

İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı: 31
Nisan 2018



www.islamhukuku.com

www.islamhukuku.org

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 : 31

Yıl / Year / السنة : 2018

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

Sahibi / Publisher / صاحبا

Mustafa ÖZDEMİR

Mehir Vakfı / Mehir Foundation / مؤسسة المهير لترويج الشباب

Editör / Editor-in-Chief / رئيس التحرير

Prof. Dr. Saffet KÖSE

Editör Yardımcısı / Associate Editor / مساعد رئيس التحرير

Dr. Öğr. Üy. Hasan ÖZER

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR - Dr. Öğr. Üy. Ahmet AKMAN - Prof. Dr. Abdüsselam ARI - Prof. Dr. Nasi ASLAN - Prof. Dr. Tevhit AYENGİN - Doç. Dr. Tuncay BAŞOĞLU - Dr. Öğr. Üy. İsmail BİLGİLİ - Prof. Dr. Recep CİCİ - Dr. A. Hakan ÇAVUŞOĞLU - Doç. Dr. Mehmet DİRİK - Prof. Dr. Sabri ERTURHAN - Doç. Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ - Dr. Öğr. Üy. Necmeddin GÜNEY - Dr. Öğr. Üy. Menderes GÜRKAN - Prof. Dr. Hasan HACAK - Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI - Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN - Prof. Dr. Ali KAYA - Doç. Dr. Saim KAYADIBİ - Doç. Dr. Necmettin KIZILKAYA - Prof. Dr. Ferhat KOCA - Prof. Dr. Adnan KOŞUM - Doç. Dr. Muharrem ÖNDER - Dr. Öğr. Üy. 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 - Dr. Öğr. Üy. 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. İbrahim ÇALIŞKAN - Prof. Dr. Orhan ÇEKER - 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 KALEK - 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

Yayın Takip / Editorial Secretary / مسكوتير التحرير

Dr. Öğr. Üy. Huzeyfe ÇEKER

Kitap Tanıtımı / Book Review / حول الكتب

Dr. Öğr. Üy. İsmail BİLGİLİ

Özetler / Summaries/Translation / ملخصات

Dr. Öğr. Üy. Yusuf SAYIN

Bibliyografya Kontrol/ Bibliographic Control / مراجعة المصادر

Arş. Gör. Ahmet EKİNCİ - Arş. Gör. Mahmut SAMAR

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

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

Yazı İşleri Müdürü / Editorial Assistant

Abdullah ŞAFAK

e-mail: ihad2003@gmail.com

ISSN 1304-1045

Kapak: Prof. Dr. Muhittin OKUMUŞLAR

Mizanpaj: Furkan Selçuk ERTARGİN, 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: Nisan 2018

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 theses 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

- ۱- أن يكون البحث المراد نشره في المجلة منبئاً على الفقه الإسلامي.
- ۲- 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 فقهاؤنا القدامى وترجمتها أو تقييم المؤتمرات أو الرسائل الخ...
- ۳- أن يوافق البحث على المناهج العلمية.
- ۴- أن يرفق بالبحث خلاصة مستوفية له لترجمتها إلى اللغة الإنجليزية أو العربية
- ۵- تنشر البحوث بعد أن يتم التحكيم من قبل المتخصصين وفقاً لقواعد التحكيم
- ۶- جميع المسؤوليات العلمية والقضائية للبحوث المنشورة في المجلة على مؤلفيها
- ۷- البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها

31. Sayı Hakemleri

Abdullah ÇOLAK (Prof.Dr.) | Abdullah DURMUŞ (Doç.Dr.) | Abdullah KAHRAMAN (Prof.Dr.) | Adnan KOŞUM (Prof.Dr.) | Ahmet ÖZDEMİR (Dr.Öğ.Ü.) | Ahmet Turan YÜKSEL (Prof.Dr.) | Ahmet ÜNSAL (Prof.Dr.) | Ali İhsan PALA (Prof.Dr.) | Bahaeddin ALJASEM | Davut YAYLALI (Prof.Dr.) | Hasan HACAK (Prof.Dr.) | Hasan ÖZER (Dr.Öğ.Ü.) | Hilal ÖZAY (Dr.Öğ.Ü.) | Huzeyfe ÇEKER (Dr.Öğ.Ü.) | Hüseyin YILMAZ (Prof.Dr.) | İbrahim PAÇACI (Doç.Dr.) | İbrahim YILMAZ (Doç.Dr.) | İsmail BİLGİLİ (Dr.Öğ.Ü.) | İzzet MARANGOZOĞLU (Dr.Öğ.Ü.) | Kamil YELEK (Arş.Gör.) | M. Hulusi ÜNYE | M. Zeki UYANIK (Dr.Öğ.Ü.) | Mehmet DALKILIÇ (Prof.Dr.) | Mehmet DİRİK (Doç.Dr.) | Mehmet ÖZKAN (Doç.Dr.) | Menderes GÜRKAN (Dr.Öğ.Ü.) | Metin YİĞİT (Doç.Dr.) | Muhittin ÖZDEMİR (Dr.Öğ.Ü.) | Murat ŞİMŞEK (Doç.Dr.) | Mustafa KELEBEK (Dr.Öğ.Ü.) | Mustafa YAYLA (Dr.Öğ.Ü.) | Nail OKUYUCU (Dr.Öğ.Ü.) | Nasi ASLAN (Prof.Dr.) | Necmeddin GÜNEY (Dr.Öğ.Ü.) | Necmettin KIZILKAYA (Doç.Dr.) | Nihat DALGIN (Prof.Dr.) | Nuri KAHVECİ (Prof.Dr.) | Orhan ÇEKER (Prof.Dr.) | Ömer Faruk ATAN (Dr) | Recep CİCİ (Prof.Dr.) | Recep ÇİĞDEM (Prof.Dr.) | Saffet KÖSE (Prof.Dr.) | Saim KAYADİBİ (Doç.Dr.) | Suliman ALOMİRAT (Dr.Öğ.Ü.) | Şevket PEKDEMİR (Dr.Öğ.Ü.) | Tahsin ÖZCAN (Prof.Dr.) | Temel KACIR (Dr.Öğ.Ü.) | Yunus Vehbi YAVUZ (Prof.Dr.) | Yusuf ŞEN (Dr.Öğ.Ü.) | Ziyad ALRAWASDAH (Dr)

Adres / Address / العنوان :

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

Mebir Vakfı, Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı (TGTV) ve
İslam Dünyası Sivil Toplum Kuruluşları Birliği (İDSB) üyesidir

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editör'den	VII-VIII
İslam Hukukunda İfade Hürriyetini Sınırlayan Sebepler <i>Reasons Limiting Freedom of Expression in Islamic Law</i> Dr. Hasan DOĞAN	1-24
İslâm Hukukunda Gayrimüslimlerle İlişkiler Bağlamında Cihad Anlayışı <i>Approaches to Jihad Obligation in the Context of International Relations in Islamic Law</i> Dr. Recep ÇETİNTAŞ	25-53
Fıkıh Usûlünde Hilâf-ı Evlâ Kavramı <i>The Concept of Khilaf al-Awla within the Context of the Theory of Obligatory Rules in Usul al-Fiqh</i> Dr. Öğr. Üy. Hasan ÖZER	55-87
Kavâid-i Fikhiyyenin Müstakil Delil Olma Problemi <i>The Problem of Being Self-Contained Evidence of Qawâid-i Fiqhiyye</i> Dr. Öğr. Üy. İhsan AKAY	89-120
Şâfiî Mezhebinde Fesâd ve Butlân Kavramları Eşanlı mıdır? <i>هل الفساد والبطالان هما مترادفان في المذهب الشافعي؟</i> Dr. Öğr. Üy. Mansur KOÇINKAĞ	121-132
Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fıkıh Usûlü Kitapları: Üzerine En Çok Çalışma Yapılanlar ve Bazı Nâdir Eserler <i>The Books of Usul al-Fiqh in Bursa Inebey Manuscript Library: Mostly Studied Works and Some Rare Books</i> Prof. Dr. Recep CİCI, Arş. Gör. Mustafa ATEŞ, Dr. Öğr. Üy. Münir Yaşar KAYA	133-202
Kur'an'ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsisi Konusundaki Usûlî Tartışmalar <i>Jurisprudential Discussions on the Subject of the Specification by Khabar Al-Wâhid of Quranic Utterances Expressing General Meaning</i> Arş. Gör. Dr. Merve ÖZDEMİR ÖZAYKAL	203-229
Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması Bağlamında Müellefe-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesi ile İlgili Hz. Ömer'in Uygulaması <i>Umar bin al-Khattab's Practice Concerning Giving Muallafa al-Qulub Share Out of the Zakat Fund in the Context of The Public Authority's (State) Limiting the Mubah (Permissible)</i> Doç. Dr. İbrahim YILMAZ	231-261
Maliki Fakih İbn Ebî Cum'a el-Mağrâvî'nin İspanyol Zulmü Altındaki Endülüslü Müslümanlarına (Moriskolara) Gönderdiği İkrâh/Takıyye Fetvası <i>The Duress/Dissimulation (Iqrah/Taqiyya) Fatwa sent by Maliki Scholar Ibn Abi Jum'a al-Maghrawi to Andalusian Muslims (Moriscos) under Spanish Oppression</i> Dr. Necmeddin GÜNEY	263-290
Aynı Teminatlar Bağlamında Bey' Bi'l-Vefânın Hukuki Durumu <i>Legal Status of Sale-For-Repurchase (Bay-al-Wafa) in the Context of Real Securities</i> Dr. Öğr. Üy. Recep ÖZDEMİR	291-315
Şüf'a-Önalım Hakkı: Mecelle ve Türk Medeni Kanunu Merkezli Bir Mukayese <i>The Right of Pre-emption: A Central Comparison of the Mecelle and Turkish Civilian Law</i> Dr. Öğr. Üy. İlyas YILDIRIM	317-336
التحويل بالوقف من خلال الشركة الوقفية <i>Vakıf Şirketi Aracılığıyla Vakıf Finansmanı</i> د. أشرف محمد دوايه	337-366
الشروط في العقود وحكمها <i>Sözleşmelerde Koşulan Şartlar ve Hükümleri</i> Dr. Öğr. Üy. İsmail YÜKSEK	367-388
Müftülüklere Resmî Nikâh Kıyma Yetkisinin Verilmesi ve İslam Hukuku Açısından Uygulamada Karşılaşılabilecek Muhtemel Problemler <i>Authorization of the Office of Mufti to Solemnize Civil Marriage and Potential Issues in Islamic Law</i> Dr. Öğr. Üy. M. Zeki UYANIK	389-413
İslam Hukukunda Akıl Hastalarının Evliliği Meselesi <i>Matter of Mental Illnesses' Marriage in Islamic Law</i> Dr. Adem YENİDOĞAN	415-441

Kameri Ayların Tespitinde Hesap Metodunun Meşruiyeti ve Ulughbey Takvimi <i>Acceptance of Calculation for Detection of Lunar Months and Calendar of Ulugh Beg</i> Dr. Öğr. Üy. Abdullah ACAR.....	443-467
الأحاديث النبوية الواردة في تحديد بدء دخول وقت المغرب دراسة فقهية نقدية في ضوء علم الفلك <i>Akşam Namazının Vaktinin Başlangıcı İle İlgili Hadisler</i> د. يحيى معابده.....	469-489
Hayvan Kesiminde Besmele Meselesi <i>The Issue of Basmala in Slaughtering Animals</i> Dr. Yahya ŞENOL.....	491-508
İstihsân Açısından Resim ve Heykel <i>Picture and Sculpture in Terms of Istihsan</i> Dr. Yıldırım SİPAHİ.....	509-540
انتفاع الأصل بالفرع <i>Usulün Furuun Mahından Faydalanması</i> بُدور بَسِيي.....	541-568
Lutfi Paşa'nın Niyet Risalesi <i>Lutfi Pasha's Booklet About Intention</i> Doç. Dr. Asım Cüneyd KÖKSAL.....	569-587
Hanefi Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III) Habbâzî'nin Muğni'si ve Hanefî Usûlündeki Yeri <i>The Development of The Hanafi Methodology Compendiums: (III) Khabbâzî's al-Mughni and its Place in Hanafi Methodology</i> Doç. Dr. Mehmet BOYNUKALIN.....	589-609
الانجاء الفقهي في تفسير التطواني <i>Titvâni'nin Tefsirindeki Fikhi Yaklaşımlar</i> Dr. Zaher ALQUDAH.....	611-636
Usûl-i Fıkha Modern Dönemde Yapılan Revizyon Çağrılarında Işığında "İslam Hukuk Usûlü" Dersinin Daha Etkin Yürütülmesine Yönelik Müttevazı Bir Katkı <i>A Modest Contribution to the More Efficient Processing of the "Islamic Legal Method" Course in the Light of Revision Calls for Usul al-Fiqh Made in the Modern Period</i> Doç. Dr. M. Rahmi TELKENAROĞLU.....	637-660
Tokatlı Şeyhülislam Kadzâde Mehmed Tâhir'in Hayatı, Eserleri ve İstibdâl Risalesi <i>Biography of Sheikhülislam Qâdi Dhâda Mahmad Tâhir et-Tokâdî and His Works and His Pamphlet of Istibdâl</i> Arş. Gör. Yasin ERDEN.....	661-683
Vikâyetü'r-Rivâye Fi-Mesâil'l-Hidâye Adlı Eserin Müellifinin İsim ve Lakabının Tespiti <i>Determination of the Name and Nickname of the Author of the Work Wiqayah al-Riwayah fi Masail al-Hidayah</i> Dr. Orazsahet ORAZOV.....	685-695
رسالة في حكم التتن والقهوة لمحمد فقهي العيني الحنفي أمين الفتوى (دراسة وتحقيق) <i>Fetvâ Emîni Muhammed Fikhi el-Aynî'nin (1147/1735) "Risâle fi Hükmi't-Tütûn ve'l-Kahve"sinin Tahkikli Neşri</i> Prof. Dr. Osman ŞAHİN.....	697-714
Kitap Tanımları Hacı Yunus Apaydın, <i>Fıkıh Kaynakları (Nass ve İctihad)</i> Değerlendiren: Fezanur GÖKÇEN.....	715-720
Muhammed İkbâl, <i>İslâmîda Dini Düşüncenin Yeniden İnşası</i> Değerlendiren: Merve OCAK.....	721-725
İbrahim Paçacı, <i>Günümüz Ekonomik Şartlarına Göre Zekâta Tabi Mallar (Nisap ve Zekât Oranları)</i> Değerlendiren: Hatice AKSOY.....	727-728
Abdüssettâr Hâmid ed-Debbâğ, <i>el-Hasen b. Ziyâd ve Fikhuhû Beyne Muâsirîhi</i> Değerlendiren: Arş. Gör. Ünal ŞAHİN.....	729-733
Vefayat Prof. Dr. Osman Eskicioğlu (1945-2018) Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM.....	735-737
Doç. Dr. Şükrü Selim Has (1952-2018) Prof. Dr. Kenan HAS..... Doç. Dr. Davut İLTAŞ.....	738-744 745-748

Editör'den

Allah'a hamd, Rasûlüne, onun alü ashabına ve etbâna salâtü selam olsun.

İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi'nin 31. sayısı okuyucularıyla buluştu... Sayının hazırlanmasında emeği geçen çalışma arkadaşlarıma, hakemlere, yazarlara ve hassaten Mehir Vakfı'nın değerli yöneticilerine teşekkürlerimi arz ediyorum.

31. sayı, **Hasan DOĞAN**'ın "İslam Hukukunda İfade Hürriyetini Sınırlandıran Sebepler" başlıklı makalesi ile başlamaktadır. DOĞAN, çalışmasında ifade hürriyetinin temellerini ve bu hürriyetin hangi durumlarda sınırlandırılabilceği konusunu irdelemektedir.

Recep ÇETİNTAŞ, "İslâm Hukukunda Gayrimüslimlerle İlişkiler Bağlamında Cihad Anlayışı" adlı çalışmasında İslam'ın barış karakterine vurgu yapmakta, müslüman olmayan toplumlarla savaşma emrinin genel değil, sadece belirli durumlara özel olduğunu vurgulamaktadır.

Hasan ÖZER, fıkıh kitaplarında yaygın kullanılan "hilâf-ı evlâ" terimini ele aldığı makalesinde farklı isimlerle de anılan bu terimin kapsamını örnekler sunarak irdelemektedir.

İhsan AKAY, "Kavâid-i Fikhiyyenin Müstakil Delil Olma Problemi" konulu makalesinde külli kaidelerin müctehid için huccet olma imkanını araştırmakta, netice olarak naslara dayanmayan kaidelerin delil olamayacağı görüşünü savunmaktadır.

Mansur KOÇİNKAĞ, "fesad" ve "butlan" kavramlarının Şafi'î mezhebindeki mahiyetini incelediği "Şâfi'î Mezhebinde "Fesâd" ve "Butlân" Kavramları Eşanlı mıdır?" başlıklı makalesinde hac, muhâlea, mükâtebe gibi pek çok konuda Şafiilerin de Hanefiler gibi fesab-butlân ayrımı yaptıklarını ortaya koymakta; sadece bey' gibi bazı konularda bâtl ile fâsidi aynı anlamda kullandıklarını tespit etmektedir.

Recep CİCİ, **Mustafa ATEŞ** ve **Münir Yaşar KAYA**'nın müştereken hazırladığı "Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fıkıh Usûlü Kitapları: Üzerine En Çok Çalışma Yapılanlar ve Bazı Nâdir Eserler" adlı çalışmada adı geçen kütüphanedeki 222 nüshası bulunan 96 eserin envanteri çıkarılmakta, nadir nüshalara dikkat çekilmekte ve aralarındaki ilişkilere vurgu yapılarak telif türüne göre tasnif edilen eserler naşirlerin ilgisine sunulmaktadır.

Merve ÖZDEMİR ÖZAYKAL, “Kur’ân’ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsisi Konusundaki Usûlî Tartışmalar” başlıklı makalesinde “âmm” lafızların âhâd hadislerle tahsisi meselesini irdelemekte; âmmın delaletinin kat’iliği, hadislerin delil değeri ve tahsisin mahiyeti gibi konularla meselenin irtibatını kurmakta; Hanefilerin hangi durumlarda böyle bir tahsise imkan tanıdıklarını ortaya koymaktadır.

İbrahim YILMAZ, “Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması Bağlamında Müellefe-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesi ile İlgili Hz. Ömer’in Uygulaması” konulu makalesinde Hz. Ömer’in bu uygulamasını hükmün iptali veya nesih olarak değerlendirmek yerine mubahın geçici olarak sınırlandırılması şeklinde anlamının daha isabetli olacağını savunmaktadır.

Necmeddin GÜNEY, “Maliki Fakih İbn Ebi Cum’a el-Mağrâvî’nin İspanyol Zulmü Altındaki Endülüs Müslümanlarına (Moriskolara) Gönderdiği İkrâh/Takiyye Fetvası” başlıklı makalesinde moriskoların dinlerini yaşamak için yapabilecekleri istisnai hükümlere dair fetvalar içeren dikkat çekici bir mektubu ele almakta, mektupta verilen fetvaları İslam hukuku ilkeleri açısından değerlendirmektedir.

Recep ÖZDEMİR, “Ayni Teminatlar Bağlamında Bey’ Bi’l-Vefânın Hukuki Durumu” adlı çalışmasında Hanefi doktrininde rehin, fasit ve sahih bey’ şeklinde yorumlanabilen ve faen satış meselesini ele almakta, rehin hükümlerinin işletilmesi gerektiği görüşünün daha isabetli olduğu tezini savunmaktadır.

İlyas YILDIRIM, “Şüf’a-Önalım Hakkı: Mecelle ve Türk Medeni Kanunu Merkezli Bir Mukayese” konulu makalesinde ön alım hakkı hükümlerini her iki hukuk sistemini kıyaslayarak ele almakta; şüfa sebepleri ve hakkın kullanımı gibi açılardan benzerlikler ve farklılıklara vurgu yapmaktadır.

Eşref Muhammed DEVABE, “et-Temvîl bi’l-vakf min hılâliş-şeriketi’l-vakfiyye” başlıklı makalesinde ticari bir kuruluş olarak çalışacak vakıf şirketi aracılığı ile vakfa finansman sağlayan yeni bir mekanizma teklif etmektedir.

İsmail YÜKSEK, “eş-Şurût fi’l-‘ukûd ve hükmühâ” konulu çalışmasında akit esnasında tarafların ileri sürdüğü ca’li şartların meşruiyeti ve akde etkisi gibi meseleleri ele almaktadır.

M. Zeki UYANIK, güncel bir tartışmayı ele aldığı “Müftülüklere Resmî Nikâh Kıyma Yetkisinin Verilmesi ve İslam Hukuku Açısından Uygulamada Karşılaşılabilecek Muhtemel Problemler” adlı makalesinde medeni kanuna göre mümkün olup İslam hukuku açısından sakıncalı olan nikah talepleri karşısında müftülerin yaşayacağı muhtemel problemleri incelemekte, yapılan düzenlemenin bu sakıncalar dikkate alınarak elden geçirilmesini teklif etmektedir.

Adem YENİDOĞAN, “İslam Hukukunda Akıl Hastalarının Evliliği Meselesi” isimli incelemesinde akıl hastalarının velileri marifetiyle evlendirilebilmesi ile ilgili tartışmaları

ele almakta; sadece zaruret ve ihtiyaç durumunda uzmanların verdiği muvafakat ile evlendirilebilecekleri tezini savunmaktadır.

Abdullah ACAR, “Kameri Ayların Tespitinde Hesap Metodunun Meşruyeti ve Uluğbey Takvimi” adlı makalesinde hilalin görülmesiyle ilgili tartışmalarda ru’yet ve hesap metotlarını karşılaştırmakta, hesap metodunun işletildiği Uluğbey takvimini bu konuda çalışan araştırmacıların ilgisine sunmaktadır.

Yahya MAABDEH, “el-Ehâdisü'n-nebeviyyetü'l-vâride fi tahdîdi bed'i dühûli vakti'l-mağrib” başlıklı makalesinde astronomik veriler ışığında güneşin batışı ile ilgili rivayetleri incelemektedir.

Yahya ŞENOL, “Hayvan Kesiminde Besmele Meselesi” adlı çalışmasında yabancı ülkelerde müslümanların et tüketimi konusunda yaşadıkları problemleri dile getirerek konuyu ele almakta; netice olarak hayvan kesimi esnasında besmele çekilmesinin sünnet olduğu, dolayısıyla besmele çekilmeden kesilen hayvanların etlerinin helal olduğu tezini savunmaktadır.

Yıldırım SİPAHİ, “İstihsan Açısından Resim ve Heykel” başlıklı makalesinde İslam dinindeki resim ve heykel yaşağını incelemekte, Hz. Peygamberin veya herhangi bir canlının resminin veya heykelinin yapılmasının muhtemel sakıncalarını dile getirerek yaşağın dayanaklarını ortaya koymaktadır.

Budür YASEKİ, “İntifâu'l-asl bi mâli'l-fer” isimli çalışmasında alt neslin mallarından üst neslin yararlanabilmesi hükmünün temellerini incelemekte; alt neslin malından yararlanmanın sınırları ve şartları ile ilgili tartışmaları okuyucuya sunmaktadır.

Asım Cüneyd KÖKSAL, “Lutfi Paşa'nın Niyet Risalesi” adlı makalesinde 16. yüzyıl Osmanlı devlet adamlarından Lutfi Paşa'nın hayatını ve eserlerini anlatmakta, Türkçe ve Arapça olarak kaleme alınan *Risâle-i Niyyet*'i neşrederek araştırmacıların istifadesine sunmaktadır.

Mehmet BOYNUKALIN, Hanefi usûl muhtasarlarının gelişimi üzerine yazdığı seri makalelerin üçüncüsünde Habbâzî'nin *el-Muğni*'sini incelemekte; eserin müellifi, özellikle gibi konularda bilgi verdikten sonra literatür içerisindeki yerini göstermek üzere şerhlerinden bahsetmektedir.

Zaher ALQUDAH, “el-İtticâhü'l-fikhî fi Tefsîri't-Titvânî” başlıklı çalışmasında Kuzey Afrika'nın çağdaş dönemde yetiştirdiği alimlerden Titvânî'nin orijinal nitelikli görüşlerindeki fikhî yansımaların izlerini sürmektedir.

M. Rahmi TELKENAROĞLU, “Usûl-i Fıkha Modern Dönemde Yapılan Revizyon Çağruları Işığında 'İslam Hukuk Usûlü' Dersinin Daha Etkin Yürütülmesine Yönelik Mütavazı Bir Katkı” başlıklı çalışmasında İlahiyat fakültelerinde okutulan Fıkah Usulü dersinin daha verimli öğretilmesi için bazı teklifler sunmaktadır.

Yasin ERDEN, “Tokatlı Şeyhülislâm Kadızâde Mehmed Tâhir’in Hayatı, Eserleri ve İstibdâl Risâlesi” adlı makalesinde öncelikle risalenin müellifini ve eserlerini tanıtmakta, ardından önceki sayımızda tahkiki ve tercümesini yayınladığı risalenin değerlendirmesini yapmaktadır.

Orazsahet ORAZOV, “Vikâyetü’r-Rivâye Fî-Mesâilî’l-Hidâye Adlı Eserin Müellifinin İsim ve Lakabının Tespiti” isimli çalışmasında Hanefilerin dört temel metninden biri olan *Vikâye*’nin müellifi ile ilgili tartışmaları ele almaktadır.

31. sayının son telif makalesine imza atan **Osman ŞAHİN**, “Risâle fî hükmi’t-tütün ve’l-kahve li-Muhammed Fıkhî el-Aynî Eminî’l-fetvâ (dirâse ve tahkik)” adlı makalesinde müellif ve eseri hakkında bilgi verdikten sonra risalenin tahkikini yaparak araştırmacıların istifadesine sunmaktadır.

Dergimizin bu sayısında dört adet kitap kritiği yer almaktadır. **Fezanur GÖKÇEN**, H. Yunus APAYDIN’ın *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İctihad)* adlı eserini; **Merve OCAK**, Muhammed İKBAL’in *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası* isimli çalışmayı; **Hatice AK-SOY**, İbrahim Paçacı tarafından kaleme alınan *Günümüz Ekonomik Şartlarına Göre Zekâta Tabi Mallar (Nisap ve Zekât Oranları)* adlı kitabı; **Ünal ŞAHİN** de Abdüsettâr Hâmid ed-Debbâğ’ın yazdığı *el-Hasen b. Ziyâd ve Fıkhuhû Beyne Muâsırîh* adlı eseri kritik etmektedir.

Dergimizin bu sayısı yakın zamanda aramızdan ayrılan Prof. Dr. Osman ESKİCİOĞLU ve Prof. Dr. Şükrü Selim HAS hocalarımızın yâd edildiği Vefeyat yazıları ile sona ermektedir. Her iki hocamıza da rahmet dilerken ailelerine sabr-ı cemîl niyazında bulunuyoruz.

Yeni sayılarda buluşmak üzere...

Prof. Dr. Saffet KÖSE

Na't yerine

Basdı çün pâyin türâba ol Şefî'u'l-müznibîn*
Şerteser meşcid kılındı ümmete rû-yi zemîn

Râcî
04/12/2016, Gölbaşı

* Sallallahü aleyhi vesselem

İSLAM HUKUKUNDA İFADE HÜRRİYETİNİ SINIRLAYAN SEBEPLER

Dr. Hasan DOĞAN

Özet: Hukuk düzenleri tabiatları gereği insanlar için haklar ve sorumluluklar belirlemek mecburiyetindedir. Hakların, başkalarının hakları ile sınırlı olması ilkesi ışığında; kaosa sebebiyet vereceği, toplumun huzurunu tehdit edeceği ve başkaları için zulüm doğuracağı dikkate alındığında sınırsız bir hürriyet anlayışının bir gerçeklik değerinin olmadığını söyleyebiliriz. Buna göre ifade hürriyeti gözetilmesi zaruri, ancak sınırlanması gerekli olan bir niteliğe sahiptir. Diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslam hukuku bunu bir hürriyet olarak benimsemiş, birey ve toplumun maslahatlarını dikkate alarak belli sınırlamalar çizmiştir. Çalışmamızda İslam hukukunun ifade hürriyetine bakışını ve ön gördüğü hukuki sınırları ele almaya gayret göstermekteyiz.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, ifade hürriyeti, tahkir, sövme, hakaret, iftira, fitne, terör, tekfir, kamu düzeni, müstehcenlik.

Reasons Limiting Freedom of Expression in Islamic Law

Abstract: Legal systems, by its nature, have to set rights and responsibilities for people. By taking into consideration the principle that all rights are limited by the rights of others and the fact that limitless freedom causes chaos and cruelty, and threatens peace in society, it can be said that the understanding of limitless freedom has no place in real life. Therefore, freedom of expression is a right whose protection is essential but limitation is necessary. As in other legal systems, Islamic law considers freedom of expression as a right and brings some limitations to it by taking into consideration requirements of individuals and society. In this study, we will try to examine Islamic Law's approach and its legal limitations to freedom of expression.

Keywords: Islamic law, freedom of expression, humiliation, insult, affront, slander, disorder, terror, public order, obscenity.

أسباب تقييد حرية التعبير في الشريعة الإسلامية

خلاصة : إن من طبيعة الأنظمة القانونية أن تقوم بتعيين حقوق الناس وواجباتهم. وإذا ما أخذنا مبدأ «الحقوق مقيدة بحقوق الآخرين» فإننا نستطيع الجزم بعدم وجود حقوق غير محدودة نظراً لأنها ستؤدي في هذه الحالة إلى فوضى وستهدد المجتمع من حيث الاستقرار وستتحول إلى ظلم العباد. ولهذا السبب لا بد من مراعاة حرية التعبير مع ضرورة تقييدها. وقد اعتبرت الشريعة الإسلامية حرية التعبير من بين الحريات الأساسية مثلها هو الحال في سائر الأنظمة القانونية، ووضعت لها قيوداً بناء على مصالح الأفراد والمجتمع. ولذا نسعى في هذه الدراسة إلى معرفة نظرة الشريعة الإسلامية إلى حرية التعبير والحدود الشرعية لها.

الكلمات المفاتيحية: الفقه الإسلامي، حرية التعبير، التحقير، الشتم، الإهانة، الافتراء، الفتنة، الإرهاب، التكفير، النظام العام، التبرج.

GİRİŞ

İfade hürriyeti adı altında çalışmalar yapılması çok eski çağlara dayanmamakta ve gündemimizin ilk sıralarına modern çağın taşıdığı bir kavram olarak görünmekteyse de, herhalde insan zihnini yeni yeni meşgul etmekte olan bir konu da değildir. Nitekim tarihte zulüm ve baskıya dayanan hukuk sistemleri ve totaliter rejimlerin belki de en baştaki hedefi düşünceyi-inancı ifade etme hürriyeti olagelmiş¹ ve insanlar bazen toplu halde, bazen de bireysel olarak bu durumdan ötürü büyük acılarıyla yüzyüze kalmışlardır.

Zarureti ve değeri kolayca itiraf edilebilecek düşünce, vicdani kanaat ve inancı ifade edebilme hürriyeti, insan hayatında ne anlama gelir, varlık iddiasının fikri temelleri nelerdir? Öte yandan ifade hürriyetinde ideal, hiçbir sınırla mahdut olmayan bir hakkı ikame etmek midir? İfade hürriyeti altında serdedilen görüş ve iddiaların yaraladığı mağdur kişi, kurum ve inançların mevcudiyeti, ifade hürriyeti ile ne derece bağdaşabilir?

Aşağıda İslam dininin ve hukuk sisteminin ifade hürriyeti karşısında takındığı tavra ve andığımız sorular için aldığı pozisyona dair ipuçları yakalamaya gayret göstereceğiz.

I. İFADE HÜRRİYETİ VE DAYANDIĞI TEMELLER

A. İfade Hürriyetinin Tanımı

“Görüş hakkı”, “fikir açıklama hürriyeti”, “kelam serbestiyeti” gibi kavramlarla da anılan ifade hürriyeti, kişinin düşüncelerini dışa vurma özgürlüğünü anlatmakta, bir baskıya maruz kalmadan fikir ve kanaatlerini açıklayabilmesini belirtmektedir.² İfade hürriyetinin tanımında özellikle “dışa vurma”yı vurgulamaktayız, nitekim ifade, her zaman konuşma biçiminde ortaya çıkmaz: yazı, resim, heykel veya diğer yollarla da düşünce ve kanaatler beyan edilebilmektedir. Görüleceği üzere düşünce hürriyeti ve ifade hürriyeti temelde birbirinden farklı kavramlardır.³ Ancak bir düşünceden kaynaklanmayan ya da düşünme yetisine sahip olmayan bir varlıktan ortaya çıkan bir ifade, herhangi bir sorumluluk doğurmadığı gibi, dışa vurulmamış bir düşüncenin de bilinmesi mümkün değildir. Buna göre

1 Ali Fuad Başgil, *Demokrasi Yolunda*, s. 64.

2 Firâs Yahyâ Abdülcelil, “Hurriyetü't-Ta'bir anî'r-Ra'y kemâ Karraraha'l-Kur'an el-Kerim”, s. 153; M. Emin Artuk– A. Gökçen– A. Caner Yenidünya, *Ceza Hukuku Özel Hüükümler*, s. 30.

3 Can, “Düşünceyi Açıklama Özgürlüğü: Anayasal Sınırlar Işığında Neler Değişti”, s. 370.

düşüncenin insanın iç dünyasında var olan bir manaya delalet ettiğini dikkate aldığımızda “düşünce hürriyeti” diye bahsedilen kavramın dış dünyaya yansımaları çoğu zaman ifade hürriyetinin alanına girmektedir. Dolayısıyla düşünce hürriyeti ile düşüncenin açıklanmasını ortaya koyan ifade hürriyetini en azından birbirlerini tamamlayan kavramlar olarak değerlendirebiliriz. Hatta birbiriyle olan girift ilişkisi ışığında düşünce ve ifade hürriyetini bir bütün olarak değerlendirmek daha isabetli görünmektedir.⁴

İfade hürriyetinde negatif ve pozitif olmak üzere iki ayrı boyut bulunmaktadır. İlki genel tanımların da temelini oluşturan boyuttur: kişilerin düşünce ve kanaatlerini serbestçe dışa vurmaları. Negatif boyutta ise kişilerin düşünce ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamamaları yer almaktadır.⁵

Bütün bunlardan sonra ifade hürriyetini bilgiye serbestçe ulaşarak kendi düşünce ve kanaatlerini oluşturmak ve bunu (barışçıl biçimde ve) iradi olarak dışa vurmaya veya dışa vurılmaktan imtina etmek biçiminde kapsayıcı bir tanım ortaya koymak mümkündür.⁶ Aslında bu tanım, düşünce özgürlüğünün safhalarını da özetleyen bir yoğunluğu ihtiva etmektedir. Nitekim düşünce özgürlüğü, düşüncenin insan zihninde oluşması, dile getirilerek dışa vurulması ve müteakiben bu düşünce ile dış dünyada bir değişiklik yapmaya yönelen eylem merhalelerinden meydana gelmektedir.⁷

B. İfade Hürriyetinin Fikri ve Tarihi Temelleri

İfade hürriyeti, diğer hak ve hürriyetler gibi bir takım temeller üzerinde kendini gösterir ve günümüzde temel hak ve hürriyetler arasında olmazsa olmaz sayılan değerlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Jellinek'in klasik tasnifinde ifade hürriyetinin hem negatif statü hakları hem de aktif statü hakları arasında değerlendirilebildiğini gözlemlemekteyiz. Nitekim anılan tasnife göre kişinin devlet tarafından aşılamayacak ve dokunulamayacak özel alanının sınırlarını çizen negatif statü hakları, vicdan ve düşünce hürriyetini; kişilerin toplum yönetimine katılmasını merkeze alan aktif statü hakları ise görüş ve tutumları açıklama hakkını kapsamaktadır.⁸

4 Bu hususta daha ileri giden W. Goethe “Konusulmayan şey tam olarak düşünülemez.” diyerek ifade hürriyetinin düşünmenin önünü açan bir gerçekliği anlattığını savunur. Bk. *Goethe Der ki*, s.194.

5 Süleyman Dost, *Avrupa İnsan Hakları Yargısında İfade Hürriyeti*, s. 12.

6 Okumuş, “Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararlarında İfade Hürriyeti”, s. 26.

7 İnam, “Düşünce Özgürlüğünden Özgür ve Özgürleştirici Düşünceye”, s. 44.

8 Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, s. 6.

İfade hürriyetinin önemi hakkında bireysel ve toplumsal açılardan farklı değerlendirmeler yapılabilir. Bireylerin kendilerini geliştirmesinin ancak fikirlerin serbestçe ifade edilmesi ile mümkün olduğu görüşü karşısında kendi kendisini yönetme olgusu etrafında toplumsal yaklaşım ortaya atılmıştır.⁹ Emerson'un kolektif teorisinde bu gereklilik üç teoriyle dile getirilmektedir ki bunlar, gerçeğin ortaya çıkarılması teorisi (bilgilerin gelişmesi ve gerçeğin keşfi), demokratik süreç teorisi (toplumu oluşturan bütün bireylerin karar sürecine iştirakinin temini) ve bireysel otonomi ve hürriyet (bireyin kendisini geliştirmesi, kendisinin farkında olması) teorisidir.¹⁰

İfade hürriyetinin fikri zemininde, sükuta mahkum edilen düşüncelerin doğruluk ihtimalini taşımasına kayıtsızlık, susturulan fikirlerin az da olsa doğruluk içermekte olabileceğini düşünmemek (ki doğruların tamamlanması ancak karşıt fikirlerin çarpışması ile olur) insanlığın huzur ve tekamülüne yönelik tehditler olarak görülmektedir. Öte yandan benimsenen fikirlerin, itiraza hoşgörü göstermemesinin bu fikirleri az anlaşılan peşin hükümler haline getireceği ya da zayıflama tehlikesiyle yüzyüze geleceği dile getirilmektedir.¹¹

C. İslam Hukukunda İfade Hürriyetinin Temelleri

“Din ve vicdan hürriyeti” gibi¹² “ifade hürriyeti” de modern çağın ürettiği bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak “ifade hürriyeti” biçiminde bir ibareye şahit olmasak da gerek Kur'an-ı Kerim'de, gerekse Hz. Peygamber (S)'in hayatında ifade hürriyetinin anlamına dair temel referanslar tespit edebilmekteyiz.¹³

9 Arslan, “ABD Yüksek Mahkemesi ve İfade Özgürlüğü”, s. 5.

10 Hakyemez, *Militan Demokrasi Anlayışı ve 1982 Anayasası*, s. 84-85.

John Milton tarafından temelleri atılan “gerçeğin ortaya çıkarılması teorisi”nde ifade hürriyeti bir araçtan ibarettir. Toplumun gerçeği keşfetmesi için fikirlerin yarışmasına müsaade edilmeli ve bu yolda her türlü fikir açıklama korunmalıdır. (Frederick Schauer, *Free Speech: Philopsaphical Enquiry*, s. 15-16)

“Demokratik süreç teorisi”, ilk olarak Alexander Meiklejohn tarafından ortaya atılmıştır. Demokrasi, seçmenlerin kararlarını oluştururken her türlü bilgi kaynağına özgürce ulaşabilmesini zaruri kılmaktadır ve bunun da yolu ifade özgürlüğünden geçmektedir. (Alexander Meiklejohn, *The First Amendment is an Absolute*, s. 245-253) Bu teorisinin politik ifadeleri korumaya odaklandığı dikkat çekmektedir (Kasım Karagöz, *İfade Özgürlüğü ve İnsan Hakları Avrupa Mahkemesi Kararlarında Sınırlandırılması Sorunu*, s. 16).

“Bireysel otonomi ve hürriyet teorisi”nde ifade hürriyetinin rolü, bireyin kendisini gerçekleştirmesi ve gelişiminde kendisini göstermektedir. (Schauer, s. 48) Bu çerçevede “gerçeğin ortaya çıkarılması teorisi”, diğer iki teorideki toplum ve devlet vurgusundan sıyrılarak bireyin mutluluğu temelinde ortaya çıkmaktadır.

11 John Stuart Mill, *Hürriyet*, s. 100-101.

12 Köse, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, s. 7.

13 Abdülcelil, s. 154.

Öncelikle Kur'an-ı Kerim'de düşünmeye, akletmeye davet eden çok sayıda ayet yer almaktadır.¹⁴ Bu durum, İslam dininin düşünmeye verdiği değer dışında, düşünce ve düşünceyi ifade etme hususunda ne denli kendisine güven içerisinde bulunduğunu; düşünceye karşı bir korku psikolojisi geliştirmekten uzak olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵ Örneğin Kur'an-ı Kerim'de, hak din ile mücadele edenlere meydan okunurken:

*“Eğer kulumuza indirdiğimiz (kitaptan) şüphede iseniz Kur'an'ın benzerinden bir sûre getirin ve Allah'tan başka şahitlerinizi de çağırın, eğer iddianızda doğru iseniz”*¹⁶ buyrulmaktadır.

Düşünme ve düşündüğünü ifade edebilme hürriyeti, Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâla ile yaratıp var ettiği şeytan arasında geçen diyalogda da kendisini göstermektedir.¹⁷ Önünde secdeye gitmesi emredilen ve insandan daha üstün bir yaratılış niteliğine sahip olduğu kanaatini taşıyan şeytan bu düşüncesini açıkça ifade etmiştir.¹⁸ Sonrasında melekler de insanın yaratılmasına dair düşüncelerini Yaratıcılarına arzetmişlerdir.¹⁹ Cenab-ı Allah da şeytanın ve meleklerin düşüncesini açıklamasına müsaade etmiş, gerçekleşen diyalogları da kullarına haber vermiştir.

İfade hürriyetinin bir cüz'ü veya simetrisi olarak değerlendirilebilecek inanç ve düşünce hürriyeti, doğrudan Kur'an-ı Kerim tarafından güvence altına alınmıştır.²⁰

14 Örneğin bk. Bakara Suresi, 2: 164; Hicr Suresi, 15: 16; Mülk, 67: 3; Kaf Suresi, 50: 61.

15 Bu konuya paralel biçimde Kur'an-ı Kerim, muarızlarını fikir arenasına davet ederek onlara meydan okumaktadır “Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın.” (Bakara Suresi, 2: 23) Bu durum da diğer din ve görüşlerin kendilerini ifade etmeleri İslam'ın karşısında hiçbir kompleks içerisinde olmadığını göstermektedir.

16 Bakara, 2/23-24. Diğer bazı örnekler:

“Yoksa onu (Muhammed kendisi) uydurdu mu diyorlar? De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi siz de onun benzeri bir sûre getirin ve Allah'tan başka, çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın.” (Yunus Suresi, 10: 38)

“Yoksa “onu (Kur'an'ı) uydurdu” mu diyorlar? De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Allah'tan başka gücünüzün yettiklerini de (yardıma) çağırıp, siz de onun gibi uydurma on sûre getirin.” (Hüd Suresi, 11: 13)

17 Abdülcelil, s. 157.

18 Bakara Suresi, 2/34.

19 Bakara Suresi, 2/30.

20 “Dinde zorlama yoktur” (Bakara Suresi, 2: 256); “De ki: Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.” (Kehf Suresi, 18: 29); “De ki: “Ey inkârcılar! Ben sizin taptığımız (kul olduğunuz) şeylere tapmam (kul olmam) ve siz, benim kul olduğuma (Allah'a) kul olacak değilsiniz. Ve ben de sizin taptığımız şeylere (kul olacak) tapacak değilim. Ve siz benim kul olduğum (Allah'a) kul olacak değilsiniz. Sizin dininiz sizin ve benim dinim benim.” (Kâfirûn Suresi, 109: 1-6.); “Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı. Öyle iken insanları inanmaya sen mi zorlayacaksın?” (Yunus Suresi, 10: 99. Ayrıca bk. Hüd Suresi, 11: 118-119, Şûrâ Suresi, 42: 8)

Ayrıca ifade hürriyeti temelinde anlam kazanabilecek şura (danışma) müessesesi de Kur'ân-ı Kerim'de emredilmiş bir ilkedir.²¹ Nitekim muhalefet hürriyeti, düşünce ve ifade hürriyeti, bireylerin şura sürecine bizzat katılmalarının tabii dayanaklarıdır.²² Bu meyanda sahabeden Ebû Hüreyre'nin "Ben, Allah'ın Rasulünden daha fazla arkadaşları ile istişare eden birini görmedim"²³ sözü dikkat çekici bir beyandır. Ebu Hureyre'nin bu sözü dillendirdiği çağın, hükümdarlar için istişarenin, fikir alışverişinin değil, otorite ve yanılmazlığın öne çıkarılan vasıflar olduğu dönemler olduğu unutulmamalıdır.

İfade hürriyetine toplumda alan açan bir diğer Kur'ân-ı Kerim çağrısı "iyiliği emr, kötülükten alıkoyma"dır.²⁴ Kur'ân-ı Kerim'de hassasiyetle altı çizilen bu müessesenin çalışabilmesi ancak insanlara bu dairede tanınacak ifade hürriyeti ile mümkün olabilecektir.

Görüldüğü gibi Kur'ân-ı Kerim ifade hürriyetine karşı bir tavır içerisinde değil, bilakis destekleyici bir duruşa sahiptir.²⁵

İslam dini ve hukuk sisteminin ikinci kaynağı Sunnet-i Nebi incelendiğinde de ifade hürriyeti açısından Hz. Peygamber (S)'in hayatında çok sayıda referansa rastlamak mümkündür. İfade hürriyetinin sınırlarını aşmayan görüş beyanlarına kulak veren Hz. Peygamber (S), ilahi vahy ile desteklenmesi ve üstün zekâsına rağmen kimi zaman kararlarını değiştirmekte bir sakınca görmemiştir. Hendek Savaşı için Hz. Selman'ın planını dinleyip uygulamaya koyarken²⁶, Uhud Savaşı'nda izleyeceği stratejiye muhalefet gösterilmesi üzerine karşıt düşünenlerin planını kabul etmiştir.²⁷

Bu konuda eski Arap geleneğinde yeri olan bir üslupla ("sen bana anamın sırtı gibisin" şeklindeki bir sözle) eşi Evs b. Sâmit tarafından boşanmış olmasını hazmedemeyerek Hz. Peygamber (S)'e gelen, ancak beklediği yanıtı alamayınca

21 "İş konusunda onlarla müşavere et." (Âl-i İmrân Suresi, 3: 159); "Onların işleri aralarında şura (danışma) iledir." (Şûrâ Suresi, 42: 38) Ayrıca bk. Asr Suresi, 103: 3.

"ki onlar, sözü dinlerler ve en güzeline uyarlar. İşte onlar, Allah'ın kendilerini hidayete erdirdiği kimselerdir ve onlar temiz akıl sahipleridir" ayetinde ise farklı düşüncelere kulak verdikten sonra hidayete tabi olabilmek övgüyle anılmaktadır. Farklı düşüncelerin ifade edildiği bir zemine yapılan atf bu hususta dikkat çekici bir ibaredir

22 Kamil Muhammed el-Gindî, "Şura ve İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Demokrasinin Belirginliği", s. 204.

23 Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 328; Tirmizî, "Cihâd", 34.

24 Bu konuda bk. Tevbe, 9: 71-72; A'râf, 7: 157; Âl-i İmran, 3: 110; Âl-i İmrân, 3: 104.

25 Abdülcelil, s. 154.

26 İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, s. 507.

27 İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III, 5.

aynı zamanda devlet başkanlığı yükümlülüğü de olan Hz. Peygamber (S)'e güçlü biçimde kendisini ifade eden Havle bt. Sa'lebe'den de bahsetmeliyiz. Adı geçen hanım sahabi, çok açık ve ısrarlı biçimde savunmada bulunurken adeta Hz. Peygamber (S) ile tartışmaya girmiş, Hz. Peygamber (S) ise bu konuda inzal olmuş bir vahyin bulunmaması nedeniyle kadının beklediği/istediği hükmü verememiştir. Bunun üzerine Cenab-ı Allah, tartışan (mücâdile) kadının durumuna müdahale ederek:

“Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyetle bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin sürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”

buyurmuş, devamındaki ayetlerde hanım sahabinin arzusuyla örtüşen bir hüküm vaz ederek bahse konu zihâr geleneğini kaldırmıştır. Ayetlerde devletin başında da yer alan Hz. Peygamber (S)'e karşı toplumdaki herhangi bir kadın tarafından ortaya konulduğu görülen tutumun “tartışmak/çekişmek”, “şikâyet etmek” gibi ibarelerle açıkça vurgulanması, durumun yerilmeyip kadının talebine uygun biçimde neticelendirildiğinin gösterilmesi, İslam'ın insanların meşru hak arayışına ve bu hususta düşüncelerini açıkça ifade etmesine gösterdiği saygının altını çizmektedir.

Hz. Peygamber (S) ahabına olduğu gibi muarızlarına da ifade hürriyeti konusunda hassas bir tavır sergilemiştir. Örneğin Hz. Peygamber (S), Hudeybiye Musalahası'nın dikte edilmesi esnasında müşrik heyetin başkanı Amr b. Süheyl'in –sarfettiği sözlerle müslümanları oldukça tahrik etmesine rağmen- düşündüğünü açıkça ifade etmesine izin vermiş, bundan dolayı da besmele yazımı ve kendisinin Allah'ın Elçisi olduğunun kayda alınmasına yönelik mezkur şahsın itirazlarını suhuletle karşılamıştır.²⁸

İlk Raşid Halife Ebubekir (R) yaptığı ilk konuşmada;²⁹ halife olduğunda Hz. Ömer (R)'in karşısında halkın içinden ve sıradan bir şahsın sert uyarısında³⁰; yine Hz. Ömer (R) gibi güçlü bir lider önünde korkusuzca düşüncelerini açıklayan kadının mihr çıkışında³¹ ifade hürriyeti vurguları dikkat çekmektedir.

28 “...Ey İnsanlar! Ben en hayırlınız olmadığım halde üzerinize halife oldum. Beni hak üzere görürseniz, bana yardım edin; hata üzere görürseniz, düzeltiniz. Doğruluk emanet, yalan ise hıyanettir... Allah'a ve Resulü'ne itaat ettiğim müddetçe bana itaat ediniz. Allah'a isyan edersem, üzerinizde bana itaat etme sorumluluğu yoktur” İbn Hişâm, III, 147.

29 İbn Hişâm, IV, 385.

30 “Vallahi ey Ömer! Seni bir yanlışın içinde görürsek (bulursak) seni kılıçlarımızla düzeltiriz” Mevlana Şibli, *Asr-ı Saadet*, VII, s. 444; Yusuf el-Karadâvî, *Şeriatü'l-İslâm*, s. 129.

31 Mihr, nikah sırasında erkeğin kadına verdiği veya vermeyi kabul ettiği para veya mal anlamına gelmekte-

Aynı şekilde ictihad müessesinin derin köklerinin ve mezheplerin bu hürriyet etrafında serpilip gelişmesinin de ifade hürriyetinin mahsulleri olduğunu belirtebiliriz.³²

II. İSLAM HUKUKUNDA İFADE HÜRRİYETİNİN HUKUKİ SINIRLARI

İfade hürriyetinin kısıtlanması tartışmasının temelinde hürriyetlerin tahdid, bilhassa hürriyeti yok etme hürriyetinin meşruiyeti tartışması yatmaktadır. Bu münakaşa etrafında kimi filozof ve hukukçuların ifade hürriyetinin kısıtlanması karşısında keskin olumsuz duruşlar sergiledikleri bilinmektedir.³³ Ancak sınırsız hürriyetin hayal âleminde yaşanabileceği, sosyal çevre içinde gerçekleşmeyeceği, toplum ve devlet hayatında yer alamayacağı, çünkü bunun anarşi ve kargaşaya

dir. (Şafak, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 333.)

Hz. Ömer (R), toplumdaki ekonomik sıkıntıyı dikkate alarak mihr standardını 400 dirhemle sınırlandırmış ve bu kararını da bir konuşmasında ilan etmiştir:

“Kadınların mihrleri hususunda aşırıya gitmeyiniz. Eğer bunu yapmak dünyada bir iyilik veya ahirette bir takva olsaydı hepinizden önce bunu Allah’ın Rasûlü yapardı. Ne hanımlarından herhangi birine, ne de kızlarına 12 okiyye (40 dirhem) gümüştten fazla mihr vermemiştir. Kim ki 400 dirhemden fazla verirse, fazlasını beytülmal için alırım...”

Minberden indikten sonra Kureyşli bir kadın ona: “Buna hakkın yok ey Ömer!” diye seslenmiş, bunun üzerine Hz. Ömer (R) ona tepkisinin nedenini sormuş, kadıncağız da cevaben:

“Çünkü Allah Te’âla, ‘Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın...’ (Nisâ Suresi, 4: 20) ayetini okumuştur. Bunun üzerine Hz. Ömer (R): “Bir kadın isabet etti ve bir erkek yanıldı” demekten kendisini alamamış, ifade hürriyeti zemininde kendisini hedef alan bu eleştiriyi olgunlukla karşılamıştır. Hatta bir rivayete göre Hz. Ömer (R), “Allah’ım beni affet! Bütün insanlar Ömer’den daha iyi biliyor” demiş ve ardından minbere çıkarak: “Ey insanlar! Kadınların mehirlerini 400 dirhemden fazla vermenizi yasakladım. Artık kim isterse malından dilediği kadar versin.” şeklinde ilanda bulunmuştur. İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 364 (Ayrıca Hz. Ömer’in konuşmasının bir bölümünü gösteren kaynak olarak bk. Nesâî, “Nikâh”, 66; İbn Mâce, “Nikâh”, 17.).

32 Abdullah Ahmed el-Yûsuf, *Şer’iyyetü’l-İhtilâf* s. 45.

33 Adnan Güriz, “İfade Hürriyetinin Sınırları”, *Düşünce Özgürlüğü* s. 82; Karagöz, s. 12.

Örneğin Milton “düşüncelerin pazar yeri” teorisine “ Gerçekle birlikte tüm doktrinlerin rüzgârları yeryüzünde eserken, gerçeğin gücünden şüphe ederek ruhsatlandırma ve sansürleme yoluna gitmemiz halinde ona zarar veririz. Bırakınız hakikat ve kötülük güreşsinler, özgür ve aleni bir müsabakadan hakikatin yara alarak çıkacağını kim söyleyebilir” (Bk. Robert Trager, Donna L. Dickerson, *Freedom of Expression in the 21 st Century*, s. 48). Aynı teorinin bir diğer temsilcisi J. Stuart Mill ise “eğer biri hariç bütün insanlar aynı düşüncede olsalar ve sadece bir kişi farklı düşünse nasıl bu tek bir kişinin tüm insanları susturmaya hakkı yoksa aynı biçimde diğer insanların da bu kişiyi susturmaya hakları yoktur. Bir düşüncenin susturulması nesle olduğu gibi müstakbel nesillere karşı da bir haydutluktur. Bu, yalnız o fikre katılanlara değil, katılmayanlara karşı da soygunculuk demektir. Eğer fikirler doğru ise, insanlar yanlış olanı doğru olanla değiştirme imkânından mahrum edilirler. Şayet yanlış ise o zaman da onlar hemen hemen aynı derecede büyük bir faydayı, yani gerçeğin yanlışlıkla çarpışması sonucunda daha açık ve net biçimde anlaşılmasını ve daha canlı bir etki meydana getirmesi fırsatını elden kaçırmış olur.” Bk. Mill, s. 113. Mill, sadece başkalarının hürriyetlerini tehlikeye düşürmesi halinde ifade özgürlüğünün sınırlanabileceğini savunmaktadır. Bk. Mill, s. 113.

sebebiyet vereceği ortadadır.³⁴ Nitekim hürriyetlerin mutlakiyeti, sınırsızlığının doğuracağı menfi durumları dikkate alarak hemen her hukuk sistemi, ifade hürriyetini belirli kıstaslara göre sınırlamaya yöneldiğini söyleyebiliriz.³⁵ İslam hukukunda da kişinin aklına gelen ve istediği her şeyi dilediğince ve hesapsızca yapması olarak “mutlak hürriyet anlayışı”, hayvan türüne ait bir yaşam tarzı, şeytanın istibdadı ve nefsin esâreti biçiminde değerlendirilmiştir.³⁶

İslam hukuku çerçevesinde ifade hürriyetini sınırlayan sebeplerin -bazen iç içe geçmekteyse de- şu başlıklar altında ele alınabileceğini düşünmekteyiz.

A. Kutsal Kabul Edilen Değerleri Tahkir

Kutsal değerlere hakareti ilk yasaklayan hukuk sistemi elbette İslam hukuku değildir.³⁷ İslam Hukuku, Allah'a ve peygamberlerine hakaret için daha keskin bir tavır sergilemektedir. Kendi hukuk sistemine tabi olan bir toplumda Allah'a hakaret, isim ve sıfatlarıyla Allah'ı, O'nun bildirdiği, emrettiği veya yasakladığı hususları küçümsemeyi ve bunlara karşı bilumum saygısızlıkları ifade etmektedir.³⁸ Ancak İslam hukuku, her ne kadar Allah'a ve peygamberlerine hakarete karşı daha hassas bir yaklaşım sergilemekteyse de kutsal sayılan tüm değerlere hakareti yasaklamak bakımından temelde inançlar arasında farklı standartlar uygulamaz. İslam Hukuku, bütün peygamberlerin ve kutsal kitapların izzetini gözetmekle kalmaz, müşriklerin putlarına dahi hakarete müsaade etmez. Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulmaktadır:

*“Allah'tan başkasına tapanlara (ve putlarına) sövmeyin; sonra onlar da bilme-yerek Allah'a söverler. Böylece biz her ümmete kendi işlerini câzip gösterdik. Sonun-da dönüşleri Rablerine dir. Artık O ne yaptıklarını kendilerine bildirecektir.”*³⁹

Keza Hz. Peygamber'e hakaret ne kadar kabul edilemezse diğer peygamberleri tahkir de aynı biçimde tasvip edilemez. Çeşitli ülkelerde Hz. Peygamber (S)

34 Kapani, s. 228.

35 Norman P. Barry, “Hukukî ve Siyasî Açından İfade Hürriyeti”, s. 5-6; Güriz, s. 82-83; Karagöz, s. 23- 24.

36 Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, s. 71; Ali b. Nâyif eş-Şehûd, *Mefhûmu'l-Hurriyye beyne'l-İslam ve'l-Câhiliyye*, s. 11.

37 Örneğin Eski Türkler'de Tengri'ye iftira büyük bir suç olarak değerlendirilmiştir. Tengri'ye hakareti yedi şahit tarafından kanıtlanan kişinin taşlanarak öldürülmesi hükme bağlanmıştır. (Bk. Hasan Tahsin Fendoğlu, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 14.) Atina Sitesi Devleti'nde mukaddes değerlere hakaret, başlarda idam ve malların müsaderesi ile cezalandırılırken, sonraları bu suçlar karşılığında sadece ölüm cezası verilmeye başlanmıştır. (Bk. Recai Okandan, *Umumi Hukuk Tarihi Dersleri*, s. 292.) Tevrat'a göre Allah'a hakaretin, sövmenin, asılsız ithamda bulunma yani iftiranın cezası idamdır. (Bk. Tevrat, Levililer, 24: 16.)

38 Muhammed Hâşim Kemâlî, *İslam'da İfade Hürriyeti*, s. 210.

39 Enâm Suresi, 6/108.

hakkında çıkan tahkir ve tezyif girişimlerine karşı İslam dünyasında yükselen protesto seslerinin aralarında bir ayırım gözetilmeyen⁴⁰ diğer peygamberler için yeterince ortaya konmaması müslümanlar için bir eksiklikse de; batılıların İslamiyet ve mensupalarının sadece kendi kutsallarına yönelik saldırılara tahammül edemediği biçimindeki inanışları da bir o kadar cahilcedir.

B. İftira

İftira, ifade hürriyetini sınırlayan en önemli hukuki sebeplerden biridir. Adaleti gerçekleştirme iddiasında olan hiçbir hukuk sistemi veya hiçbir hürriyet anlayışı, bir başkasına işlemediği bir suçta isnad etmeyi mazur göremez. Nitekim Eski Mısır'da⁴¹, Eski Hint Medeniyetinin *Manu ve Yajnavalkiya Kanunları*'nda⁴², Bâbil uygarlığının ortaya koyduğu en meşhur kanun mecmuası olan ve ceza sorumluluğu için subjektif unsura oldukça önem veren⁴³ *Hammurabi Kanunları*'nda⁴⁴, *Asur Medeniyeti*'nde⁴⁵, *Moğol Kanunları*'nda⁴⁶ iftira suçu için ciddi düzenlemelere gidildiği görülmektedir. Antik Yunan'da kişilere, suç ithamında bulunma hakkı verildiğine, ancak bununla beraber ithamın delillendirilmesi mecburiyetinin öngörüldüğüne dair bilgilere rastlamaktayız.⁴⁷ Eski Roma'da sabit kurallarla

40 Bakara Suresi, 2/285.

41 Eski Mısır medeniyetinde bir şahsın bir başkasına ağır bir suç isnad etmesi halinde aralarında idam da olmak üzere farklı cezalar öngörülmüştür. Bk. Recai Okandan, *Umumi Hukuk Tarihi Dersleri*, s. 96.

42 Eski Hint medeniyetinin *Manu ve Yajnavalkiya Kanunları*'nda iftira ve hakaret, adam öldürme, adam dövme, kutsal şeyleri tahkir, yalan yere şahitlik, zina, ırza tecavüz gibi şiddetle cezalandırılan bir suç olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu tür ağır suçların karşılığında, işleyenin mensup olduğu kasta göre farklı cezaların belirlendiği görülmektedir. *Manu kanunlarına göre sövme (şetm) ve tahkirin para cezasına mahkum edildiği* görülmektedir. Okandan, s. 67-68; Avcı, "Önceki Hukukumuzda Para Cezaları", s. 121.

43 İçel-Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku I*, 38.

44 *Hammurabi Kanunları*'na göre evli bir kadını veya bir mabet kızını yalan yere fuhuş yapmakla suçlayan kişinin alınını sıcak demirle damgalanması ön görülmektedir. Bk. *Hammurabi Kanunları*, Madde, 127; Okandan, s. 146.

Hammurabi kanunlarında bir kimsenin diğer bir kimseye cinayet iftirasında bulunması, müfterinin idamını, hatta ayrıca malının elinden alınmasını gündeme getirmektedir. Bk. Hammurabi Kanunları, Madde, 2 ve 26; Mebrure Tosun - Kadriye Yalvaç, *Sümer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, s.185; Okandan, s. 149.

45 Okandan, s. 155.

46 *Moğol kanunlarında bir erkek veya bir kadın hakkında ileri sürülen asılsız iddiaların cezalandırılması hükme bağlanmıştır. Ancak büyük prenslere sözlü saldırı-hakaret ile küçük prenslere yönelik tahkir farklı biçimlerde değerlendirilmiştir. Curt Alinge, "Moğol Kanunları (III. Bölüm 3. Kesim - 1)", s. 291-294 ve (hırsızlık iftirası hakkında) Alinge, "Moğol Kanunları (III. Bölüm 3. Kesim - 2)", trc. Coşkun Üçok, s. 209.*

47 İftira konusu fiil, kamu düzeniyle ilgiliyse, iftiracının vatandaşlık hakkını kaybetmesi de dahil olmak üzere oldukça sert cezalara çarptırılması; fiil şahıslarla alakalı ise ithamla istenen cezanın altında biri oranında müfteriye ceza verilmesi esas alınmıştır. Bk. Okandan, s. 299-300.

korunan haysiyet ve şerefi yaralayıcı asılsız ithamlar için sert cezalar öngörüldüğü dikkat çekmektedir.⁴⁸

Musevilik'te de,⁴⁹ Hıristiyanlık'ta da⁵⁰ iftiraya tolerans gösterilmediği görülmektedir.

İslam dini ve İslam hukuk sistemi de iftirayı bir ifade hürriyeti konusu olarak değerlendirmemiştir. Şüphesiz iftira, İslam hukukuna göre ifade hürriyetini sınırlayan bir sebeptir. İslam hukukunda bahsi geçen iftiraları kazf (asılsız zina isnadı) ve diğer asılsız suç isnadları olarak iki kısma ayırabiliriz. Bu çerçevede iftiranın bir biçimi olarak hakaret ve sövme suçlarını diğer iftiralar içinde değerlendirmek mümkündür. Öte yandan kazf gibi bir zina isnadı olmakla beraber karı-koca arasında gerçekleşen ve aslında iki tarafın da iddiasını ispatlamaktan aciz kalmasıyla neticelenen liânın da ifade hürriyetini sınırlayan bir sebep olduğunu düşünmekteyiz.

1. Kazf

Kavramsal olarak bir kimseye işlemediği bir suçu, aybı isnat etmek,⁵¹ tanımına sahip olan kazf, özelde bir kimseye asılsız zina veya gayr-i meşru cinsel ilişki isnat etmek anlamına gelmektedir.⁵² Kazfte asılsız isnad kişinin şahsına yönelik olabile-

48 Soyaslan, *Ceza Hukuku Özel Hükümler*, Yetkin Basımevi, Ankara 2002, s. 206.

Genel olarak Roma hukuku, iftiranın üç şekline yer vermektedir. Buna göre dava açıp katı olmayan bir suç ithamında bulunmak, görevi kötüye kullanarak davalıyı koruma amaçlı dava oluşturmak ve yeterli neden olmadan davacının açtığı bir davadan vaz geçerek bir davaya mani olmak, iftira suçunun biçimleri olarak değerlendirilmektedir. Eski Româda iftiracıların alınma "calumniator" (iftiracı) kelimesinin baş harfi "C" dağlanmaktaydı. Sonraları bu müeyyidenin yerini "iftiracının düşük ahlaklı olmasını ilan etmek" gibi diğer uygulamalar almıştır. Bk. Caner Yenidünya, *İftira Suçu*, s. 13. (Menzelden naklen. Hermann Menzel, *Die Falsche Anschuldigung Nach Deutschen und Schweizerischem Strafrecht*, s. 4.) Neron (ö. 61 m.) döneminde somut bir müeyyide belirlenmemekle beraber iftira suçuna destek olan veya iftira suçunu teşvik edenlerin aynı cezaya çarptırılmaları uygulamasına geçilmiştir. Bu vaziyetin ortaya çıkardığı problemler, iftiraya daha açık cezalar öngörülmesi zarureti doğurmuş, buna göre suçsuz bir kimseye suç isnadında bulunan kişinin iftiraya uğrayanın suçu işlemiş olması durumunda alacağı ceza ile tecziyesi kanunu benimsenmiştir.

49 Buna göre iftirada bulunan, iftirasının muteber sayılması halinde iftira attığı kimseye verilecek cezanın aynı ile tecziye edilecektir. Tevrat, Tesniye (Yasa), 19:15-21. Haham hukuku iftira atan kişinin sopalanması (bedensel ceza) ve para cezasına çarptırılmasını da hükme bağlamaktadır. Bk. Oscar Modlinger, *The Universal Jewish Encyclopedia*, "calumny" Maddesi, *Universal Jewish Encyclopedia Co. Inc.*, II, 647-648; aynı eserde yazarı belirtilmemekle beraber "slander" maddesi, IX, 562.

50 "İsa şöyle devam etti: İnsanı kirleten, insanın içinden çıkmadır. Çünkü kötü düşünceler, cinsel ahlaksızlık, hırsızlık, cinayet, zina, açgözlülük, kötülük, hile, sefahat, kıskançlık, iftira, kibir ve akılsızlık içten, insanın yüreğinden kaynaklanır. Bu kötülüklerin hepsi içten kaynaklanır ve insanı kirletir." (İncil, Markos, 7: 23.) "Ne var ki ağızdan çıkan, yürekte kaynaklanır. İnsanı kirleten de budur. Çünkü kötü düşünceler, cinayet, zina, cinsel ahlaksızlık, hırsızlık, yalan tanıklık ve iftira hep yürekte kaynaklanır. İnsanı kirleten bunlardır. Yıkanmamış ellerle yemek yemek insanı kirletmez." (İncil, Matta, 15: 18-20)

51 Râgıb el-İsfahâni, *el-Müfredât*, "kazf" maddesi, s. 406; Abdülkâdir Üdeh, *et-Teşri'ü'l-Cinâiyü'l-İslâmî* s. 729; Muhammed Ravvâs Kal'aci, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Müeyyessera*, "kazf" maddesi, II, 1554.

52 Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, V, 89; İbn Kudâme, *el-Muğni*, X, 192; Karâfi, *ez-Zehira*, XII, 90; Hillî, *Muhtelefü's-*

ceği gibi, kişinin nesebini de hedef alabilir; sözlü ya da yazılı olabilir.⁵³ Kazf, açıkça ve doğrudan, kinâye yoluyla⁵⁴, tarizle yahut da kişinin nesebini inkâr şeklinde gerçekleştirilebilir.⁵⁵

Kazfe uğrayan mağdurun muhsan olması;⁵⁶ kazf suçunu işleyen kişinin bulûğ, akıl ve hürriyet⁵⁷ şartlarını taşıması ve uygun biçimde ispatlanması kaydıyla İslam hukuku, kazf suçunun 80 sopa ve şahitlikten men ile tecziyesini esas almaktadır:

“*Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kim-selerdir. Ancak tövbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna. Çünkü Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*”⁵⁸

İsnadın asılsızlığı sabit olmakla beraber kâzif ve makzûfa dair şartların eksik olması halinde ise kazf suçu oluşmamakta, ancak asılsız isnad siyasi otoritenin düzenleyeceği diğer cezalarla (tazir) tecziye edilmektedir.

İslâm hukukunda, zina iftirası suçu, hem topluma ve hem de bireye zarar veren bir fiil olarak nitelenmiş, bu nedenle sert bir bedeni ceza ve belki de bu şekilde hiçbir suç için ön görülmeven manevî bir cezayla karşıya karşıya bırakılmıştır.⁵⁹

2. Liân

Esasen liân, kazf ve zina cezalarını düşüren ortak bir sebep, ama aynı zamanda ifade hürriyetini de sınırlayan bir niteliğe sahiptir. Liânın, kazf cezasının yerine

Şî'a fî Ahkâmîş-Şer'î'a, IX, 265; Sidi Halil, *el-Muhtasar*, s. 284; Âmilî (eş-Şehid es-Sânî), *er-Ravdatü'l-Behiyye*, IX, 138; San'ânî, *Sübülüs-selâm*, s. 707; Abdülkahr Dâvûd el-Ânî, *Ukûbetü'l-kazf*, s. 2-3.

53 Cemil Besyûnî, “Bahs fî Haddi'l-Kazf”, s. 1207.

54 Bu çeşit bir kazf ifadesi, kazf dışında bir anlama da sahip olmaktadır. Kişinin zina ettiğini kastederek “ey günahkar” demesi gibi.

55 Kal'acî, II, 1555; Muhammed Şâme, *el-Mevsûatü'l-İslâmiyyetü'l-Âmme*, “el-kazf” Maddesi, s. 1120-1121.

56 Muhsanlık sıfatının müslüman, zinadan uzak (iffetli), âkil-bâliğ (mükellef) olma ve hürriyet sıfatlarını birlikte üzerinde taşımayı karşıladığını belirtmeliyiz. (Bk. Tûsî, *el-Mevsûat*, VIII, 15; Zemahşerî, *el-Keşşâf* 83; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 421; Fahrüddîn er-Râzî, *Mejâtihu'l-ğayb*, VI, 263; İbn Kudâme, X, 192-193; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, VIII, 321; Hillî, IV, 163; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, V, 90-91. Bu şartlar üzerindeki tartışmalar hakkında bk. Hasan Doğan, *İslam Hukukunda İftira Suçu ve Cezası*, s. 74-82.

57 Tûsî, VIII, 16; Gazzâlî, *el-Vasît*, VI, 456; Kâsânî, VII, 40 (el-Kâsânî üçüncü şartı dört şahitin yokluğu olarak talfuz ederse de hür olmayan kâzif için tam hadde hükmedilemeyeceğini belirtmektedir); İbn Kudâme, X, 195.

58 Nûr Suresi, 24/4-5. Hz. Peygamber (S)'in ifk olayı üzerine iftiraya karışanlara bu cezayı infaz etmesi, ayetin uygulanması noktasında en önemli vesikadır. Bk. Ebû Dâvûd, “Diyât”, 12; İbn Mâce, “Hudûd”, 15; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, III, 210.

59 Jacob Neusner - Jonathan E Brockopp-Tamara Sonn, *Judaism and Islam in Practice*, s. 92.

ikâme edilmiş hukukî bir süreç olduğu da söylenebilir.⁶⁰ Modern hukukta yer almayan, ancak Musevîlik'te ve İslam hukukunda birbirine benzer biçimde düzenlenen⁶¹ liân müessesesinin varlığı Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili ayetine dayanmaktadır:

*“Eşlerine zina isnat edip de kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği; kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair, Allah adına dört defa yemin ederek şahitlik etmesi, beşinci defada da; eğer yalancılardan ise, Allah'ın lanetinin kendi üzerine olmasını ifade etmesiyle yerine gelir. Kocasının yalancılardan olduğuna dair Allah'ı dört defa şahit getirmesi (Allah adına yemin etmesi), beşinci defada da eğer kocası doğru söyleyenlerden ise Allah'ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi, kadından cezayı kaldırır.”*⁶²

Karşılıklı lanet okumak anlamına gelen liân (mülâane)⁶³ sürecine göre karısını zina yapmakla suçlayan erkek, dört şahitle iddiasını ispatlayamazsa, taraflar, hakim önünde karşılıklı olarak yemine davet edilmekte, erkek iddiasının doğruluğunu, karısı da bu ithamın asılsızlığını yeminle ifade etmektedir. Sürecin tahakkuku için her iki tarafın da bazı şartları taşıması zaruri görülmüştür.⁶⁴ Eşin zinası sebebiyle hakim önünde vuku bulan mülâane sonunda koca, kazf veya tazir cezasından; kadın ise zina haddinden kurtulmuş, eşler kesin bir ayrılık ile (bâin talak-geri dönüşü olmayan boşanma) boşanmış, eğer süreç çocuğu inkar ile başlamış ise baba ile doğan çocuk arasında miras ve nafaka ilişkisi/hukuku ortadan kalkmış olur.⁶⁵

3. Diğer İftira Türleri

Bir kimse hakkında zina isnadı dışında “hırsızlık”, “rüşvet”, “dolandırıcılık” gibi insan onuruna yakışmayan ithamlarda bulunulup ispatlanamaması, bu başlık altında konu edilen iftiralardır. İslam hukuku hiçbir surette ifade hürriyetini gerekçe göstererek bir başkasına işlemediği bir suçu atmayı maruz görmemektedir.

60 Meydâni, *Şerhu'l-Kudûri*, s. 286; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 113.

61 Tevrat, Sayılar, 5: 11-31.

62 Nûr Suresi, 24: 6-9.

63 San'ânî, s. 619; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahiyye*, s. 344-345; Mustansır Mir, *Kur'ânî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü*, s. 129.

64 Râzi, VI, 272; İbnü'l-Hümâm, III, 259.

Hüküm, doğrudan Hz. Peygamber (S) tarafından uygulanmıştır. Bk. Ebû Dâvûd, “Talâk”, 27; Nesâî, “Talâk”, 36.

65 İbnü'l-Hümâm, III, 253; Âmilî, IX, 148-149; San'ânî, s. 621.

Ancak Osman el-Betti ve aynı düşüncedeki İslâm hukukçuları, liân süreci sonunda eşler arasında ayrılığa neden olan bir durumun ortaya çıkmadığını, el-Aclâni olayında da Hz. Peygamber 'in kocanın eşini üç talakla boşaması sonrasında ayrılık kararı verdiğini ileri sürmektedir. (Bk. Râzi, VI, 272.)

Kazf dışındaki diğer iftiralar hakkında hâkim, Kur'an-ı Kerim ve hadislerin ifade veya işaretleri ya da diğer İslâm hukuku kaynaklarından yararlanarak belirlenmiş genel usul ve kurallar ile devlet idaresinin düzenlemeleri ışığında, suçun özel koşullarını, örf gibi dayanakları dikkate alıp tedib maksadıyla bir tazir cezasını tayin edecektir.⁶⁶ Bu noktada devlet idaresine tanınan yetkilerin olağan üstü geniş olduğu söylenebilir de, tazirin nitelik ve niceliğinin tayini hususunda kayıtsızlık söz konusu değildir. Nitekim her halükarda idare ve mahkeme, İslâm hukukunun genel ilkeleri, hedefleri ve diğer kanunî düzenlemeler ile çerçevelidir.⁶⁷

Tazir cezası, sopa vurulması, hapis, kınama veya İslâm hukukunun ruhuna ve genel ilkelerine aykırı olmamak kaydıyla mâlî müeyyide tayini gibi bir başka biçimde uygulanabilmektedir.⁶⁸

Buna göre İslam hukukunun hiçbir surette ifade hürriyetini gerekçe göstererek bir başkasına işlemediği bir suçu atmayı mazur görmediğini, ister had cezası ile ister tazir ile tecziye edilsin İslam hukukunun iftiranın bütün türlerine karşı net bir tavır takındığını ve bu hususta ifade hürriyetini sınırlamaktan geri durmadığını belirtebiliriz.

C. Sövme - Hakaret

Sövgü ve hakaret de ifade hürriyetini sınırlayan bir başka hukuki sebeptir. Sövme ve hakaret, gerek kişinin kendisine yönelik verdiği değeri (iç şeref, saygınlık), gerekse başkalarının gözündeki değerini (dış şeref) alçaltmayı hedef alan (niyet) söz ve eylemleri ifade etmektedir.⁶⁹ Ancak nelerin sövme ve hakaret kavramları içinde değerlendirilebileceğine dair tüm zaman ve toplumları kapsayacak

66 İbn Nüceym, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, s. 57-58; Âmilî, IX, 139-140; Sa'd Muhammed Hasen Ebû Abduh, *Cerimetü'l-kazf*, s. 55; Helâ el-Aris, *Şahsiyyetü 'ukûbâtî't-tazîr*, s. 164.

67 Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 77-78; el-Aris, s. 165; Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 132-133.

68 İbn Teymiyye, *el-Hisbe fî'l-İslam*, s. 53-59; Macid Muhammed Ebû Ruhayye, "İslamda Mâlî Tazir Cezası", s. 313; Mehmed Fehmi, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 59. Özellikle hapis, üzerinde çeşitli tartışmalar bulunmakla beraber İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren göregeldiğimiz bir cezalandırma yöntemidir. Mâide Suresi, 5: 33 ayetinde geçen sürgün ile hapsin de murad edildiği, hadislerde bahsi geçen Hz. Peygamber'in bir itham nedeniyle bir kimseyi hapsedmesi (bk. Ebû Dâvûd, "Akdiye", 29; Nesâî, "Kat'û's-sârik", 2) ve Hz. Ali'nin taştan ve çamurdan bir hapisane inşa ettirmesi gibi sonraki uygulamalar ve bunun kabul görmesi hapis müessesesinin meşruiyeti için delil gösterilmektedir. (Ayrıntılı bilgi ve yaklaşımların tahlili için bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdül-Me'âd*, III, 199; Kettâni, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, I, 459-464; Zerkâ, *el-Fıkhu'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedit*, II, 627-628; el-Huseynî Süleyman Câd, *el-Ukûbetü'l-Bedeniyye*, s. 193; Aris, s. 269; Akbulut, "İslam Hukukunda Suçlar ve Cezalar", s. 179; Hülâgu, *İslam Hukuku'nda Hapis Cezası*, s. 7-9; Avcı, *Osmanlı Hukukunda Hapis Cezası*, s. 23-35.

69 Tezcan, Erdem, Önok, *Teorik ve Pratik Ceza Özel Hukuku*, s. 450.

genel bir liste ortaya koyabilmek mümkün değildir.⁷⁰ Bununla beraber en azından kişileri küçük düşüren ve kişilerin istemedikleri nitelermelerde bulunulması, kötü isim ve lakaplar takılması, hiçbir hukuk sisteminin ifade hürriyetiyle bağdaştırılmayacağı bir durumdur.⁷¹

Zina isnadı dışındaki konularla ilgili kişilere yönelen sövme ve hakaretlerin bazılarını bir çeşit iftira olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim klasik İslam hukuku eserlerinde suç işleme isnadında bulunmakla belli hakaretlerin aynı çatı altında ele alındığını görebilmekteyiz.⁷² Ancak iftira bir suçu işlemeyen biri üzerine atmayı içerirken, sövme ve hakarete kimi zaman ispatlanması mümkün olmayacak kadar gerçek dışı (bir kimsenin bir başkasına hakaret amaçlı fare demesi gibi) bazense genel bir aşağılayıcı vasıf telaffuzu söz konusudur.⁷³

İnsan şerefini korumak hususunda büyük hassasiyet gösteren⁷⁴ İslam dininin hukuk sistemi, müslüman olsun, gayri müslim olsun, bir kimseye had veya kısas hükümleri kapsamına girmeyen söz veya fiille ezâda bulunmayı, rencide etmeyi, aşağılamayı yasaklamakta, aksi halde suçlunun tazir ile müeyyidelendirilmesini öngörmektedir. Yani, hadde konu olmayan veya kazf şartları taşımayan iftiraların tümünün, ispatlanması kaydıyla tazir ile müeyyidelendirilebileceğini belirtebiliriz.⁷⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de şu istisnaya da yer verilmektedir:

70 Kemâli, s. 176.

71 Örneğin Româ'da bir kimsenin şeref ve haysiyet duygularını rencide eden, namusunu aşağılayan şiirler yazmak veya halkın içinde bunları okumak, idam ile cezalandırılabilen suçlar arasında görülmüştür. Bk. Sadri Maksudi, *Umumi Hukuk Tarihi* (XII Levha Kanunu, Levha, VIII, 1), s. 276.

Talmud, bir kişinin karakteri hakkında zarar verecek konuşmalar yapmak "leshon hara" (kötü söz) ile bir kişiye iftira atmak "motzi shem ra" (kötü bir isim, şöret yaymak veya yanlış olduğu bilinen bir haberi yaymak) arasındaki farka dikkat çekmekte ve ikincisinin bedensel ve mâli olarak iki kat cezalandırılacağını anmaktadır. Bk. *The Universal Jewish Encyclopedia*, "slander" maddesi, IX, 562. (Deut, 22: 13-19)

Cermen hukukundan önemli ölçüde etkilenen, ortaçağ İtalya hukuku ise şerefe karşı işlenen suçlara kolun, dilin kesilmesi, sürgüne göndermek gibi ağır cezalar vaz etmiştir. Bk. Soyaslan, s. 206.

72 Şeybânî, *el-Câmi'ûs-sağîr*, s. 291; Zemahşeri, II, 83; Nevevî, VIII, 313.

73 Kemâli, s. 170-171. Bununla beraber modern hukukun bunları ayrı başlıklar altında mütala ettiğini, hatta iftirayı millete ve devlete (adliyye) karşı; sövme ve hakareti ise şerefe karşı suçlar olarak nitelediğini ve tümüyle birbirinden ayırdığını görmekteyiz. Bk. Nevzat Toroslu, *Ceza Hukuku Özel Kısım*, s. 100 ve 310; Tezcan, s. 449, 919.

74 Örneğin Hucurat Suresi, 49: 11. Hz. Peygamber (S) de bu konuda örnek gösterilebilecek çok sayıda sözünden birinde şöyle buyurmaktadır: "Müslümana sövmek fisktır, onunla mukâtele etmekse küfürdür." Bk. Buhârî, "Fiten", 8; Müslim, "İmân", 116.

75 Zemahşeri, II, 83; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, s. 101 ve 132; Hattâb, *Mevâhibu'l-Celil*, VIII, 408; Beydâvî, *Envârü't-tenzil*, II, 712; el-Hâc Mirzâ Huseyn et-Tabersî (en-Nûrî), *Müstedreku'l-Vesâil*, XVIII, 102-103; İbn Müflih, *el-Mubdi'*, VII, 424; Ahmed b. Kâsım el-Uneysî el-Yemânî, *et-Tâcü'l-müzheb*, IV, 224; Muhammed Cevâd Mugniyye, *Fıkhu'l-İmâm Ca'fer es-Sâdık*, V, 283.

“Allah, zulme uğrayanın dile getirmesi dışında, çirkin sözün açıklanmasını sevmez. Şüphesiz Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”⁷⁶

Lanetlenmek de İslam dininde teşvik edilmiş, hoşgörölmüş bir davranış değildir. Nitekim Hz. Peygamber (S)’in şöyle buyurduğu rivayet edilmektedir:

“Birbirinize, Allah’ın laneti, Allah’ın gadabı ve cehennem temennisiyle beddua ada bulunmayın.”⁷⁷

Keza ölülere yapılan hakaretler de kesin bir dille yasaklanmıştır. Hz. Peygamber (S) bu konuda şöyle buyurmaktadır:

“Ölülere sövmeyin. Çünkü onlar (sağken hayırdan ve şerden) gönderdiklerine kavuştular.”⁷⁸

D. Tekfir

Tekfir, bir müslümanı müslüman olmamakla, İslam dininden ayrılmakla itham etmek anlamı taşıyarak, muhatabı için yaralayıcı bir durumu ifade etmektedir. Açık bir delile ya da şahsın ikrarına dayanmaksızın bir müslümanın tekfir edilmesi İslam hukukuna göre kesinlikle yasaktır.⁷⁹ Açık bir delil de ancak tevâtürle veya icma ile doğruluğu sabit dinî bir esasın -şüpheyeye yer bırakmayacak biçimde- inkârı olabilir.

Hz. Peygamber’in bu konuda “Her kim bir kimseyi ‘kafir’ şeklinde çağırır ya da öyle olmadığı halde (ona) ‘Allah’ın düşmanı’ derse o söz kendisine döner.”⁸⁰ “Bir kimse diğer bir kimseyi fıska veya küfürle itham etmesin. Aksi takdirde, itham edilen arkadaşında bunlar yoksa kelime kendine döndürölür.”⁸¹

Tekfir hususunda mağdurun şikayeti, ithamın subutu ve tekfirin dayanaksızlığının ortaya konulması üzerine iddia sahibinin küfre girmesi söz konusu olur.⁸² Bu durum, İslam’ın, insanların imanına dil uzatma konusunda kişilere yüklemiş

76 Nisâ Suresi, 4: 148.

77 Ebû Dâvûd, “Edeb”, 53; Tirmizî, “el-Birr ve’s-sıla”, 48.

78 Nesâî, “Cenâiz”, 52.

79 “Ehl-i Kible’den hiçbir kimseyi, hiçbir günah sebebiyle -o günahı helâl saymadıkça- kâfirlikle suçlamayız” Tahâvî, *Akîdetü’l-Tahâviyye, İbnu Ebî’l-İz Şerhi*, s. 316.

‘Kişi îmândan, ancak onu îmâna sokan şeyler(in hepsini, yâhud bir kısmını veya birin)i inkâr etmekle çıkar.’ Tahavi, s. 331.

80 Müslim, “İmân”, 112.

81 Buhârî, “Edeb”, 73.

82 Abdülhak el-Heytemi, *İrtidad ve Mürtedin Hükmü*, s. 47.

olduğu büyük sorumluluğun nişanesidir. Ancak sırf hakaret için telaffuz edilmiş bir tekfir ithamı küfrü beraberinde getirmese de “tazir” ile tecziyesi gerekecektir.⁸³ Bir yahudiye, hıristiyana dahi sırf rahatsızlık vermek, tahrik etmek amacıyla “kâfir” diye seslenmek de idarenin tazir cezası verebileceği bir durumdur.⁸⁴

İslam hukuku böylelikle, inanç gibi hassas bir konuda keyfi aforozları, kişileri dinden çıkmakla itham etmek gibi tehlikeli bir silahı hoyratça kullanmayı ifade hürriyetine yönelik bir tehdit olarak benimsemiştir.

E. Fitne ve Kamu Düzeni

Fitne, toplumda birliği zedeleyici nitelikte insanları birbirine düşürmek amacıyla ortaya çıkabileceği gibi, sosyal kargaşa oluşturmak yahut da otoriteye karşı isyana teşvik etmek gibi biçimlerle de belirebilir. Bu açıdan bakıldığında nefret veya nefreti çağırıştıran ifadeler de fitneye sebebiyet vermeleri kaydıyla bu başlık altında anılmalıdır.

Kur'an-ı Kerim'in yaklaşık 60 yerinde farklı türev ve anlamlarıyla fitneye yer verilmektedir. Fitne, işkence, şiddet, musibet, bir şeyi ateşe sokmak, zorlama, baskı, dine dâvetin tehdit edilmesi, şirk, küfür⁸⁵ gibi anlamlara gelmektedir. Bununla beraber fitne, disiplinsizliği, sosyal kargaşayı ve bütünlüğe kasteden her türlü bölücü, yıkıcı faaliyeti de içine alan bir derinlik taşımaktadır.⁸⁶

Özetle bidatlerin propagandasını yapmaktan⁸⁷ tutunuz, inanç hürriyetini tehdit eden tertiplere, toplumu apaçık kargaşaya götüren, isyana, teröre taşıyan fikir- lere kadar fitne başlığı altına girebilecek tüm cereyanların hareket sahasının, ifade hürriyetine çizilen sınırlamalar ile mukayyet olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁸

Nefret ifadeleri de modern dünyada ifade özgürlüğünün himaye etmediği hu-

83 Şekerci, *İslam Ceza Hukukunda Ta'zir Suçları ve Cezaları*, s. 54.

84 Şekerci, s. 54-55.

85 İbnü'l-Hümâm, V, 189; Zemahşeri, I, 252; Suyûtî-Muhâlli, *Tefsiru'l-Celâleyn*, s. 40.

86 Mehmet Erkal, “Hac Emirliği (Yönetimi) ve Bununla İlgili Bazı Fıkhi Meseleler”, s. 146.

Ayrıca fitne hakkında ayrıntılı bir kavram çalışması için bk. Emrullah İşler, “Fitne Katilden Beter mi? –Fitne Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu-”, s. 137-153.

Kur'an-ı Kerim'de konu edilen fitneye dair bir ayette:

“Fitneden sakının. Çünkü o, içinizden, sadece zulmedenlere dokunmakla kalmaz (onun musibeti) günahsızlara da dokunur” (Enfâl Suresi, 8:25) “Fitne, adam öldürmekten daha kötüdür” (Bakara Suresi, 2:191) Ayetin fitnenin Kur'an-ı Kerim'deki diğer kullanımları da dikkate alınarak “bir kimseye inancından dolayı baskı (zulüm, işkence) yapmak, onu öldürmekten beterdir” şeklinde de çevirildiğini görebilmekteyiz. Bk. İşler, s. 153.

87 İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'l-Şer'iyye*, s. 142.

88 Kemâli, s. 188.

suslar olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁹ Bu yaklaşımın nefret ifadelerinin fitneye de sebebiyet vermesi ve İslam'ın zaten kötü söze karşı peşin tavrı nedeniyle İslam hukukunun bakış açısıyla aynı istikamette olduğu söylenebilir. Ancak fitne kavramının esnek yapısının her türlü eleştiriyi içine alacak biçimde genişletilerek zalim bir idare tarafından suistimal edilmesi riski her zaman bulunmaktadır.

F. Müstehcenlik

Hukuk sistemleri toplumun genel sağlık, huzur ve istikbali için ahlaki seviyeyi korumaya yönelik tedbirler almaktadır.⁹⁰ İslam hukuku neslin korunması amacıyla matuf olarak ahlaksızlığı ve müstehcenliği önlemek için düzenlemelere gitmiştir. Kur'ân-ı Kerîmde:

*“İman edenler içinde fuhşun/edepsizliğin yayılmasını isteyenler için dünyada da, âhirette de acı bir azâb vardır. Allah bilir, siz bilmezsiniz”*⁹¹ buyrulmaktadır.

Müstehcenlik zinaya yol açan ve yaklaştıran bir enstrüman olarak da önleyici tedbirlere konu olan bir suçtur. Kur'ân-ı Kerîm, müstehcenliğin bir sektör haline gelmesini peşinen yasaklarken kişiyi çirkin işlere sürükleyebilecek yahut da diğer insanları rahatsız edebilecek bakışlar hususunda kadın ve erkekleri ayrı ayrı uyarılmaktadır:

*“Mü'min erkeklere söyle: Bakışlarını çevirsinler, gözlerini (harama) dikmesinler, nâmuslarını korusunlar. Bu, kendileri için daha temiz bir davranıştır. Şüphesiz Allah, onların her yaptıklarından haberdardır. Mü'min kadınlara da söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar, bakışlarını çevirsinler, nâmuslarını korusunlar...”*⁹²

Gayri meşru cinselliği tahrik edecek ve toplumda ahlaksızlığın yaygınlaşmasına sebebiyet verecek söz ve eylemlere konulan yasak, ifade hürriyeti için de bir sınırlama durumundadır ve otoritenin bunu engelleyici ta'zir cezaları belirlemesi gerekmektedir.

89 Bu konuda geniş değerlendirme için bk. Öykü Didem Aydın, “Düşünce Özgürlüğünün Anlamı ve İşlevi Işığında-Düşünce Özgürlüğünü Sınırlamanın Anayasallığı”, s. 39; Çiğdem Baloğlu, *Ifade Özgürlüğü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi (Kocaeli Üniversitesi), Kocaeli 2006, s. 54-56.

90 Örneğin TCK, madde 225-227.

91 Nûr Suresi, 24/19.

92 Nûr Suresi, 24/30-31.

SONUÇ

Çeşitli çağ ve yörelerde insanların ve toplumların ihtiyaçlarına göre hukukta belirli kavramların öne çıktığına şahit olmaktayız. Örneğin insanın insanın kurdu olduğu bir toplumda insanların ejderha gibi kudretli bir otorite arayışları, tartışılan temel konu olabilmişken, günümüzde insan hak ve hürriyetleri belki hiç tartışılmadığı kadar gündemimizde yer edinmiştir.

Modern dönemlerle ortaya çıkmış ve popülerite kazanmış bazı kavramların birbir karışıklıklarına İslam hukukunun temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'de ve sünnet-i seniyyede, hatta klasik İslam hukuku eserlerinde rastlayamamaktayız. Fakat ifade hürriyeti, düşünce suçu gibi kavramalara, bu adlarla şahit olmamak anormal bir durum, İslamiyetin bu kavramların içerdiği anlamlara kayıtsızlığı olarak algılanmamalıdır. İslam dini, inanç ve hukuk sisteminde kendisine has bir dil inşa etmiş ve bu özgün yapısının içerisinde modern hukukun değinmediği veya yeni yeni sahip olabildiği çok sayıda kavram ve yaklaşım geliştirmiştir. Kur'an-ı Kerim'de ve İslam medeniyetinde yer almış bazı hukuk kavramlarının halen modern hukuk tarafından telaffuz edilmediğini/edilemediğini belirtmek yanlış olmayacaktır.

Mensuplarının ihtilafına rahmet gözüyle bakan bir inancın hukuk sistemi olarak İslam hukuku, yukarıda görüldüğü üzere, başka hakları ihlal etmemek kaydıyla düşünce, inanma, inanç ve düşünceyi ifade etmeyi, görüş ayrılığını, eleştiriyi meşru görmektedir. Onun içindir ki İslam'ın ruhuyla bağdaşmayan bazı istisnai vakalar yer almaktaysa da, Müslümanların mazisinde ne inançlarından dolayı insanların yırtıcı hayvanlara parçalattırılması, ne Engizisyon, ne de Morisco dramaları yaşanmıştır.

Her hak ve hürriyet gibi ifade hürriyetinin de bir takım kısıtlamalara muhatap olması tabii bir durumdur. Takipçilerini, elinden ve dilinden diğer insanların emin, selamette olduğu kimseler biçiminde tanımlayan İslam, ifade hürriyetini benimsemekle beraber ifade hürriyeti adıyla birey ve toplumun haklarına tecavüz edilmesine müsaade etmemiştir. Başkalarının haklarına zarar vermesi, toplumda şiddet, düzensizlik ve benzer problemlere sebebiyet vermesi ve en geniş tabirle İslam hukukunun temel gayeleri olan aklı, dini, malı, nesli ve canı koruma hedefine halel getirmesi halinde ifade hürriyetinin tahdidi, zaruret olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu mecburi tahdidin altında yer alan anlama dair muğlaklık, tarihte, toplumun korunması hedefine bağlı olarak maalesef İslam'ın arzusu hilafına bir takım hürriyeti bağlayıcı ve kısıtlayıcı, hatta baskıcı yönetimlere dayanak da teşkil edebilmiştir. Meselenin özünde iki kutbu dengeleme problemi yatmaktadır: ifade hürriyetini tehditler karşısında sınırlamamak, toplumun dayandığı düzen

ve güveni hızla aşındırabilecek yahut da tersine yöneliş, baskıcı, hatta zalim bir yönetim anlayışını husule getirecektir. Esasen bu, sadece İslam hukukunun değil tüm hukuk sistemlerinin ve yönetimlerin karşı karşıya kaldığı sıkıntılı bir ikilemin ifadesidir. Bu durum hukuku uygulamak ve adaleti ayakta tutmakla mükellef idarenin ancak doğru ellerde doğru biçimde kullanılmasıyla aşılabilecek bir hayat gerçeğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle kural ve düzenlemelerdeki hakkaniyet kadar, uygulayıcılardaki vicdan ve adalet de bir o kadar önem taşımaktadır.

Neticede İslam hukukunun temelde ifade hürriyetini meşru gördüğünü; bununla beraber ifade hürriyetini belli ölçü ve sınırlarla çerçevelediğini; ancak bu sınırlamaların keyfi değerlendirmelerle yapılmasına müsaade etmeyip temel haklar, toplumun maslahatı ve İslam hukukunun ruhuna bağlı kanuni dayanakla yetkili merciler tarafından tespit ve tatbikine imkan tanıdığını belirtebiliriz.

Kaynakça

- Abdülcelil, Firâs Yahyâ Abdülcelil, “Hurriyetü't-ta'bir anî'r-Ra'y kemâ Karraraha'l Kur'an el-Kerim”, *Mecelletü Câmî'ati'l-Enbâr li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, Ramâdi 2009.
- Akbulut, İlhan, “İslam Hukukunda Suçlar ve Cezalar”, *AÜİFD*, LII/1, Ankara 2003.
- Alinge, Curt, “Moğol Kanunları (III. Bölüm 3. Kesim - 1)” (çev. Coşkun Üçok), *AÜHFD*, FM, XII/1-2, Ankara 1955.
- _____, “Moğol Kanunları (III. Bölüm 3. Kesim - 2)” (çev. Coşkun Üçok), *AÜHFD*, XIII/1-2, FM, Ankara 1956.
- Âmîlî, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed eş-Şâmî (eş-Şehid es-Sâni) (ö. 965 h.), *er Ravdatü'l-Behiyye fî şerhi'l-Lü'mâti'd-Dımeşkiyye*, Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, Beyrut (t.y).
- Ânî, Abdülkahrâr Dâvûd, *Ukûbetü'l-kazf ve's-sebb beyne's-Şer'i'ati ve'l-Kânûn*, Matbaatü'l-Maârif, Bağdad 1971.
- Aris, Helâ, *Şahsiyyetü 'ukûbâti't-ta'zir fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Felâh, Beyrut 1417/1997.
- Armağan, Servet, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Emel Mat., Ankara 1987
- Arsal, Sadri Maksudi, *Umumi Hukuk Tarihi*, İstanbul Mat., İstanbul 1948.
- Arslan, Zühtü, “ABD Yüksek Mahkemesi ve İfade Özgürlüğü”, *ABD Yüksek Mahkemesi Kararlarında İfade Özgürlüğü* (Derleyen: Zühtü Arslan), Liberte Yayınları, Ankara 2003.
- Artuk, M. Emin, A. Gökçen, A. Caner Yenidünya, *Ceza Hukuku Özel Hükümler*, Ankara 2005.
- Avcı, Mustafa, “Önceki Hukukumuzda Para Cezaları”, *KHAD*, III/ 2-3, Haziran Ekim 2000.
- Avdeh, Abdülkâdir (ö.1954), *et-Teşri'ü'l-Cinâiyyü'l-İslâmî Mukâranen bi'l-kanûni'l vad'i*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2005.
- Aydın, Öykü Didem, “Düşünce Özgürlüğünün Anlamı ve İşlevi Işığında-Düşünce Özgürlüğünün Sınırlamanın Anayasallığı”, *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi* 1(2), 2011.
- Baloğlu, Çiğdem, *İfade Özgürlüğü*, (Kocaeli Üniversitesi) Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli 2006.
- Barry, Norman P., “Hukukî ve Siyasî Açından İfade Hürriyeti”, Çeviren: Özlem Çağlar Yılmaz, *Liberal Düşünce*, sy. 27, Yaz 2002, Ankara.

- Başgil, Ali Fuad, *Demokrasi Yolunda*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1961.
- Besyûnî, Cemil, “Bahs fi Haddi'l-Kazf”, *Mecelletü'l-Ezher*, XLVIII/8, Kahire 1978.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nâsîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö.685/1286), *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil (Tefsîru'l-Beydâvî)*, Dâru Sâdır, Beyrut 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö.256/870), *el-Câmi'ü's-sahîh*, I- VIII, Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Câd, el-Huseynî Süleyman, *el-'Ukûbetü'l-bedeniyye fi-l-fikhi'l-İslâmî*, Dâruş-Şurûk, Beyrut 1411/1991.
- Can, Osman, “Düşüncelye Açıklama Özgürlüğü: Anayasal Sınırlar Işığında Neler Değişti” *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti* (ed. B. B: Özipek), LDT Yayınları, Ankara 2003.
- Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press Edinburgh 1964.
- Doğan, Hasan, *İslam Hukukunda İftira Suçu ve Cezası*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2008.
- Dost, Süleyman, *Avrupa İnsan Hakları Yargısında İfade Hürriyeti*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.
- Ebû Abduh, Sa'd Muhammed Hasen, *Cerîmetü'l-kazf ve 'ukûbetuhâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Kahire 1993-94.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as (ö.275/888), *es-Sünen*, I-V, Dâru Sahnûn-Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Ebû Ruhayye, Macid Muhammed, “İslam'da Mâli Tazir Cezası” (çev. Nihat Dalgın), *OMÜİFD, OMÜM*, Sayı 11, Samsun 1999.
- Ebû Zehra, Muhammed (ö.1974), *el-Ukûbe*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (y.y.) (t.y.).
- Ebû Zehra, Muhammed, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, Dâru'l-Fikr, Kahire (t.y.).
- Erkal, Mehmet (ö.2015), “Hac Emirliği (Yönetimi) ve Bununla İlgili Bazı Fikhi Meseleler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, Sakarya 2001.
- Fehmi, Mehmed, *İslam Hukuk Felsefesi* (sadeleştiren: Niyazi Kahveci), Semih Ofset, Ankara 1994.
- Fendoğlu, Hasan Tahsin, *Türk Hukuk Tarihi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *el-Vasît fi'l-mezheb*, Dâru's-Selâm, Kâhire 1417/1997.
- Goethe, Johann Wolfgang (ö.1832), *Goethe Der ki* (derleyen ve çeviren: Gürsel Aytaç), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986.
- Gindî, Kamil Muhammed, “Şura ve İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Demokrasinin Belirginliği” (çev. Hasan Özer), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.12, Konya 2008.
- Güriz, Adnan, “İfade Hürriyetinin Sınırları”, *Düşünce Özgürlüğü* (ed. Hayrettin Ökçesiz), Afa Yayınevi, İstanbul 1998.
- Hakyemez, Yusuf Şevki, *Militan Demokrasi Anlayışı ve 1982 Anayasası*, Seçkin Yayınları, Ankara 2000.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Magribî (ö.954/1547), *Mevâhibü'l-Celil li-şerhi Muhtasari Halil*, I-VIII, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyâd 1423/2003.
- Heytemî, Abdülhak, *İrtidad ve Mürtedin Hükmü* (çev. Halil Müftüoğulları), Hak yay., İstanbul (t.y.).
- Hillî, el-Hasen b. Yûsuf b. Mutahhar (ö.726/1325), *Muhtelefu's-Şîa fi ahkâmî's-Şerî'a*, Merkezi'l-Ebhâs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, (y.y.) (t.y.).
- Hülagu, Metin, *İslam Hukuku'nda Hapis Cezası*, Eramat Mat., Kayseri 1996.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyüddîn Abdurrahman b. Muhammed (ö.808/1406), *Târîhu İbn Haldûn*, Beytü Efkârî'd-Devliyye, Amman, (t.y.).
- İbn Hanbel, Ahmed Muhammed (ö.241/855), *el-Müsned*, I-VI, Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, es-Siratü'n-Nebeviyye, Dâru'l Beyâni'l-Arabi, (y.y), (t.y).
- İbn Kayyim El-Cevziyye, Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebû Bekr (ö.751/1350), *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut (t.y).
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el Makdisî el-Hanbelî (ö.620/1223), *el-Mugni alâ Muhtasari Hirakî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut (t.y)
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö.273/886), *es-Sunen*, I-II, Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Hanbelî (ö.884/1479), *el-Mubdi' Şerhu'l-Mukni'*, I-VIII, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Hanefî (ö.970/1562), *es-Siyasetü's-Şer'iyye*, Dâru'l-Müslim, Riyad 1416/1995.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî el-Endelüsî (İbn Rüşd el-Hafîd) (ö.595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, el Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1427/2006.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ahmed (ö.728/1327), *es-Siyasetü's-şer'iyye* (çev. Vecdi Akyüz), Dergâh yay., İstanbul 1985.
- _____, *el-Hisbe fî'l-İslâm*, Şirketü'l-Ubeykân li't-tibâ'a ve'n-neşr, Riyad 1403/1983.
- İbnü'l-Arabî, Ebûbekr Muhammed b. Abdillâh (ö.453/1148), *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-Kadir alâ'l-Hidâye*, el-Matbaatu'l-Meymeniyye, Kahire (t.y)
- İçel, Kayıhan-Süheyl Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku (Genel Kısım)*, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1999.
- İnam, Ahmet, "Düşünce Özgürlüğünden Özgür ve Özgürleştirici Düşünceye", *Düşünce Özgürlüğü* (ed. Hayrettin Ökçesiz), Afa Yayınevi, İstanbul 1998.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Fadl er-Râgıb el-İsfahânî, *el Müfredâtü fi garibi'l-Kur'an*, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Mısır (t.y).
- İşler, Emrullah, "Fitne Katilden Beter mi? -Fitne Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu-", *İslâmiyât*, II/2, Ankara 1999.
- Kal'Acî, Muhammed Ravvâs, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyyetü'l-Müeyssera*, "kazf" Maddesi, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1421/2000.
- Kapani, Münci, *Kamu Hürriyetleri*, Yetkin Yayınları, Ankara 1993. Karadâvî, Yusuf, *Şer'i'atü'l-İslâm*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1987.
- Karâfi, Şehâbuddin Ahmed b. İdris el-Karâfi (ö.684/1285), *ez-Zehira*, Dâru'l-Garbi'l İslâmî, Beyrut 1994.
- Karagöz, Kasım, *İfade Özgürlüğü ve İnsan Hakları Avrupa Mahkemesi Kararlarında Sınırlandırılması Sorunu* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Doktora Tezi, Ankara 2004.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd (ö.587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's şerâi'*, Matbaatü'l-Meymeniyye, Mısır (t.y).
- Kemâlî, Muhammed Hâşim, *İslâm'da İfade Hürriyeti* (çev. Muhammed Şeviker), Erkam Mat., İstanbul 2000.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi (çev. Ahmet Özel), Sistem Matbaa Mücellit, İstanbul 2003.
- Köse, Saffet, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, Umud Matbaası, İstanbul 2003.

- Meiklejohn, Alexander, *The First Amendment is an Absolute*, The Supreme Court Review, 1961.
- Menzel, Hermann, *Die Falsche Anschuldigung Nach Deutschen und Schweizerischem Strafrecht*, Münster – Westfalen 1963.
- Meydânî, Abdülgani b. Tâlib ed-Dımaşkî (1298/1881), *Şerhu'l-Kudûrî*, Dâru'l Hilâfeti'l-Aliyye, İstanbul 1270.
- Mill, John Stuart (ö.1873), *Hürriyet* (çev. Mehmet Osman Dostel), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997.
- Mîr, Mustansır, *Kur'ânî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü*, Erat Matbaası, İstanbul 1996.
- Modlinger, Oscar, *The Universal Jewish Encyclopedia*, "Calumny", *Universal Jewish Encyclopedia Co. Inc.*, Newyork 1948, (m.y.).
- Mugniyye, Muhammed Cevâd, *Fıkhu'l-İmâm Ca'fer es-Sâdık*, Dâru'l-Cevâd, Beyrut 1404/1984.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn el-Haccâc (ö.261/874), *el-Câmi'u's-sahîh*, Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb (ö.303/915), *es-Sunen*, I-VIII, Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Neusner, Jacob - Jonathan E Brockopp-Tamara Sonn, *Judaism and Islam in Practice*, Routledge, Londra 2000.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Mûrî (ö.676/1277), *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü'l müftîn*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1412/1991.
- Okandan, Recai, *Umumi Hukuk Tarihi Dersleri*, FM, İstanbul 1951.
- Okumuş, Ali, *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararlarında İfade Hürriyeti* (Gaziosman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Yüksek Lisans Tezi, Tokat 2006.
- Râzî , Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn b. Ali et-Taberistânî (ö.606/1209), *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebir)*, I-VIII, Matbaatü'l-Âmiratü's-Şerife, (y.y.) 1308 h.
- San'Ânî, Ebû İbrahim İzzuddin Muhammed b. İsmâil (ö.1182/1768), *Sübülü's-selâm Şerhu Bulûgi'l-merâm min Cem'i edilleti'l-ahkâm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004.
- Schauer, Frederick, *Free Speech: Philopsaphical Enquiry*, Cambridge University Pres, Cambridge 1982.
- Sidî Halîl, Ebû'l-Mevedde Ziyauddin b. İshâk b. Mûsâ el-Mâlikî (ö.776/1374?), *Muhtasaru'l-Allâme* Halîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- Soyaslan, Doğan, *Ceza Hukuku Özel Hükümler*, Yetkin Basımevi, Ankara 2002.
- Suyûtî, el-Hâfız Celâleddîn Abdurrahman (ö.911/1505), Celâleddîn el-Mahâllî (ö.864/1459), *Tefsîru'l-İmâmeyni'l-Celâleyn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1412/1992.
- Şafak, Ali, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992ç. Şâme, Muhammed, *el-Mevsûatü'l-İslâmiyyetü'l-Âmme*, "el-kazf" Maddesi, el-Meclisü'l-Âlâ li İş-Şuûni'l-İslâmiyye, (m.y.), Kâhire 1422/2001.
- Şehûd, Ali b. Nâyif eş-Şehûd, *Mefhûmu'l-Hurriyye beyne'l-İslam ve'l-Câhiliyye*, (m.y.) (y.y.) 2011.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasen (ö.189/805), *el-Câmi'u's-sagîr*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1406/1986.
- Şekerci, Osman Şekerci (ö.2003), *İslam Ceza Hukukunda Ta'zir Suçları ve Cezaları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996.
- Şibli, Mevlana (ö.1914), *Asr-ı Saadet* (çev. Ömer R. Doğrul), Eser Neş., İstanbul 1973.
- Tabersî (en-Nûrî) , el-Hâc Mîrzâ Huseyn, *Müstedreku'l-Vesâil ve müstenbatu'l-mesâil*, Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyâi't-Türâs, (y.y.) (t.y.).

- Tahâvî , *Akîdetü't-Tahâviyye, İbnu Ebî'l-İz Şerhi*, el-Mektebu'l-İslâmî, 1408.
- Tezcan, Durmuş, Mustafa Ruhan Erdem, R. Murat Önok, *Teorik ve Pratik Ceza Özel Hukuku*, Seçkin Yayınevi, Ankara 2010.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra (ö.279/892), *es-Sunen*, Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Toroslu, Nevzat, *Ceza Hukuku Özel Kısım*, Savaş Kitabevi, Ankara 2010.
- Tosun, Mebrure, Kadriye Yalvaç, Sümer, *Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, Ankara 1989.
- Trager, Robert, Donna L. Dickerson, *Freedom of Expression in the 21 st Century*, Sage Publications-Pine Forge Press, California 1999.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali (ö.460/1067), *el-Mebûsât fî fikhî'l- İmâmiyye*, el-Mektebetü'l-Murtezaviyye li-İhyâi'l-Âsârî'l-Caferiyye, (y.y.) (t.y.).
- Uneysî, Ahmed b. Kâsım el-Yemânî, *et-Tâcü'l-müzheb li-ahkâmi'l-mezheb şerhu Metni'l- Ezhâr fî fikhî'l-eimmeti'l-ezhâr*, Darü'l-Hikmeti'l-Yemeniyye, San'a 1993.
- Yenidünya, Caner, *İftira Suçu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1997.
- Yüsuf, Abdullah Ahmed, *Şer'iyetü'l-ihtilâf (m.y.)*, (y.y.), 2004.
- Zemaşerî , Ebû Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer el-Harizmî (ö.538/1143), *el- Keşşâf ani'l-hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-akâvil fî vücûhi't-te'vil*, Kahire 1318 h.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhu'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd (el-Medhalü'l-fikhiyyü'l âm)*, Matâibu Elif Bâ, Dîmeşk 1967-1968.

İSLÂM HUKUKUNDA GAYRİMÜSLİMLERLE İLİŞKİLER BAĞLAMINDA CİHAD ANLAYIŞI

Dr. Recep ÇETİNTAŞ*

Özet: İslâmın geldiği dönemin özel şartları içerisinde nazil olan ayetler ve Hz. Peygamber'in hadislerinin farklı yorumlara tabi tutulması, müslümanların gayrimüslimlerle ilişkilerinin esası konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bazı fakihler cihadla ilgili ayet ve hadislerin bağlamını ve Kur'an bütünlüğünü gözardı ederek gayrimüslimlerle ilişkilerin savaş temeline dayandığı ve onlarla sırf küfür ehli olmaları sebebiyle savaşmanın farz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. İmam Muhammed ile İmam Şâfiî bu görüştedir. Bunlara göre gayrimüslimlerin hertürlü barış teklifinin reddedilmesi ve müslüman oluncaya yahut cizye verinceye kadar onlarla savaşılması farzdır. Selef imamları ile hanefî, mâlikî ve hanbelîlerin oluşturduğu çoğunluk hukukçulara göre ise gayrimüslimler tarafından müslümanlara savaş açılmadığı müddetçe onlarla savaşmak farz değildir. Ancak onlar tarafından bir saldırı olursa o zaman savaşmak vacip olur. Kur'an ve Sünnet nasları bir bütün olarak değerlendirildiğinde isabetli olan görüşün bu olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cihad, Müslüman, Gayrimüslim, İlişkiler, Farz.

Approaches to Jihad Obligation in the Context of International Relations in Islamic Law

Abstract: The subjection to the different interpretations of verses which are revealed in special conditions of the period when Islam came and the hadiths of Prophet, has led to the emergence of different opinions about the nature of muslims' relations with non-muslims. Some jurists, by ignoring the contexts of verses related to jihad and the integrity of Qur'an, have adopted the view that the relations with non-muslims are based on the basis of war and they are supposed to fight only because they are unbelievers. Imam Muhammed and Imam Shafiî had this idea. According to them, it is obligatory to reject all kinds of their offer of peace and to fight with them until being Muslims or giving jizya to muslims. According to the majority of the Salafic imams and hanafi, maliki and hanbalis, it is not obligatory to fight against them unless the war is initiated against muslims by non-muslims. However, if there is an attack by them then fighting becomes wajip. When the texts of the Qur'an and Sunnah are evaluated as a whole, it is understood that this is the accurate view.

Keywords: Jihad, Muslim, Non-muslim, Relations, Obligatory.

GİRİŞ

Arapçada “güç ve gayret sarfetmek, bir işi başarmak için elinden gelen bütün imkânları kullanmak”¹ mânasındaki “chd” kökünden türeyen cihad fıkıh terimi olarak farklı şekillerde tarif edilmiştir. İbn Rüşd (ö. 520/1126) cihadı “Allah'ın za-

* Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı, recepctintas2006@yahoo.com.tr
1 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1414.

tını ve kelimesini yüceltmek için nefisleri yorma hususunda aşırı güç sarfetmektedir.² şeklinde tarif ederken Kâsânî (ö. 587/1191), “Allah yolunda can, mal, dil ve daha başka şeylerle savaşmada bütün güç ve tákati harcamaktır.”³ şeklinde tanımlamıştır.

İslam hukukunda cihad ve savaş terimleri genellikle birbirlerinin yerine kullanılsa da cihad savaştan daha genel kítâl ise kılıçla savaş anlamında özeldir. Zira cihad klasik hukukçular için birden fazla anlama gelmektedir. Bunlardan birincisi kalp ile cihad, ikincisi dil ile cihad, üçüncüsü el ile cihad ve dördüncüsü kılıçla cihadıdır. Kalb ile cihad şeytan ile savaşmak ve haram kılınan şehvetlere karşı nefisle mücahede etmektir. Dil ile cihad iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmektir. El ile cihad kötülükler dalan yöneticileri kötülüklerden, haram kılınan masiyetlerden ve farzları terk etmekten edeb ile men etmektir. Kılıç ile cihad ise din uğrunda müşriklerle savaşmaktır.⁴ Cihadın hakikati Allah’ın sevdiği iman ve salih amelleri yerine getirmek ve O’nun sevmediği küfür, fasıklık ve isyanı def etmek için çaba sarf etmektir.⁵ Bu bakımdan İslâm’a davet etmek, İslâm’ın hak olduğunu delillerle beyan etmek, fikirle mücadele etmek, düşmana karşı tedbir almak, beden ile ve mümkün olan herşeyle mücahede etmek cihad kapsamına girer.⁶ Görüldüğü üzere cihad yalnızca dışa yönelik bir hareket değil aynı zamanda insanın kendini arındırması ve kusurlarını düzeltmesi gibi içe yönelik bir boyutu da haizdir. Bu bakımdan Allah rızası için nefisini yoran herkes onun yolunda cihad etmiş olur.⁷

Hiz. Peygamber, kendisine gelip cihada çıkan İslâm birliklerine katılmak üzere izin isteyen bir adama “anne-baban sağ mıdır?” diye sorar. Adam “evet sağdır” deyince, Hiz. Peygamber “o halde onlara hizmetle, ihtiyaçlarını karşılamakla cihad et”⁸ buyurur. Hiz. Âişe (ö. 58/678) “Ey Allah’ın Resûlü! Amellerin en faziletlisinin cihad olduğunu görüyoruz; öyleyse biz cihad etmeyelim mi? deyince Hiz. Peygamber; “Fakat en faziletli cihad, kabul edilmiş hacdır.” buyurur.”⁹ Cemre-i ülâda kendisine gelerek “hangi cihad daha faziletlidir?” diye soran sahabîye Hiz. Pey-

2 İbn Rüşd, *el-Muakddimâtü'l-mümehhidât*, I, 341.

3 Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, IX, 373.

4 İbn Rüşd, *el-Muakddimâtü'l-mümehhidât*, I, 341-342; Huraşi, *Şerhu Muhtasari Halil*, III, 108; İbn Mühen-na, *el-Fevâkihü'd-devânî*, I, 395.

5 İbn Teymiye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, V, 187.

6 İbn Müflih, *Kitâbü'l-Furû'*, X, 226.

7 İbn Rüşd, *el-Muakddimetü'l-mümehhedât*, I, 342.

8 Buhârî, “Cihad”, 138; “Edeb”, 3; Müslim, “Birr” 5; Ebû Davud, “Cihad” 31; Nesâî, “Cihad” 5; Ahmed, *Müs-ned*, III, 165, 172, 188, 193, 197, 221.

9 Buhârî, “Hac”, 4; “Sayd”, 26; “Cihad”, 1; Ahmed, *Müsned*, VI, 71, 79

gamber “Zalim yetkilinin karşısında hak sözü söylemektir” buyurur.¹⁰ Hz. Peygamber şairi Hasan b. Sabit'e şiiriyle müşrikleri hicvetmesini emredince¹¹ Ka'b b. Mâlik (ö. 50/670): “Allah şiiirden indirdiği şeyleri indirdi” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber; “Muhakkak ki mü'min kılıcıyla ve diliyle cihad eder. Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim ki elbette sizin onlara şiirle attığınız sözler sanki okları serpmek gibidir”¹² buyurur.

Hz. Peygamber'in bu cevapları, cihadın yalnızca gayrimüslimlerle savaşmak anlamına gelmeyip daha ziyade İslâmî çevre ile uyum içerisinde İslâm dava ve ilkelerine hizmet etmek ve her türlü sorumluluğu yerine getirmek üzere çaba sarfetmek anlamına geldiğini ifade eder.¹³ Buna göre cihad sadece kılıçla mücadele etmek değil, mümkün olan her yolla iyilikleri yayma ve şerri önleme çabası olup bir müslümanın hayatının her aşamasında uygulanması beklenir. Tabii bu görev savaş alanındaki çatışmayı da içine alır. Ama cihadı münhasıran savaş olarak düşünmek ortaçağların tarihi deneyimi ile bağımlı olmak ve ilk müslümanların tarihi deneyimini yanlış değerlendirmekten başka bir şey değildir.¹⁴ Gayrimüslimlerle savaş, cihadın barışı sağlamak için bütün imkânlar tükendiğinde başvurulacak son aşamasıdır. Bu aşamadaki cihadın ne zaman farz olacağı konusunda İslâm hukukçuları ihtilaf etmişlerdir. Biz bu çalışmamızda gayrimüslimlerle savaşın sebebi ve hükmü konusundaki İslâm hukukçularının yaklaşımlarını ele alacağız.

1. GAYRİMÜSLİMLERLE CİHAD (SAVAŞ)'IN SEBEBİ VE HÜKMÜ

İslâm hukukçuları arasında savaşın sebep ve hükmü konusunda bir ittifak bulunmamaktadır. Bazı hukukçulara göre cihadın sebebi bizzat savaşılan kimselerin küfür ehli olmalarıdır. Bu sebeple onlarla savaşılması mutlak farzdır. Çoğunluğa göre ise cihadın farz kılınmasının sebebi savaşılan kimselerin kafir olmaları değil müslümanlara karşı savaş açmış olmalarıdır. Buna göre gayrimüslimler müslümanlara saldırırlarsa cihada gücü yeten müslümanların onlara yardım etmek üzere cihad etmeleri vacip, aksihalde kâfirlere karşı savaşmak farz değildir.

10 Ebû Davud, “Melâhim”, 17; Tirmizî, “Fiten”, 13; Nesâî, “Bey'a”, 37; İbn Mâce, “Fiten” 20; Ahmed, *Müsned*, V, 251, 256.

11 Buhârî, “Bed'ül-halk”, 6; “Megâzi”, 30; “Edeb”, 91; Müslim, “Fadâilü's-sahâbe”, 153; Ahmed, *Müsned*, IV, 286, 298, 299.

12 Ahmed, *Müsned*, VI, 387.

13 Köse, “Cihad Kavramı Şiddete Referans Olabilir mi?”, s. 171.

14 Ahmed Ebû Süleyman, *İslâmın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, s. 131.

1.1. Gayrimüslimlere Karşı Cihadın (Savaş) Farz Olduğu Görüşü

Fıkıhın tedvin edildiği dönemlerde müslümanların savaşlarda galip gelmesi, fetihlerin süreklilik arzemesi ve İslâm idaresinin dünya siyasetini yönlendirir hale gelmesinin verdiği egemenlik duygusu bazı fakihleri sırf küfür ehli olmaları sebebiyle gayrimüslimlere karşı savaşın farz olduğu düşüncesine sevk etmiştir.¹⁵ Bunlar, savaşla ilgili nasların bağlamalarını göz ardı ederek onların gayrimüslimlerle barışı ve anlaşmayı emreden ayetleri neshettiği görüşünü ileri sürmüşlerdir. İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) ile İmam Şâfiî (ö. 204/820) gayrimüslimlerle ilişkileri sırf küfür ehli olmaları gerekçesiyle savaş temeline dayandırmış ve onlarla savaşını mutlak farz kabul etmişlerdir. Şeybânî *“Ey iman edenler! Kâfirlerden size yakın olanlara karşı savaşın ve onlar (savaş anında) sizden bir sertlik bulsunlar. Biliniz ki Allah (korkaklıktan) sakınanlarla beraberdir.”*¹⁶, *“Allah yolunda savaşın ve bilin ki Allah her şeyi işitir ve bilir.”*¹⁷, *“Kendilerine Kitap verilenlerden Allaha ve ahiret gününe inandımayan, Allah ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın”*¹⁸ ve *“Allah uğrunda, O’na yaraşacak şekilde cihad edin...”*¹⁹ âyetleriyle istidlal ederek cizye vermeyi ve İslama girmeyi kabul etmeyen müşrik Araplar ve mürtedler gibi topluluklarla savaşmanın farz olduğunu söylemiştir.²⁰ Şeybânî’ye göre bunlar, müslümanlara karşılıklı olarak birbirimizle savaşmamak şartıyla bizi serbest bırakın diye antlaşma teklif etseler, *“Gevşeklik göstermeyin; üzüntüye kapılmayın. Eğer kalpten inanmışsanız üstün gelecek olan sizsiniz.”*²¹ âyetine göre müslümanların onlara güçleri yettiği takdirde bu imkânı vermeleri caiz değildir.²²

İmam Şâfiî de gayrimüslimlerle ilişkileri savaş esasına dayandırmıştır. Ona göre devlet başkanı gayrimüslimlerle Hudeybiye müsalahasının müddeti kadar barış yapabilir. Müslümanlar güçlü iseler bu müddet bittikten sonra müşriklerle savaşırlar. Devlet başkanının savaşma gücü yoksa aynı süre kadar veya daha az bir süre ile anlaşmayı yenilemesinde sakınca yoktur. Fakat müslümanlar güçlü, onlar zayıf ise devlet başkanı bu süreyi aşamaz. Bu süreden daha fazla barış anlaşması yaparsa anlaşma bozulur. Çünkü müşrikler iman edinceye yahut cizye vermeyi

15 Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, s. 115.

16 et-Tevbe 9/123.

17 el-Bakara 2/244.

18 et-Tevbe 9/29.

19 el-Hac 22/78.

20 Şeybânî, *es-Siyeru'l-kebir*, I, 131-133.

21 Âl-i İmrân, 3/139.

22 Şeybânî, *es-Siyeru'l-kebir*, I, 133.

kabul edinceye kadar onlarla savaşmak farzdır.²³ Şâfiî hukukçulara göre de cihad-dan maksad gayrimüslimlerle savaşmak olup devlet başkanının en az senede bir defa cihada çıkması farz-ı kifayedir.²⁴

Cihadı bu şekilde yalnızca bir taarruz savaşı olarak tefsir etmek terimin anlamını daraltmak ve ardında yatan hikmeti yanlış anlamaktan başka bir şey değildir. Bu anlayış modernistlerin yaptığı gibi cihadı “*kutsal savaş*” olarak modern çağ öncesi İslâm ve gayrimüslim dünyaları arasındaki ilişkilerin tek zemini zannetmekten ibaret hatalı bir yaklaşımdır.²⁵ Bu bakımdan müslümanların ayrıntılar ve metinler üzerindeki şekilci, lafzî ve kısa görüşlü tartışmalarda boğulmamaları, aksine dikkatleri inanç ve vicdan özgürlüğünün temel ve merkezi değeri üzerinde yoğunlaştırmaları gerekir.²⁶ Müslümanlar öteki insanlarla iletişim kanallarını tıkayan her türlü eylemden sakınmaya çalışmalıdırlar. Tarihi olaylar ve yenilenen çatışma onları düşman olmayan gayrimüslimlere karşı çıkmaya yöneltmemelidir. Düşman gayrimüslimlere cevapları ise, mantıklı ve ihtiyatlı olmalıdır.²⁷ Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında sürekli husumet tasavvuru Kur’an ve Sünnet ilkelerine uymadığı gibi bu, İslâm’a da müslümanlara da fayda sağlamaz. Sadece iki kutubun birbirini ötekileştirme arzusunu körükler. İslâm’a göre savaş, inananlarla inanmayanlar arasında değil, zâlimler ve zulmü savunanlar ile âdiller ve adaleti savunanlar arasındadır.²⁸ Kur’an’da bu husus şu şekilde ifade edilir: “*Fitne çıkarmaktan vazgeçerlerse zalimlerden başka (hiç kimseye) düşmanlık ve saldırı yoktur.*”²⁹ Kur’an’ın bu ifadesinden, insan haklarına saygılı olan gayrimüslimlere, sırf inanmadıkları için öteki sayıp saldırılması ve düşmanlık yapılmasının yasaklandığı anlaşılmaktadır.³⁰

Şeybânî ile Şâfiî’nin meseleye bakışları Kur’an’ın bu ilkesi ile Hz. Peygamber’in Medine’ye geldiği zaman başta yahudiler ve bölgenin gayrimüslim unsurlarıyla birlikte hazırladığı Medine anayasasının barışçıl ruhundan uzaklaşmaktan başka bir anlam ifade etmemektedir. Halbuki Şeybânî savaşta kadınların ve yaşlıların öldürülmeme nedenini açıklarken şöyle demektedir: “Allah, ‘*Size karşı savaş*

23 İmam Şâfiî’nin görüşü ve dayandığı deliller için bk. Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Üm*, V, 453; V, 366-367.

24 Müzenî, *Muhtasarı’l-Müzenî*, VIII, 376; Mâverdi, *el-İknâ’ fi’l fihriş-Şâfiî*, s. 17; Şîrâzi, *el-Mühezzeb*, III, 423, 425.

25 Ebû Süleyman, *İslâmın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, s. 132.

26 Ebû Süleyman, *İslâmın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, s. 119.

27 Ebû Süleyman, *İslâmın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, s. 122.

28 Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm*, s. 22.

29 el-Bakara 2/193.

30 Bk. Yılmaz, *İslâm Korkusunun Oluşmasında Cihad Algısının Rolü*, s. 171.

*açanlarla, Allah yolunda siz de savaşın*³¹ buyurmuştur. *Küfür en büyük suçlardan biri olsa da bu, kul ile Rabbi arasında olan bir şeydir. Bu gibi suçların cezası ahirete bırakılır. Dünyada peşin olarak verilecek ceza, kullara dönük bir menfaat sebebiyle meşrudur. Bu menfaat de savaş fitnessini ortadan kaldırmaktır. Böyle bir fitne, fiilen savaşmayan insanlar açısından mevcut değildir.*³² Bu tespitine rağmen cizye vermeyi ya da İslam'a girmeyi kabul etmeyen gayrimüslimlerle savaşı mutlak farz olarak görmesi ve müslümanların onlarla barış yapmasına imkân tanımaması son derece manidardır.³³

1.2. Savaş Açmayan Gayrimüslimlere Karşı Cihadın Farz Olmadığı Görüşü

Selef üleması ile daha sonraki fukahanın oluşturduğu çoğunluk hukukçular gayrimüslimlerle sırf kâfir olmaları sebebiyle savaşın mutlak farz olmadığı kanaatine sahip olmuşlardır. Kur'an'da savaşı ve barışı emreden ayetlerle Hz. Peygamber'in Sünneti bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu görüşün daha isabetli olduğu anlaşılır. Zira Hz. Peygamber döneminde tertip edilen savaşlar Mekke müşriklerinden ve Medine civarındaki düşman kabilelerden gelen saldırıları karşılamak, yerinde bastırmak ya da gerçekleşen saldırılara cevap vermek amacını taşımaktaydı.³⁴ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in yaptığı savaşların çoğunluğu savunmaya yönelik savaşlar olup yakından bakıldığında bunların bir tercih değil düşmanın saldırıları veya saldırı hazırlıkları karşısında mecbur kalınmış zorunlu mücadeleler olduğu görülür. Kur'an-ı Kerim'deki savaşla ilgili şu ayetlerin uslubundan da bu anlaşılmaktadır: *"Size karşı savaş açanlarla, Allah yolunda siz de savaşın. Ancak haddi aşmayın, çünkü Allah haddi aşanları sevmez. Size karşı savaş açanları yakaladığımız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke'den) siz de onları çıkarın. Fitne çıkarmak adam öldürmekten daha kötüdür. Onlar sizinle orada savaşmadıkça, siz de Mescid-i Haram'da onlarla savaşmayın. Ancak onlar (orada) sizinle savaşarlarsa, siz de onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir. Eğer onlar savaştan vazgeçerlerse (şunu iyi bilin) ki Allah bağışlar ve esirger. Fitne tamamen yok oluncaya ve din de Allah için tatbik edilinceye kadar onlarla savaşın. Fitne çıkarmaktan vazgeçerlerse zalimler ve haddi aşanlar hariç (hiç kimseye) düşmanlık ve saldırı yoktur."*³⁵

31 el-Bakara 2/190.

32 Şeybâni, *es-Siyeru'l-kebir*, IV, 186.

33 Şeybâni, *es-Siyeru'l-kebir*, I, 132, 133.

34 Özdemir, "Seriyye", *DİA*, XXXVI, 565.

35 el-Bakara 2/190-193; en-Nisâ 4/89-91; et-Tevbe 9/4,5, 36.

Bu ayetler kâfirler tarafından müslümanlara bir saldırı olursa müslümanların onlara karşılık vermelerini, saldırıdan vazgeçtikleri takdirde kendilerine saldırı ve düşmanlık yapmamalarını emretmektedir. Müslümanlara, kendilerine karşı savaş açanlarla savaşmaları, kendileriyle savaşmayanlarla savaşmamalarını emir konusunda ilk nazil olan bu âyetler yanında, her nerede olurlarsa olsunlar müşriklerle savaşmak, onlara şiddet göstermek, öldürmek gibi emirleri ihtiva eden ayetler, esasen inançlarından dolayı haksız yere müslümanlara savaş açanlara karşı savaş esnasında yapılacak muameleyi gösterir.³⁶ İslâm'da savaşa, başka bir şekilde korunması ve müdafaası mümkün olmayan mukaddes bir hakkı korumak ve müslüman toplumun varlığını muhafaza etmek ve haksızlığı ortadan kaldırmak için müsaade edilmiştir.³⁷ Yoksa insan haklarına riayet eden, barış ve iyilik dairesinde yaşamayı kabul eden, insanlığın hakiki hürriyet ve saadetini ihlale çalışmayan insanlara karşı savaşa kalkışılması İslâm'ın kabul ve tavsiye ettiği bir esas değildir.³⁸ Nitekim Abdurrahman b. Zeyd (ö. 71/690) ile Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652-53) ve İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) ders alan Ebü'l-Âliye er-Riyâhî el-Basrî (ö. 90/709), ve Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720), "*Size karşı savaşanlarla Allah yolunda siz de savaşın. Ancak haddi aşmayın, çünkü Allah haddi aşanları sevmez.*"³⁹ ayetinin müşriklerle savaşma konusunda Medine'de nazil olan ilk ayet olduğunu ve Allah'ın bu ayetle Resulüne ve müslümanlara kendilerine karşı savaş açanlarla savaşmalarını, kendilerine savaş açmayanlarla savaşmamalarını emrettiğini söylemişlerdir.⁴⁰ Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), bu ayetlerin müslümanlara savaş açan ve onlara saldırmama konusunda anlaşmaya yanaşmayan kimseler hakkında uygulanacağını belirtmiştir.⁴¹

Gayrimüslimlerle ilişkileri savaş temeline dayandıran bazı âlimler bu ayetin Tevbe suresi 5. veya 36. âyetiyle neshedildiğini söylemişlerse de selef âlimlerinden bir gruba göre âyet muhkem olup nesh edilmesi söz konusu değildir. Bunlar arasında İbn Abbas, Mücâhid (ö. 103/721) ve Ömer b. Abdülaziz de bulunmaktadır.⁴² Taberî de (ö. 310/923) bu görüşü tercih etmiş⁴³ Hanefi fakihi Cessâs (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kurân*'ında, bu âyetin hükmünün sabit olduğunu ve onda nesih sözkö-

36 Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, s. 54.

37 Nedvi, *Asr-ı Saadet*, IV, 325.

38 Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhatı Fıkhiyye Kamusu*, III, 357.

39 el-Bakara 2/190.

40 Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XIV, 107; Beğavî, *Me'âlimü't-tenzil fî tefsiri'l-Kurân*, I, 236-237; İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesir fî ilmi't-tefsir*, I, 197; Fîruzâbâdi, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsiri İbn Abbas*, s. 26.

41 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, II, 35; Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, s. 47.

42 Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kurân*, II, 232; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 190.

43 Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kurân*, II, 196.

nusu olmadığını belirtmiştir.⁴⁴ Mâlikî müfessirlerden İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) de “bir grup âlim bu âyetin, Tevbe suresi 36. ayetiyle neshedildiğini söylemişlerse de bu doğru değildir, çünkü bu ayet bizimle savaşanlarla savaşmamızı emretmektedir. Aynı şekilde Allah ondan sonra da bunu emrederek “...*Müşrikler nasıl sizinle topyekûn savaşıyorlarsa siz de onlara karşı topyekûn savaşın ve bilin ki Allah (din düşmanlarına karşı korkaklık göstermekten) sakınanlarla beraberdir.*”⁴⁵ buyurdu” demiştir.⁴⁶ Şâfiî müfessirlerden İbn Kesîr’e (ö. 774/1373) göre bu âyetin Tevbe suresi 5. ayetiyle neshedildiğini söyleyenlerin görüşü tartışmaya açıktır. Çünkü Yüce Allah’ın “*size karşı savaş açanlarla Allah yolunda siz de savaşın.*”⁴⁷ buyruğu, ancak İslâm’a ve müslümanlara karşı savaş açma gayretinde olan düşmanlara karşı müslümanları teşvik ve gayrete getirmekten ibarettir. Yani onlar sizinle nasıl savaşıyorlarsa siz de onlarla kısas olarak öylece savaşınız anlamındadır.⁴⁸

Mukatil b. Süleyman bu konuda daha farklı bir bakış açısı getirmiştir. Ona göre “*Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayın, onları hapsedin ve onları her gözetleme yerinde oturup bekleyin...*”⁴⁹ meâlindeki Tevbe suresi 5. âyeti, “*İyilik ve takvada yardımlaşın. Günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmayın. Allah’tan korkun; çünkü Allah’ın cezası çetindir.*”⁵⁰ ayetiyle; Dahhâk (ö. 105/723), Atâ b. Ebû Rabah (ö. 114/732) ve Süddî (ö. 127/745), “*Savaş sona erince de artık ya karşılıksız veya fidye karşılığı salıverin*”⁵¹ ayetiyle neshedilmiştir.⁵² Katâde (ö. 117/735) ise onların aksini söylemiştir.⁵³ Ancak aralarında teâruz bulunmadığından bu ayetlerin hiçbirinde nesih sözkonusu değildir. Hepsisi de şartlar tahakkuk ettiğinde uygulanması gereken ayetler olup birbiriyle bağlantılı hükümler içermektedir. Nesih Allah’ın bir konudaki hükmünün iptali anlamına geldiğinden bu iddianın mutlaka bir delile dayanması gerekir. Hâlbuki Kur’an ve Sünnet’ten bu ayetlerin hiç birinin neshedildiğine dair bir delil yoktur. Fakat mezhebinin görüşüne aykırı hükümler taşıyan ayetleri bir delile dayanmadan mensuh sayma gayretine birçok konuda rastlamak mümkün olduğu gibi savaşla

44 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurân*, I, 255.

45 et-Tevbe 8/36.

46 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kurân*, I, 144.

47 el-Bakara 2/190.

48 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm*, I, 327.

49 et-Tevbe 9/5.

50 el-Mâide 5/2.

51 Muhammed 47/4.

52 Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, I, 278; III, 70, İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm*, IV, 55; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 337.

53 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm*, IV, 55.

İlgili ayetlerde de rastlanılmaktadır. Kur'an ayetleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde bize karşı savaş açanlara karşı savaşmamızın farz, aksi halde barışın esas olduğu görülmektedir.

İbn Abbas, İbn Ömer (ö. 73/692), Süfyân es-Sevrî ö. 161/778), İbn Şübrüme (ö. 144/761), Said b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Atâ, Amr b. Dinar, Mücahid, Katâde, Rebî b. Enes, Abdurrahman b. Zeyd, Süddî, Ebü'l-Âliye ve Ömer b. Abdülaziz bize karşı savaş açmayan gayrimüslimlerle savaşın farz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁴ Müfessirlerin çoğunluğu da bu görüştedir.⁵⁵ İbn Ömer, İbn Şübrüme, Atâ ve Amr b. Dinar'dan rivayet edildiğine göre onlar cihadın farz değil, nafîle olduğunu söylemişlerdir.⁵⁶ Bunlara "cihad (kıtal) farz mıdır?" diye sorulduğunda "biz onu farz olarak bilmiyoruz" demişlerdir. Bunlar, "Size savaşmak farz kılındı" ayetinin "Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir hayır bırakacaksa anaya, babaya, yakınlarla uygun bir biçimde vasiyet etmek, Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur."⁵⁷ ayetindeki vasiyet gibi nedb ifade ettiğini belirtmişlerdir.⁵⁸ Hasan el-Basrî ise "Bedir günü hariç düşmandan kaçmanın büyük günah olmadığını ve Allah Bedir ehlini muzaffer kıldığı vakit cihadın nâfileye dönüştüğünü söylemiştir."⁵⁹ Süfyân-ı Sevrî, "Şayet onlar (orada) sizinle savaşarlarsa, siz de onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir."⁶⁰ âyeti ile "Müşrikler nasıl sizinle topyekûn savaşıyorlarsa siz de onlara karşı topyekûn savaşın ve bilin ki Allah (din düşmanlarına karşı korkaklık göstermekten) sakınanlarla beraberdir."⁶¹ ayetinin zahirine göre, savaş onlar tarafından başlatılmadıkça müşriklerle savaşmanın farz olmadığını, onlar tarafından başlatılmışsa o zaman müdafaa için kendileriyle savaşmanın vacip olduğunu söylemiştir.⁶² Bu âlimlere göre savaşın sebebi küfür ve şirk değil, ehli küfürün müslümanlara karşı savaş açmasıdır.

Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine mensup fukahânın oluşturduğu çoğunluğa göre de İslâm'da savaşın sebebi küfür değil, inanmayanların müslüman-

54 Beğavî, *Meâlimü'l-tenzil fî tefsiri'l-Kurân*, I, 236-237; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 197; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmü'l-Kurân*, II, 236; Firuzâbâdî, *Tenviru'l-mikbâs* s. 26.

55 Damîriyye, *Usûlü'l-alâkâtü'd-devliyye*, I, 401-402.

56 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurân*, II, 223; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, VII, 5; Aynî, *el-Binâye*, VII, 96; Lahmi, *et-Tevsîrâ*, III, 1340.

57 el-Bakara 2/180.

58 Aynî, *el-Binâye*, VII, 96; Sa'dî Çelebi, *Hâşiyetü'l-muhakkik*, V, 437.

59 Kayravânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, III, 50.

60 el-Bakara 2/191.

61 et-Tevbe 8/36.

62 Şeybânî, *es-Siyeru'l-kebîr*, I, 131.

lara savaş açmaları ve saldırmalarıdır.⁶³ Mesela Ebû Hanîfe cihadın müslümanlara gerekli olduğunu ancak müslümanların, kendilerine ihtiyaç duyuluncaya kadar savaşıp savaşmamakta serbest olduklarını söylemiştir.⁶⁴ Ebû Hanîfe'nin bu ifadelerinden gayrimüslimlerle savaşı kâfir olmaları sebebiyle Farz olarak görmediği, aksine kâfirler saldırıp müslümanlar savaşa mecbur kaldıkları zaman gerekli, aksi halde mübah gördüğü anlaşılmaktadır. İmam Ebû Hanîfe'ye göre müslümanlarla savaşan harp ehli, müslümanlara cizye vermeksizin belli seneler boyu antlaşma teklif etseler müslümanların devlet başkanının onlara bu imkânı vermesi ve bu süre zarfında beklemesi gerekir.⁶⁵ Aynı şekilde müslümanlarla savaşan harp ehli müslümanlara her sene malum bir bedel ödemek ve müslümanların da onların beldelerine girmemeleri ve haklarında İslâm'ın hükmünü icra etmemeleri şartıyla malum seneler boyu müslümanlardan antlaşma yapmalarını isteseler, müslümanların hayrına olacaksa yine devlet başkanının onlarla bu hususta antlaşma yapması gerekir.⁶⁶ Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımı da onun kâfirlerle savaşı farz olarak görmediği ve gayrimüslimlerle ilişkilerde barışı esas aldığı anlamına gelmektedir. Kur'an ve Sünnet'in öngördüğü savaş ve barış siyaseti açısından isabetli olan görüş de bu olmalıdır. Tahavî'ye (ö. 321/933) göre de ihtiyaç duyulmadıkça müslümanlar savaşıp savaşmama konusunda serbesttirler. Ancak kendilerine bir saldırı söz konusu olur da savaşmaya mecbur kalırlarsa o zaman cihad yapmaları farz olur aksi halde savaşıp savaşmamaları mübahtır.⁶⁷ Debûsî de (ö. 430/1039) "Âlimlerimize göre, ehli harb ile savaşın mübah olmasının sebebi, onların bize harb açmış olmalarıdır." demiştir.⁶⁸ İbn Nüceym (ö. 970/1563) "Hanefilere göre cihadın sebebi kâfirlerin bize savaş açmış olmalarıdır." diyerek savaşın ibtidaen farz olduğunu söyleyen Merginânî'nin ileri sürdüğü Tevbe suresi 5. 29. ve 36. ayetlerinin tahsis edilmiş umumi lafızlar olduğunu ve tahsis edilen ayetlerin delaletinin zanni olduğu için farziyet ifade etmeyeceğini belirtir. Aynı şekilde bu konudaki hadislerin de zannî oldukları için farziyet ifade etmeyeceklerini söyler. Kitap ve icmâ ile desteklenen haber-i vahidin farziyet ifade etmesinin de mümkün olmayacağını, zira bu durumda farziyet ifade edenin haber-i vahid değil Kitap ve icmâ olacağını vurgular.⁶⁹ Bâbertî'ye (ö. 786/1384) göre de kâfirlerle savaşmamızın sebebi

63 Zühaylî, *Âsâru'l-harb fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 106; Özel, "Cihad", *DİA*, VII, 528; a.mlf. *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, s. 58.

64 Şeybânî, *es-Siyeru'l-kebîr*, I, 131. "الجهاد واجب على المسلمين الا انهم في سعة من ذلك حتى يحتاج اليهم"

65 Şeybânî, *el-Asl*, VII, 470.

66 Şeybânî, *el-Asl*, VII, 471.

67 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, VII, 5.

68 Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, s. 58'den naklen Debûsî, *Kitabü'l-esrâr ve'l-furû*, va. 192b/130b.

69 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, V, 76.

onların bize karşı savaş açmış olmalarıdır. (Onlar savaş açtıkları zaman) Allah'ın dinini desteklemek ve müslümanlardan kâfirlerin şerrini def etmek için savaşmak farz-ı kifaye olur.⁷⁰ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Kur'an'da savaşı emreden; “Müşrikler nasıl sizinle topyekûn savaşıyorlarsa siz de onlara karşı topyekûn savaşın.”⁷¹ âyetinin kâfirlere karşı savaşmakla emrolunmamızın sebebinin onların bizimle savaşmalarına bir karşılık olduğunu ifade ettiğini ve “Fitne tamamen yok olunca ve din de Allah için tatbik edilinceye kadar onlarla savaşın.”⁷² âyetinin de zor kullanmak, vurmak ve öldürmek suretiyle müslümanları dinlerinden döndürme fitnesi kalmayınca kadar onlarla savaşın anlamına geldiğini söylemiştir.⁷³ İbnü'l-Hümâm'ın bu ifadelerinden; “Fitne tamamen yok olunca kadar” ayetindeki “fitne” ile şirk ve küfür değil, kâfirlerin, dinlerinden dönmeleri için müslümanlara zor kullanma, dövme ve öldürme fitnesinin ortadan kaldırılmasının kastedildiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Hümâm “Cihad kıyamet gününe kadar geçerlidir”⁷⁴ hadisinin de cihadın gerekliliğine delil olduğunu ve neshinin sözkonusu olmadığını fakat haber-i vahid olduğu için farziyet ifade etmeyeceğini belirtmiştir.⁷⁵ Hanefî fukahasının bu yorumları gayrimüslimler tarafından müslümanlara ibtidaen bir saldırı olması halinde savaşın farz, aksihalde farz olmadığı görüşünü benimsedikleri anlamına gelmektedir.

Mâlikîlerle hanbelîlerin cumhuru ise gayrimüslimlerle savaşmayı nafil bir amel olarak görmüşlerdir. İmam Mâlik'e (ö. 179/795) göre cihad farz-ı kifayedir. Fakat gayrimüslimler ister kendileri savaşmak için gelip bizim belderimize girsinler isterse biz onlara savaş açalım İslâm'a davet edilmedikleri müddetçe onlarla savaşılmaz, kendileri savaş konusunda acele davranırlarsa o zaman savaşılır.⁷⁶ İmam Mâlik'in bu ifadelerinden müslümanların beldelerine kâfirler tarafından saldırı olması halinde savaşın farz-ı kifaye olacağı anlaşılmaktadır. Mâlikî hukukçuların cihadla ilgili yaklaşımları da bu anlayışı doğrular niteliktedir. Nitekim Sahnûn'a (ö. 240/854) göre İslâm'ın ilk zamanlarında cihad bütün müslümanlara farz idi. Mekke'nin fethinden sonra cihad kesinlikle farz değil, nafilidir.⁷⁷ Fakat müşrikler İslâm topraklarına girip kadınları ve çocukları esir alır ve mallarını

70 Bâbertî, *el-Înâye ale'l-Hidâye*, V, 437, 438.

71 et-Tevbe 8/36.

72 el-Bakara 2/190-193; en-Nisa 4/89-91; et-Tevbe 9/4,5, 36.

73 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 437.

74 Buhârî, “Cihâd”, 44; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 33.

75 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 438.

76 Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, II, 91; İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî' fi fikhî'l-imam Mâlik*, I, 248.

77 Kayravânî, *en-Nevâdir*, III, 18; İbn Nâcî, *Şerhu İbn Nâcî et-Tenûhi alâ Metni'r-risâle*, II, 430; Karâfî, *ez-Zehira*, III, 386; Lahmî, *et-Tebsira*, III, 1340; İb Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, s. 97; İbn Arafê, *el-Muhtasarü'l-fikhî*, III, 8.

gasp ederlerse bunları kurtarmaya güçleri yetiyorsa o zaman müslümanlara cihad farz olur.⁷⁸ Cihad mefhumuna daha farklı bir yorum getiren Kâdî Abdülvehhab'a (ö. 422/1031) göre cihad farz-1 kifayedir fakat bu farizayı yerine getirmek; sınırları korumak, kuvvet ve sayı itibariyle buraları imar ve muhafaza etmekten ibarettir.⁷⁹ İbn Abdülber'e göre cihad (düşmanın saldırmasından) korkulması halinde farz-1 kifâye, emin olunması halinde nâfiledir.⁸⁰ Ubeydullah b. el-Hasen el-Mukberî'ye göre de "Allah malları ve canları ile cihad edenleri derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah hepsine de güzellik (cennet) vadetmiştir."⁸¹ âyetine binaen cihad nâfiledir.⁸² İbn Rüşd başta olmak üzere bir kısım mâlikî hukukçuya göre ise müslümanların beldelerinin etrafı korunmaya alınmış ve sınırları tahkim edilmişse müslümanların üzerinden savaş farızası kalkar ve cihad sadece nâfile olarak kalır. Ancak düşmanın müslümanların beldelerinden birine saldırması gibi bir zaruret olursa onlara yardım etmek ve umumi seferberlikte imama itaat etmek bütün müslümanlara vacip olur.⁸³ Zürkânî'ye göre de müslümanların beldelerinin sınırları güvenli değilse zalim yöneticiyle birlikte bile olsa cihad mendub olur.⁸⁴

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) cihadla ilgili görüşü hakkında Hanbelî hukukçular tarafından farklı rivayetler ileri sürülmüştür. Ebü'l-Hakem'in rivayetine göre Ahmed b. Hanbel bedeniyle cihada güç yetiremeyip malıyla güç yetirenlere malıyla cihad etmesinin vacip olduğunu söylemiştir. Buna göre kadınların ve çocukların da mallarıyla cihad etmesi vacip olmaktadır.⁸⁵ Oğlu Abdullah'ın rivayetine göre de İmam Ahmed, "Savaşmak bütün müslümanlara vaciptir. Onların bazısı savaşırsa bu diğerlerine kifayet eder. Bu husustaki farz zannı galibe dayanmaktadır. Başkasının bu farzı yerine getireceğine dair zan ağır basarsa diğerlerinden sakıt olur"⁸⁶ demiştir. Bu ifadelerden İmam Ahmed'e göre cihadın farz-1 kifaye olduğu anlaşılıyor.

Ebü İshak İbn Müflihe (ö. 884/1479) göre ise Ahmed b. Hanbel ve müteahhirûn hanbelîler mutlak olarak cihadın nâfile ibadetlerin en faziletlisi olduğunu söy-

78 Kayravâni, *en-Nevâdir*, III, 21; Karâfi, *ez-Zehira*, III, 386; Lahmi, *et-Tabsıra*, III, 1340; İbn Arafe, *el-Muhtasarü'l-fikhi*, III, 8.

79 Bağdâdi, *el-Maûne alâ mezhebi âlimi'l-Medine*, I, 602.

80 Desûki, *Hâşiyetü'd-desûki aleş-Şerhi'l-kebir*, II, 173; Sâvi, *Belegatü's-sâlik li akrabi'l-mesâlik*, II, 272.

81 en-Nisâ 4/95.

82 İbn Bezize, *Ravzatü'l-mütebin*, I, 587.

83 İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, I, 347; Karâfi, *ez-Zehira*, III, 386; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, s. 97; İbn Mühenna, *el-Fevâkihü'd-devânî*, I, 396.

84 Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muhtasar-i Halil*, III, 189.

85 İbn Teymiye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, V, 537.

86 Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi alâ Muhtasari'l-Hirakî*, III, 164.

lemiştir. İmam Ahmed b. Hanbel, “farzlardan sonra cihaddan daha faziletli bir amel bilmiyorum” demiştir. Onun cihad konusunda söylediklerine göre cihad nafîle olarak yapılan amellerin en faziletlisidir.⁸⁷ İbn Müflih de “cihad bedelle yapılan nafîlelerin en faziletlisidir. İmam Ahmed ve ashabımız mutlak olarak böyle söylemişlerdir” demiştir.⁸⁸ Merdâvî (ö. 885/1480), “mezhebimizde kabul edilen sahih görüşe göre mutlak olarak nafîle ibadetlerin en faziletlisi cihaddır. Müttekaddimûn ve müteahhirûn ashabımızın cumhuru bu görüştedir.” demiştir.⁸⁹

İbn Teymiye’ye (ö. 728/1328) göre “Size karşı savaş açanlarla, Allah yolunda siz de savaşın. Ancak haddi aşmayın, çünkü Allah haddi aşanları sevmez.”⁹⁰ âyeti, müslümanlara karşı savaş açanlarla savaşmayı emretmektedir. Zira bu ayetten, savaşmanın şart olması için, savaşılan kimsenin savaş açan bir kimse olması gerektiği anlaşılmaktadır.⁹¹ İbn Teymiye bize savaş açmayanlarla savaşın yasak olduğu konusunda Hz. Peygamber’in savaşlarından birinde insanların başına toplandıkları öldürülmüş bir kadına uğrayarak “bu kadın savaşmıyordu” buyurup insanlardan birine “Halid’e yetiş ve ona kadın ve silahsız işçiyi öldürmemesini söyle”⁹² hadisi ile “Şeyh-i fâniyi, küçük çocuğu ve kadını öldürmeyin”⁹³ hadisini delil getirir. Ona göre Allah Teâla insanların maslahatı için kendisine ihtiyaç duyulan kimsele-ri öldürenlerle savaşılmasını mübah kılmıştır. Müslümanları Allah’ın dinini yerine getirmekten alıkoymayan kâfirin küfrünün zararı kendi aleyhinedir. Bununla birlikte Allah sayılamayacak kadar ayette cihadı emredip faziletinden bahettiği için o insanın yerine getirdiği nafîlelerin en faziletlisidir.⁹⁴ Ancak düşman müslümanlara saldırırsa onların dine, cana ve kutsal değerlere zarar vermelerini önlemek için icmâ ile cihad farz olur.⁹⁵ Yani onlar tarafından bir saldırı olursa buna karşı koymak farz, aksi halde barış esastır. Zira Kur’an, müslümanların vatanlarına, canlarına mallarına ve mukaddes değerlerine karşı doğrudan ve dolaylı yollarla savaş açmadığı müddetçe müslümanlardan gayrimüslimlerle savaşmalarını değil, inansın inanmasın bütün insanlarla barış içinde yaşamalarını ister. Gayrimüslimler müslümanlarla barış yapmak istediklerinde müslümanların da onların

87 İbn Müflih, *el-Mübdî’ fi Şerhi’l-Muknî*, II, 5; III, 229; İbn Teymiye, *el-Fetâvâ’l-kübrâ*, V, 342.

88 İbn Müflih, *Kitâbü’l-furû*, II, 337, 343.

89 Merdâvî, *el-İnsâf*, IV, 100.

90 el-Bakara 2/190.

91 İbn Teymiye, *es-Sârimü’l-meslûl*, s. 282.

92 *Muvatta*, “Cihad”, 9; Buhârî, “Cihad”, 147, 148; Müslim, “Cihad”, 24-25; Ebû Davud, “Cihad”, 111; Tirmizi, “Siyer”, 19 İbn Mâce, “Cihad”, 30; Dârimî, “Siyer”, 34.

93 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 483.

94 İbn Teymiye, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye fi İslâhi’r-râi ve’raiyye*, s. 159.

95 İbn Teymiye, *el-Fetâvâ’l-kübrâ*, V, 537.

barış teklifine olumlu cevap vermelerini emreder: “Onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah’a tevekkül et, çünkü O, çok iyi işiten, pekiyi bilendir.”⁹⁶

“Ey iman edenler’ Hep birden barışa girin (barışçı olun). Sakın şeytanın peşinden gitmeyin. Çünkü o, sizin apaçık düşmanınızdır.”⁹⁷ Bu ayet, meşru bir sebep olmaksızın insan hak ve hürriyetlerini hiçe sayarak savaşmayı şeytanın adımlarına uymak olarak nitelendirmekte ve prensip olarak müslümanlardan tüm insanlarla barış içerisinde yaşamalarını istemektedir. “Eğer onlar sizden uzak durur, sizinle savaşmayıp size barış teklif ederlerse; Allah onlara saldırmak için size bir yol (savaşma yetkisi⁹⁸) vermemiştir.”⁹⁹ Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) belirttiği gibi Allah bu ayetle Peygamberine, müslümanlardan uzak duran, onlarla savaşmayıp aksine barış içerisinde yaşamak isteyen gayrimüslimlere karşı savaş açmamasını emretmiştir.¹⁰⁰ Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber’e ve onun şahsında bütün müslümanlara, kendileriyle barış içinde yaşamak isteyen gayrimüslimlerin barış talebini reddederek onlara savaş açmalarını yasaklamıştır. İşte İslâm’ın, kendilerine karşı savaş açmayanlar hakkında müntesiplerine telkin ettiği bu savaş yasağı, onun, prensip olarak savaşı değil, barışı merkeze koyan bir din olduğunu göstermeye kâfidir.

Kur’an, müslümanların mukaddes değerlerine ve vatanlarına tecavüz etmeyen kâfir ve müşriklere sırf inkârcı olmalarından dolayı savaş açılmasına müsaade etmediği gibi onlarla dostane ilişkiler kurulmasını ve kendilerine iyilik yapılmasını da yasaklamaz: “Allah sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve adil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah adaletli olanları sever. Allah, yalnız sizinle din uğrunda savaşanları, sizi yurtlarınızdan çıkaranları ve çıkarılmanız için yardım edenleri dost edinmenizi yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte zalimler onlardır.”¹⁰¹

Bu ayete göre müslümanlar insan haklarına saygılı olması kaydıyla ister müslüman olsun ister olmasın bütün dinlerin mensuplarıyla dostane ilişkiler kurarak birlikte yaşayabilirler. Diğer bir ifadeyle başka dinlerin mensuplarını öteki olarak görüp onlara karşı düşmanlık etmek yoktur. Zira biz ve ötekiler arasındaki ayırımın ölçütü zulüm ve adalettir. İslâm’a göre ötekiler sadece zalimlerdir. Hanefî hukukçuların benimsediği görüşe göre İslâm hukuku evrensel bir hukuk olup

96 el-Enfâl 8/61.

97 el-Bakara 2/208.

98 Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 379.

99 en-Nisâ 4/90.

100 Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 379.

101 el-Mümtehihe 60/8-9.

müslüman olsun olmasın herkes bu hukukun konusunu teşkil eder. Zira insan olmak her türlü hak ve sorumlulukların temelini teşkil eder.¹⁰² Bu anlayışa göre “النفس معصومة بالادمية”= kişi insan olması hasebiyle dokunulmazdır.”¹⁰³ Din ve cinsiyet, hak ve sorumlulukların belirlenmesinde bir rol oynamaz. Hukukun konusunu insan olmak teşkil edince ırkçılık, din ve cins ayırımı gibi problemler ortadan kalkmış olur. Çünkü müslüman ve müslüman olmayan herkes âdemiyyet/insan olma kategorisine girer.¹⁰⁴ Bu anlayışı benimseyen fukahâya göre müslümanlarla müslüman olmayanlar arasındaki ilişki savaş değil, barış temeli üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla onlar müslümanlara saldırmadıkça müslümanlar da onlara saldıramaz.¹⁰⁵ Çünkü onlar da insan olmaları hasebiyle müslümanlarla aynı haklara sahip olduklarından zulüm ve saldırganlık yapmadıkları müddetçe dokunulmazdırlar. Müslümanlar tarihte bu anlayış sayesinde çok dinli ve çok medeniyetli siyasi sistemlerin hukuki zeminini hazırlamışlar ve bunu başarıyla çok geniş coğrafyada ve uzun asırlar boyunca uygulamışlardır. Ancak bu miras günümüzde unutulmaya yüz tutmuştur.¹⁰⁶ Müslümanların, bugün ve gelecekte insan hakları ve uluslararası barışa katkı yapabilmeleri için dokunulmazlığın insan olma özelliği üzerine kurulduğu anlayışını hayata geçirmeleri gerekir.

İnsanlarla dinlerinden dolayı savaşılacağı anlayışı Kur’an-ı Kerim’in insanlara tanıdığı inanç özgürlüğü prensibine de ters düşer. Zira Kur’an, “*Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?*”¹⁰⁷ hitabıyla Hz. Peygamber’e ve onun şahsında müslümanlara dinlerinden dolayı insanlara zor kullanmamalarını telkin etmektedir. Aynı şekilde Kur’an, “*Dinde zorlama yoktur.*”¹⁰⁸ buyurarak başkalarını İslâm’a girmeye zorlamayı açıkça yasaklamaktadır.¹⁰⁹ Bu âyetlerden sünnetullah icabı bütün insanların aynı dinde birleşmeleri mümkün olmadığından farklı düşüncelere sahip olanlara da müsamaha gösterilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple müslümanların başka dinden olan insanların fikir ve düşüncelerine, hatta yaşam tarzlarına karşı hoşgörü, müsamaha ve saygı ile yaklaşmaları, onlar müslümanlara saldırmadığı ve zulmetmediği müddetçe, insan olmaları hasebiyle her türlü haklarının dokunulmazlığını kabul etmeleri gerekir.

102 Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm*, s. 24-25.

103 Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 155; Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik*, III, 268; Aynî, *el-Binâye*, VII, 215.

104 Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm*, s. 24-25.

105 Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm*, s. 27.

106 Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm*, s. 31.

107 Yûnus 10/99.

108 el-Bakara 2/256.

109 Köse, “Cihad Kavramı Şiddete Raferans Olabilir mi?”, s. 182.

Kur'an'da, kâfirlere karşı kuvvet izharı, mümkün olduğu kadar mükemmel bir şekilde harp vasıtalarının vücuda getirilmesinin istenmesi mutlaka ilk olarak onlarla harbe atılmak maksadına müstenid değildir. Bilakis görünür görünmez düşmanların cesaretlerini kırarak harp gibi bir hailenin meydana gelmesine engel olmak, sulh ve barışın devamını temin etmek hikmetine mebnidir.¹¹⁰ Nitekim “Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın. Çünkü onunla Allah'ın düşmanlarını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği kimseleri korkutursunuz.”¹¹¹ meâlindeki âyet bu hakikati ifade etmektedir.¹¹² İçinde yaşadığımız dünyada barış ve huzur içerisinde yaşayabilmek için her zaman güçlü ve harbe hazırlıklı olmak icab eder. Zira askeri bakımdan güçlü ve kuvvetli olmak, her zaman savaşa hazırlıklı bulunmak fiilî ve potansiyel düşmanları caydırır ve saldırı planlarını boşa çıkarır. Kur'an'ın yukardaki emri bu hususa işaret etmektedir. Âyet bu şekilde yorumlandığında İslâm'da güç ve kuvvet bakımından savaşa hazırlık yapmanın ve müteceviz zalimlere karşı savaşın tüm insanlara rahmet gayesine matuf olduğu görülecektir. Zira İslâm, iyi komşuluk ilişkilerine, insan hak ve hürriyetlerine saygıya dayanan barışçıl münasebetlere yanaşmayan toplumlara karşı cihadı meşru kabul ederken savaşın gayesini de fiilî tecavüzlerin bertaraf edilmesi ve harbe yol açan sebeplerin ortadan kaldırılmasıyla sınırlandırmıştır. İslâm'a göre harbe başvurmaktan maksat, emperyalist bir düşünceyle yayılmak, diğer toplumlara hâkim olmak, onları zayıf düşürmek, sömürmek ve ticarî menfaatler sağlamak değil, insan hak ve hürriyetlerini korumaktır.¹¹³

Bu noktadan bakıldığında İslâm'ın, insanlığın huzur ve sükûn içerisinde mutlu bir şekilde yaşamasını hedeflediği, barışı temel bir prensip olarak kabul ettiği fakat müslümanların kutsallarına karşı yapılan tecavüzlere karşı hakkaniyet ölçüleri içerisinde karşı konulmasını da son derece ulvi bir vazife kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in yaptıkları savaşların birçoğu düşmanın fiilî tecavüzleri sonucu meydana geldiği gibi bir kısmı da onların saldırı planlarını ve potansiyel tehlikelerini bertaraf etmek gibi savaşı mecbur kılan sâiklerle olmuştur. Böyle bir hareket yüzeysel bir bakışla bir tecavüz mahiyetinde görülebilirse de bu hakikatte bir tecavüz değil, belki takdire şayan bir gayeye hizmet, gayri meşru ihtirasların ortaya çıkmasına engel ve İslâm ruhunun asalet ve yüceliğini koruma hik-

110 Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, III, 357; Topaloğlu, Bekir, “Cihad”, *DİA*, VII, 533.

111 el-Enfâl, 8/60.

112 Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, III, 357; Topaloğlu, Bekir, “Cihad”, VII, 533.

113 Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, III, 362-363; Özel, *İslâm Hukunda Ülke Kavramı*, s. 51.

metine müsteniddir. Zira kendi müntesiplerini gerektiğinde savaş (cihad) ve nefsi müdafaa ile mükellef tutmayan bir din, onların mahkûmiyetine, başka milletlerin esareti altına düşmelerine meydan vermiş olur.¹¹⁴ Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in hadislerinde yer alan cihad konusundaki naslardan anlaşılması gereken mana budur. Yani gerektiğinde hem canlarıyla, hem mallarıyla hem de hikmet ve güzel öğütle bezeyerek kaleleriyle, dilleriyle ve fikirleriyle ellerinden geldiği kadar mücahede etmeleridir. Hz. Peygamber'in "*Müşriklere karşı mallarınız, nefisleriniz ve dillerinizle cihad edin.*"¹¹⁵ hadisi bu manayı ifade eder.

Gerek Şeybânî'nin gerekse İmam Şâfi'nin kâfirlerle savaşın mutlak farz olduğuna dair delil olarak ileri sürdükleri ayetler incelendiğinde, bunların bağlamlarından kopararak ve Kur'an bütünlüğü göz ardı edilerek ele alındıkları ve görüşlerini ispata elverişli olmadıkları görülecektir. Zira Kur'an-ı Kerim'de yer alan cihad ve kıtalle ilgili ayetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde İslâm'a göre, kâfirler tarafından müslümanlara karşı bir saldırı ve taşkınlık söz konusu olduğunda onlarla savaşın farz olduğu, aksi halde zalimlerden başka hiç kimseye saldırı ve düşmanlık yapılamayacağı anlaşılmaktadır.

Cihadın farz olduğuna delil olarak ileri sürülen; "*Ben, lâ ilâhe illallah deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Bu sözü söyledikleri zaman benden kanlarını ve mallarını korumuş olurlar ancak bir hak sebebiyle olması müstesna*"¹¹⁶ hadisine gelince bu hadis, kendisiyle husûsîlik kastedilen âmm olup buradaki "insanlar" sözüyle kastedilenler icma ile sadece putlara tapan Arap müşrikleridir.¹¹⁷ Zira Şeybânî'nin de belirttiği gibi "*Resûlullah bu sözü söylediği zaman putlara tapan müşriklerle savaşıyordu ve bunlar Allah'ı birlemeyen bir topluluktu. Onlardan biri "Lâ ilâhe illallah" dediğinde bu, onun müslüman olduğuna delil teşkil edecekti.*"¹¹⁸ Bu sebeple "Hz. Peygamber "*Ben, lâ ilâhe illallah deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum.*" buyurdu.¹¹⁹ İmam Şâfi, bu hadisin bu mealdeki diğer iki hadis gibi mutlak olarak müşrikler hakkında olduğunu ve onunla sadece putlara tapan Arap müşriklerinin kastedildiğini söylemiştir.¹²⁰ Ebû Dâvûd, Nesâî ve

114 Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, III, 357-358.

115 Ebû Davud, "Cihad", 17; Ahmed, *Müsned*, III, 124.

116 Buhârî, "İman", 17, 28; "Salat", 28; "Zekât" 1; "İtisâm", 2, 28; Müslim, "İman" 32, 36; Ebû Davud, "Cihad", 95; Tirmizî, "Tefsir", 88; Nesâî, "Zekât" 3; İbn Mâce, "Fiten" 1-3.

117 Şâfi, *el-Üm*, V, 401, 403; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 248; Aynî, *el-Binâye*, VII, 101; a.mlf. *Umdetü'l-kâri*, VIII, 245; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 97; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, V, 115; Âlü Ferâc, *el-Muhtasarü'l-müfid*, s. 365; Zühaylî, *Âsâru'l-harb fi'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 121.

118 Şeybânî, *es-Siyeru'l-kebîr*, I, 106 vd.

119 Serahî, *eş-Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, I, 106 vd.

120 Şâfi, *el-Üm*, V, 402.

Dârakutnî'nin rivayet ettikleri “*Ben, Allah'tan başka ilah yoktur deyinceye kadar müşriklerle savaşmakla emrolundum*”¹²¹ hadisi de bu husûsiliğe delalet etmektedir.¹²² Dolayısıyla müslümanlara karşı savaş açmayan Kitap ehli gayrimüslimler ve Arap olmayan müşrikler bu hadisin kapsamına dâhil değildir.¹²³ Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) da belirttiği gibi “Ya İslâm ya ölüm” seçeneği sadece Arap müşriklerine mahsus bir olgudur.¹²⁴

Hiz. Peygamber'in bir orduya kumandan tayin ettiğinde ona; “*Allah yolunda Allah'ın adıyla cihad edin. Allah'a küfredenlerle çarpışın! Cihad edin! Ama ganimete hıyanette bulunmayın! Gadir etmeyin! Ölümlerin burnunu kulağını kesmeyin! Çocuk öldürmeyin! Müşriklerden olan düşmanla karşılaştığın zaman onları üç haslete (veya güzel huya) davet et! Bunların hangisinde sana icabet ederlerse onu kabul et; ve kendilerini bırak! Sonra: Onları İslâm'a davet et! Şayet sana icabet ederlerse onu kabul et; ve kendilerini (serbest) bırak!... Eğer bunu kabul etmezlerse onlardan cizye iste! Sana icabet ederlerse onu kabul et; ve kendilerini (serbest) bırak! Kabul etmezlerse artık Allah'tan yardım dileyerek onlarla harp et!*”¹²⁵ hadisine gelince; bu hadis de Arap müşriklerine hâs olup hâstan sonra gelen âmmın onu neshedeceği kanatine sahip olan âlimler bu hadisin mensuh olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Çünkü umumî olarak müşriklerle savaşmayı emreden ayetler Tevbe suresinde yer almakta olup Mekke'nin fethinde nazil olmuştur. Bu hadis ise içerisinde geçen müşriklerin hicrete davet edilmesi deliliyle Mekke'nin fethinden önce varit olmuştur. Dolayısıyla müşriklerle savaşmayı emreden ayetler bu hadisten sonra geldiği için onu neshetmiştir.¹²⁶ İmam Şâfiî “*cizye alma emri müslüman oluncaya kadar müşriklerle savaşma emrini neshetmiştir*” diyenleri cehaletle suçlayarak aksine cizye emrinin müslüman oluncaya kadar müşriklerle savaşma emriyle neshedildiğini söylemiştir.¹²⁷ Ebû Ubeyd de bu hadisin hükmünün İslâm'ın başlangıcında hicret etmeyenler için sabit olduğunu, daha sonra bu hükmün “*Allah'ın Kitabına göre rahim sahipleri (akrabalar) birbirlerine (vâris olmağa) daha uygundurlar*”¹²⁸ ayetiyle neshedildiğini söylemiştir.¹²⁹ Cumhur ise bu hadisin Hiz. Peygamber'in

121 Ebû Dâvud, “Cihad”, 95; Nesâî, “Tahrîmü'd-dem”, 1; Dârakutnî, *Sünenü'd-Dârakutnî* I, 232.

122 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, I, 97; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, V, 115.

123 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, I, 97; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, V, 115.

124 Ebû Yûsuf, *er-Reddû alâ Siyeri'l-Evzâi*, s. 131; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 107; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, I, 97; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, V, 115.

125 Müslim, “Cihad”, 3.

126 Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid*, I, 314.

127 Şâfiî, *el-Üm*, V, 403.

128 et-Tevbe 8/75.

129 Kâdi İyaz, *Şerhu Sahih-i Müslim*, VI, 33; Nevevî, *Şerhu Sahih-i Müslim*, 1987, XII, 282.

fiilî sünneti ile neshedildiği görüşüne sahip olmuştur. Zira Hz. Peygamber'in davet yapmaksızın düşmana geceleyin ve ansızın baskın yaptığı sabittir. Bu hadis ise içerisinde hicrete davet emri yer alması deliliyle davetin yayılmasından önce İslâm'ın başlarında söylenmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiilî sünneti bu kavli sünnetini neshetmiştir.¹³⁰ Buna göre onlar tarafından bir saldırı olmadıkça gayrimüslimlerle ya İslâmı kabul etmeleri, ya cizye vermeleri ya da savaşı kabul etmeleri gibi seçeneklerden söz edilemez.

2. GAYRİMÜSLİMLERLE SAVAŞI ZORUNLU KILAN HALLER

İslâm Hukukunun gayelerinden biri de bütün insanların barış ve huzur içinde yaşamalarıdır. Hz. Peygamber hikmet ve güzel öğütle insanlığı bu gayeyi gerçekleştirmeye davet etmek için gönderilmiştir: “(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et...”¹³¹ Ancak heva ve heveslerine mağlup olarak süfli emellerle Allah tarafından belirlenen bu gayeye engel olmaya çalışan müteceviz fertler ve toplumlar geçmişte olduğu gibi bugün de gelecekte de olacaktır. Bu tarz saldırgan toplumlara engel olmak için Allah belirli hudutlar koymuştur. İnsanlar bu hudutları aşar ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarırlarsa o zaman masum olanların hakkını korumak için Allah da onları yok eder ve yerlerine yenilerini getirir: “... Eğer Allah insanların bir kısmını diğer bir kısmıyla defedip hizaya getirmeseydi, elbette yeryüzü fesada uğrardı. Fakat Allah bütün insanlığa karşı lütuf ve keremi ile muamele eder.”¹³² Bu ayet gerektiğinde savaşın meşru kılınmasının insanlara mihnet değil masum olan fert ve toplumları korumaya yönelik bir tür rahmet olduğunu ihsas etmektedir. Zira Allah, zâlim bir toplumun sürekli hâkim olmasına fırsat verseydi o zaman yeryüzü fesada uğrar, din ve fikir özgürlüğü gibi temel haklar yok olur, dünya adaletsizlik ve zulümle dolardı. Kur'an bu gerçeği şöyle ifade eder: “...Eğer Allah, bir kısım insanları diğer bir kısmı ile defetmeseydi, mutlak surette, içlerinde Allah'ın ismi bol bol anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mesccitler yıkılır giderdi...”¹³³ İşte İslâm'ın tesis ettiği savaş hukuku, din ve fikir özgürlüğü gibi temel insan hak ve hürriyetlerine saygı göstermeyen, barışa yanaşmayan bilakis yeryüzünde bozgunculuk çıkaran toplumların tecavüzlerini def ederek hak ve adaleti tesis etme amacına yöneliktir. Hz. Peygamber'in yaptığı savaşları ilk müslümanların içinde

130 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 312.

131 en-Nahl 16/125.

132 el-Bakara 2/251.

133 el-Hac 22/40.

buldukları şartları dikkate alarak değerlendirdiğimizde onların hep bu gayeye yönelik olduğunu görürüz. Aksi halde Hz. Peygamber'in yaptığı mücadeleleri getirdiği dini inkâr edenleri zorla müslüman yapmanın yahut onları hâkimiyet altına almanın bir vasıtası olarak göstermek "Ey insanlar! Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin, Allah'tan afiyet (barış ve selamet) dileyin. Fakat düşmanla karşılaşınca da sabredin ve bilin ki cennet kılıçların gölgesi altındadır"¹³⁴ diyen rahmet peygamberini dünyaya savaş ilan etmiş gibi göstermek anlamına gelir ki bu ilmî gerçeklerle bağdaşmaz.¹³⁵ Buna göre İslâm'da cihad ancak şu durumlarda meşrû hale gelir:

a. Müslümanların vatanlarına fiilî bir saldırı söz konusu olduğunda;

"Kendileriyle savaşılanlara (mü'minlere), zulme uğramış olmaları sebebiyle, (savaş konusunda) izin verildi. Şüphe yokki Allah, onlara yardıma mutlaka kâdirdir. Onlar, başka değil, sırf "Rabbimiz Allah'tır" dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir..."¹³⁶

"Size karşı savaş açanlarla, Allah yolunda siz de savaşın. Ancak haddi aşmayın, çünkü Allah haddi aşanları sevmez."¹³⁷

Bu ayetlerde inançlarından ve yaşam tarzlarından dolayı müslümanlara savaş açanlarla düşmanlıklarını engellemek amacıyla savaşılmaması emredilmektedir. Nefsî müdafaa için savaş bütün dinlerde meşru olduğu gibi İslâm'da da meşru bir şeydir. Başlangıçta herhangi bir düşmanlık yapmayanlarla savaşa başlanması ise şer'an caiz değildir.¹³⁸ Çünkü Allah, "Haddi aşmayın, çünkü Allah haddi aşanları sevmez."¹³⁹ ayetiyle haddi aşmayı yasaklamış, taşkınlık ve zulüm yapmayı haram kılmıştır. İslâm'da meşrû kılınan harble gözetilen bir gaye vardır. O da müslümanlara yapılan eziyetleri sona erdirmek ve hertürlü düşmanlıktan nefisleri hakkında emin bir şekilde Allah'a kulluk görevlerini yerine getirme ve dinlerini ayakta tutma özgürlüklerini sağlamak suretiyle fitneye düşmelerinin önüne geçilmesidir.¹⁴⁰ İbn Abbas, Katâde, Rebî' b. Enes, Süddî ve daha başkaları, "Fitne tamamen yok oluncaya ve din de Allah için tatbik edilinceye kadar onlarla savaşın."¹⁴¹ âyetindeki

134 Buhari, "Cihad", 112, 156; Müslim, "Cihad", 19-20; Ebû Davud, "Cihad", 89.

135 Özel, "Cihad", *DİA*, 1993, VII, 531.

136 el-Hac 22/39-40.

137 el-Bakara 2/190.

138 Çetintaş, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Barış ve Savş", s. 126.

139 el-Bakara 2/190.

140 Sâbık, *Fıküh's-sünne*, II, 614; Topaloğlu, "Cihad", *DİA*, VII, 532.

141 el-Bakara 2/190-193; en-Nisa 4/89-91; et-Tevbe 9/4,5, 36.

“fitne”nin yok edilmesinden maksadın, şirke dayalı olarak müminlere yapılan eziyetin defedilmesi olduğunu söylemişlerdir.¹⁴² Fahreddin er-Razî, İbnü'l-Hümâm ve Sâbûnî'ye göre de “fitne”den maksat; dinlerini bırakıp küfre dönmeleri için döverek ve işkence ederek müminlere eziyet etmektir.¹⁴³ Zemaşerî ayeti kerimede bir kimseyi vatanından çıkarmanın da fitnelerden sayıldığını söylemiştir.¹⁴⁴

b. Gayrimüslim bir devletin tebeası olan müslümanlar, kendilerine zulmeden devletlerine karşı müslümanlardan yardım istediğinde;

“İman edip de hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp yardım edenler var ya, işte onların bir kısmı diğer bir kısmının velileridirler. İman edip de hicret etmeyenler ise, onlar hicret edinceye kadar sizin onlara hiçbir şey ile velayetiniz yoktur. (Bununla beraber) eğer onlar din hususunda sizden yardım isterlerse, sizinle aralarında antlaşma bulunan bir topluluk aleyhine olmaksızın (o müslümanlara) yardım etmek üzerinize bir borçtur. Allah yapacaklarınızı hakkıyla görmektedir.”¹⁴⁵

“Size ne oluyor ki Allah yolunda ve; ”Rabbimiz! Bizi halkı zâlim olan bu şehirden çıkar, bize tarafından bir sahip gönder, bize katından bir yardımcı yolla” diyen mustazâf (acz ve ızdırıp içinde olan) erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda savaşmıyorsunuz. (Buna hakkınız yok).”¹⁴⁶

Bu ayetler Mekke'nin fethinden önce, orada kalıp Medîne'ye göç edemeyen, Mekke müşrikleri tarafından büyük işkencelere tabi tutulan, cefalar gören ve Allah'a sığınarak O'ndan yardımcı göndermesini dileyen müslümanlar hakkında indirilmiştir. Âyet her ne kadar bu hususta nazil olsa da dünyanın neresinde olurlarsa olsunlar zulüm ve haksızlığa uğrayan biçârelere müslümanların yardım etmelerini ve gerekirse onların uğrunda savaşmalarını da ifade etmektedir. Zira sebebin hususi olması hükmün umumi olmasına mani değildir.¹⁴⁷ Ancak söz konusu devlete savaş açılabilmesi için onların müslümanlarla önceden yapılmış bir antlaşmalarının bulunmaması gerekir. Antlaşma varsa Kur'ân'a göre antlaşma süresi sona erene kadar onlara savaş açılmaz.¹⁴⁸

142 Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, II, 236.

143 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, V, 113; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 178; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, V, 437; Sâbûnî, *Revâi'u'l-beyân*, ts. I, 221.

144 Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 118.

145 el-Enfâl 8/72.

146 en-Nisâ 4/75.

147 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 131; Çetintaş, “Hz. Peygamber'in Sünnetinde Barış ve Savaş”, s. 127.

148 et-Tevbe 9/4.

c. Yapılan antlaşmayı bozarak düşman saflarına katılanları sulha mecbur etmek için;

Bunun tipik örneği Hz. Peygamber'in Medîne ve civarındaki yahudî ve hristiyanlarla yaptığı savaşlardır. Hz. Peygamber Medîne'ye hicret ettikten sonra yahudiler onunla antlaşma yapmışlardı. Sonra çok geçmeden ahitlerini bozdular ve müslümanların aleyhine müşriklere ve münâfıklara katılıp Hendek savaşında müslümanların karşısına muharip olarak çıktılar.¹⁴⁹ Bunun üzerine Allah onlar hakkında, "*Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın*"¹⁵⁰ ayetini indirdi.¹⁵¹ Hz. Peygamber'in onlarla yaptığı savaşlar, dinleri sebebiyle değil düşmanlık ve ihanet içerisine girerek müşriklere birlikte müslümanlara karşı savaş başlatmalarından dolayıdır. Yoksa Hz. Peygamber, Medîne İslâm Devleti'nin başkanı sıfatıyla bölgenin müslüman olmayan sakinleri yanında yahudiler ve hristiyanlar'dan mürekkep halkın mümessillerinin muvafakatıyla hazırladığı "Dünyanın ilk yazılı anayasası"¹⁵² olan "Medîne Sözleşmesi"nde Medîne ve civarındaki yahudi kabilelerini zikrederek, "*Yahudilerin dinleri kendilerine, müslümanların dinleri de kendilerinedir*"¹⁵³ ifadesiyle yahudilere din özgürlüğü tanımazdı. Bu anayasa yahudilere dünya hayatına taalluk eden meselelerde müslümanlarla tam eşitlik sağlıyordu.¹⁵⁴ Bazı müsteşriklerin de itiraf ettiği üzere Hz. Peygamber'in hazırlattığı Medîne anayasası gayrimüslimlere, müslümanları ilgilendirmemek şartıyla (ki buna şer'i mahkeme dâhildir) tam bir hukukî hürriyet sağlamıştır. Bu anayasa ile dinî hususlarda hürriyet, açık bir şekilde güvence altına alınmıştır. İşte bu, Ortaçağlarda yaygın olan ve kısmen bugüne kadar hâkimiyetini sürdüren, kazâi yetkileri de dâhil olmak üzere, gayrimüslimlerin gerçek hukukî muhtariyetinin temelini teşkil eder.¹⁵⁵

Hristiyanlara gelince, Hz. Peygamber, Hudeybiye müsalahasını müteakiben İslâm'a davet etmek üzere bütün yabancı kiral ve hükümdarlara elçiler göndermeye başlayınca kadar onlarla hiçbir savaş meydana gelmedi. Hudeybiye müsalahasından sonra Hz. Peygamber, Bizans, İran, Habeşistan ve diğer Arap ülkelerinin hükümdarlarına davet mektupları gönderdi. Bu süreçte hristiyanlardan

149 Çetintaş, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Barış ve Savaş", s. 127.

150 et-Tevbe 9/29.

151 Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, II, 616.

152 Hamidullah, *Introduction to İslâm*, p. 10-11.

153 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 503.

154 Hamidullah, *Introduction*, p. 11.

155 Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 141.

ve hristiyan olmayanlardan birçokları İslâm'a girdi. Bunlar arasında –Arapların Dukatir dediği- Bizans'ın otokrat rahibi ve Ma'an (Filistin) valisi de bulunuyordu. Şam'daki hristiyanlar bu rahibi linç ettiler ve İslâm'a girenlerin bir kısmını öldürdüler. İmparatorun emriyle Ma'an valisinin boynu vuruldu. Suriye-Filistin'de bir müslüman elçi katledildi. Hristiyanlar, müslümanları öldürmeye başlayınca Hz. Peygamber tedip amacıyla üzerlerine seriyyeler gönderdi. Bizans İmparatoru Heraklius suçluları cezalandıracağı yerde Hz. Peygamber tarafından gönderilen tedip kuvvetine karşı onları himaye için ordusu ile (Mûte'de) yardıma koştu. Böylece Mûte muharebesiyle birlikte hristiyanlarla ilk savaş başlamış oldu.¹⁵⁶ İran Kisrâ'sı ise Hz. Peygamber kendisine İslâm'a davet mektubu gönderdiğinde onun mektubunu parçaladı ve Hz. Peygamber'i öldürtmek için yanındaki adamlarını gönderdi.¹⁵⁷ İşte Bizans ve Sâsânîlere karşı yapılan savaşlar sırf bu maksatlara binaen yapılmıştır. Hz. Peygamber'in müşrikler ve Kitap ehlinde olan yahudî ve hristiyanlarla yaptığı bütün savaşlar da bu şekilde savunma harbi şeklinde başlamış olup hiçbirisinde, muhataplarının sırf inkâr etmeleri sebebiyle düşmanlık sözkonusu değildir. Bundan açıkça anlaşılmalıdır ki Hz. Peygamber ancak düşmanlığı def etmek, daveti himaye etmek ve baskıyı engellemek, din ve vicdan hürriyetini temin etmek için savaşlara girmiştir.¹⁵⁸ Yoksa Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği İslâm dini, cebir ve şiddeti hiçbir zaman için dine girme vasıtası olarak kabul etmemiş¹⁵⁹ bilakis muhâtaplarının akıl ve fikirlerini kullanarak, yerin ve göklerin melekûtunu inceleyerek dini seçmelerini istemiştir.¹⁶⁰

Münafıklarla savaşa gelince onlarla müslümanların münasebeti hakkında Allah şöyle buyurur: “*Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et, onlara karşı sert davran. Onların varacakları yer cehennemdir. Orası ne kötü bir varış yeridir.*”¹⁶¹ “...Şayet onlar sizi bırakıp bir tarafa çekilir de sizinle savaşmazlar ve barışı size bırakırlarsa bu durumda Allah size, onların aleyhine bir yol(a girme hakkı) vermemiştir.”¹⁶²

Bu ayetlerde sözü edilen kâfirler, Medîne dışında yaşayan münafıklardır. Bunların bir kısmı Medîne'ye hicret etmeyerek Mekke'de kalıp müşriklerle işbirliği

156 Hamidullah, *Introduction*, p. 12; Zühayli, *Âsâru'l-harb*, s. 123; Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, II, 617; Köse, “Cihad Kavramı Şiddete Referans Olabilir mi?”, *Din ve Dünya Barışı*, s. 194.

157 Zühayli, *Âsâru'l-harb*, s. 123.

158 Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, II, 617.

159 el-Bakara 2/256; Yunus, 10/99; Kâfirûn, 109/6.

160 Âl-i İmrân 3/190; el-A'raf 7/185; Yunus 10/101.

161 et-Tevbe 9/73; et-Tahrim 66/9.

162 en-Nisâ 4/90.

yapmışlardır. Bunlar müslümanlara düşmanlık ettikleri ve onlara karşı fiilen savaştıkları için buldukları yerde öldürülmeleri emredilmiştir.¹⁶³ Bir kısmı müslümanlar ile aralarında saldırmazlık antlaşması bulunan toplumlara sığınmışlar diğer bir kısmı da hem müslümanlarla hem de kendi toplumlarıyla savaşmak istemeyip tarafsızlığı tercih etmişler ve müslümanlarla sulh yapmaya, iyi geçinmeye temayül göstermişlerdir. Bu son iki grup kendi hallerine bırakılmış ve onlarla savaşılmaması emredilmiştir.¹⁶⁴ İşte böyleleri aleyhine müslümanların bir yola başvurmaları caiz değildir.¹⁶⁵

İşte bu şartlar çerçevesinde gayrimüslimlere karşı savaş açmayı gerektirecek durumlar söz konusu olduğunda bunun kararını da savaşın hedefleri ve muhtemel sonuçları konusunda görüş ve fikir sahibi olan meşveret organlarıyla istişare ettikten sonra müslümanların maslahatını, düşmanın kuvvetini ve konumunu daha iyi bilen İslâmî otorite verebilir. Onun izni olmadan ve başlarına kendilerini yönetecek bir komutan tayin etmeden insanların ve ordunun savaşa çıkması caiz değildir.¹⁶⁶ Kur'an'ın emir ve tavsiyeleri¹⁶⁷ ile Hz. Peygamber'in ve râşit halifelerin savaş konusundaki sünnetleri budur.¹⁶⁸ Fertlerin kendi başına İslâmî otoriteden bağımsız olarak böyle bir harekete kalkışması maslahat değil daha büyük mafsedetlere yol açar. Müslüman fertlere düşen sadece istidatları ölçüsünde mallarıyla, canlarıyla, elleriyle, dilleriyle tebliğ ve irşad görevini sürdürerek cihad yükümlülüğünü yerine getirmektir.

SONUÇ

İslâm'da asıl kaide barıştır, savaş arızî ve istisnai bir durumdur. Bu sebeple İslâm, müslümanların mukaddes değerlerine ve dinlerini yaşama hürriyetlerine tecavüz etmeyen insanlarla iyi geçinmelerini ve onlara adaletle muamele etmelerini ister. Ancak gayrimüslimler müslümanların varlıklarını ortadan kaldırmaya teşebbüs ettiklerinde müslümanların onlarla savaşmasını emreder. İslâm kelimesinin bir anlamı da barışa girmek demektir. Allah'ın bir ismi de Selam'dır. Selam

163 en-Nisâ 4/89, 91.

164 *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Tercümesi*.

165 en-Nisâ 4/90.

166 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Harac*, s. 217; Mâverdî, *el-İknâ'*, s. 176; Saklı, *el-Câmi' li mesâilil-Müdevven*, VI, 59; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 430; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1997, V, 497; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi alâ Muhtasari'l-Hiraki*, III, 172; Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, III, 346; Zühaylî, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, VIII, 182.

167 Âl-i İmran, 3/159; eş-Şûrâ 42/38.

168 Zebidî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, X, 141-142.

isminin anlamı da barış ve esenlik demektir. Dolayısıyla adı barış ve esenlik olan bir dinin şiddete başvurmaya karşı şiddeti öngörmesi düşünülemez. Hz. Peygamber'in yaptığı savaşların çoğu İslâm'ı ve müslümanları savunmak için yapılmış müdafaa savaşlarıdır. Hz. Peygamber'in Medine İslâm devletinin başkanı olarak Medine ve çevresindeki müşrik Araplar, yahudiler ve hristiyanların mümesillerinin muvafakıyla hazırladığı dünyanın ilk yazılı anayasasında bu insanlara dini muhtariyet verdiği herkesin malumudur. Bunu Batılı yazarlar da bugün itiraf etmektedirler.

Hz. Muhammed kimseye dini zorla kabul etmesi için baskı yapmamıştır. Aksine Kur'an'la, hikmetle ve güzel öğütle insanları dine davet etmiştir. Ancak bu daveti ve ona inananların varlığını ortadan kaldırmaya teşebbüs edenlerle de gerektiğinde savaşmıştır. Hz. Peygamber'in savaş konusunda izlediği tavır bu olmuştur. Kur'an'da barışı emreden ayetler ve Hz. Peygamber'in gayrimüslimlerle savaş konusundaki tutumunu gözönünde bulunduran çoğunluk hukukçular gayrimüslimlerle ilişkilerde esas ilkenin barış olduğunu ve onlar tarafından savaş başlatılmadıkça savaşın farz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Fakat Şeybânî ile İmam Şâfiî aksi kanaate sahip olmuşlardır. Bunları bu görüşe iten sebebin o dönemde Müslümanların dünya siyasetine yön verecek ölçüde gayrimüslimler karşısında elde ettikleri siyasi ve askeri üstünlük ve zaferler olduğu anlaşılmaktadır. Hâkim güç olma duygusu onları, barışı emreden ayetlerin bağlamlarını gözardı etme veya bunların savaş ayetleriyle neshedildiğini zannetme yanılığısına sevk etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Gayrimüslimlerle savaş ve barışı emreden ayetler, Kur'an ve sünnet bütünlüğü içerisinde ele alındığında savaş gayrimüslimler başlatmadığı müddetçe çoğunluğun da kabul ettiği gibi İslam'da gayrimüslimlerle ilişkilerin esasını savaş değil, barış fikrinin teşkil ettiği görülecektir.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Tercümesi*, (çev. Ali Özek ve diğerleri.), Medine-i Münevvere, 1987.
- Abderî, Muhammed b. Yûsuf, *et-Tâc ve'l-iklil li Muhatasari Halil*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1398.
- Ahmed, Ebû Süleyman, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı* (çev. Fehmi Kuru), İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Âlü Ferâc, Ebû Yûsuf b. Hasen, *el-Muhtasaru'l-müfid fi akâidi eimmeti't-tevhîd*, Beyrut: Müessesetü'r-reyân, 2005.
- Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Beyrut, Dâru'l-kütüb'l-ilmiyye, 2000.
- _____, *Umdetü'l-kârî Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud, *el-Înâye ale'l-Hidâye* (İbnü'l-Hümmam'ın *Şerhu Fehi'l-kadir* adlı eseri içinde), Beyrut, Dâru'l-fikr, 2012.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed Abdülvehhab b. Ali, *el-Maûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne el-İmam Mâlik b. Enes* (thk. Humeş Abdülhak), Mekketü'l-mükerreme, ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, *Meâlimü't-tenzil fî tefsiri'l-Kurân* (thk. Abdürrezzâk el-Mehdî), Beyrut, 1420.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed, *Ahkâmü'l-Kurân*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- _____, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvi* (thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed-Said Bektaş vd.), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Çetintaş, Recep, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Barış ve Savaş", *Çeşitli Yönleriyle Hz. Muhammed* (Editör: Recep Çetintaş vd), Bülent Ecevit Üniversitesi yayınları, Zonguldak, 2017, s. 127.
- Damîriyye, Osman Cum'a, *Usûlü'l-alâkâti'd-devliyye fî fikhî'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, Ürdün, 1999.
- Desûkî, Muhammed Arafe, *Hâşiyetü'd-desûkî aleş-Şerhi'l-kebîr* (thk. Muhammed Allîş), Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitâbü'l-Harac* (thk. Abdür-rauf Sa'd- Sa'd Hasan Muhammed), Kahire, ts.
- _____, *er-Reddü alâ Siyeri'l-Evzâi* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî), Mısır, ts.
- Fîruzâbâdî, Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub (ö. 817/1415), *Tenvîru'l-mikbâs min tefsiri İbn Abbas*, Beyrut, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ fî ilmi'l-usûl* (thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar), Beyrut, 1997.
- Hamidullah, Muhammed, *Introduction to İslâm*, Paris, 1968.
- Hattâb, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl fî Şerhi Muhatasar-i Halîl*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- Huraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Şerhu Muhatasri Halîl*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn Arafe, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed, *el-Muhtasaru'l-fikhî* (thk. Hâfız Abdurrahman Muhammed Hayr), Müessesetü Halef Ahmed el-Habtûr, 2014.
- İbn Bezîze, Ebû Muhammed Abdülaziz b. İbrahim, *Ravzatü'l-müstebîn fî Şerhi kitabî't-Telkîn* (thk. Abdüllatif Zekâğ), Dâru İbn Hazm, 2010.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *el-Kavânîni'l-fıkhiyye*, Bsy. Ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musanef* (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Rıyad, 1409.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bâri bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî- Muhibbüdün el-Hatib), Kâhire, 1986.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân, *es-Siyretü'n-Nebeviyye ve ahhâru'l-hulefâ* (thk. Es-Seyyid Aziz Bek), Beyrut, 1417.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siyretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sika, İbrahim el-Ebyârî ve Abdülhafız eş-Şelebî), Mısır, 1955.
- İbn Nâcî, Kâsım b. İsâ b. Nâcî et-Tenûhî, *Şerhu İbn Nâcî et-Tenûhî alâ Metni'r-risâle li Ebi Zeyd*

- el-Kayravânî* (nşr. Ahmed Ferid el-Mezidî), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü'l-Kurân* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut, 2003.
- İbnü'l-Cellâb, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. el-Hüseyn, *et-Tefrî' fi fihî'l-imam Mâlik b. Enes* (thk. Seyyid Kesrevî Hasen), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, Beyrut, 1404.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvahid, *Şerhu Fethu'l-kadir*, Beyrut, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984.
- İbn Kudâme, Müveffaküddin Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Kâfî* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et- Türkî), Dâruhicre, 1997.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-arab*, Beyrut, 1414.
- İbn Müflih, Ebü Abdullah Muhammed b. Müflih, *Kitâbü'l-Furû'* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-risâle, 2003.
- İbn Mühennâ, Ahmed b. Guneym b. Salim en-Nefravî, *el-Fevâkihü'd-devanî şerhi ala risaleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevanî*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Muakddimetü'l-mümehhedât* (thk. Muhammed Hacî), Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988.
- _____, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985.
- İbn Teymiye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm (ö. 728/1327), *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-Resûl* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Arabistan, ts.
- _____, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1987.
- _____, *es-Siyâsetü's-şer'iyye fi islâhi'r-râi ve'raiyye*, Dâru'l-ma'rife, ts.
- Kâdî İyaz, Ebü'l-Fazl İyaz b. Musa, *Şerhu Sahîh-i Müslim li'l-Kâdî İyaz el-Müsemma İkmâlü'l-mu'lim bi fevâid-i Müslim* (thk. Yahyâ İsmâil), Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdris, *ez-Zehîra* (thk. Muhammed Hacî vd.), Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebü Bekir b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010.
- Kastallânî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sâri li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır, 1323.
- Kayravânî, Ebü Muhammed Abdullah b. Ebü Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât alâ mâ fi'l-Müdevveneti min gayriha mine'l-ümmehât* (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulüv vd.) Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1999.
- Köse, Saffet, "Cihad Kavramı Şiddete Referans Olabilir mi?" *Uluslararası Din ve Dünya Barışı Sempozyumu*, İstanbul, 2008.
- Kurtubî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1988, II,232.
- Lahmî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *et-Tabsıra* (thk. Ahmed Abdülkerim Necib), Katar, 2011.
- Mâturîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (thk. Bekir Topaloğlu), İstanbul, 2005.

- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvî'l-kebir fî fikhi mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî=Şehu Muhtasari'l-Müzenî* (thk. Ali Muhammed Avaz- Âdil Ahmed Abdülmecud), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- _____, *el-İknâ' fi'l-fikhi's-Şâfiî*, baskı yeri yok. ts.
- Merdâvî, Alâuddin Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fi marîfeti'r-râcih mine'l-hilâf* (el-Muknî' ve eş-Şerhu'l-kebir içinde), (thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türki vd.), Kâhire, 1995.
- Merginânî, Burhaneddin Ali b. Ebî Bekir, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, Mısır, ts.
- Mukatil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, Beyrut, 2003.
- Müzenî, Ebü İbrahim İsmâil b. Yahya, *Muhtasaru'l-Müzenî* (Şâfiî'nin *el-Üm* adlı eseri içinde), Beyrut: Dâru'l-marîfe, 1990.
- Nedvi, Seyyid Süleyman, *Asr-ı Saadet: Talimât ve Tebliğât* (çev. Ali Genceli), İstanbul, ts.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebü Zekerîyya Yahyâ b. Şeref, *Şerhu sahih-i Müslim* (thk. Halil Meysü), Beyrut, 1987.
- Özdemir, Serdar, "Seriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, c. 36, (565-566).
- Özel, Ahmed, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, İstanbul, 1988.
- _____, "Cihad", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, VII, 527-531.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefatihü'l-gayb*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Revâiu'l-lbeyân Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, Dersââdet, ts.
- Saklî, Ebü Bekir Muhammed b. Abdullah, *el-Câmiu li mesâilî'l-Müdevvene* (thk. Heyet), Câmîatü ümmî'l-kurâ, Dâru ihyâi't-türâsî'l-İslâmî, 2013.
- Schacht, Joseph, *İslâm Hukukuna Giriş* (çev. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener), Ankara, 1977.
- Sâdî Çelebi, Sa'dullah b. İsa, *Hâşiyetü'l-muhakkik Sa'dullah b. İsa* (İbnü'l-Hümmam'ın *Şerhu Fehî'l-kadir* adlı eseri içinde), Beyrut, Dâru'l-fikr, 2012.
- Sâvî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Belegatü's-sâlik li akrabi'l-mesâlik=Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhi's-sağîr*, Dâru'l-maârif, ts.
- Sahnûn, Abdüsselam b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (thk. Âmir el-Cezzâr- Abdullah el-Mînşâvî), Kâhire, 2005.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî* (thk. Mahmud Matrâcî), Beyrut, ts.
- Serahsî, Ebü Bekir Ahmed b. Ebü Sehl, *el-Mebsût* (thk. Ebü Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî), Beyrut, 2009.
- Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, Beyrut, 1978.
- Sülemî, Tâcüddin Behram b. Abdullah. Abdülaziz b., *eş-Şâmil fî fikhi'l-İmam Mâlik* (nşr. Ahmed b. Abdülkerim Necîb), Merkezü Necîbüyeh, 2008.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm* (thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), Dâru'l-vefâ, 2008.
- Şentürk, Recep, *İnsan Hakları ve İslâm*, İstanbul, 2007.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-kadîr el-câmiu beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, Âlemü'l-kütüb, ts.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen, *el-Asl* (thk. Muhammed Boynukalın), Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

- _____, *es-Siyeru'l-kebîr* (thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî), Beyrut, 1997.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemâleddîn İbrahim, *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmam eş-Şâfiî* (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Avaz), Beyrut, 2003.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, Beyrut, 1992.
- Topaloğlu, Bekir, "Cihad", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, VII, 531-534.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd, *el-Meğâzî* (thk. Marsden Jhons), Beyrut, 1989.
- Yaman, Ahmed, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- _____, "Ben ve Öteki; Kur'an'ın "Öteki" ile İlişkilerde Öngördüğü Dengeli Barış Teorisi" *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 3, sayı 1, 2008.
- Yılmaz, Hüseyin, "İslâm Korkusunun Oluşmasında Cihad Algısının Rolü", *C.Ü. İlahiyat fakültesi Dergisi*, 2012, (XVI, 165-187).
- Zebîdî, Zenüddin Ahmed b. Ahmed, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi* (çev. Kâmil Miras), Ankara, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*, Beyrut, ts.
- Zerkeşî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed, *Şerhu'z-Zerkeşî alâ Muhtasari'l-hıraki* (thk. Abdülmun'im Halil İbrahim), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002.
- Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali b. Mihcen, *Tebyinü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, Kahire, Bülâk, 1313.
- Zühaylî, Vehbe, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi* (çev. Beşir Eryarsoy vd.), İstanbul, 1994.
- _____, *Âsâru'l-harb fi'l-fikhî'l-İslâmî*, Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1983.
- Zürkânî, Abdülbâki b. Yûsuf b. Ahmed, *Şerhu'Zürkânî alâ Muhtasar-ı Halil* (nşr. Abdüsselam Muhammed Emin), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002.

FIKİH USÛLÜNDE HİLÂF-I EVLÂ KAVRAMI*

Dr. Öğr. Üy. Hasan ÖZER**

Özet: Her ilim dalının tarihi süreç içerisinde oluşmuş kendine has dili ve ıstılahları vardır. Bu dile ve ıstılahlara hâkim olmadan o ilim dalını arka planıyla kavrayıp, yeterince anlama imkânı yoktur. Şer'î ilimlerin en önemlilerinden biri olan fıkıhın da kendine özgü dili ve ıstılahları bulunur. Bunlar bilinmeden fıkıh sahasında derinleşmek ve bu alanda doğru bilgi üretmek mümkün değildir. Bu yüzden Ebû Hafs Ömer en-Nesefî gibi bazı âlimler, sırf fıkıh terminolojisiyle ilgili eserler telif etmişlerdir. Bazı kelimeler, birden fazla ilim dalında terim olarak ortak kullanılmakta, ilgili ilme göre anlamları değişmekte ve bazı durumlarda karışıklığa da yol açabilmektedir. Dolayısıyla kavramların hangi anlamda doğru kullanıldığının bilinmesi metnin de doğru anlaşılmasını sağlayacak, bu da kavramlarla düşünen insan zihninin doğru bilgi üretmesine imkân verecektir. Bu yazıda, *terk-i mendûb*, *terk-i müstehab*, *mekrûh* ve *lâ be'se* gibi manalara gelen *hilâf-ı evlâ* kavramının, kelime ve ıstılah tanımları ele alınmıştır. İlk dönemlerde hakkında pek fazla bilgi bulunmayan bu terimin, hicrî beşinci asırdan itibaren kullanıldığı görülmektedir. Bu itibarla hicrî beşinci asırdan itibaren bu terimin hangi anlamlarda kullanıldığı, Hanefî mezhebi başta olmak üzere diğer mezheplerden örnekler üzerinde yükümlülük kuramı çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmış ve ayrıca konu değişik meselelere ait örneklerle desteklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hilâf-ı evlâ, Terk-i evlâ, Lâ be'se (bih), Mendûb, İslâm Hukuku.

The Concept of *Khilaf al-Awla* within the Context of the Theory of Obligatory Rules in Usul al-Fiqh

Abstract: Every branch of science has its own language and terminology that has emerged through its historical development. It is impossible to fully recognize and understand that branch of science with its background without fully grasping its language and terminology. Naturally, as one of the most important branches of Islamic sciences, fiqh also has its own particular language and terminology. Without knowing that terminology neither going into the deeper roots of fiqh nor producing correct knowledge in it is impossible. Some words in fiqh are used commonly as term and change in meaning accordingly. These usages may lead to confusions in some cases. Thus, knowing which concepts are used correctly for which meanings will result in understanding that text truly, which in turn make it possible for human mind that thinks through concepts produce accurate knowledge. This paper will examine the meaning and usages of the term *khilaf al-awla*, which have several meanings such as *mandub*, *mustehab*, *makruh* and *la ba'sa*. The term, about which was very little said in the early periods, has been in frequent usage after the fifth century Hegira. The work will try to present in which meanings the term was used within the context of the theory of obligatory rules after the fifth century Hegira, with examples from the four fiqh madhahib. Additionally, the subject matter has been supported with more examples from several cases from the Hanefites.

Keywords: *Khilaf al-awla*, *Tark al-awla*, *Lâ ba'sa Bih*, *Mandub*, *Islamic Law*.

** Bu makalenin özet mahiyetindeki ilk hali *Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi*'nde (Hasan Özer – Rifat Atay, "Fıkıh Usûlünde Teklifi Hükümler Teorisi Bağlamında Hilâf-ı Evlâ Kavramı" *Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi* bildiriler kitabı, 25-27 Kasım 2017, Antalya: Gece Kitaplığı, 2017, s. 55-67) yayımlanmıştır.

** Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, hasankafiyeci@gmail.com

GİRİŞ

Hilâf-ı evlâ/hilâfu'l-evlâ, “خلاف” ve “الأولى” kelimelerinden oluşmuş bir usûl-ı fıkıh terimidir. *Hilâf-ı evlâ* kavramı; hilâf-ı edeb, terk-i evlâ ve zıdd-ı evlâ gibi isimlerle de adlandırılmaktadır.¹ Hilâf, sözlükte “muhalefet etmek, karşı gelmek, aykırı davranmak, uzlaşmamak, âdet ve kâidenin aksine olmak, ittifak etmemek ve zıtlaşmak” gibi anlamlara gelir.² Başka bir anlatımla “hilâf, ihtilâf ve muhâlefet”, gerek eylemleri gerekse tavırları ile olsun herkesin farklı yol ve metot takip etmesi manasındadır.³ İstilahta ise hilâf, “gerçeği ortaya koymak veya batılı ortadan kaldırmak için, zıt görüşlü iki kişi arasında cereyan eden tartışma” demektir.⁴ Evlâ kelimesi de sözlükte “daha layık, daha çok hak eden, en yakın, daha uygun ve daha münasip” gibi manalara gelmektedir. Meselâ, “filan bu işe filandan daha layıktır yani daha hak sahibidir, daha uygundur ve daha yakındır” denildiği zaman *evlâ* kelimesi kullanılmaktadır.⁵

Bir terkip olarak “ister maddi olsun ister manevi olsun bir işte daha çok hak eden ve daha layık olan bir eyleme aykırı davranmaktır.”⁶ şeklinde tanımlanan *hilâf-ı evlâ*'nın terim olarak birçok tanımı olup, bunları şöyle sıralayabiliriz:

- “*Hilâf-ı evlâ*; şer‘an mendûb ve müstehab gibi fiilleri terk etmek demektir. Şâri‘ bu tür eylemler hakkında özel bir sıya/kipile nehyde bulunmaz.”⁷

- Hakkında sarih nas bulunmayan bir konuda duruma ve eğilime göre terkedilmesi (yapılmaması) tercih edilen eylem/ fiildir.⁸

- Şâri‘in, şer‘î olarak özel bir kiple terkedilmesini yasaklamadığı bütün müstehab ve mendûb işlerin terkedilmesidir.⁹

1 Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifi Hüküm Terminolojisi*, s. 268; Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 150.

2 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “خلف” maddesi; Abdürrezzak Abdurrahman Salim Ebû Umra, *Hilâfu'l-evlâ inde'l-usûliyyin diraseten usûliyyeten mukâraneten*, s. 33-34; Özen, “Hilâf”, *DİA*, XVII, 527; Muhammed b. Abdülaziz el-Mubarek, *Hilâfu'l-evlâ hakikatühü ve tatbikâtühü*, s. 8; http://faculty.imamu.edu.sa/cil/maalmubark/pages/default_01.aspx

3 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât* s. 294.

4 Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 164-165; Kefevî, *el-Külliyât* s. 355.

5 İbn Fâris, *Mucemu mekâyisü'l-lügâ*, VI, 141; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “ولي” maddesi, VI, 141; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 172; Meryem Muhammed Salih ez-Zâfirî, *Mustalahâtu'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, s. 213-214; Muhammed b. Abdülaziz el-Mubarek, *Hilâfu'l-evlâ hakikatühü ve tatbikâtühü*, s. 8; Özer, Hasan, “Fıkıh Literatüründe Yükümlülük Kuramı Bağlamında “Lâ Beşe (Bih)” Kavramı”, s. 21-22.

6 Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 34.

7 Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 41.

8 Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 35.

9 Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 41.

Yapılması evlâ olanın yani müstehabın terk edilmesi anlamına gelen *hilâf-ı evlâ*'ya; hilâf-ı edeb, terk-i evlâ ve zıdd-ı evlâ da denilir.¹⁰

Hilâf-ı evlâ ile ilgili bazı fıkıh kitapları ve hadis şerhlerinde şu tariflere de yer verilmiştir:

“*Hilâf-ı evlâ*, genel bir yasaklamanın içine dâhildir, mekrûh ise özel bir nehiy siygası/kipi ile gelir.”¹¹ “Kerâheti hafif olan mekrûh ise, özel bir nehiy siygası ile nehyedilmeyen yasağın/*menhiyyun anh* ismidir.”¹² “Terketme talebi kesin olmayan özel bir nehiy ile olursa mekrûh, değilse *hilâf-ı evlâ*'dır.”¹³ “*Hilâf-ı evlâ*'da kuşluk namazını terketmek örneğinde olduğu gibihierhangi bir yasak siygası yoktur, tenzihen mekrûhta ise bir yasak siygası/kipi vardır.”¹⁴

Hanefîler bu hususta Şafiîler ile aynı görüşte olmakla birlikte¹⁵ bu ayrımı dikkate almamışlardır. Nitekim onlara göre tenzihen mekrûhun terk edilmesi yapılmasından evlâ olduğu için tenzihen mekrûh, *hilâf-ı evlâ* ile eş anlamdadır.¹⁶ Ancak bir şeyin *hilâf-ı evlâ* olabilmesi için kuşluk ve gece namazı gibi her durumda geçerli (munzabıt), açık ve belirli olması gereklidir. Böyle olmayan mendûbların terk edilmesine mekrûh denilemez. Aksi halde insan nafîle namaz kılmadığı, sadaka vermediğinde de mekrûh bir davranışta bulunmuş sayılırdı.¹⁷ Yine fakihler *hilâf-ı evlâ*'yı mekrûh ile mubah arasında bir derece/kategori olarak görmekle birlikte usulcüler, onu mekrûhtan bir nevi sayıp bu ayrımı reddetmişlerdir. Onlara göre sünnetin nasıl ki müekked ve gayri müekked şeklinde dereceleri varsa, mekrûhun da bir takım dereceleri mevcuttur.¹⁸ Şafiî âlimi Zerkeşi (ö. 794/1392), *hilâf-ı evlâ* konusunda usulcüler ile fakihlerin yaklaşımlarını şöyle hülâsa etmektedir:

“Usulcüler, *hilâf-ı evlâ*'yı ihmal etmişlerdir. Bu konuyu esaslı bir şekilde ele alanlar fakihlerdir. *Hilâf-ı evlâ*, kerâhet ile ibaha arasındaki manayı ifade eden bir kavramdır. Fakihler de, mekrûh ya da *hilâf-ı evlâ* olup olmadığı konusunda çoğu durumlarda ihtilaf etmişlerdir. Örneğin abdestten sonra kurulanmak amacıyla elleri silkelemek

10 Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifi Hüküm Terminolojisi*, s. 268; Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisi*nde Teklifi Hüküm Terimleri, s. 150.

11 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri şerhu Sahihî'l-Buhârî*, XI, 578.

12 Ramlı, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Hâşiyetü Ahmed b. Abdirezzak el-ma'rûf bi'l-Mağribî er-Reşid ile beraber), I, 136.

13 Ramlı, *Gâyetü'l-beyân şerhu Zebd b. Raslân*, tsz., s. 22.

14 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, s. 257; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* I, 412-413.

15 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* II, 424-425; IV, 185-188, 202.

16 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 413, 439.

17 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, I, 302-303.

18 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîr*, I, 302-303.

veya havlu ile kurulanmak konusu bunlardandır (...). (...) gerçek şudur ki, *hilâf-ı evlâ*, mekrûhun bir nevidir. Sünnetin olduğu gibi, mekrûhun da dereceleri vardır. Bu bakımdan *hilâf-ı evlâ*'yı, mekrûhtan ayrı bir kategori kabul etmek uygun olmaz. Aksi halde teklifi hükümlerin sayısı altı olur ki, bu bilinene terstir. Yahut (*hilâf-ı evlâ* mekrûhtan ayrı müstakil bir vasıf kabul edilirse) *hilâf-ı evlâ* şeriatın dışında bir şey sayılır, hâlbuki böyle değildir.¹⁹

Malikîler ise Şâfiîler'den farklı olarak bir şeyin yapılması hususundaki talebin kuvvetini dikkate almışlar ve sünnet-i müekkeke gibi talebi kuvvetli olanın terk edilmesine mekrûh, talebi kuvvetli olmayanın terk edilmesine ise *hilâf-ı evlâ* demişlerdir.²⁰

Hanbelîler de bu hususta “hakkında açık bir nass olmayan ve yapılması terk edilmesine tercih edilen şeydir”²¹ şeklindeki tanımlarıyla Şâfiîler ile aynı kanaati paylaşmışlardır.

Hanefî fakihlerinden İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), mekrûh ile *hilâf-ı evlâ*'yı karşılaştırıp, ikisinin ayrı kavramlar olduğunu şöyle açıklamıştır: “*Hilâf-ı evlâ*da herhangi bir yasak siygası/kipi yoktur; kuşluk namazını terketmek bunun örneğidir. Tenzihen mekrûhta ise bir yasak kipi vardır.”²² İbn Nüceym'e göre müstehabın terkedilmesi mekrûhluğu gerektirmez, zira mekrûh için özel bir delilin olması gerekir.²³ İbn Âbidîn ise görüşünü; “müstehabı terk etmek mekrûh değil, *hilâf-ı evlâ*dır. Onu terk etmek mekrûhluğu gerektirmez, binaenaleyh mekrûhluk için özel bir nehiy kipi olması gerekir, *hilâf-ı evlâ* için ise özel bir nehiy kipi yoktur” şeklinde ortaya koyarve “tenzihen mekrûhun kaynağı *hilâf-ı evlâ*dır” sözünü de problemlili bulup şöyle bir değerlendirmede bulunur:

“*Hilâf-ı evlâ*, mekrûhtan daha genel bir kavramdır; sonuç olarak bütün tenzihen mekrûhlar *hilâf-ı evlâ*dır, fakat her *hilâf-ı evlâ* tenzihen mekrûh değildir. *Hilâf-ı evlâ* mekrûh olamaz, zira onun için özel bir delil yoktur. Kuşluk namazı kılmayı terketmenin hükmüyle ilgili özel bir delilin olmaması gibi. Netice itibarıyla şöyle bir sonuca varılabilir: Müstehabın terkedilmesi *hilâf-ı evlâ*dır, özel bir delil olmadığı için mekrûhluk gerekmez. Çünkü kerâhet şer'î bir hükümdür; şer'î hüküm için de delil gerekir.”²⁴

19 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, I, 302-303.

20 Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari Halîl*, I, 56.

21 İbn Bedrân, Abdülkadir b. Ahmed. (ö. 1346/1927), *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* s. 63-64. Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 150.

22 Ahmed b. Ali b. Tağlib b. es-Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, s. 184; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, s. 257; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 412-413. Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 21.

23 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 248.

24 Geniş bilgi için bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 185-188, 202.

Bu bilgilerin ışığında konu ile ilgili mezheplerin yaklaşımlarını şöyle hülâsa etmek mümkündür:

- Hanefilere göre mekrûh ile *hilâf-ı evlâ* arasındaki en büyük fark; mekrûhta delilin olması, *hilâf-ı evlâ*'da ise delilin olmamasıdır.

- Malikîler, daha önce de ifade edildiği gibi, bir şeyin yapılması hususundaki talebin kuvvetini dikkate almışlar, sünnet-i müekkelede gibi talebi kuvvetli olanın terk edilmesine mekrûh, talebi kuvvetli olmayanın terk edilmesine ise *hilâf-ı evlâ* demişlerdir.²⁵

- Şafîîler, mekrûh ile *hilâf-ı evlâ*'yı karşılaştırmışlar ve aralarındaki farkı şöyle belirtmişlerdir: Eğer bir fiilin yapılması terk edilmesinden evlâ olur ve terk edilmesi hususunda “şunu yapmayın” veya “size şu eylemi yapmayı yasaklıyorum” gibi özel bir nehiy olursa, bu mekrûh, özel bir nehiy değil de genel bir nehiy olursa *hilâf-ı evlâ* olur. İşlenmemesi hakkında özel bir nehiy olmadığı için *hilâf-ı evlâ*, kerâhet derecesine ulaşmaz.²⁶ İmâmü'l-Harameynel-Cüveynî de söz konusu ayırımı müteahhirîn ulemanın ortaya koyduğunu söylemiştir. Zira mütekaddimîn ulema, mekrûhu hem hakkında özel bir nehiy bulunan²⁷ hem de bulunmayan meseleler için kullanmışlar ve mendûba sünneti müekkelede denmesi gibi, hakkında özel bir nehiy gelmiş olan mekrûha, “kuvvetli bir şekilde mekrûh” demişlerdir.²⁸ Şafîî'ler, bu manada nehyi; “nehy-i tahrîm, nehy-i kerâhet, nehy-i tenzîh”²⁹ şeklinde üç kısma ayırmışlar; birincisi ile haramı, ikincisi ile mekrûhu, üçüncüsü ile de *hilâf-ı evlâ*'yı kastetmişlerdir.³⁰

- Hanbelîler de bu konuda Şafîîler ile yaklaşık aynı kanaattedir.³¹ Bunun örneği duha namazıdır. Bu namazı yasaklayan özel bir nehiy kipi yoktur. Söz konusu namazın kılınmasıyla ilgili nas geldiği halde onun terkinin yasaklayan açık bir nas da mevcut değildir. Kuşluk namazını kılan kimse için sevabın olduğu belirtilmiş-

25 Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari Halîl*, I, 56; Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 150.

26 Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, III, 372; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, I, 302; el-Karavî, *ez-Ziyâü'l-lâmî fi şerhi Cem'i'l-cevâmî* I, 181-182; Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 150.

27 Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 150.

28 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, I, 302; Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmî*, I, 97; Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 150.

29 Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir şerhu Muhtasari'l-Müzeni*, XVI, 56; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XIII, 9.

30 Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, I, 130; Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 150.

31 İbn Bedrân, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 63-64. Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 150.

tir. Söz konusu eylemle ilgili delil Ebu Hüreyre'nin (r.a.) rivayet ettiği; “Dostum (s.a.v.) bana üç şey vasiyet etti; her ay üç gün oruç tutmayı, kuşluk namazını ve yatmadan önce vitir kılmayı.”³² mealindeki hadistir.

Sonuç olarak yukarıda verilen tarif, değerlendirme ve tartışmalardan hareketle *hilâf-ı evlâ* kavramı iki ilke üzerine bina edilebilir: Birincisi, Şari'in hakkında beyanı bulunan müstehab fillerin terk edilmesi, ikincisi ise Şari'in özel bir nehyi olmayan müstehab fillerin terk edilmesidir.³³ Dolayısıyla burada *hilâf-ı evlâ* ile ilgili olarak “hakkında açık bir nass olmayan ve yapılması terk edilmesine tercih edilen şeydir” şeklinde bir sonuca ulaşmak mümkündür.

Fürû-1 fıkıh eserlerinde dağınık vaziyette ve çokça bulunan *hilâf-ı evlâ* kavramı ile ilgili olarak iki çalışma bulunmaktadır. Birisi Selman Nasr ed-Dâye danışmanlığında Abdürrezzak Abdurrahman Salim Ebû 'Amre'nin hazırladığı *Hilâfu'l-evlâ 'inde'-usûliyyîn dirâseten usûliyyeten mukâreneten* isimli yüksek lisans tezi; diğeri de Muhammed b. Abdülaziz el-Mubârek'in *Hilâfu'l-evlâ hakikatühü ve tatbikâtühü* adlı makalesidir. Bu çalışmalarda Hanefi mezhebi ile ilgili yeteri kadar örneğe yer verilmemesi ve bu konuda Türkçe bir incelemenin bulunmaması bizi böyle bir araştırmaya sevk etmiştir. Ancak bu yazıda, diğer mezheplerde de *hilâf-ı evlâ*'nın hangi anlamlarda kullanıldıklarına kısaca değinilecektir.

I. MEZHEPLERE GÖRE *HİLÂF-I EVLA*'NIN ANLAMI

Fıkıh mezhepleri özellikle meşhur dört mezhep *hilâf-ı evlâ* kavramını farklı anlamlarda kullanmışlardır. Dolayısıyla burada söz konusu mezheplerin bu terime verdikleri anlamlar üzerinde durulacaktır.³⁴

A. Hanefilerde *Hilâf-ı Evlâ* Anlamında Kullanılan Bazı Kavramlar:

1. ***Lâ be'se/sakınca yok***: İbn Âbidîn bu konuda şu ifadelerle yer verir: “Ta'ziye için özel bir mekânda oturmakta ***bir sakınca yoktur***” cümlesinde, “*lâ be'se*” hakiki manada kullanılmıştır, zira *hilâf-ı evlâ* demektir.³⁵ Görülmektedir ki burada *hilâf-ı evlâ*, *lâ be'se* anlamında kullanılmıştır.³⁶

32 Müslim, “İstihâbu Salât'id-Duha”, 13.

33 Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 41-42; Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifi Hüküm Terminolojisi*, s. 268.

34 Mezheplere göre “*hilâf-ı evlâ*” teriminin anlamları hakkında ayrıca bk. Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 43-49.

35 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 362-363.

36 Bk. Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 1-27.

2. **Lâ yenbağî/uygun değil:** Bu ifade mütekaddim ulema tarafından haram ve her iki mekrûh için, müteahhir ulema tarafından ise çoğunlukla tenzihen mekrûh hakkında kullanılmıştır.³⁷ İbn Âbidîn de “*lâ yenbağî*” ifadesini *hilâf-ı evlâ* manasında kullanmıştır. Dolayısıyla söz konusu kavramın buradaki anlamı tenzihen mekrûh’tur.³⁸

3. **Terkü’l-mendûb/mendûbun terki:** İbn Âbidîn “Şüphesiz mendûbu terk etmek, *hilâf-ı evlâ*’dır.” der.³⁹ Onun bu ifadesi esasında tenzihen mekrûh ile *hilâf-ı evlâ* arasındaki farkı açıklamaktadır. Zira tenzihen mekrûhun mercii/kaynağı *hilâf-ı evlâ*’dır.⁴⁰ Bu ifadelerin benzeri *Reddü’l-muhtar*’ın kaynakları içinde bulunan *en-Nehru’l-fâik*’te de geçmektedir.⁴¹

4. **Tenzihen mekrûh:** İbnü’l-Hümâm şahitlikle ilgili ayeti tahlil çerçevesinde şöyle demektedir: “*Çağrıldıkları vakit şahitler, gelmemelik etmesinler.*”⁴² âyetine göre buradaki nehiy,yani şahitliği üstlenmekten kaçınmanın hükmü tenzihen mekrûhtur. Bu kerâhetin kaynağı/mercii ise *evlâ olanın hilafına/hilâf-ı evlâ* hareket etmektir. Çünkü bir Müslümanın hakkını korumayı barındıran bir yardım için şahitliği üstlenmek, kaçınmaktan evladır.⁴³ İşte buradaki mekrûhluk borç üzerine şahitliği üstlenmekten kaçınan kimse hakkındadır.⁴⁴

5. **en-Neflü/nâfile:** İbn Âbidîn nâfile sözüyle kastın caizlik ve hukukilik/meşruiyet olduğunu; bunun da haram olmadığını ve sonuçta nâfilenin *hilâf-ı evlâ* hükmünü ortadan kaldırmadığını ifade eder.⁴⁵ Meselâ dört rekâtlı farz namazların son iki rekâtında, üç rekâtlı farzlarda ise üçüncü rekâtında Fatihâ’dan sonra nâfile olarak kısa surenin okunması *hilâf-ı evlâ* olsa bile caizdir ve meşrudur. Ancak Hanefi mezhebinde mekrûh sayılmıştır.⁴⁶

6. **Terkü’l-müstehab/müstehabın terki:** Müstehabın terkedilmesi *hilâf-ı evlâ*’dır. Hanefilere göre, müstehabı terk eden kimse için mekrûhluk söz konusu değildir. Fakat bazen o kişi için tenzihen mekrûh olur ki, onun mercii/kaynağı

37 Çetintaş, *Teklifi Hüküm Terminolojisi*, s. 220-222; Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 156.

38 İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, VIII, 267; Abdürrezzak, *Hilâfu’l-evlâ*, s. 43.

39 İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, I, 412.

40 Abdürrezzak, *Hilâfu’l-evlâ*, s. 43.

41 İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik şerhu Kenzi’l-Dekâik*, I, 50.

42 Bakara, 2/282.

43 İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, VII, 339.

44 Abdürrezzak, *Hilâfu’l-evlâ*, s. 43.

45 İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, III, 195.

46 İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, I, 570; Abdürrezzak, *Hilâfu’l-evlâ*, s. 44.

isehilâf-ı evlâ'dır. Meselâ kurban kesen kimsenin, o gün kestiği kurbanın etini yiyinceye kadar bir şey yememesi müstehabtır, ancak kurban etinden önce bir şey yemesi de mekrûh değildir.⁴⁷

B. Malikilerde Hilâf-ı Evlâ Anlamında Kullanılan Bazı Kavramlar:

1. **el-Cevâz/caiz:** Mestler üzerine mesh etmek caizdir. Bu bir ruhsattır ve kolaylaştırıcıdır. Abdestte ayakları yıkamak ise mesh etmekten daha faziletlidir. Dolayısıyla burada meshin cevazı/caiz olması *hilâf-ı evlâ*'dır.⁴⁸

2. **es-Se'atü-el-Vâsi'u/genişlik:** Namaz kılan kimsenin, "öğle namazının farzını kılmaya niyet ettim" şeklinde diliyle ifade ederek namaza niyet etmesi caizdir. Buradaki caiz, *hilâf-ı evlâ* manasındadır. Evla olan diliyle söylemesi değil, söylemesidir. Çünkü niyetin yeri kalptir, dil ile söylenmesine gerek yoktur. Eğer namaz kılan kişinin diliyle ifade ettiği ile, niyeti birbirine aykırı olursa, kalbindeki niyete itibar edilir.⁴⁹ Fakat vesveseli olan kişinin niyetini diliyle söylemesi mendûbtır, zira bu şekilde kişinin içindeki karışıklık gitmiş olur.⁵⁰

3. **el-Câizü'l-mercûh/tercih edilmeyen caiz:** "Adet halinde bir kadının bir farzı yerine getirmek, ilim tahsil etmek vb. durumlar için mescide girmesi caizdir. Burada *hilâf-ı evlâ* manasına mercûh bir caizlik söz konusudur."⁵¹ Bu örnekte *hilâf-ı evlâ*'nın tercih edilmeyen caiz anlamında kullanıldığını görmekteyiz.

4. **Terkü'l-mendûb/mendûbun terki:** Hasta ziyareti yapan kimsenin hasta için dua etmesi mendûbtır, mendûbun terkedilmesi ise *hilâf-ı evlâ*'dır. Yani hasta ziyaretinde bulunan kimseden, hasta dua istediği zaman ona dua etmesi müstehabtır. Eğer dua etmez ve hastanın isteğini yerine getirmezse bu da *hilâf-ı evlâ*'dır.⁵²

5. **Lâ harace ve lâ hüürmete/zorluk ve haramlık yok:** Mâlikî âlimlerinden Sa'dî diye meşhur Ali b. Ahmed b. Mükremullah (ö. 1189/1775); "Zorluk yok yani haramlık yok, bunun açıkça manası *hilâf-ı evlâ*'dır" demektedir.⁵³ Onun bu sözü şöyle açıklanabilir: Bir kimsenin sol tarafına yatıp uyuması caizdir, zira bu şekilde de

47 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 57, 248; Geniş bilgi için bk. İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 185-188, 202; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 43.

48 Ezherî, *es-Semeru'd-dâni fi takribi'l-meânî şerhu Risâleti ibni Ebî Zeyd el-Kayravânî*, Beyrut tsz., el-Mektebetü's-Sekâfiyye, s. 81; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 44.

49 Adevî, *eş-Şerhu'l-kebir*, I, 233-234; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 44.

50 Muhammed Aliş, *Menhu'l-celil şerhun 'alâ Muhtasarı Seyyid Halil*, I, 244.

51 Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ eş-Şerhi'l-kebir*, I, 235; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 44.

52 Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 45.

53 Ali b. Ahmed b. Mükremullah, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ şerhi Kifâyeti't-tâlibi'r-rabânî*, II, 627.

dinlenir. Fakat böyle yatmak *hilâf-ı evlâ*'dır, ama bu durumda uykuda ölme riskine rağmen bir haramlık söz konusu değildir. Kişinin sağ tarafına yatıp uyumasına gelince, kalp solda olduğu için sağtaraf boşluktur.⁵⁴

6. Lâ be'se/sakınca yok: Adevî, bu lafızla kerâhetin ve bir yasağın bulunmadığını, *hilâf-ı evlâ*'yı kastetmiştir.⁵⁵

7. Ruhsat: Nefir gününde Minâdan Mekke'ye gelirken Muhassab⁵⁶ denilen yerde geceleminin terk edilmesi bir ruhsattır, ki bu ruhsat *hilâf-ı evlâ* manasındadır.⁵⁷

C. Şâfiilerde *Hilâf-ı Evlâ* Anlamında Kullanılan Bazı Kavramlar:

1. Haram değil veya caiz değil:⁵⁸ İbn Hacer el-Heytemî, bayramın şiarlarını göstermek adına bayram günlerinde olduğu gibi zilhicce ayının sekizinci gününde de çok azık almak isteyen kişinin sorusuna cevap verirken şöyle der: “Zilhiccenin sekizinci gününün bayram günlerinden biri olduğuna inanmak ve kabul etmek açık bir şekilde haramdır. Ancak zilhiccenin sekizinci gününü sadece bayram olarak isimlendirmek ya da bu günde bayram gibi davranmak ve hazırlık yapmak (bayramın şiarını göstermek) haram değildir, *hilâf-ı evlâ*'dır. *Hilâf-ı evlâ* ifadesi caiz olan ve caiz olmayan olarak iki manada da kullanılabilir. Yani caiz olan bir şey *hilâf-ı evlâ* ile ifade edilebileceği gibi, caiz olmayan bir fiil de ifade edebilir. *Hilâf-ı evlâ* kavramı her iki durum (caiz ve caiz olmayan) arasında bir yerdedir.” Devamla İbn Hacer; “Seleften bunu yapamı görmedim. Şayet yapmışlarsa bu *hilâf-ı evlâ* olur. *Hilâf-ı evlâ* da daha önce izah edildiği gibi haram değildir.” İlavesinde bulunur.⁵⁹

54 Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 45.

55 *Hâşiyetü'l-Adevî*, I, 578.

56 Muhassab, Mekke ile Minâ arasındaki vâdinin iki dağ arasındaki genişçe bir alana verilen isimdir. Taşlı ve çakıllı olduğu için bu isim verilmiştir. Hasbe, Muhsab, Ebtah, Betha gibi adlarla da anılan bu yerde Hz. Peygamber (s.a.v.), Zilhicce'nin on dördünde Minâdaki hacla ilgili görevlerini tamamlayınca, Mekke'ye doğru yola çıkmıştı. Söz konusu dönüşte Muhassab'da Hz. Peygamber (s.a.v.) bir müddet kalmıştır. Fakat burada kalmanın hac ibadetiyle hiçbir ilgisinin bulunmadığı belirtilmiştir. Ebû Davud'da Kitabu'l-Menâsik, “86”: Hz. Âişe'den (r.a.) rivayet edilen bir hadiste “Rasulullah (s.a.v.) sade (Veda Haccında Medine'ye dönüşte yola) çıkmak için daha kolayına geleceği için (Minâdan Mekke'ye gelirken) Muhassab'a inmiştir. (Muhassab'a inmek burada bir müddet kalmak) sünnet değildir. İsteyen oraya iner, istemeyen de inmez.” Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdi, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Sünen Ebi Dâvûd*, V, 341 vd.; Necati Yeniel ve Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebi Dâvûd Terceme ve Şerhi*, İstanbul 1989, VII, 474-481.

57 *Hâşiyetü'd-Desûkî*, II, 50.

58 ليس بمحرم أو غير جائز

59 İbn Hacer el-Mekki el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-kübrâ'l-fıkhiyye*, I, 272; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 45-46.

2. Menhiyyun an/nehyedilen ya da tenzîhi mekrûh: Usulcüler ıstılahında *hilâf-ı evlâ*, yasak fiillere (*menhiyyun* ‘*anhâ*) verilen isim olarak kullanılmıştır. Ancak bilinen nehiy siygası kullanılmadığında bunun yerine *hilâf-ı evlâ* kullanılır. Bununla da *tenzîhi/hafif mekrûh* olan şeyler kastedilir.⁶⁰

3. Mekrûh: Bazen mekrûh ifadesiyle *hilâf-ı evlâ* kastedilir. Fakihlerin çoğuna göre, mekrûh demek *hilâf-ı evlâ* demektir. Yani *hilâf-ı evlâ* fakihlere göre en fazla *hafif/tenzîhi* mekrûhtur.⁶¹

4. Hilâf-ı müstehab/müstehabım zıddı: Abdürrezzak, İbn Hacer el-Heytemîden naklen şöyle dedi: İmam (el-Cüveynî) ve diğer bazı âlimlerin *hilâf-ı evlâ* ve *hilâf-ı müstehab* aynı şeydir, zira müstehab ile istenilen şey, müstehabın zıddını yapmaktan alıkoymaktır, şeklindeki açıklamaları bunu teyit etmektedir. Ancak mekrûh, hilâf-ı müstehab gibi değildir. Zira mekrûhta doğrudan nehiy ifadesi yer alabilmektedir. Bunun örneği ise şöyledir. Âlimler evliliğe rağbeti olmayan kişi hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bazı fukaha böyle bir kişinin evlenmemesinin müstehab olduğunu, bazıları ise evlenmemesinin evlâ olacağını söylemiştir. Aslında bu iki görüş, kesin olmayan bir şeyi talep etme bakımından aynıdır. Bu talep ne nikâhı desteklemeyi ve ne de desteklememeyi ifade etmektedir.⁶²

5. Ne haram, ne mekrûh: İbn Hacer el-Heytemî; “Kişinin başka birinin misvakını izni ve rızası dâhilinde teberrük kasdı olmaksızın kullanması haram ve mekrûh değildir” der ve bunu *hilâf-ı evlâ* olarak görür.⁶³

6. Sünnetin terki: Genellikle sünnetin terki *hilâf-ı evlâ*’dır.⁶⁴ Meselâ, abdest alırken kişinin abdest suyunu dökmesi için başkasından yardım istemesi sünneti terk etmek manasına geldiği için *hilâf-ı evlâ* olarak değerlendirilir. Hatta mükellef kişinin abdest suyu dökmesi için kâfirden yardım istemesi caizdir. Şayet fıkhıta bu konuda yer alan “abdest suyunu dökmesi için başkasından yardım istemeyi terk etmek” ifadesi yerine mutlak “yardım isteme (*isti’âne*)” kullanılsaydı abdest suyunu hazırlamak için istenen yardımın da sünnet olması gerekecekti. Dolayısıyla bunun hükmünün de *hilâf-ı evlâ* olması sonucuna götürecekti, oysa abdest suyunun hazırlanması için istenen yardım sünnet değil, mubahtır.⁶⁵

60 Reşîdî, *Hâşiyetü'l-Mağribî alâ Nihâyetü'l-muhtâc*, I, 59; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 46.

61 Reşîdî, *Hâşiyetü'l-Mağribî*, III, 47.

62 Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 46-47.

63 Abdülhamid eş-Şîrvânî ve Ahmed b. Kasım el-İbâdî, *Havâşi’-Şîrvânî ve'l-Abâdî alâ Tühfetü'l-muhtac*, I, 267; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 47.

64 Nuruddin b. Ali eş-Şübrâmelsî el-Akharî, *Hâşiyetün alâ Nihâyetü'l-muhtâc*, I, 467, II, 475; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 47.

65 Büceyrimî, *Hâşiyetü'l-Büceyrimî alâ şerhi menhecî't-tüllâb*, I, 80, 473; Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Marûf bi'l-Cemel (ö. 1204/1790), *Hâşiyetü'l-Cemel alâ'l-Menhec*, Beyrut, tsz., I, 387; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 47.

7. Kuvvetli olmayan kerâhet: Meselâ, sefere çıkan kişi yolculuğunda üç merhaleyi geçmeye niyetlenmişse yolculuğun başında namazları kısaltabilir. Ancak onun için namazı tamamlaması daha efdaldir. Kasretmek mekrûh değil, *hilâf-ı evlâ*'dir.⁶⁶

8. Cevaz: Kimsenin görmeyeceği yerde avret yerlerini açmak caizdir. Ancak insanların bulunduğu ortamda avret mahallini açmak caiz değildir. Kimsenin görmeyeceği durumunda avret mahallini açmak caizdir görüşünü *hilâf-ı evlâ* olarak alabiliriz. Çünkü böyle bir durumda avret mahallini örtmek mustehabdır. Nitekim çölde de olsa her an insanların onu görebileceği bir yerde def'i hacet yapacağına kimse olmasa dahi sütre kullanması müstehabdır.⁶⁷

9. Zarar vermez: Oruçlu kimsenin gündüzleri gözlerine sürme çekmesi zarar vermez yani mekrûh değildir, ama *hilâf-ı evlâ*'dir. Malikilere göre ise sürme çekmek ile derhal oruç bozulur. Bazı Şâfiilere göre ramazanın gündüzünde sürme çekmek mekrûh değildir, ancak *hilâf-ı evlâ* olur.⁶⁸

D. Hanbelilerde *Hilâf-ı Evlâ* Anlamında Kullanılan Bazı Kavramlar:

1. Hilâfu'l-efdal/daha faziletli olana aykırı: Namazda kadınların erkeklerin yakınında saf tutması fitneye sebep olma ihtimalinden dolayı, en faziletli olanı namazda kadın ve erkekler arasındaki safların belli bir mesafede olmasıdır. Bundan daha tehlikeli olanı ise kadın ve erkeklerin aynı safta karışık namaz kılmaları olup, bunun hükmü harama yakındır. Söz konusu hüküm kadınların bir imamın arkasında erkeklerle yan yana veya onlarla karışık namaz kıldıkları zaman geçerlidir. Ancak kadınların belirtilen durumda kendi mahremleri ile aynı safta namaz kılmaları ise fitne korkusu olmasa bile *hilâf-ı evlâ* ve *hilâf-ı efdal*'dir.⁶⁹

2. Lâ be'se bih/bir sakınca yok: "Bir erkek hanımına istediğinde sen boşsun" dese kadın da bu isteğinde gevşek davranarak daha sonra boşanmayı istese, istediği zaman kendini boşayabilir. Hatta talak lafzını telaffuz etmese bile boşanmayı arzuladığı an boşanmış olur. Zira koca, boşanma işini kadının isteğine bağlamıştır. Burada lâ be'senin anlamı *hilâf-ı evlâ*'dir. Biz telaffuz olmaksızın sırf dileme ile kadının kendisini boşanmasına haramdır denilemez ancak "*hilâf-ı evlâ*'dir" denilebilir. Zira koca, boşanmayı kadının isteğine bırakmıştır.⁷⁰

66 Buceyrimî, *Hâşiyetü'l-Buceyrimî*, I, 364; Cemel, *Hâşiyetü'l-Cemel*, III, 197; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 47.

67 Buceyrimî, *Hâşiyetü'l-Buceyrimî*, I, 280; Cemel, *Hâşiyetü'l-Cemel*, I, 251; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 47-48.

68 Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 48.

69 Muhammed b. Salih b. Muhammed el-'Useymin, *eş-Şerhu'l-mümetta' 'alâ Zâdi'l-müstenkî*, III, 16; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 48.

70 İbn 'Useymin, *eş-Şerhu'l-mümetta'*, XIII, 154; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 48.

3. Tertîbe ve arzu edilen(şekl)e muhalefet: Beşincisi tertîb olup, abdest azalarını Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarındaki sıraya riayet ederek yıkamak farzdır. Bu sebeple, kolları yüzden önce yıkamak, aynı şekilde kollarını yıkamadan, başını mesh etmek de caiz değildir. Ancak sol kolu sağ koldan önce yıkamak veya sol ayağı sağ ayaktan önce yıkamak icma ile sahihtir, fakat *hilâf-ı evlâ*'dır. Buradaki *hilâf-ı evlâ*'dan maksat Kur'an'daki sıralamayı ve peygamberimizin uygulamasını (tertîbi) terk etmesinden dolayıdır.⁷¹

4. el-İcra/bir sözü ya da fiili yerine getirme: Mervezî, farz haccını yapmadığı halde hacca nezreden kişinin durumuna ilişkin soruya şöyle cevap vermiştir: Bana göre İbn Ömerin görüşü ile amel etmek daha doğrudur. Bu kişinin yapacağı nezir haccı farz olan haccın da yerine geçmesi ümit edilir. Ancak söz konusu kişi farz haccı önceden eda etmişse, sonradan nezrettiği hac için ayrıca hac yapması gerekir. Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayet de böyledir. Burada Mervezî'ye göre nezir haccının farz olan haccın yerine geçmesi *hilâf-ı evlâ*'dır.⁷²

5. es-Sıhha/sahih-geçerli: Vitir namazının yatsı namazından önce kılınması, vakti girmediği için caiz değildir. Bundan anlaşılıyor ki yatsıdan sonraki sünnet kılınmadan, vitir namazının kılınması *hilâf-ı evlâ* olarak caizdir. Yatsının son sünnetinden önce vitir namazının kılınmasının sahih olduğunu açıklamak için yapılmış bir beyandır, ancak bu *hilâf-ı evlâ*'dır. Fakat tercih edilen vakit ise gece kalkabileceğine güvenen kişinin vitir namazını gecenin sonuna bırakmasıdır. Kendine güvenemiyorsa uyumadan önce kılması gerektiğini ifade eden birçok hadis vardır.⁷³

E. Değerlendirme

Fıkıh mezheplerinin *hilâf-ı evlâ* kavramını farklı anlamlarda kullandıklarına dair verilen bu bilgiler ışığında, mezheplerin bu terime verdikleri ortak ve farklı anlamlar üzerinde maddeler halinde şöyle bir değerlendirme yapabiliriz:

1. Öncelikle belirtilmelidir ki, *hilâf-ı evlâ* kavramını; bazı mezhepler aynı lafızla ve aynı anlamlarda, bazıları farklı ifadelerle ama birbirine yakın manalarda, diğer bazıları ise farklı lafızlarla farklı anlamlarda kullanmışlardır.

2. *Hilâf-ı evlâ* kavramını, *uygun değil/lâ yenbağî* ve *nafile/en-neflü* gibi anlamlarda sadece Hanefiler kullanmıştır.

71 Abdülmuhsin b. Hamd b. Abdullah b. Hamd el-Abbâd el-Bedr, *Şerhu şurûtu's-salât ve erkâniha ve vâcibatiha*, s. 17-18; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 49.

72 İshak b. Mansur el-Mervezî (ö.), *Mesâilu'l-İmam Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Rahuye*, VI, 2088-2090; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 49.

73 Behûtî, *Keşşâfu'l-gıvâ'*, II, 503; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 49.

3. *Hilâf-ı evlâ* kavramını, *genişlik/es-se'atü veya el-vâsi'u, tercih edilmeyen caiz/el-câizü'l-mercûh, zorluk ve haramlık yok/lâ harace ve lâ hurmete ve ruhsat* gibi anlamlarda sadece Malikîler kullanmışlardır.

4. *Hilâf-ı evlâ* kavramını, *haram değil veya caiz değil, hilâf-ı müstehab, ne haram ne mekrûh, kuvvetli olmayan kerâhet ve zarar vermez* gibi anlamlarda sadece Şafîiler kullanmıştır.

5. *Hilâf-ı evlâ* kavramını, *hilâfu'l-efdal, tertîbe ve arzu edilen(şekl)e muhalefet, el-icrâ/bir sözü ya da fiili yerine getirme ve es-sihha* gibi anlamlarda sadece Hanbelîler kullanmıştır.

6. Hanefîler ve Malikîler *hilâf-ı evlâ* kavramını, *terkü'l-mendûb/mendûb bir fiili yapmama* anlamında ortak kullanmışlardır.

7. Hanefîler ve Şafîiler *hilâf-ı evlâ* kavramını, *tenzihen mekrûh, menhiyyun anı* ya da *hafif mekrûh, terkü'l-müstehab ve sünnetin terki* gibi manalarda ortak kullanmışlardır. *Tenzihen mekrûh* ve *terkü'l-müstehab* Hanefîlerin ve *hafif mekrûh* ve *sünnetin terki* ise Şafîilerin kullandığı bir terimdir ve bu terimler birbirine benzemektedir.

8. Hanefîler, Malikîler ve Hanbelîler, *hilâf-ı evlâ* kavramını, *lâ be'se/bir sakınca yok* manasında ortak kullanmışlardır.

9. Malikîler ve Şafîiler ise *hilâf-ı evlâ* ifadesini, *el-cevâz/caiz* anlamında ortak kullanmışlardır.

- Bütün bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki, *hilâf-ı evlâ* ifadesi kesin hüküm verilemeyen yerlerde, İslam hukukçuları tarafından kullanılan esnek bir terimdir. Dolayısıyla söz konusu kavramın bulunduğu metinde hangi terime karşılık geldiği tespit edilmelidir. Kanaatimizce *hilâf-ı evlâ* kavramının çerçevesi şu şekilde belirlenebilir: *Lâ be'se, terk-i evlâ, mekrûh* vb. kesin olmayarak yapılması istenen eylemleri, bazen de herhangi bir şeyin yapılmasındaki serbestliği ve yasaklığı konusunda kesin bir sonuca varılamayan davranışları hükme bağlayan *ef'âl-i mükellefin* ile ilgili bir kavramdır. Bu terim *-lâbe'se* lafzı açıklanırken değinileceği gibi- özellikle olumlu veya olumsuz bir beyanda bulunmanın zor olduğu meselelerde kullanılmıştır. Böylesi durumlara bu kelime ile bir çözüm yolu bulunmaya çalışılmıştır. Nitekim benzeri bazı kullanımlar başka konularda farklı kavramlar için de söz konusu olabilmektedir.⁷⁴

74 Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, III, 58; Özer, "a.g.m.", *Marife*, s. 3-4.

II. YÜKÜMLÜLÜK TEORİSİ BAĞLAMINDA *HİLÂF-I EVLÂ* KAVRAMI

Hilâf-ı evlâ kavramının, yükümlülük kuramı/*ef'âl-i mükellefin* ile çok yakın ilişkisi vardır. Bu kavram, müradifi sayılan *lâ be'se* gibi diğer bazı kavramlarla yükümlülük kuramı ile ilgili sistemi muhafaza maksadıyla doğrudan *ef'âl-i mükellefin* kategorisine dâhil edilmemiştir.⁷⁵ Bu sebeple *hilâf-ı evlâ*'nın daha iyi anlaşılabilmesi için yükümlülük teorisinin içeriği ve *hilâf-ı evlâ* ile ilgili bazı terimler kısaca ele alınacaktır. Yükümlülük kuramından başlayabiliriz.⁷⁶

İslam hukukuna göre bir müslümanın yapmış olduğu meşru fiillere bağlanan vasıf farz, vâcib, sünnet/mendûb ve müstehab olmak üzere dördtür. Bir de serbest bırakılan mubah vardır. Gayri meşru fiillere bağlanan vasıf ise haram ve mekruh olup ikidir. Bunlara bir de dünyevî hükümlerden müfsit eklenebilir.⁷⁷

Hüküm (ç. ahkâm) kelimesi, *ha-ke-me* filinden mastar olarak sözlükte “fasl,⁷⁸ isnat, engel, iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek, karar vermek”⁷⁹ gibi manalarda,⁸⁰ isim olarak da “ilim, derin anlayış,⁸¹ siyasi hâkimiyet, karar ve yargı”⁸² gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁸³ Fıkıhta “*ef'âl-i mükellefin*” ifadesinin teklîfi hükümlerle aynı anlamda kullanılması⁸⁴ ve konumuzla ilgili olması nedeniyle *hilâf-ı evlâ*'nın ilişkili olduğu teklîfi hükümlere kısaca değinilecektir.⁸⁵ Fıkıh literatüründe hicrî beşinci asırdan itibaren kullanılan *hilâf-ı evlâ* kavramı, teklîfi hükümlerle yakından ilişkilidir. Nitekim söz konusu kavramının bu kategorilerden bir kaçını birden ifade edecek genel bir anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bu itibarla burada teklîfi hükümlerden *hilâf-ı evlâ* manasına gelen ve bu kavramla ilgisi bulunan tanımlara kısaca yer verilerek bazı örnekler üzerinde durulacaktır.

75 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, I, 296-303.

76 Bk. Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 8.

77 Neseî, *Fıkhü'l-Keydâni*, İstanbul Millet Ktp., nr. 1178, vr. 214^b; Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 8.

78 Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, I, 145; Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 8.

79 Firûzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Madde: حکم, s. 1415; Zebîdî, *Tacu'l-a'rûs*, Madde: حکم, XXXI, 510; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, Madde: حکم, II, 91; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, I, 145; Cürçânî, *Kitabü't-ta'rifât*, s. 155-156.

80 Firûzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1415.

81 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdr, Beyrut tsz., Madde: “حکم”, XII, 140; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V, 216.

82 Firûzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Madde: “حکم”, s. 1415; Zebîdî, *Tacu'l-a'rûs*, Madde: “حکم”, XXXI, 510.

83 Firûzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1415.

84 Öğüt, “Ef'âl-i Mükellefin”, *DİA*, X, 452.

85 Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 10.

A. Mendûb ve Müstehab

Sözlükte “önemli bir şeye davet ve teşvik etmek, ölüye ağıt yakarken onun iyiliklerini saymak”⁸⁶ gibi manalara gelen mendûb kelimesi, “istenen, arzulanan, kendisine çağrılan şey” demektir. Fıkıh usulü terimi olarak mendûb, yapılması Şari‘ tarafından kesin ve bağlayıcı tarzda istenmeyen ve terkedilmesi dini açıdan kınanmayan fiilleri ifade eder. Diğer bir ifadeyle mendûb, Şari‘in kesin olmayan tarzda yapılmasını istediği fiiller veya failine yaptığında sevap verilen, terk ettiğinde ise ceza öngörülme fiillerdir.⁸⁷ Söz gelimi borcun yazılmasını isteyen ayetteki⁸⁸ talep mendûb olarak yorumlanmıştır.⁸⁹

Hanefî usûlcüsü Sadrüşşeria‘ya (ö. 747/1346) göre, “kesin olmayan bir şekilde emredilen fiilin yapılması terk edilmesinden evlâ olup, dinde sürekli işlenen ve tutulan bir yol ise sünnet, değilse nafil ve mendûbdur.”⁹⁰ Fıkıh usûlcülerinin tanımına göre mendûb sınırı içine giren durumların fıkıh literatüründe değişik kavramlarla ifade edildiği ve sözlük anlamları ile de ilişkilendirilerek bu terimlerin açıklandığı görülmektedir. Buna göre dinen yapılması tercihe şayan fiillere; Allah’a yaklaştıran bir davranış olması açısından “kurbet”, sürekli yapılması ve tutulan bir yol olması veya Hz. Peygamber’e nispet edilmesi bakımından “sünnet”, Allah’ın sevdiği bir fiil olması itibariyle “müstehab”, farzlara ve vaciplere ilave olması yönünden “nafil” ve “fazilet”, üzerine farz olmadığı halde mükellefin kendi isteğiyle yapması açısından “tatavvu”, sevap vaad edilerek mükellefin teşvik edilmesi sebebiyle “murağğabün fih”, dinen güzel bulunup teşvik edilmesi yahut sevap ve fazileti açıkça belirtilmiş olması cihetinden “mendûb”, başkasına ulaşması ve ona faydalı olması bakımından da “ihsan” adı verilmiştir.⁹¹

Hanefilere göre müstehab, yapılması tercih edilmekle beraber terki hakkında bir yasak bulunmayan ve dinde sürekli yapılmayan bir fiildir.⁹² Buna mendûb, âdab, tatavvu, nafil ve sünnet de denir.⁹³

86 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, md. “ندب”, I, 723.

87 Semerkandî (ö. 539/1144), *Mizânü’l-usûl fi netâici’l-ukûl*, s. 28; Şürunbilâlî, *İmdâdü’l-fettâh şerhu Nûri’l-izâh* s. 75; Molla Husrev, s. 512-513; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 255; Mahmud Hâmid Osman, *el-Kâmûsu’l-mubîn füstâhâti’l-usûliyyin*, s. 288; Koca, Ferhat, “Mendûb”, *DİA*, XXIX, 128; Dönmez, “Mubah”, *DİA*, XXX, 341.

88 Bakara, 2/282.

89 Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 10-14.

90 Sadrüşşeria, *et-Tavdîh şerhu’t-Tenkîh*, II, 271; benzer ifadeler için bk. Molla Husrev, *Mir’ât*, s. 512.

91 Fahrüddin er-Râz, *el-Mahsûl fi ilmi’l-usûl*, I, 102-104; Şürunbilâlî, *İmdâdü’l-fettâh*, s. 75; Molla Husrev, *Mir’ât*, s. 512-513; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, I, 412-413; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 125-126; Ali Cuma, *el-Hükmü’ş-Şer’î*, s. 55-56; Abdürrezzak, *Hilâfu’l-evlâ*, s. 23; Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 11; Koca, “Mendûb”, *DİA*, XXIX, 128.

92 Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 126; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005, S. 431.

93 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, I, 412-413; Ali Cuma, *el-Hükmü’ş-Şer’î*, s. 55-56; Abdürrezzak, *Hilâfu’l-evlâ*, s. 23; ayrıntılı bilgi için bkz. Meryem Muhammed Salih ez-Zâfirî, *Mustelahâtu’l-mezâhibi’l-fikhiyye*, s. 340-342.

Kıscası, bütün bu açıklamalardan sonra *hilâf-ı evlâ* ile *terk-i mendûbun* ortak yönü, her ikisinin de farz ve haram gibi kesin ve bağlayıcı hüküm ifade etmemeleridir. *Terk-i müstehabı* da aynı şekilde değerlendirebiliriz. Dolayısıyla burada *hilâf-ı evlâ'nın*; *terk-i mendûb* ve *terk-i müstehab* anlamlarına gelmesi nedeniyle öncelikle yükümlülük kuramı içinde bulunan *mendûb* ve *müstehab* konularına yer verilecek ve fıkıh literatüründesöz konusu kavramın “*terk-i mendûb*” ve “*terk-i müstehab*” anlamlarında kullanıldığının örneklerine temas edilecektir.

Hanefi fıkıh kitaplarına göre abdest uzuvlarının tamamını kaplayacak şekilde üçer defa yıkanması sünnet/mendûbtur.⁹⁴ Kalbin mutmain olması için abdest üzerine abdest almak niyetiyle üçten fazla da yıkanabilir, bir sakıncası yoktur. Çünkü ulema abdest üzerine abdest almayı nur üzerine nur diye ifade/ta'îl etmiştir.⁹⁵ Şayet bir defa ile yetinmek alışkanlık haline getirilen bir eylem ise bu durum günah diye nitelendirilmektedir. Buradaki “*bir sakınca yoktur/lâ be'se*” ifadesi, genellikle *terk-i evlâ* manasına kullanılsa da abdest üzerine abdest *mendûb* hükmünde olduğu için *mendûb* anlamına gelmektedir.⁹⁶ Dolayısıyla abdest uzuvlarının üçten az yıkanması *mendûbun* terki olup, buna *hilâf-ı evlâ* denilebilir.

Hanefilere göre müezzinin, ezan okurken ve kamet getirirken abdestli olması gerekir, abdestsiz olsa da iade etmez.⁹⁷ Zira abdestsiz ezan okunursa *zâhirurrivâye*'ye göre kerâhetsiz caizdir. Kur'an okurken abdestli olmanın müstehab sayılması gibi ezan okurken de abdestli olmak müstehaptır. Çünkü ezan bir zikirdir.⁹⁸ Mutlak manada Allah'ı zikretmek için abdest almak ise gusül gereken bir kişi bile olsa *mendûbtur*. *Mendûbun*, terk edilmesi de mekrûh değil *hilâf-ı evlâ'dır*.⁹⁹ Burada abdestsiz ezan okumak *mendûbun* terk edilmesi manasına geldiği için buna *hilâf-ı evlâ* hükmü verilmiştir.

Hanefilere göre Hz. Peygamber (s.a.v.), “*Kurban bayramında namazdan önce bir şey yemez ancak namazdan döndükten sonra kurban kesip, kurban etinden yerdî.*”¹⁰⁰ şeklindeki rivâyetinden dolayı kurban bayramı günü namaz bitinceye kadar bir şey yememek müstehaptır.¹⁰¹ Fakat tercih edilen görüşe göre, bir şeyler

94 Ebû Dâvûd, “Kitâbu't-Tahâre”, 51, 52.

95 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 401.

96 İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, II, 210, V, 155; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 399-400; Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 12.

97 Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 84.

98 Merginânî, *el-Hidâye*, I, 172-173; Bâbertî, *el-İnâye*, I, 208-209.

99 Haskefî, *Şerhu'd-Dürri'l-muhtâr*, I, 31-32; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 582.

100 Tirmizî, “Kitabu's-salâ”, 387; İbn Mâce, “Kitabu's-sıyâm”, 49.

101 Merginânî, *el-Hidâye* II, 292-293.

yenilirse de mekrûh olmaz, çünkü mekrûhluk için özel bir nehiy (siygası) şarttır. Kerâhet, şer'î bir hüküm kabul edilmesi sebebiyle mekrûh hükmünün verilebilmesi için delil getirilmesi gerekir. Dolayısıyla, burada müstehabın terk edilmesinin hükmü, mekrûh değil, *hilâf-ı evlâ*'dır.¹⁰²

Hanefilere göre kuşluk namazı kılmanın hükmü mendûb, terk edilmesi ise *hilâf-ı evlâ* olup mekrûh değildir, yoksa insan nafîle kılmadığı zaman mekrûh bir davranışta bulunmuş olurdu. Zira bu namazı kılmamanın hoş görülmemesi bu konuda bir nehyin bulunması sebebiyle değil, sevabının çok olmasından dolayıdır.¹⁰³ Yine Hanefilere göre Berâ b. Âzib'in (r.a.) rivayet ettiği hadiste "Hz. Peygamber (s.a.v.), bize yedi şeyin yapılmasını emretti ve yedi şeyin yapılmasını ise yasakladı."¹⁰⁴ buyurmuştur. Yapılmasını emrettiği şeylerden birisi de "cenazeyi gerek musallaya götürürken gerekse namazdan sonra kabre götürürken olsun defnedinceye kadar takip etmektir."¹⁰⁵ Buradaki emrin nedb ifade ettiği açıklanmış ve vücûb ifade etmediği konusunda da icmâ edilmiştir. Bu nedenle mendûbun terki mekrûh değil, *hilâf-ı evlâ*'dır. Çünkü burada özel kip ile bir nehiy mevcut değildir.¹⁰⁶

Hilâf-ı evlâ kavramı füru-ı fıkıhın değişik konularında olmakla birlikte ibadet konularında daha çok geçmektedir. Dolayısıyla burada daha ziyade örnekler ibadet konularından seçilmiştir. Seçilen örneklerde *hilâf-ı evlâ*, "terk-i mendûb" ve "terk-i müstehab" manalarında kullanılmıştır. "Şüphesiz mendûbu terk etmek, *hilâf-ı evlâ*'dır"¹⁰⁷ diyen İbn Âbidîn'in yolundam gidrek mendûbla aynı anlama gelen; *müstehab*, *âdab*, *tatavvu*, *nafîle* ve *sünnet* gibi fiillerin terkedilmesi *dehilâf-ı evlâ*'dır denilebilir.

B. Mekrûh

Sözlükte "çirkin bulmak, kötü görmek, istememek, meşakkat, sıkıntı, zorluk" gibi anlamlara gelen¹⁰⁸ mekrûh, bir fıkıh usûlü terimi olarak "Şari'in yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiillerle ilgili hitabıdır" şeklinde tarif edilir.¹⁰⁹ Bazı âlimlere göre ise mekrûh "işlemeyip terk edenin övüldüğü, yapmanın ise kınandığı fiillerdir."¹¹⁰

102 Zeylâi, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzîd-dekâik*, I, 543; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, I, 412-413; IV, 185-186.

103 İbnü's-Sâ'âtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, I, 180-182; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîd*, I, 302-303; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, I, 412-413; IV, 186-187; Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifi Hüküm Terminolojisi*, s. 268.

104 Buhâri, "Cenaiz", 2.

105 Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhâri*, Kahire 2012, VII, 541-542.

106 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, I, 401, 412-413; V, 330-333.

107 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, I, 412.

108 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Maddesi "مَكْرُوهٌ", XIII, 514; Koca, Ferhat, "Mekrûh", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 581.

109 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 113; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 21; Koca, "Mekrûh", *DİA*, XXVIII, 581.

110 Ali Cuma, *el-Hükümü's-Şer'î*, s. 57-58; Özer, "a.g.m.", *Marife*, s. 18-19.

Mekrûh lafzının fakihler arasında farklı manalarda kullanıldığını belirten Gazzâlî, bunlardan birisi de “yasaklanmış olmasa da en uygun olanın terk edilmesi (*terkü'l-evlâ*)” anlamındadır. Meselâ kuşluk namazının kılınmamasının mekrûh sayılması bu hususta bir yasaklama bulunmasından dolayı değil, faziletinin çokluğu sebebiyledir.¹¹¹

Hanefiler ise mekrûhu “Şâri'in zannî bir delil ile terk edilmesini istediği fiildir” şeklinde tanımlayıp, “*tahrîmen*” ve “*tenzîhen*” olmak üzere iki kısma ayırarak, hükmünü de buna göre belirlemeye çalışmışlardır.¹¹² Tahrîmen mekrûh, Şâri'in terk edilmesini kesin ve bağlayıcı tarzda istediği fiillerdir. Ancak bu talep, zannî bir delil olan haber-i vahidle sabit olduğu için fiiller haram değil, tahrîmen mekrûh kabul edilmiştir.¹¹³ Tenzîhen mekrûh ise Şâri'in terkedilmesini kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiildir. Helâle yakın sayıldığından bu fiili yapmak cezayı gerektirmez ve kınanmaz. Hanefilerin tenzihen mekrûh olarak değerlendirdiği bu kavram, cumhurun mekrûh dediğine karşılık gelmektedir.¹¹⁴ Burada *mekrûh* ile *hilâf-ı evlâ* karşılaştırması çerçevesinde yukarıda dayer verilen Hanefi fakihlerinden İbnü'l-Hümâm'ın söz konusu terimlerin ayrı kavramlar olduğuna ilişkin şu görüşünü hatırlamak uygun olacaktır: “*Hilâf-ı evlâ*'da herhangi bir yasak siygası yoktur, kuşluk namazını terk etmek bunun örneğidir, tenzîhen mekrûhta ise bir yasak siygası vardır.¹¹⁵

Şafiîler, mekrûh ile *hilâf-ı evlâ*'yı karşılaştırmışlar ve aralarındaki farkı şöyle belirtmişlerdir: Eğer bir fiilin yapılması terk edilmesinden evlâ olur ve terk edilmesi hususunda “şunu yapmayın” veya “size şu fiili yasaklıyorum” gibi özel bir nehiy olursa mekrûh, özel bir nehiy değil de genel bir nehiy ise *hilâf-ı evlâ* olur. İşlenmemesi hakkında özel bir nehiy olmadığı için *hilâf-ı evlâ*, kerâhet derecesine ulaşmaz.¹¹⁶ Hanbelîler de bu hususta Şafiîler ile aynı kanaattedir.¹¹⁷

111 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, I, 130-132; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit fi usûli'l-fıkh*, I, 296-303; Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 19; Koca, “Mekrûh”, *DİA*, XXVIII, 582.

112 Sadruşşeria, *et-Tavdîh* II, 277; Atar, *Fıkh Usûlü*, s. 128.

113 Sadruşşeria, *et-Tavdîh*, II, 277; İbn Emîri'l-Hac el-Halebi, *et-Tahrîr ve't-tahbîr ale't-Tahrîr fi usûli'l-fıkh*, II, 103; Koca, “Mekrûh”, *DİA*, XXVIII, 582-583.

114 Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 19; Koca, “Mekrûh”, *DİA*, XXVIII, 582-583.

115 Sâati, *Nihâyetü'l-vusûl*, s. 184; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkh*, s. 257; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 412-413. Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 21.

116 Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, III, 372; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit*, I, 302; Karavî, *ez-Ziyâü'l-lâmi fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'* I, 181-182; Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 150.

117 İbn Bedrân, Abdülkadir b. Ahmed. (ö. 1346/1927), *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 63-64. Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 150; Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 21.

Malikîler ise Şafîîler'den farklı olarak bir şeyin yapılması hususundaki talebin kuvvetini dikkate almışlar ve *sünnet-i müekkede* gibi talebi kuvvetli olanın terk edilmesine mekrûh, kuvvetli olmayanın terk edilmesine ise *hilâf-ı evlâ* demişlerdir.¹¹⁸

Neticeolarak tahrîmen mekrûh; harama yakın olan mekrûhtur. İmam Muhammed, ona zannî haram demiştir. Tenzihen mekrûh, yapılması yapılmamasından evlâ olan şey olup müterâdifi *hilâf-ı evlâ*'dır. Zannî delille sabit olan tenzihen mekrûhun derecesi, *terk-i evlâ*'dır.¹¹⁹ Mekrûh, terk edilmesi yapılmasına tercih edilen fiiller için kullanılmaktadır. Bu manada *hilâf-ı evlâ*, mekrûhun müteradifi *lâ be'seve* zannî delillesabit olan tenzihen mekrûhun derecesinde *terk-i evlâ* anlamlarına gelir. Mekrûhun burada zikredilmesi de *hilâf-ı evlâ* ile *mekrûhun* aynı anlamda kullanılmasından dolayıdır.

1. Hilâf-ı Evlâ ile Mekrûh Arasındaki Kullanım İlişkisi

Öncelikle burada *hilâf-ı evlâ*'nın müstakil bir hüküm mü, yoksa mekrûhun bir derecesi mi olduğu hususu üzerinde durulması gerekir. Esasında mekrûh ve *hilâf-ı evlâ* mekrûhun genel tanımının altına girer. Zira yapan kınanmaz, terk eden de övülmez. Bunu, *terk-i evlâ* tanımında mekrûh ile aynıdır ancak *terk-i evlâ*'da bir nehiy siygası yoktur, ifadesi de teyit etmektedir.¹²⁰

Mekrûh mütekaddim ulemaya ve müteahhir ulemanın da çoğuna göre, özel olsun genel olsun nehiy siygasıyla ama Şârî'in kesin olmaksızın terk edilmesini istediği fiildir. Söz konusu âlimler *hilâf-ı evlâ* mekrûhun bir kategorisi/derecesi olduğunu, mekrûhun derecelerinin ve iki kademesinin bulunduğunu ve kerâhetin en alt derecesinin *dehilâf-ı evlâ* olduğunu belirtmişlerdir.¹²¹ Bu görüşü "müşte-rek lafızlardan olan mekrûhun bir anlamı da *hilâf-ı evlâ*'nın müradifi olan *terk-i evlâ*'dır"¹²² sözü de desteklemektedir.¹²³

Mutlak mekrûh ile *hilâf-ı evlâ*'nın aynı ve farklı olduğu yerler vardır. Bu iki kavramın ortak olduğu yerlerden bazılarını şöyle hülâsa edebiliriz:

118 Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari Halîl*, I, 56; Özer, "a.g.m.", *Marife*, s. 21-22.

119 İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, II, 33; İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, I, 438-439.

120 Abdülaziz el-Mubarek, *Hilâfu'l-evlâ hakikatühü ve tatbikâtühü*, s. 18.

121 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîr*, I, 302-303; Abdülaziz el-Mubarek, *Hilâfu'l-evlâ hakikatühü ve tatbikâtühü*, s. 14; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 51.

122 Gazzâlî, *el-Müstasfâ* I, 130; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 104; Abdülaziz el-Mubarek, *Hilâfu'l-evlâ hakikatühü ve tatbikâtühü*, s. 14; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 51.

123 Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülaziz el-Mubarek, *Hilâfu'l-evlâ hakikatühü ve tatbikâtühü*, s. 14-18; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 51-58.

- Hem mutlak mekrûh hem de *hilâf-ı evlâ*, yapan için kınanmayı ve terk eden için de övülmeyi gerektirmeyen mekrûhun genel tanımı içine girmektedir. “Terk-i evlâ ile mekrûh tanımları aynıdır, ancak terk-i evlâ belirli olmayan bir nehiy ile ifade edilirken, mekrûhun yasaklanması *hilâf-ı evlâ*’nınkinden daha kuvvetlidir”¹²⁴

- Her iki kavramda Şâri‘ tarafından kesinliğive bağlayıcılığı bulunmayan bir nehiy ile yasaklanmıştır.¹²⁵

- Hem mekrûh hem de *hilâf-ı evlâ* çirkin/kabîh şeyler için kullanılır. Irak’lı âlimler kendiliğinden ölen hayvanın etini yemek ve kan içmek gibi kabîh şeyleri haram, yırtıcı hayvanların artığı olan suyu kullanmak gibi mekrûh, kedinin artığı olan suyu kullanmak¹²⁶ gibi yapılmaması evla olan (*hilâf-ı evlâ*) ve yapılmasında bir sakınca yok (lâ be’sa bih) içinde şüphenin en azı bulunan, eti yenen hayvanların artığı¹²⁷ çok olursa onun artığının yenilmesi ve içilmesi gibi, diye dört kısma ayırmışlardır.¹²⁸

Mutlak mekrûh ile *hilâf-ı evlâ* arasındaki farklılıklardan bazılarını da şöyle sıralayabiliriz:

- Mekrûh haram için kullanılabilir¹²⁹ fakat *hilâf-ı evlâ* kullanılamaz.¹³⁰

- Mekrûhta Şâri‘ tarafından kesin olmayan sarih bir metinle belirtilmiş bir yasak siygası mevcuttur, *hilâf-ı evlâ*’da ise her ne kadar bir yasak bulunsa da Şâri‘ tarafından ifade edilmiş bir nehiy kipi bulunmamaktadır. *Hilâf-ı evlâ*’daki yasak “bir şeyin emredilmesi zıddının nehiy edilmesini gerektirir” ilkesinden çıkarılmıştır.¹³¹ Mesela, duha namazının emredilmesi terk edilmesini nehiy etmektir.¹³²

- Mekrûh ile *hilâf-ı evlâ* mutlak kerâhette ortak olsalar bile mekrûhun kerâheti kuvvetli *hilâf-ı evlâ*’ninki ise hafiftir.¹³³

124 el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu’t-Tahrîr fi usûli’l-fikh*, III, 1010; Abdülaziz el-Mubarek, *Hilâfu’l-evlâ hakikatühü ve tatbikâtühü*, s. 18; Abdürrezzak, *Hilâfu’l-evlâ*, s. 58.

ترك الأولى مشارك للمكروه في حده، إلا أنه منهي غير مقصود، والمنع من المكروه أقوى من المنع من خلاف الأولى.

125 Abdülaziz el-Mubarek, *Hilâfu’l-evlâ hakikatühü ve tatbikâtühü*, s. 18; Abdürrezzak, *Hilâfu’l-evlâ*, s. 58.

126 Hanefilere göre başka su varken kedinin artığı suyu kullanmak mekrûhtur. Bk. Şürunbülâli, *Nûru’l-izâh ve necâtü’l-ervâh*, s. 56.

127 Suyun kullanılması bunun dışındadır.

128 Ebû’l-Hüseyn el-Basrî el-Mutezili (ö. 436/1044), *el-Mu’temed fi usûli’l-fikh* (thk. Halil el-Mis), Beyrut 1403, I, 335; Abdürrezzak, *Hilâfu’l-evlâ*, s. 59.

129 Gazzâlî, *el-Müstasfâ* I, 130-132; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 104; Abdülaziz el-Mubarek, *Hilâfu’l-evlâ hakikatühü ve tatbikâtühü*, s. 19; Abdürrezzak, *Hilâfu’l-evlâ*, s. 61.

130 İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I, 285; Abdülaziz el-Mubarek, *Hilâfu’l-evlâ hakikatühü ve tatbikâtühü*, s. 19; Abdürrezzak, *Hilâfu’l-evlâ*, s. 61.

131 Hasen b. Muhammed b. Mahmud el-Attâr, *Hâşiyetü’l-Attâr alâ şerhi’l-Celâl el-Mahallî alâ Cemu’l-Cevâmî*, I, 116; Abdülaziz el-Mubarek, *Hilâfu’l-evlâ hakikatühü ve tatbikâtühü*, s. 19; Abdürrezzak, *Hilâfu’l-evlâ*, s. 61.

132 Abdülaziz el-Mubarek, *Hilâfu’l-evlâ hakikatühü ve tatbikâtühü*, s. 18.

133 Zebd b. Râslân, I, 220; Abdülaziz el-Mubarek, *Hilâfu’l-evlâ hakikatühü ve tatbikâtühü*, s. 19; Abdürrezzak, *Hilâfu’l-evlâ*, s. 61.

Sonuç olarak hilâf-ı evla ile tenzihen mekrûh arasında umum-husus mutlak ilişkisi vardır denilebilir, zira *hilâf-ı evlâ* mekrûhtan daha geneldir. Hatta “bütün tenzihen mekrûhlar *hilâf-ı evlâ*’dır” dense doğrudur ama aksi doğru değildir.¹³⁴

2. Hilâf-ı Evlâ’nın Mekrûh Manasına Geldiğine Dair Örnekler

Hanefi füru kitaplarında namazın mekrûhları içinde, veled-i zinanın imamlık yapması da zikredilmiştir. Ama başkasının imamlık yapması daha iyidir, denilmektedir. Söz konusu hükmün bedevilerin ve kölelerin imamlığı hakkında da bulunduğu rivayet edilmiştir.¹³⁵ Çünkü adı geçen kimselerin imamlığı cemaatin azalmasına yol açacağı için mekrûh hükmü verildiği ifade edilmektedir.¹³⁶ Buradaki mekrûhun özel yasak/nehiy bulunmaması nedeniyle *hilâf-ı evlâ* yani terkedilmesi daha evlâ anlamına geldiği söylenebilir.

Hanefilere göre, oruçlu kimsenin, cinsel ilişkide bulunmayacağından ve inzalin gerçekleşmeyeceğinden emin olması halinde hanımını öpmesinde bir sakınca yoktur. Fakat bundan emin olmazsa mekrûh olur. Zira oruç bizzat öpme ile bozulmasa da, sonucu itibarıyla öpmek orucu bozabilir. Bunun için kişinin kendine güveni bulunursa bizzat öpmenin kendisi, güveni bulunmazsa öpmenin sonucu göz önünde bulundurularak hüküm verilir.¹³⁷ Buna göre inzalin gerçekleşmesinden emin olmadan hanımını öpen kişi mekrûh işlemiş olur. Evlâ olanın hilâfına hareket etmiş olur ki, burada mekrûh *hilâf-ı evlâ* demektir.¹³⁸

Mekrûhun *hilâf-ı evla* manasına geldiği bir başka örnek ise ‘*ine* yoluyla yapılan alış-veriştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından yasaklandığıyla ilgili rivayetler¹³⁹ geldiği halde, bu alış-verişin tarifi ve şekliyle ilgili ne hadislerden ne de sahabilerden açık bir haber/bilgi bize ulaşmamıştır. Bu sebeple, İslâm hukukçuları arasında söz konusu alış-verişin tarifi, şekli ve tasavvuru hususunda farklı görüşler söz konusudur.¹⁴⁰ Hatta aynı mezhebe mensup müctehidler arasında bile tek bir tarif ve tasavvur üzerinde görüş birliği sağlanmış değildir. Meselâ Hanefiler arasında dört ayrı tanıma rastlandığı görülmektedir. Bu tanımlara göre de hükümleri değişmek-

134 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, IV, 186-187.

135 Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli’l-Medîne*, I, 129; Mevsilî, *el-Muhtâr li’l-fetvâ*, s. 119; Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 20.

136 Merginânî, *el-Hidâye*, I, 213; Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*, III, 334.

137 Merginânî, *el-Hidâye*, I, 394-395; Zeylâî, *Tebyinü’l-hakâik*, I, 171; ayrıca ihtilaf, deliller ve diğer mezheplerin görüşleri için bkz. Abdürrezzak, *Hilâfu’l-evlâ*, s. 70 vd.

138 Abdürrezzak, *Hilâfu’l-evlâ*, s. 76.

139 Ebû Dâvud, “Büyü”, 54.

140 Abdürrezzak, *Hilâfu’l-evlâ*, s. 82 vd.; Apaydın, H. Yunus, “İne”, *DİA*, İsanbul 2000, XXII, 283-284.

tedir. Bizim konumuz inenin sadece mekrûh kısmıyla ilgili olması sebebiyle tariflerin toplu bir özeti zikredildikten sonra, mekrûh olan kısmına değinilip bunun *hilâf-ı evlâ* ile ilişki kurulmaya çalışılacaktır.

İne'nin birçok farklı tanımı bulunmaktadır.¹⁴¹ Bunların bir kısmını şöyle özetleyebiliriz: Bir kimse herhangi bir malı önce yüz lira karşılığında satar, sonra onu kendisi daha düşük bedelle bizzat satın alırsa; bu satış, ikinci satım akdi birincinin parasının ödenmesinden önce yapılmışsa Hanefilere göre bu akit câiz değildir. Çünkü yapılan, bâyinın sattığı malı henüz parası ödenmeden daha düşük fiyata geri satın almasıdır. Eğer satış akdi birincinin bedelinin ödenmesinden sonra gerçekleşmişse birinci satış, ikinci satışın yapılması şartıyla gerçekleşmiş olur ki bu da bir satım akdinde iki satım akdi (*safkatâni fî safkatini vâhide*) geçerli olmadığı için câiz değildir.¹⁴² Şayet ikinci satış şart koşulmamış olsaydı akit mekrûh olurdu, zira bu da zorda kalmış bir kimsenin satışındır.¹⁴³ Çünkü müşterinin akde konu olan malı satın almaya ihtiyacı yoktur, onun ihtiyacı parayadır. Burada bayi borç vermeye razı olmadığından ancak bu şekilde satışa razı olmakta, müşteri ise bu malı satın almak zorunda kalmıştır. Netice olarak böyle bir satış mekruhtur, nedeni ise cimrilik, iyilik ve ihsanın terkedilmesidir.¹⁴⁴

Fıkıhla ilgili araştırmalarıyla meşhur Osmanlı âlimlerinden Âlim Muhammed b. Hamza'nın (ö. 1204/1706) da ine üzerine "*Risâletü'l-iyne*" adında bir çalışması bulunmaktadır. Bu risâlesinde kendisi ine ile ilgili farklı görüş ve delillere yer vermiş, hükmü konusunda da "zannımca tercih edilmeye uygun olan onun mekrûh olmasıdır" şeklinde bir kanat belirtmiştir.¹⁴⁵ Yukarıda belirtildiği üzere inenin mekrûh olan kısmının mekrûhluk sebebi cimrilik, karzın yerine getirilmemesi ve ihtiyaç sahiplerinin gözetilmemesidir. Zira evlâ olan ihtiyaç sahibine ine yoluyla vadeli olarak pahalıya sattığı malı peşin olarak ucuza geri almak değil, borç verilerek ihtiyacını gidermektir. Bu yüzden buradaki mekrûh *hilâf-ı evlâ* manasınadır.

Bütün bu örneklerden "mekrûh" ifadesinin *hilâf-ı evlâ* veya *terk-i evlâ* ma-

141 Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), *Tilbetü't-talebe*, s. 242; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, s. 440-441; Sa'dî Ebû Cib, *el-Kâmûsu'l-fıkhî*, s. 270; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 216; Apaydın, "a.g.md", *DİA*, XXII, 283-284.

142 Tehânevî, *İlâü's-sünen*, XIV, 205-206.

143 بيع المضطر مكروه.

144 Serahsî, *el-Mebsût*, XIV, 45; Merginânî, *el-Hidâye*, 120-121; Nesefî (ö. 710/1310), *el-Kâfi şerhu'l-Vâfi*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa Bölümü, nr. 612, vr. 202^b. Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, V, 54-55; İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), *Fethu'l-Kadir*, VII, 197-199; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 162-164; Tehânevî, *İlâü's-sünen*, XIV, 201-204; Abdürrezzak, *Hilâfu'l-evlâ*, s. 82-88.

145 Kayserî Raşit Efendi Kütüphanesi, nr. 1178, vr. 44^b. ayrıca diğer nüsha ve değerlendirmeler için bkz. Cici, Recep, *Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, Bursa 2006, s. 113

nasına geldiği ya da o manada kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zira bütün tenzihen mekrûhlar *hilâf-ı evlâ*'dır.¹⁴⁶ Zira veled-i zinanın imameti, kendinden emin olmayan oruçlu kimsenin hanımını öpmesi ve 'îne yoluyla yapılan alış-veriş akdinin hükmü caiz olsa da terkedilmesi/yapılmaması daha evladır yani tercihe şayandır.

C. Lâ be'se

1. Hilâf-ı evlâ ile Lâ be'se Arasındaki Kullanım İlişkisi

Sözlükte; “zarar, güçlük, yiğitlik, mahzur, hasar, ziyan, zahmet, zorluk, azap vb.” gibi anlamlara gelen *be's*/بأس kelimesi,¹⁴⁷ cinsini nefyeden “لا” edatı ile “zararsız, kabul edilebilir, idare eder, önemli değil” anlamında, “لا بأس أن” kalıbıyla ise “yapılabilir ve yapılmasında bir sakınca yoktur” gibi manalara gelmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de “بأس” kelimesi “şiddet, çetin, hınç, güç, kuvvet, azap” gibi manalara gelmekte olup yedi yerde geçmektedir.¹⁴⁸ Kesin hüküm vermenin zor olduğu yerlerde kullanılan *lâ be'se* kavramı; mendûb ve mubah gibi yapılması caiz olan fiiller yanında, terk-i evlâ ve mekrûh gibi kesin olmayan tarzda yapılması talep edilen fiilleri, bazen de herhangi bir şeyin yapılmasındaki serbestliği ve yasaklığı konusunda kesin bir sonuca varılamayan davranışları ifade etmek amacıyla kullanılan mükelleflerin fiilleri/*ef'âl-i mükellefin* ile ilgili bir kavramdır.¹⁴⁹

Lâ be'se kavramı, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bizzat ve o zamandan günümüze kadar da kullanılmakta olup, bu lafzın geçtiği hadislerden biri şöyledir: “Kul, kendisinde beis olanı terk ettiği gibi beis olmayanı da terk etmedikçe muttakiler mertebesine ulaşamaz.”¹⁵⁰ Diğer bir hadiste de Hz. Peygamber (s.a.v.), eşi Hz. Safiyye'nin (r.a.) hac dönüşünde veda tavafi yapmadığını söylemesi üzerine, ona; “Bir sakınca yoktur (veda tavafi adetli kadından düşmüştür), yoluna devam et (لا بأس انفري)” buyurmuşlardır.¹⁵¹ Yine *lâ be'se* lafzı özellikle olumlu veya olumsuz bir beyanda bulunmanın zor olduğu meselelerde kullanılmıştır. Nitekim benzeri

146 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, IV, 186-187.

147 İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 393/1003), *es-Sihâh*(thk. Halil Memun Şeyha), Beyrut 1426/2005, md. بأس, s. 71; İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, ts., md. بأس, VI, 20; Ebû'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1094/1683), *el-Külliyyât* (thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî), Beyrut 1432/2011, s. 206; Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî (ö. 1205/1790), *Tâcu'l-ârûs*, Daru'l-Hidâye, ts. md. بأس, XV, 430.

148 Nisâ, 4/84; Enâm, 6/65; İsrâ, 17/5; Neml, 27/33; Mü'min, 40/29; Fetih, 48/16; Hadîd, 57/25.

149 Özer, Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 2.

150 Tirmizî, “Sıfatül-kıyâme”, 19, İbn Mâce, “Zühd”, 24; Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*(thk. Muhammed Abdülkadir Ata), Beyrut 1424/2003, V, 546.

«لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ، حَتَّى يَدَعَ مَا لَا بَأْسَ بِهِ، حَدَّثَنَا لِيَا بِهِ الْبَاسُ»

151 Buhârî, “Hac”, 33.

bazı kullanımlar başka konularda farklı kavramlar için de söz konusu olabilmektedir. Meselâ, Ebû Hanife (ö.150/767) haramdır veya caizdir gibi kesin hüküm vermenin zor olduğu yerlerde, bunda “hayır yoktur” demek suretiyle kesin bir hüküm vermemiştir.¹⁵² Buradaki “hayır yoktur” ifadesi de *lâ be’seanlamında bir kullanımdır.*¹⁵³

Fürû-ı fıkıh literatüründe, *lâ be’se (bih)* kavramının genel olarak “herhangi bir fiilin yapılmasında sevap da günah da yoktur” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle bu kavram, bir fiili yapmak ya da terk etmek arasında herhangi bir farkın bulunmadığı, yapılmakla sevap terk edilmekle de günah söz konusu olmayan durumlar için kullanılır.¹⁵⁴ Buradan hareketle *lâ be’se*’nin “müstehab”dan farklı bir manaya delalet ettiği söylenebilir.¹⁵⁵ Nitekim Ebû’l-Berekât en-Neseî’nin (ö. 710/1310) *el-Kâfi* adlı eserinde, müstehab ile *lâ be’se* aynı manalarda değil, *la be’se* kavramı ahiretle ilgili hükümler için kullanılmıştır. Zira şiddet, zorluk ve problem anlamlarına gelir *be’s*, şiddetin ve zorluğun kaldırılmasına ihtiyaç olan yerlerde dile getirilmiştir.¹⁵⁶ Başka bir Hanefi fakih Bedreddin Aynî (ö. 855/1451) de, camilerin süslenmesiyle ilgili konuya değinirken *lâ be’se* ifadesinin, “ne günah vardır, ne de sevap” anlamına geldiğine işaret etmektedir. Bu yaklaşım da Neseî’nin değerlendirmesi ile örtüşmektedir. Esasen İmam Muhammed’in *el-Câmi’u’s-sağîr* adlı eserindeki kayda dayanmakta¹⁵⁷ olan bu konuyu, Aynî değerlendirirken “*lâ be’se* yani mekrûh değildir/*lâ yukrahu*” ifadesini kullanarak hükümler hiyerarşisindeki yerine işaret etmektedir.¹⁵⁸

Hanefilere göre *lâ be’se* genellikle *mubah* veya *terk-i evlâ* manalarına gelir ki, bununla müstehabdan başka bir anlam kastedilmektedir.¹⁵⁹ Konu ile ilgili yaklaşımları şöyle hülâsa edilebiliriz:

- “Kendisinde *lâ be’se* sözünün bulunduğu her ifade, *terk-i evlâ* anlamına gelir. Ancak bu konuda muteber/esah olan görüş şudur ki, her yerde geçerli olabilecek küllî bir ilke bulunmamaktadır. Dolayısıyla böylesi durumlarda *lâ be’se*’nin geçtiği

152 Merginâni, *el-Hidâye*, III, 58.

153 Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 4.

154 Ebû’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 816.

155 Aynî, *el-Binâye*, II, 470; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, I, 412-413; IV, 185-186, 202; Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 4.

156 Neseî, *el-Kâfi*, vr. 23^a; Aynî, *el-Binâye*, II, 470-471. Yani cevaz noktasında bir problem var ki böyle bir ifade kullanılmıştır.

157 Hasen eş-Şeybânî, *el-Câmiu’s-sağîr*, s. 121; Neseî, *el-Kâfi şerhu’l-Vâfi*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa Bölümü, nr. 612, vr. 23^a; Aynî, *el-Binâye*, II, 471-472; Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 4.

158 Aynî, *el-Binâye*, II, 472. قوله: لا بأس يعني لا يكره

159 İbnü’l-Hümâm, *Fethi’l-Kadîr*, VII, 241-242; Hamevî, *Gamzu ‘uyûni’l-besâir şerhu kitabi’l-Eşbâh ve’ne-nezâir*, II, 27-28; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, IV, 202; Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 5.

yere bakılır; eğer caiz olduğuna dair bir delil varsa mükellef burada serbestir, delil yoksa *terk-i evlâdır*.¹⁶⁰

- *Lâ be'se* çoğunlukla mubah ve terk-i evlâ anlamına gelmekle birlikte mendûb,¹⁶¹ müstehab ve mekrûh gibi farklı manalarda da kullanıldığı iddia edilmiştir.¹⁶²

- Âlim Muhammed b. Hamza, risâlesinde *lâ be'se* kavramının bazen “tercih edilmeyen/mercûh caiz” yani *terk-i evlâ* anlamında, bazen de yapılması tercihe şayan olan manasında kullanıldığını belirtmiştir.¹⁶³

- *Lâ be'se* kavramının yükümlülük kuramı/*ef'âl-i mükellefîn* ile çok yakın bir ilişkisi vardır. Bu kavram, müradifi sayılan *hilâf-ı evlâ* gibi diğer bazı kavramlarla yükümlülük kuramı ile ilgili sistemi koruma amacıyla *ef'âl-i mükellefîn* kategorisine dâhil edilmemiştir.¹⁶⁴

Sonuç olarak *lâ be'se*'nin, *hilâf-ı evlâ* kavramı ile yakın ilişkisi bulunmakta olup, her iki kavramda, hakkında açık bir nass olmayan ve kesin hüküm vermenin zorlanıldığı yerde kullanılmaktadır, denebilir.

2. Lâ be'se'nin Hilâf-ı Evlâ Manasına Geldiğine Dair Örnekler

Fıkıh literatüründe oturup konuşmakta olan bir kişinin sırtına doğru namaz kılmakta *lâ be'se*/bir sakınca yoktur.¹⁶⁵ Sahih bir isnatla gelen rivayete göre İbn Ömer (r.a.) bazı yolculuklarında âzat ettiği kölesi Nafi'yi (ö. 117/735) kendisine süt-re yaparak sırtına doğru namaz kılmıştır.¹⁶⁶ İnsanın yüzüne doğru namaz kılmak mekrûhtur.¹⁶⁷ Fakat imkân varsa huşuyu zedeleme endişesi ile başka yerde namaz kılmak, konuşan bir kişinin sırtına doğru yönelerek namaz kılmamak daha doğrudur. Dolayısıyla burada *lâ be'se*'nin *hilâf-ı evlâ* manasına alınması daha uygundur.¹⁶⁸

160 Aynî, *el-Binâye*, XI, 561; Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 6.

161 Muhammed İbrahim el-Hafâdi, *Mu'cemu garibi'l-fıkh ve'l-usûl*, s. 522.

162 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 510; VII, 241-242; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, II, 210, V, 155; Hamevî, *Gamzu Uyûni'l-besâir*, II, 27-28; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 399, 401, V, 150; Nasiruddin en-Nakîb, *el-Mezâhibu'l-Hanefî*, s. 378; Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 6.

163 Âlim Muhammed b. Hamza, İstanbul üniversitesi Merkez Kpt., Nadir Eserler, Arapça bölümü 1502 numarada kayıtlı risalelerin içinde vr. 56^a; eserin ayrıntıları için bk. Cici, *Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, s. 46-47; Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 6.

164 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, I, 296-303; geniş bilgi ve diğer mezheplerin lâ be'se ilgili görüşleri için bkz. Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 6 vd.

165 Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 86; İbn Mâze, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, s. 144; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 235; farklı görüş ve tartışmalar için bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 55.

166 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 279.

167 *el-Feteva'l-Hindiyye*, I, 108.

168 Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 22.

Lâ be'se'nin hilâf-ı evlâ anlamına geldiği örneklerden biri de, namaz kılan kimsenin secdeye giderken Allah'ın huzurunda olduğu bilincini etkileyeceği için secde edeceği yeri düzeltmesi uygun bir davranış değildir. “Gerçekten Müminler felaha ermişlerdir, onlar namazlarında huşu içindedirler.”¹⁶⁹ âyetiyle de huşu ile namaz kılan kimseler övülmüştür. Buna göre huşu halini zedeleyen hatta bozan davranışlardan kaçınmak gerekir. Bu itibarla namaz kılanın yararına olan her bir fiilin yapılmasında bir sakınca yoktur/*lâ be'se*, ancak secde etmenin mümkün olmaması halinde secde yerinin sadece bir hareketle düzeltilmesi mümkündür. Bu konunun Hz. Peygamber'e (sav) sorulması üzerine, o; “*Bir defa yap, yoksa bırak.*” cevabını verdi.¹⁷⁰ Burada kişinin namazını düzgün kılmaya yardımcı olan bir durum vardır. Secdeye giden kimsenin secde yerini ancak secde etme imkânı olmazsa düzeltebileceği, yoksa düzeltemeyeceği ifadesindeki istisnadan dolayı burada *lâ be'se* ifadesi kullanılmıştır.¹⁷¹ Zira bu kavram kesin olmayan durumlarda kullanılmaktadır. Burada da *lâ be'senin, hilâf-ı evlâ/terk-i evlâ* manasında olması uygundur, mazeretsiz olarak tek bir defa yapılması bile mekrûhtur.

Hutbe okunurken cemaatin bir şeyle meşgul olmamasına dair örnekte *lâ be'se* mekrûhun karşılığı olarak kullanılmışsa da *terk-i evlâ* anlamı daha uygundur. İmam hutbe okurkencemaatin namazda olduğu gibi herhangi bir şeyle meşgul olmaması gerekir. “*Onu dinleyin ve susun.*”¹⁷² âyetinin gereği olarak hutbe esnasında cemaatin susup dinlemesi lazımdır. Selam verene, hapşırana mukabelede bulunmak ve konuşanları “susun” diye uyarmak gibi herhangi bir işlemler mekrûh görülmektedir. Bu tür eylemlere işaretle karşılık verilmesinin de mekrûh olduğu belirtilmişse de sahih olan görüşe göre, el ve baş işaretiyle uyarılmasında bir sakınca yoktur/*lâ be'se*. Yani yapılmaması daha evlâdır/*terk-i evlâ* denilebilir.¹⁷³ Bazı yerlerde mekrûh veya *lâ be'se*, bazı yerlerde de mekrûhtur fakat esah olan görüşe göre bir sakınca yoktur/*lâ be'se* ifadeleri kullanılmıştır.¹⁷⁴ Burada da *lâ be'se* kelimesi *hilâf-ı evlâ/terk-i evlâ* anlamına gelmektedir. Zira her ne kadar mükellef, vücut diliyle bazı şeylere cevap verebileceğini ifade etse de evlâ olan hiçbir şekilde cevap vermemesidir.

Konuyla ilgili bir diğer örnek de şöyledir: Ebû Hanîfe'ye göre namazda yılan ve akrebin öldürülmesinde bir sakınca yoktur.¹⁷⁵ Zira Hz. Peygamber (s.a.v.);

169 Müminun, 23/1-2.

170 Taberânî, *el-Mucemu'l-kebir*, XX, 351.

171 Aynî, *Binâye*, II, 436-437.

172 Araf, 5/204.

173 Aynî, III, *el-Binâye*, 88-89.

174 Aynî, III, *el-Binâye*, 88, 89, 105, 228, 257; IV, 64, vd.

175 Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 100; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 236; Merginânî, *Kitabu't-Tecnis ve'l-mezid*, I, 533.

“*Namazda (bile olsanız), iki siyahı (yılan ve akrebi) öldürünüz.*”¹⁷⁶ buyurmuştur. Leknevî (ö. 1304/1887), İmam Muhammed’in *el-Câmi’u’s-sağîr* isimli eserine yazdığı şerhte, bu hadis sebebiyle *lâ be’s*e ifadesinin, bütün yılanların öldürülmesinin mubah olduğuna delâlet ettiğini söylemiştir.¹⁷⁷ Çünkü hadisteki emir ibaha içindir, bir de namaz kılan bununla meşgul olmayacağı için bir menfaat vardır, zira “emir kipinin en aşağı gerektirdiği hüküm mubahlıktır”, ifadesi, “öldürülmeleri emredilmişken neden onları “öldürmek müstehab olmasın?” sorusunun cevabıdır.¹⁷⁸ *el-Bahru’r-râik*’de Münyetü’l-musallî şerhinden bir alıntı yapan İbn Nüceym, “Ebû Dâvud’da geçen hadise dayanarak akrebin öldürülmesi müstehabdır, yılanı da akrebe kıyaslayarak öldürülmesinde bir sakınca yoktur/*lâ be’s*”¹⁷⁹ demektedir. Fakat namazda söz konusu hayvanların öldürülmesinin mekrûh olmaması, eziyet veya bir zarar vermesinden korkulduğu zamandır.¹⁸⁰ Eğer zarar vereceğinden endişe duyulmazsa namaz içinde onların öldürülmemesi evlâdır, demek daha uygundur. Zira yılan ve akrebin zarar vermesinden korkulmazsa öldürülmeleri mekrûh olur.¹⁸¹ Buna göre *lâ be’s*’nin manasının *hilâf-ı evlâ* anlamına geldiği anlaşılır. Yani burada namaz kılarken yılan ve akrebin zarar vermeyeceğinden emin olunursa öldürmek *hilâf-ı evlâ*’dır.

Yine Hanefilere göre sadece cuma günü oruç tutulmasında bir sakınca yoktur/*lâ be’s*. Ancak ihtiyaten cuma gününe ilave olarak cumartesi de oruç tutmanın uygun olacağı belirtilmiştir.¹⁸² Hadislerde de bunu görmek mümkündür. Cabir’e (r.a.) “Hz. Peygamber (s.a.v.) Cuma günü oruç tutmayı yasakladı mı” diye soruldu, o da; “Evet” diye cevap vermiştir.¹⁸³ Bir başka rivayet ise şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.v.), bir cuma günü oruçlu iken kendisine uğrayan Cüveyriye bintü Hâris (r.a.); “*Dün oruç tutmuş muydun?*” diye sormuş, o da; “*Hayır*” diye cevap vermiş, bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.); “*Yarın oruç tutmayı düşünüyor musun?*” diye tekrar sormuş, o da yine “*Hayır*” diye karşılık verince, Allah Resulü; “*Öyleyse orucunu boz*” buyurmuştur.¹⁸⁴ Bu ifade ve rivayetlerden sadece cuma günü oruç

176 Ebû Dâvud, “Salât”, 171. «اقتُلُوا الْأَسْوَدَيْنِ فِي الصَّلَاةِ الْحَيَّةَ وَالْعَقْرَبَ»

177 Abdülhay el-Leknevî, *en-Nâfiu’l-kebir* (el-Câmiu’s-sağîr ile beraber), s. 100. قوله لا بأس لحديث اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلاة والمراد الحية والعقرب فدل الحديث على إباحة قتل الحيات كلها

178 İbn Nücem, *el-Bahru’r-râik*, II, 53; Hâşiyetü’-Şelebi ala Tebyini’l-hakâik (Tebyinu’l-hakâik ile beraber), I, 416; Aynî, *el-Binâye*, II, 461-463; İbn Âbidîn, *Redü’l-muhtâr*, IV, 178-179.

179 İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, II, 53.

180 İbn Âbidîn, *Redü’l-muhtâr*, IV, 178-179.

181 İbn Âbidîn, *Redü’l-muhtâr*, IV, 178.

182 Ayrıntı ve deliller için bk. Mergînânî, *Kitâbu’t-Tecnis*, II, 418-419.

183 Buhârî “Savm”, 62.

184 Buhârî “Savm”, 62.

tutmamanın *evlâ*/tercihe şayan olduğu, her şeye rağmen tutulursa da mekrûh olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu yerde *lâ be'se* kavramının mekrûh/*hilâf-ı evlâ* manasına geldiği görülmektedir.¹⁸⁵

Ebû Hanîfe'ye göre kırsal yerlerde bir binayı Mecusilere mabet, Hristiyanlara kilise ve Yahudilere havra yapmak ya da orada şarap satılmak üzere kiraya verilmesinde bir sakınca yoktur/*lâ be'se*. Zira söz konusu kira akdi menfaat üzerine yapılmış bir akittir. Bunda bir masiyet yoktur. Masiyet, kiracının fiilindedir. O da bu fiillerinde muhayyerdir. Dolayısıyla bu masiyet fiillerinin mal sahibi ile bir ilişkisi yoktur. İmameyn'e göre ise bunların hiçbiri için kiraya veremez. Çünkü bunların hepsi günah işlemeye yardım etmektir.¹⁸⁶ Bu örnekte de *lâ be'se*, *hilâf-ı evlâ* anlamına gelmektedir. Şarap imalatçısı olduğu bilinen birisine üzüm satmakta bir sakınca yoktur. Çünkü onun şarap yapacağı kesin olmadığı için bu satışla bizzat masiyet işlenmiş değildir.¹⁸⁷ Burada da *lâ be'se* ifadesi, *hilâf-ı evla* anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır, zira *evlâ* olan satılmamasıdır.¹⁸⁸

Kısacası, örneklerde de görüldüğü üzere *lâ be'se*, *hilâf-ı evlâ*/yapılmaması daha iyi/terkedilmesi *evlâ*” manasına gelmektedir.

SONUÇ

Hilâf-ı evlâ'nın yükümlülük kuramının/*ef'âl-i mükellefîn* kategorik yapısı ile çok yakın ilgisi vardır. Hatta söz konusu kategorilerden birkaçının manasını birden ifade etmek üzere genel anlamda kullanıldığı görülür. Müradifi sayılan diğer bazı kavramlarla birlikte bu kavram, yükümlülük kuramı ile ilgili ana sistemi korumaya gayesiyle doğrudan *ef'âl-i mükellefîn* kategorisi içine dâhil edilmemiştir.

İlk dönem usûl kitaplarında *hilâf-ı evlâ* kavramı ile ilgili bir açıklamaya pek rastlanmamaktadır, usûlcülerin çoğu bu kavramı kullanmamışlardır. Ancak hicrî beşinci asırdan sonra kaleme alınan fıkıh literatüründe *hilâf-ı evlâ* kavramının farklı anlamlarda kullanıldığı tespit edilmiştir. *Hilâf-ı evlâ*, en özlü ifade ile, “mükellefin yapması gereken bir fiili terk etmesi, yapmaması gereken bir fiilide yapması” anlamına gelmektedir.

Hilâf-ı evlâ kavramını, dört mezhep de bazı yerlerde aynı anlamda kullanmış olmakla birlikte farklı manalar da vermişlerdir. Bu cümleden olarak söz konusu

185 Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 20-21.

186 Şeybânî, *el-Câmi'ûs-sağîr*, s. 534; Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 162-163; Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 22.

187 Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 162.

188 Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 162; Özer, “a.g.m.”, *Marife*, s. 23.

kavramın tarifinde de dört mezhebin birleşemedikleri müşahede edilmiştir. Bu incelemede *hilâf-ı evlâ* kavramını, Hanefîlerin daha ziyade *terkü'l-mendûb/terk-i müstehab*, *mekrûh* ve *lâ be'se* anlamında, Malikîlerin; *caiz*, *genişlik*, *mendûbun terki*, *ruhsat* ve *lâ be'se* vb. çeşitli manalarda, Şâfiîlerin; *haram değildir veya caiz değildir*, *hilâf-ı müstehab*, *mekrûh*, *sünnetin terki* vb. anlamlarda, Hanbelîlerinde; *hilâfu'l-efdal*, *lâ be'se bih*, *tertîbe ve arzu edilen şekle muhalefet* ve *el-icrâ* gibi çeşitli manalarda kullandıkları ortaya konmuştur.

Hanefî fıkıh literatüründe *tenzihen mekrûh*un dayanağının *hilâf-ı evlâ* olduğu, bunun önemli bir terim sayıldığı ve çokça kullanıldığı tespit edilmiş, ayrıca *hilâf-ı evlâ* ile *tenzihen mekrûh* arasında umum-husus-mutlak ilişkisi bulunduğu, ancak *hilâf-ı evlâ*'nın mekrûhtan daha kapsamlı bir kavram olduğu sonucuna varılmıştır.

Hilâf-ı evlâ ve müradifi ifadelerin, *lâ be'se* kavramı ile de yakın ilişkisi bulunmaktadır. *Tenzihen mekrûh*un derece olarak *hilâf-ı evlâ*'ya tekabül ettiği *velâ be'se* anlamında kullanıldığı örneklerde görülmüştür. Yine *hilâf-ı evlâ* ifadesi bazen mekrûh bazen de *lâ be'se* manasına geldiği örneklerde müşahede edilmiştir.

Netice olarak denilebilir ki *hilâf-ı evlâ*; *terk-i evlâ*, *lâ be'se*, *mekrûh*, *terkü'l-müstehab* ve *terkü'l-mendûb* anlamlarına gelmektedir. Ayrıca *hilâf-ı evlâ*, terk edilmesi yapılmasına tercih edilen durumlarla ilişkili olarak kullanılan bir kavram olup, yasaklayıcı bir ifade olmasa bile maslahat için terki tercih edilen bir hüküm olarak değerlendirilmelidir. Başka bir ifadeyle *hilâf-ı evlâ*, terk edilmesini öngören bir nas bulunmasa bile, terki yapılmasına tercih edilen durumları ifade eden bir kavramdır.

Kaynakça

- Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî (ö. 683/1284), *el-Muhtâr li'l-fetvâ* (thk. Sâid Bekdaş), Beyrut 1433/2012.
- Abdülhamid eş-Şîrvânî ve Ahmed b. Kasım el-'İbâdî, *Havâşiş-Şîrvânî ve'l-Abâdî alâ Tühfetü'l-muhtac*, Beyrut 1416/1996.
- Abdülhay el-Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebir* (el-Câmiu's-sağîr ile beraber).
- Abdülmuhsin b. Hamd b. Abdullah b. Hamd el-Abbâd el-Bedr, *Şerhu şurûtu's-salât ve erkâniha ve vâcibatıha*, Riyad 1425/2005.
- Abdürrezzak Abdurrahman Salim Ebû Umra, *Hilâfu'l-evlâ inde'l-usûliyyîn diraseten usûliyyeten mukâraneten*, el-Âmu'l-Câmiif 1432/2011.
- Ahmed b. Abdürrezzak b. Muhammed el-Mağribî er-Reşidî (ö. 1096/1685), *Hâşiyetü'l-Mağribî alâ Nihâyetü'l-muhtac*, Beyrut 1404/1984.
- Ahmed b. Ali b. Tağlib b. es-Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* (thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî), Mekke h. 1418.

- Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî (ö. 483/1090), *el-Mebsût* (thk. Ebû Abdillâh Muhammed Hasen İsmâil), Beyrut 1421/2001.
- Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî el-Feyyûmî (ö. 770/1369), *el-Misbâhu'l-münîr*, Kum 1405.
- Alauddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Mardâvî (ö. 885/1480), *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*(thk. Abdurrahman el-Cebrin, Avviz el-Karnî ve Ahmed es-Serrâh), Riyad 1421/2000.
- Alauddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö. 539/1144), *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*(thk. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984.
- Ali b. Ahmed b. Mükremullah (ö. 1189/1775), Hâşiyetü'l-Adevî alâ şerhi Kifâyetî't-tâlibî'r-rabânî (thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâ'î), Beyrut 1412.
- Ali b. Muhammed e-Şerîf el-Cürcânî (ö. 818/1415), *Kitabü't-ta'rifât*(thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî), Beyrut 14124/2003.
- Âlim Muhammed b. Hamza, İstanbul üniversitesi Merkez Kpt., Nadir Eserler, Arapça bölümü 1502 numarada kayıtlı risalelerin içinde vr. 56^a.
- Apaydın, H. Yunus, "İne", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 283-284.
- Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut 1420/2000.
- Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Kahire 2012.
- Bedrüddin Muhammed b. Bahadır Abdullah ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Bahru'l-muhîf fî usûli'l-fikh*(thk. Abdülkadir Abdullah el-Ânî), Kuveyt 1413/1992.
- Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkadir Ata), Beyrut 1424/2003.
- Ebû'l-Hasen Burhânuddîn Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî (ö. 593/1197), *Kitabu't-Tecnis ve'l-mezîd*(thk. Muhammed Emin Hakkı), Beyrut 1424/2004.
- Cici, Recep, *Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, Bursa 2006.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn (ö. 478/1085), *Nihayetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*(thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib), Beyrut 2007.
- Çetintaş, Recep, *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi*, Ankara 2015.
- Dilek, Uğur Bekir, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklîfî Hüküm Terimleri*, Konya 2010, s. 150. (Basılmış Doktor Tezi, T.C. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı).
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Mubal", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 341.
- Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî (ö. 1205/1790), *Tâcu'l-ârûs*, Daru'l-Hidâye, ts.
- Ebû'l-Bekâ Eyüb b. Musa el-Kefevî (ö. 1094/1682-1683), *el-Külliyât* (thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî), Beyrut 1432/2011.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî el-Mutezilî (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* (thk. Halil el-Mîs), Beyrut 1403.
- Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed el-Adevî (ö. 1201/1287), *eş-Şerhu'l-kebîr* (thk. Muhammed Aliş), Beyrut ts., Dâru'l-Fikir.
- Ebû'l-Hasen Burhânuddîn Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî (ö. 593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*(thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde), Dimeşk 1427/2006 (Dâru'l-Farfur).
- Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî (ö. 786/1384), *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (thk. Ebû Mahrûs Amr b. Mahrûs), Beyrut 1428/2007.
- el-Feteval-Hindiyye*, Dâru'l-Fikir 1411/1991.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005, S. 431.

- Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeylâî (ö. 743/1342), *Tebyînu'l-hakâik şehu Kenzü'd-dekâik*(thk. Ahmed İzzu İnaye), Beyrut 1420/2000.
- Fahraddin er-Râzî (ö. 606/1209), *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*(thk. Taha Cabir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992.
- Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münir*, Kum h. 1405.
- Gazzâlî (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar), Beyrut 1417/1997.
- Hasen b. Ammâr b. Ali eş-Şürunbilâlî (ö. 994/1069), *İmdâdü'l-fettâh şerhu Nûri'l-izâh* (thk. Beşşâr Bekrî Arabî), Dımaşk ts.
- Hasen b. Ammâr eş-Şürunbülâlî (ö. 1068/1658), *Nuru'l-izâh ve necâtü'l-ervâh* (thk. Said Bekdâş), Beyrut 1436/2010.
- Hasen b. Muhammed b. Mahmud el-Attâr (ö. 1250/1834), *Hâşiyetü'l-Attâr alâ şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Cemu'l-Cevâmî'*, ts.
- Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed (ö. 954/1547), *Mevâhibü'l-celil li-şerhi Muhtasari Halil*, Riyad 2003.
- Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed (ö. 954/1547), *Mevâhibü'l-celil li-şerhi Muhtasari Halil*, Riyad 2003.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımeşkî (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhü Tenvîri'l-ebâr*(thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez), Riyad 2003.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımeşkî (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*(thk. Husamüddin b. Muhammed Sâlih Farfur), Dımeşk 1421/2000.
- İbn Bedrân, Abdülkadir b. Ahmed. (ö. 1346/1927), *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*(thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki), Beyrut 1985.
- İbn Emîru Hac el-Halebî (879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr ale't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*(thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut 1419/1999.
- İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*(thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Beyrut 1399/1979.
- İbn Hacer Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1379.
- İbn Hacer el-Mekkî el-Heytemî (ö. 974/1567), *el-Fetâvâ'l-kübrâ'l-fikhiyye*, Kahire ts.
- İbn Halûlû, Ahmed b. Abdurrahman b. Musa ez-Zelitîni el-Karavî, *ez-Ziyâü'l-lâmi fi şerhi Cem'i'l-cevâmî'*(thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle), Riyad 1999.
- İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, ts.
- İbn Nüceym (ö. 870/1563), *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*(thk. Zekeriya Umeyrât), Beyrut 1418/1997.
- İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), *Şerhu Fethi'l-Kadîr* (thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî), Beyrut 1415/1995.
- İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, Kahire h. 1351.
- İshak b. Mansur el-Mervezî (ö. 251/865), *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Rahuye*, Medine 1425/2002, VI, 2088-2090.
- İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 393/1003), *es-Sihâh*(thk. Halil Memun Şeyha), Beyrut 1426/2005.
- İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*(thk. Sami b. Muhammed Selâme), Daru't-Taybe 1420/1999.
- Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi, nr. 1178, vr. 44^b.

- Koca, Ferhat, "Mekrûh", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 581.
- Koca, Ferhat, "Mendûb", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 128.
- Mahallî, Celâlüddîn (ö. 864/1459), *el-Bedrü't-tâli' fî halli Cem'i'l-cevâmi'* (thk. Ebü'l-Fida Murtaza Ali b. Muhammed el-Muhammedi ed-Dağüstânî), Beyrut 2005.
- Mahmud Hâmid Osman, *el-Kâmûsu'l-mubîn fustlâhâtî'l-usûliyyîn*, Riyat 1423/2002.
- Mansur b. Yunus el-Behûtî el-Hanbelî (ö. 1051/1642), *Keşşâfu'l-gınâ'* (thk. Ebu Abdillâh Muhammed Hasen İsmail), Beyrut 1418/1997.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (ö. 450/1058), *el-Hâvi'l-kebir şerhu Muhtasari'l-Müzenî* (thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcud), Beyrut 1994.
- Merginânî, *el-Hidâye*, 120-121; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (ö. 710/1310), *el-Kâfi şerhu'l-Vâfi*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa Bölümü, nr. 612, vr. 202^b.
- Meryem Muhammed Salih ez-Zâfirî, *Mustelahâtu'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, Beyrut 1422/2002 (Dâru İbni Hazm).
- Muhammed Alâuddîn el-Haskefî (ö. 1088/1677), *Şerhu'd-Dürrü'l-muhtâr*, Kahire, ts.
- Muhammed Aliş, *Menhu'l-celîl şerhun 'alâ Muhtasari Seyyid Halîl*, Beyrut 1409/1989.
- Muhammed b. Abdülaziz el-Mubarek, "Hilâfu'l-evlâ hakikatühü ve tatbikâtühü", s. 8. http://faculty.imamu.edusa/cil/maalmubark/pages/default_01.aspx
- Muhammed b. Ahmed b. Arefe ed-Desûkî el-Mâlikî (ö. 1230/1815), *Hâşiyetü'd-Desûkî alâş-şerhi'l-kebir* (thk. Muhammed Aliş), Beyrut s., Dâru'l-Fikir.
- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne* (thk. Seyyid Hasen el-Keylânî), Beyrut 1983.
- Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805), *el-Câmiu's-sâğîr*, Beyrut 1406/1986.
- Muhammed b. Salih b. Muhammed el-'Useymîn (ö. 1421/), *eş-Şerhu'l-mümetta' 'alâ Zâdi'l-müstenkî'*, Dâru İbu'l-Cevzî, 1422-1428.
- Muhammed İbrahim el-Hafâdî, *Mu'cemu garibi'l-fikh ve'l-usûl*, Kahire 1430/2009.
- Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî (ö. 1310/1892), *'Avnu'l-ma'bûd şerhu Sünen Ebî Dâvûd*, Beyrut 1415.
- Necati Yeni el-Hüseyn Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, İstanbul 1989.
- Necmüddîn Ebû Hafs Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), *Tilbetü't-talebe* (thk. Halid Abdurrahman el-Ak), Beyrut 1416/1995.
- Nesefî, *Fikhu'l-Keydânî*, İstanbul Millet Ktp., nr. 1178, vr. 214^b.
- Nuruddin b. Ali eş-Şübrâmelsî el-Akharî (ö. 1087/1676), *Hâşiyetün alâ Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1404/1984.
- Öğüt, Salim, "Ef'âl-i Mükellefîn", *DİA*, İstanbul 1994, X, 452.
- Özen, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 527.
- Özer, Hasan, "Fıkıh Literatüründe Yüklümlülük Kuramı Bağlamında "Lâ Be'se (Bih)" Kavramı", *Marife*, 17/1 (2017): 1-27, s. 21-22.
- Râğib el-İsfehânî (ö. 425/1033-1034), *Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân* (thk. Safvan Adnan Davûdî), Beyrut 1412/1992.
- Sâdi Ebû Cib, *el-Kâmûsu'l-fikhî*, Dîmeşk 1408/1988.
- Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî (ö. 747/1346), *et-Tavdîh şerhu't-Tenkîh* (thk. Muhammed Adnan Derviş), Beyrut 1419/1998.
- Salih b. Abdîsemî' el-Âbî el-Ezherî (ö. 1335/1917), *es-Semeru'd-dâni fî takribi'l-meânî şerhu Risâleti ibni Ebî Zeyd el-Kayravânî*, Beyrut ts.

- Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut 1424/2003.
- Siracuddin Ömer b. İbrahim İbn Nuceym (ö. 1005/1596), *en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzid-Dekâik*(thk. Ahmed İzzu Inate), Beyrut 1422/2002.
- Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî (ö. 326/971), *el-Mucemu'l-kebir*(thk. Hamdi b. Abdülme-cid es-Selefi), Musul 1404/1983.
- Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Buceyrimî (ö. 1221/1806), *Hâşiyetü'l-Buceyrimî alâ şerhiMenheci't-tüllâb*, Matbaatü'l-Halebi, 1369/1950.
- Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Uceyli el- Marûf bi'l-Cemel (ö. 1204/1790), *Hâşiyetü'l-Cemel alâ'l-Menhec*, Beyrut, ts.
- Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed Hamza Şihabüddin er-Ramlî (ö. 1004/1595), *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (ile beraber, *Hâşiyetü Ahmed b. Abdırrezzak el-ma'rûf bi'l-Mağribi er-Reşid* (ö. 1096/1685), Beyrut 1404/1984.
- Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed Hamza Şihabüddin er-Ramlî (ö. 1004/1590), *Gayetü'l-beyân şerhu Zebd b. Raslân*, Beyrut, Dâru'l-Marife, ts.
- Şihabüddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 1098/1687), *Gamzu 'uyûni'l-besâir şerhu kitabi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut 1405/1985 (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye).
- Zafer Ahmed el-Osmânî et-Tehânevî (ö. 1394/1974), *İ'lâü's-sünen* (thk. Hâzım el-Gâzi), Beyrut 1418/1997.

KAVÂİD-İ FIKHIYYENİN MÜSTAKİL DELİL OLMA PROBLEMİ

Dr. Öğr. Üy. İhsan AKAY*

Özet: İslâm hukuk literatüründe kavâid-i fıkhiyye olarak bilenen genel kâideler, birçok yönden ele alınmıştır. Ancak klasik dönemde fikhî kâidelerin hüküm verme konusunda müstakil delil olabilme vasfının bulunup bulunmadığı meselesi tartışılmamıştır. Çağdaş dönemde ise bu mesele, bir kısım kavâid-i fıkhiyye ve *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* müelliflerinin bazı ifadeleri temelinde genel olarak iki görüş etrafında temerküz etmiştir. Bu çalışma, fikhî kâideleri müstakil deliller arasında sayanlar ile aksi yönde düşünenlerin yaklaşımlarını ve konu hakkındaki tartışmaların genel değerlendirmesini ihtiva etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kavâid, Fıkıh, Külli, Delil, Mecelle.

The Problem of Being Self-Contained Evidence of Qawâid-i Fiqhiyye

Abstract: The general bases that are known as qawâid-i fıkhiyye in the Islamic law literature have been handled from many aspects. However, the matter has not been debated that whether qawâid-i fıkhiyye has a characteristic of being self evidence or not on the adjudicating in the classical period. The matter has generally focussed around two views on the basis of some expressions of some authors of the Qawaid and the Mechelle in the contemporary period. This paper includes the views of who consider qawaid of fiqh as contained evidence and of who think otherwise, and the overall evaluation of the debate on the issue.

Keywords: Qawâid, Fiqh, Külli, Evidence, Mecelle.

GİRİŞ

Kavâid-i fıkhiyye, konusuna giren meselelerde, genel teşriî hükümler içeren, düsturî veciz ifadelerden müteşekkil külli fikhî esaslar¹ olarak tanımlan, usûl ve furû ilimlerinin en önemli altı yazım türlerinden biridir. H. IV. asırda ortaya çıkan bu ilim, genel olarak “*oluşum, tedvin ve sistemleşme*” şeklinde üç dönemde mütalaa edilmiş mahiyeti, önemi, faydaları ve tasnifi gibi birçok yönden ele alınmıştır.² Ancak klasik dönemde kavâid müelliflerinin hüküm verilirken bu kâidelerin delil olma vasfının olup olmadığına dair bir çabanın içine girmedikleri görülmektedir.

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD Öğretim Üyesi, ihsanakay-21@hotmail.com

1 Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, s. 33-34; Diğer tanım ve tartışmaları hakkında geniş bilgi için bk. Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler*, s. 42-57.

2 Detaylı bilgi için bk. Nedvî, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*, s. 90-156; Bâhüseyn, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*; *el-Mebâdi, el-Mukavvimât, el-Mesâdir, ed-Deliliyye, et-Tatavvur*, s. 277-297; Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler*, s. 136-264.

Mecelle sonrası kavâid müellifleri de genelde konuya yaklaşımlarında selefleri gibi bir tavır takınmış ya da tatmin edici bir açıklık getirmemişlerdir. Son gelinen nokta ise bazı araştırmacıların konuyu tartışmaya açmaları neticesinde İslâm hukuku açısından önemi haiz bu meselede şu dört yaklaşım öne çıkmıştır:³

1. Doğrudan bir şer'î nassa dayanmayan fikhî kâidelerle hüküm vermek caiz değildir.

2. Fikhî kâideleri delil olarak göstermek ve onlara dayanılarak hüküm vermek caizdir.

3. Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi kat'î bir delile muarız/aykırı olmamak şartıyla fikhî kâideleri hüccet göstermek ve onlara dayanılarak hüküm vermek caizdir.

4. Hükümlerin istinbâtında asıl olan fikhî kâidelere dayanılarak hüküm vermenin doğru olmamasıdır. Ancak bu kâideler, Kitab ve Sünnete müstenit açık bir nass bulunmadığı vakit hükümleri pekiştirmek, onlara aşına olmak ve akılda tutmak vb. konularda yararlanmak için doğru seçim olup büyük önemi haizdir.

Bu dört görüşü de aslında; fikhî kâideleri delil olarak kabul edenler ve etmeyenler şeklinde iki guruba irca etmek mümkündür. Zira son iki görüş, her iki tarafın ortak paydasıdır. Dolayısıyla bu çalışma, ilk iki gurubun yaklaşımları etrafında cereyan edecektir. Ardından da bu yaklaşımlar ve dayandığı deliller genel bir değerlendirmeye tabi tutularak oluşan kanaat ortaya konulmaya çalışılacaktır. Şunu da ifade edelim ki konumuzun sunumu yapılırken aslında teknik olarak önce doğrudan şer'î bir nassa dayanmayan fikhî kâideleri delil kabul edenlerin sonra da kabul etmeyenlerin görüşlerine yer vermek gerekirdi. Ancak kâideleri delil kabul edenlerin temel görüşleri daha ziyade karşıt görüşün yaklaşımlarını çürütmek ve o bağlamda yeni deliller ortaya koymak şeklinde gerçekleştiği için alışıla gelen sıra takibi yapılmamıştır.

I. FIKHÎ KÂİDELERİ MÜSTAKİL DELİL KABUL ETMEYENLER

Fikhî kâidelerin, hüküm verme konusunda müstakil delil olma vasfının bulunup bulunmaması etrafındaki tartışmaların çok eski olmadığı görülmektedir. Zira bu kâideler, kavâid ilminin ortaya çıkışından yaygınlık kazandığı döneme kadar pek çok eserde farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Bununla birlikte kâidelerin hüküm istinbâtında özel bir delil bulunmaksızın tek başına kaynak olabilecekleri

3 Geniş bilgi için bk. Kızılkaya, "Kâsânî'nin *Bedâ'î* İsimli Eserindeki Kavâid'in Yeri", s. 62-70.

hususlu muğlak kalmıştır. Dolayısıyla sonraki dönemlerde bu hususta bir takım çalışmalar olmuştur. Ancak bu çalışmaların pek çoğunda şer’î bir dayanaktan yoksun fikhî kâidelerle hükme verilemeyeceğine vurgu yapılmıştır. Ülkemizde bu konuda araştırma yapanların genel kanaatlerinin de aynı doğrultuda olduğunu söylemek mümkündür.⁴ Fikhî kâideleri, şer’î deliller arasında saymayanların öncelikli dayanakları klasik dönem âlimlerinin bir takım yaklaşımlarıdır. Bunun yanında mezkûr görüşün en önemli dayanağının *Mecelle’nin Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası*’nda geçen ifadeler olduğunu söylemek mümkündür. Bunlara ilave olarak başka delillerin de olduğu görülmektedir. Binaenaleyh bu husustaki den öne çıkanları aşağıda vermeye çalışacağız.

1. Doğrudan nassa dayanmayan küllî kâideleri, bir hükme medar olarak kabul etmeyen İslâm hukukçuları, öncelikle bu kâidelerin büyük bir kısmının kaynağının aslında ya bir nassın lâfzı veya manası veyahut fıkıh usûlü kâideleri olduğunu ifade etmişlerdir.⁵ Bu yüzden kavâid ile zâbit ve usûl kâideleri arasındaki farklara dikkat çektikleri görülmektedir.⁶ Çünkü bunların furû-ı fıkhîda da sıklıkla kullanılmaları sebebiyle hepsinin birer fikhî kâide oldukları zannedilmiştir.⁷ Özellikle de usûlü fıkıh kâidelerini fıkıh kâidelerinden ayırmak için müstakil başlıklar altında aralarındaki benzerliklere ve farklara yer verilmiştir.⁸ Meselâ, İslâm hukuk tarihinde ilk defa küllî kâideler ile usûl-i fıkıh kâideleri arasındaki ayrımı açık bir şekilde ortaya koyan Karâfi (v. 684/1285), İslâm hukukunun furû’ ve usûlü içerdiğini, usûlün ise fıkıh usûlü ve küllî fikhî kâideler şeklinde iki kısma ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre, fıkıh usûlü kâideleri “*emir vücub bildirir*” ve “*nehiy tahrîm ifade eder*” örneklerinde olduğu gibi Arapça lâfızlardan çıkarılan ahkâm kurallarından oluşmaktadır. Küllî kâideler ise sayıları pek çok olup şeriatın esrar ve hikmetlerini içermektedir. Her kâidenin sayılmayacak kadar furûu bulunmaktadır. Fıkıh usûlünde bunlara icmâlî olarak işaret edilmişse de hiçbirine tafsilatlı olarak yer verilmemiştir.⁹ Karâfi her ne kadar bu ayrımına gitse de şer’î bir nassa dayanmayan kâidelerin müstakil delil olacağını tasrih etmemiştir.

4 Ali Haydar, *Dureru’l-Hukkâm, Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, I, 23.-26; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 197-202; Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, I, 245; Şimşirgil, Buğra, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, s. 134-135; Baktır, “Kâide”, XXIV, 208; Yaman, “Bir kavram olarak “Fıkıh Kâideleri” ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri”, s. 49-75; Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, s. 172; Kızılkaya, “Kâsânî’nin Bedâi’ İsimli Eserindeki Kavâid’in Yeri”, s. 62- 63; Kızılkaya, “Hanefî Mezhebinde Kavâid İlmî ve Gelişimi”, s. 25, 75, 285.

5 Ayrıntı için bk. Dihlevî, *Huccetüllahi’l-Bâliğa*, II, 452; Nedvî, *el-Kavâidu’l-fıkhiyye*, s. 400-423; Zuhayli, *el-Kavâidü’l-Fıkhiyye ve Tatbikatuhâ Fi’l-Mezâbi’l-Erbâ*, I, 29-31.

6 Ayrıntı için bk. Nedvî, *el-Kavâidu’l-fıkhiyye*, s. 46.

7 Dihlevî, *Huccetüllahi’l-Bâliğa*, II, 452; Nedvî, *el-Kavâidu’l-fıkhiyye*, s. 400-423; Baktır, “Kâide”, XXIV, 206.

8 Nedvî, *el-Kavâidu’l-fıkhiyye*, s. 67-71; Zerkeşi, *el-Mensûr fi’l-kavâid*, (Mukaddimenin içinde) I, 32-34.

9 Karâfi, *el-Furûk*, I, 62.

Karâfîden sonraki âlimlerden İbnu's-Subkî (v. 771/1369), Zerkeşî (v. 745/1344) ve İbn Nüceym (v. 970/1563) gibi âlimler de bu hususlara işaret etmişlerdir.¹⁰ Zerkeşî fikhî kâidelerinin, fıkıh ilimleri arasında en faydalısı olduğunu, onların sayesinde fakihin ictihad mertebesine yükseleceğini ve nihayetinde bu ilmin hakikatte usûl-i fıkıh olduğunu bildirmiştir.¹¹ Hamevî (v. 1098/1687) ise kâide kavramının usûl, nahiv ve fıkıh âlimlere göre aynı olmadığını ifade etmiştir.¹² Görüldüğü üzere adı geçen âlimler, bu kâidelerin birçok yönüne dikkat çektikleri halde özellikle delil olmaları hususunda bir görüş ortaya koymamışlardır. Oysa zikredilen hususlar ne kadar önemli ise fikhî kâidelerin tek başına delil olup olmama hususuna açıklık getirmek de bir o kadar önemlidir.

2. Fikhî kâideleri müstakil bir delil olarak kabul etmeyen çağdaş araştırmacıların çoğu, Cüveynî (v. 478/1085) gibi İslâm hukukunda önemli âlimleri referans göstermektedir. Bunların başında gelen Nedvî, acaba fikhî kâideleri, şer'î delillerden biri sayarak istibatta bulunmak mümkün müdür? şeklindeki bir soruyla konuyu tartışmaya açmaktadır. Sorunun cevabını geçmiş âlimlerin sözlerinde bulmanın mümkün olduğunu ifade ederek ilk olarak da Cüveynî'ye atıf yapmaktadır.¹³ Zira Cüveynî'nin, *Giyâsu'l-Umem* adlı eserinde eşyaya taalluk eden haklardan söz ederken “*eşyada asıl olan ibahadır*” ve “*Beraet-i zimmet asıldır*” kâidelerini örnek vermiştir. Bu iki fikhî kâidelerle istidlâlî kast etmediğini açıkça beyan etmiştir. Cüveynî, ehli ilmin de fikhî kâidelere dayanarak hüküm vermediklerine vurgu yapmıştır.¹⁴ Dolayısıyla Nedvî ve onun gibi düşünen pek çok araştırmacı, mezkûr sözlere atıfta bulunarak bu kâidelerle istidlal yapılmayacağını savunmuşlardır.¹⁵

3. Bu görüş sahiplerinin sıkça başvurdukları önemli delillerinden biri de fikhî kâidelerin, “*ekseri hüküm*” veya “*ağlebî hüküm*” vasfını haiz olmasıdır. Onlara göre, bu nitelikteki kâidelerin küllî olmaları söz konusu olamaz. Çünkü bu kâidelerin büyük birçoğunun istisnaları bulunmaktadır. Bazen inceleme konusu olan bir kısım ferî meseleler özel durum ve delilleri sebebiyle kâidenin dışında kalabilmektedir.¹⁶ Zira her bir fer'î mesele, özel durumu veya delili (istihşân delili gibi) sebebiyle kâidenin dışında kalması muhtemeldir.¹⁷ Küllî kâidenin tanımı ya-

10 Subkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 11; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-favâid*, I, 71; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 14.

11 Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, I, 32-34.

12 Hamevî, *Gamzu uyûni'l-basâir fi şerhî'l-eşbâh ve'-nezâir*, I, 51.

13 Nedvî, *el-Kavâidu'l-fikhiye*, s. 329.

14 Cüveynî, *Giyâsu'l-ümem fi't-Tiyâsî'z-zulem*, s. 360-361.

15 Nedvî, *el-Kavâidu'l-fikhiye*, s. 329; Sedlân, *Kavâidu'l-fikhiyeti'l-kubrâ ve mâ teferre'e anhâ*, s. 37.

16 Zerkâ, *el-Medhelu'l-fikhiyu'l-amm*, II, 966; Nedvî, *el-Kavâidu'l-fikhiye*, s. 400-423; Sedlân, *Kavâidu'l-fikhiyeti'l-Kubrâ*, s. 38.

17 Zerkâ, *el-Medhelu'l-fikhiyu'l-amm*, II, 966; Baktır, “Kâide”, XXIV, 206.

pılırken ağılebilik/eksirilik kaydına vurgu yapılması da bu sebebe matuftur. Özelikle müstakil kavâid türü eserlerin kaleme alınmasıyla birlikte kâidelerin ağılebî/ekserî ve küllî şeklindeki kavramların açıkça kullanıldığı görülmeye başlanmıştır.¹⁸ Bu da mezkûr kâidelerin bu özelliklerinin artık yaygınlık kazandığını göstermektedir. Öte yandan İbn Nüceym'in *Eşbâh ve'Nazâir* adlı eseri üzerine haşiye yazan Pîrîzâde (v. 1099/1688), kavâid-i küllîden kastın ağılebî olduğunu ifade etmektedir. Sonra dört mezhepte fıkıh kâidelerinin, küllî değil ekserî şeklinde zikredilmiş olarak gördüğünü söylemektedir.¹⁹ Böylece Pîrîzâde'nin önceki görüşleri tahkik ettiğini göstermektedir ki bu kâidelerin küllî değil ekserî/ağılebî nitelikli olduklarını göstermektedir.

Benzer şekilde Hamevî, İbn Nüceym'in *el-Fevâidu'z-Zeyniyye* eserine atıfta bulunarak, küllî kâidelerin, her zaman geçerli olma/küllî niteliğini sahip olmadıklarını aksine ağılebî olduklarını delil göstererek onların iktizâ ettiği hükme göre fetva verilemeyeceğini ifade etmektedir. Yine Hamevî'nin ifadesine göre, bu kâideler, İmam Ebû Hanîfe tarafında söylendiği tespit edilmemiştir. Mezhep şeyhleri onun sözlerinden çıkarmışlardır. Bu kâideler, doğrudan mezhep imamına dayanmadıkları için de onlarla fetva vermek caiz değildir.²⁰ Bu sözlerin bir benzerini de Ali Haydar Efendi (v. 1355/1936) nakletmektedir.²¹ Mezkûr görüş sahipleri, teorik olarak ortaya koydukları yaklaşımlarını desteklemek gayesiyle pratikte de bir takım birçok kâideye de yer vermektedirler. Meselâ: “*sâkite/sukut edene söz isnad olunmaz.*”²² Zira bu kâidenin altında birçok fer'i mesele bulunması söz konusudur. Buna göre bir kimse bir başkasının malını o kimsenin gözü önünde telef etse, malın sahibi de sükût etse buna razı olduğu manasına gelmez.²³

4. Fıkhî kâideleri müstakil bir delil olarak muteber görmeyen araştırmacıların, en çok müracaat ettikleri delillerin başında *Mecelle'nin Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası*'nda geçen şu ifadelerdir:

“*Mukaddimenin ikinci makalesi, (İbn Nüceym) ile onun yolundan yürüyen fakihlerin bir araya getirdikleri fıkhî kâideler olup, şer'îyye hâkimleri, sahih bir nakil bulmadıkça yalnız bunlarla (küllî kâidelerle) hükmedemez.*”²⁴

18 Kâidenin tanımı için bk. Baktır, “Kâide”, XXIV, 205-206; Kızılkaya, *Haneî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, s. 42-57.

19 Pîrîzâde, *Umdetü zevî'l-basâir lihelli muhimmâti'l-eşbâh ve'n-nazâir*, I, 61.

20 Hamevî, *Gamzu uyûni'l-basâir*, I, 37; Ali Haydar, *Dureru'l-Hukkâm*, I, 23.

21 Haydar Efendi, *Dureru'l-hukkâm*, I, 23.

22 Berki, Ali Himmet, *Hukuk Mantiği ve Tefsir*, s. 25.

23 Ergüney, *İzahlı ve Muakayeseli Mecelle Küllî Kâideleri*, s. 100-101.

24 Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, s. 10.

Benzer şekilde *Mecelle*'nin ilk makalesinde ifade edildiği üzere bu kâidelerin vaz edilmesinde öncelikli hedef istidlâl değil kâideler vesilesiyle meselelere aşına olmak ve onları zihinde tutmaktır.²⁵ Bu ve bir önceki cümlelerden hareketle Zerkâ başta olmak üzere birçok araştırmacı benzer kanaatler paylaşmışlardır.²⁶ Bununla birlikte, *Mecelle*'de yer alan küllî kâidelerin doğrudan meselelere ilişkin çözümler ve hâkimler için birer hüküm vasfını haiz olmadıkları dile getirilmektedir.²⁷ Yine *Mecelle*'deki mezkûr cümlelerden hareketle, bu kâidelere kazâi delil olarak tek başına dayanmamızın doğru olmadığını söyleyen önemli araştırmacılardan biri de Nedvî'dir.²⁸ Ülkemizde bu hususta araştırmalar yapan M. Âkif Aydın da küllî kâidelerin, tek başlarına herhangi bir hükme dayanak teşkil etmeyeceklerini söylemektedir. Aydın, mezkûr görüşünü, kâidelerin meseleci metoda göre oluşan İslâm hukuk literatürü içinde zamanla çıkarılmış genel hukuk prensipleri olup diğer normatif hükümlerin fikhın bütünlüğü içinde daha iyi anlaşılmasına yardımcı oldukları şeklinde ifade etmektedir.²⁹ Küllî kâidelere dair önemli çalışmaları olan Yaman ve Baktır da fer'î bir meselede çözüm aranırken doğrudan küllî kâidelere başvurulması ve ondan hüküm çıkarılması doğru olmadığını o meseleye ilişkin özel delillere dayanılması gerektiği görüşündedirler.³⁰ *Mecelle* dönemdeki uygulamalar da yukarıdaki ifadeleri doğrulamaktadır. Nitekim Baktır, İsmail Hakkî'nin *İlm-i Hilâf* adlı kitabından naklen şu ifadelerle yer vermektedir: “Osmanlı mahkemelerinde bir kanun maddesi gösterilmeden yalnız *Mecelle*'nin küllî kâidelerine dayanılarak verilen hükümlerin temyizde bozulduğu kaydediliyor.”³¹

Netice olarak *Mecelle Mazbatası*'ndaki ifadelerle göre, hakimler nass veya fıkıh kitaplarında açık bir hüküm bulamazlarsa fikhî kâideleri tek başına müstakil bir delil olarak tatbik edemezler. Ancak *Mecelle*'nin yürürlükte olduğu dönemde birçok gayeye matuf olmakla birlikte Osmanlı kanunlarını anlamak ve onlardan yararlanmak isteyen her vatandaş gibi gayr-i Müslimler için de bu kâidelerin yararlı olacağı gayesi gözetilmiştir.

5. Bu delilin bir öncekiyle yakın ilişkisi bulunmaktadır. Zira burada yine *Mecelle*'nin küllî kâidelerine atıf yapılarak bu kâidelerin bir kısmının şer'î delil yöntemi ile çıkarılmadığı ve dolayısıyla delil olamayacakları savunulmuştur. Nitekim Takiyyudin en-Nebhânî, *eş-Şahsiyetu'l-İslâmiyye (Usûlu'l-Fıkh)*, isim-

25 Berki, *Açıklamalı Mecelle*, s. 18.

26 Zerkâ, *el-Medhal* II, 966; Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fikhiyye*, s. 36-37; Nedvî, *el-Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 330.

27 Zerkâ, *el-Medhal*, II, 966.

28 Nedvî, *el-Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 330.

29 Aydın, “*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*”, XXVIII, 233.

30 Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbi*, s. 175; Baktır, “*Kâide*”, XXIV, 208.

31 Baktır, “*İslâm Hukukunun Genel Prensipleri*”, s. 210.

li kitabında küllî kâidelerin müstakil delil olamayacaklarına dair geniş bir yer ayırmaktadır.³² Burada dikkati çeken en önemli husus *Mecelle*'nin küllî kâideleri arasında yer alan “*ukûdda/akitlerde itibar makâsîd ve meâniyedir/manalaradır, elfâz ve mebhâniye/kalıplara değıldir.*”³³ kâidesi temelindeki değerlendirmeleridir. Nebhânî, bir şer’î delilden şer’î istinbât yöntemi ile elde edilen kâidelerin muteber olduğunu aksi takdirde ya onlara itibar edilmeyeceğini ve bir kıymeti harbiyelerinin olamayacağını söylemektedir. Zira ona göre, *Mecelle*'deki mezkûr kâide, eski Fransız Medeni kanunlarından alınmış ve hatta o kanunlardan birinin kelime kelime tercüme edilmiş halidir.³⁴ Nebhânî, mezkûr kâidenin Rasûlullah (s.a.v.)’in “*ameller niyetlere göre dir*”³⁵ sözünden alındığı delil gösterilerek yapılan itirazlara da cevap olarak bu hadisin mezkûr kâide ile alakası olmadığını söylemektedir.³⁶ Nebhânî, daha sonra bazı fakihlerin, kâideleri şer’î deliller mesabesine koyduklarını oysa bunlardan bir kısmının İslâm hukukundan istinbât edildiğini bir kısmının ise öyle olmadığına vurgu yapmaktadır. Şer’î bir delilden istinbât edilmeyen kâidelerin şer’î deliller olarak itibar görmez. Ancak ona göre, örf ve uygulama sonucu ortaya çıkan kâideler de böyledir.³⁷

6. Diğer bir delil ise küllî kâidelere aşırı derece itimad etmenin bir takım sakıncalarından hissedilen kaygılardır. Bu düşüncede her ne kadar açık bir şekilde küllî kâidelerin müstakil delil olamayacağı tasrih edilmemişse de onlara dayanmanın tehlikeli olduğu açıkça ifade edilmiştir. Nitekim İslâm, Osmanlı ve Türk medeni hukuku sahalarındaki çalışmalarıyla tanınan M. Reşit Belgesay *Mecelle*'deki küllî kâidelere işaret ederek bunlara aşırı bir şekilde bağılılığın tehlikesiz olmadığını söylemesi de konumuz açısından da oldukça önemlidir.³⁸ Yine konun önemli araştırmacılarından biri olan Nedvî, ictihâdî çalışmalar yoluyla ortaya konmuş hata ihtimali bulunan bir kısım kâideler olduğunu ve burada hükümleri genellemek bir nevi risk taşıdığını ifade etmektedir.³⁹ Ayrıca daha önce değinildiği gibi fer’î meseleye getirilecek çözümün küllî kâideye ters düşmesi de muhtemeldir. Bu yüzden klasik kaynaklarda zikredilen ictihad ve fetvanın yerleşik kâidelere aykırı olmaması şartı ileri sürülmüştür. Bu şarttan maksat da nasların açık hükümü, dinin ve aklın buluştuğu ilkeler olduğu ifade edilmiştir.⁴⁰

32 Nebhânî, *eş-Şahsiyetu'l-İslâmiyye (Usûlu'l-Fıkıh)*, III, 446-447.

33 *Mecelle*, Madde, 3.

34 Nebhânî, *eş-Şahsiyetu'l-İslâmiyye (Usûlu'l-Fıkıh)*, 446-447.

35 Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, “Bedu'l'vahy”, 1.

36 Nebhânî, *eş-Şahsiyetu'l-İslâmiyye (Usûlu'l-Fıkıh)*, III, 448

37 Nebhânî, *eş-Şahsiyetu'l-İslâmiyye (Usûlu'l-Fıkıh)*, III, 448-449.

38 Belgesay, *Kur'an Hükümleri ve Modern Hukuk*, s. 22-23.

39 Nedvî, *el-Kavâidu'l-fıkhiye*, s. 330.

40 Baktır, “Kâide”, XXIV, 208.

7. Çağdaş araştırmacıların önemli yaklaşımlarından biri de kâidelerin mantık kurallarına dayanmalarını göstermeleridir. Şöyle ki, fikhî kâidelerin çoğu özelden genele, tikelden tümele ulaşmak şeklindeki akıl yürütme esasına dayanan istikrâi delillerdir. Bunların da birçoğu insanı tatmin eden bir istikraya dayanmamaktadır. Çünkü bunlar sınırlı sayıdaki fikhî meselelerin araştırılmasının bir ürünüdür. Bunların ise insanda tatmin duygusunun yerleşmesi için yeterli gelmediği gibi kendisiyle hükümlerin sabit olduğu benzeri bir zannın oluşumu için de kâfi gelmezler.⁴¹ Bu görüşte olanlar Şâtibî'nin (v. 790/1388) *el-Muvâfakât* adlı eserindeki sözlerine atıfta bulunmaktadırlar. Özetle ona göre de bu kâideler, şer'i bir nassa dayanmamaktadır. Bunlar sadece furû'un istikrâi bir şekilde incelenmesi sonucunda elde edilmektedirler. Yakîn ifade etmeyip zannidirler.⁴² Diğer bir ifadeyle bu görüş sahipleri küllî kâidelerin bir kısmının tam istikrâ bir kısmının ise nâkıs istikrâ niteliğini sahip oldukları argümanından hareketle onların müstakil birer delil olamayacaklarını ispatlamaya çalışmaktadırlar. Cüz'îyyatın çoğunu nazarı itibara alarak genel bir hükme varmayı ifade eden nâkıs istikrâ yoluyla delil oluşturmanın şer'i hükümler için yeterli olamayacağını savunmaktadırlar.⁴³ Bu görüştekilerin, Gazzâlî (v. 505/1111) ve Râzî (v. 606/1210) gibi usûlcülerin bu görüşü destekleyen bir takım ifadelerden de istifade ettikleri görülmektedir.⁴⁴ Örneğin Gazzâlî gibi Râzî de *el-Mahsûl*'de maznûn/nâkıs istikrâ metoduyla oluşan delillerin yakîn ifade etmediklerini beyan etmektedir. Hemen ardında da bunların zann ifade edip etmedikleri sorusuna ise bunun ancak başka bir delil ile mümkün olacağını söylemektedir.⁴⁵ Râzî bu görüşü vitir namazı örneği üzerinde açıklamaktadır.⁴⁶

8. Bu görüş sahiplerinin delillerinden biri de mezkûr kâidelerin, ta'lil, tahrîc ve tercih yapılırken destekleyici bir mahiyete sahip olsalar da müstakil deliller olamayacaklarını dile getirmeleridir. Zira onlara göre küllî kâideler, İslâm hukukunun dayandığı ana ilkeleri ve gözettiği amaçları içeren, farklı konularda pratik çözümler getiren ve hukuk melekelerini geliştirmesine katkı sağlayan ilkelerdir.⁴⁷ Sadece bu özelliklerinden dolayı fikhî bir hükmün ortaya çıkarılmasında onlara

41 Sedlân, *Kavâidu'l-Fikhiyyet'l-Kubrâ*, s. 38; Bâhüseyn, *el-Kavâidü'l-fikhiyye; el-Mebâdi, el-Mukavvimât, el-Mesâdir, ed-Deliliyye, et-Tatavvur*, s. 272.

42 Ayrıntı için bk. Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 17-19.

43 Sedlân, *Kavâidu'l-Fikhiyyet'l-Kubrâ*, s. 38; Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhiyye*, 272.

44 Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I, 73; Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, III, 1544.

45 Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi usûli'l-fikh*, III, 1544.

46 Ayrıntı için bk. Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fikh*, III, 1544-1545.

47 Nedvî, *el-Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 330; Makkari, *el-Kavâ'id*, (Mukaddimenin içinde), s. 117-118; Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, (Mukaddimenin içinde) s. 30.

dayanarak hüküm vermek mümkün değildir. Nitekim İbn Beşîr el-Mâlikî (v.?) *et-Tenbîh* isimli eserine atıfta bulunarak İbn Dakîkî'l-îd'nin (v. 702/1302) bunun kurtarıcı bir metot olmadığını söylediğini nakletmektedir.⁴⁸ Netice olarak Nedvî başta olmak üzere birçok araştırmacı yukarıda arz edilen hususları bir arada zikrettikten sonra şu kanaate ulaşmışlardır: Küllî kâideler, değişik fer'i meselelerin semeresi/ürünü olup onları bir araya getiren ve birbirine bağlayan prensiplerdir. Semere ve rabita vasfını haiz bir şeyi, fer'i hükümlere istinbât delili yapmak aklen kabul edilebilir bir şey değildir. Bundan amaç şayet fikhî kâideleri, fer'i meselelere delil kılmaksa menedilmiş kısır döngü kaçınılmaz olur. Bunun sebebi kâidelerin bizzat kendilerinin delili ve müsbiti furû-ı fikhiyye olmasıdır. Dolayısıyla mezkûr kâideler, fer'i meselelere delil olmaları mümkün değildir.⁴⁹ Nedvî bu görüşü desteklemek üzere fikhî kâideye dayanılarak meselelerin tahrîc edilmesinin uygulaması başlığı altında da şu örneği arz etmektedir. İmam Şâfiî, “*İş daralınca, genişler.*” Meşhur kâideye binaen şu fetvayı vermiştir: “*kadın, yolculukta velisini yitirdiğinde işini bir adama havale etmesi caizdir.*” İmam Şâfiî'ye bu nasıl olur denildiğinde, mezkûr kâideyle cevap vermiştir.⁵⁰

Sonuç olarak klasik fıkıh eserlerinde, fikhî kâidelerin hüküm istinbâtında tek başlarına kaynak teşkil edeceği konusu açık bir şekilde mevzu bahis edilmemiştir. Bunun sebebinin iki ihtimale irca etmek mümkündür. Birincisi usûlcülerin icmâlî olan diğer deliller üzerinde daha fazla odaklanmaları ve fikhî kâideleri sadece destekleyici mahiyette görmeleridir. İkincisi ise bu kâidelerin delil olma vasfının gerçekten olmadığına kanaat getirmeleridir. Sonraki dönemlerde de *Mecelle Mazbatası*'nda yer alan beyanatın ve *Mecelle* şarihlerinin sözleri bu iki ihtimali de destekler mahiyette olmuştur.

II. FIKHÎ KÂİDELERİ MÜSTAKİL DELİL KABUL EDENLER

Hemen şunu ifade edelim ki bu görüşün en önemli savunucuları Bâhüseyn ve Helîfî gibi çağdaş araştırmacılarıdır. Onlara göre, muasır âlimler araştırmacıların fikhî kâideleri müstakîl delil kabul etmemeleri ve bu hususta yanlışlığa düşmelerinin asıl sebebi araştırma yapmadan *Mecelle Mazbatası*'ndaki açıklamaları olduğu gibi kabul etmeleridir.⁵¹ Bu yüzden de özellikle *Mecelle Mazbatası*'nda yer alan

48 Makkarî, *el-Kavâ'id*, (Mukaddimenin içinde), s. 117-118.

49 Zerkâ, *el-Medhelu'l-fikhiyyu'l-Amm*, II, 966; Nedvî, *el-Kavâidu'l-fikhiyye*, 330; Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhiyye*, 273; Bûrnû, *el-Vecîz fî İzâhi kavâ'idil-fikhi'l-küllüyye*, s. 39; Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhiyye*, 272.

50 Nedvî, *el-Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 332.

51 Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhiyye*, 268; Helîfî, *el-Kâidetu'l-fikhiyye*, s. 322.

açıklamalara muhalefet etmişler. Yeni deliller ortaya koymak yerine daha ziyade muhalif görüşleri çürütmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte bazı naslardan ve klasik dönem müelliflerinin bir takım kavram ve ibarelerinden yararlanmışlar. Diğer bir ifadeyle genel olarak öne sürdükleri argümanları ya karşıt yaklaşımların ortaya koyduğu delilleri çürütmek ya da yeni deliller geliştirmek şeklinde olmuştur. Ayrıca mezkûr yaklaşımların bir kısmı şer'î kaynaklara, bir kısmı klasik âlimlerin söylemlerine ve bir kısmı da akla dayanmaktadır. Bu kısa girizgâhtan sonra aşağıda modern dönemde araştırmacıların tespit etmiş oldukları yaklaşımlarından öne çıkanlara yer vermeye çalışacağız.

1. Hüküm verme konusunda doğrudan şer'î bir nassa dayanmayan fikhî kâidelerin tek başına delil vasfının bulunduğunu söyleyenler önce Kitab'a başvurmuşlardır. Onlara göre, bu kâidelerin delil olduğu şu iki âyetin iktizâsından/takdirinden anlaşılmaktadır: “*وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِّلْمُؤْمِنِينَ / Kitab'ı da sana, her şey için bir açıklama, bir hidayet ve rahmet kaynağı ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.*”⁵² “*مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ*” / *Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*⁵³ Helîfi, mezkûr âyetleri delil getirirken İbn Kayyim (v. 751/1350)'in bir takım sözlerine atıfta bulunmaktadır.⁵⁴ Sonra da âyetler hakkında özetle şu yorumu yapmaktadır: Olayların ve yeni gelişmelerin anlaşılması yoluyla âyetlerin gerçek mahiyetlerini anlamak ancak nassların delâletlerinden yararlanmak ve manalarından hükümleri çıkarmakla mümkündür. Bu da ancak Şâfi'nin irşatta bulunduğu ve mükellefe gösterdiği diğer delillerle birlikte gerçekleşir.⁵⁵ Nitekim Tüfî'nin (v. 716/1316) de dediği gibi Kitab, bütün cüz'îyyâtın hükümlerini tafsili ve tayin edici bir şekilde tasrih etmemiştir. Dolayısıyla Kitab'taki külli beyanı, külli metotlarda zikrettiğimiz şeye hamletmemiz gerekmektedir. Çünkü miras hukukunda; dedenin kardeşlerle olan payı, avl meselesi ve diğerleri Kitab'ın hiçbir yerinde geçmemektedir.⁵⁶ İmâm Şâfi de şöyle demektedir: “*Allah'ın Kitab'ında Müslümanlardan birinin karşılaşacağı her hangi bir meselenin hükmünü doğru olarak gösterecek bir delil mutlak mevcuttur.*”⁵⁷ Helîfi, daha sonra şu ifadelere yer vermektedir:

“*Bu ve benzerleri âyetlerin delâleti doğru anlaşıldığında, müçtehitlerin, sınırsız hadiseler konusunda Allah'ın ahkâmını izah edecekleri en büyük şey: Nass ve icmâ*

52 Nahl, 16/89.

53 Enâm, 6/38.

54 Bk. İbn Kayyim, *f'lâmu'l-muvakki'in*, I, 245; Helîfi, *el-Kâidetu'l-fikhiyye*, s. 310.

55 Helîfi, *el-Kâidetu'l-fikhiyye*, s. 310.

56 Tüfî, *Şerhü Muhtasari'r-Ravza*, III, s. 270-271; Helîfi, *el-Kâidetu'l-fikhiyye*, s. 310-311.

57 Şâfi'i, *er-Risâle*, Madde. 48.

gibi kuvvetli delillerin takdim edildiği bir husus bulunmadığı vakit fikhî kâidelerle istidlâlde bulunmaları olacaktır."⁵⁸

2. Bu görüş sahiplerinin bir başka delilleri ise sahabe uygulamalarıdır. Onlara göre, Hz. Ömer'in (r.a.), Ebû Mûsâ el-Eşari'ye (r.a.) yazdığı bir mektupta değindiği hususlar fikhî kâidelerin müstakil hüccet olduklarını göstermektedir. Hz. Ömer (r.a.), şunları dile getirmektedir:

*"...Kitap ve Sünnet'te hükmünü bulamadığım ve sana ulaşmadığı için mütereddit olduğun/emin olmadığın davalarda iyice düşün. Emsâl ve eşbâhı (emsal olayları) araştır. Sonra ulaştığın benzer meseleleri onlara kıyaslayarak çözüme kavuştur. (Yeni meselelerde) Allah'a en sevimli olana (İslâmî prensipler ile en çok bağdaşanı) ve kanaatine göre hakkaniyete en yakın olan hükmü ver. (en çok benzeyene itimat et.)"*⁵⁹

Hz. Ömer'in yukarıdaki sözleri bazı araştırmacılar tarafından şu şekilde yorumlanmıştır:

*"Hz. Ömer (r.a.), hakkında özel/tafsîli bir delil olmayan hususlarda ortak noktalardan ve dikkate değer benzerlikten hareketle hüküm verilebileceğini beyan etmiştir. Bu anlayış bizi aralananda büyük benzerlikler bulunduğu tekil olayların metodolojik açıdan birbirine kıyas edilebileceğine; şafiîlerin ifadesiyle "kıyasü'l-eşbâh" veya "kıyasü'ş-şebeh" sonucuna götürmektedir."*⁶⁰

Konuya kıyas-ı şebeh temelinde yaklaşan Helîfî de fikhî kâidelerle istidlâlde bulunmanın kıyâs-ı şebehle istidlâlde bulunmaktan evla olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre, hakikatte fikhî kâidelerle kıyâs-ı şebeh birbirine benzemektedir. Ayrıca kıyâs-ı şebehdeki ilhakın neticesi hüküm yönüyle zannı galip olup âlimlerin yanında muteberdir. Fikhî kâideler de ona bezdiğinden onlarla istidlâlde bulunmak muteberdir.⁶¹ Helîfî'ye, Hz. Ömer'in mektubunu ise özetle şöyle değerlendirmektedir: Fikhî kâidelerde tek bir fer'î meselenin aynı fikhî prensipte birleşen çok sayıdaki benzer meselelere ilhaki söz konusudur. Binaenaleyh fikhî kâideler, Hz. Ömer'in sözünü ettiği hususa fer'î bir meselenin benzer nitelikteki bir başka fer'î meseleye ilhakından daha yatkındır. Bundan hareketle müçtehidin fer'î meseleleri çözerken fikhî kâidelere dayanmasının doğru bir tutum olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Helîfî'ye göre, bu hususu fark eden Suyûtî (v. 911/1505), Hz. Ömer'in mektubundan hareketle kavâid-i fikhiyye ile istidlâlde

58 Helîfî, *el-Kâidetu'l-fikhiyye*, s. 310-311.

59 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 30-31.

60 Yaman, "Bir kavram olarak "Fıkıh Kâideleri", s. 62.

61 Helîfî, *el-Kâidetu'l-fikhiyye*, s. 313-316.

bulunabileceği sonucuna varmıştır.⁶² Nitekim bu konuda Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir* adlı eserindeki bir takım sözlerine yer vermektedir.⁶³

3. Bu görüştekilerin argümanlarından biri de İmam Cüveynî, Karâfi, Suyûtî ve İbn Nüceym gibi âlimlerin sözlerine yaptıkları atıflardır. Fakat onlara göre, her şeyden önce fikhî kâideleri, müstakil bir delil olarak kabul etmeyenler Cüveynî'den naklettiklerini anlamamışlardır.⁶⁴ Bu yüzden Helîfi, Cüveynî'nin daha önce bahsi geçen sözlerini özetle iki şekilde yorumlamaktadır.

a) Cüveynî, -kendi deyimiyle- hak ile batılın birbirine karıştığı, ilmi faaliyetlerin yok olmaya yüz tuttuğu, müctehidlerin bulunmadığı ve İslâm'ın saldırılara maruz kaldığı bir zamandan söz etmektedir. Bu durumlardan mütevellit istisnâî haller için şer'î hükümler konusunda bazı çözümler sunmaktadır. Onun sözünü ettiği dönem, fikhin ayrıntılı ve tafsilatlı hükümlerinin bulunmadığı dönemdir. Dolayısıyla kendisine dayanılması gereken deliller, zandan uzak olup katiyet ifade eden delillerdir.

b) Cüveynî'nin söz ettiği kâideler, usûle ilişkin iki kâidedir. Bundan da Cüveynî'nin fikhî kâidelerle istidlal etmediği anlaşılmaktadır. Onun fikhî kâidelerle istidlali amaçladığını farz etsek bile ona göre fikhî kâideler, usûlî kâidelerin karşısında yer alan zannî deliller grubuna girmektedir. Bu ise belli ölçüler dâhilinde olmak şartıyla baştan itibaren fikhî kâidelerle istidlalin yapılabileceğini kabullenmek manasına gelir.⁶⁵

Bâhüseyn, bunlara ek olarak Cüveynî'nin bizzat *Giyâsu'l-Umem* eserinde nass bulunmadığı vakit usûl ve fikhî kâidelere dayanarak farklı konularda onlarca hüküm bina ettiğini söylemektedir.⁶⁶ Bâhüseyn görüşünü bir örnekle desteklemek üzere Hanefî mezhebindeki bir uygulamayı zikretmektedir. Şöyle ki Hanefî âlimler, İmam Muhammed (v. 189/805)'in "asıl" hakkındaki görüşlerini açıklama sadedinde şunları söylemişlerdir:

"*Akitte hem mala işaret edilir hem de ismen belirtilirse bakılır; ismen müsemma, müşâr ileyhi cinsinden ise akit müşâr ileyhe taalluk eder. Fakat müsemma farklı cinslerden olursa müsemmaya ait olur.*"⁶⁷ İşte bundan dolayı Hanefiler, mezkûr asla şu

62 Helîfi, *el-Kâidetu'l-fikhiyye*, s. 312.

63 Ayrıntı için bk. Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 29.

64 Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhiyye*, 266; Helîfi, *el-Kâidetu'l-fikhiyye*, s. 333.

65 Helîfi, *el-Kâidetu'l-fikhiyye*, s. 333.

66 Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 271.

67 Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, III, 52.

fer'î meseleyi bina etmişlerdir: “Şayet bir kimsenin sattığı bir cariyeye, köle çıkarsa akit gerçekleşmez. Ancak sattığı bir koç, koyun çıkarsa alış veriş gerçekleşmiş olur.”⁶⁸

Fikhî kâideleri müstakil bir dayanak kabul edenlere göre, Karâfi de fikhî kâideleri hüküm istinbâtında mutlak delil olarak kullanmıştır.⁶⁹ Zira Karâfi, *Sü-reyciyye meselesi*⁷⁰ olarak bilenen meselede boşanmanın meydana gelmeyeceğine dair verilen fetvaları kabul etmemiştir. Aksi görüş ortaya koymuştur. Ona göre eğer yargıç/hâkim, muteber bir fikhî kâideye aykırı hüküm verirse hükmü bozulur. *Sü-reyciyye meselesi* de bu kabildendir. Çünkü bir şartın, şer'î şart niteliğini taşıması için şart ile meşrûtu bir arada bulunmasının sahih olması gerekir. Meşrûtu ile bir arada bulunması sahih olmayan şart, şeran geçersizdir.⁷¹ Karâfi'yi bu görüşe sevk eden neden, *Sü-reyciyye meselesinde* devrin olduğunu düşünmesidir.⁷²

Bâhüseyn, yukarıdaki *Sü-reyciyye meselesinden* hareketle kast edilenin fikhî kâideler olduğunu savunmaktadır.⁷³ Benzer durum Karâfi'nin *el-İhkâm* isimli eserinde bir hükmün nass, icmâ, kavâid ve celî kıyasa aykırı olması sebebiyle bozulduğuna dair açıklama sadedinde serdettiği bilgiler için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁴ Binaenaleyh hüküm verilirken fikhî kâideleri delil olarak göstermek caizdir.

Bu görüşü savunanlar ayrıca bu konuda fikir beyan eden âlimlerin ortaya koydukları düşüncelerinin karşıt görüş taraftarlarınca doğru bir şekilde yorumlanmadığını düşünmektedirler. Örneğin onlara göre, İbn Nüceym kâide ile değil zâbita ile fetva vermenin caiz olmadığı görüşündedir. Çünkü kendisi kâide lafzından söz etmemektedir. Hatta zâbita kavramını küllî olarak değil ağlebî olarak görmektedir. Dolayısıyla onun bu konudaki itirazı bir bütün olarak kâidenin istidlâline yönelik değil zâbitanın delil olmadığına yöneliktir. En önemlisi ise İbn Nüceym fikhî kâidelerin delil olma vasfının bulunmadığı şeklinde bir fikir beyan ettiğine dair net bir bilginin varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir. Zira Hamevî'nin, İbn Nüceym'in *el-Fevâidu'z-Zeyniyye* eserine atıfta bulunarak

68 Ayrıntı için bk. Merginânî, *el-Hidâye*, III, 52.

69 Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 268-269.

70 Kaynaklarda bu meseleyi ortaya koyan ilk kişinin İbn Süreyc (v.306/919) olduğu nakledilmektedir. Meselenin aslı şudur: “Koca, eşine hitaben ‘eğer seni boşarsam, sen bu boşamadan önce üç defa talakla boşsun’” derse İbn Süreyc'e göre boşama gerçekleşmez. Ayrıntı için bk. Karâfi, *el-Furûk*, I, 79; Subkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 71.

71 Karâfi, *el-İhkâm fî Temyizi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve't-tasarrufati'l-kâdi ve'l-İmâm*, s. 138.

72 Ayrıntı için bk. Eşit, *Fikhî'ta Totolojik Bir Mesele: el-Mes'eletü's-Sü-reyciyye*, s. 443-455.

73 Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 269-270.

74 Karâfi, *el-İhkâm*, s. 135; *Furûk*, IV, 40.

bu kâidelerin iktizâ ettiği hükme göre fetva verilemeyeceği şeklindeki sözleri idda edildiği gibi mezkûr eserde geçmemektedir.⁷⁵ Bu görüş sahipleri, sadece yukarıda referans gösterdikleri âlimlerle iktifa etmeyip daha pek çok ismi zikretmişlerdir.⁷⁶ Bâhüseyn netice olarak şunları dile getirmektedir:

“... Âlimler, söz konusu kâideleri kolayca ezberlemek, fikhî meleke edinmek ve belli bir metod izlemek gibi amaçlar gütseler de onların asıl gayeleri bu değildi. Çünkü kâideler, fıkıh vitrinini süsleyen mücerret fikhî bir dekor değildir. Aksine hakkında nass bulunmayan hükümleri bilinmesinde Müctehid, müftü, kadı ve diğerlerinin kendi alanında istifade edeceği meşru bir kaynaktır. Eğer kâidelerin delil olma salâhiyetleri yoksa; ‘filan kâide fıkıhın yetmiş bâbını kapsamaktadır; filan kâide, ilmin dörtte veya üçte biridir’ şeklindeki sözlerin anlamı nedir? Doğrusu anlamış değiliz!”⁷⁷

4. Fikhî kâidelerle istidlali kabul edenler, karşıt görüşün ifade ettiği, küllî kâidelerin ekseri/ağlebî hüküm vasfına sahip oldukları, birçoğunun istisnalarının buldukları ve dolayısıyla müstakil delil olamayacakları görüşüne de katılmaktadırlar. Onlara göre, fikhî kâidelerin bu özelliklerinin olması onları müstakil delil olmaktan çıkarmaz.⁷⁸ Bâhüseyn'e göre âlimler, söz ettikleri kâidelerin -çok az hariç- ne şartlarına ne rükünlerine ve ne de uygulamalarına değinmemişlerdir. Kâidelerin intibak şartlarının boyutunu açıklamak için ele aldıkları kâidelerin istisnalarını mütalaa etmemişlerdir. Şayet bu ve buna benzer hususlara değinselerdi esasen kâidenin kapsamına girmeyen müstesna cüzlerden birçoğu açıklığa kavuşmuş olacaktı. Ona göre, müstesna olan kâideleri cüzlerine intibakını alıkoyan mutlaka bir mani vardır.⁷⁹ Dolayısıyla tahsise uğrayan âmm onu umûm olmaktan çıkarmadığı gibi fikhî kâideler de istisnalar sebebiyle hücciyetlerini yitirmezler.⁸⁰

Mezkûr görüştekiler, ayrıca nâkis istikrâ temelinde fikhî kâidelerin müstakil delil olduğunu ispatlamaya çalışmaktadırlar. Bu hususta farklı usûl kitaplarından birçok nakil yapmaktadırlar.⁸¹ Bunlardan dikkat çekici olanı Şâtibî'nin *el-Muvâfakât* adlı eserine yapılan atıflardır. Hatta bazılarında göre Şâtibî, istikrânın tam ve nâkis olmasına bakmaksızın kât'î oluşunu teyit etmekte ve mekasıdı şe-

75 Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 267; Helîfî, *el-Kâidetu'l-fikhiyye*, s. 325-328.

76 Bâhüseyn, *Kavâidu'l-Fikhiyye* s. 266-270; Helîfî, *el-Kâidetu'l-fikhiyye*, s. 323.

77 Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 270.

78 Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 273; Bürnû, *el-Vecz fi izâh kavâ'idil-fikhi'l-küllîyye*, s. 39-40.

79 Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 273-274.

80 Bâhüseyn, *Kâidetu'l-meşakketi teclibut-teysîr*, s. 224.

81 Geniş bilgi için bk. Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fihâ fi'l-fikhil'İslâmî*, s. 651-653; Helîfî, *el-Kâidetu'l-fikhiyye*, s. 301.

riatın bilinmesinde istikrâyı önemli bir metot olarak görmektedir.⁸² Bu görüş-tekiler, kâidelerin “küllîliği/ağlebi” konusunda da daha çok Şâtibî'nin sözlerini göstermektedirler.⁸³ Onlara göre, Şâtibî, küllî esasın delâletini ibraz etmeye özen göstermektedir. İspatına dair muayyen bir nass gelmiş olmasa da küllî esas olabilmek şartlarını taşıdığı sürece hüccet sayılır.⁸⁴ Dolayısıyla Şâtibî'ye göre, küllî bir durum, küllî şekilde sabit olduğunda bir takım cüz'î meseleler, küllîliğinin kapsamına girmese de onu küllî olmaktan çıkarmaz. Aynı şekilde yaygın olan ekserî durum şeriatıta genel olan kat'î durum mesabesinde görülür. Çünkü genel kuralın altına girmeyen cüzlerden sabit olan küllîye muarız olabilecek bir küllî meydana gelmez. Bu durum istikra neticesinde ortaya çıkan küllî esasların durumudur. Böylece bazı cüzler küllîliğin muktezasını yansıtmasa da istikra yoluyla elde edilen esaslarda küllîlik sahihtir.”⁸⁵

Bâhüseyin, kâidelerin küllîliği ve nâkıs istikrâ hususundaki tartışmalarını farklı bir boyuttan da ele almaktadır. Ona göre, ihtisas sahibi âlimler, ekserî cüzlerde hüküm bulunduğu için küllî hüküm de ona tabiidir, şeklinde bazı itirazlarda bulunmuşlardır. Bununla birlikte istikrânın neticelerine binaen “küllî kâidedeler” terimini inkâr etmemişlerdir. Hatta usûlcüler, nâkıs istikrâyı delil olarak kullanmışlardır. Ayrıca nâkıs istikrâyı, ‘ferdin, umum-i ağlebe ilhâkı’ olarak isimlendirerek zann ifade ettiğini belirtmişlerdir. Bunu da şer'î ahkâmın ispatı için yeterli görmüşlerdir. Nâkıs istikrânın delil olduğuna dair şu hususları zikretmişlerdir:

a) Temsîlî kıyas, şer'î hükümde kıyası kabul edenlere göre delildir. Temsîlî kıyas, mertebe olarak istikradan daha düşüktür. Dolayısıyla istikra, temsîlî kıyastan evladır.

b) İstikrâ, yakîn ifade etmezse de zann ifade eder. Zann ile amel etmek ise gerekli olduğundan nâkıs istikrâ hüccettir.⁸⁶

Özet olarak bu görüş sahiplerine göre, nâkıs istikrâ harici bir karineye gereksinim duymadan kendi zatı itibarıyla zannı galib ifade ettiğinden müstakil bir delildir.⁸⁷

5. *Mecelle*'de küllî kâidelerin tek başına delil olamayacağını ifade edilmiş olması, bazı modern hukukçular tarafından eleştiri konusu yapılmış ve oradaki

82 Reysûnî, *Nazariyyetu'l-makâsîd 'inde'l-İmâmiş-Şâtibî*, s. 312.

83 Ayrıntı için bk. Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 22.

84 Helîfî, *el-Kâidetu'l-fıkhiyye*, s. 325.

85 Şâtibî, *el-Muvâfakât*, II, 229.

86 Bâhüseyin, *Kavâidu'l-fıkhiyye*, s. 274-275.

87 Helîfî, *el-Kâidetu'l-fıkhiyye*, s. 301.

ifadelerin tutarsız olduğu savunulmuştur.⁸⁸ Nitekim Bâhüseyn, *Mecelle* şarihlerinin bu konuda araştırma yapanları daha baştan *Mecelle*'nin ilk makalesindeki ifadeleri kabul etmeleri yönünde şartlandırdıklarını ifade etmektedir.⁸⁹ Zira ilk makalede geçen, “*evvel emirde bu kavâidin tefehhümü mesaile istisnas hâsıl eder ve mesâilin zihinlerde tekarrürüne vesile olur*”⁹⁰ şeklindeki ibareler bunu göstermektedir. Bâhüseyn ayrıca *Mecelle* şarihleri, mukallit ile müctehid ayırımını yapmak için bu kâidelerin mukallitler için yol gösterici özelliğine vurgu yaptıklarını ifade etmektedir. Yoksa onlar istidlal engeli müctehid için değildir.⁹¹

*Mecelle*deki ifadeleri tutarsız ve sert bir eleştiriye tabi tutan Helîfî ise konuyu “*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin tutumu*” şeklinde müstakil bir başlık olarak ele almaktadır. Ona göre, *Mecelle*'de küllî kâideler ile istidlâlde bulunmanın aleyhinde yer alan ifadeler boş birer iddiadır. Objektif bir bakış açısıyla izahata muhtaçtır. Helîfî, bunun sebebini iki şeye irca etmektedir. Birincisi, *Mecelle*'nin vazedilmesinden günümüze kadar ilmî camiadaki üstün konumu. İkincisi ise, *Mecelle*'de yer alan malumatların, bazı çağdaş araştırmacıları yanıltacak derecede yaygınlık kazanarak meşhur olması. Helîfî, bu görüşünü gerekçelendirme sadedinde ise *Mecelle* mazbatasını ile *Mecelle*'nin birinci makalesinden örnekler vermektedir.⁹² Ona göre ifadeler arasında tutarsızlık bulunmaktadır:

Birincisi: (Mazbata) “*Bunlar, fakihlerin bir araya getirdikleri fikhî kâideler olup, şer'îyye hâkimleri, sahîh bir nakil bulmadıkça yalnız bunlarla hükmedemez*”

İkincisi: (Mazbata) *Fakat fikhî meselelerin bir araya toplanmasına küllî faideleri olarak gözden geçirenler meseleleri, delilleriyle zapdetmiş olurlar. Ayrıca bunlar vasıtasıyla bir adam muamelâtını mümkün mertebe şeriata uydurabilir.*⁹³

Üçüncü: (Makaale-i Ülâ) “*Muhakkikin-i fukahâ mesâil-i fikhîyyeyi bir takım kavâid-i küllîyye irca etmişlerdir ki her biri nice mesâili muhit ve müştemil olarak kütüb-ü fikhîyyede müsellemmâttan olmak üzere bu mesâilin isbatı için delil ittihaz olunur. Ve evvel-i emirde bu kavâidin tefehhümü mesaile istisnas hâsıl eder ve mesâilin zihinlerde tekarrürüne vesile olur.*”⁹⁴

Helîfî, bu ifadelerin iyice düşünülmesi halinde aralarındaki çelişkinin rahatlıkla fark edileceğini söylemektedir. Ona göre, ilk ifade fikhî kâidelerin iktizasına

88 Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhîyye*, 268; Helîfî, *el-Kâidetu'l-fikhîyye*, s. 322.

89 Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhîyye*, s. 268.

90 Berki, *Açıklamalı Mecelle*, s. 18.

91 Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhîyye*, s. 338.

92 Helîfî, *el-Kâidetu'l-fikhîyye*, s. 337.

93 Berki, *Açıklamalı Mecelle*, s. 10.

94 Berki, *Açıklamalı Mecelle*, s. 18.

göre hüküm vermeyi kabul etmemektedir. Fakat üçüncü ifade, mezkûr ilk ifadeyle çelişmektedir. Aynı zamanda da ikinci ifade ise diğer iki ifadedeki metodun tam zıttı olduğu görülmektedir. Helîfî, bu çelişkinin sadece *Mecelle*'de değil *Mecelle* serhlerinde yer alan yorumlarda da bulunduğunu iddia etmektedir. Helîfî'nin geniş bir şekilde tartışmaya açtığı konuyu şu soruyla özetlemektedir: “Şayet *Mecelle*'yi vazedenler tarafından ahkâma dair fikhî kâidelerle istidlâlde bulunmaya itibar edilmeyecekse o zaman *Mecelle*'de yer verdikleri doksan dokuz kâidenin faydası nedir?”⁹⁵

6. Fikhî kâideleri müstakil delil kabul etmeyenler, bu kâidelerin fûrudan çıkarılan semereler/sonuçlar olduğunu dolayısıyla bunların tekrar fikhî fûruun hükme bağlanmasında esas alınamayacağını aksi halde kısır döngüye düşüleceğini belirtmişlerdir. İstidlal taraftarları ise bu itirazı şu şekilde cevaplamışlardır: Mezkûr iddia ancak hükme bağlanması düşünülen fûruun kendisinden istinbât edilen aynı fikhî kâideye dayanması halinde geçerlidir. Oysa burada fikhî kâideye dayandırılan fûruu, kâidenin kendisinden istinbât edildiği fûrudan farklıdır.⁹⁶ Ayrıca bütün ilimlerin kâideleri, o ilimlerin furû üzerine bina edilmiş olup onların birer semeresidir. Buna en yakın örnek, usûl kâideleri ve özellikle de Hanefîlerin önceki imamlardan menkûl ferî meselelerin hükümlerinden istinbât ettikleri kâidelerdir. Kimse çıkıp da bu hükümlerin yorumu ve istinbâtı hususunda bu kâidelere dayanmak caiz değildir, demedi. Başka bir örnek ise gramer âlimlerin fasih konuşan Arapların konuşmalarından istinbât ettikleri gramer kâidelerdir. Benzer şekilde kimse, bu kâideler ferî hükümlerin birer semeresi/neticesidir dolayısıyla Arapça hükümlerin onlara dayanması uygun değildir, dememiştir.⁹⁷ Ayrıca hükümlere delâleti itibariyle fikhî kâideleri, kıyas, istihsân, istislâh, istishâb ve benzeri zannî icmâlî deliller olarak kıyas yapmaktır. Bunlar hepsi zannî delillerdir. Ancak onlara zorunlu hallerde müracaat edilir. Öte yandan fikhî kâidelerle istidlâlde bulunarak onlara dayanmak diğer mezkûr delillere dayanmaktan evladır. Çünkü bazen fikhî kâidenin delâleti kıyasın -ki mezkûr delillerin en güçlüsüdür- delâletine tercih edilmektedir.⁹⁸

7. Ülkemizdeki bazı araştırmacılar, Hâdimî (v. 1176/1762) ve İsmail Hakkı İzmirli (v. 1869-1946) gibi son devir usûlcülerden bir kısmının, küllî kâideleri fikhî müstakil fer'î delilleri arasında saydıklarını dile getirmektedirler.⁹⁹ Dolayısıyla

95 Helîfî, *el-Kâidetu'l-fikhiyye*, s. 338-341.

96 Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 278.

97 Bürnû, *el-Veciz fi izâhi kavâ'id-i'l-fikhi'l-külliyeye*, s. 41-42; Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 276-277.

98 Bâhüseyn, *Kavâidu'l-Fikhiyye* s. 279-280; Helîfî, *el-Kâidetu'l-fikhiyye*, s. 313.

99 Baktır, “İslâm Hukukunun Genel Prensipleri”, s. 210; Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, s. 172.

onların bu yaklaşımını da fikhî kâideleri müstakil hüccet görenlerin lehine bir delil farz ederek zikretmek istiyoruz. Şunu da ifade edelim ki, onları bu düşünceye sevk eden Hâdimî ve İsmail Hakkı'nın küllî kâideleri tâlî deliller arasında zikretmeleridir.¹⁰⁰ Örneğin Hâdimî, *Mecâmi'ü'l-Hakâik* adlı eserinde müctehidlerin ittifak ettiği edille-i erbaa olan aslî delillerden sonra mezhepler arasında ihtilaflı olan yirmi bir tâlî delile yer vermektedir.¹⁰¹ Hâdimî, küllî kâideleri de mezkûr yirmi şer'î deliller arasında saymaktadır. Benzer görüşte olan İsmail Hakkı da, *İlm-i Hilâf* adlı kitabında “doğrudan ve dolaylı deliller” şeklinde zikrettiği otuz altı delil arasında kavâid-i külliyye'yi de saymaktadır.¹⁰²

III. KONU İLE İLGİ GÖRÜŞLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Fikhî kâidelerin hüküm verme konusunda müstakil şer'î deliller arasında sayılıp sayılmayacağı konusunda genel olarak iki görüş etrafında temerküz etmektedir. Dolayısıyla değerlendirme de bu iki yaklaşım taraftarlarının ortaya koyduğu yaklaşımları bağlamında olacaktır. Fikhî kâidelerin, müstakil şer'î delil olma vasfının bulunmadığını savunanların delilleri arasında hem kuvvetli hem de zayıf olanların bulunduğu görülmektedir. Kanaatimizce bunlardan en zayıf halka Nebhânî'nin, *Mecelle*'nin küllî kâideler arasında Fransız Medeni kanunlarından iktibas edilen kâidelerin olduğu iddiasıdır. Nebhânî, “*ukûd'da itibar makaasıt ve maâniyedir, elfâz ve mebâniye değildir.*”¹⁰³ kâidesinin Fransız kanunlarından birer tercüme edilmiş hali olduğunu söylemek suretiyle iddiasını daha ileriye bir noktaya taşımıştır. Bu iddia birkaç açıdan yerinde değildir. Birincisi, bu kâidede ukûd/akitler lafzının zikredilmesi, maksat ve manaların yalnızca akitlerden ibaret olduğunu ifade etmek için değildir. Bilakis galib/ekser olanı beyan içindir. Nitekim bu kâide davalarda olduğu gibi akitlerin dışında da kullanıldığı bilinmektedir. İkincisi, *Mecelle*'nin vazedilmesindeki en önemli hedeflerden biri Fransız Kanunu esas alınarak yabancı bir medeni kanunun hazırlanması yolu ile benimsenmesi önerilerinin ortaya çıkarttığı tartışmalara nokta koymaktır.¹⁰⁴ Üçüncüsü, Modern hukuka kaynaklık teşkil eden Roma Hukuku'nun formalist/şekilci bir yapıya sahip olduğu bilinmektedir. Hâlbuki İslâm Hukuku'nda şekilciliğin bu derecesi söz

100 Hâdimî, *Mecâmi'ü'l-Hakâik ve'l-Kavâid*, s. 77. Eser hakkında Bk. Çeker, “*Ebü Saûd Muhammed el-Hâdimî'nin Mecâmi'ü'l-Hakâik ve'l-Kavâid Adlı Eseri*”, s. 43-52.

101 Hâdimî, *Mecâmi'ü'l-Hakâik*, 73-78.

102 Hakkı, *İlm-i Hilâf*, s. 202.

103 Berki, *Açıklamalı Mecelle*, s. 19.

104 Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, s. 61-67.

konusu değildir.¹⁰⁵ Dördüncüsü, İslâm hukuku hükümlerinin hiçbirisi diğer hukuk ve kanunlarından alınmadığına dair en önemli tanık hukukçulardır.¹⁰⁶ Nitekim 1932 yılında Lahey’de toplanan Uluslararası Modern Hukuk Kongresinde alınan üç karardan birincisi ve en önemlisi şuydu: “İslâm hukuku orijinaldir, hiçbir hukuk sisteminden etkilenmemiştir.”¹⁰⁷

Fikhî kâidelerle istidlali kabul etmeyenlerin delilleri arasında zayıf deliller yer alsa da genel olarak makul gerekçelere dayandığını söylemek mümkündür. Nitekim Klasik dönemde kaleme alınan sayısız kavâid eserlerde daha çok kâidelerin tespit, beyan ve önemi gibi hususlar üzerinde durulduğu halde hemen hiçbir eserde bu kâidelerin, hüküm verme noktasında tek başlarına delil vasfını haiz olup olmadığına dair aydınlatıcı bir bilgiye yer verilmediği görülmektedir. Modern dönem ise yine kavâid türü birçok eser kaleme alınmış fakat birkaçı hariç bu konu arzulanan düzeyde incelenmemiştir. Bundan hareketle akla, “neden bu kadar önemli bir konu ihmal edilmiştir?” şeklinde bir soru gelmektedir. Bu soruya verilecek cevap daha çok kâideleri müstakil delil kabul etmeyenlerin görüşünü destekler mahiyettedir. Zira müctehidler hüküm istinbâtında şer’i delilleri, delalet ettikleri kuvvet derecelerine göre bir sıralamaya tabi tutarlar. Bu hususta tespit ettikleri kuvvetli bir delil bulamazlarsa başka delillere tutunurlar. Binaenaleyh fikhî kâidelerin delil olma vasfının gerçekten olmadığına kanaat getirmiş olacaklar ki onları ne asli ne de tâlî deliller arasında saymışlar. Bu kâideler istidlâlâ elverişli görülseydi elbette bu hususta bize intikal eden bir şey olurdu. Ayrıca bu kâidelerin müstakil delil teşkil etmemeleri tek bir sebebe dayanmamaktadır. Zira fikhî kâideler, ekseri, ağlebî, istisna, nâkıs, istikra gibi birden fazla menfi sayılabilecek özellikleri bulundurmaktadır. Bu özellikler zannı galib derecesini zayıflatan nedenler arasında yer almasına ve ona karşı ihtiyatla yaklaşmasına sebebiyet vermektedir. Kavâid müelliflerinin, bu konuda bir fikir beyan etmediklerini de eklediğimizde istidlali kabul etmeyenlerin delillerini güçlendirmektedir. Öte taraftan şer’i olmayan bir yöntemle istinbât edilmiş kâidelere itibar edilmeyeceği hususunda İslâm hukukçuları arasında bir fikir ayrılığı bulunmamaktadır. Sadece akli/mantikî yöntemlerle elde edilen kâideler muteber kabul edilmemektedir. Zaten *Mecelle Mazbatası*’nda geçen, “Şer’iyye hâkimleri sarîh bir nakil bulmadıkça yalnız bunlarla (kâidelerle) hükmedemez” sözün anlamı da budur. Bu cümleyi şerh eden Haydar Efendi de: “...Bir kitab-ı mu’teberde hususî meseleye zaferyâb olun-

105 Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, s. 110.

106 Hakkı, *İlm-i Hilâf*, s. 202.

107 Geniş bilgi için bk. Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 39; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 48-51.

*madıkça, mezkûr kavâid-i fikhiiyi tatbikan amel ve hüküm olunamaz.*¹⁰⁸ ifadele-riyle aynı anlamı tercih etmiştir.

Netice olarak fikhî kâideleri müstakil şer'î delil kabul etmeyenlerin gerekçeleri daha önce karşıt görüş taraftarları tarafından ayrıntılı bir şekilde değerlendirmeye tabii tutulmuştu. Akla gelen muhtemel itiraz ve düşüncelere yer verilmişti. Bu yüzden aşağıda fikhî kâideleri müstakil delil kabul edenlerin yaklaşımlarında itiraza açık noktalar bulunduğu kanaat getirdiğimiz hususları değerlendirmeye çalışacağız.

1. Hüküm istinbâtında fikhî kâideleri delil olarak kabul edenler, bahsi geçen iki âyeti delil getirirken konuyu bağlamından koparttıkları görülmektedir. Çünkü usûlcüler, fıkıh mezheplerinin kurumsal bir yapı kazanmalarını takip eden dönemden itibaren zaten bu delillerin ne olduğunu ortaya koymuşlardır. Fakat kavâid ilminin ortaya çıktığı h. IV. asır ve sistemleştiği döneme kadar bu kâidelerin delil olduğuna dair hiçbir mezhep görüş belirtmemiştir. Ayrıca istihsân, seddi zera'i, örf gibi ihtilaflı deliller tartışmaya konu olmasına rağmen kâideler klasik dönem usûlcüleri tarafından tartışmaya bile açılmamıştır. Bahsi geçen iki âyet bağlamından hareketle Tûfî'den nakledilen miras hukukun dair örnekler doğrudur. Fakat bu ve benzeri meseleler fikhî kâidelerle çözüme kavuşmuş değildir. Referans gösterdikleri bir başka âlim olan İmâm Şâfiî'nin sözleri ise yine bağlamından koparılmış bir argüman olduğu görülmektedir. Çünkü onun mezkûr sözünü alıp bunun fikhî kâidelere delil teşkil ettiğini söylemek yerinde değildir. İmâm Şâfiî bu sözü mücmel olarak söylemektedir. Bizzat Allah'ın Kitab'ını işaret ederek *er-Risâle*'nin sonraki sayfalarında bu delillerin sırasıyla Kitap, Sünnet, İcmâ ve kıyas olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.¹⁰⁹ Dolayısıyla bu görüş sahiplerinin delil olarak arz ettikleri âyetlerde ve âlimlerin sözlerindeki yorumlarında isabet etmediklerini söylemek mümkündür.

2. Hz. Ömer'in, mektupta değindiği hususlara gelince, mektupta yer alan "emsâl ve eşbâh" kavramlarından fikhî kâidelerin delil teşkil ettiğine dair bir sonuç çıkarmak pek isabetle gözükmemektedir. Zira sahabe döneminde fikhî kâidelerin oldukça sınırlı bir düzeyde olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in onlardan söz ettiğini söylemek uzak bir ihtimaldir. Hatta usûlcüler onun, "*Allah'a en sevimli olana ve kanaatine göre hakkaniyete en yakın olan hükmü ver.*" sözünden kıyas metodunun kullanılmasına yönelik açık bir talebin anlaşıldığını ifade etmektedirler.¹¹⁰ Suyûtî de Hz. Ömer'in, "*Allah'a en sevimli olana ve kanaatine göre*

108 Ali Haydar, *Dureru'l-hukkâm*, I, 23.

109 Ayrıntı için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, madde. 57, 97, 98, 99, 100, 120, 121.

110 Cüveynî, *et-Telhis, fi usûli'l-fıkıh*, II, 202; Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, I, 102.

hakkaniyete en yakın olan hükme ver.” sözünü kâideleri istidlal kabul edenlerden farklı yorumlamaktadır. Zira ona göre mezkûr söz, birbirine benzer meselelerden bir kısmının sahip olduğu özel bir durumdan dolayı diğerine benzemediğine işaret etmektedir. Bu da suret ve mana bakımından birleşen, hüküm ve illet açısından ayrılan benzer meseleler arasındaki ayrımı konu edinen “furûk” ilmidir.¹¹¹ Dolayısıyla mektupta geçen hususlara dayanarak fikhî kâidelerin hüküm verme konusunda tek başına delil olabilme vasfının bulunduğunu söylemek zorlama bir yorum olur. Ayrıca bu görüş sahipleri mezkûr mektuptan hareketle Suyûtî'nin fikhî kâidelerle istidlâlde bulunabileceği sonucuna vardığını da ileri sürmektedirler. Oysa naklettikleri sözler fikhî kâidelerin delil olduklarından değil onların faydalarından söz etmektedir.¹¹² Bu yüzden mezkûr söylemlerin bağlamından koparılmış olduğunu söylemek mümkündür.

3. İstidlali kabul edenler, karşıt görüş gibi Cüveynî'yi referans göstermektedirler. Hangi görüşün isabetli olduğuna karar vermek için Cüveynî'nin mezkûr sözlerine birkaç zaviyeden bakmak gerekir. Birincisi: Cüveynî, mezkûr fikhî kâidelerle istidlâli kast etmediğini açıkça beyan etmektedir. Ehli ilmin de fikhî kâidelere dayanarak hüküm vermediklerine ve usûlcülerle aynı görüşte olduğun vurgu yapmaktadır.¹¹³ Dolayısıyla beyan esastır veya “tasrîh mukabelesinde delâlete itibar yoktur, ilkesi gereği zahire göre hüküm vermek durumundayız. Üçüncüsü: “*Eşya-da asıl olan ibahadır*” şeklindeki kâide haddi zatında mezhepler arasında ihtilafı bir kâidedir. Cüveynî gibi bir âlim bu kâideyle istidlâlde bulunması veya bulunmayı tavsiye etmesini gerektirecek bir gerekçe bulunmamaktadır. Dördüncüsü: Cüveynî'nin bazı ifadelerinin aklî metotlarla yorumlandığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira onlara göre Cüveynî, hak ile batılın birbirine karıştığı, müçtehit ve ilmi faaliyetlerin azaldığı vs. olağanüstü durumların istisnâ hallerine şer'î çözümler sunmaktadır. Buna cevaben denilebilir ki Cüveynî, farazî bir zaman diliminden söz etmektedir. Olması gereken bu zamanda kat'î delilere sarılmaktır. Zannî delillere değil. Beşincisi: Bâhüseyn klasik kitaplara dayandırdığı argümanlarda kendisi de bunların kâidelerin hücciyetinin açık olmadığını itiraf etmektedir. Sadece delil olduklarına işaret vardır demekle yetinmektedir. Örnek olarak Cüveynî'nin *Giyâsu'l-Umem* eserinde nass bulunmadığı vakit usûl ve fikhî kâidelere dayanarak farklı konularda onlarca hüküm bina ettiğini iddia etmektedir. Oysa durum böyle değildir. Zira Cüveynî fikhî kâidelerden önce usûl kâidelerine sonra nassa

111 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 31.

112 Bk. Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 29.

113 Cüveynî, *Giyâsu'l-ümem fi't-tiyâsi'z-zulem*, s. 360-361.

dayanan fikhî kâidelere dayanması gerektiğini söylemektedir. Ayrıca Bâhüseyn, Cüveynî'nin fikhî kâidelere dayanarak farklı konularda hüküm bina ettiğine dair örnek vermesi gerekirken Hanefî mezhebi âlimlerinden İmam Muhammed'in fer'î bir meseleye dair fikhî bir kâideyi örnek olarak sunmaktadır.

Bâhüseyn'nin *Süreyciyye meselesinden* hareketle fikhî kâidelerin delil olduğunu ispatlama çabası da isabetli bir yaklaşım olarak görülmektedir. Çünkü Bâhüseyn Karâfî'nin, "kavâid" kavramına yüklediği anlamı fikhî ve usûl kâideleri kapsayacak şekilde genelleştirmektedir. Oysa Bâhüseyn'in de kabul etmektedir ki bu husus tartışmaya açıktır. Kârâfî'nin kâideleri kastettiği kabul edilse bile ona göre geçerli kâideler nassa dayalı, istisnasız kabul edilenler ve muârızzan salim olanlardır. Mutlak anlamda ve mezkûr kayıtlardan mücerret kâideler değildir. Nitekim ona göre, hâkimin verdiği hüküm nass, icmâ celi kıyas ve muârızzan salim olan dört esastan biriyle çelişmesi durumunda bozulur.¹¹⁴ Dolayısıyla muârızzan salim olan kâidelerden/*el-kavâidu's-sâlime ani'l-mu'âriz*'dan kasıt, bir nassa dayalı veya istisnaları hemen hemen hiç olmayan temel kâideler olduğu anlaşılmaktadır. İşte *Süreyciyye meselesi* de bu bağlamda örnek olarak verilmiştir. Dolayısıyla bu kayıt ve vasıfları taşımayan istisnası olan ve ağılebî kâideler istinbâta dair tek başlarına delil teşkil etmezler. Çünkü bu kâideler zannî olarak hükme medar olmaları mümkün olsa bile kat'î bilgi vermezler.¹¹⁵

Bu görüş sahiplerinin -daha önce geçtiği üzere- mezkûr konudaki yaklaşımlarını desteklemek için sadece Cüveynî ve Karâfî'yi değil daha pek çok âlimi referans gösterdiklerini ifade ettik. Ancak referans gösterdikleri âlimlerin sözlerini farklı yorumladıkları görülmektedir. Meselâ Bâhüseynî'nin "*Eğer kâidelerin delil olma salahiyetleri yoksa; filan kâide fikhin yetmiş bâbını kapsamaktadır; filan kâide, ilmin dörtte veya üçte biridir' şeklindeki sözlerin anlamı nedir, doğrusu anlamış değiliz!*"¹¹⁶ gibi sözlerle bir algı oluşturmaktadır. Oysa biraz tetkik edildikten sonra bu sözlerin tamamen bağlamından koparılmış olduğu görülecektir. Çünkü Suyûtî, nakledilen sözleri İmam Şâfiî, İmam Ahmed b. Hanbel gibi âlimlere nispet etmektedir.¹¹⁷ İlmin üçte biri veya dört birinden kasıt müstakil fikhî kâideler olmayıp bizzat şu hadislere dayalı bir yorumdur: "*Ameller niyetlere göredir.*"¹¹⁸,

114 Karâfî, *el-İhkâm*, s. 135.

115 Ayrıntı için bk. Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir*, I, 37, 193, 197; Yaman, "Bir kavram olarak "Fıkıh Kâideleri", s. 64; Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, s. 175-180.

116 Bâhüseyn, *Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 270.

117 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 36-37.

118 Buhârî, "Bed'ul-vahy", 1, "İmân", 41.

“Kim dinimize, onda olmayan bir iş yaparsa/sokarsa merdûd'dur”¹¹⁹ ve “Helaller de haramlar da apaçık bellidir.”¹²⁰ Bu da göstermektedir ki bu konuda öne sürülen birçok görüşün gerçekten tetkik ve tahkik edilmesi elzemdir. Ayrıca bu görüş sahipleri, mezkûr âlimlerden örnekler verdikten sonra âlimlerin bu kadar önem attıkları kâidelerin, “fıkıh vitrinini süsleyen mücerret fikhî bir dekor olmadığı” şeklinde sözler sarf ederek zihinlerde soru işaretine oluşturmaya çalışmaktadırlar. Oysa kavâid türü kitaplarda bu kâidelerin ne oldukları hususu açıkça beyan edilmiştir.

4. Fikhî kâideleri delil olarak kabul edenler, kâidelerin; “ekseri/ağlebî hüküm” “istisnalarının varlığı” ve “nâkıs istikrâ neticesi” gibi özelliklerinin bulunması onların delil olmaları önünde engel teşkil etmediğini ispat etme için birkaç görüş ortaya koymuşlardır. Fakat genel itibariyle görüşlerini ispatlama sadedinde mantık kuralları yanında modern hukuk sistemi metodlarına müracaat ettikleri görülmektedir. Nitekim Bâhüseyin mantık ilmindeki kaziyelerden yola çıkarak fikhî kâidelerin kaziyeye-i hamliyye ve şartiyye formlarından oluştuğunu dile getirmektedir. Daha sonra kaziyeye-i hamliyye için mevzu ile mahmul şartiyye için ise mukaddem ile tâlî arasındaki akli telâzumun gerekliliğine vurgu yaparak fikhî kâidelerden örnekler vermektedir. Böylece fikhî kâidenin büyük önerme olduğunu tasavvur ederek ondan cüz’î hükümlerin çıkartılmasının mümkün olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.¹²¹ Oysa İslâm hukukunda bu tür yaklaşımların pek isabetli olmadığı ve rağbet görmediği bilinmektedir. Özellikle telâzümün ayrı bir delil vasfını haiz olup olmaması tartışmalıdır.¹²² Telâzümü kabul edenler bile telâzümün iki hüküm arasında olduğunu kabul etmektedirler. Hanefi imamı, illet ortaya çıktığında bunun kıyas olduğunu ve kıyasın açık oluşundan mütevellit olarak da bazı rükünlerinin zikrine gerek görülmediğini ifade etmişlerdir. Binaenaleyh kıyas için bir illet olmasa şeriatın itibar etmediği arzulara tabi kabilinde olur ki neticede de mesâlih-i mürsele gibi fâsid olacağına dikkat çekmişlerdir.¹²³

Şâtibî’ye atıf edilen kâidelerin külliliği konusundaki görüşlerin de fikhî kâidelere mahsus hususlar olduğunu düşünmüyoruz. Çünkü onun değindiği konular, dinin ana kaynaklarının istikrâsı sonucu elde edilen ve fıkıh literatüründe “külliyyâtü’ş-şerî’a/makâidu’ş-şerî’a” diye bilenen genel kapsayıcı hükümlere göre sorun çözme metodolojisine taalluk eden hususlardır.¹²⁴ Şâtibî de mezkûr eserinin

119 Buhâri, “İtisâm”, 20, Büyû’, 60, “Sulh”, 5.

120 Buhâri, “İmân”, 39, “Büyû’”, 2.

121 Ayrıntı için bk. Bâhüseyin, *el-Me’âyiru’l-celiyye*, s. 121-124; a. mlf. *Kavâidu’l-fikhiyye*, s. 27; a. mlf. *Kâidetu’l-meşakketi teclibut-teysîr*, s. 223-228; a. mlf. *el-Mufasssal fi’l-kavâidi’l-fikhiyye*, s. 81-84.

122 Hakki, *İlm-i Hilâf*, s. 188.

123 Ayrıntı için bk. Fenârî, *Fusûlu’l-bedâi’ fi usûli’ş-şerâi’*, II, 387; Hakki, *İlm-i Hilâf*, s. 188.

124 Ayrıntı için bk. Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, s. 169-171.

de ekseri, küllî ve istikrâ konularına fıkhnın muhafaza etmek istediği *zarûriyyât*, *hâciyyât* ve *tahsîniyyâtın* küllîliğini inceleme sadedinde kastının bu üç temel prensip olduğunu açıkça söylemektedir.¹²⁵ Bu bağlamda küllîliğin, kâidelerin ifade ettiği anlamı değiştirmeyeceğini beyan etmektedir. Ona göre, fikhî kâideler hem akli hem de nakli delillerin istikrası ile sabit oldukları için kat'îdirler.¹²⁶ Hatta İbn Âşûr'e göre, Şâtibî "*makâsîdu's-şerî'a*" kâidelerinin kat'î olduğunu ispat etmek sadedinde fıkhn usûlünün kat'î olduğunu ispatlamaya çalışmış ancak bu hususta da somut bir delil getirememiştir.¹²⁷ Şâtibî benzer hedefleri gözeten İbn Âşûr göre de zarurat-i hamse/diniye olarak bilenen beş ana prensipler kat'î esaslar olup bunun dışında kalan esaslar zannîdir.¹²⁸ Dolayısıyla istidlal taraftarları fikhî kâideleri, külliyyâtü'-şerî'a ile mezcedip aynı şeylermiş gibi sunarak Şâtibî'nin bu konudaki yaklaşımını genelleştirmek suretiyle bağlamından kopardıkları görülmektedir.

Bâhüseyn, kâidelerin küllîliği ve nâkis istikrâ hususundaki tartışmalara cevap verme sadedinde ise ihtisas sahibi âlimlerin, istikrânın neticelerine binaen "küllî kâideler" terimini inkâr etmediklerini söylemektedir. Evet, bu doğrudur. *Mecelle*'nin birinci makalesinde kısmen işaret edilen bu husus Haydar Efendi ve Bilmen tarafından da yorumlanarak şerh edildiği görülmektedir.¹²⁹ Onların da ifade ettikleri gibi sonuç itibarıyla bir kâideden istisna edilen bir mesele, başka bir kâidenin altına girmektedir.¹³⁰ Hatta Bilmen, "*Kavâidi fikhîyyeden her biri, pek ihatalı birer esas olup başka kâidelerin çerçevesine dâhil bulunmadığı cihetle 'külli vasfını hâizdir'*"¹³¹ diyerek kâidenin "külli" özelliğine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte hem Haydar Efendi hem de Bilmen küllî kâidelerin müstakil delil olduğunu dile getirmemişlerdir. Bilmen bu konuda şu açık ifadelerde yer vermektedir:

"Bir kısım 'kavâid-i fikhîyye' vardır. Bunlar, İslâm hukukunun usûlü mesabesindedir. Bunlar, fıkhnın esaslarını teşkil eden usul ve edillenin birer zübdesidir. Bunların her biri şer'î delile müstenittir. Hatta bunların birçoğları müteaddit şer'î delillerin tetebbu/incelemesi ve istikrası neticesi bulunmaktadır. Bu cihetle bunlar, yalnız muayyen bir delili şer'îden me'huz olan kâidelerden daha kuvvetlidir."¹³²

125 Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 17.

126 Ayrıntı için bk. Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 227-229; Kızılakaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler*, s. 311-313.

127 İbn Âşûr, *Makâsîdu's-şerî'a'ti'l-İslâmiyye*, s. 126-127.

128 İbn Âşûr, *Makâsîdu's-şerî'a'ti'l-İslâmiyye*, s. 126-127.

129 Tam metni için bk. Berki, *Açıklamalı Mecelle*, s. 18; Haydar Efendi, *Dureru'l-hukkâm*, 26; Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye*, I, 245.

130 Haydar Efendi, *Dureru'l-hukkâm*, I, 26; Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye*, I, 245.

131 Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye*, I, 245.

132 Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye*, I, 245.

Bilmen, burada birincisi, “*bir kısım kavaidi fikhiyye vardır*” sözüyle bütün kâideleri kast etmediği göstermektedir. İkincisi “*Bunların her biri bir şer’î delile müstenittir.*” demektir ki bununla nassı kastettiği açıktır. Nitekim aynı sayfada “*Meşakkat teysiri celbeder.*” kâidesinin örnek vermekte ve bu kâidenin Hac, 78 ve Bakara, 185. âyetlerinin birer sonucu olduğunu ifade etmektedir.¹³³ Bu örnek onun yaklaşımını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Daha sonra da bunun gibi birçok nassa dayanan kâidelerin fıkhıta çok kuvvetli esaslar olduğunu dile getirmektedir ki bu hususta hiç kimsenin itirazı olamayacağı açıktır. Neticede Bilmen, bu kâidelerin müstakil delil olduklarını ifade etmiyor. Zira bu hususta neyi kastettiği kendi ifadelerinden daha net anlaşılmaktadır.¹³⁴

Bu görüş sahiplerinin, fikhî kâidelerin nâkis istikrâ neticesinde oluşmalarını sorun olarak görmemelerine gelince, bu husustaki argümanlarının da yeterli olmadığı kanaatindeyiz. Birincisi bu hususlara karşıt görüştekiler zaten cevap vermişti. İkinci ise onların, “*temsîlî kıyas, delil olmaya elverişli ise istikrânın delil olması evladır.*” sözüne karşılık denilebilir ki temsîlî kıyası delil kabul etmeyenlere göre nâkis istikrâ yine bir delil olmaya devam edebilir mi? Nitekim Gazzâlî ve Râzî başta olmak üzere genel olarak Şâfiîler, temsîlî kıyastan daha güçlü olduğu ifade ettiğiniz nâkis istikrâyı kabul etmemektedirler.¹³⁵ Bu konudaki detaylı görüşlere daha önce yer verildiği için bu kadarla iktifa ediyoruz.

5. Bu görüş sahiplerinin, *Mecelle*’de küllî kâidelerin tek başına delil olamayacağı şeklindeki ifadelerin tutarsız olduğunu ileri sürmeleri de birkaç açıdan isabetli gözükmemektedir. Birincisi, bu güne kadar *Mecelle* üzerinde sayısız çalışmalar yapılmıştır. Ancak mezkûr konuda ciddi çalışma yapanlardan hiç kimse oradaki ifadelerin çelişkili olduğunu söylememiştir. *Mecelle*’deki ifadelerin çelişkili olduğunu iddia edenler, somut bir delil ortaya koymaktan ziyade sözleri bağlamından koparttıkları görülmektedir. İkincisi, örnek olarak gösterilen ifadelerde bazı ayrıntıların göz ardı edildiği net bir şekilde görülmektedir. Zira bu görüş sahiplerine göre, “*sahih bir nakil bulmadıkça*” şeklindeki kayıt, fikhî kâidelerin delil olduğunu reddetmektedir. Diğer yandan dikkat edildiğinde hiçbir çelişkinin olmadığı görülecektir. Çünkü son ifade net olarak “*bir takım kavâid-i külliyye*” diyor, tüm kavâid-i külliyye demiyor ki! Nitekim *Mecelle*’de kast edilen delil olma vasfını haiz kâideler, klasik dönemden itibaren dört mezhebin ittifak ettiği belli

133 Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye*, I, 245.

134 Bk. Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye*, I, 245.

135 Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, I, 73; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1544.

başlı kâidelerdir.¹³⁶ Bu hususta hiç bir ihtilaf yoktur. Binaenaleyh buradaki “*bir takım*” kaydı ya gözden kaçmıştır ya da görmemezlikten gelinmiştir. Çelişki olduğu gösterilmeye çalışılan bu iki ifade arasında görüldüğü üzere bir çelişki söz konusu değildir. Mesele *Mecelle*deki ifadelerin bir benzerini Bilmen’de dile getirmektedir: “*Bir kısım ‘kavâid-i fıkhiyye’ vardır...*”¹³⁷ Bilmen, buradaki sözünü bütün kâideler olmadığını göstermektedir.¹³⁸ Dolayısıyla bu durum *Mecelle*’nin ifadesine tıpa tıp uymaktadır. Üçüncüsü, Helîfî, “*Şayet Mecelle’yi vazedenler tarafından ahkâma dair fikhî kâidelerle istidlâlde bulunmaya itibar edilmeyecekse o zaman Mecelle’de yer verdikleri doksan dokuz kâidenin faydası nedir?*”¹³⁹ şeklinde bir soru yöneltmektedir. Bu soruya *Mecelle*’deki küllî kâideler özelinde cevap verilebileceği gibi genel olarak tüm küllî kâideleri temelinde de yanıt vermek mümkündür. Bilindiği üzere *Mecelle*’nin hazırlanması ve yürürlüğe girmesi olağanüstü süreçler neticesinde olmuştur.¹⁴⁰ Bu yüzden sayısız kâideler arasında *Mecelle* için sadece 99 tanesinin seçilmesi ve bunlarla iktifa edilmiş olması da bu kâidelerin spesifik bir gayeye hizmet ettiğini göstermektedir. *Mecelle*’yi hazırlayan heyetin, esmâ-ı hüsnâ sayısı olan 99 ile teberrük etmek ve bir kısım muarızları susturmak bu gayelerden biridir.¹⁴¹ İşte 99 sayısı, o kâidelerin manevi bir otoritesi olduğunu göstermektedir. Ayrıca bilindiği gibi bu kâidelerin ele alınma nedeni genel olarak kavâid literatürü eserlerin başında uzun uzadıya açıklanmaktadır. Bu husus tüm kavâid eserlerde mükerrer bir şekilde ele alınmıştır.

6. Bu görüş sahipleri, karşıt yaklaşımların aksine küllî kâidelerin ferî hükümlerin semeresi/ürünü olmasını sorun görmemektedirler. Böyle düşündükleri halde ikna edici bir delil ortaya koyamadıkları görülmektedir. Çünkü öncelikle karşıt görüşün ifade ettiği “*fikhî kâideler, fer’î meselelere delil kılınması halinde devir/kısır döngü kaçınılmaz olur*” sorununa bir çözüm sunamamaktadırlar. Bu husustaki argümanları sadece kâideye bağlı olarak oluşan furû ile kâidenin kendilerine dayandığı furuun aynı olmadığını dolayısıyla kısır döngünün meydana gelmeyeceğini söylemekten ibarettir. Oysa ferî hükümlerin semeresi olan kâidelerin varlığı ortada dururken mezkûr iddialarını kabul etmek mümkün görünmemektedir. Öte taraftan usûl ve gramer kâidelerine kıyasla küllî kâidelerin de müstakil

136 Bk. Nedvî, *el-Kavâidu’l-fıkhiyye*, s. 282; Zuhaylî, *el-Kavâidü’l-fıkhiyye* I, 32.

137 Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye*, I, 245.

138 Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye*, I, 245.

139 Helîfî, *el-Kâidetü’l-fıkhiyye*, s. 341.

140 Geniş bilgi için bk. Erdem, “Tanzimat sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar.”

141 Ali Haydar, *Dururu’l-Hukkâm*, I, 26; Şimşirgil, İkinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, s. 72.

birer delil olabileceği sonucunu çıkarmak sağlıklı bir yaklaşım değildir. Çünkü usûlü fıkıh kâideleri, daha ziyade Arap diline göre lâfızların ve ibârelerin manaya delâletlerinden hareketle ortaya koyulan bir kısım kurallardır. Küllî kâideler ise daha çok fıkıh hükümlerine taalluk eden kurallardır. Delil niteliğini taşımayan bu kâideler, şer’i bir nassa dayanmamaktadır. Bunlar sadece furuun istikrâî bir şekilde incelenmesi sonucunda elde edilmiş istisnaları bulunan ağlebî kâidelerdir. Malum olduğu üzere de hukuk, sabit ve değişmeye kapalı bir alan değildir. Sürekli gelişmeye değişmeye namzet her olayın kendine münhasır nitelikleri bulunmaktadır. Dolayısıyla ilgili fer’i kâidenin kapsamına dâhil olmayan durumların her zaman bulunabileceği ihtimal dâhilindedir. Bütün bu hususlar dikkate alındığında küllî kâidelerin her zaman ve herkes için geçerli olmayacağını söylemek daha makul bir yaklaşım olacaktır.¹⁴²

7. Bir kısım çağdaş araştırmacıların Hâdimî ve İsmail Hakkı’ı gibi âlimlerin küllî kâideleri müstakil delil saydıkları şeklindeki tespitleri de açığa kavuşmaya muhtaç bir meseledir. Çünkü bu iki usûlcü, kâideleri fıkıhın müstakil fer’i delilleri arasında sayarken onları müstakil bir delil kabul ettikleri hususu net değildir. Araştırmacıların ifadelerinden sanki Hâdimî ve İzmirli’nin küllî kâideleri müstakil bir delil kabul ettikleri şeklinde bir intiba hâsıl olmaktadır. Oysa durumun böyle olmadığı kanaatindeyiz. Zira malum olduğu üzere her iki usûlcü de Hanefî mezhebine mensuptur. Hanefî mezhebinde şer’i hükümlerin asıl ve tâlî delilleri bellidir. Her ikisi de önce asıl delilleri sonra da tâlî delileri -hatta İsmail Hakkı’nın ifadesiyle “dolaylı delilleri”- saymaktadırlar. İsmail Hakkı’ya ait *İlm-i Hilâf* kitabı ile Hâdimî’nin *Mecâmi’u’l-Hakâik ve’l-Kavâid* eseri arasındaki birçok yönden benzerlikler olduğu düşünüldüğünde ikisinin de yakın bir görüşte olduğunu söylemek mümkündür. Ancak İzmirli’nin de söylediği gibi Hâdimî şer’i hükümlerin kaynaklarından 21 tanesini sayarken kendisi 36 tane zikretmektedir. Bunun anlamı şudur, her ikisi de bu hususta yaptıkları şey sadece bir tercih yöntemi veya şer’i hükümlerin delillerini tespit etmekten ibarettir. Bu delillerin hepsini hüccet olarak isimlendirmelerinin nedeni de budur. Zira bu konuda haklarında ittifak olsun veya olmasın o güne kadar dillendirilmiş ne kadar delil varsa tümünü topluca ortaya konmuştur. Yoksa mezkûr kâideleri müstakil delil olarak kabul etmek değildir. Her ikisinin de şu ifadeleri söylediklerimize güzel bir örnektir:

“Nebinin ilhamı, vahiy hükmündedir. İttifakla hüccettir. Velinin ilhamı, hak ehline göre, ilim elde etme yollarından bir değildir. Velinin ilhamı, başkasını bağlamak üzere asla hüccet olmaz.”¹⁴³

142 Yaman, “Bir Kavram Olarak Fıkıh Kâideleri”, s. 50; Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbi*, s. 175-76.

143 Hâdimî, *Mecâmi’u’l-hakâik*, 74; Hakkı, *İlm-i Hilâf*, s. 190.

Burada da görüldüğü gibi “ilham” Peygamber hariç hiç kimse için bir hüccet olması söz konusu değildir. Binaenaleyh Hâdimî ve İzmirli ilhamı müstakil bir delil olarak kabul etmedikleri halde onu deliller arasında saymışlardır. Çünkü bu sûfilere göre hüccettir. Onların yaptığı da bunu zikretmek ve hakikatini tartışmaya açmak kabilinde olmuştur. Sadece bu konuda değil benzeri örnekleri çoğaltmak mümkündür.¹⁴⁴ Fakat burada asıl dikkat çekilmesi gereken nokta şudur, edille-i erba dışında zikredilen bu dolaylı delillerin tamamında mutlak manada görüş ayrılığının bulunmasıdır. O iki âlimin yaptığı da bu ihtilafı görüşleri serdetmektir. Meselâ, İzmirli, âlimlerin ihtilafa düşükleri “iktiran” konusundan şu ifadelerle yer vermektedir: “*İktiran: nazımda beraber bulunmaktır. İktiran fi’n-nazm, cumhura göre delil değildir. İmam Ebû Yusuf, Müzenî, İbn Hureyre eş-Şâfiî ile bazı Malikîler delillerden sayıyorlar.....*”¹⁴⁵ Burada görüldüğü üzere kendisi sadece bir durum tespiti yapmakla yetinmektedir. Netice olarak İzmirli, *Kavâid-i külliyye* başlığı altında bu konuyu geniş bir şekilde işlemektedir. Onun delil olarak kabul ettiği fikhî kâideler, onun ifadesiyle doğruluğunda şüphe bulunmayan kâidelerdir.¹⁴⁶ Bunlara ilaveten İzmirli’nin, “*Kavâid-i külliyye veya ağılebiyye, kendisiyle cüz’iyyâtın ahkâmı bilinmek için bütün cüz’iyyâtın uygun olan külli veya ağılebi hükümdür.*” şeklindeki sözleri ile nâkıs istikrâ ve telazüm delilleri konusundaki açıklamalar birlikte mütalaa edildiğinde fikhî kâidelerin hüccet olduğuna kail olmadığı görülecektir.¹⁴⁷ Sonuç olarak hem Hâdimî hem de İzmirli önceki usûlcülerden farklı düşünmedikleri gibi özellikle de bu husustaki görüşlerinin *Mecelle Mazbatası*’nda yer alan “*bir nakl-i sarîh olmadıkça*” kaydıyla birebir örtüştüğünü düşünmekteyiz.

SONUÇ

Bu çalışmada doğrudan şer’î bir nassa dayanmayan fikhî kâidelerin delil olma problemi etrafındaki tartışmalara dair serdedilen yaklaşımlar tahlil edilerek bir sonuca varılmaya çalışılmıştır. İslam hukuk tarihinde fikhî faaliyetler dâhilinde bir takım ihtiyaçlara cevap olan kavâid-i fikhîyye, bir hükme medar olmaları cihetiyle usûl kurallarıyla aynı kuvvette değildirler. Soyut, ekserî, ağılebi, istikraî prensipler olma özelliklerinden dolayı hüküm vermede, tek başına kaynak olup olmadığı hususunun önem ve kapsamını tartışmaya açmaktadır. Bir şer’î nassa veya usûl kâidelerine dayanan kuralların, tek başına hüccet olduklarına dair de

144 Bk. Hâdimî, *Mecâmi’u’l-Hakâik*, 77-84; Hakki, *İlm-i Hilâf*, s. 68-202.

145 Bk. Hakki, *İlm-i Hilâf*, s. 189.

146 Hakki, *İlm-i Hilâf*, s. 197.

147 Bk. Hakki, *İlm-i Hilâf*, s. 180-188.

bir tartışma söz konusu değildir. Ancak temelde Kur'an ve Sünnet'e dayanmayan kâideler ise tartışmalıdır. Bu tartışmaların, daha ziyade, modern dönemde ortaya çıktığı görülmektedir. Zira klasik dönem usûl ve kavâid müelliflerinin, fikhî kâidelerin delil olma hususuna değinmedikleri bilinmektedir. Bu durum onların, mezkûr kâidelerin müstakil delil vasfını haiz olmadığına kanaat getirdikleri şekilde bir intiba uyandırmaktadır. Bu düşünceyi destekleyen birden fazla husus bulunmaktadır: Birincisi, fikhî eserlerde, icmâlî olan deliller üzerinde durulmasına rağmen fikhî kâideler sadece ta'lil, tahrîc ve tercih yapılırken destekleyici mahiyette görülmüştür. İkincisi, fikhî kâidelerin fıkıh ilmindeki yeri, önemi ve yararı gibi birçok yönünü ele alırken delil olma konusu ihmal edilmiştir. Üçüncüsü konuya dair tartışmalar ancak modern dönemde ve çok cılız bir şekilde gerçekleşmiştir. Mezkûr tartışmaların ortaya çıkmasında *Mecelle Mazbatası*'nda geçen sözlerin etkisi büyük olmuştur. Bu yüzden de son dönem araştırmacıların mazbatadaki görüşleri destekler mahiyetteki yaklaşımları, kâideleri müstakil delil kabul edenler tarafından bir takım eleştirilere maruz kalmıştır.

Modern dönemde gelinen noktada iki farklı görüş ortaya çıkmış olsa da şu hususların altını çizmekte yarar vardır: Sarih bir nakle dayanan küllî kâidelerin hücciyetine dair görüş ayrılığı mevcut değildir. Bununla birlikte edille-i erbaa olan aslî deliller gibi kat'î bir nassa muarız olmamak şartıyla fikhî kâideleri delil göstermeyi ve onlara dayanılarak hüküm vermeyi caiz görenlerin görüşleri kayda değerdir. Ancak şer'î delillerden hüküm istinbât edilirken asıl olanın, fikhî kâidelere dayanılarak hüküm vermenin doğru olmamasıdır. Kitab ve Sünnete müstenit açık bir nass bulunmadığı durumlarda hükümleri pekiştirmek, onlara aşina olmak ve onları akılda tutmak gibi konularda bu kâidelerden yararlanmak önemli ve doğru bir seçimdir. Bu özellikleri taşımayan fikhî kâidelerin tek başlarına delil vasfını haiz olmadığını dile getirenlerin daha ihtiyatlı ve tutarlı bir yaklaşım sergilediklerini söylemek mümkündür. Son tahlilde hukuk alanında bilgi ve birikim sahibi olan modern hukukçuların, kâidelerin delil olması yönünde ihtiyatlı tutum sergileyen İslâm hukukçularıyla benzer sonuçlara varmaları kayda değerdir. Fikhî kâideleri müstakil delil kabul etmeyenlerin ortaya koydukları deliller birbirini destekler mahiyette olmakla birlikte aralarında zayıf ve kaygı verici iddialar da yer almaktadır. Fıkhi kaideleri müstakil delil olarak kabul edenlerin ortaya koyduğu argümanlara gelince, kanaatimize göre bu görüş sahipleri pek somut deliller ortaya koyamamışlardır. Çünkü bu hususta daha ziyade bazı mantık kurallarına dayanarak ve klasik dönem âlimlerin sözlerini bağlamından koparak birtakım zorlama yorumlara gittikleri görülmektedir. En önemlisi de karşıt yaklaşımın delillerini çürütmede başarılı oldukları söylenemez.

Sonuç olarak hüküm vermede bütün fikhî kâideleri tek bir kefeye koyarak tek başlarına delil olma vasfının olduğunu veya olmadığını peşinen ve kesin yargılarla söylemek pek tutarlı değildir; çünkü bu kâideler arasında bizzat nass olanlar bulunduğu gibi hiçbir nassa dayanmayan insan aklının ürünü olan kâideler de mevcuttur. Bu yüzden ilmi derinliği olmayan kimselerin bu kâideleri kullanırken daha fazla dikkat etmeleri gerekmektedir. Zira çoğu zaman dini bir meselenin hükmü hakkında konuşulurken küllî kâidelerden bir veya birkaçının delil olarak getirildiği görülmektedir. Hâlbuki bu kâide, nass veya nass temelli olabileceği gibi insan aklının ürünü olan bir kural olması da muhtemeldir. Bu durum şer'î açıdan hem kâideyi hüccet olarak kullanan hem de dinleyen kişi için sakıncalıdır. Kâidelerin gelişi güzel delil olarak kullanılmasının önü almak ancak bu kâidelerin delil değerinin netlik kazanmasıyla mümkündür. Bunun için de son derece önemi haiz mezkûr tartışmaların farklı platformlarda ele alınıp üzerinde daha fazla çalışmaların/tartışmaların yapılması gerekmektedir. Sınırsız olaylara sınırlı nassların kâfi gelmediği sürekli gelişen ve değişen bir dünyada yaşadığımız doğrudur. Ancak bu hususta hakkında hüküm bulunmayan meselelerin çözümünde ictihâdî bir çalışma yapmadan delil olma vasfını haiz olmayan fikhî kâidelerle hüküm vermek kolaya kaçmak olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla hakkında hüküm bulunmayan girift ve çok boyutlu içeriklere sahip meseleler ancak nass temelinde tahrîc ilkelere iletmekle, ictihâdî çabalarla ve ortak aklın ortaya koyacağı yaklaşımlarla çözmek mümkündür.

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi (v. 1355/1936), *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 3. Baskı, İstanbul 1330.
- Aydın, Mehmet Âkif, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 231-235.
- Bâhüseyn, *el-Me'âyiru'l-Celiyye*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2008.
- _____, *Kâidetu'l-Meşakketi Teclibut-Teysir*, Mektebetur-Ruşd, Riyâd 2003.
- _____, Yakûb b. Abdilvehhâb, *el-Kavâidü'l-Fikhiyye; el-Mebâdî, el-Mukavvimât, el-Mesâdir, ed-Deliliyye, et-Tatavvur*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1998.
- Baktır, "İslâm Hukukunun Genel Prensipleri", *Ekev Akademi Dergisi*, 34 (2008): 203-210.
- _____, Mustafa, "Kâide", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 205-210.
- Belgesay, Mustafa Reşit, *Kur'an Hükümleri ve Modern Hukuk*, Fakülte Matbaası, İstanbul 1963.
- Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, Hikmet Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1982.
- _____, Ali Himmet, *Hukuk Mantiği ve Tefsir*, Ankara 1948.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, (v. 1390/1971) *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu*, Ravza Yayınları, İstanbul 2013.

- Buğa, Mustafa Dîb, *Eseru'l-Edilleti'l-Muhtelef fihâ fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dârûl-Mustafâ, Dimeşk 2011.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhâri*, tah. İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan, Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2014.
- Bûrnû, *el-Vecîz fî İzâhi Kavâ'idî'l-Fıkhi'l-Küllîyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh (v. 478/1085), *Giyâsu'l-Umem fî't-Tiyâsi'l-Zulem*, tah. Mustafa Hilmi, Fuâd Abdulmun'im, Dârûd-Da've, İskenderiyye 1980.
- Cüveynî, *et-Telhis, fî Usûli'l-Fıkıh*, tah. Abdullâh Cûlem en-Neybâlî, Şubbeyr Ahmed el-Umerî, Dârû'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2007.
- Çeker, Orhan, “*Ebü Saûd Muhammed el-Hâdimî'nin Mecâmi'u'l-Hakâik ve'l-Kavâid Adlı Eseri*” SÜİFD'98, 8 (1999): 43-52.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm (v. 1176/1762), *Hucetü'l-Bâliğa*, 3. Baskı, Dârû'l-İhyî'l-Ulûm, Beyrut 1999.
- Erdem, Sami, “Tanzimat sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar”, (Doktora Tezi), MÜSBE, Konya 2003.
- Ergüney, Hilmi, *İzahlı ve Muakayeseli Mecelle Külli Kâideleri*, Yenilik Basımevi İstanbul 1965.
- Eşit, Davut, *Fıkıh'ta Totolojik Bir Mesele: El-Mes'ebetü's-Süreyciyye*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 27/1 (2016): 443-455.
- Fenârî, Hamza b. Muhammed (v. 834/1431), *Fusûlu'l-Bedâi' fî Usûli'ş-Şerâi'*, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, İstanbul 1289.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed (v.505/1111), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 2009.
- Hâdimî, Muhammed b. Mustafa, (v.1176/1762), *Mecâmi'u'l-Hakâik ve'l-Kavâid*, tah. Hâlid Azîzî, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2016.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed (v. 1098/1687), *Gamzu Uyûni'l-Basâir Fi Şerhi'l-Eşbâh ve'Nezâir*, Dârû'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Helîfî, Riyâd Mansûr, *el-Kâidetü'l-Fıkhiyye Hucciyetuhâ ve Davâbitü'l-İstidlâli Bihâ*, Vizâratü'l-Evkâf ve'-Şuûnu'l-İslâmiyye, Kuveyt ty.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Makâsидуş-Şeria'ti'l-İslâmiyye*, tah. Muhammed et-Tâhir el-Meysâvî, Dârû'l-Lubnan, 2. Baskı, Beyrut 2011.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, (v. 751/1350), *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, tah. Ahmed Abdusselâm ez-Zu'bi, Dârû'l-Erkâm, Beyrut 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed (v. 970/1563), *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, tah. Abdulkerim el-Fudaylî, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2001.
- İzmirli İsmail Hakkı, (v. 1365/1946), *İlm-i Hilâf*, haz. Sırrı Fuat Ateş Hüner Yayın evi, Konya 2010.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs (v. 684/1285), *el-Furûk*, tah. Ömer Hasan el-Kıyyâm, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2014.
- _____, *el-İhkâm fî Temyizi'l-fetâvâ 'ani'l-Ahkâm ve't-Tasarrufati'l-Kâdi ve'l-İmâm*, Dârû'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2. Baskı, Beyrut 1995.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, 5. Baskı, İstanbul 2007.
- Kızılkaya, “Hanefî Mezhebinde Kavâ'id İlmi ve Gelişimi”, (Doktora Tezi), SÜSBE, Konya 2011.
- _____, “Kâsânî'nin Bedâyi' İsimli Eserindeki Kavâ'id'in Yeri”, (Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2005.

- _____, Necmettin, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler*, İz Yayınları, İstanbul 2013.
- Köse, Saffet, *İslâm Hukukuna Giriş*, Hikmet evi Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2015.
- Makkarî, Muhammed b. Ahmed, (v. 758/1357), *el-Kavâ'id*, tah. Abdullah b. Abdillâh, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi Yayınları, Mekke t.y.
- Mardin, Ebul'ula, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, TDV. Yayınları, Ankara 1996.
- Mergînânî, Ali b. Ebî Bekr (v. 593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, Darû'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Nebhânî, Takiyyudîn, *eş-Şahsiyetu'l-İslâmiyye (Usûlu'l-Fıkh)*, Dâru'l-Umme, 3. Baskı, Beyrut 2005.
- Nedvî, Ali Ahmed, *el-Kavâidü'l-Fikhiyye*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1994.
- Pirîzâde, İbrahim b. Ahmed (v. 1099/1688), *Umdetu Zevî'l-Basâir Lihelli Muhimmâti'l-Eşbâh ve'n-Nazâir*, tah. Saffet Köse, İlyas Kablan, Mektebutu'l-İrşâd, İstanbul 2016.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (v.606/1210), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, tah. Tâha Câbir el-Alvânî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2009.
- Reysûnî, Ahmed, *Nazariyyetu'l-Makâsîd 'Inde'l-İmâmîş-Şâtibî*, el-Ma'hadu'l-Âlemî Li'l-Fikri'l-İslâmî, 4. Baskı, Virjinya/ABD 1995.
- Sedlân, Sâlih b. Gânim, *Kavâidu'l-Fikhiyeti'l-Kubrâ ve Mâ Tefferre'e Anhâ*, Dâru'l-Belensiyye, Riyâd 1996.
- Subkî, Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Takyiddîn (v. 771/1369), *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- Suyutî, Celaledîn Abdurrahman (v. 911/1505), *el-Eşbah ve'n-Nazâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Şâfi'î, Muhammed İdrîs (v. 205/820), *er-Risâle*, Madde. 48. tah. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru't-Turâs, Kahire 2005.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ (v. 790/1388), *el-Muvâfakât*, tah. Muhammed el-İskenderânî, Adnân Dervîş, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2008.
- Şimşirgil, Ahmet, Ekinci, Ekrem Buğra, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, Beylik Yayınları, İstanbul 2015.
- Tüfî, Abdilkerîm b. Saîd Necmüddîn (v. 716/1316), *Şerhü Muhtasari'r-Ravza*, tah. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Müessesütür'Risâle, 2. Baskı, Suudi Arabistan 1998.
- Yaman, Ahmet, "Bir kavram olarak "Fıkh Kâideleri" ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", *Marîfe Bilimsel Birikim*, 1/1 (2001): 49-75.
- _____, *Fetva Usûlü ve Âdâbi*, İFAV yayınları, İstanbul 2017.
- Zerkâ, *el-Medhelu'l-Fikhiyu'l-Amm*, Dâru'l-Kalem, 2. Baskı, Dimeşk 2004.
- _____, Mustafa Ahmed, *Şerhu'l-Kavâidi'-Fikhiyye*, Dâru'l-Kalem, 10. Baskı, Dimeşk 2012.
- Zerkeşi, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh (745/1344), *el-Mensûr fî'l-Kavâid*, Vizâretu'l-Evkâf, Beyrut 1982.
- Zuhaylî, Muhammed, *el-Kavâidü'l-Fikhiyye ve Tatbikatuhâ Fi'l-Mezâbi'l-Erbâ*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 2007.

ŞÂFÎ MEZHEBİNDE FESÂD VE BUTLÂN KAVRAMLARI EŞANLAMLI MIDIR?

Dr. Öğr. Üy. Mansur KOÇINKAĞ*

Özet: Cumhura göre fesâd ve butlân kavramının eşanlamlı olduğu, Hanefî mezhebinde ise her iki kavram arasında temel ve köklü bir ayırım olduğu kabul edilmektedir. Zira Hanefîlere göre fesâd sıhhat şartlarıyla, butlân ise in'ikâd şartlarıyla ve rükünlerle ilgili bir kavramdır. Biz de bu çalışmada, Şâfiî mezhebi özelinde fesâd ve butlânın eşanlamlı olup olmadığını ve onlara göre her iki kavram arasında bir ayırım olup olmadığını incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Fesâd, Butlân, Sıhhat, Şâfiî Mezhebi.

هل الفساد والبطلان هما مترادفان في المذهب الشافعي؟

الملخص: على حسب القبول أن الفساد والبطلان هما مترادفان عند الجمهور، ويوجد الفرق البارز العميق بينهما عند الحنفية. لأن البطلان هو العقد الذي ليس مشروعاً بأصله، والفساد هو العقد المشروع بأصله لا بوصفه عندهم. ونبحث في هذه الدراسة خصوصاً أن الفساد والبطلان هل هما مترادفان في المذهب الشافعي أم لا وهل يوجد التفرقة بينهما؟
الكلمات المفتاحية: الفساد، البطلان، الصحة، مذهب الشافعية

GİRİŞ

Pek çok klasik ve modern çalışmada Hanefî mezhebine göre fesâd ve butlân kavramının temelde farklı olduğu, fakat Şâfiiler başta olmak üzere Cumhura göre her iki kavramın eşanlamlı olduğu belirtilmiştir.¹ Ancak bu iddiaya ihtiyatla yaklaşmamız gerektiğine dair pek çok bilgi klasik eserlerde bulunmasına rağmen tespit edebildiğimiz kadarıyla modern çalışmalarda bu konuya temas edilmemiştir. Dolayısıyla öncelikle Hanefî mezhebinde kabul edilen akit teorisine kısaca temas edilecek, ardından Şâfiî mezhebinde fesâd ve butlân kavramlarının eşanlamlı olup olmadığı incelenmeye çalışılacaktır.

* Çanakkale 18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

1 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmî'l-usûl*, (thk. M. Abdüsselâm), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1413/1993, I, 76; Râzî, Fahreddîn, *el-Mahsûl*, (thk. Taha Câbir), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1997, I, 112; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1423/2002, I, 183; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (thk. Abdürrezzâk Afîfî), Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, tsz., I, 131; İbn Teymiyye, *el-Müevvede*, (thk. M. Muhyiddîn Adbülhamîd), Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabi, tsz., s. 80; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd fî usûli'l-fıkh*, Ammân: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994, II, 25; İbn Lahhâm el-Hanbelî, *el-Kavâ'id ve'l-fevâidü'l-usûliyye*, (thk. Abdülkerîm el-Fudaylî), Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1420/1999, s. 152; Bardakoğlu, Ali, "Butlân", *DİA*, İstanbul 1992, 476-477; Apaydın, H. Yunus, "Fesâd", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 417.

Hanefî mezhebindeki akit teorisini, temelde dört merhalede ele almak faydalı olacaktır. Öncelikle bir akdin kurulabilmesi için rükün ve in'ikâd şartlarını içermesi gerekir. Bu özellikteki akit mün'akid olarak nitelenir, fakat bu şartları içermeyen akitler gayr-ı mün'akid, yani bâtil olarak kabul edilir. Ancak akdin, bu hususları içermesi sahih olabilmesi için tek başına yeterli değildir. Dolayısıyla ikinci aşamada bunlara ek olarak bir de sıhhat şartlarını taşıması gerekir, böylece akit, sahih bir akit olarak kurulur. Ancak rükün ve in'ikâd şartlarını ihtiva edip sıhhat şartlarını içermeyen akitler fâsid olarak nitelendirilir. Üçüncü aşama nefâz merhalesidir. Nefâz, bir akdin hukuki sonuç doğurmasına her hangi bir engelin olmaması olarak ifade edilebilir, bunun tam karşısında ise akdin sonuç doğurabilmesi için bir başkasının iznine bağlı olan mevkûf akit yer alır.² Dördüncü merhale, akdin bağlayıcı (lüzûm) olup olmamasıdır. Bağlayıcılık (lâzım) da kendi içinde tek taraf ve iki taraf için de olmak üzere iki kısımda ele alınır. Hanefî akit teorisine göre akit, mün'akid ve gayr-i mün'akid (bâtil) diye, mün'akid; sahih ve fâsid diye, sahih; nâfiz ve mevkuf diye, nâfiz de lâzım ve gayr-ı lâzım diye ikiye ayrılır.³ Hâsılı fâsid akit, Cumhurdan farklı olarak Hanefî mezhebine göre mün'akid bir akit olarak kabul edilmekte ve onun bir alt kısmı olarak değerlendirilmektedir.

Fesâd ve butlân kavramı arasındaki ayırım, temelde naslarda yer alan nehye dayanmaktadır. Zira Şâriin, bir eylemin temelde meşru olmadığına dair bir nehyi söz konusu ise nehyedilen eylem bâtil olarak kabul edilir ve hiçbir hukûkî sonuç doğurmaz. Mesela; zinadan dolayı ne neseb ne de mehir söz konusu olur. Fakat Şâri tarafından vazedilen/konan nehiy, aslında meşru olan bir eylemin vasfına yönelik olursa durum değişir, zira bu durumda Şâri, bu vasfın bir an önce giderilmesini ve akdin de sahihe dönüştürülmesini talep etmektedir.⁴ Örneğin riba akdi, temelde bey' veya karz/borç akdi içinde yer alır, fakat Şâri, bu tür akitlerde karşılıksız bir fazlalık olduğunu ve bu vasfın bir an önce giderilmesi gerektiğini emretmektedir.⁵ Hanefî mezhebine özgü olduğu kabul edilen bu kısımdır ve onlara göre bu tür akitler, fâsid kavramı altında ele alınmaktadır.

2 Apaydın, Yunus, "İslam Hukukunda Mevkuf Akitler (Bağlı Akit Teorisini)"; *EÜİFD*, sy. 6, Kayseri, 1989, s. 177-178.

3 Zerkâ, sahih akdin nâfiz, mütevakıf ve mevkuf diye üçe, nâfiz olanın da lâzım, muhayyer ve gayr-ı lâzım diye üçe ayrıldığını belirtir (*el-Medhalü'l-fikhüyyü'l-ümm*, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1425/2004, II, 757).

4 Konunun vuzuha kavuşturulması açısından vücudun, hissi ve itibârî olmak üzere iki farklı yönü olduğuna işaret etmekte fayda var. Zira bu ayırmadan hareketle butlân kavramı, şâri'in nazarında şeklen gerçekleşmiş olsa da bir şeyin itibârî varlığının tahakkuk etmemesi ve netice doğurmaması şeklinde tarif edilmektedir (Zerkâ, *Medhal*, II, 703).

5 Zerkâ, *Medhal*, II, 733; Muhammed el-Arûsî, *el-Butlân ve'l-fesâd dâbituhumâ ve tatbikatuhumâ*, (Doktora tezi), Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-kurâ, 1413/1992, s. 42 vd.

Hanefî mezhebine göre ibâdât bölümünde fesâd ve butlân kavramı müterâdif şekilde kullanılsa da muâmelât bölümünde fesâdın sıhhat şartlarıyla ilgili, butlânın da in'ikâd şartları ve rükünleriyle ilgili bir kavram olduğu kabul edilmektedir. Evlenme akdinde ise netlik olmamakla beraber ibâdât bölümünde olduğu gibi her iki kavramın eşanlamlı oldukları veya daha doğru bir ifadeyle muâvaza akitlerinde olduğu gibi aralarında net, belirgin ve derin bir fark olmadığı belirtilmektedir.⁶ Zira fesâdın zevâli halinde fâsid akdin, sahihe dönüşmesi mümkün iken evlenme akdinde, bu bağlamda fesâd ve butlân arasında bir fark bulunmamaktadır. Fakat bununla beraber nikâh akdinde fâsid sözleşmenin, bâtil akdin aksine bazı hukûkî sonuçlar (neseb ve iddet gibi) doğurduğu kabul edilmektedir.⁷ Nitekim konuyla ilgili H. Mehmet Günay şu açıklamalara yer verir:

Tespitlerimize göre bu fark yalnızca “neseb ve iddetin” sabit olup olmayacağı ile sınırlıdır; hatta kimi zaman bu farkın göstergesi olarak yalnız “iddet” kalmaktadır. Buradan hareketle biz, özel durumu dolayısıyla evlenme akdindeki batıl-fasit farkının diğer muâvaza akitlerindeki batıl-fasit farkı ölçüsünde derin olmadığı sonucuna varıyoruz. Nitekim ister batıl isterse fasit olsun, gayri sahih evlenmeler esas itibariyle geçersiz olup tarafları her hâlükârda ayrılması gerekmekte ve eksiklik sonradan giderilse bile akit sahihe dönüşmemektedir. Bu itibarla, iki ayrı akit grubu arasında paralellik kurup in'ikat şartlarındaki eksiklik akdin butlanına, sıhhat şartlarındaki eksiklik de akdin fesadına yol açar, şeklindeki bir genellemenin evlenme akdine de aynen uygulanmasının her zaman düzenli sonuç vermeyeceğini düşünüyoruz.⁸

Yukarıda ifade edildiği üzere nikâh akdinde fâsid ve bâtil ayrımına gidilmesinin nedeni fâsid akdin neseb, iddet ve mehir gibi bazı sonuçlar doğurmasıdır. Hâlbuki bu sonuçlar, akdin mevcut olmadığı, ancak akit şüphesiyle gerçekleşen bütün cimâlarda söz konusudur. Örneğin adam, karısı olduğu zannıyla bir kadınlı ilişkiye girse ve hakikat sonradan ortaya çıkarsa aynı şekilde kadına iddet gerekir ve hamile kalırsa çocuğun nesebi sâbit olur. Ayrıca bu durumda kadın için mehir lazım gelir. Dolayısıyla bu sonuçlara dayanarak nikâh akdinde fâsid ve bâtil ayrımının olduğunu savunmak bazı açılardan eleştiriye açıktır.⁹

6 Günay, H. Mehmet, “İslâm Hukukunda Hükümsüzlük Teorisi ve Şüphe Doktrini Bağlamında Evlenme Engelleri”, *İHAD*, sy. 3, 2004, s. 192.

7 Butlân kavramı, akidlerde söz konusu olabileceği gibi akid olarak kabul edilmeyen ikrâr ve dava gibi bazı tasarruflarda da gündeme gelmektedir (Zerkâ, *Medhal*, II, 703-704). İzâfeten Hanefî hukukçular, bir akidde butlân ve sıhhatin söz konusu olabileceğini savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle butlânın tecezziye kâbil olduğunu dile getirmektedirler. Örneğin kişinin, bir akidle mâlik olduğu bir şeyle beraber vakıf malını satması veya kişinin, mahremiyle beraber evlenmesi mümkün olan biriyle aynı akidle nikâh kıyması halinde bir kısmında akid sahih iken diğer kısmında bâtil olarak kabul edilmektedir (Zerkâ, *Medhal*, II, 711).

8 Günay, “İslâm Hukukunda Hükümsüzlük Teorisi ve Şüphe Doktrini Bağlamında Evlenme Engelleri”, s. 192.

9 Zerkâ, “Hata’u taksimi’n-nikâhi ilâ fâsidin ve bâtilin”, *Mecelletü'l-müslimi'l-mu'âsir*, Lübnan 1981, sy. 27, s. 30 vd.

Bâtıl akit, yaygın olarak hukûkî sonuç doğurmamış olsa da bazı meselelerde hukukî sonuç doğurduğu belirtilir. Nitekim Zerkâ, *Medhal* adlı eserinde üç durumda bâtil akdin hukukî sonuç doğuracağını ifade eder.¹⁰ Birincisi; bâtil olan nikâh akdinde ilişki gerçekleşmiş ise mehir gerekir, çocuk olursa çocuğun nesebi babaya aittir ve bu durumda kadın için iddet sabit olur. Dikkat edilirse bu durumda bâtil akit de sonuç doğurmaktadır. Dolayısıyla yukarıda ifade edildiği üzere bu sonuçlardan hareketle nikâh akdinde fesâd ve butlân ayrımının olduğunu iddia etmek pek isabetli olmayabilir. İkincisi; bâtil bey' akdinde, kabzedilen mal bazı âlimlere göre emanet hükmündedir, taaddî ve taksir olmadığı müddetçe tazmin gerekmez, bazı âlimlere göre ise müşterinin elinde helak olması durumunda misliyse misliyle, kıyemî ise kıymetiyle tazmin eder. Üçüncüsü akdin başka bir akde inkılabı/dönüşmesi meselesidir. Örneğin bey' ve icâre akdi müâvaza türü akitlerdir. Kişi "karşılıksız sana sattım veya kiraya verdim" derse ilgili akdin, hibe ve iâreye inkılab edip sonuç doğuracağını savunanlar bulunmaktadır.¹¹

Hâsılı fesâd kavramı, sıhhat ve butlân arasında bir kategoriye karşılık gelmekte ve "aslen meşru olup vasfen meşru olmayan akit" şeklinde tarif edilmektedir.¹² Fakat bâtil akit, ne aslen ne vasfen meşru kabul edilir. Bununla birlikte klasik Hanefî fıkıh eserlerinde fesâd ve butlân kavramlarının birbirinin yerine kullanılması da söz konusu olabilmektedir. Öyle ki; bazen temel metinlerde dahi ilgili kavramların birbirlerinin yerlerine kullanıldığı görülür. Örneğin; Kudûrî (v. 428/1037), *Muhtasar*'da ümmü'l-veled, müdebber ve mükâteb kölenin satışının fâsid olduğunu belirtir. Merğînânî (v. 593/1197) ise *Bidâyetü'l-mübtedî* adlı eserinde aynı ifadeler yer verir, fakat şerhi *Hidâye* adlı eserinde burada kullanılan fâsidin, "bâtıl" anlamına geldiğini açıkça ifade eder.¹³

Zerkâ, fesâd ve butlân arasındaki farkın, bey', icâre, rehin ve havâle gibi karşılıklı borç doğuran müâvaza akitlerinde söz konusu olabileceğini, iâre ve vedîa gibi mülkiyetin naklini gerektirmeyen akitlerde fesâd ve butlân arasında fark olmadığını belirtir.¹⁴ Ayrıca vekâlet, vasiyyet, vakıf, ikâle ve sarf akdinde fesâd ve butlânın eşanlamlı olduğu iddia edilmiş olsa da bu akitlerde de her iki kavram

10 Ayrıca fâsid ve bâtil nikâh akdi için bk. Acar, Halil İbrahim, *İslâm Aile Hukuku*, Ensar Yayınevi, İstanbul 2017, s. 131-134.

11 Zerkâ, *Medhal*, II, 716-719.

12 Zerkâ, bu tanımın bazı açılardan eleştire açık olduğunu belirtir (Bk. Zerkâ, *Medhal*, II, 739).

13 Merğînânî, Burhânuddîn el-Fergânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, (thk. Muhammed Adân Derviş), Beyrut: Dâru'l-Erkam, tsz., III, 42.

14 Zerkâ, *Medhal*, II, 735. Ayrıca bk. Günay, "İslâm Hukukunda Hükümsüzlük Teorisi ve Şüphe Doktrini Bağlamında Evlenme Engelleri", s. 169.

arasında fark olduğu ifade edilmiştir.¹⁵ Zerkâ, başka bir çalışmada fesâd ve butlân ayrımının talak, vakıf, vasiyet gibi hususlarda söz konusu olmadığını, zira bunların akit olmadığını belirtir. Aynı çalışmada vekâlet ve evliliğin de malî bir akit olmadığından bu kapsama girmediğini ifade eder.¹⁶

Butlânı gerektiren nedenler, rükün ve in'ikâd şartlarından birinin bulunmamasıdır. Hukûkî işlemlerin rükünleri; âkideyn (tarafklar), sîğatü'l-akd (irâde beyanı) ve ma'kûdun aleyh (akdin konusu) olmak üzere temelde üçtür veya diğerlerini içerdiğinden dolayı sadece icâb ve kabul (irâde beyanı) olduğu söylenebilir. İn'ikâd şartları, akitlere göre farklılık arz etmekle beraber bey' akdinde tarafların hukûkî işleme ehil olması, irade beyanının birbiriyle uyuşması, meclis birliğinin olması ve akdin konusunun mevcut, memlûk, makdûru't-teslim ve mütekavvim olması gibi hususlardır.¹⁷ Fesâdı gerektiren nedenleri ise âmm/genel ve hâss/özel olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Bütün akitlerde fesâd nedeni olarak kabul edilen vasıflar; cehâlet-i fâhişe, vasıflardaki garar, ikrah ve müfsid/akdi bozucu vasıf olmak üzere dördtür.¹⁸ Diğer vasıflar ise akitlere göre değişebilmektedir. Örneğin; Hanefî mezhebine göre nikâh akdinde şahitler, görüş birliği sağlanmayan evlenme engelinin olmayışı¹⁹ ve ikrâhın olmayışı sıhhat şartları olarak kabul edilmektedir.²⁰

Sonuç olarak Hanefî doktrinine göre bir akitte rükün veya in'ikad şartlarında bir eksiklik söz konusu olursa bu tür akitler "bâtıl" olarak isimlendirilir. Yani böyle bir akit, şeklen gerçekleşmiş olsa da hukûkî sonuç doğurmaz ve Şâri, böyle bir akdi var/mevcut saymaz. İn'ikad ve rükünleri taşıyıp sıhhat şartlarını taşıyamaması halinde ise akit "fâsid" kabul edilir. Şâri, kabul edilmeyen bir vasıf taşıdığı için bir an önce bu tür akitlerin feshedilmesi gerektiğini emretmiş ve uygulamaya konmasını günah saymıştır. Tarafların kendi iradeleriyle böyle bir akdi feshetmemesi halinde yargının devreye girmesi ve gereğini yapması gerekmektedir.²¹

15 Zerkâ, *Medhal*, II, 736. Sahih ve fâsadin bazı durumlarda aynı hukûkî sonuç doğurduğu ifade edilmiştir. Örneğin rehin akdinde fesâd ve sıhhatin hukukî sonuç anlamında eşit olduğu belirtilmiştir (Zerkâ, *Medhal*, II, 751).

16 Zerkâ, "Hata'ü taksimi'n-nikâhi ilâ fâsadin ve bâtilin", *Mecelletü'l-müslimi'l-mu'âsir*, s. 30.

17 Zerkâ, *Akdü'l-bey'*, Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1999/1420, s. 29 vd.; Çeker, Orhan, *İslam Hukukunda Akitler*, İstanbul: A.H.İ., 2006, s. 99-101; Bardakoğlu, "Butlân", *DİA*, VI, 476-477.

18 Zerkâ, *Akdü'l-bey'*, s. 36 vd.; Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, s. 99-101; Apaydın, "Fesâd", *DİA*, XII, 419-420; Ünsal, Ahmet, "İN'İKÂDIN (AKDİN HUKUKİ VARLIK KAZANMASI) MAHIYETİ", *AÜİFD*, 51:2, (2010), s. 93-124.

19 İmâm Ebü Hanîfe'ye göre evlenme akdinde kadının bulunması in'ikâd şartı için yeterli kabul edilirken İmâmeyne göre evlenilebilecek kadının, kendisiyle evlenilmesi yasak olan bayanlardan olmaması da şarttır. Bu durumda onlara göre evlenme engelinin olmaması in'ikad şartı iken İmâm Ebü Hanîfe'ye göre sıhhat şartıdır. Ancak yasaklığı hakkında fakihler arasında bir ihtilafın olması halinde hükümsüzlük teorisi açısından bu akid fasit kabul edilmektedir (Detaylı bilgi için bk. Günay, "İslâm Hukukunda Hükümsüzlük Teorisi ve Şüphe Doktrini Bağlamında Evlenme Engelleri II: Örneklem Tahlilleri", *İHAD*, sy. 5, 2005, s. 243-266).

20 Muhyiddin Abdülhamîd, *el-Ahvâlü's-şahiyye fî ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1424/2003, s. 21 vd.; Aydın, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta Yayın evi, 2012, s. 260-270

21 Ali el-Hafif, *İslam Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri*, (Çev. Rahmi Yaran), Ankara: TDV yay., 2011, s. 365-368.

1. ŞÂFÎ MEZHEBİNDE FESÂD VE BUTLÂN AYRIMI VAR MIDİR?

Yaygın kabule göre Şâfiî mezhebinde sahih akid mün‘akid kabul edilirken fâsid ve bâtil akdin mün‘akid olmadığı ve hukûkî sonuç doğurmadığı ifade edilir. Modern çalışmalarda olduğu gibi klasik eserlerde de Hanefilerin dışındaki mezheplere göre fâsid ve bâtilin eşanlamlı olduğuna dair birçok ifade söz konusudur. Nitekim Gazzâlî (v. 505/1111), Râzî (v. 606/1210), İbn Kudâme (v. 620/1223), İbn Teymiyye (v. 728/1328), Zerkeşi (v. 794/1392) ve İbn Lahhâm (v. 803/1401) gibi pek çok İslam âlimi, Cumhura göre fâsid ve bâtilin eşanlamlı olduğunu belirtir.²² Fakat buna rağmen Şâfiî mezhebi başta olmak üzere diğer mezheplerde fâsid ve bâtilin eşanlamlı kullanılmadığına dair bazı meselelere yer verildiği görülür.²³ Bu durumda her iki kavramın eşanlamlı olduğuna dair ifadeleri nasıl anlamamız gerekir? Acaba buralarda Hanefî mezhebinde gündeme gelen prensipler çerçevesinde bir ayrımın olmadığı mı ifade edilmektedir?²⁴

Gazzâlî ve Râfiî (v. 623/1226) mükâtebe akdinin fâsid ve bâtil diye ikiye ayrıldığını belirtir, ardından bu akdin rükünlerinde bir hâlel/noksanlık olması durumunda akdin bâtil olacağını, fakat diğer vasıflarda bir hâlel/noksanlık olması halinde ise akdin fâsid olacağını ifade ederler.²⁵

Nevevî (v. 676/1277), fâsid ve bâtil kavramının Şâfiî mezhebinde aynı hükmü ifade ettiğini, ancak hac, âriye, hul‘ ve mükâtebe konusunda fâsid akdin, bazı hukûkî sonuçlar doğurması itibariyle bâtilden ayrıldığını vurgular. Nevevî'nin, hukûkî sonuç doğurması açısından ayrıma gitmiş olması konunun vuzuha kavuşması açısından önemlidir. Nitekim Nevevî, bir başka eserinde fâsid olan mükâtebe akdinin, bazı hukukî sonuçlar doğurması itibariyle sahih akit hükmünde olduğunu belirtir.²⁶

Nevevî'nin yer verdiği bu dört mesele, kendisinden sonra yaşayan Şâfiî mezhebine mensup âlimler üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Nitekim pek çok fıkıh eserinde bu dört meselenin istisnâ edilerek zikredildiği görülür.²⁷ Nitekim

22 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 76; Râzî, *Mahsûl*, I, 112; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, I, 183; Âmidî, *İhkâm*, I, 131; İbn Teymiyye, *Müsevvede*, s. 80; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, II, 25; İbn Lahhâm, *Kavâid*, s. 152.

23 Şâfiî mezhebinde olduğu gibi Hanbelî ve Mâlikî mezhebinde de fâsid ve bâtilin eşanlamlı kullanılmadığı meseleler bulunmaktadır (bk. İbn Lahhâm, *Kavâid*, s. 152; Recrâcî, Ebu'l-Hasan Ali b. Sa'îd, *Menâhicü't-tahsil venetâicü letâifit-tevîl fi şerhi'l-Müdevvene ve halli müşkilâtihâ*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428/2007, VI, 309).

24 İbn Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1991, II, 98.

25 Gazzâlî, *el-Vasit fi'l-mezheb*, (thk. Ahmed Mahmûd ve Muhammed M. Tâmir), Kâhire: Dâru's-selâm, 1417/1997, VII, 515; Râfiî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, (thk. Ali Muhammed ve Âdil Ahmed), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1417/1997, XIII, 476.

26 Nevevî, *Dekâikü'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, tsz., s. 77; *el-Minhâc*, (Muğni'l-muhtâc ile beraber), Kum/Iran: Dâru'z-zehâir, 1377/1958, IV, 532; *Ravzatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, (thk. Züheyr Şâviş), Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991, XII, 231.

27 Ebu'l-Bekâ, Kemâleddin, *en-Necmü'l-vahhâc*, Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004, X, 542; *Fethü'l-vehhâb*

Kemâleddîn Ebü'l-Bekâ (v. 808/1405), *Minhâc* üzerine yazdığı *en-Necmü'l-vahhâc* adlı şerh çalışmasında “Bize göre hüküm açısından akidlerde [kullanılan] fâsid ve bâtil eşanlamlıdır. Ancak hac, âriye ve mükâtebe gibi bazı konular bundan istisna edilmiştir” der.²⁸ Heytemî (v. 974/1567), Şâfiî mezhebinde fesâd ve butlân kelimesinin hac, âriye, hul' ve mükâtebe konusunda eşanlamlı olmadığını, fakat bunun dışındaki yerlerde aynı hükmü ifade ettiğini belirtir.²⁹ Hatîb eş-Şirbînî (v. 977/1570), *Minhâc*'daki bilgilere paralel şekilde mükâtebe akdinin bâtil ve fâsid diye ikiye ayrıldığına dair bir alt-başlığa yer verir ve bu bağlamda önemli bazı bilgilere temas eder.³⁰

Şâfiî mezhebinde yaygın olarak yukarıda geçen dört konuda fesâd ve butlân ayrımı kabul edilirken bazı âlimler, diğer bazı meselelerde de bu tür bir ayrımın olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim Süyûtî (v. 911/1505), her iki kavramın Şâfiî mezhebinde eşanlamlı olduğunu belirttikten sonra mükâtebe, hul', âriye, vekâlet, şirket, karz ve hac bahsinde bu kavramların eşanlamlı olmadığını ifade etmekte³¹ ve böylece Nevevî'nin yer verdiği dört meseleye ek olarak üç meseleye daha temas etmektedir. Zerkeşi (v. 794/1392), fâsid ve bâtilin kendi mezheplerine göre hüküm açısından aynı olduğunu, Nevevî'nin hac, hul', mükâtebe ve âriye olmak üzere dört meseleyi istisna ettiğini, Zeynuddîn el-Kettânî'nin (v. 738/1338) ek olarak dört meseleye daha temas ettiğini, bunların da vekâlet, icâre, cizye ve ıtk (köle azadı) olduğunu belirtir.³²

İsnevî (v. 772/1370), meseleyi biraz daha ileri götürerek fesâd ve butlân kavramının Şâfiî mezhebinde eşanlamlı olduğuna dair iddianın gerçeği yansıtmadığını, her iki kavramın sadece namaz ve bey' akdi gibi bazı hususlarda müterâdif olduğunu, hac, âriye, mükâtebe, hul' ve diğer meselelerde böyle olmadığını belirterek³³ bunların eşanlamlı olmamasının daha yaygın olduğuna dair bir izlenim vermeye çalışır. İsnevî, bir başka yerde Nevevî'nin fesâd ve butlânın sadece dört meselede olduğuna dair ifadesini eleştirir. Zira ona göre bu ayrım, icâre ve hibe gibi gayr-ı mazmun bütün akitlerde de söz konusudur.³⁴

bi şerhi Menhaci't-tullâb, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1994, II, 307; Heytemî, İbn Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*, Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1357/1983, V, 89.

28 Ebü'l-Bekâ, *en-Necmü'l-vahhâc*, X, 542.

29 Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, V, 311.

30 Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc*, Kum/İran: Dâru'z-zehâir, 1377/1958, IV, 532.

31 Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990, s. 286.

32 Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id il-fikhiyye*, Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1405/1985, III, 7.

33 İsnevî, *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1999, s. 28.

34 İsnevî, *et-Temhid fi tahrici'l-furû' 'alâ'l-usûl*, (thk. Muhammed Hasan Heytû), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1400, I, 59-60.

İbn Hacer el-Heytemî (v. 974/1567), vekâlet akdinde bir meseleden bahsederken “bu meseleye göre fâsîd ve bâtil arasında fark olmalıdır, [ancak] bu, sadece hac, âriye, hul ve mükâtebe akdinde aralarında fark olduğuna dair [ashâbın] açık beyanlarıyla çelişmektedir” der.³⁵ Kalyûbî (v. 1069/1659) daha kesin ifadelerle hocasından yaptığı nakle dayanarak kişinin “fâsîd bir akid kurmayacağım” şeklinde yemin etmesi halinde bâtil bir akid yapması durumunda hânis olmayacağını, zira her iki akdin farklı olduğunu belirtir.³⁶

2. FÂSİD VE BÂTİL ARASINDA AYRIMA GİDİLEN BAZI MESELELER

Furû-ı fıkha dair hacimli eserlerde fesâd ve butlânın farklı anlamlar ihtiva ettiğine ve hukukî sonuç doğurması açısından farklı olduklarına dair pek çok meseleye yer verilse de biz bunlardan birkaçına temas ederek Şâfiî mezhebinde her iki kavramın bütün konularda müterâdif olmadığını ve bu yöndeki yaygın iddianın gerçeği yansıtmadığını ortaya koymaya çalışacağız.

1. Hul': Söz konusu akid, ehliyet noksanlığı ve kocaya ödenen bedelin gayr-ı mütekavvim olması gibi temel hususlarda noksanlık olması durumunda bâtil, diğer şartlarda noksanlık olması halinde ise fâsîd diye isimlendirilir.³⁷ Hul' akdi, bâtil olduğunda hiçbir hukukî sonuç doğurmazken fâsîd olması halinde hukukî sonuç doğurur. Dolayısıyla, bu durumda koca mehrini geri alır, kadın da boşanmış olur.³⁸

2. Mükâtebe: Şâfiî mezhebine dair fıkıh eserlerinde bu akdin, fâsîd ve bâtil diye ikiye ayrıldığı, bâtil olan akitte temel rükünlerden birinin eksik olduğu, fâsîd akitte ise ivazda veya şartlarda fâsîd bir durumun söz konusu olduğu ifade edilir.³⁹ Bâtil olması halinde mükâtebe akdi yok hükmünde kabul edilirken fâsîd olması halinde hukukî sonuç doğurur ve köle azad olur.⁴⁰

35 İbn Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc*, V, 311.

36 Kalyûbî, Ahmed b. Selâme, *Hâşiyetü'l-Kalyûbî 'alâ Şerhi'l-Mahallî 'ale'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1415/1995, IV, 288.

37 İbn Sübkî, *Ref'u'l-hâcib 'an muhtasari İbni'l-Hâcib*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1999, II, 19-20.

38 Nevevî, *Dekâikü'l-Minhâc*, s. 77; İbn Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, II, 19-20; *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 98; Zerkeşi, *el-Mensûr fî'l-kavâ'idî'l-fikhiyye*, III, 7; Ebü'l-Bekâ, *en-Necmü'l-vahhâc*, X, 542; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, tsz., IV, 479;

39 Nevevî, *Dekâikü'l-Minhâc*, s. 77; İbn Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 98-100; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, IV, 479; *Fethu'l-Vehhâb bi şerhi Menhecî't-tullâb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994, II, 307.

40 Nevevî, *Dekâikü'l-Minhâc*, s. 77; İbn Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, II, 20; Zerkeşi, *el-Mensûr fî'l-kavâ'idî'l-fikhiyye*, III, 7; Ebü'l-Bekâ, *en-Necmü'l-vahhâc*, X, 542; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, IV, 479; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, X, 415; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 533.

3. Hac: Fıkıh eserlerinin ibâdât bölümünden sadece hac konusunda fesâd ve butlânın farklı anlamlar ihtiva ettiği belirtilir. Nitekim kişinin hac veya umre esnasında dinden dönmesi (riddet) butlâna neden olurken cimâ gibi hususlar haccin ve umrenin fesâdına sebep olur. Bâtıl olduğunda kaza yapması ve devam etmesi gerekmezken fâsid olduğunda hem kaza etmesi hem de haccına devam etmesi gerekir.⁴¹

4. İâre: Gazzâlî'den itibaren birçok eserde paranın iâresinin caiz olup olmadığı ele alındıktan sonra "İraklılara göre tazmin edilir, zira onlara göre bu akit fâsittir. Mervezilere göre tazmin edilmez, zira onlara göre bu akit bâtıldır" denilir.⁴²

5. İcâre: Çocuğun, buluş çağına ermiş bir kişiyle kira akdini kurması bâtil akit olarak değerlendirilir, dolayısıyla hukukî sonuç doğurmayacağı kabul edilir. Ancak icâre akdinin fâsid olması halinde ecr-i mislin gerekeceği ifade edilir.⁴³

6. Satıcının fiyatını söylemeyip bir malı satması ve malın, müşterinin elinde helak olması durumunda bir görüşe göre bu akit, fâsid olduğundan kıymeti gerekir, diğer bir görüşe göre ise bâtil olduğundan hiçbir şey gerekmez.⁴⁴

7. Cizye: Harbînin, fâsid bir akit sonucunda İslam beldesine girmesi halinde bunun bir takım hukukî sonuçları olur. Nitekim söz konusu cizye akdi fâsid olduğu için anlaşıkları meblağ üzerinden değil de her sene için bir dinar vergi ödemesi gerekir. Ancak devlet tarafından değil de sıradan biriyle böyle bir akit gerçekleştirilirse bâtil olur ve bu durumda harbînin hiçbir şey ödemesi gerekmez.⁴⁵

8. Kadının velisiz evlenmesi fâsid bir akit ve bu durumda kendisine mehir verilmesi gerekir. Ancak sefih birinin izinsiz evlenmesi bâtıldır, dolayısıyla hiçbir hukukî sonuç doğurmaz.⁴⁶

9. Kişinin içki veya gâsp edilmiş bir mal mukabilinde bir köleyi azad etmesi fâsid bir akit olarak değerlendirilmiş ve bu durumda kölenin hürriyetini elde edeceği ve müşterinin de kölenin kıymetini vereceği belirtilmiştir.⁴⁷

41 Nevevî, *Dekâikü'l-Minhâc*, s. 77; İbn Sübkî, *Ref'û'l-hâcib*, II, 19-20; İbn Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 98; Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye*, III, 7; Ebû'l-Bekâ, *en-Necmü'l-vahhâc*, X, 542; Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethü'l-vahhâb*, II, 519.

42 Nevevî, *Dekâikü'l-Minhâc*, s. 77; İbn Sübkî, *Ref'û'l-hâcib*, II, 23; *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 98; İsnevî, *Temhîd*, I, 59; Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye*, III, 7; Ebû'l-Bekâ, *en-Necmü'l-vahhâc*, X, 542.

43 İbn Sübkî, *Ref'û'l-hâcib*, II, 24; İbn Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 98; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, II, 27.

44 İbn Sübkî, *Ref'û'l-hâcib*, II, 25; İbn Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 98; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, II, 28.

45 İbn Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 98-100; Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye*, III, 8; Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethü'l-vahhâb*, V, 212.

46 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, II, 28; Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ebi'l-Abbâs, *Ğâyetü'l-beyân*, Beyrut: Dâru'l-marife, tsz., s. 25.

47 Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye*, III, 8.

10. Te'mîn: Çocuğun emâni, Müslümanlara zarar vermeyeceğinden fâsid olarak değerlendirilip hukûkî sonuç doğuracağı kabul edilirken casus olan birinin emâni, Müslümanlara zarar vereceğinden bâtil olarak yorumlanmış ve hiçbir hukukî sonuç doğurmayacağı ifade edilmiştir.⁴⁸

Şâfiî fıkıh eserlerinde, fesâd ve butlân ayrımı sadece yukarıdaki meselelerde dile getirilmez, aksine daha pek çok meselede bu ayrımın izlerine rastlamak mümkündür. Nitekim (a) borçlunun, üzerindeki hakkından vazgeçmesi,⁴⁹ (b) kadının velisiz ve şahitsiz evlendiğini beyan etmesi,⁵⁰ (c) kişinin, birine “bu fiyata sat, fazlasına satarsan fazlası senindir” demesi⁵¹ gibi farklı meselelerde de fesâd ve butlân arasında ayrım olduğu kabul edilir. Ancak ilgili örneklerin meselenin vuzuha kavuşması açısından yeterli olduğundan ve konunun daha fazla uzamaması için bu kadarıyla yetinmek durumundayız.

3. ŞÂFÎ MEZHEBİNDE FESÂD VE BUTLÂN KAVRAMLARI NASIL ANLAŞILMIŞTIR?

Tâceddîn es-Sübki'nin (v. 771/1370), Şâfiî mezhebindeki ayrımın Hanefî mezhebindekinden farklı olduğuna dair açıklaması önemli olsa da konuyu yeterince vuzuha kavuşturmadığı söylenebilir.⁵² Ancak başka bir yerde “bu meselelere fâsid tabiri kullanıp bâtil ifadesini kullanmamamızın nedeni, hukûkî sonuç doğuran ve doğurmayanları birbirinden ayırmak içindir” şeklindeki ifadeleri, konunun nasıl vaz edilmesi gerektiğine ışık tutmaktadır.⁵³ Takiyyuddîn es-Sübki (v. 756/1355) de Hanefîlerde söz konusu olan ayrımın Şâfiî mezhebinde bulunmadığını, zira onlara göre fâsid akitte kabz gerçekleştiğinde şer'î bir hüküm ortaya çıkarken Şâfiîlerde böyle bir şeyin söz konusu olmadığını belirtir. Devamında bu bağlamda değerlendirilebilecek meseleleri farklı bir yöntemle ele aldıklarını söyler ve “Şâfiî mezhebine göre bir eylemde umûmluk söz konusu ise husûs niteliğinin iptal edilmesiyle umûmluk da işlev görmez” der ve ashâbın, hüküm ifade ettiğini belirttiği meselelerin tamamının bu tarz örnekler olduğunu, yoksa Hanefîlerde dile getirilen asıl-vasıf ayrımından kaynaklanan hususlar olmadığını iddia eder.⁵⁴ Göre-

48 İbn Sübki, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 99.

49 İbn Sübki, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 98; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit*, II, 27.

50 İbn Sübki, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 99.

51 İbn Sübki, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 99.

52 İbn Sübki, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 98.

53 İbn Sübki, *Ref'u'l-hâcib*, II, 25.

54 İbn Sübki, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 98; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit*, II, 28.

bildiğimiz kadarıyla Takiyyuddîn es-Sübki ve Tâceddîn es-Sübki Hanefî mezhebinde var olan ayrıma uygun olabilecek pek çok meselenin Şâfiî mezhebinde de mevcut olduğunu kabul etmekte, ancak bu meseleleri farklı yöntemlerle çözmeye gayret etmektedirler.

Hatîb eş-Şirbînî ve Remlî (v. 1004/1596) ise mükâtebe bahsinde bâtil kavramını icâb, kabûl ve âkideyn gibi temel rûkûnlerde bir noksanlık olmasıyla, fâsid kavramını ise ivazın/bedelin içki olması veya zamanın meçhul olması gibi daha detay vasıflarda bir problemin söz konusu olmasıyla açıklamışlardır.⁵⁵ Dikkatli incelendiğinde burada sarfedilen ifadeler, Hanefî mezhebinde olduğu gibi Şâfiî mezhebinde de rûkûn gibi temel hususlarda bir problemin olması butlân nedeni, daha detay hususlarda hâle olması ise fesâd sebebi olarak kabul edildiğini göstermektedir. Ancak Şâfiî mezhebine dair fıkıh eserlerinde bu ayrım üzerinde fazla durulmadığı, sadece belli meseleler bağlamında bu hususa temas edildiği söylenebilir. Dolayısıyla onların, sıhhat ve in'ikâd şartları şeklinde bir ayrıma gittiklerini ve bu meseleyi sistematik şekilde ele aldıklarını söylemek pek kolay değildir.

Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde de fesâd ve butlânın eşanlamlı olduğunu söylemek zordur. Zira bu mezheplere ait eserlerde de her iki kavram arasında ayrıma gidildiği görülür. Örneğin birçok Hanbelî hukukçu, nikâh bölümünde üzerinde icmâ edilen ve edilmeyen bağlamında ilgili kavramları ele almış, hukukî sonuç doğurmayacağına dair üzerinde icmâ gerçekleşen konuları bâtil olarak, ihtilafli meseleleri ise fâsid olarak değerlendirmiştir.⁵⁶ Dolayısıyla en azından bu meselede Hanbelîlerin fesâd ve butlân ayrımına gittikleri, fakat farklı bir bakış açısıyla konuyu ele aldıkları görülür. Mâlikî hukukçu Recrâcî'nin (v. 633/1235), fâsidin sahîh ve bâtil arasında bir mertebede yer aldığını, zira onun kabzdan önce bâtil gibi hukukî sonuç doğurmayacağını, fakat kabzdan sonra sahîh gibi mülkiyet ifade edeceğine dair açıklamaları dikkat çekicidir.⁵⁷ Hanbelî hukukçu İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201) de *Nüzhe* adlı eserinde bu bağlamda önemli bazı açıklamalara yer verir.⁵⁸

55 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 533; Remlî, *Ğâyetü'l-beyân*, s. 25.

56 İbn Lahhâm, *Kavâ'id*, 1420/1999, s. 154; Alâuddin el-Mürdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr*, (thk. Abdurrahman el-Cibrîn ve diğerleri), Riyâd: Mektebetü's-Rüşd, 1421/2000, III, 111; İbn Neccâr, *Şerhü'l-Kevkebi'l-münîr*, (thk. Muhammed ez-Zühaylî ve Nezîh Hammâd), Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1418/1997, I, 474.

57 Recrâcî, *Menâhicü't-tahsil*, VI, 309.

58 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, (thk. M. Abdülkerîm Kâzîm er-Râdî), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984, s. 195.

SONUÇ

Fesâd ve butlân kavramlarının Cumhura göre müterâdif olduğuna dair açıklamalar, birçok klasik ve modern eserde yer almasına rağmen daha önce yer verilen bilgilerle çelişmesi dolayısıyla hakikati tam yansıtmadığı söylenebilir. Zira Şâfiî mezhebine dair fıkıh eserlerinde hac, hul', mükâtebe ve iâre gibi pek çok konuda fesâd ve butlânın eşanlamlı olmadığı açıkça ifade edilmiştir. Bazı âlimler, Şâfiî mezhebinde söz konusu olan bu ayrımı Hanefî mezhebindekinden farklı şekilde ele almaya gayret etmiş olsalar da diğer bir kısım fakih, fesâd ve butlân ayrımını rükün ve vasıf ayrımına dayandırarak Hanefî mezhebindeki ayrıma yakın şekilde açıklamışlardır. Şâfiî mezhebi yanında Hanbelî ve Mâlikî mezhebinde de fesâd ve butlân kavramının farklı anlamlarda kullanıldığına dair pek çok açıklama söz konusudur. Dolayısıyla Hanefîlerin dışındaki mezheplerde, her iki kavramın eşanlamlı olduğuna dair iddianın, özellikle bey' akdi bağlamında gündeme geldiğini söylememiz yerinde olur. Yani Cumhur, Hanefîlerin aksine bey' akdinde bir ayrım gitmemiş ve her iki kavramı eşanlamlı şekilde kullanmıştır.

BURSA İNEBEY YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ'NDEKİ FIKIH USÛLÜ KİTAPLARI: ÜZERİNE EN ÇOK ÇALIŞMA YAPILANLAR VE BAZI NÂDİR ESERLER*

Prof. Dr. Recep CİCİ**

Arş. Gör. Mustafa ATEŞ***

Dr. Öğr. Üy. Münir Yaşar KAYA****

Özet: Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki fıkıh usûlüne dair yazma eserler; 21'i metin, 36'si şerh, 33'ü hâşiyeye, 3'ü muhtasar ve 3'ü de risâle olmak üzere toplam 96 farklı eserden oluşmaktadır. Bu eserlerin 54'ü günümüzde neşredilmiş olup, 42'si ise halen yazma halde bulunmaktadır. Bu eserler arasında üzerine en çok çalışma yapılanlar *Muhtasarü'l-Müntehâ*, *Menârü'l-envâr* ve *Tenkîhu'l-usûl*'dür. Kütüphanede *Muhtasarü'l-Müntehâ* üzerine 18, *Menârü'l-envâr* üzerine 15, *Tenkîhu'l-usûl* üzerine ise 14 adet çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmada, söz konusu üç eser üzerine yapılan çalışmalar kısaca tanıtılmış, ayrıca bazı nâdir fıkıh usûlü eserleri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yazma Eser, Fıkıh Usûlü, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi.

The Books of Usul al-Fiqh in Bursa Inebey Manuscript Library: Mostly Studied Works and Some Rare Books

Abstract: In Bursa Inebey Writing Works Library has got 96 different manuscripts about usul al-fiqh within 21 texts, 36 sharhes, 33 hashiyas, 3 concise texts (mukhtasar) and 3 booklet (risâlah). 54 of these manuscripts have published today and 42 of them are still stay non-published. Among these manuscripts, the most studies are *Muhtasarü'l-Müntehâ*, *Menârü'l-envâr* and *Tenkîhu'l-usûl*. There are 18 works on *Muhtasarü'l-Müntehâ*, 15 works on *Menârü'l-envâr* and 14 works on *Tenkîhu'l-usûl* in this library. In this article, the works on the three books is briefly introduced, furthermore some rare books about usul al-fiqh were examined in detail.

Anahtar Kelimeler: Manuscript, Usul al-Fiqh, Bursa Inebey Manuscript Library.

1. GİRİŞ

Osmanlı'nın ilk başkenti olan Bursa'nın merkez ve ilçelerinde birçok büyük vakıf, medrese ve kütüphane kurulmuştur. Bu cümleden olarak başta Haraçcıoğlu medresesi, Ulucami ve Orhan Camii olmak üzere diğer cami, medrese ve tekke gibi çeşitli ilim ve kültür merkezlerinde bulunan matbu ya da yazma eser

* Bu makale, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda tamamlanan "Bursa İnebey Kütüphanesi'ndeki Fıkıh Usûlü Kitapları Üzerine Bir Araştırma" adlı yüksek lisans tezine dayanarak hazırlanmıştır. Ayrıca çalışma, Uludağ Üniversitesi BAP KUAP(D)-2014/30 numaralı Araştırma Projesi kapsamında desteklenmiştir.

** Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cici Recep@hotmail.com

*** Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mustafa.ates@dpu.edu.tr

**** Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, munirkaya@aku.edu.tr

koleksiyonlarını daha iyi muhafaza edebilmek amacıyla oluşturulmuş olan İnebey Kütüphanesi'nde bir kısmı ünük ve müellif hattı birçok nüsha bulunmaktadır.

Temel İslâm Bilimleri'ne dair kitapların çoğunlukta olduğu kütüphanede, kayıtlara göre toplam 8.710 cilt kitap içerisinde 14.886 yazma eser bulunmaktadır. Bunlar arasında tekrarlarla birlikte İslâm hukukuna ait 2.136 eser vardır. Bunların 222'si fıkıh usûlüne dair olup, mükerrerler dışında bu sayı 96'dır. Bunların da 42'si günümüzde henüz neşredilmeyip yazma olarak bulunmaktadır. Metin, şerh, hâşiye, muhtasar ve risâle türünde kaleme alınmış olan eserlerin 86'sı, 75 müellif tarafından telif edilmiş olup 10'unun müellifi bilinmemektedir.

Bu çalışmada öncelikle kütüphanede yer alan fıkıh usûlüne dair eserler, yazım türlerine ve günümüzde matbûsunun mevcut olup olmama durumuna göre tasnif edilmiştir. Ardından bu eserlerden üzerine en çok çalışma yapılanlar tespit edilerek kütüphanede bunlar üzerine yapılmış çalışmalar, yine yazım türlerine göre tasnif edilerek kısaca tanıtılmıştır. Bu tanıtımlarda "İSAM Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı" kullanılarak, eserin varsa diğer kütüphanelerdeki bazı nüshalarına dair künye bilgileri dipnotta verilmiş, matbûları varsa nerede ve hangi tarihte basıldığı belirtilmiştir. Yine eser üzerine Türkiye'de ve Arap dünyasında akademik alanda yapılmış çalışmalar zikredilmiştir. Ayrıca incelenen yazmalar ile ilgili, kütüphane katalogunda verilen bilgilerden yanlış olduğu tespit edilenler düzeltilerek metin içerisinde ve dipnotlarda belirtilmiştir. Müellifleri belli olmayan eserlerin katalog bilgileri ile yetinilerek, bunlarda ayrıntıya girilmemiştir. Son olarak kütüphanede bulunan bazı nâdir fıkıh usûlü eserleri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

2. I. FIKIH USÛLÜ ESERLERİNİN LİSTESİ

A. Matbûları Bulunan Yazma Eserler

1. Metin

	Eser	Müellif	Varak	Satır	Müstensih	İstinsah Trh.	Demirbaş No
1	<i>el-Varakât fi'l-usûl</i>	Cüveynî (ö. 478/1085)	6	14	-	-	UC9812/1
2	<i>Usûlü'l-Pezdevî</i>	Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089)	2+160	17	İshak b. İsmail el-Mûgânî	778	HC250 ¹
3	<i>el-Mustasfâ</i>	Gazzâlî (ö. 505/1111)	273	24	-	VIII. asır	HC252

1 Esere ait kütüphanedeki diğer nüshaların demirbaş numaraları şunlardır: HO695, HO689. (Bundan sonra ilgili eserlerin kütüphanedeki diğer nüshalarına ait demirbaş numaraları dipnotlarda doğrudan verilecektir.)

4	<i>Usûlü'l-fıkh</i>	Bedreddin el-Lâmişi (ö. 539/1144'dan sonra)	28+4	25	Muhammed b. Nu'mân et-Turhalârî	692-Bağdat	HC30/1
5	<i>el-Mahsûl</i>	Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)	203	29	-	606	OR394 ²
6	<i>el-İhkâm</i>	Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233)	158	27	Cemâl b. Muhammed b. Mahmûd el-Hatîb	777	HC255
7	<i>Muhtasariü'l-Müntehâ</i>	İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249)	55-58	19	Ahmed b. Ahmed	1170-İstanbul	UC105/2 ³
8	<i>Minhâcü'l-vüsûl</i>	Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286)	2+48	15	Ahmed b. Yûnus b. Osman	777	HO706 ⁴
9	<i>el-Muğnî</i>	Celâleddin Ömer el-Habbâzî (ö. 691/1292)	85+1	17	İbrahim b. Şu'ayb	753	HC256 ⁵
10	<i>Bed'ü'n-nizâm</i>	İbnü's-Sââtî Muzafferüddin (ö. 694/1295)	173	17	Ahmed b. Nâsır b. İbrâhîm el-Cerrâhî	851	HO703
11	<i>Menârü'l-envâr</i>	Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310)	32	15	Halil b. Mübârek	VIII.	KU35 ⁶
12	<i>Tenkîhu'l-usûl</i>	Sadrüşşeria (ö. 747/1346)	147	10	Tevfik b. Muhammed el-Geylânî	993	HC265
13	<i>Temhîdü'l-vüsûl</i>	Cemâleddin el-İsnevî (ö. 772/1370)	108	25	-	854	HO671
14	<i>Fusûlü'l-bedâyi'</i>	Molla Fenârî (ö. 834/1431)	294	25		XI.	HC280
15	<i>Mirkâtü'l-vüsûl</i>	Molla Hüsrev (ö. 885/1480)	10-34	17	Münzevî Hacı Abdülkerim	1072-Gülşenabad	UC3534/2
16	<i>el-Medârikü'l-asliyye</i>	Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî (ö. 900/1494)	50	17	Hasan b. Mustafa er-Rûmî	985	HC288
17	<i>Mecâmi'u'l-hakâik</i>	Ebü Sa'îd el-Hâdimî (ö. 1176/1762)	99-135	15	-	1173-Hâdim	GE4270/7

2 HC253.

3 UC3527/3, UC3535/1.

4 OR393.

5 HO685, HO673, HO660/2, HC257, UC3530/9, UC3534/2, UC3535/3.

6 HC258, HO710/1, UC1064, UC1065/1, UC3540/8, GE205, GE2763, GE4479, GE4657, GE4779, GE4877, UC1080/1, GE3959/1, GE3960/1.

2. Şerh

	Eser	Müellif	Varak	Satır	Müstensih	İstinsah Trh.	Demirbaş No
1	<i>Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Kutbüddin eş-Şirâzi (ö. 710/1311)	I.: 243; II.: 368	27 23	-	VIII. asır	HO681- HO682
2	<i>el-Kâfi şerhu Usûli'l-Pezdevî (II. Cilt)</i>	Hüsâmeddin es-Siğnâki (ö. 714/1314)	215	23	Müellif Hattı	-	HC251
3	<i>Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî</i>	Abdülaziz Buhârî (ö. 730/1330)	2+3- 261	33	Rukn b. Şems	786	HO678
4	<i>Şerhu Minhâci'l-vüsûl</i>	Burhaneddin el-İbrî (ö. 743/1342)	8-278	23	Mes'ûd b. Muhammed	781	HC262
5	<i>et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh</i>	Sadrüşşeria (ö. 747/1346)	205+4	21	Ahmed b. Tura Hacı	823	UC1083 ⁷
6	<i>Beyânü me'âni'l-Bedî' (II. Cilt)</i>	Mahmûd el-İsfahânî (ö. 749/1349)	212	23	-	-	HO692 ⁸
7	<i>Beyânü'l-Muhtasar</i>	Mahmûd el-İsfahânî (ö. 749/1349)	199	31	-	-	HO677
8	<i>Şerhu Minhâci'l-vüsûl</i>	Mahmûd el-İsfahânî (ö. 749/1349)	112	25	-	771	HC263
9	<i>Câmi'ü'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr</i>	Kivâmüddin el-Kâki (ö. 749/1349)	2+3- 171	29	Cemâlî'l-Eşkar ⁹ İshâk b. Mahmûd b. Hamza	782	HO663
10	<i>Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Adudüddin el-İci (ö. 756/1355)	192	25	Muhammed b. İsmail	851	HO675 ¹⁰
11	<i>et-Tebyîn</i>	Emîr Kâtib el-İtkânî (ö. 758/1357)	161	25	Muhammed b. Hacı İbrahim	739	UC1096
12	<i>el-Envâr fî şerhi'l-Menâr</i>	Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384)	142	31	Hasan b. Ebî Bekr el-Kudsi	813-Kahire	HO661 ¹¹

7 KU36; UC1082; HO158; UC1084; UC1085; UC1086; UC1087; UC9648; GE3962; GE4265; GE4473; GE4513; GE4663.

8 HC272.

9 Kütüphane kataloğuna yanlışlıkla Cemal el-İşık diye yazılmıştır.

10 UC1058/3, UC1059, UC1060/2, UC1062/1, UC1496/2, UC3527/4, UC3535/2, GE4658/1, GE4238/2.

11 UC1066.

13	<i>İfâdatü'l-envâr fî idâeti usûli'l-Menâr</i>	Sâdeddin Ebü'l-Fezâ'il ed-Dihlevî (VIII. asır)	142	22	Muhammed b. Ebû Bekir b. Muhammed b. Osman	774	HO662 ¹²
14	<i>Şerhu Menâri'l-envâr</i>	İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra)	113+2	25	Ali b. Sevindik	842	UC1072 ¹³
15	<i>el-Gaysü'l-hâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'</i>	İbnü'l-'Irâkî (ö. 826/1423)	209	23	-	X. asır	HO690
16	<i>Şerhu Cem'i'l-cevâmi'</i>	Celâleddin el-Mahallî (ö. 864/1459)	1+2-184	19	-	885	HO687
17	<i>Şerhu Muhtasari'l-Menâr</i>	Kâsım b. Kutluboga (ö. 879/1474)	40+1	17	-	967	UC1077
18	<i>Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl</i>	Molla Hüsrev (ö. 885/1480)	3+4-264	21	Muharrem b. Câfer Rüşeni eş-Şîrevî	984	UC1104
19	<i>Şerhu'l-Menâr</i>	İbnü'l-Aynî (ö. 893/1488)	89	21	-	1002	HC260
20	<i>Tağyirü't-Tenkîh</i>	Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)	117	15	-	X. asır	HO701 ¹⁴
21	<i>Şerhu Tağyiri't-Tenkîh¹⁵</i>	Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)	152	23	İbrahim b. Mehmed	1010-Akhisar	UC1095
22	<i>Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr</i>	İbn Nüceym (ö. 970/1563)	200	31	-	1008'6	HO664
23	<i>Teysirü't-Tahrîr</i>	Emîr Pâdişah el-Buhârî (ö. 987/1579)	I.: 413; II.:505	21	Yahyâ b. Câbir el-Yemenî el-Kârî	984-Mekke	HC281-HC282
24	<i>Dav'ü'l-envâr fî şerhi Muhtasari'l-Menâr</i>	Hüseyn Evlevî (ö. 1000/1592)	4+131	15	Abdülhalim	1051	OR400 ¹⁷
25	<i>Şerhu Semti'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl</i>	Hasan Kâfi Akhisârî (ö. 1024/1615)	10-60	22	Ahmed b. Kemaleddin	1057-Hacıoğlupazarı	HO700/2 ¹⁸

12 GE3959/2.

13 HC259, UC1067, UC1068, UC1069, UC1070, UC1071, HO660/1, UC1073, OR397, GE3961, GE4660, GE4661/2, GE4664, GE4783.

14 HC271.

15 Kütüphane kataloğunda eser, 150 varak şeklinde kaydedilmiştir.

16 Kütüphane kataloğuna istinsah tarihi hicri 1080 olarak kaydedilmiş olsa da eserin ferağ kaydına göre bu tarih hicri 1008'dir. (Bk. Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr bi-şerhi'l-Menâr*, İnebey Ktp., nr. HO664, vr. 200^b.)

17 GE4778/2.

18 UC1080/2.

3. Hâşiye

	Eser	Müellif	Varak	Satır	Müstensih	İstinsah Trh.	Demirbaş No
1	<i>et-Telviḥ ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh</i>	Sâdeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390)	2+442	21	Muhammed b. Alâ'	805	HO659 ¹⁹
2	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Sâdeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390)	142+1	25	Ahmed b. Zekerıyyâ b. Yahyâ el-Kehfî	834-Kayseri	HO676
3	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413)	219	15	-	914	HC266 ²⁰
4	<i>Hâşiyetü't-Telviḥ</i>	Molla Hüsrev (ö. 885/1480)	64-159	21	-	X. asır	HO698/2
5	<i>Hâşiyetü't-Telviḥ</i>	Fenâri Hasan Çelebi (ö. 891/1486)	122	21	Pîr Ahmed b. İbrahim Aydınî	936-Kostantiniyye	HO705 ²¹
6	<i>Envârü'l-halek 'alâ Şerhi'l-Menâr</i>	Radıyyüddin Muhammed b. İbrahim el-Halebî (ö. 971/1563)	92-139	21	-	-	HO635/6
7	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr li'bni Melek</i>	Şerefeddin Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî (ö. 1000/1592)	374	25	-	X. asır	HO667 ²²
8	<i>Netâ'icü'l-efkâr hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr</i>	Azmizâde Mustafa b. Ahmed Hâletî (ö. 1040/1631)	188	19	Ali b. Recep b. İbrahim	1072	HO707 ²³
9	<i>Hâşiye(tü't-Tarsûsi) 'alâ Mirâti'l-usûl</i>	Tarsûsi Mehmed Efendi (ö. 1145/1732)	96	23	-	1112- Ba'lebek	HO711 ²⁴
10	<i>Miftâhu'l-usûl hâşiye 'alâ Mirâti'l-usûl</i>	Abdürrezzak b. Mustafa el-Antâkî (ö. ?)	80	25	-	XIII. asır	HC286/1

19 KU37, UC1091, UC1092, GE1149/2, GE3956, GE4655, GE4656.

20 HO699/2, HC276/1, HC277, UC1058/1, UC1060/1, UC1061/1, UC1062/2, UC3527/5, GE4503/6, GE4658/2, GE395, GE4238/1.

21 HC268, HC269, UC1094, OR417, GE4208.

22 HO696.

23 GE4662, UC1075.

24 HC286/3.

4. Muhtasar

	Eser	Müellif	Varak	Satır	Müstensih	İstinsah Trh.	Demirbaş No
1	<i>el-Hâsıl mine'l-Mahsûl</i>	Tâceddin el-Urmevî (ö. 653/1255)	189	21	-	VIII. asır	HC254
2	<i>Semtü'l-vüsûl</i>	Hasan Kâfi Akhisârî (ö. 1024/1615)	9	22	-	1100	HO700/1

Matbûları Bulunmayan Yazma Eserler

1. Metin

	Eser	Müellif	Varak	Satır	Müstensih	İstinsah Trh.	Demirbaş No
1	<i>Tertübü'l-leâli fi silkî'l-emâli</i>	Ahmed b. Abdurrahman el-Beşiktâşî (ö. 1136/1724)	69+21	20	Hüseyin Hâfız b. İsmail	1161-Atina	HO625
2	<i>Lübâbü'l-usûl ve bedâyi'u'l-fusûl</i>	Nâsirüddin Ebû'l-Hasen Ali el-Büstî (ö. ?)	2-94+1	21	Abdülaziz b. Muhammed b. Halil	759	HO686
3	<i>el-Gunye fi'l-usûl</i> ²⁵	Ebû Sâlih b. Ebî Hafs es-Sicistânî (ö. ?)	35	17	-	-	HO408
4	<i>Usûl-i fıkıh</i>	?	180	21	-	X. asır	HO668

2. Şerh

	Eser	Müellif	Varak	Satır	Müstensih	İstinsah Trh.	Demirbaş No
1	<i>et-Tahkîk</i>	Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330)	315	25	-	-	HC261 ²⁶
2	<i>el-Mekkiyyü'l-muhtâr fi şerhi Kudsi'l-esrâr</i>	İbnü'r-Rabve (ö. 764/1363)	117	31	Ali el-Ensârî el-Hazrecî el-Hanefî	864	HO666
3	<i>eş-Şâfi fi'l-usûl şerhu Kenzi'l-vüsûl</i>	Celâleddin el-Kürlânî (ö. 767/1366)	486	29	Abdülvehhâb b. Musa el-Kürlânî	808	HO688
4	<i>Şerhu'l-Muğni</i>	Mansûr b. Ahmed el-Kâânî (ö. 775/1373)	175	25	-	1043	HO657 ²⁷

25 Kütüphane katalogunda 125 varak, 22 satır olarak kaydedilmiş olan eserin yapılan incelemede 125 varaklık bir mecmua içerisinde yer aldığı ve 35 varak, 17 satır olduğu tespit edilmiş, mecmua içerisinde 36-125 varak arasında yer alan diğer eserin ise *el-Fetâvâs-Sirâciyye* olduğu anlaşılmıştır.

26 HO693, GE3963.

27 GE206.

5	<i>Şerhu Muhtasari'l-Menâr</i>	Muhammed et-Timurtâşi (ö. 1006/1598)	49	23	-	989	HO709/1
6	<i>Şerhu Mecâmi'i'l-hakâ'ik (I. cilt)</i>	Süleyman Kırkağacı (ö. 1268/1851)	197	19	-	-	UC1130
7	<i>Şerhu Minhâci'l-vüsûl</i>	Abdurrahman b. Atâullah Şeyh el-Erdebîli (ö. ?)	166	23	-	832	HC264
8	<i>Şerhu'l-Muğni</i>	Ömer b. İshâk b. Ahmed eş-Şibli el-Hanefî (ö. ?)	324	30	-	IX. asır	HO658
9	<i>el-Fevâidü's-şemsiyye li'l-Menâri'l-Hâfizyye</i> ²⁸	Şemseddin Muhammed el-Koçhisârî (ö. ?)	210	29	-	-	HO665
10	<i>Şerhu Muhtasari'r-Ravza (II. Cilt)</i>	Şeyhülislâm Necmeddin el-Bağdâdî el-Hanbelî (ö. ?)	171	29	Ömer b. İsâ el-Hanbelî	800	HO691
11	<i>Şerhu Tenkihu'l-usûl</i>	?	159	19	-	850-Felekâbâd	HO712

3. Haşiye

	Eser	Müellif	Varak	Satır	Müstensih	İstinsah Trh.	Demirbaş No
1	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i> ²⁹	Ahmed b. Abdülaziz el-Ebherî (ö. 777/1375)	154	23	Hüseyn b. Hayreddin	818	HO680
2	<i>Hâşiye 'ale't-Telvi</i>	Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413)	13	19	Benserî Hatîb Mehmed	882	HC267/1
3	<i>Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî (ö. 891/1486)	50-100	25	Mehmed	1100	HO699/1
4	<i>Hâşiye 'ale't-Telvi</i>	Hüsamzâde Mustafa el-Bursevî (ö. 893/1488'den sonra)	166	23	Ramazan b. Ramazan	1023	HO708
5	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Yûsuf Bâli (ö. 895/1490)	55-68	21	-	X. asır	HC1199/4

28 Kütüphane kayıtlarına göre eserin zahriyesinde müellif hattı kaydı bulunmaktadır. Yapılan incelemede müellif hattı kaydına rastlanmamıştır.

29 Kütüphane kataloğunda 153 varak olarak kaydedilmesine rağmen eser 154 varaktır.

6	<i>Hâşiye 'ale't-Telvih</i>	Nizâmeddin Osman b. Abdullah el-Hitâî (ö. 901/1496)	13	17	-	-	HC942/1
7	<i>Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1503)	68-73	21	-	X. asır	HC1199/5 ³⁰
8	<i>Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Hamidüddin el-Hüseynî Efdalzâde. (ö. 908/1503)	49	25	Mehmed	1099	HO699/1 ³¹
9	<i>Hâşiyetü't-Telvih</i>	Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)	147	21	-	962-Kos-tantiniyye	GE4659 ³²
10	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Mirzacân eş-Şirâzî (ö. 994/1586))	68-164	21	-	-	HC276/2 ³³
11	<i>Ta'likât 'alâ Şerhi'l-Muhtasar</i>	Hüseyn el-Halhâli (ö. 1014/1605)	53-110	19	-	-	HC628/3
12	<i>Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Akkirmânî Mehmed Efendi (ö. 1174/1760)	184	19	-	1220	GE4271
13	<i>Hâşiye 'alâ dibâceti Şerhi'l-Menâr</i>	Ahmed b. Muhammed el-Filibevî (ö. ?)	11	21	Muhammed b. Mustafa Kalbî	1111	GE1289/3 ³⁴
14	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	İbnü'l-Hatîb (ö. ?)	34-55	21	-	X. asır	HC1199/3
15	<i>Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Mevlânâ Arab (ö. ?)	210-219	21	-	X. asır	HC1199/8
16	<i>Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Mir Sadreddin (ö. ?)	14-33	21	-	X. asır	HC1199/2
17	<i>Hâşiye mine'l-usul</i>	?	62	21	-	IX. asır	HC1201
18	<i>Hâşiye Muhtasari'l-Müntehâ</i>	?	274	19	-	-	HO704
19	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	?	142-208+1	21	-	-	HC1199/7
20	<i>Hâşiyetü'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb</i>	?	3-117	-	-	-	HO684

30 HC1191/1.

31 HC1199/6.

32 HO670.

33 HC279, UC1062/3.

34 GE4661/1.

21	<i>Hâşiye müşkilâti't-Telvîh</i>	?	49	15	-	-	HC270
22	<i>Hâşiyetü't-Tavzih</i>	?	61+2	19	-	-	HO698/1
23	<i>Hâşiyetü't-Tavzih fi'l-usûl</i>	?	80	21	-	-	HC278

4. Muhtasar

	Eser	Müellif	Varak	Satır	Müstensih	İstinsah Trh.	Demirbaş No
1	<i>Muhtasarü'l-Mahsûl</i>	Abdürrahim el-Mevsilî (ö. 671/1272)	49	15	Muhammed b. Ömer b. el-Hatîb ez-Zafâdî	692-Dımaşk	HO669

5. Risale

	Eser	Müellif	Varak	Satır	Müstensih	İstinsah Trh.	Demirbaş No
1	<i>Risâle 'alâ mebhâsi'l-mefhûm</i>	Ahîzâde, Abdülhalîm b. Muhammed (ö. 1013/1604)	210-219	11	Ebü'l-Hasan b. Kâsım	1024	GE38/12
2	<i>Risâle fi'l-usûl</i>	Bahâeddin Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî (ö. 1031/1622)	4+16-2	20	-	692-Dımaşk	HC1178/1
3	<i>Risâle 'alâ kelâmi't-Tavzih ve't-Telvîh fi mebhâsi'l-hüsn ve'l-kubh</i>	?	81-100	21	-	X. asır	OR940/6

II. ÜZERİNE EN ÇOK ÇALIŞMA YAPILAN FIKIH USÛLÜ ESERLERİ

Kütüphanedeki fıkıh usûlü eserleri arasında üzerine en çok çalışma yapılan metinler sırasıyla *Muhtasarü'l-Müntehâ*, *Menârü'l-envâr* ve *Tenkîhu'l-usûl*'dür. *Muhtasarü'l-Müntehâ* üzerine yapılan çalışmaların sayısı 18'dir. Bunlardan 3'ü şerh, diğerleri hâşiye türü eserlerden oluşmaktadır. *Menârü'l-envâr* hakkındaki çalışmalar ise 15 adet olup bunlardan 2'si hâşiye, diğerleri şerh türünde eserlerdir. Son olarak kütüphanede *Tenkîhu'l-usûl*'le alakalı bulunan çalışmalar ise 10 tanesi hâşiye, 4'ü şerh olmak üzere toplam 14 tanedir. Bu veriler ışığında kütüphanedeki eserler arasında hâşiye türünde en çok eserin *Muhtasarü'l-Müntehâ* ve *Tenkîhu'l-usûl* üzerine, en çok şerhin ise *Menârü'l-envâr* üzerine yazıldığı söylenebilir.

Kütüphanede tekrarlarla birlikte fıkıh usulü ile alakalı 222 adet eser olduğu yukarıda zikredilmişti. Söz konusu üç eser ve üzerine yapılan çalışmalar dikkate alındığında toplam 222 eserin 107'sinin, bu üç eserle irtibatlı olan çalışmalar olduğu görülmüştür. Mükerrer nüshalar hariç tutulduğunda toplam 96 eserin 47'si, yine bu çalışmalardan oluşmaktadır. Söz konusu üç metin üzerine yapılmış olan çalışmalar tasnif edilerek aşağıda bir tablo halinde verilmiş ve bu eserlerin kütüphanede bulunan en eski tarihli nüshaları kısaca tanıtılmıştır.

Muhtasari'l-Müntehâ (İbnü'l-Hâcib)

1	<i>Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Kutbüddin eş-Şirâzi (ö. 710/1310)
2	<i>Beyânü'l-Muhtasar</i>	Mahmûd el-İsfahânî (ö. 749/1349)
3	<i>Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Adudüddin el-İci (ö. 756/1355)
4	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Ahmed b. Abdülaziz el-Ebherî (ö. 777/1375)
5	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Sâdeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390)
6	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413)
7	<i>Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî (ö. 891/1486)
8	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Yûsuf Bâli (ö. 895/1490)
9	<i>Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1503)
10	<i>Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Hamidüddin Efdalzâde (ö. 908/1503)
11	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Mirzacân eş-Şirâzi (ö. 994/1586)
12	<i>Ta'likât 'alâ Şerhi'l-Muhtasar</i>	Hüseyn el-Halhâlî (ö. 1014/1605)
13	<i>Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Akkirmânî Mehmed Efendi (ö. 1174/1760)
14	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Hatibzâde
15	<i>Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Mevlânâ Arab
16	<i>Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Mir Sadreddin
17	<i>Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ</i>	?
18	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	?

Menâri'l-envâr (Nesefi)

1	<i>Câmi'u'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr</i>	Kıvâmüddin el-Kâkî (ö. 749/1348)
2	<i>el-Mekkiyyü'l-muhtâr fi şerhi Kudsi'l-esrâr</i>	İbnü'r-Rabve (ö. 764/1363)
3	<i>el-Envâr fi şerhi'l-Menâr</i>	Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384)
4	<i>İfâdatü'l-envâr fi idâeti usûli'l-Menâr</i>	Sâdeddin Ebü'l-Fezâ'il ed-Dihlevî (ö. h. VIII. asır)
5	<i>Şerhu Menâri'l-envâr</i>	İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra)
6	<i>Şerhu Muhtasari'l-Menâr</i>	Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474)
7	<i>Şerhu'l-Menâr</i>	İbnü'l-Aynî (ö. 893/1488)
8	<i>Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr</i>	İbn Nuceym (ö. 970/1563)
9	<i>Envârü'l-halek 'alâ Şerhi'l-Menâr</i>	Radiyyüddin Muhammed b. İbrahim el-Halebî (ö. 971/1563)

10	<i>Dav'ül-envâr fî şerhi Muhtasari'l-Menâr</i>	Hüseyin Evlevî (ö. 1000/1592)
11	<i>Şerhu Muhtasari'l-Menâr</i>	Muhammed et-Timurtâşi (ö. 1006/1598)
12	<i>Netâ'icü'l-efkâr hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr</i>	Azmizâde Mustafa b. Ahmed Hâletî (ö. 1040/1631)
13	<i>el-Fevâ'idü's-şemsîyye li'l-Menâri'l-Hâfîziyye</i>	Şemseddin Muhammed el-Koçhisârî
14	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr li'bn-i Melek</i>	Şerefeddin Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî
15	<i>Hâşiye 'alâ dibâceti Şerhi'l-Menâr</i>	Ahmed b. Muhammed el-Filibevî

Tenkîhu'l-usûl (Sadrüşşeria)

1	<i>et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh</i>	Sadrüşşeria (ö. 747/1346)
2	<i>et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh</i>	Sâdeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390)
3	<i>Hâşiyet 'ale't-Telvîh</i>	Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)
4	<i>Hâşiyetü't-Telvîh</i>	Molla Hüsrev (ö. 885/1480)
5	<i>Hâşiyetü't-Telvîh</i>	Fenârî Hasan Çelebi (ö. 891/1486)
6	<i>Hâşiye 'ale't-Telvîh</i>	Hüsanzâde Mustafa el-Bursevî (ö. 893/1488'den sonra)
7	<i>Hâşiye 'ale't-Telvîh</i>	Nizâmeddin Osman b. Abdullah el-Hıtâî (ö. 901/1496)
8	<i>Tağyirü't-Tenkîh</i>	Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)
9	<i>Şerhu Tağyiri't-Tenkîh</i>	Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)
10	<i>Hâşiyetü't-Telvîh</i>	Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)
11	<i>Şerhu Tenkîhu'l-usûl</i>	?
12	<i>Hâşiye müşkilâtî't-Telvîh</i>	?
13	<i>Hâşiyetü't-Tavzîh</i>	?
14	<i>Hâşiyetü't-Tavzîh fi'l-usûl</i>	?

A. Muhtasarü'l-Müntehâ ve Üzerine Yapılan Çalışmalar

Mâlikî fakihî olan İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249)³⁵ önce mütekellimîn metoduyla *Müntehâ's-sûl (su'âl) ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*'i kaleme almış, daha sonra bu eserini *Muhtasarü'l-Müntehâ* ismiyle ihtisar etmiştir.³⁶ *Muhtasarü'l-usûl, el-Muhtasarü'l-usûlî, Muhtasaru İbni'l-Hâcib el-usûlî* gibi isimlerle de anılan eser, oldukça veciz ve kapalı bir üslupla yazılmış olmasına rağmen yazarının sağlığında medreselerde ders kitabı olarak okutulmaya başlanmış ve kısa zamanda en meşhur fıkıh usûlü metinlerinden biri haline gelmiştir.³⁷ Sadrüşşeria'nın *Tenkîhu'l-*

35 İbnü'l-Hâcib, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Sadrüşşeria gibi meşhur âlimlerin hayatları hakkında sadece ilgili kaynaklara işaret edilecek, diğer taraftan çok fazla tanınmayan bazı müelliflerin hayatlarına dair kısaca dipnotlarda bilgi verilecektir. İbnü'l-Hâcib'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Babanzâde İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî (MEB, 1951, Ofset baskı), Beyrut I, 654-655; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2002, IV, 211; Hulûsi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *DİA*, XXI, 57; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, III. b., Türkiye Diy. Vakfı Yayınları, Ankara 2013, s. 506.

36 Hulûsi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *DİA*, XXI, 57.

37 Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI, 68.

usûl'ü ve Molla Fenârî'nin *Füsûlü'l-bedâyi'* gibi mütekellimin metoduyla yazılmış fıkıh usûlü eserlerinin kaynakları arasında bulunan *Muhtasari'l-Müntehâ*, aynı zamanda Osmanlı medreselerinde okutulan ve Osmanlı fıkıh âlimlerini etkileyen başlıca eserler arasında yer almıştır.³⁸

İbnü'l-Hâcib, Âmidî'nin *el-İhkâm*'ını esas alarak bu eserini meydana getirmiştir.³⁹ Nitekim konu sistematığı Âmidî'nin *el-İhkâm*'ındaki benzer şekilde mebdâî, sem'î deliller, ictihad ve tercih başlığını taşıyan dört bölüm üzerine kurulmuştur. Birinci bölümde fıkıh usûlüne giriş niteliği taşıyan temel bilgiler işlenmiş, kitabın büyük bir kısmını oluşturan ikinci bölümde ise kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istidlal başlıklarıyla beş şer'î delil üzerinde durulmuştur. Üçüncü ve dördüncü bölümler oldukça sınırlı bir hacme sahip olmakla birlikte üçüncü bölümde ictihad, taklid, fetva ve müftî ile ilgili meseleler, dördüncü bölümde ise teâruz türleri ve teâruzu gidermek için başvurulacak tercih yolları ele alınmıştır.⁴⁰

Eserin İnebey Kütüphanesi'nde UC1058/2 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüshası 55-58 varak, 19 satır olup Ahmed b. Ahmed tarafından hicrî 1170 yılında İstanbul'da istinsah edilmiştir. İncelenen nüshanın, içerisinde yer aldığı mecmuada önce Cürcânî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*'sı, ardından incelenen bu nüsha ve sonrasında da İcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'sı yer almaktadır. Kütüphanede eserin UC3527/3 ve UC3535/1 demirbaş numaralarıyla kayıtlı iki nüshası daha bulunmaktadır. Müellif girişte, gayretlerin azaldığını ve çalışmaların özetleme ve kısaltmaya meylettğini görünce usûl-i fıkha dair muhtasar bir eser yazdığını, sonra onu da güzel bir şekilde ihtisar ettiğini belirtmektedir.⁴¹

Ellinin üzerinde şerhi olan *Muhtasari'l-Müntehâ*'yı şerh edenler arasında Mâlikîler bulunmakla birlikte özellikle Eş'arî-Şâfiîler'in çokluğu dikkat çekmektedir. Bu şerhler arasında en çok tutulanı ve üzerine en fazla hâşiye yapılanı Aduddüddin el-İcî'nin (756/1355) *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'sıdır.⁴² Özellikle Osmanlı medreselerinde el-İcî'nin bu şerhi takip edilmiştir.⁴³ Yine bu esere, XIV-XV. asır ulemasını kitaplarıyla etkilemiş bulunan Sâdeddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî başta olmak üzere pek çok âlim hâşiye yazmıştır.⁴⁴

38 Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI, 68.

39 Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI, 67.

40 Geniş bilgi için bk. Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI, 68.

41 İbnü'l-Hâcib, *Muhtasari'l-Müntehâ*, İnebey Ktp., nr. UC1058/2, vr. 55^a.

42 Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI, 68.

43 Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 44.

44 Esere yazılan hâşiyeler için bk. Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 44; Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI, 68.

Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser, daha çok şerh ve hâşiyeleriyle birlikte basılmış olup, eserin müstakil neşirleri de yapılmıştır.⁴⁵ İbnü'l-Hâcib'in bu kitabından hareketle onun usûl düşüncesini ortaya koymak için Bessâm Ali tarafından Mekke Câmî'atü Ümmi'l-Kurâda "el-Fikrî'l-usûlî 'inde İbni'l-Hâcib" adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.⁴⁶

1. Şerhleri

(1) Kutbüddîn-i Şîrâzî⁴⁷ (ö. 710/1311): *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*

İnebey Kütüphanesi'nde iki cilt halinde yazma halde bulunan eser, hicrî VIII. asırda istinsah edilmiş olup, HO681 ve HO682 demirbaş numaralarıyla kayıtlıdır. Birinci cildi 243 varak, 27 satır; ikinci cildi ise 368 varak, 23 satırdır. Birinci cildin 2^a, 2^b, 3^a, 5^a ve 60^a varaklarında silikler mevcuttur. Eserde fihrist ve konu başlıkları bulunmamaktadır. "Fe'in kile-kulnâ",⁴⁸ "fe'in kulte-kultü" ve "el-cevâbü"⁴⁹ gibi ifadelerle konular tartışılarak muhtemel sorulara cevap verilmektedir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eserin⁵⁰ bazı bölümleri, Medine el-Câmî'atü'l-İslâmiyye'de 1995 ve 1999 yıllarında Sa'îd Burhân Abdullâh, Süveyd Cum'a Meyanca, Murad Bûdâye ve Abdüllatif b. Su'ûd es-Sarâmî tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.⁵¹

(2) Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî⁵² (ö. 749/1349):

Beyânü'l-Muhtasar

Kütüphanedeki yazma nüshası ve matbusu incelendiğinde, müellifi tarafından danesere *Beyânü'l-Muhtasar* adının verildiği görülmekle birlikte⁵³ eser, *Şerhu*

45 bk. Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI, 68.

46 Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI, 69.

47 Hayatı hakkında bilgi için bk. Ebû Nasr Taceddin Abdülvahhab b. Ali b. Abdülkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arab., t.y., X, 386; Bağdâdi, *a.g.e.*, II, 406; Azmi Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", *DİA*, XXVI, 487.

48 Kutbüddîn-i Şîrâzî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, İnebey Ktp., nr. HO681, vr. 101^b.

49 Şîrâzî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, vr. 102^b.

50 Diğer bazı yazma nüshaları için bk. Beyazıd Ktp., nr. 1822; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 335, Cârullah, nr. 522-523, Esad Efendi, nr. 469, Turhan V. Sultan, nr. 88; Râgıp Paşa Ktp., nr. 419; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Pş., nr. 499; Murat Molla Ktp., nr. 684, nr. 686.

51 <http://ecat.kfnl.gov.sa> (26.12.2017).

52 Şâfiî mezhebine mensup olan ve Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin öğrencisi olan İsfahânî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Sübki, *a.g.e.*, X, 383-384; Takıyüddin Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1^b, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1407, III, 71; Zirikli, *a.g.e.*, VII, 176; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Mektebetü'l-Müsenâ, Beyrut, t.y., III, 814.

53 Eserin ismi için bk. Şemseddin el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, İnebey Ktp., nr. HO677, vr. 1^b; Şemseddin el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar şerhu Muhtasar İbni'l-Hâcib* (thk. Muhammed Mazhar Bekkâ), 1. b, Dârü'l-Medenî, Cidde 1986, s. 7.

Muhtasari İbni'l-Hâcib ismiyle de anılmaktadır.⁵⁴ İnebey Kütüphanesi'ndeki yazma nüsha, 199 varak, 31 satır olup HO677 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Ferağ kaydında eserin hicrî 735 yılında tamamlandığı belirtilmiş, müstensih ismi ve istinsah tarihine yer verilmemiştir.⁵⁵ Buna ilaveten üslubunda istinsah edildiğine delalet edecek bir ibare bulunmaması, yazmanın müellif nüshası olma ihtimalini akla getirmekle birlikte, bunun tespit ve teyid edilebilmesi için nüshanın ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Kütüphanede eserin *Şerhu Muhtasari Müntehe's-sûl ve'l-emel fi 'ilmeyi usûli'l-fıkh ve'l-cedel* ismiyle ve HC272 demirbaş numarasıyla kaydedilmiş diğer bir nüshası daha mevcuttur.

Konular genellikle “*me'sele*”⁵⁶ ifadesiyle başlamakta ve herhangi bir bab başlığı bulunmamaktadır. Eserde “*kâle'l-Eş'ari ve Ahmed ve'l-Gazzâli*”,⁵⁷ “*kâle'l-Eş'ari ve Ahmed ve İmâmül-Harameyn*”, “*kâle ba'zu ashâbiş-Şâfi'i ve Ebû Hanîfe ve'l-Mu'tezile*”⁵⁸ gibi ifadelerle mezheplerin ve çeşitli âlimlerin görüşlerine yer verilmekte, “*ihtelefe'l-ulemâ*”⁵⁹ ve “*zehebe'l-cumhûr*”⁶⁰ ifadeleriyle ihtilaf edilen veya genel kabul gören görüşler nakledilmekte, “*kâlû-kulnâ*”,⁶¹ “*fe'in kile-üçübü*”⁶² ifadeleriyle konu etrafındaki tartışmalar ele alınmaktadır. Mukaddimede *Muhtasarü'l-Müntehâ*'dan övgüyle söz eden müellif, bu eserin hakikatlerini açıklayan, incelemelerini ortaya koyan, lafızlardaki zorlukları gideren, manalardaki kapalılıkları açan bir şerh kaleme aldığını ifade etmektedir.⁶³ Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser, 1986 yılında Muhammed Mazhar Bekâ tarafından üç cilt halinde, 2004 yılında Ali Cum'a Muhammed tarafından iki cilt halinde ve 2006 yılında Yahya Murad tarafından iki cilt halinde tahkik edilerek neşredilmiştir.

(3) Adudüddin el-Îcî⁶⁴ (ö. 756/1355): *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*

Muhtasarü'l-Müntehâ üzerine yazılan şerhler arasında en çok rağbet görüp üzerine en fazla hâşiye yapılan eserdir.⁶⁵ Osmanlı medreselerinde de *Muhtasarü'l-Müntehâ*'ın bu şerhi takip edilmiştir.⁶⁶ Bu eser üzerine yazılmış hâşiyelerin en

54 Ferhat Koca, “İsfahâni, Mahmûd b. Abdurrahman”, *DİA*, XXII, 510.

55 İsfahâni, *a.g.e.*, vr. 199^b.

56 İsfahâni, *a.g.e.*, vr. 72^a.

57 İsfahâni, *a.g.e.*, vr. 72^a.

58 İsfahâni, *a.g.e.*, vr. 72^b.

59 İsfahâni, *a.g.e.*, vr. 5^b.

60 İsfahâni, *a.g.e.*, vr. 85^b.

61 İsfahâni, *a.g.e.*, vr. 170^a.

62 İsfahâni, *a.g.e.*, vr. 9^a.

63 İsfahâni, *a.g.e.*, vr. 1^b.

64 Hayatı hakkında bilgi için bk. Sübkî, *a.g.e.*, X, s. 46-47; Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 527; Kehhâle, *a.g.e.*, II, 76; Tahsin Görgün, “İcî, Adudüddin”, *DİA*, XXIV, 410-414.

65 Koca, “el-Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 68.

66 Cici, *a.g.e.*, s. 44.

meşhurları ise Sa'deddin et-Teftâzânî ile Seyyid Şerif el-Cürçânî'ye aittir.⁶⁷ İnebey Kütüphanesi'nde HO675 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 192 varak, 25 satır olup Muhammed b. İsmail tarafından hicrî 851 yılında istinsah edilmiştir. Kütüphanede eserin bu nüshadan başka UC1058/3, UC1059, UC1060/2, UC1062/1, UC1496/2, UC3527/4, UC3535/2, GE4658/1, GE4238/2 demirbaş numaralarıyla kayıtlı dokuz nüshası daha bulunmaktadır. İncelenen nüshada, sayfaların üst kısmında metin toplu bir şekilde verilmiştir. Ayrıca Sadeddin et-Teftâzânî ile Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin hâşiyeleri de sayfa kenarlarında verilmiş, yer yer metnin satır aralarında ve kenarda kısa açıklamalar yapılmıştır. Hâşiyelerin ilgili kısmı verdikten sonra sonunda kime ait olduğunu belirtmek amacıyla, Teftâzânî için bazen "tef" bazen "sadeddin", Cürçânî için de bazen "seyyid" bazen de "seyyid şerif" ifadesi kullanılmıştır. Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan eser daha çok hâşiyeleri ile birlikte basılmış olup, eserin müstakil neşirleri de yapılmıştır. 1307-1310 tarihlerinde İstanbul'da iki cilt halinde müstakil olarak, 1316-1317 tarihlerinde Bulak'ta Teftâzânî, Cürçânî ve Cürçânî'nin hâşiyesine Hasan el-Herevî'nin hâşiyeleriyle birlikte basılmıştır.⁶⁸

2. Hâşiyeleri

(1) Seyfeddin el-Ebherî⁶⁹ (777/1375):

*Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*⁷⁰

Adudüddin el-İcî tarafından kaleme alınan *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'nın haşiyesidir. İnebey Kütüphanesi'nde iki nüshası olan eserin istinsah tarihi bakımından daha eski olan nüshası, 154 varak⁷¹, 23 satır olup Hüseyin b. Hayreddin tarafından hicrî 818 yılında istinsah edilmiştir. Nüshanın 2^b, 3^a, 44^a, 44^b, 45^a numaralı varaklarında hasarlar bulunmaktadır. Müellif, "fe'in kile-kulnâ"⁷² ifadeleriyle konu hakkında tartışmalara yer vermekte, "zehebe ba'du-ş-şârihîn"⁷³, *kâle ekseru-ş-şârihîn*⁷⁴ ifadeleriyle diğer şârihlerin görüşlerini aktarmakta, "i'lem"⁷⁵

67 Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI, 68.

68 Diğer baskıları için bk. Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI, 68.

69 Kütüphane kataloglarından anlaşıldığı üzere tam adı Seyfeddin Ahmed b. Abdülaziz el-Ebherî olan müellifin hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Vefat tarihi diğer kütüphanelerin kataloglarından alınmıştır.

70 Eserin ismi kütüphane kayıtlarında *Hâşiyet Muhtasari'l-Müntehâ* şeklinde geçmektedir.

71 Kütüphane katalogunda 153 varak olarak kaydedilmesine rağmen eser 154 varaktır.

72 Ahmed b. Abdülaziz el-Ebherî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, İnebey Ktp., nr. HO680, vr. 4^a, 6^b, 7^a.

73 Ebherî, *a.g.e.*, vr. 4^a.

74 Ebherî, *a.g.e.*, vr. 6^b.

75 Ebherî, *a.g.e.*, vr.8^a.

ifadesiyle konu ile ilgili aktardığı bilgileri özetlemektedir. HO680 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan bu nüsha, müellife okunmak suretiyle tashih edilen Hızır Şah⁷⁶ nüshasıyla mukabele edilmiştir.⁷⁷ Hicrî 889 yılında istinsah edilen diğer nüsha HC273 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Eserin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.⁷⁸

(2) Sâdeddin et-Teftâzânî⁷⁹ (ö. 792/1390): *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*⁸⁰

Adudüddin el-Îcî tarafından kaleme alınan *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'nın haşiyesidir. İnebey Kütüphanesi'nde HO676 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha, 142+1 varak, 25 satır olup Ahmed b. Zekeriyâ b. Yahyâ el-Kehfî tarafından hicrî 834 yılında Kayseri'de istinsah edilmiştir.⁸¹ Kütüphanede eserin HC274 ve HC275 demirbaş numaralarıyla kayıtlı iki nüshası daha bulunmaktadır. İncelenen nüshada metnin (Îcî'nin şerhinin) verildiği kısımlardan önce bir kelime yazacak genişlikte boşluklar gözlenmiştir. Eserin diğer nüshaları ve matbusu incelendiğinde metnin "*kavlühû*" ifadesiyle verildiği görülmüş, yapılan karşılaştırmada incelenen nüshadaki boşluklara bu ifadenin denk geldiği anlaşılmıştır. "*Fe'in kîle-kulnâ*"⁸² ifadeleriyle tartışmalara yer veren müellif, ihtiyaç gördüğü yerlerde metni sarf ve nahiv açısından tahlil etmektedir.⁸³ Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser, şerhiyle birlikte defalarca neşredilmiştir.

(3) Seyyid Şerîf Cürçânî⁸⁴ (ö. 816/1413): *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*

Adudüddin el-Îcî tarafından kaleme alınan *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'nın haşiyesidir. İnebey Kütüphanesi'nde HC266 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan

76 Kütüphane kataloğunda sehven Hızır Şahin şeklinde kaydedilmiştir.

77 Ebherî, *a.g.e.*, vr. 154^a.

78 Diğer bazı yazma nüshaları için bk. Beyazıt Ktp., nr. 1759, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 980, Cârullah, nr. 1282, Nurosmaniye Ktp., nr. 1324, Amasya Ktp., nr. 980, nr. 1435; Çankırı Ktp., nr. 55-03.

79 Hayatı hakkında bilgi için bk. Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, Dârü'l-Marife, Beyrut t.y., s. 135; Zirikli, *a.g.e.*, VII, 219; Kehhâle, *a.g.e.*, III, 849; Özen, "Teftâzânî", *DİA*, XL, 299-308.

80 Kütüphane kayıtlarında eserin ismi *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* şeklindedir. Diğer iki nüshanın ismi de *Hâşiyet Muhtasarü'l-Müntehâ* şeklinde kaydedilmiştir. Ancak eserin doğru ismi *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ* olmalıdır.

81 Sâdeddin Mesûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, İnebey Ktp., nr. HO676, vr. 142^b.

82 Teftâzânî, *a.g.e.*, vr. 3^b.

83 bk. Teftâzânî, *a.g.e.*, vr.3^b-4^a.

84 Hayatı hakkında bilgi için bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men bâde'l-karnî's-sâbi'*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., I, 488; Leknevî, *a.g.e.*, s. 125-130; Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 728; Zirikli, *a.g.e.*, V, 7; Kehhâle, *a.g.e.*, II, 515; Gümüş, "Cürçânî, Seyyid Şerîf", *DİA*, VIII, 135; Özel, *a.g.e.*, s. 164.

nüsha 219 varak, 15 satır olup hicrî 914 yılında istinsah edilmiştir. Eserin kütüphanede HO699/2, HC276/1, HC277, UC1058/1, UC1060/1, UC1061/1, UC1062/2, UC3527/5, GE4503/6, GE4658/2, GE395, GE4238/1 demirbaş numaralarıyla kayıtlı on iki nüshası daha bulunmaktadır. Osmanlı âlimleri tarafından *Muhtasarü'l-Müntehâ* ile ilgili yapılan hâşiyelerin tamamı Adudüddin el-Îcî'nin şerhine Cürçânî'nin yaptığı hâşiye üzerinde gerçekleştirilmiştir.⁸⁵ Eserin çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Şerhiyle birlikte defalarca neşredilmiştir.

(4) Yûsuf Bâlî⁸⁶ (ö. 895/1490): Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ

Adudüddin el-Îcî tarafından kaleme alınan *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'nın hâşiyesidir. İnebey Kütüphanesi'nde HC1199/4 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha, 55-68 varak, 21 satır olup hicrî X. asırda istinsah edilmiştir. Nüshada kırmızı mürekkeple yazılan “*kavlühû*” ifadesiyle metin verilmiş, ancak metin ile hâşiye arasını ayıran bir işaret veya ifade kullanılmamıştır. Eserin Burdur Kütüphanesi'nde (Burdur Ktp., nr. 168-06) bir adet yazma nüshası bulunmaktadır.

(5) Celâleddin ed-Devvânî⁸⁷ (ö. 908/1503): Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ

Adudüddin el-Îcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* adlı eseri üzerine Celâleddin ed-Devvânî tarafından yazılan hâşiyedir. İnebey Kütüphanesi'nde HC1199/5 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha, 68-73 varak, 21 satır olup kütüphane kayıtlarına göre hicrî X. asırda istinsah edilmiştir. Eserin kütüphanede HC1199/1 demirbaş numarasıyla kayıtlı, 5+8 varak, 18 satır olan bir nüshası daha mevcuttur. Eserin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.⁸⁸

85 Recep Cici, “Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar”, *U.Ü.İ.F.D.*, C. XIII, S. 8, Bursa 1999, s. 220.

86 Yûsuf Bâlî, Bursa'da 878/1473 yılında vefat eden meşhur âlim Molla Yegân'ın oğludur. Babasından ders aldıktan sonra Bursa'da bazı medreselerde müderrislik yapmıştır. Yetiştirdiği talebeler arasında Taşköprizâde'nin babası Muhammed Muhyiddin en-Niksârî ve Molla Samsûnî gibi âlimler bulunmaktadır. bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi 'ulemâ'id-devleti'l-Osmâniyye*, Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1975, s. 49; Kehhâle, *a.g.e.*, IV, s. 179; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1333, II, 52-53; Cici, *a.g.e.*, s. 246.

87 Şâfi mezhebine mensup olan Devvânî'nin Babası Es'ad, Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin talebelerindedir. İlk tahsiline Kâzerûnda başlayan Devvânî, sonrasında Şirâz'a giderek çoğu Cürçânî'nin talebesi olan Safiyüddin el-Îcî, Mazharüddin Muhammed el-Kâzerûnî, Rükneddin Rûzbihân eş-Şirâzî gibi âlimlerden çeşitli aklı ve nakli ilimler tahsil etmiştir. bk. Şemseddin Muhammed b. Abdurahman es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*; I. b., Dârü'l-Cil, Beyrut, 1992, VII, 133; Zirikli, *a.g.e.*, VI, 32; Anay, “Devvânî”, *DİA*, IX, 257-258.

88 Diğer bazı yazma nüshaları için bk. Beyazıd Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3253; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 693, Karaçelebizade, nr. 356; Murat Molla Ktp., Murad Molla, nr. 656.

(6) Hatibzâde⁸⁹: *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*

Adudüddin el-Îcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* isimli eserinin hâşiyesidir. Eserin İnebey Kütüphanesi'ndeki nüshası 34-55 varak, 21 satır olup HC1199/3 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Kütüphane kayıtlarına göre hicrî X. asırda istinsah edilmiştir. İncelenen nüsha, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'nın toplamda dokuz tane farklı hâşiyesinin bulunduğu bir mecmua içerisinde yer almaktadır. Beyazıd Devlet Kütüphanesi'nde (Beyazıd Ktp., Beyazıd, nr. 5892) eserin bir nüshası daha bulunmaktadır. Beyazıd Kütüphanesi'nde müellif ismi Muhammed b. Muhammed İbn Hatîb olarak kaydedilmiştir.

(7) Mevlânâ Arab⁹⁰: *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*

Adudüddin el-Îcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* isimli eserinin hâşiyesidir. Eserin İnebey Kütüphanesi'ndeki nüshası 210-219 varak, 21 satır olup HC1199/8 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Kütüphane kayıtlarına göre hicrî X. asırda istinsah edilmiştir. Eser, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'nın toplamda dokuz tane farklı hâşiyesinin bulunduğu bir mecmua içerisinde yer almaktadır.

(8) Mir Sadreddin eş-Şîrâzî⁹¹: *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*

Adudüddin el-Îcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* isimli eserinin hâşiyesidir. Eserin İnebey Kütüphanesi'ndeki nüshası 14-33 varak, 21 satır olup HC1199/2 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Kütüphane kayıtlarına göre hicrî X. asırda istinsah edilmiştir. Eser, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'nın toplamda dokuz tane farklı hâşiyesinin bulunduğu bir mecmua içerisinde yer almaktadır.

(9) *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*

Kütüphane kataloğunda *Hâşiye Muhtasari'l-Müntehâ* şeklinde zikredilen nüsha, 274 varak, 19 satır olup HO704 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Kütüphane kataloğundaki bilgilere göre hicrî IX. asırda istinsah edilmiştir.

(10) *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*

Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ adlı eserin kütüphanedeki nüshası, 142-208+1 varak, 21 satır olup HC1199/7 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Kütüphane kataloğundaki bilgilere göre İcî şerhi üzerine kaleme alınmıştır.

89 Müellif hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

90 Müellif hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

91 Müellif hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

3. Hâşiye Üzerine Yazılan Hâşiyeleri

(1) Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî⁹² (ö. 891/1486): *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’s-Seyyid ‘alâ Şerhi Muhtasari’l-Müntehâ*

Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Şerhu Muhtasari’l-Müntehâ* adlı şerhine Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) tarafından yapılan hâşiyenin hâşiyesidir. İnebey Kütüphanesi'nde HO699/1 demirbaş numarasıyla kayıtlı bir mecmuada Efdalzâde hâşiyesi ile birlikte olan ve kütüphane kayıtlarında yer almayan nüsha,⁹³ 50-100 varak, 25 satır olup Mehmed isimli bir müstensih tarafından hicrî 1100 yılında istinsah edilmiştir. Eserin kütüphanede HC1199/9 demirbaş numarasıyla kayıtlı ve 220-289 varak, 21 satır olan bir nüshası daha mevcuttur.

Samsûnî eserinde, “*fe’in kulte-kultü*”⁹⁴ ifadeleriyle muhtemel sorulara cevap vermekte ve tartışmalara girmekte, “*inde ehli’l-hak*” ve “*inde ehli’l-i’tizâl*”⁹⁵ gibi ifadelerle kelâmî mezheplerin görüşlerine yer vermekte, “*ekûlü*”⁹⁶ ifadesiyle açıklama yapmakta, yeri geldikçe “*kavlühû Teâlâ*”⁹⁷ ifadesiyle ayetlerden delil ve örnekler getirmektedir. Yazar “*kavlühû-âh*” tarzında Cürçânî'nin metnini vermekte olup, incelenen nüshanın çoğu yerinde “*kavlühû*” ifadesi yerine boşluk bırakılmıştır. *Muhtasari’l-Müntehâ* ve Îcî şerhine yönelik tenkitlere cevap vermek amacıyla eserini kaleme alan Samsûnî, hemen her yerde lügavî, nahvî ve belâğî izahlar yapmakta, aklî ve naklî delillere yer vermekte ve fıkıh usûlünün bazı ilke ve prensiplerini zikretmektedir.⁹⁸ Eserin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.⁹⁹

92 Samsûnî, Anadolu âlimlerinden ders almış, özellikle Molla Hüsrev'den usûl ve fûrû başta olmak üzere aklî ve şer'î ilimleri okumuştur. Sahn-ı semân medreselerinde bir süre müderrislik yaptıktan sonra Fâtih Sultan Mehmed'in özel hocası olmuş, ardından kazaskerliğe atanmıştır. Bu görevde bir süre kaldıktan sonra tekrar Sahn-ı Semân medreselerine müderris olarak atanmış, ardından İstanbul kadılığı görevine getirilmiştir. bk. Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 96; Leknevi, *a.g.e.*, s. 61-62; Kehhâle, *a.g.e.*, I, 558; Cici, *a.g.e.*, s. 225-226.

93 Ayrıntılı bilgi için bu çalışmanın *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’s-Seyyid ‘alâ Şerhi Muhtasari’l-Müntehâ* (Efdalzâde) bölümüne bakınız.

94 Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî, *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’s-Seyyid ‘alâ Şerhi Muhtasari’l-Müntehâ*, İnebey Ktp., nr. HO699/1, vr. 51^b.

95 Samsûnî, *a.g.e.*, vr. 54^a.

96 Samsûnî, *a.g.e.*, vr. 56^b.

97 Samsûnî, *a.g.e.*, vr. 53^b.

98 Cici, *a.g.e.*, s. 226.

99 Diğer bazı yazma nüshaları için bk. Beyazıd Ktp., nr. 697, nr. 1759, Süleymaniye Ktp., Dâmad İbrahim, Denizli, nr. 90, Nurosmaniye Ktp., nr. 4946, nr. 1361; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 597; Konya Bölge Ktp., nr. 194; Vahit Paşa Ktp., nr. 191, nr. 194, nr. 199.

(2) Hamidüddin Efdalzâde¹⁰⁰ (ö. 908/1503): *Hâşîye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*

Adudüddin el-İcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* adlı şerhine Seyyid Şerif el-Cürcânî tarafından yapılan hâşiyenin hâşiyesidir. İnebey Kütüphanesi'nde HO699/1 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha, 49 varak, 25 satır olup hicrî 1099 yılında Mehmed isimli bir müstensih tarafından istinsah edilmiştir. Eserin kütüphanede HC1199/6 demirbaş numarasıyla kayıtlı ve 74-139+2 varak, 21 satır olan bir nüshası daha mevcuttur. İncelenen nüshanın zahriyesinde eserin içeriğine dair, “*hâzihî hâşiyetün li-Efdalzâde 'ale's-Seyyid eş-Şerif 'ale'l-Kâdî 'Adudüddîn 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ li-bni'l-Hâcib*” şeklinde bir kayıt bulunmaktadır.¹⁰¹ İnebey Kütüphanesi'nde *Hâşîye Muhtasari'l-Müntehâ* ismiyle geçmesine rağmen eserin ismi, *Hâşîye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ* olmalıdır.¹⁰²

Kütüphane kataloğunda 100 varak olduğu kaydedilen kitabın yapılan inceleme sonucunda 49 varak olduğu, 50-100 varak arasının ise başka bir kitap olduğu tespit edilmiştir. Yine kütüphane kayıtlarında nüshanın istinsah tarihi hicrî 1100 olarak geçse de, bu tarihin ikinci kitabın istinsah tarihi olduğu ve incelenen nüshanın hicrî 1099 yılında istinsah edildiği anlaşılmıştır. Tanıtılan nüsha ile aynı mecmua içerisinde yer alan ve varak “50^b” ile başlayan ikinci kitap, Cürcânî'nin *Hâşîye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ* adlı eserine Molla Samsûnizâde tarafından yazılmış başka bir hâşiyedir. Diğer taraftan Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bir nüshada kısa bir not şeklinde Efdalzâde'nin Molla Samsûnizâde'ye itiraz amacıyla bu eseri yazdığı kaydedilmiştir.¹⁰³ “*Kavlühü-âh*”¹⁰⁴ tarzında Cürcânî'nin

100 Hanefî mezhebine mensup olan Efdalzâde ilk tahsiline babasıyla başladıktan sonra dönemin âlimlerinden ve Molla Yegân'dan ders almıştır. Bursada müderris olarak göreve başlayan Efdalzâde, Fâtih Sultan Mehmed'in hükümdarlığının ilk yıllarında bu görevinden azledilerek İstanbul'a gelmiş, orada Fâtih ile karşılaşmış, padişah da kendisini tanıyarak divana çağırılmış ve ertesi gün onu elli akçe yevmiye ile Bursa Murâdiye Medresesi müderrisliğine tayin etmiştir. Bir müddet sonra Sahn-ı Semân medreselerine müderris olarak atanmış, bu dönemde azim ve gayretiyle padişahın takdirini kazanarak İstanbul kadılığına getirilmiştir. II. Bayezid döneminde şeyhülislâmlık makamına atanan Efdalzâde, vefatına kadar bu görevini sürdürmüştür. Efdalzâde'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında Muhyiddin el-Fenârî, Abdülvâsî' b. Hızır, Hüsâmeddin b. Hüseyin b. Abdurrahman gibi âlimler bulunmaktadır. bk. Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 105-106; İbnü'l-İmâd Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, (thk. Mahmûd el-Arnaût), 1. b., Dârü İbn Kesir, Dimaşk-Beyrut 1986, X, 54-55; Leknevi, *a.g.e.*, s. 69; Kehhâle, *a.g.e.*, I, 659; Cici, *a.g.e.*, s. 270-272.

101 Hamidüddin el-Hüseynî Efdalzâde, *Hâşîye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, İnebey Ktp., nr. HO699/1, vr. 3^a.

102 Eserin ismi hakkında ayrıca bk. Cici, *a.g.e.*, s. 272.

103 Cici, *a.g.e.*, s. 272.

104 Efdalzâde, *a.g.e.*, vr. 3^b vd.

ifadelerini aktaran yazar, “*ya’ni*”,¹⁰⁵ “*ey*”,¹⁰⁶ “*ekâlû*”¹⁰⁷ ifadeleriyle izah ve açıklamalarda bulunmaktadır. Cürçânî’nin ifadelerini bazen çok kısa, bazen de çok uzun bir şekilde nakleden Efdalzâde, yeri geldiğinde Eş’ariyye, Mâturîdiyye ve Mu’tezile gibi itikadî mezheplerin görüşlerine yer vermiştir.¹⁰⁸ İncelenen nüshada başlıklara yer verilmemiş ve metni hâşiyeden ayıracak herhangi bir işaret kullanılmamıştır. Eserin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.¹⁰⁹

(3) Mirzacân Şîrâzî¹¹⁰ (ö. 994/1586): *Hâşiye ‘alâ Şerhi Muhtasari’l-Müntehâ*

Adudüddin el-Îcî’nin *Şerhu Muhtasari’l-Müntehâ* isimli eseri ile Seyyid Şerîf el-Cürçânî, Sâdeddin et-Teftâzânî ve Seyfeddin el-Ebherî tarafından bu eser ile ilgili yazılan hâşiyelerin hâşiyesidir.¹¹¹ İnebey Kütüphanesi’nde HC276/2 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 68-164 varak, 21 satırdır. Kütüphanede aynı eserin toplam üç nüshası bulunmakta olup, diğer iki nüsha HC279 ve UC1062/3 demirbaş numaraları ile kayıtlıdır. Eserin kütüphanedeki tüm nüshaları sonundan eksiktir. Müellif, “*kâleş-şeyh*”¹¹² ifadesiyle İbnü’l-Hâcib’in metnini, “*kâle’l-muhakkık*”¹¹³ ifadesiyle İcî’nin şerhini, “*kâle’l-fâdilü’ş-Şerîf*”¹¹⁴ ifadesiyle Cürçânî’nin hâşiyesini, “*kâle’l-fâdilü’l-Ebherî*”¹¹⁵ ifadesiyle Seyfeddin el-Ebherî’nin hâşiyesini ve “*kâle’n-Nıhrîr et-Teftâzânî*”¹¹⁶ ifadesiyle Teftâzânî’nin hâşiyesini vermiştir.

Mirzacân eş-Şîrâzî, kendisinden önce yazılan *Muhtasarü’l-Müntehâ* ve onun üzerine yazılan söz konusu biri şerh, üçü hâşiye olan diğer dört eserin her biri ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Çoğu zaman sayılan bu beş eserin birinden veya ikisinden nakilde bulunan Şîrâzî,¹¹⁷ bazen beş eserin üçünden,¹¹⁸ bazen

105 Efdalzâde, *a.g.e.*, vr. 4^a.

106 Efdalzâde, *a.g.e.*, vr. 5^b.

107 Efdalzâde, *a.g.e.*, vr. 6^a.

108 Cici, *a.g.e.*, s. 272.

109 Diğer bazı yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 471, Fâtih, nr. 1277, Konya Bölge Ktp., nr. 194; Manisa Ktp., nr. 466/2; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 597.

110 Tam adı Şemseddin Habîbullah b. Abdullah el-Alevî ed-Dihlevî olup, Mirzacân eş-Şîrâzî diye meşhur olmuştur. Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Şîraz asıllı Hindistanlı Hanefî fıkıh âlimidir. 994/1586’da vefat etmiştir. bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 262; Zirikli, *a.g.e.*, II, 167; Kehhâle, *a.g.e.*, I, 527.

111 Eserin ismi kütüphane kayıtlarında *Hâşiyet Muhtasari’l-Müntehâ* ismiyle geçmektedir.

112 Mirzacân Şîrâzî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi Muhtasari’l-Müntehâ*, İnebey Ktp., nr. HC276/2, vr. 75^a.

113 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 69^b.

114 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 69^b.

115 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 70^b.

116 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 75^a. Sonraki varaklarda *Teftâzânî* ismini kullanmayıp sadece *et-Tahrîr*’i kullanmaktadır.

117 bk. Şîrâzî, *a.g.e.*, 69^b, 70^a.

118 bk. Şîrâzî, *a.g.e.*, 97^b.

dördünden,¹¹⁹ eserin sadece bir yerinde de beşinden¹²⁰ nakilde bulunarak “*ekûlü*” ifadesiyle naklettiği kısımları değerlendirmiştir. Bu nakilleri yaparken önce İbnü'l-Hâcib, sonra İcî, sonra da sırasıyla Ebherî, Teftâzânî ve Cürçânî'nin ifadelerini zikretmiştir.

Mirzacân Şîrâzî'ye ait bu eserin incelenen nüshasının son kısmı eksiktir. Nüshanın kenarına yazılan başlıklarla eser, üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm “*hâşiyetü'l-mebâdî'l-keîmiyye*”,¹²¹ ikincibölüm “*mebâhisü'l-mebâdî'l-lügaviyye*”,¹²² üçüncü bölüm ise “*mebâhisü'l-mebâdî'l-ahkâmiyye*”¹²³ şeklinde isimlendirilmiştir. *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın mebdâî, sem'î deliller, ictihad ve tercih başlıklarıyla toplam dört bölümden oluştuğu göz önüne alındığında hâşiyenin bu nüshasının, *Muhtasar*'ın ilk bölümü olan mebdâî kısmıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Mukaddimedede müellif, İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ* isimli eserinin, bu esere İcî tarafından yazılan şerhin ve bu şerh üzerine Teftâzânî, Seyfeddin Ebherî ve Cürçânî tarafından yazılan hâşiyelerin inceliklerine vâkıf olduğunu belirtmiştir. Teftâzânî'nin hâşiyesinden bahsederken Teftâzânî'yi, hocasının hocası olarak nitelleyen Şîrâzî, Ebherî'nin hâşiyesinden bahsederken de onun, İcî'nin sohbetiyle şereflendiğini ifade etmiştir.¹²⁴ Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser¹²⁵ ile ilgili 2000 yılında Mısır'da Câmî'atü'l-Ezher'de “Tahkîk ve dirâse Hâşiyetü Mirzacân 'alâ Şerhi'l-Adud 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ li'bnî'l-Hâcib min evvelihâ ilâ nihâyeti'l-hükmi't-teklîfi” adında bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.¹²⁶

(4) Hüseyin el-Hüseyinî el-Halhâlî¹²⁷ (ö. 1014/1605): *Ta'likât 'alâ Hâşiyeti Şerhi'l-Muhtasar*

İcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* adlı şerhi üzerine Cürçânî tarafından yazılan hâşîye üzerine kaleme alınmıştır. İnebey Kütüphanesi'de HC628/3 demirbaş

119 bk. Şîrâzî, *a.g.e.*, 108^b.

120 bk. Şîrâzî, *a.g.e.*, 104^a.

121 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 119^a.

122 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 119^a.

123 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 148^a.

124 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 68^b.

125 Diğer bazı yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 321; Murat Molla Ktp., nr. 652-653, nr. 656; Zeytinoğlu Ktp., nr. 672; Manisa Ktp., nr. 463, nr. 992/4.

126 <http://thesis.mandumah.com/Record/87623> (01.01.2018).

127 Tam adı Seyyid Hüseyin (Hasan) el-Hüseyinî el-Halhâlî olup Azerbaycan'ın bir şehri olan Halhâl'a nisbet edilmektedir. Bağdâdî onun ismini Molla Hasan b. es-Seyyid el-Hüseyinî el-Halhâlî, Ziriklî ise Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Halhâlî şeklinde zikretmektedir. Mirzacân Şîrâzî başta olmak üzere birçok âlimden ders almıştır. Yetiştirdiği talebeler arasında Abdülkerim b. Süleyman b. Abdülvehhâb el-Kürânî gibi âlimler bulunmaktadır. 1014/1605 yılında vefat etmiştir. bk. Muhammed Emin b. Fazlullah el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi ayâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz., II, 122; Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 291; Ziriklî, *a.g.e.*, II, 235; Kehhâle, *a.g.e.*, I, 549.

numarasıyla kayıtlı olan nüsha, 53-110 varak, 19 satırdır. Kenarda az da olsa açıklamalara yer verilmiştir. Nüshada herhangi bir başlık bulunmamaktadır. Sonu eksik bırakılmıştır. Çeşitli kütüphanelerde eserin yazma nüshaları bulunmaktadır.¹²⁸

(5) Akkirmânî Mehmed Efendi¹²⁹ (ö. 1174/1760): *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*

İcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* adlı şerhi üzerine Cürçânî tarafından yapılan hâşiyenin hâşiyesidir. İnebey Kütüphanesi'nde GE4271 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 184 varak, 19 satır olup hicrî 1220 yılında istinsah edilmiştir. Eserin kütüphanede UC1063 demirbaş numarasıyla kayıtlı bir nüshası daha bulunmaktadır.¹³⁰ İncelenen nüshada kırmızı mürekkeple yazılan "*kavlühû*" ifadesiyle metin verilmiş, ardından "*âh*",¹³¹ "*ey*",¹³² "*ya'ni*"¹³³ gibi ifadelerle verilen metnin açıklamasına geçilmiştir. 140b varlığında geçen "*mebâhisü't-tasdikât*" isimli başlık haricinde nüshanın herhangi bir yerinde bab veya fasıl başlığına yer verilmemiştir. Akkirmânî, girişte eserini *Tâlikât 'alâ'l-Hâşiyeti's-Şerife 'alâ Şerhi'l-Muhtasar fi'l-usûli'l-fikhiyye* şeklinde tanımlamaktadır. Devamında onu, tedris için yaptığı çalışmalar (mütâlâ'alar) esnasında kaleme aldığı ifade etmektedir.¹³⁴ Akkirmânî eserinde, nahvî, lügavî izahlara yer vermekte,¹³⁵ "*fâide*"¹³⁶ ifadesiyle gerek gördüğü yerlerde konu ile ilgili ara bilgiler vermekte, "*fe'fhem*",¹³⁷ "*te'emmel*"¹³⁸ ifadeleriyle okuyucunun dikkatini çekmektedir. Yazar, Cürçânî dışında İcî şerhi üzerine hâşiyeye yazan Sâdeddin et-Teftâzânî¹³⁹ ve Ahmed b. Abdülaziz el-Ebherî'nin¹⁴⁰ görüşlerine atıflarda bulunmaktadır. Çeşitli kütüphanelerde eserin yazma nüshaları bulunmaktadır.¹⁴¹

128 Diğer bazı yazma nüshaları için bk. Beyazıd Ktp., Beyazıd, nr. 1759; Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin, nr. 448; Cârullah, nr. 471, Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 224; Amasya Ktp., nr. 896/2, nr. 988/5.

129 Tam adı Muhammed b. Mustafa Hamid el-Kefevî el-Hanefî olup Akkirmânî diye meşhur olmuştur. Kaynaklarda hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. İzmir ve Mısır kadılığı yapmış, Sarây-ı Hümayun hocalığında bulunmuş, 1173/1759 yılında Mekke kadılığına tayin edilmiştir. 1174/1760 yılında Mekke'de vefat etmiştir. bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, II, 332; Kehhâle, *a.g.e.*, III, 719; Sâkub Yıldız, "Akkirmânî", *DİA*, II, 270.

130 Bu nüsha *Tâlikât Muhtasar el-Müntehâ* ismiyle kaydedilmiştir.

131 Akkirmânî Muhammed b. Hamid el-Kefevî, *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, İnebey Ktp., nr. GE4271, vr. 2^a.

132 Akkirmânî, *a.g.e.*, vr. 2^a.

133 Akkirmânî, *a.g.e.*, vr. 2^b.

134 Akkirmânî, *a.g.e.*, vr. 1^b.

135 Akkirmânî, *a.g.e.*, vr. 3^b, 4^a, 6^b, 9^b vd.

136 Akkirmânî, *a.g.e.*, vr. 6^a, 12^a.

137 Akkirmânî, *a.g.e.*, vr. 12^a.

138 Akkirmânî, *a.g.e.*, vr. 10^a.

139 Akkirmânî, *a.g.e.*, vr. 9^a.

140 Akkirmânî, *a.g.e.*, vr. 3^a, 5^a, 6^a.

141 Diğer bazı yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar, nr. 3612, Denizli, nr. 91, Esad Efendi, nr. 479, Giresun Ktp., nr. 15096; Adana Ktp., nr. 780; Burdur Ktp., nr. 1268.

B. Menârü'l-envâr ve Üzerine Yapılan Çalışmalar

Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310)¹⁴² tarafından kaleme alınan eser, fukahâ metoduyla yazılmış en önemli Hanefî usûl kitaplarından biri olan Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl*'ünden küçük bazı takdim ve tehirler dışında ihtisar edilerek meydana getirilmiştir. Fasil ve bab sistemine göre yazılan eserde bütün alt başlıklar, tertip ve tasnifler Pezdevî'nin usûlü ile aynıdır. *Menâr*'ın bu kadar meşhur olmasının sebebi ise, bütün fıkıh usûlü konularını özet halinde veren bir metin olmasıdır.¹⁴³

İnebey Kütüphanesi'nde *Menârü'l-envâr*'ın farklı tarihlerde istinsah edilmiş toplam 15 nüshası bulunmakla birlikte, bu nüshalardan istinsah tarihi bakımından en eski olanı hicrî 738 tarihinde Halîl b. Mübârek tarafından istinsah edilen¹⁴⁴ nüshadır. KU35 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 32 varak, 15 satırdır. Hicrî VIII. asırda istinsah edilmesine rağmen güzel bir yazıya sahip olan nüshanın orta kısmında kurt yeniği bulunmakla birlikte, bu hasar metnin okunmasına mani olacak derecede değildir. Ancak metnin kenarında verilen açıklamaların bir kısmı yazmadaki bu hasar sebebiyle okunamamaktadır. Eserin kütüphanedeki diğer nüshaları şunlardır: HC258, HO710/1, UC1064, UC1065/1, UC3540/8, GE205, GE2763, GE4479, GE4657, GE4779, GE4877, UC1080/1, GE3959/1, GE3960/1.

Usûl konusunda Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşler "*sahîh*", "*muhtâr*", ve "*inde'l-cumhûr*" gibi ifadelerle belirtilmiş, ihtilaf durumunda Ebû Hanîfeden rivayet edilen görüşler zikredilerek bunlardan sahih olanlarına ayrıca işaret edilmiştir. Eserde sadece Ebû Hanîfe ve Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin adlarına rastlanmakta, diğer farklı görüş sahiplerinin isimleri belirtilmemektedir.¹⁴⁵ Eserin, Türkiye'deki çeşitli kütüphanelerde iki yüzü aşkın yazma nüshası bulunmaktadır. Başta müellif tarafından olmak üzere birçok âlim tarafından şerh edilen *Menâr*, hâşiye, ihtisar ve tercüme çalışmalarına da konu olmuş, şerhleriyle veya müstakil olarak defalarca basılmıştır.¹⁴⁶

142 Hayatı hakkında bilgi için bk. Leknevi, *a.g.e.*, s. 101-102; Bedir, "Nesefî, Ebü'l-Berekât", *DİA*, XXXII, 567; Özel, *a.g.e.*, s. 122-124.

143 Ferhat Koca, "Menârü'l-Envâr", *DİA*, XXIX, 118.

144 Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Menârü'l-envâr*, İnebey Ktp., nr. KU35, vr. 32^b.

145 Koca, "Menârü'l-Envâr", *DİA*, XXIX, 118.

146 Şerhler hakkında geniş bilgi için bk. Hüseyin Atay, *İslam Hukuk Felsefesi (Giriş)*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1973, s. 121-129; Cici, *a.g.e.*, s. 45; Koca, "Menârü'l-Envâr", *DİA*, XXIX, 118-119.

1. Şerhleri

(1) Kıvâmüddin el-Kâkî¹⁴⁷ (ö. 749/1348): *Câmi'ü'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*

Nesefî'nin *Menârü'l-envâr* adlı eserinin şerhidir. İnebey Kütüphanesi'nde HO663 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 2+3-171 varak, 29 satır olup Cemâlü'l-Eşkar¹⁴⁸ İshâk b. Mahmûd b. Hamza tarafından hicrî 782 tarihinde istinsah edilmiştir. Şârih eserin mukaddimesinde, Nesefî'nin ince meseleler ve güzel bilgiler içeren, düzeni ve tertibi güzel olan, ancak kolaylaştırmak ve kısaltmak için çok fazla ihtisar edildiğinden dolayı açıklamaya ve izaha muhtaç olan bir kitap yazdığını zikrettikten sonra kendisinden bu kitaba ait tüm meseleleri içeren, delilleri açıklayan bir şerh yazmasının talep edildiğini ifade etmektedir.¹⁴⁹ “*Fe'in kîle-kulnâ*”¹⁵⁰ ifadeleriyle muhtemel sorulara cevap vermekte, “*ulemâ'ünâ kâlû*”,¹⁵¹ “*kulnâ*”,¹⁵² “*indenâ*”¹⁵³ gibi ifadelerle mezhebinin görüşünü belirtmekte, mezhep içi tercihleri¹⁵⁴, diğer mezheplerin görüşlerini¹⁵⁵ veya farklı mezheplerin paylaştığı aynı görüşleri¹⁵⁶ nakletmektedir. İncelenen nüshanın zahriyesinde tabakâtü'l-fukahâ ile ilgili bir metin bulunmaktadır. Nüshadaki bab başlıkları sırasıyla şunlardır: “*Beyânü aksâmi's-sünne*”¹⁵⁷, “*bâbü'l-icmâ*”¹⁵⁸, “*bâbü'l-kıyâs*”¹⁵⁹. Ayrıca eserin sonunda “*faslün fi'l-müteferrikât*”¹⁶⁰ başlığıyla çeşitli meselelere yer verilmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser, Fazlürrahmân Abdülğafûr el-Efgânî tarafından Suudi Arabistan'da el-Câmi'atü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevverede 1409/1989 tarihinde “*Câmi'ü'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr li'n-Nesefî liş-Şeyh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kâkî-dirâseten ve tahkikan*” adıyla doktora tezi olarak tahkik edilmiştir. Efgânî'nin bu tahkiki Riyad'da Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz tarafından beş cilt halinde 1997 yılında yayımlanmıştır.

147 Hanefî fıkah âlimi olan Kâkî'nin hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Abdülaziz el-Buhârî ve Hüsameddin es-Signâkî'den ders alan Kâkî, Kahire'ye giderek orada yaşamıştır. Mardîni Câmîi'nde imamlık yapmış, tedris ve iftâ ile meşgul olmuş ve 749/1348 tarihinde vefat etmiştir. bk. Leknevî, *a.g.e.*, s. 186; Bağdâdî, *a.g.e.*, II, s. 155; Zirikli, *a.g.e.*, VII, s. 36; Kehhâle, *a.g.e.*, III, s. 621; Karaman, “Kâkî”, *DİA*, XXIV, 216; Özel, *a.g.e.*, s. 135.

148 Kütüphane kataloğuna yanlışlıkla Cemal el-Işık diye yazılmıştır.

149 Kâkî, *Câmi'ü'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*, İnebey Ktp., nr. HO663, vr. 3^b.

150 Kâkî, *a.g.e.*, vr. 5^b.

151 Kâkî, *a.g.e.*, vr. 5^b.

152 Kâkî, *a.g.e.*, vr. 5^a.

153 Kâkî, *a.g.e.*, vr. 8^a.

154 Kâkî, *a.g.e.*, vr. 6^a.

155 Kâkî, *a.g.e.*, vr. 5^b, 6^a.

156 Kâkî, *a.g.e.*, vr. 5^a, 8^a.

157 Kâkî, *a.g.e.*, vr. 71^a.

158 Kâkî, *a.g.e.*, vr. 101^a.

159 Kâkî, *a.g.e.*, vr. 106^a.

160 Kâkî, *a.g.e.*, vr. 169^b.

(2) Ekmeleddin el-Bâbertî¹⁶¹ (ö. 786/1384): el-Envâr fî şerhi'l-Menâr

Nesefî'nin *Menârü'l-envâr* adlı eserinin şerhidir. Bâbertî'nin bu şerhinin giriş kısmı üzerine Ebüssuûd Efendi *Hâşiye 'alâ evâ'ili Şerhi'l-Menâr* adıyla bir hâşiye yazmıştır. Bu hâşiye *Sevâkıbü'l-enzâr fî evâ'ili Menâri'l-envâr* ismiyle de anılmaktadır.¹⁶² İnebey Kütüphanesi'nde HO661 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 142 varak, 31 satır olup hicrî 813 tarihinde Hasan b. Ebî Bekr el-Kudsî tarafından Kahire'de istinsah edilmiştir. İncelenen nüshanın 94, 96, 99 ve 101. varakları karmama ve yanmadan dolayı okunamayacak durumdadır. Ayrıca muhtelif yerlerde silikler mevcuttur. Kütüphanede eserin UC1066 demirbaş numarasıyla kayıtlı bir nüshası daha bulunmaktadır. Bu nüsha 174 varak, 27 satır olup hicrî 829'da Şeyhüniyye'de istinsah edilmiştir.

Şârih, "*fîhi bahsün*",¹⁶³ *fîhi nazar*"¹⁶⁴ ifadeleriyle tartışmalı konulara dikkat çekerken, "*fe'in kulte-ücübü*"¹⁶⁵ "*fe'in kîle-kulnâ*" ve "*fe'in kîle-ücübü*"¹⁶⁶ gibi ifadelerle muhtemel sorulara cevap vermektedir. "*Kâle Ebû Hanîfe*", "*kâle Ebû Yusuf*", "*kâle Muhammed*"¹⁶⁷ ifadeleriyle mezhep içindeki farklı görüşlere değinmekte, "*kâle 'âmmetü'l-ulemâ*", "*kâle ba'du'l-fukahâ veş-Şâfi*", "*kâle ba'du 'ashâbi Mâlik*"¹⁶⁸ gibi ifadelerle mezheplerin konu ile ilgili farklı görüşlerini vermekte, yeri geldiğinde Eşârî, Mu'tezile, Şî'a gibi itikadî mezheplerin görüşlerine de değinmektedir.¹⁶⁹ Başlık ve alt başlıkların düzenli bir şekilde verilmediği nüshada altı tane fasıl başlığı¹⁷⁰ ve "*beyânü aksâmi's-sünne*" adını taşıyan bir bab başlığı¹⁷¹ bulunmaktadır.

Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser ile ilgili Suudi Arabistan Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de "*el-Envâr fî şerhi'l-Menâr li'l-Bâbertî min evveli'l-kitâb ilâ fasli'l-azîmeti ve'r-ruhsati -dirâseten ve tahkîkan-*" ve "*el-Envâr fî şerhi'l-Menâr li'l-Bâbertî min fasli'l-azîmeti ve'r-ruhsati ilâ âhiri'l-kitâb -dirâseten ve tahkîkan-*" isimli iki yüksek lisans tezi yapılmıştır. Yine Lübnan

161 Hayatı hakkında bilgi için bk. Celâleddin es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), el-Mektebetü'l-'Asriyye, Lübnan, t.y., I, 240; Leknevi, *a.g.e.*, s. 197; Zirikli, *a.g.e.*, VII, 42; Kehhâle, *a.g.e.*, III, 691; Arif Aytakin, "Bâbertî", *DİA*, IV, 377-378; Özel, *a.g.e.*, s. 152.

162 Koca, "Menârü'l-Envâr", *DİA*, XXIX, 118.

163 Ekmeleddin el-Bâbertî, *el-Envâr fî şerhi'l-Menâr*, İnebey Ktp., nr. HO661, vr. 2^a, 2^b.

164 Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 2^a, 4^b.

165 Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 5^a.

166 Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 5^b.

167 Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 14^b.

168 Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 8^b.

169 Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 8^b.

170 Fasil başlıklarının geçtiği varaklar şunlardır: 61^b, 69^a, 93^a, 123^b, 130^a, 133^a.

171 Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 75^a.

Câmiatü'l-Cinân'da “*el-Envâr şerhu'l-Menâr li'l-İmâm Ekmeli'd-dîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî dirâse ve tahkîk min hurûfi'l-me'ânî ilâ nihâyeti'l-kitâb*” adında bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.

(3) Sâdeddin Ebü'l-Fezâ'il ed-Dihlevî¹⁷² (ö. h. VIII. asır): *İfâdatü'l-envâr fî idâ'eti usûli'l-Menâr*

Nesefî'nin *Menârü'l-envâr* adlı eserinin şerhidir. İnebey Kütüphanesi'nde HO662 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 142 varak, 22 satır olup Muhammed b. Ebû Bekir b. Muhammed b. Osman tarafından hicrî 774 tarihinde istinsah edilmiştir. İncelenen nüshada müellif ismi, Sâdeddin Ebü'l-Fezâ'il Abdullah b. Abdülkerim ed-Dihlevî şeklinde kaydedilmiştir.¹⁷³ Ancak Hâlid Muhammed Abdülvâhid Hanefî tarafından yapılan tahkikli neşirde müellif ismi Mahmûd b. Muhammed ed-Dihlevî şeklindedir. Tahkikli neşir incelendiğinde, tahkike konu olan nüshaların biri hariç diğerlerinin mukaddimesinde müellif isminin muhakikinin verdiği şekilde geçtiği, ancak “*cîm*” harfinin rumuz olarak verildiği “Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye” nüshasının mukaddimesinde zikredilen müellif isminin İnebey Kütüphanesi'nde incelenen nüshada zikredilen isim ile aynı olduğu görülmüştür.¹⁷⁴ Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser, yüksek lisans tezi olarak Hâlid Muhammed Abdülvâhid Hanefî tarafından tahkik edilmiş ve 2005

172 *Keşfü'z-zunûn*'da müellifin ismi bir yerde Tâceddin Mahmûd b. Muhammed ed-Dihlevî, başka bir yerde Sâdeddin Ebü'l-Fezâ'il ed-Dihlevî şeklinde kaydedilmiştir. bk. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Dârü l-Hyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, t.y.,II, 1806; a.e., II, 1824. Zirikli, müellifin ismini Sâdeddin Ebü'l-Fezâ'il Abdullah b. Abdülkerim ed-Dihlevî şeklinde kaydettikten sonra bazı eserlerde herhangi bir sebep belirtmeksizin müellif isminin yanlışlıkla Mahmûd b. Muhammed şeklinde kaydedildiğini söylemektedir. bk. Zirikli, *a.g.e.*, IV, 99. Zirikli dışındaki diğer kaynaklarda Dihlevî'nin tam adı Sâdeddin Ebü'l-Fezâ'il Tâceddin Mahmûd b. Muhammed ed-Dihlevî şeklinde geçmektedir. bk. Abdülkadir b. Mahmûd el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Kahire 1398, II, 162; Ebü'l-Adl Zeynüddin Kâsım b. Kutluboga b. Abdullah İbn Kutluboga, *Tâcü't-terâcim*, (thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf), Dârü'l-Kâlem, 1992, s. 294; Abdülhay b. Fahreddin et-Tâlibî, *Nüzheti'l-havâtır*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1999, III, 282; Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 470; Kehhâle, *a.g.e.*, III, 828. Döneminin önemli Hanefî fakihlerinden biri olan Dihlevî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Vefat tarihi kaynaklarda 891/1486 şeklinde kaydedilmektedir. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1824; Abdülhay b. Fahreddin et-Tâlibî, *Nüzheti'l-havâtır*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1999, III, 282; Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 470; Kehhâle, *a.g.e.*, III, 828. Ancak 775/1373 tarihinde vefat eden Kureşî'nin eserinde ondan bahsedilmesi, ayrıca İnebey Kütüphanesi'nde bulunan *İfâdatü'l-envâr* nüshasının 774/1372 tarihinde, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir nüshanın (Yeni Cami, nr. 308) 744/1342 tarihinde istinsah edilmiş olması, 891/1486 olarak zikredilen vefat tarihinin yanlış olduğunu göstermektedir. Dihlevî'nin *İfâdatü'l-envâr* adlı eserini tahkik eden Hâlid Muhammed Abdülvâhid Hanefî, çalışmasının dirâse kısmında vefat tarihi ile ilgili bu probleme işaret etmiş, eserin hicrî 750 ve 769 tarihlerinde istinsah edilen nüshalarından bahsetmiştir. Mahmûd b. Muhammed Dihlevî, *İfâdatü'l-envâr fî idâ'eti usûli'l-Menâr (Dirâse)*, (thk. Hâlid Muhammed Abdülvâhid Hanefî), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2005, s. 46. Nesefî'nin 710/1310 olan vefat tarihi ve *İfâdatü'l-envâr*'ın zikredilen istinsah tarihleri dikkate alındığında, Dihlevî'nin hicrî VIII. asırda yaşadığı anlaşılmakta ve Nesefî'nin çağdaşı ve hatta talebesi olma ihtimali akla gelmektedir.

173 Ebü'l-Fezâ'il Abdullah b. Abdülkerim ed-Dihlevî, *İfâdatü'l-envâr fî idâ'eti usûli'l-Menâr*, İnebey Ktp., nr. HO662, vr. 2^b.

174 bk. Mahmûd Dihlevî, *a.g.e.*, s. 93.

yılında Riyad'da basılmıştır. İnebey Kütüphanesi'nde eserin GE3959/2 demirbaş numarasına kayıtlı bir nüshası daha bulunmaktadır.

(4) İbn Melek¹⁷⁵ (ö. 821/1418'den sonra): Şerhu Menâri'l-envâr

Nesefî'nin *Menâri'l-envâr* adlı eserinin şerhidir. İnebey Kütüphanesi'nde UC1072 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 113+2 varak, 25 satır olup Ali b. Sevindik tarafından hicrî 842 tarihinde istinsah edilmiştir. Kütüphanede eserin toplam on beş nüshası bulunmaktadır. Diğer nüshalar şu demirbaş numaralarıyla kayıtlıdır: HC259, UC1067, UC1068, UC1069, UC1070, UC1071, HO660/1, UC1073, OR397, GE3961, GE4660, GE4661/2, GE4664, GE4783.

İbn Melek şerhinde, ihtilafli meseleri işlerken diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiş, Hanefî mezhebinin ve Ehl-i Sünnet'in görüşlerine ayet ve hadislerden delil, şiiirlerden şahidler getirerek diğer görüşlere cevap vermeye çalışmış, Hanefî mezhebindeki bazı usûlcülere ve Nesefî'ye yer yer itirazlarda bulunmuş ve yeri geldiğinde kendi tercihini de belirtmiştir.¹⁷⁶ Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan ve defalarca basılmış olan İbn Melek'in bu şerhi üzerine Şerefeddin Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî, Azmîzâde Mustafa Hâletî, Radiyyüddin İbnü'l-Hanbelî ve Kâsım b. Kutluboğa gibi âlimler tarafından hâşiyeler yazılmıştır.¹⁷⁷

(5) İbnü'l-Aynî¹⁷⁸ (ö. 893/1488): Şerhu'l-Menâr

Nesefî'nin *Menâri'l-envâr* adlı eserinin şerhidir.¹⁷⁹ İnebey Kütüphanesi'nde HC260 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 89 varak, 21 satır olup hicrî 1002 tarihinde istinsah edilmiştir. Kenarda yer yer açıklamaların bulunduğu yazma nüshada, metnin üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser, İbn Melek'in *Şerhu Menâri'l-envâr*'i ile birlikte İstanbul'da 1292 yılında basılmıştır.

(6) İbn Nüceym¹⁸⁰ (ö. 970/1563): Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr

Nesefî'nin *Menâri'l-envâr* adlı eserinin şerhidir. HO664 demirbaş numarasıyla

175 Hayatı hakkında bilgi için bk. Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 30; Leknevi, *a.g.e.*, s. 107; Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 617; Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 59; Kehhâle, *a.g.e.*, II, 215; Mustafa Bakır, "İbn Melek", *DİA*, XX, 175-176; Cici, *a.g.e.*, s. 69-79; Özel, *a.g.e.*, s. 167-168.

176 Cici, *a.g.e.*, s. 72-73.

177 bk. Bakır, *a.g.m.*, s. 52; Atay, *a.g.e.*, s. 124; Cici, *a.g.e.*, s. 72.

178 İbnü'l-Aynî diye meşhur olan Abdurrahman b. Ebû Bekir 837/1433 tarihinde Dımaşk'ta doğmuştur. Hanefî mezhebine mensup olan İbnü'l-Aynî, daha çok nahiv, belagat ve fıkıh usûlü ilimleriyle meşgul olmuştur. Kaynaklarda hayatıyla ilgili yeterli bilgi bulunmamaktadır. 893/1488 tarihinde Dımaşk'ta vefat etmiştir. bk. Ziriklî, *a.g.e.*, III, 300; Kehhâle, *a.g.e.*, II, 85.

179 Kütüphane kayıtlarında kitabın ismi "*Şerhu'l-Envâr*" şeklinde geçmektedir.

180 Hayatı hakkında bilgi için bk. İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, X, 523; Leknevi, *a.g.e.*, s. 134-135; Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 328; Kehhâle, *a.g.e.*, I, 740; Özel, "İbn Nüceym, Zeynüddin", *DİA*, XX, 236-237.

İnebey Kütüphanesi'nde kayıtlı olan nüsha 200 varak, 31 satır olup hicrî 1008 tarihinde¹⁸¹ istinsah edilmiştir. İncelenen nüshada kırmızı mürekkeple yazılan metin, kelime veya cümle şeklinde verilmiş, ardından siyah mürekkeple şerh edilmiştir. İbn Nüceym eserin mukaddimesinde, hicrî 965 senesinde el-Câmi'ü'l-Ezher'de *Menâr*'ı ders olarak okuturken bu şerhi yazdığını ifade eder.¹⁸² Yine mukaddimedede, eserini *Mişkâtü'l-envâr fi usûli'l-Menâr* diye isimlendirdiğinden bahsetmektedir.¹⁸³ Ancak ferağ kaydında, eserini önce *Ta'liku'l-envâr 'alâ usûli'l-Menâr* diye isimlendirdiğini, daha sonra bazı âlimlerin işaretleriyle *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr* ismini verdiğini belirtmektedir.¹⁸⁴ Her ne kadar müellif tarafından son olarak *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr* ismiyle isimlendirilse de bu üç farklı isimlendirme, eserin bu üç isimle de anılmasına sebep olmuştur. Ferağ kaydında eserin hicrî 965 yılında, beş ay gibi kısa bir süre içerisinde tamamlandığı zikredilmektedir.¹⁸⁵ Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan İbn Nüceym'in bu şerhi üzerine Abdurrahman el-Bahrâvî'nin bir hâşiyesi bulunmaktadır.¹⁸⁶ Eser Kahire'de 1355/1936 tarihinde Abdurrahman el-Bahrâvî'nin hâşiyesiyle birlikte 3 cilt halinde Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî isimli yayınevi tarafından basılmıştır. Eser ile ilgili 'Abdül'âlî b. Ali el-Mezrû'î Suudi Arabistan'da el-Câmi'atü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevver'e *"Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl min kitâbi'l-Bahrî'r-râik şerhi Kenzîd-dekâik li-Zeyniddîn İbn-i Nüceym el-Hanefî rahimehu'l-lâh mukârene bi-kitâbihî Fethi'l-gaffâr şerhi'l-Menâr dirâse-te'sîliyye-tabîkiyye"* isimli bir doktora tezi hazırlamıştır.

(7) Şemseddin Muhammed el-Koçhisârî¹⁸⁷: *el-Fevâidü'ş-şemsiyye li'l-Menâri'l-Hâfızıyye*

Nesefî'nin *Menârü'l-envâr* adlı eserinin şerhidir. Eser 210 varak, 29 satır olup İnebey Kütüphanesi'nde HO665 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Kütüphane ka-

181 Kütüphane kataloğuna istinsah tarihi hicrî 1080 olarak kaydedilmiş olsa da eserin ferağ kaydına göre bu tarih hicrî 1008'dir. (bk. Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr*, İnebey Ktp., nr. HO664, vr. 200b.)

182 İbn Nüceym, a.g.e., vr. 1b.

183 İbn Nüceym, a.g.e., vr. 1^b.

184 İbn Nüceym, a.g.e., vr. 200^a.

185 İbn Nüceym, a.g.e., vr. 200^a.

186 Koca, "Menârü'l-Envâr", *DİA*, XXIX, 118.

187 Kaynaklarda müellifin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Müellifin ismi *Keşfü'z-zunûn*'da Şemseddin Muhammed el-Koçhisârî ve Şemseddin Muhammed b. Ali el-Koçhisârî olarak iki farklı şekilde geçmektedir. *DİA*'nın "*Menârü'l-envâr*" maddesinde *Menâr*'ın şerhleri sayılırken *el-Fevâ'idü'ş-şemsiyye li'l-Menâri'l-Hâfızıyye* adlı şerhin Alâeddin Ali b. Musa el-Koçhisârî (841/1437)'ye ait olduğu ifade edilmektedir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bir nüshasında (Fâtih, nr. 1398) müellif ismi Alâeddin Ali b. Musa el-Koçhisârî şeklinde kaydedilmiştir. (bk. Koca, "Menârü'l-Envâr", *DİA*, XXIX, 118.) Ancak kaynaklarda Alâeddin Ali b. Musa el-Koçhisârî'nin *Menâr*'a şerh yazdığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca *Keşfü'z-zunûn*'da *el-Fevâ'idü'ş-şemsiyye*'nin müellifi olarak Şemseddin Muhammed el-Koçhisârî ismi verilmektedir. bk. Kâtip Çelebi, a.g.e., II, 1825; Taşköprizâde, a.g.e., s. 64; Bağdâdî, a.g.e., I, 731; Kehhâle, a.g.e., II, 535.

yıtlarına göre eserin zahriyesinde müellif hattı kaydının bulunduğu yazmaktadır.¹⁸⁸ Yine kütüphane kayıtlarında eserin eskiliğinin, kenarındaki bazı düzeltmelerin ve içindeki bazı kelimelerin silinmesinin müellif hattı olduğunu tekit ettiği ve eserin hicrî VIII. asrın sonlarında istinsah edildiği ifade edilmektedir. Son iki varakta, yazıların bir kısmı silinmiş olup okunamayacak durumdadır.¹⁸⁹ Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1398) bir nüshası daha bulunmaktadır. Şarih “*kavlühû*” ifadesiyle metnin ilgili yerini naklettikten sonra şerhe başlamakta, “*fe'in kulte-kultü*”¹⁹⁰ ifadeleriyle muhtemel sorulara cevap vermekte, bir mesele ile ilgili tüm görüşleri naklettikten sonra “*kulnâ*”¹⁹¹ ifadesiyle mezhebini görüşünü belirtmektedir. Metin dışında kenarda açıklamalara yer verilmiştir. Kütüphanedeki nüshada “*beyânü aksâmi's-sünne*”,¹⁹² “*icmâ*”¹⁹³ ve “*kıyâs*”¹⁹⁴ adını taşıyan üç bab başlığı ve on beş fasıl başlığı bulunmaktadır.¹⁹⁵ Koçhisârî, eserin sondan bir önceki faslı olan “*faslün fi'l-müteferrikât*”¹⁹⁶ başlıklı fasılda “*mes'ele*” ara başlıklarıyla çeşitli konulara değinmiştir. Bu fasılda değinmiş olduğu konulardan biri de terimler arasındaki farklardır. Terimler arasındaki farkları şu başlıklarla işlemiştir: Takyîd ile tahsis arasındaki fark, tahsis ile nesh arasındaki fark, tahsis ile istisna arasındaki fark, istisna ile nesh arasındaki fark, takyîd ile nesh arasındaki fark, talik ile istisna arasındaki fark, talik ile takyîd arasındaki fark, takyîd ile istisna arasındaki fark, nesh ile talik arasındaki fark, tahsis ile talik arasındaki fark.¹⁹⁷

2. Hâşiyeleri

(1) Radiyyüddin İbnü'l-Hanbelî¹⁹⁸ (ö. 971/1563): *Envârü'l-halek 'alâ Şerhi'l-Menâr*

İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr* adlı eseri üzerine yazılan hâşiyedir. Kütüphanedeki nüsha 92-139 varak, 21 satır olup HO635/6 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

188 Yapılan incelemede müellif hattı kaydına rastlanmamıştır.

189 bk. Şemseddin Muhammed el-Koçhisârî, *el-Fevâidü's-Şemsiyye*, İnebey Ktp., nr. HO665, 208b-210a.

190 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 9^a.

191 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 8^b, 9^a.

192 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 92^a.

193 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 121^a.

194 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 124^b.

195 Fasıl başlıklarının geçtiği varaklar şunlardır: 26^b, 27^b, 55^b, 76^a, 84^a, 89^a, 104^b, 107^a, 110^b, 119^a, 138^a, 152^a, 162^a, 192^a, 199^b.

196 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 192^a.

197 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 194^b-195^a.

198 Tam adı Ebû Abdillâh Radiyyüddin (Şemsüddin) Muhammed b. İbrâhim b. Yûsuf el-Halebî el-Hanefî olup babası ve dedesi Hanbelî mezhebine mensup oldukları için İbnü'l-Hanbelî diye anılmaktadır. Hayatı hakkında bilgi için bk. İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, X, 533-534; Bağdâdî, *a.g.e.*, II, 248; Zirikli, *a.g.e.*, V, 302-303; Kehhâle, *a.g.e.*, III, 42-43; Cevat İzgi, “İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddin”, *DİA*, XXI, 68-69; Özel, *a.g.e.*, s. 257-258.

Nüshanın sonu eksiktir. Eser, Kâsım b. Kutluboğâ'nın risâlelerinin yer aldığı bir cilt içerisinde bulunmaktadır. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser, hicrî 1306 ve 1315 tarihlerinde İbn Melek'in şerhinin kenarında olmak üzere İstanbul'da basılmıştır.¹⁹⁹ Yine “*Şerhü'l-Menâr ve Havâşîhi min 'ilmi'l-usûl*” ismiyle 2 cilt halinde neşredilen bir kitapta, İbn Melek'in Menâr şerhi ve bu şerh üzerine yazılan Azmîzâde ve Yahyâ er-Ruhâvî'nin hâşiyeleri ile birlikte, İbnü'l-Hanbelî'nin bu hâşiyesi de yer almaktadır.²⁰⁰ Ancak bu baskıda söz konusu hâşiyenin adı *Envârü'l-Halek li'bni'l-Halebî* şeklinde yazılmıştır. Bu kitap ile kütüphanedeki nüsha arasında yapılan karşılaştırmada hâşiyenin İbnü'l-Hanbelî'ye ait olduğu ve muhaşşî isminin sehven İbnü'l-Halebî şeklinde yazıldığı anlaşılmıştır.

(2) Azmîzâde Mustafa b. Ahmed Hâletî²⁰¹ (ö. 1040/1631): *Netâ'icü'l-efkâr hâşîye 'alâ Şerhi'l-Menâr*

İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr* adlı eseri üzerine yazılan hâşiyedir. Bu hâşiyenin İnebey Kütüphanesi'nde bulunan üç nüshası arasında istinsah tarihi bakımından en eski olan nüshası HO707 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Bu nüsha 188 varak, 19 satır olup Ali b. Recep b. İbrahim tarafından hicrî 1072 tarihinde istinsah edilmiştir. GE4662 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan diğer bir nüshası ise hicrî 1079 tarihinde istinsah edilmiştir. Üçüncü nüshası ise UC1075 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. GE4662 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüshanın ismi kütüphane kayıtlarında *Hâşiyat Menâr el-envâr* şeklinde geçmektedir. İncelenen nüshanın herhangi bir yerinde kitabın ismi ile alakalı bir açıklama bulunmamaktadır. Her ne kadar müellif eserine bir isim vermese de muhtemelen eserin sonunda geçen “netâ'icü'l-efkâr” ifadesi²⁰² sebebiyle eser, *Netâ'icü'l-efkâr hâşîye 'alâ Şerhi'l-Menâr* adıyla anılmaktadır. Nitekim Hüseyin Atay da eseri, bu isimle zikretmektedir.²⁰³ Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser, hicrî 1315 yılında İbn Melek'in şerhi ile beraber İstanbul'da basılmıştır.²⁰⁴ Yine “*Şerhü'l-Menâr ve Havâşîhi min 'ilmi'l-usûl*” ismiyle 2 cilt halinde neşredilen bir kitapta, İbn Melek'in Menâr şerhi ve bu şerh üzerine yazılan Yahyâ er-Ruhâvî ve İbnü'l-Hanbelî'nin hâşiyeleri ile birlikte Azmîzâde'nin bu hâşiyesi de yer almaktadır.²⁰⁵

199 Atay, *a.g.e.*, s. 124.

200 Bu kitap, Dârü'l-Ahyâr, Dâru Rikâbî li'n-Neşr adlı yayınevleri tarafından Riyad-Kahire'de basılmıştır.

201 Hayatı hakkında bk. Muhibbî, *a.g.e.*, IV, 390-392; Bağdâdî, *a.g.e.*, II, 440; Zirikli, *a.g.e.*, VII, 240; Kehhâle, *a.g.e.*, III, 882; İpekten, “Azmîzâde Mustafa Hâletî”, *DİA*, IV, 348-349; Özel, *a.g.e.*, s. 295-296.

202 Azmîzâde Mustafa Hâletî, *Hâşîye 'alâ Şerhi'l-Menâr li'bn-i Melek*, İnebey Ktp., nr. HO707, vr. 138^b.

203 Atay, *a.g.e.*, s. 124.

204 Atay, *a.g.e.*, s. 124.

205 Bu kitap, Dârü'l-Ahyâr ve Dâru Rikâbî li'n-Neşr adlı yayınevleri tarafından Riyad ve Kahire'de basılmıştır.

(3) Şerefeddin Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî²⁰⁶: *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr li'bn-i Melek*

Eserin ismi kütüphane kayıtlarında *Hâşiyetü'l-Menâr* şeklinde geçmektedir. Ancak zahriyesinde İbn Melek şerhinin hâşiyesi olduğu belirtilmektedir. Bu yüzden eserin asıl ismi *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr li'bn-i Melek* olmalıdır. Nitekim Hüseyin Atay da eseri, bu isimle zikretmektedir.²⁰⁷ İncelenen nüsha 374 varak, 25 satır olup kütüphane kayıtlarına göre hicrî X. asırda istinsah edilmiştir. Eserin başından 26. varâğa kadar *Menâr* metni kırmızı mürekkeple İbn Melek şerhi de siyah mürekkeple yazılmak suretiyle İbn Melek'in *Menâr* şerhi sayfaların üst kısmına yazılmıştır. Varak 40-b, 291-b, 292-a ve 292-b'de de aynı şekilde İbn Melek'in *Menâr* şerhi sayfanın üstünde verilmiş, ancak diğer varaklarda bu uygulama devam ettirilmemiştir. Bab başlıkları, "kavlühû" ifadeleri ve ayetler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. İnebey Kütüphanesi'nde eserin 399 varak, 23 satır ve HO696 demirbaş numarasına kayıtlı bir nüshası daha bulunmaktadır. Eser, hicrî 1315 yılında İbn Melek'in şerhi ile beraber İstanbul'da basılmıştır.²⁰⁸ Yine "*Şerhü'l-Menâr ve Havâşîhi min 'ilmi'l-usûl*" ismiyle 2 cilt halinde neşredilen bir kitapta, İbn Melek'in *Menâr* şerhi ve bu şerh üzerine yazılan Azmizâde ve İbnü'l-Hanbelî'nin hâşiyeleri ile birlikte Ruhâvî'nin bu hâşiyesi de yer almaktadır.²⁰⁹

(4) Ahmed b. Muhammed el-Filibevî:²¹⁰ *Hâşiye 'alâ dibâceti Şerhi'l-Menâr*

İbn Melek'in *Menâr* şerhinin dibâcesi üzerine yazılan bir hâşiyedir. 11 varak, 21 satır olan nüsha, Muhammed b. Mustafa Kalbî tarafından hicrî 1111 tarihinde istinsah edilmiştir. Eserin kütüphanede 13 varak, 23 satır ve GE4661/1 demirbaş numarasıyla ve "*Şerh dibâcat Şerh el-manâr*" ismiyle kayıtlı bir nüshası daha mevcuttur. Mukaddimede Filibevî, insanlara faydası olacak bir şeyler yazıp dua ile anılmak istediğini ancak selefin kapalı bir konu bırakmadığını, halef için de selefle uymaktan başka bir yol kalmadığını söylemektedir. Daha sonra İbn Melek'in

206 Ruhâvî, aslen Musûl ve Şam arasında bulunan Ruhâ kentinden olup Mısır'da doğmuş ve yetişmiştir. Hanefi fakihî olan Ruhâvî bir müddet Dimaşk'ta ikamet etmiş, 942/1535 yılında Mısır'a dönmüştür. bk. Necmeddin Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâ'ibü's-sâire*, (thk. Halil el-Mensûr) Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, II, 256; Zirikli, *a.g.e.*, VIII, 163. Vefat tarihi ile ilgili kaynaklarda bilgi bulunmamasıyla birlikte, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr* adlı eserinin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bazı nüshalarında vefatıyla ilgili 1000/1591 tarihi kaydedilmiştir. bk. Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin, nr. 154; Ayasofya, nr. 971; Fâtih, nr. 1297; Hacı Beşir Ağa, nr. 195.

207 Atay, *a.g.e.*, s. 124.

208 Atay, *a.g.e.*, s. 124.

209 Bu kitap, Dârü'l-Ahyâr ve Dâru Rikâbi li'n-Neşr adlı yayınevleri tarafından Riyad ve Kahire'de basılmıştır.

210 Kütüphane kayıtlarında müellif ismi Ahmed b. Mahmûd el-Filbâvî şeklindedir. Hicrî 11. asır (miladi 17. asır)'da yaşadığı bilgisi dışında Ahmed b. Muhammed el-Filibevî'nin hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. bk. Kehhâle, *a.g.e.*, I, 289.

Menâr şerhinin dibâcesindeki lafız ve manaların güzelliğinden ve öneminden bahsetmektedir.²¹¹ Her kelimenin tek tek şerh edildiği eserde, metnin üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Bazen bir kelime ile ilgili, bazen de konu ile ilgili olmak üzere kenarda açıklamalara yer verilmiştir. Lügavî ve nahvî izahlar yapan²¹² yazar, “*fe’in kulte-kultü*”²¹³ ifadeleriyle muhtemel sorulara cevap vermekte, “*ekûlü*”²¹⁴ ifadesiyle kendi görüşünü belirtmektedir.

3. Muhtasarı

Hüseyin Evlevî²¹⁵ (ö. 1000/1592): *Dav’ü’l-envâr fi şerhi Muhtasari’l-Menâr*

Hüseyin Evlevî, Tâhir b. Hasan el-Halebî’nin *Muhtasarü’l-Menâr* adlı eserini önce *Meşârikü’l-envâr fi şerhi’l-Menâr* adıyla şerh etmiş, ardından öğrencilerinin isteği üzerine bu şerhi *Dav’ü’l-envâr fi şerhi Muhtasari’l-Menâr* adıyla ihtisar etmiştir.²¹⁶ İnebey Kütüphanesi’nde OR400 demirbaş numarasıyla kayıtlı bulunan nüsha 4+131 varak, 15 satır olup Abdülhalim adlı bir müstensih tarafından hicrî 1051 tarihinde istinsah edilmiştir. Kütüphanede eserin GE4778/2 demirbaş numarasıyla kayıtlı bir nüshası daha bulunmaktadır. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi’nde eserin h. 1010 tarihinde istinsah edilmiş 117 varaklık bir nüshası mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Yozgat, nr. 516). İncelenen nüshada başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmış, kenarda açıklamalara yer verilmiştir. Metin ile şerh arasını ayırmak amacıyla metnin üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Eser Abdullah Rabî‘ Abdullah Muhammed tarafından tahkik edilerek 2005 yılında Kahire’de basılmıştır.

4. Muhtasarı Üzerine Şerhleri

(1) İbnü’r-Rabve²¹⁷ (ö. 764/1363): *el-Mekkiyyü’l-muhtâr fi şerhi Kudsi’l-esrâr*

İbnü’r-Rabve (ö. 764/1363) önce *Menârü’l-Envâr*’ı, *Kudsi’l-esrâr fi’htisâri’l-Menâr* adıyla ihtisar etmiş, daha sonra bu muhtasar üzerine *el-Mekkiyyü’l-muhtâr fi şerhi Kudsi’l-esrâr*²¹⁸ isimdeki bu şerhi kaleme almıştır. İbnü’r-Rabve’nin İne-

211 Ahmed b. Muhammed el-Filibevî, *Hâşiye ‘alâ dibâceti Şerhi’l-Menâr*, İnebey Ktp., nr. GE1289, vr. 71^b-72^a.

212 Filibevî, *a.g.e.*, vr. 75^a.

213 Filibevî, *a.g.e.*, vr. 74^b.

214 Filibevî, *a.g.e.*, vr. 78^b.

215 Kaynaklarda hayatı hakkında bilgi bulunmayan Hüseyin b. İbrahim Evlevî’nin vefat tarihi, tahkik edilerek basılan eserinde ve eserin Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshasında 1000/1592 şeklinde zikredilmektedir.

216 bk. Hüseyin b. İbrahim Evlevî, *Dav’ü’l-envâr fi şerhi Muhtasari’l-Menâr*, İnebey Ktp., nr. OR400, vr. 2^b-3^a.

217 Hayatı hakkında bilgi için bk. Leknevî, *a.g.e.*, s. 156; Bağdâdî, *a.g.e.*, II, 162; Ziriklî, *a.g.e.*, V, 327; Kehhâle, *a.g.e.*, III, 73; Kallek, “İbnü’r-Rabve”, *DİA*, XXI, 179.

218 İbnü’r-Rabve’nin bu şerhi *Hediyetü’l-ârifin*’de *Şerhu Kudsi’l-esrâr muhtasari’l-Menâr* adıyla zikredilmek-

bey Kütüphanesi'nde HO666 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan bu şerhi 117 varak, 31 satır olup Ali el-Ensârî el-Hazrecî el-Hanefî tarafından hicrî 864 tarihinde istinsah edilmiştir. İbnü'r-Rabve eserin mukaddimesinde, Mekke'de iken oradaki talebelerin kendisinden *Kudsü'l-esrâr* adlı eseri üzerine müşkil yerleri açıklayan, sözü gereksiz yere uzatmaktan ve aşırı kısaltmaktan kaçınan, sayısız faydaları içeren kısa bir şerh yazmasını istediklerini söyler. Bunun üzerine *Menâr*'ın muhtasarı olan *Kudsü'l-esrâr* adlı eserini şerh etmeye başladığını ve bu şerhi *el-Mekkiyyü'l-muhtâr fi şerhi Kudsî'l-esrâr* diye isimlendirdiğini ifade eder.²¹⁹ Kırmızı mürekkeple yazılan “*kavlühû*” ifadesiyle metnin verildiği nüshada, metin ile şerh arasındaki ayırmak amacıyla metnin üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. İbnü'r-Rabve “*Fe'in kîle-kultü*”, “*fe'in kulte-kultü*”²²⁰ gibi ifadelerle muhtemel sorulara cevap vermekte, “*inde Ebî Hanîfe ve Muhammed*”, “*inde Ebî Yusuf*”²²¹, “*kâle Muhammed ve Züfer*”²²² tarzında mezhep içindeki farklı görüşleri zikretmekte, “*kâle-Şâfi*”²²³ ifadesiyle İmam Şafiî'nin görüşünü nakletmekte, “*kîle*”²²⁴ ifadesiyle zayıf görüşleri belirtmektedir. Mezhep imamlarının yanında Sadrüşşerîa²²⁵, Serahsî, Habbâzî, Debbûsî,²²⁶ Ebû Bekir er-Râzî,²²⁷ Kerhî²²⁸ gibi âlimlerin görüşlerine de yer vermekte, “*kâle ba'du'l-mu'tezile*”²²⁹ gibi ifadelerle de itikadî mezheplerin görüşlerini ifade etmektedir. Eserde tespit edilebildiği kadarıyla üç bab başlığı ve bunların alt başlığı olan fasıl başlıkları kullanılmıştır. İncelenen nüshadaki bab başlıkları şunlardır: “*Bâbü's-sünne*”, “*bâbü'l-icmâ*”, “*bâbü'l-kıyâs*”.²³⁰ Ramazan Kaplan Erciyes Üniversitesi'nde “*İbnü'r-Rabve el-Konevî'nin 'Kudsü'l-esrâr fi'htisâri'l-Menâr Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*” adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 764, Şehid Ali Paşa, nr. 664-02) iki adet yazma nüshası bulunan *el-Mekkiyyü'l-muhtâr fi şerhi Kudsî'l-esrâr* adlı eserin, günümüzde halen neşri veya tahkiki yapılmamıştır.

tedir (bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, II, 162). *DİA*'nın “Menâr”maddesinde de *Mekketü'l-muhtâr fi şerhi kudsî'l-esrâr* adıyla zikredilmektedir (bk. Koca, “Menârü'l-envâr”, *DİA*, XXIX, 119).

219 Nâsirüddin Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz el-Konevî ed-Dimeşki İbnü'r-Rabve, *el-Mekkiyyü'l-muhtâr fi şerhi Kudsî'l-esrâr*, İnebey Ktp., nr. HO666, vr. 1^b.

220 İbnü'r-Rabve, *a.g.e.*, vr. 2^a.

221 İbnü'r-Rabve, *a.g.e.*, vr. 6^a.

222 İbnü'r-Rabve, *a.g.e.*, vr. 7^b.

223 İbnü'r-Rabve, *a.g.e.*, vr. 7^a.

224 İbnü'r-Rabve, *a.g.e.*, vr. 3^b.

225 İbnü'r-Rabve, *a.g.e.*, vr. 7^b.

226 İbnü'r-Rabve, *a.g.e.*, vr. 12^a.

227 İbnü'r-Rabve, *a.g.e.*, vr. 19^b.

228 İbnü'r-Rabve, *a.g.e.*, vr. 20^a.

229 İbnü'r-Rabve, *a.g.e.*, vr. 19^b.

230 İbnü'r-Rabve, *a.g.e.*, vr. 67^b, 81^b, 83^a.

(2) Kâsım b. Kutluboğa²³¹ (ö. 879/1474): *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*

Ebü'l-İz Tâhir b. Hasan el-Halebî'nin *Muhtasari'l-menâr*'ı üzerine yazılan şerhtir. Eserin İnebey Kütüphanesi'nde UC1077 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüshası, 40+1 varak, 17 satır olup hicrî 967 tarihinde istinsah edilmiştir.

Eserin kütüphanedeki nüshasında kırmızı mürekkeple metin verilmiş, ardından verilen metin siyah mürekkeple şerh edilmiştir. Nüshanın kenarında "matlab" adıyla başlıklar belirtilmiş olup, bu başlıklar sırasıyla şöyledir: "Envâ'u'l-edâ kâmilün ev gayru kâmilin", "en-nehü mine'l-hâss", "el-âmm mine'l-kısmi'l-evvel", "el-müşterek mine'l-kısmi'l-evvel", "el-müevvel mine'l-kısmi'l-evvel", "ez-zâhir mine'l-kısmi's-sânî", "el-müfesser mine'l-kısmi's-sânî", "el-mücmelü'l-mukâbil mine'l-kısmi's-sânî", "el-mecâz mine'l-kısmi's-sâlis", "el-hakikat mine'l-kısmi's-sâlis", "es-sarih mine'l-kısmi's-sâlis", "el-kinâye mine'l-kısmi's-sâlis", "el-işâre bi-ibâreti'n-nass mine'l-kısmi's-sâlis", "es-sâbit mine'l-kısmi's-sâlis", "es-sâbit bi'ktizâ'ihî mine'l-kısmi's-sâlis", "et-tensîs 'aleş-şey", "el-meşrû'ât", "el-ahkâmü'l-meşrû'a", "icmâ'", "kıyâs", "şartu'l-ictihâd", "el-ahkâmü'l-meşrû'a", "el-ehliyye", "el-hurumât", "el-müteferrikât".Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser, Züheyr b. Nâsırüddin tarafından 1413/1993 tarihinde Dimaşk'ta neşredilmiştir.

(3) Muhammed et-Timurtâşi²³² (ö. 1006/1598): *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*

Ebü'l-İz Tâhir b. Hasan el-Halebî'nin *Muhtasari'l-menâr*'ı üzerine yazılan şerhtir. İnebey Kütüphanesi'nde HO709/1 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha, 49 varak, 23 satır olup, hicrî 989 tarihinde asıl nüshasından istinsah edilmiştir. Nüshada başlıklar ve metin kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Timurtâşi mukaddimede, Tâhir b. Hasan b. Ömer b. Habîb'in *Muhtasar*'ını övdükten sonra onun kapalı yerlerinin açıklayan, müşkilleri çözen bir şerh yazmaya başladığını ifade etmektedir. Fıkıh usûlünün tarifi, mevzuu ve gayesini belirttikten sonra şerhe başlamaktadır.²³³ Timurtâşi eserde, "indenâ"²³⁴ ifadesiyle mezhebinin görüşünü aktarmakta, "fe'in kulte-kultü"²³⁵ ifadesiyle muhtemel sorulara cevap vermekte, konu

231 Hayatı hakkında bilgi için bk. Sehâvî, *a.g.e.*, VI, 184-190; Leknevî, *a.g.e.*, s. 99; Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 830-831; Zirikli, *a.g.e.*, V, 180; Kehhâle, *a.g.e.*, II, 648; Talat Sakallı, "İbn Kutluboğa", *DİA*, XX, 153-154; Özel, *a.g.e.*, s. 200-202.

232 Hayatı hakkında bilgi için bk. Muhibbî, *a.g.e.*, IV, 18-20; Zirikli, *a.g.e.*, VI, 239; Kehhâle, *a.g.e.*, III, 427; Özel, "Timurtâşi, Muhammed b. Abdullah", *DİA*, XLI, 188; Özel, *a.g.e.*, s. 282.

233 Muhammed b. Abdullah Timurtâşi, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, İnebey Ktp., nr. HO709/1, vr. 2^b-3^a.

234 Timurtâşi, *a.g.e.*, vr. 10^b.

235 Timurtâşi, *a.g.e.*, vr. 3^b.

ile ilgili tartışmalara girmektedir. “*An Ebî Hanîfe*”,²³⁶ “*kâle Muhammed*”,²³⁷ “*kâleş-Şâfi’î*”,²³⁸ “*kâle Ebû Yûsuf veş-Şâfi’î*”²³⁹ gibi ifadelerle mezhep imamlarının görüşlerini nakletmekte “*ve hâzâ ‘alâ kavli Ebî Hanîfe ve Muhammed hilâfen li’l-İmâmîs-Sânî*”²⁴⁰ gibi ifadelerle mezhep içi ihtilafları belirtmektedir. Şerhte yararlandığı kişiler arasında Kerhî, Serahsî, Ebû Zeyd ed-Debûsî, Fahrülislâm el-Pezdevî, Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî, Zemahşerî, Seyyid Şerîf Cürçânî, İbn Melek gibi âlimler bulunmaktadır. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*, *Şerhu'l-Muğnî*, *Şerhu'l-Kenz*, *Bahrü'r-râ'ik*, *Cem'ü'l-cevâmi'*, *Bedî'ü'n-nizâm*, *Telvîh*, *Şerhu'l-Menâr li'bn-i Melek* yararlandığı kaynaklar arasında yer almaktadır. Yapılan araştırmada eserin Türkiye'de başka bir nüshasına rastlanmamıştır. Diğer taraftan Riyad'da Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye'de B-11559 demirbaş numarasıyla bir nüshası daha bulunmaktadır.²⁴¹

C. Tenkîhu'l-usûl ve Üzerine Yapılan Çalışmalar

Sadrüşşerîa es-Sânî (ö. 747/1346),²⁴² *Tenkîhu'l-usûl* adını verdiği²⁴³ bu eserinde Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl*'ünü esas alarak Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü ile İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ındaki konuları özetlemiş, ayrıca birçok konuda kendi görüşlerini de eklemiştir. Müellif, daha sonra metinde bazı ekleme, çıkartma ve değişiklikler yaptığını ifade etmiş, eserine *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* adıyla bir şerh yazıp metne verdiği son şekli bu şerhin içine kaydetmiştir.²⁴⁴ İnebey Kütüphanesi'nde HC265 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 147 varak, 10 satır olup Tevfik b. Muhammed el-Geylânî tarafından hicrî 993²⁴⁵ tarihinde istinsah edilmiştir.²⁴⁶ Kütüphanede eserin UC1081 demirbaş numaralı bir nüshası daha bulunmaktadır. Kenarda açıklamalara yer verilen nüshada başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmış, konu içerisinde dikkat çekilmek istenen yerlerin de üstü kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Müellif eserin mukaddimesinde, âlimlerin her dö-

236 Timurtâşi, *a.g.e.*, vr. 12^b.

237 Timurtâşi, *a.g.e.*, vr. 13^a.

238 Timurtâşi, *a.g.e.*, vr. 15^b.

239 Timurtâşi, *a.g.e.*, vr. 21^b.

240 Timurtâşi, *a.g.e.*, vr. 9^b.

241 <http://shamela.ws/browse.php/book-5678/page-111559> (30.12.2017).

242 Hayatı hakkında bilgi için bk. Leknevî, *a.g.e.*, s. 109-112; Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 649-650; Zirikli, *a.g.e.*, IV, 198; Kehhâle, *a.g.e.*, II, 355; Özen, “Sadrüşşerîa”, *DİA*, XXXV, 427-430; Özel, *a.g.e.*, s. 132-134.

243 Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd, *Tenkîhu'l-usûl*, İnebey Ktp., nr. HC265, vr. 2^b.

244 Şükrü Özen, “Tenkîhu'l-usûl”, *DİA*, XL, 454-455.

245 Kütüphane kataloğuna istinsah tarihi sehven 994 şeklinde kaydedilmiştir.

246 Sadrüşşerîa, *a.g.e.*, vr. 147^a.

nemde Pezdevî'nin eseri üzerine eğildiklerini, ancak bazı âlimlerin onu eleştirdiğini, bu yüzden onun eserini ayıklayıp düzenlemek istediğini ve Pezdevî'nin maksadını açıklamaya, eserini de aklın kâidelerine göre yeniden düzenleyip taksim etmeye çalıştığını ifade etmektedir.²⁴⁷ Bab ve fasıl sistemiyle yazılan ve bir mukaddime, iki bölümden oluşan eserin mukaddimesinde fıkıh ve fıkıh usûlünün tanımı, fıkıh usûlünün mahiyeti ve kapsamı ele alınmıştır. Birinci bölümde her biri rükün başlığı ile verilen kitap, sünnet, icmâ ve kıyas konuları işlenmiştir. İstihsan, cedel, teâruz ve ictihad konularına kıyas başlığı altında yer verilmiştir. İkinci bölümde hüküm, mahkûm bih ve mahkûm aleyh konuları ele alınmış, kitabın sonunda da ehliyet ve ehliyet ârızalarına yer verilmiştir.²⁴⁸ Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser ile ilgili birçok şerh, hâşiye ve ihtisar çalışması yapılmış,²⁴⁹ özellikle Sâdeddin et-Teftâzânî'nin müellifin şerhi üzerine yapmış olduğu hâşiye eserin aslından daha fazla rağbet görmüş ve Osmanlı medreselerinde en çok okutulan kitap haline gelmiştir.²⁵⁰ *Tenkîhu'l-usûl*, müellifin şerhi ve Teftâzânî'nin hâşiyesiyle birlikte defalarca basılmıştır.²⁵¹

1. Şerhleri

(1) Sadrüşşerîa es-Sânî²⁵² (ö. 747/1346): *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*

Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhu'l-usûl*'e bazı eklemeler ve çıkarmalar ve çeşitli değişiklikler yaparak bu esere verdiği son şekli de içerisine kaydettiği şerhtir. Bu şerh asıl metinle bir bütünlük içerisinde olduğundan daha sonra gelen müellifler şerhi bir metin gibi düşünerek ona şerhler yazmışlardır. Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-usûl*'de birtakım yeni görüşler ileri sürmekle birlikte eserin şerhi olan *et-Tavzîh*'te kendi görüşlerini daha geniş biçimde işlemiştir. Müellif kendi orjinal görüşlerini ifade ederken, bu görüşlerin kendisine ait olduğunu çeşitli ifadelerle belirtmektedir.²⁵³ İnebey Kütüphanesi'nde UC1083 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 205+4 varak, 21 satır olup Ahmed b. Tura Hacı tarafından hicrî 823 tarihinde istinsah edilmiştir. Kütüphanede eserin toplam on dört nüshası bulunmaktadır

247 Sadrüşşerîa, *a.g.e.*, vr. 2^a.

248 Özen, "Tenkîhu'l-usûl", *DİA*, XL, 455.

249 Eser üzerine yapılan çalışmalar için bk. Atay, *a.g.e.*, s. 131-134; Özen, "Tenkîhu'l-usûl", *DİA*, XL, 456-458.

250 Cici, *a.g.e.*, s.46.

251 Ayrıntılı bilgi için bk. Özen, "Tenkîhu'l-usûl", *DİA*, XL, 456-457.

252 Hayatı hakkında bilgi için bk. Leknevi, *a.g.e.*, s. 109-112; Bağdâdi, *a.g.e.*, I, 649-650; Zirikli, *a.g.e.*, IV, 198; Kehhâle, *a.g.e.*, II, 355; Özen, "Sadrüşşerîa", *DİA*, XXXV, 427-431; Özel, *a.g.e.*, s. 133-134.

253 Özen, "Tenkîhu'l-usûl", *DİA*, XL, 455.

(eserin diğer nüshaları şunlardır: İnebey Ktp., nr. KU36; nr. UC1082; nr. HO158; nr. UC1084; nr. UC1085; nr. UC1086; nr. UC1087; nr. UC9648; nr. GE3962; nr. GE4265; nr. GE4473; nr. GE4513; nr. GE4663). İncelenen nüshada metin “*mim*” harfi, şerh ise “*şim*” harfi ile verilmiştir. Bab ve fasıl başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Çeşitli kütüphanelerde eserin birçok yazma nüshası bulunmaktadır. *Tavdih*, gerek metni, gerekse şerh ve hâşiyeleriyle birlikte birçok defa basılmıştır.

(2) *Şerhu Tenkîhu'l-usûl*

Sadrüşşeriâ'nın *Tenkîhu'l-usûl* adlı eseri üzerine yazılan şerhtir. Ancak incelenen nüshada müellifin kim olduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Kütüphanede HO712 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 159 varak, 19 sattır. Hicrî 850 tarihinde Felekâbâd'da istinsah edilmiştir.

2. Hâşiyeleri

(1) *Sâdeddin et-Teftâzânî*²⁵⁴ (ö. 792/1390): *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*

Sadrüşşeriâ'nın *et-Tavdih fi halli gavâmizi't-Tenkîh* adlı şerhine yazılan hâşiyedir. Sadrüşşeriâ'ya yöneltilen eleştiriler sebebiyle Hanefî ilim muhitlerinde büyük yankı uyandıran *et-Telvîh*, daha sonraki usûl-i fıkıh literatürünü derinden etkilemiş, Kadı Burhâneddin, Nurullah el-Hârizmî ve Şehâbeddin Mercânî gibi pek çok müellif tarafından şiddetle eleştirilmiştir.²⁵⁵ İnebey Kütüphanesi'nde HO659 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 2+442 varak, 21 satır olup Muhammed b. Alâ' tarafından hicrî 805 tarihinde istinsah edilmiştir. Kütüphanede eserin KU37, UC1091, UC1092, GE1149/2, GE3956, GE4655, GE4656 demirbaş numaralarıyla kayıtlı yedi nüshası daha bulunmaktadır. Kenarlarda açıklamalara yer verilmiştir. Diğer nüshalarla yapılan karşılaştırmada metnin “*kavlühû*” ifadesiyle verilip ardından hâşiyeye geçildiği anlaşılmıştır. Ancak incelenen nüshada metnin verildiği “*kavlühû*” ifadeleri yazılmayarak yeri boş bırakılmıştır. Bu boşluklardan metnin verildiği kısım anlaşılacakla birlikte metnin nerede son bulup hâşiyenin nerede başladığı herhangi bir işaretle belirtilmemiştir. Müellif yer yer “*fe'in kîle-kultü*” ifadeleriyle muhtemel sorulara cevap vermek amacıyla konu ile ilgili tartışmalara girmektedir.²⁵⁶ Teftâzânî, 758/1357 tarihinde telifini tamamlamıştır.

254 Hayatı hakkında bilgi için bk. Suyûtî, *a.g.e.*, II, 285; Leknevî, *a.g.e.*, 135; Zirikli, *a.g.e.*, VII, 219; Kehhâle, *a.g.e.*, III, 849; Özen, “Teftâzânî”, *DİA*, XL, 299-308; Özel, *a.g.e.*, s. 159.

255 Özen, “Teftâzânî”, *DİA*, XL, 305.

256 Teftâzânî, *a.g.e.*, vr. 3^b.

diği²⁵⁷ eserinin kaynaklarını mukaddimede cümle içinde kafiyeli bir şekilde vermektedir.²⁵⁸ Çeşitli kütüphanelerde eserin birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Üzerine birçok hâşiye ve ta'lik çalışması yapılan *et-Telvîh*, gerek *et-Tavzîh*'le gerekse diğer hâşiyeleriyle birlikte defalarca yayımlanmış, ayrıca Zekeriyâ Umeyrân (Beyrut 1996) ve Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut 1419/1998) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.²⁵⁹

(2) Seyyid Şerîf el-Cürçânî²⁶⁰ (ö. 816/1413): *Hâşiye 'ale't-Telvîh*

Sadrüşşerîa'nın *et-Tavdîh* adlı şerhine Teftâzânî tarafından yapılan *et-Telvîh* adlı hâşiyenin hâşiyesidir.²⁶¹ İnebey Kütüphanesi'nde HC267/1 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 13 varak, 19 satır olup Benserî Hatîb Mehmed tarafından hicrî 882 tarihinde istinsah edilmiştir. İncelenen nüshada metnin ve hâşiyenin nerede başlayıp nerede bittiğine dair herhangi bir işaret bulunmamakla birlikte her sayfada metin içerisinde bir kelime yazılacak büyüklükte boşluklar bırakılmıştır. Bu boşluklar metin ve hâşiyenin başlangıç yerlerini belirtmek amacıyla bırakılmış olmalıdır. Cürçânî "*ya'ni*"²⁶², "*kultü*", "*ey*"²⁶³, "*üçübü*"²⁶⁴ gibi ifadelerle konu ile ilgili kendi görüşünü belirtmekte, "*kîle*"²⁶⁵ ifadesiyle zayıf görüşleri nakletmekte, "*fihi bahs*"²⁶⁶, "*fihi nazar*"²⁶⁷ ifadeleriyle konuya dikkat çekmekte, "*fe'in kîle-kulnâ*"²⁶⁸ ifadesiyle muhtemel sorulara cevap vermektedir. Çeşitli kütüphanelerde eserin yazma nüshaları bulunmaktadır.²⁶⁹

(3) Molla Hüsrev²⁷⁰ (ö. 885/1480): *Hâşiyetü't-Telvîh*

Sadrüşşerîa'nın *et-Tavdîh* adlı şerhine Teftâzânî tarafından yapılan *et-Telvîh* adlı

257 Özen, "Teftâzânî", *DİA*, XL, 305.

258 Sâdeddin et-Teftâzânî, *et-Telvîh*, İnebey Ktp., nr. HO659, vr. 1^b-2^b.

259 Geniş bilgi için bk. Özen, "Teftâzânî", *DİA*, XL, 305-306.

260 Hayatı hakkında bilgi için bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men bâ'del-karnîs-sâbi*; Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., I, 488; Leknevî, *a.g.e.*, s. 125-130; Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 728-729; Kehhâle, *a.g.e.*, II, 515; Sadreddin Gümüş, "Cürçânî, Seyyid Şerîf", *DİA*, VIII, 134-136; Özel, *a.g.e.*, s. 164.

261 Kütüphane kayıtlarında eserin ismi "*Hâşiyetü Tenkîhi'l-usûl*" şeklindedir. (Eserin ismi için bk: Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Hâşiyetü't-Telvîh*, İnebey Ktp., nr. HC267/1, vr. 1^b; Özen, "Teftâzânî", *DİA*, XL, 305).

262 Cürçânî, *a.g.e.*, vr. 2^b.

263 Cürçânî, *a.g.e.*, vr. 3^b.

264 Cürçânî, *a.g.e.*, vr. 6^b.

265 Cürçânî, *a.g.e.*, 10^a.

266 Cürçânî, *a.g.e.*, vr. 6^b.

267 Cürçânî, *a.g.e.*, vr. 4^b.

268 Cürçânî, *a.g.e.*, 10.

269 Diğer bazı nüshaları için bk. Beyazıd Ktp., Beyazıd, nr. 1800; Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 460, nr. 462-463; Esad Efendi, nr. 2979; Manisa İl H. Ktp., nr. 177/5; Kastamonu Ktp., nr. KHK624/05.

270 Hayatı hakkında bilgi için bk. Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 70-72; Leknevî, *a.g.e.*, s. 184; Zirikli, *a.g.e.*, VI, s. 328; Kehhâle, *a.g.e.*, III, s. 584; Cici, *a.g.e.*, s. 196-219; Koca, "Molla Hüsrev", *DİA*, XXX, 252-254; Özel, *a.g.e.*, s. 203-204.

hâşiyenin hâşiyesidir.²⁷¹ İnebey Kütüphanesi'nde HO698/2 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 64-159 varak, 21 satır olup kütüphane kayıtlarına göre hicrî X. asrın başlarında istinsah edilmiştir. Eser, 1284 yılında İstanbul'da ve 1322 yılında Kahire'de basılmıştır.²⁷² Çeşitli kütüphanelerde eserin yazma nüshaları bulunmaktadır.²⁷³

(4) Fenârî Hasan Çelebi²⁷⁴ (ö. 891/1486): *Hâşiyetü't-Telvîh*

Sadrüşşeriâ'nın *et-Tavdîh* adlı şerhine Teftâzânî tarafından yapılan *et-Telvîh* adlı hâşiyenin hâşiyesidir.²⁷⁵ Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Efendi koleksiyonu 381 numarada kayıtlı olan müellif hattı nüshanın ferağ kaydında müellif, 883 yılında eserin telifine başlayıp 885 yılının Şaban ayının sonunda telifini tamamladığını belirtmektedir.²⁷⁶ İnebey Kütüphanesi'nde HO705 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 122 varak, 21 satır olup Pîr Ahmed b. İbrahim Aydınî tarafından hicrî 936 yılında Kostantiniyye'de istinsah edilmiştir. Eserin kütüphanede HC268, HC269, UC1094, OR417, GE4208 demirbaş numaralarıyla kayıtlı beş nüshası daha bulunmaktadır. Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan eser üzerine İbrahim el-Aydınî ve Mimarzâde Mustafa b. Mehmed birer ta'lik yazmışlardır. Eser İstanbul'da 1284/1867 ve Kahire'de 1306/1888, 1322/1904 yıllarında basılmıştır.²⁷⁷

(5) Hüsâmzâde Mustafa el-Bursevî²⁷⁸ (ö. 893/1488'den sonra): *Hâşiyetü 'ale't-Telvîh*

Sadrüşşeriâ'nın *et-Tavdîh* adlı şerhine Teftâzânî tarafından yapılan *et-Telvîh* adlı hâşiyenin hâşiyesidir.²⁷⁹ İnebey Kütüphanesi'nde HO708 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 166 varak, 23 satır olup Ramazan b. Ramazan tarafından hicrî 1023 tarihinde istinsah edilmiştir. Eserin zahriyesinde bulunan "Molla

271 Kütüphane kayıtlarında eserin ismi "*Hâşiyetü Tenkîhi'l-usûl*" olarak geçmektedir. (Eserin ismi için bk. Özen, "Teftâzânî", *DİA*, XL, 305).

272 Özen, "Teftâzânî", *DİA*, XL, 305.

273 Diğer bazı nüshaları için bk. Beyazıd Ktp., Beyazıd, nr. 1801; Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin, nr. 151; Nurosmaniye Ktp., nr. 1311; Râgıp Paşa Ktp., nr. 375-376; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 54.

274 Hayatı hakkında bilgi için bk. Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 114; Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 288; Leknevî, *a.g.e.*, s. 64; Kehhâle, *a.g.e.*, I, 544; Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî", *DİA*, XVI, 314.

275 Kütüphane kayıtlarında eserin ismi "*Hâşiyetü Tenkîhi'l-usûl*" olarak geçmektedir. (Eserin ismi için bk. Özen, "Teftâzânî", *DİA*, XL, 305).

276 Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî", *DİA*, XVI, 315.

277 Özen, "Teftâzânî", *DİA*, XL, 305.

278 Bağdatlı İsmail Paşa ve Ömer Rızâ Kehhâle Hüsâmzâde'nin 1035/1626 yılında vefat ettiğini kaydetmişlerse de, 968/1561 yılında vefat eden Taşköprizâde'nin eserinde ondan bahsetmesi, ayrıca Hüsâmzâde'nin kendi hattıyla yazdığı bir eserinin 889/1484, başka bir eserinin de 893/1488 tarihini taşımaması, bu bilginin doğru olmadığını göstermektedir. bk. Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 115; Leknevî, *a.g.e.*, s. 213; Bağdâdî, *a.g.e.*, II, 439; Kehhâle, *a.g.e.*, III, 862; Çelebi, "Hüsâmzâde Mustafa Efendi", *DİA*, XVIII, 517-518.

279 Kütüphane kayıtlarında eserin ismi "*Hâşiyetü Tenkîhi'l-usûl*" olarak geçmektedir. (Eserin ismi için bk. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, XL, 305).

*Hüsrev ve Hâşiyeye-i Telvîh*²⁸⁰ kaydı eserin kime ait olduğuna dair bir şüphe yaratsa da, Molla Hüsrev hâşiyesiyle yapılan karşılaştırmada eserin Molla Hüsrev'e ait olmadığı anlaşılmış, eserin aidiyeti konusunda ferağ kaydında yer alan ifadelerle itimat edilmiştir. İncelenen nüshada kırmızı mürekkeple yazılan “*kavlühû*” ifadesiyle metin verilmiş, ancak metin ile hâşiyeyi ayıracak herhangi bir işaret konulmamıştır. Eserinde nahv²⁸¹ ve belağî²⁸² izahlara yer veren yazar, “*ey*”²⁸³ ifadesiyle açıklamalar yapmakta, “*kîle*”²⁸⁴ ifadesiyle zayıf görüşlere yer vermekte, “*ve'l-muhtâru 'indi*”²⁸⁵, “*ekûlü*”²⁸⁶, “*ücbü*”²⁸⁷ gibi ifadelerle kendi görüşünü ifade etmektedir. “*Kâle'l-Hitâi*”²⁸⁸ ifadesiyle bir başka *Telvîh* hâşiyesi yazarı ve çağdaşı Nizâmeddin Osman b. Abdullah el-Hitâi'nin görüşünü vermesi, eserini yazarken kendisinden önce yazılan diğer *Telvîh* hâşiyelerinden faydalandığını göstermektedir. Eserin mukaddimesinde usûl ilminin öneminden bahseden Hüsâmzâde, *Telvîh*'in usûl alanında yazılan eserlerin en iyisi olduğunu belirttiikten sonra bu eser ile ilgili şüphe ve tenkitlerin, kendisini onun gizli taraflarını çözmeye sevk ettiğini ve gücü yettiğince eserin kapalı kalan yerlerini açıkladığını ifade etmektedir.²⁸⁹ İncelenen nüshada kırmızı mürekkeple yazılmış dokuz başlık yer almaktadır. Bu başlıklar sırasıyla şunlardır: “*Mebâhisü'l-emr*”, “*mebâhisü'n-nehy*”, “*mebâhisü'n-nâfile*”, “*mebâhisü'l-istisnâ*”, “*mebâhisü'n-nesh*”, “*mebâhisü'l-icmâ*”, “*mebâhisü'l-hüküm*”, “*mebâhisü'l-mahkûm bih*”, “*mebâhisü'l-mahkûm 'aleyh*”.²⁹⁰ Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 458; Esad Efendi, nr. 461; Lâleli, nr. 2225) eserin üç nüshası bulunmaktadır.

(6) Nizâmeddin Osman b. Abdullah el-Hitâi²⁹¹ (ö. 901/1496): *Hâşiyeye 'ale't-Telvîh*

Sadrüşşeriâ'nın *et-Tavdîh* adlı şerhine Teftâzânî tarafından yapılan *et-Telvîh* adlı hâşiyenin hâşiyesidir.²⁹² İnebey Kütüphanesi'nde HC942/1 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 13 varak, 17 satırdır. İncelenen nüshada kırmızı mürekkeple yazılan “*kavlühû*” ifadesiyle metin verilmiş, metin ile hâşiyeye arasını ayıracak

280 bk. Hüsâmzâde Mustafa el-Bursevî, *Hâşiyetü't-Telvîh*, İnebey Ktp., nr. HO708, vr. 1^a, 2^a.

281 Hüsâmzâde, *a.g.e.*, vr. 8^a.

282 Hüsâmzâde, *a.g.e.*, vr. 4^b.

283 Hüsâmzâde, *a.g.e.*, vr. 5^b, 6^a, 7^a vd.

284 Hüsâmzâde, *a.g.e.*, vr. 10^b.

285 Hüsâmzâde, *a.g.e.*, vr. 8^a.

286 Hüsâmzâde, *a.g.e.*, vr. 15^a.

287 Hüsâmzâde, *a.g.e.*, vr. 16^b.

288 Hüsâmzâde, *a.g.e.*, vr. 11^b.

289 Hüsâmzâde, *a.g.e.*, vr. 2^b-3^a.

290 Hüsâmzâde, *a.g.e.*, vr. 85^a, 116^a, 119^a, 126^b, 130^a, 134^a, 154^a, 159^b, 160^b.

291 Hanefî mezhebine mensup olan Nizâmeddin Osman b. Abdullah el-Hitâi, Mevlânâzâde (Mollazâde) lakabıyla meşhur olmuştur. Kaynaklarda hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. 901/1496 yılında vefat etmiştir. bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 656; Kehhâle, *a.g.e.*, II, 362; Özel, *a.g.e.*, s. 220.

292 Eserin ismi kütüphane katalogunda “*Hâşiyet et-tevzîh fi hall ğavâmiz et-tenkîh*” şeklindedir.

herhangi bir işaretleme yapılmamıştır. Hitâi “*ey*”²⁹³ ifadesiyle açıklama yapmakta, “*fe’in kîle-kultü*”²⁹⁴ ifadeleriyle muhtemel sorulara cevap vermekte, “*kîle*”²⁹⁵ ifadeyle konu ile ilgili zayıf görüşleri aktarmakta, yeri geldikçe nahvî izahlar yapmakta²⁹⁶ ve “*teemmel*”²⁹⁷ ifadesiyle okuyucuyu konu üzerinde düşünmeye sevk etmektedir. Eserin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.²⁹⁸

(7) Kemalpaşazâde (ö. 940/1534): *Hâşiyetü’t-Telvîh*

Sadrüşşerîa'nın *et-Tavdîh* adlı şerhine Teftâzânî tarafından yapılan *et-Telvîh* adlı hâşiyenin hâşiyesidir.²⁹⁹ İnebey Kütüphanesi'nde GE4659 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha, 147 varak, 21 satır olup hicrî 962 tarihinde Kostantiniyye'de istinsah edilmiştir. Ayrıca kütüphanede eserin HO670 demirbaş numarasıyla kayıtlı bir nüshası daha mevcuttur.³⁰⁰ Kemalpaşazâde, “*fe’in kîle-kultü*”³⁰¹ ifadeleriyle muhtemel sorulara cevap vermekte, lügavî ve nahvî izahlar yapmakta,³⁰² “*kîle*”³⁰³ ifadesiyle konu ile ilgili zayıf gördüğü görüşleri nakletmektedir. Başka bir âlime ait bir görüşü naklederken, “*zeke rahû el-Kâdî el-Beyzâvî*”³⁰⁴, “*kâle'l-Vâhidi*”³⁰⁵, “*kâle's-Şâfiî*”³⁰⁶, “*kâle'l-fakîh Ebû Kâsım*”³⁰⁷, “*kâle'l-Kâdî 'Adudüddîn fi Şerhi'l-Muhtasar*”³⁰⁸, “*mâ kâle hû el-Fâdil eş-Şerîf*”³⁰⁹, “*kâle Şemsü'l-eimme es-Serahsî*”³¹⁰ örneklerinde olduğu gibi görüşünü naklettiği kişinin ismi veya ismiyle birlikte eserini genellikle zikretmektedir. Ancak “*men gâfele 'an hâzihi'd-dakîka*”³¹¹, “*men ze'ame ennehû*”³¹²,

293 Nizâmeddin Osman b. Abdullah el-Hitâi, *Hâşiyetü 'ale't-Telvîh*, İnebey Ktp., nr. HC942/1 vr. 4^a.

294 Hitâi, *a.g.e.*, vr. 4^b, 6^a, 8^b, 9^a.

295 Hitâi, *a.g.e.*, vr. 6^a.

296 Hitâi, *a.g.e.*, vr. 6^b.

297 Hitâi, *a.g.e.*, vr. 8^b.

298 Diğer bazı yazma nüshaları için bk. Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3256, nr. 3257; Süleymaniye Ktp., Dâmad İbrahim, nr. 451; Âtîf Efendi Ktp., Âtîf Efendi, nr. 276; Manisa Ktp., nr. 1909/2.

299 Kütüphane kayıtlarında eserin ismi “*Hâşiyetü't-Tavzîh*” şeklindedir (Eserin ismi için bk. Özen, “Teftâzânî”, *DİA*, XL, 305).

300 Kütüphane kayıtlarında bu nüshanın ismi “*Hâşiyetü Tenkîhi'l-usûl*” şeklindedir.

301 Ahmed b. Süleyman Kemalpaşazâde, *Hâşiyetü't-Telvîh*, İnebey Ktp., nr. GE4659, vr. 5^a, 6^b, 8^a, 9^a vd.

302 Kemalpaşazâde, *a.g.e.*, vr. 4^b, 7^a.

303 Kemalpaşazâde, *a.g.e.*, vr. 4^b, 5^b.

304 Kemalpaşazâde, *a.g.e.*, vr. 2^b.

305 Kemalpaşazâde, *a.g.e.*, vr. 3^a.

306 Kemalpaşazâde, *a.g.e.*, vr. 3^a.

307 Kemalpaşazâde, *a.g.e.*, vr. 12^a.

308 Kemalpaşazâde, *a.g.e.*, vr. 12^b.

309 Kemalpaşazâde, *a.g.e.*, vr. 12^b.

310 Kemalpaşazâde, *a.g.e.*, vr. 17^a.

311 Kemalpaşazâde, *a.g.e.*, vr. 3^a.

312 Kemalpaşazâde, *a.g.e.*, vr. 16^a.

“*men kâle enne-kad ahta'e*”³¹³ gibi ifadelerle isim vermeden çoğunlukla aynı esere hâşiye yazan Molla Hüsrev ile Hasan Çelebi'yi birçok konuda eleştirmiştir. İncelenen nüshada eleştirdiği kişilerin isimleri kırmızı mürekkeple sayfa kenarlarında yazılarak belirtilmiştir. Yine sayfa kenarlarında kırmızı mürekkeple yazılan “*matlab*” ifadesiyle şu başlıklara yer verilmiştir: “*İsti'mâlû lafzin sâ'irin*”, “*el-farku beyne'l-ikfâr ve't-tekfîr*”, “*lâ büdde*”, “*lâ münâkaşe fi'l-istilâh*”, “*i'âdetü'l-ma'rife*”, “*merâtibü te'lîfi'l-ke'lâm*”, “*tashihu'l-lafzi*”, “*tekellümü'l-fârisiyye fi'l-cenneti*”, “*duhûlü tâ'i't-te'nîsi fi'l-aded*”, “*mühimmün cidden*”, “*el-kur'ü*”, “*et-tefsîru*”, “*zikru kelimeti küll fi't-tarîf*”, “*et-tefvîdu*”, “*el-fardu*”, “*lâ gayra*”, “*eş-şüc'ân*”, “*bey'ü ümmi'l-veled ve'l-müdebber*”, “*er-rahtu*”, “*cem'iyyetü'l-isneyn*”, “*fe-sâ'idan*”, “*heb*”, “*ityânü tâ'i't-te'nîs*”, “*et-tâ'ife*”, “*kattu*”, “*mukâbeletü'l-cem'i bi'l-cem'i*”, “*el-ilâhü*”. Ayrıca “*faslün fi kasri'l-âmmi*” ve “*faslün fi elfâzi'l-âmmi*” ifadeleriyle yine sayfa kenarında kırmızı mürekkeple yazılmış iki fasıl başlığı bulunmaktadır.³¹⁴ Eserin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.³¹⁵

(8) *Hâşiye müşkilâti't-Telvih*

Sadrüşşeriâ'nın *et-Tavdih* adlı şerhine Teftâzânî tarafından yapılan *et-Telvih* adlı hâşiyenin hâşiyesidir. Ancak incelenen nüshada müellifin kim olduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Kütüphanede HC270 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 49 varak, 15 satırdır.

(9) *Hâşiyetü't-Tavzih*

Eser, Sadrüşşeriâ'nın *et-Tavzih fi halli gavâmizi't-Tenkîh* adlı eserinin hâşiyesidir. Ancak incelenen nüshada müellifin kim olduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Kütüphanede HO698/1 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 61+2 varak, 19 satırdır. Kütüphane kayıtlarına göre hicrî 866 tarihinde Ankara'da istinsah edilmiştir.

(10) *Hâşiyetü't-Tavzih fi'l-usûl*

Eser, Sadrüşşeriâ'nın *et-Tavzih fi halli gavâmizi't-Tenkîh* adlı eserinin hâşiyesidir. Ancak incelenen nüshada müellifin kim olduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Kütüphanede HC278 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha 80 varak, 21 satırdır.

313 Kemalpaşazâde, *a.g.e.*, vr. 20^b.

314 Başlıklar için bk. Kemalpaşazâde, *a.g.e.*, vr. 9^b, 14^a, 22^a, 27^b, 34^b, 39^b, 41^a, 46^a, 48^b, 52^b, 64^b, 65^b, 78^b, 95^a, 95^b, 107^a, 109^a, 118^a, 119^a, 120^b, 121^a, 122^a, 128^a, 135^b, 136^a, 143^a, 105^a, 118^b.

315 Diğer bazı yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar, nr. 3558, Şehid Ali Paşa, nr. 620, Râgıp Paşa Ktp., nr. 380, nr. 379; Vahit Paşa Ktp., nr. 176; Çorum Ktp., nr. 3276.

3. Reddiyesi ve Şerhi

1. Kemalpaşazâde³¹⁶ (ö. 940/1534): *Tağyîrû't-Tenkîh*

Kemalpaşazâde, Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhu'l-usûl* adlı eserinde hatalı gördüğü yerleri düzeltip yeniden düzenleyerek *Tağyîrû't-Tenkîh* adıyla bir metin meydana getirmiştir. İnebey Kütüphanesi'nde HO701 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha, 117 varak, 15 satır olup kütüphane kayıtlarına göre hicrî X. asırda istinsah edilmiştir. Kütüphanede eserin HC271 demirbaş numarasına kayıtlı bir nüshası daha bulunmaktadır. Bir mukaddime ve iki kısımdan oluşan eserde rükün, bab ve fasıl başlıkları bulunmaktadır. Şer'î deliller hakkında olan birinci kısım; kitap, sünnet, icmâ ve kıyas konularını işleyen dört rükünden oluşmaktadır. İkinci kısımda ise hüküm konusu ele alınmıştır. İncelenen nüshada başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmış, az da olsa kenarda açıklamalara yer verilmiştir. Çeşitli kütüphanelerde eserin yazma nüshaları bulunmaktadır. Eser, 1309'da İstanbul'da basılmıştır.

(2) Kemalpaşazâde (ö. 940/1534): *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*

Kemalpaşazâde'nin, *Tağyîrû't-Tenkîh* adlı eseri üzerine yazmış olduğu şerhtir. İnebey Kütüphanesi'nde UC1095 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha, 152 varak,³¹⁷ 23 satır olup İbrahim b. Mehmed tarafından hicrî 1010 tarihinde Akhisar'da istinsah edilmiştir. İncelenen nüshada metnin üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiş olup kenarda açıklamalara yer verilmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan şerh, metniyle birlikte 1309'da İstanbul'da basılmıştır.

III. BAZI NÂDİR FIKIH USÛLÜ ESERLERİNİN AYRINTILI TANITIMI

Lübâbü'l-usûl ve bedâi'u'l-fusûl

Başı:(2^b)

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر الحمد لله الذي ابتدع الخلايق بلا آلة و علة وابتلاهم بشكره من غير حاجة و قلة نعمته شاملة و حكمته كاملة حمداً يستوجب به النعيم والزلفى والنجاة عن النار في العقبى والصلوة على من بعث داعياً الى الهدى ومبشراً...

وبعد ما عرف الله تعالى لا بد من معرفة الشرائع والأحكام ليتمكن الفصل بين الحلال والحرام ...

316 Hayatı hakkında bilgi için bk. Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 226-227; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, X, 335-336; Leknevi, *a.g.e.*, s. 22; Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 141-142; Ziriklî, *a.g.e.*, I, 133; Kehhâle, *a.g.e.*, I, 148; Turan vd., "Kemalpaşazâde", *DİA*, XXV, 238-247; Özel, *a.g.e.*, s. 236-238.

317 Kütüphane katalogunda eser, 150 varak şeklinde kaydedilmiştir.

Sonu: (94^a)

يعني حتى يجيء رأس الشهر أو مجاز عن كلمة إلى فمعناه إلى رأس الشهر كقوله تعالى حتى مطلع الفجر أو حتى مطلع الفجر فهذا فرق واضح بين الكلمتين جداً وعلى هذا تخريج مسایل الفروع بلا تناقض والله أعلم.

Nâsirüddin Ebü'l-Hasen Ali el-Büstî tarafından telif edilen eserin İnebey Kütüphanesi'nde HO686 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüshası 2-94+1 varak, 21 satır olup Abdülaziz b. Muhammed b. Halil tarafından hicrî 759 yılında istinsah edilmiştir. Eser günümüzde halen yazma halde olup basılmamış ve tahkiki yapılmamıştır. Aynı zamanda klasik ve modern kaynaklarda eser ve müellifi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Eser bir giriş, *bâb* adı verilen beş ana başlık ve *fasıl* adı verilen alt başlıklardan oluşmaktadır. *Bâb* adıyla verilen ana başlıklar şunlardır: “*Bâbü'l-icmâ ve hüve'l-kısmü's-sâlis*”³¹⁸, “*bâbü'l-kıyâs*”³¹⁹, “*bâbü beyâni esbâbiş-şerâyi*”³²⁰, “*bâbü'n-nehy*”³²¹, “*bâbü's-sünne ve hüve'l-kısmü's-sânî mine'l-usûl*”³²². Nüshada her ne kadar beş ana başlık zikredilmiş olsa da özellikle sünnet ve icmâ başlıklarındaki “*ikinci kısımdır*” ve “*üçüncü kısımdır*” ifadeleri, girişten sonra icmâ başlığına kadar olan kısmın da bir *bâb* başlığı olarak düşünüldüğünü göstermektedir. Varak 5âdaki kitâb tanımı ve ondan sonra gelen “*aksâmü'l-kitâb*” başlığı bir *bâb* başlığı olarak düşünülürse eserin ilk dört bölümü; kitap, sünnet, icmâ ve kıyas başlıklarından oluşmaktadır.

Müellif hamdele ve salveleden sonra eserin girişinde şeriati ve hükümlerini bilmenin önemi, iman amel ilişkisi, usûl bilmenin önemi gibi bazı konulara değinmektedir. Müellife göre Allah Teâlâ'yı bilmek, helal ile haramı ayırt edebilmek için şeriati ve hükümleri bilmeyi gerektirir. Yine müellife göre din, inanç bakımından bizi imanla mükellef kılınca, hakikatte bizi şeriatle amel etme konusunda mükellef kılmış olur. İman, şeriat ve amel konusudaki açıklamalardan sonra müellif, şeriati bilmenin ancak onun usûlünü bilmekle mümkün olacağını ifade etmektedir. Daha sonra usûl ilmi ile ilgili birçok kitap yazıldığını aktaran müellif, bu kitapların inceliklerine vâkıf olduğunu, usûl ilminin konularını cedelmünâzara (argümantasyon) usulüne uygun olarak yeniden düzenlediğini, tanımlarını en anlaşılır şekilde açıkladığını ve kitabını “*Lübâbü'l-usûl ve bedâi'u'l-fusûl*” diye isimlendirdiğini ifade etmektedir.³²³

318 Ebü'l-Hasen Ali el-Büstî, *Lübâbü'l-usûl ve bedâyi'u'l-fusûl*, İnebey Ktp., nr. HO686, vr. 15^b.

319 Büstî, a.g.e., vr. 37^a.

320 Büstî, a.g.e., vr. 61^b.

321 Büstî, a.g.e., vr. 72^b.

322 Büstî, a.g.e., vr. 77^b.

323 Büstî, a.g.e., vr. 2^b-3^a.

Müellif asl, usûl, fıkıh, fakîh kavramlarının tanımını yaptıktan sonra had, şey, araz, cisim, cehl, ilim, kelâm, kitâb gibi kavramların tanımından oluşan bir giriş yapmaktadır. Kelâmın tanımını yaparken Ehl-i sünnet ile Mutezile mezheplerinin bu terim hakkında ihtilaf ettiğini belirterek her iki mezhebin tanımına yer vermektedir. Daha sonra kelâmın “ahbâr”, “istihbâr”, “emir” ve “nehiy” olmak üzere dört çeşit olduğunu belirterek bunlardan her birini tek tek açıklamaktadır. Kitâb’ı “*mus-hafların kapakları arasında meşhur yedi harf üzerine mütevatir bir şekilde nakledilendir*” şeklinde tarif ettikten sonra bu tanıma dair açıklamalarda bulunmaktadır.³²⁴

Kitâb’ın tanımından sonra “*aksâmü’l-kitâb*” başlığıyla lafzın bütün çeşitlerini (hâss, âmm, müevvel, müşterek, zâhir, nass, müfesser, muhkem, hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih, hakikat, mecaz, sarîh, kinâye, mutlak, mukayyed, nâsih, mensûh) saymakta, bunların toplamda yirmi kısım olduğunu, dört kısmın da (nassın işareti, nassın delaleti, nassın muktezası, muzmer) onlara mülhak olduğunu ifade etmektedir. Sonrasında hâss, âmm, müevvel, müşterek, zâhir, nass, müfesser, muhkem ve sarîhi tanımlayarak örnekleri ve hükümleriyle açıklamakta, bunlar hakkında mevcut olan ihtilafları belirtmektedir.³²⁵ Ardından nesih konusunu ayrı bir fasıl başlığıyla ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.³²⁶

Büstî, “*bâbü’l-icmâ*” ana başlığı altında icmâ konusunu işledikten sonra³²⁷ bir fasıl başlığı açmış ve sahabe kavlini taklit etme konusunda Hanefî mezhebi içerisinde farklı görüşler olduğunu belirterek bunları zikretmiştir. Hemen ardından herhangi bir başlık açmaksızın ictihad ehli olan kimselerin özelliklerini açıklamış, Hz. Peygamber’in ictihad edip etmediği konusundaki ihtilafları işlemiş ve ictihadla ilgili diğer meselelere yer vermiştir. İctihad ile ilgili konuları işledikten sonra sırasıyla kinâye, hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbihin tanımlarını ve örneklerini vermektedir. Bu terimlerin ardından bir fasıl başlığıyla taklid konusunu işleyen müellif; taklidin vacip, caiz ve haram olmak üzere üçe ayrıldığını belirtmekte ve bunları tek tek ele almaktadır.³²⁸ İctihad ve taklid konusunu bitirdikten sonra yine bir fasıl başlığıyla ehliyeti ortadan kaldıran durumları ve ehliyetin çeşitlerini işlemekte, ardından hurûfü’l-me’ânî, teklîfi hükümler ve vaz’î hükümlere yer vermektedir.³²⁹

324 Büstî, *a.g.e.*, vr. 3^b-5^b.

325 Büstî, *a.g.e.*, vr. 5^b-11^b.

326 Büstî, *a.g.e.*, vr. 11^b-15^b.

327 Büstî, *a.g.e.*, vr. 15^b-17^b.

328 Büstî, *a.g.e.*, vr. 17^b-21^b.

329 Büstî, *a.g.e.*, vr. 21^b-37^a.

Kıyas başlığında konu ile ilgili bir giriş yaptıktan sonra lafız ile ilgili konulardan hakikat ve mecazı ele almış, ardından yeniden kıyas konusuna dönerek kıyasın ve illetin tanımını yapmış, ta'îl konusunu işlemiş ve ictihad, taklid, zan, hüccet gibi kavramların tanımlarını vererek bunlarla ilgili açıklamalarda bulunmuş, istishab ve tercih konularına yer vermiştir.³³⁰ Kıyas konusunu bitirdikten sonra fasıl başlıkları açarak emir ile ilgili çeşitli meseleleri ele almıştır. İlk fasılda, yasak ve haram kılmadan sonra gelen emrin delaletini işlemiş ve bu konuda Hanefiler arasında bir ihtilaf olmadığını, Şâfiî'ye göre ise böyle bir emrin ibâhaya delalet ettiğini söylemiştir.³³¹ İkinci fasılda vakitle kayıtlanamamış olan mutlak emrin fevre mi yoksa terâhiye mi delalet ettiği konusunu incelemiş ve bu konuda ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Büstî, Kerhî'den rivayetle Ebû Yûsuf'a göre emrin fevre delalet ettiğini ve Ebû Hanifeden gelen iki rivayetin en sahih olanının bu görüş olduğunu söylemektedir. Diğer görüşleri de zikrettikten sonra mutlak emrin diğer özelliklerini ve ardından mukayyed emri işlemektedir.³³² Üçüncü fasılda emrin tekrarı gerektirip gerektirmediği konusunu ele almakta, bu konuda usûlcülerin ihtilaf ettiğini, bazı Şâfiîler hariç âlimlerin çoğunun emrin tekrarı gerektirmediği görüşünde olduğunu belirtmektedir. Şâfiîlerin çoğunluğuna göre ise emrin tekrara ihtimali olduğunu ifade ettikten sonra, Hanefiler arasındaki genel görüşe göre emrin tekrarı gerektirmediğini ve ona ihtimali olmadığını söylemektedir.³³³ Bu fasıl başlıklarından başka, emir ile ilgili dört fasıl daha açan müellif, bu fasıllarda birinin yerine getirmesiyle diğerlerinin üzerinden düşen emirler, müzekker lafızla gelen emrin hem erkek hem de kadınları kapsamaması, mutlak emrin hür ve köleleri kapsamaması ve vücûb ifade eden emrin zıddının hükmü meselelerini ele almaktadır.³³⁴

Eserde bâb adıyla verilen başlıklardan biri de "*bâbü beyâni esbâbi's-şerâyi*"dir. Bu başlık altında müellif, iman, namaz, zekat, oruç, hac, cihat gibi örneklerle şer'î hükümlerin sebebi konusunu işlemektedir. Ardından bir fasıl başlığı açarak emrin hâss veya âmm olacağını belirtmiş ve hâss-âmm konusunu işlemeye başlamıştır.³³⁵ Nehiy konusunu da ayrı bir bâb başlığı altında ele aldıktan sonra,³³⁶ yine bir bâb başlığı ile sünnet konusu işlemiştir. Sünnet bâbının mütevâtir, meşhûr ve âhâd olmak üzere üç kısma ayrıldığını, bunlardan her birinin de dinî ve dünyevî işler hakkında olmak üzere ikiye ayrıldığını belirterek konuya bir giriş yapmıştır. Konu ile ilgili

330 Büstî, *a.g.e.*, vr. 37^a-56^a.

331 Büstî, *a.g.e.*, vr. 56^a.

332 Büstî, *a.g.e.*, vr. 56^b-58^b.

333 Büstî, *a.g.e.*, vr. 58^b-59^b.

334 Büstî, *a.g.e.*, vr. 59^b-60^b.

335 Büstî, *a.g.e.*, vr. 61^a-71^b.

336 Büstî, *a.g.e.*, vr. 71^b-77^b.

bazı meseleleri işledikten sonra mutlak, mukayyed, nâsih, mensûh, işâret, delâlet, muktezâ ve muzmeri tanımlayarak açıklamış, ardından mütevâtir, meşhûr ve âhâd haberle ilgili meselelere başlamıştır. Ayrıca bu başlık altında hurûfî'l-me'âniden daha önce işlemediği harfleri de ele almış ve bunları örnekleriyle açıklamıştır.³³⁷

Eser, konuların tasnifi bakımından ilk bakışta dağınık bir görünüm arz etmektedir. Örneğin lafzın çeşitleri ve lafız ile ilgili meseleler neredeyse tüm ana başlıklara belli oranlarda taksim edilmiştir. İlk başlıkta hâss, âmm, müevvel, müsterek, zâhir, nass, müfesser, muhkem ve sarîh ele alınmış; icmâ başlığı altında kinâye, hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih işlenmiş; kıyas başlığında hakikat ve mecaza yer verilmiş; sünnet başlığında ise mutlak, mukayyed, nâsih, mensûh, işâret, delâlet, muktezâ ve muzmer işlenmiştir. Yine İcmâ başlığı altında ictihad-taklid, ehliyet, hurûfî'l-me'âninin bir kısmı ve şer'î hükümler ele alınmıştır. Emir konusu kıyas ana başlığı altında bir fasıl başlığı ile incelenirken, nehiy konusuna ayrı bir bâb başlığında yer verilmiştir. Hurûfî'l-me'ânî konusunun bir kısmı icmâ başlığı altında, bir kısmı da sünnet başlığı altında ele alınmıştır. Usûl kitaplarında özellikle metinlerde pek rastlanmayan bu tasnif, eserin pedagojik formatta değil de münazara formatında yazılmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim müellif bu durumu “*usûl konularını münâzara formatında tertip ettim*” sözüyle eserin girişinde belirtmektedir.³³⁸

Eserin dikkat çeken diğer bir özelliği, tanım ve örneklerin oldukça çok kullanılmasıdır. Eserde geçen her terimin yeri geldikçe tanımı yapılmakta, kelimelerin iştikâkı, lügavî ve ıstîlâhî manaları verilmekte ve konularla ilgili fûrû meselelerden örnekler zikredilmektedir. Eserin içeriğinden ve ifadelerinden müellifin Hanefî mezhebine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca tespit edilebildiği kadarıyla müellifin kendisinden nakilde bulunduğu âlimler arasında en geç vefat eden âlim Kerhî (ö. 340)'dir. Eserde Kerhî'den sonraki usûl âlimlerinden nakilde bulunulmaması, eserin erken dönem usûl eserlerinden biri olma ihtimalini akla getirmektedir. İncelenen nüshanın istinsah tarihi (h. 759) dikkate alındığında, eserin en azından hicrî VIII. yüzyıldan önce kaleme alındığı söylenebilir.

Şerhu Muhtasari'l-Menâr

Başı: (1^b)

نحمدك اللهم على ما وفقنا اليه من فهم الفروع والأصول، والاهمتنا له من سلوكك سبيل التحصيل لنفوز بالمحصول ونصلي ونسلم على سيدنا محمد المرسل بالكتاب للأنام. وعلى آله وأصحابه القائمين بنصرة سنته السادة الكرام المتجردين سيوف همهم إى كشف الشريعة الأحكام ...

337 Büstî, a.g.e., vr. 77^b-94^a.

338 Büstî, a.g.e., vr. 3^a.

Sonu: (49^a)

وهو يتناول حد الكلام وحد الفقه وأما صفته وإذا به فينظر في محله وليكن هذا آخر ما كتبنا من هذا الشرح
بعون الملك اللطيف وكان الفراغ من نقله عن أصله في يوم الأحد المبارك في ذي القعدة الحرام ستة تسع وثمانين
وسبع مائة...

Muhammed et-Timurtâşî tarafından Ebü'l-İz Tâhir b. Hasan el-Halebî'nin *Muhtasari'l-menâr*'ı üzerine yazılan şerhtir. Timurtâşî fıkıh usûlü tanımına değinmeden önce bir ilmin tam anlamıyla anlaşılabilmesi için onun sınırlarının, şeklinin, tarifinin, konularının, amacının ve dayanak noktalarının bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Fıkıh usûlünün de ne olduğunu anlatabilmek için bu konuların izahının gerekli olduğunu söyler. Onun tarifine göre fıkıh usûlü; fikhî istinbatların kendisi ile bilindiği kâideler ilminin adıdır. Hatta bu sebeple yalnızca kavaid denilmesi dahi mümkündür. Fıkıh ise delillerden ortaya çıkan şer'î hükümlerin tasdik edilmesidir. Yine onun tanımına göre fıkıh yakînî ve zannî bilgilere şâmil olan tercihlere dair inanç manasındadır. Usûl-i fikhın mevzûsunu, sem'î ve küllî delilin hallerinin bilinmesi ile kişinin, mükelleflerin fiillerine dair bilinen hükümleri ispat kudretine ulaşması şeklinde açıklar. Son olarak usûl-i fikhın gayesi ise şer'î hükümlerin bilinmesidir.³³⁹

Timurtâşî usûlüş-şer'e dair delillerin kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olduğunu zikretmekte, icmânın mutlaka kitap ve sünnetten bir delile dayanmak zorunda olduğunu aktarmaktadır. Bu konuda hamamcıya ücret ödenmesinde olduğu gibi icmânın naklî bir delile dayanmasına gerek olmayacağı yönünde gelebilecek itirazlara işe şu şekilde cevap verir. *"İcmânın naklî delile dayanma zorunluluğunun bulunmadığı bazı ulema tarafından da söylenmiştir. Ancak cumhur bu zorunluluğu kabul eder. Çünkü delile dayanmaksızın bir konuda icmâ olması hata ihtimalini barındırır. Ümmetin hata üzerine birleşmesi ise mümkün değildir, çünkü bu konuda icmâ vardır. Bu icmâ ise sünnet deliline dayanır. Ümmetin tamamının delilsiz bir konuda icmâ etmesi âdeten muhaldir. Nitekim yemek yeme konusunda dahi bir icmânın bulunmaması bu muhalliği gösterir."*³⁴⁰

Timurtâşî "kitâb" başlığı altında, metinden hareketle mutlak emrin tekrara delalet etmeyeceğini söyleyerek mezhebin görüşünün bu yönde olduğunu söyler. Ardından bu konuyla ilgili bazı itirazlara cevap verir.³⁴¹ Kâfirlerin hangi emirle muhatap olduklarına dair fasılda Timurtâşî, kâfirlerin sadece iman etme emri ile

339 Timurtâşî, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, İnebey Ktp., nr. HO709/1, vr. 2^b.

340 Timurtâşî, *a.g.e.*, vr. 3^b.

341 Timurtâşî, *a.g.e.*, vr. 7^a.

mükellef olacaklarını özetle şu şekilde izah eder: Hz. Peygamber tüm insanlığa gönderilmiş bir peygamberdir. Öte yandan Allah Teâlâ insanlardan misak günü kendilerini şahit tutarak “*Ben sizin rabbiniz değil miyim?*” sorusunu yöneltmiş ve onlardan tasdik almıştır. Bu yüzden Allah’ı tanımak ve bilmekle kâfirler de dâhil bütün insanlar sorumludur. Bununla birlikte kâfirlerin edâ söz konusu olan ibadetlere dair emirlerle muhatap olmadıklarını zikreder. Çünkü bir ibadetin edası ancak iman edildiği takdirde mümkün olmakta ve yerine gelebilmektedir. Kâfirler ise önce iman ile muhataptırlar. İman ettikleri andan itibaren ise küfür zamanında yapmaları gereken fakat yapmadıkları ibadetler sâkıt olur. Onlar imandan itibaren eda ile muhatap olmaktadırlar. Sahih olan görüşün bu olduğunu zikretmekle birlikte Timurtâşi, bu görüş sahiplerinin Mâverâünnehir uleması olduğunu, Irak uleması tarafından ise bütün emirlerle kâfirlerin de muhatap olduklarının ve ahirette bu emirlerden sorumlu olduklarının kabul edildiğini vurgulamaktadır.³⁴²

Timurtâşi sünnet bahsinde ilk olarak *Menâr* metnindeki başlığı ele alır ve “Sünnetin Kısımlarının Açıklanması” başlığının sebebine değinir. Sünnet kelimesinin Hz. Peygamber’in sözlerini, fiillerini, söz yerine geçecek sükûtlarını ve sahabe-i kirâmın fiillerini kapsadığını, ancak hadis kelimesinin sadece Hz. Peygamber’in sözlerini nitelediğini vurgulamakta ve bu sebeple sünnet başlığının hadise nazaran metindeki sünnet tanımına daha uygun olduğunu vurgulamaktadır. Devamında ise bu tanımın efrâdını câmi ve ağıyârını mâni bir tanım olmadığını söyleyerek tanımda gördüğü eksikliklere değinir. Metinde sünnet Hz. Peygamber’den rivayet edilen sözler ve fiiller olarak tanımlanır. Timurtâşi bu tanımda ilk olarak Hz. Peygamber’in takrîrinin dışarıda kaldığını ve sünnetin içerisinde takrîrin de bulunması gerektiğini vurgulamakta, ikinci olarak ise Kur’ân-ı Kerîm’den hariç olarak nakledilen Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrîrleri denilmesi gerektiğini zikretmektedir. Ona göre metindeki bu tanıma Kur’ân-ı Kerîm ayetleri de dâhil olur. Çünkü ayetler metlûv vahiy olsa da nihayetinde Hz. Peygamber’den rivayet edilen sözlerden oluşmaktadır. Oysaki Kur’ân’a dair hükümler “kitâb” bağında anlatılmakta, burada ise Kur’ân dışında kalan Hz. Peygamber’in sünnetine değinilmektedir.³⁴³

İcmâ bahsinde ilk önce icmânın sözlük anlamını veren Timurtâşi, mutlak manada icmânın ittifak anlamına geldiğini söylemektedir. Istilâhî tanımı ise ümmetin bir asırdaki müctehidlerinin aynı şer‘î hüküm üzerinde ittifak etmeleridir. Tanımdaki ittifak kelimesini de açıklayan Timurtâşi, ittifaktan muradın mücteh-

342 Timurtâşi, *a.g.e.*, vr. 13^{a-b}.

343 Timurtâşi, *a.g.e.*, vr. 32^a.

hidlerin kavli veya fiili ya da düşünce olarak o konuya iştirak etmeleri olduğunu vurgular. Bu tanımın ardından müctehidlerin tamamının iştirakinin şart olup olmadığı meselesine değinmektedir.³⁴⁴ Timurtâşî'nin tanımdan hareketle zikrettiği bir başka ihtilaf, halk kesiminin ittifakının icmâ sayılıp sayılmayacağıdır. Aktardığına göre *Menâr* metninin bazı şârihlerince re'ye ihtiyaç duyulmayan alanlarda bir aşırıdaki tüm ümmet-i Muhammed'in ittifakının geçerli olacağı kabul edilmektedir. Ancak *Telvih*'te re'ye ihtiyaç duyulsun duyulmasın bir meselede halk kesiminin değil müctehidlerin ittifakı icmâ için yeterlidir. Halkın ittifakı icmâ sayılmaz.³⁴⁵

Timurtâşî icmâ bahsinde şerh etmiş olduğu muhtasarın, *Menâr* metnindeki ibareden farklı bir şekilde ifade ettiği bir cümleye de dikkat çeker. *Menâr* metninde icmânın hükmü “*yakini yolla şer'an murâdın sabit olması*” şeklinde zikredilmişken, muhtasarda bu cümlenin “*amel gerektiren bir hüccettir*” şeklinde yazıldığını aktarmaktadır. Bazı Mutezili âlimlerin icmâyı hüccet kabul etmediklerine de değinen şârih, ardından icmânın azimet ve ruhsat olmak üzere iki şeklinin bulunduğunu açıklar. Aktardığına göre azimet tüm müctehidlerin kavli ya da fiili olarak bir meselede aynı sözü söylemeleri, ruhsat ise bir kısım müctehidin kavli olarak beyan ettikleri ortak fikre diğer müctehidlerin belli bir süre düşünme müddeti geçtikten sonra sessiz kalmalarıdır.³⁴⁶

Timurtâşî kıyas bahsini metinde bâb başlığı altında incelenmesine karşın fasıl olarak zikretmekte ve icmânın alt başlığı biçiminde ele almaktadır. Kıyası açıklarken hükmün illetinde aslın fer'e eşitlenmesi olarak açıklar. Zikrettiği bu tanımın metinde verilen tanımdan daha güzel olduğunu söyler. Metinde kıyas “*hüküm ve illette asilla fer'i takdir etmektir*” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım bilinmeyenler arasında gerçekleşecek kıyası dışarıda bırakması nedeniyle ona göre kapsayıcı bir tanım değildir.³⁴⁷

el-Fevâidü's-şemsiyye li'l-Menâri'l-Hâfızıyye

Baş: (2^b)

الحمد لله الذي نور قلوب العلماء بأنوار اليقين وانطق السنتهم ببيان الدين المتين، وجعلهم إعلامًا لمعرفة شريعة حاتم النبيين، محمد المصطفى مقتدي العالمين، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد فإن الأحكام...

344 Timurtâşî, *a.g.e.*, vr. 40^b.

345 Timurtâşî, *a.g.e.*, vr. 40^b.

346 Timurtâşî, *a.g.e.*, vr. 40^b.

347 Timurtâşî, *a.g.e.*, vr. 41^b.

Sonu: (210^a)

والله الهادى والموافق فليختم بيان الحكم والأسرار على هذا تحرزاً عن سامة الطلاب وحكم الله تعالى لا يخطئ
وفوق كل ذي علم عليم.

Şemseddin Muhammed el-Koçhisârî tarafından *Menârü'l-envâr* üzerine yazılan şerhtir. Koçhisârî bir mukaddime, dört bâb ve on yedi fasıldan oluşan bu eseri, çevresinden ilimle meşgul olanların *Menâr*'a eskilerin görüşlerini tam olarak aktaran, hiçbir şeyi eksik bırakmayan, anlaşılması kolay bir şerh yazmasını istemele-ri sebebiyle kaleme aldığı ifade etmektedir. Bu sebeple her ne kadar kendisini bu vasıflarda birisi olarak görmese de gerekli olan bilgileri eksiksiz şekilde içerecek bir şerh yazmaya karar verdiğini ve bu eseri *el-Fevâidü's-şemsiyye li'l-Menâri'l-Hâfızıyye* şeklinde isimlendirdiğini belirtir.³⁴⁸

Mukaddimeden sonra Koçhisârî metinde bulunmamakla birlikte fıkıh usûlünün tanımını ve mahiyetini açıklar. Usûl ve fıkıh kelimelerinin tanımını yaptıktan sonra usûl-i fıkıh tamlamasının anlamına değinir. Ardından ilmin tari-fini yaparak fıkıh usûlünün ilimler arasındaki yerini anlatır.³⁴⁹

Metinde olduğu gibi eserini kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört bâba ayıran Koçhisârî, ilk bâbda “kitâb” kelimesinin tanımını yaparak, tanımda geçen her bir kelimeyi detaylıca açıklamaktadır. Tanımdaki kelimelere dair ihtilafları da zikreden Koçhisârî, hangi kelimelerin inkâr edilmesinin küfre sebebiyet vereceği, kıraat kelimesindeki ihtilaflar, namazda Fatiha okumanın vücûbu ve Kur'ân'ın nazm ve mana olarak tevâtüren nakledilmesi gibi meselelere değinir.³⁵⁰ Bu tanımdan sonra, usulü's-şer'in neler olduğunu özetle aktarır.³⁵¹ Şârih bundan sonra bu bâbı emir³⁵², kâfirlerin emirle muhâtap olması³⁵³, nehy³⁵⁴, hurûf-i meânî³⁵⁵, hâs laf-zın mefhûm-i muhâlifi ile ilişkisi³⁵⁶, azimet ve ruhsat³⁵⁷, emir ve nehyin kısımları³⁵⁸ olmak üzere toplam yedi fasıl altında incelemektedir.

348 Koçhisârî, *el-Fevâidü's-şemsiyye li'l-Menâri'l-Hâfızıyye*, İnebey Ktp., nr. HO665, vr. 1^b.

349 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 3^a-4^b.

350 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 5^{a-b}.

351 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 6^b vd.

352 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 22^a vd.

353 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 26^b.

354 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 27^b.

355 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 55^b.

356 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 76^b.

357 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 84^a.

358 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 89^a.

Eserdeki ikinci bâb başlığı sünnet ve kısımlarıdır. Bu başlıkta Hz. Peygamber'den kesintisiz bir şekilde gelen haberin mahiyeti³⁵⁹, kesintili gelen haberin durumu³⁶⁰, haberin farklı hallerdeki hüccet değeri³⁶¹ ve genel itibarla haber çeşitleri³⁶² açıklanmaktadır. Bu kısımlar da çeşitli fasıl ve başlıklara ayrılmıştır. Sonrasında sünnet bahsini dört fasla ayıran Koçhisârî, sünnet delili arasındaki teâruzun nasıl giderileceğini³⁶³, beyân şekillerini³⁶⁴, Hz. Peygamber'in fiillerinin hükme delâletini³⁶⁵ ve şer' u men kablânın hükme etkisini³⁶⁶ konu edinmektedir.

Koçhisârî üçüncü bâb olarak icmâ bahsini ele alır. Öncelikle icmânın kelime anlamına değinen müellif, ıstılâhî anlamını ise her asırda bulunan adalet ve ictihad ehli bütün ulemanın bir konu hakkındaki ittifakı olarak zikreder. Bu tanımdan sonra icmânın azimet ve ruhsat olmak üzere iki çeşidi bulunduğunu belirtmektedir. Azimet bir meselenin vücûbuna dair bütün ulemanın ittifakla aynı görüşü beyan etmesi ya da fiile dair bir meselede bu ulemanın o fiili yapmasıdır. Ruhsat ise buluşa ermiş ve o mesele hakkında yeterli derecede düşünme zamanı elde etmiş olan ulemanın bir kısmının sözle ya da fiille ittifak ettiği mesele hakkında diğerlerinin aksi yönde beyanda bulunmayıp sükût ettiği icmâdır. Koçhisârî icmânın bu ikinci çeşidinin Hanefiler tarafından kabul edilmekle birlikte Şafiiler tarafından kabul görmediğini vurgulamaktadır.³⁶⁷

Dördüncü ana başlık olan kıyas bahsinde ise Koçhisârî, kıyasın kelime tahlilini yaptıktan sonra terim anlamına yer vermektedir. Kıyasın hüccet olmasının sebeplerine de değinen Koçhisârî, hem aklen hem de naklen kıyasın neden caiz olması gerektiğini detaylı biçimde ele almaktadır.³⁶⁸ Bu bâbı dört fasıl altında ele alan Koçhisârî bu fasıllarda istihsanın mahiyetini³⁶⁹, hüküm çeşitlerini³⁷⁰, ehliyet ve kısımlarını³⁷¹ ve son olarak ehliyet arızlarını³⁷² konu etmektedir.

359 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 92^a.

360 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 100^a.

361 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 101^b.

362 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 102^b.

363 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 107^a.

364 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 110^b-117^b.

365 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 117^b.

366 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 119^{a-b}.

367 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 121^{a-b}.

368 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 124^b.

369 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 138^a.

370 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 152^a-162^a.

371 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 162^a-168^a.

372 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 168^a-192^a.

Eserde metin kısmı tamamlanmasına rağmen Koçhisârî, müteferrik meseleler ve şer'î hükümlerin güzellikleri adıyla ek iki fasla daha yer verir. Müteferrik meseleler faslında yirmi yedi meseleyi inceleyerek ilham ve keşfin hüccet değeri, mesâlih-i mürselenin mahiyeti gibi zamanında fıkıh usûlüne dair ortaya çıkan tartışmalara çözüm aramaktadır.³⁷³ Bir risâle mahiyetinde kaleme aldığı şer'î hükümleri bilmenin güzelliklerine dair faslında ise çeşitli anektodlar ve tarihî olaylardan örneklerle konuyu açıklar. Eserin sonunda Halife Harun Reşid ile İmam Ebû Yusuf arasında gerçekleştiği ifade edilen şahitlik ile ilgili bir olayı nakletmektedir.³⁷⁴

Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ

Baş: (68^b)

الحمد لله الذي ... أما بعد فقد كان فاض عليّ من الملك ذي المواهب فرايد فيما يتعلق بمختصر الشيخ المحقق ابن الحاجب بوأه الله تعالى ...

Sonu: (164^a-sonu eksik)

قال والخصم قد لا يساعده في الثانية أقول اعلم أن معنى التأيم بترك البعض في الواجب ...

Mirzacân eş-Şîrâzî tarafından kaleme alınan eser, Adudüddin el-Îcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* isimli eseri ile Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Sâdeddin et-Teftâzânî ve Seyfeddin el-Ebherî tarafından bu eser ile ilgili yazılan hâşiyelerin hâşiyedir. Müellif, "*kâleş-şeyh*"³⁷⁵ ifadesiyle İbnü'l-Hâcib'in metnini, "*kâle'l-muhakkık*"³⁷⁶ ifadesiyle İcî'nin şerhini, "*kâle'l-fâdilü-Şerîf*"³⁷⁷ ifadesiyle Cürcânî'nin hâşiyesini, "*kâle'l-fâdilü'l-Ebherî*"³⁷⁸ ifadesiyle Seyfeddin el-Ebherî'nin hâşiyesini ve "*kâle'n-Nihri et-Teftâzânî*"³⁷⁹ ifadesiyle Teftâzânî'nin hâşiyesini vermiştir.

Mirzacân eş-Şîrâzî, kendisinden önce yazılan *Muhtasarü'l-Müntehâ* ve onun üzerine yazılan söz konusu biri şerh, üçü hâşiye olan diğer dört eserin her biri ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Çoğu zaman sayılan bu beş eserin birinden veya ikisinden nakilde bulunan Şîrâzî,³⁸⁰ bazen beş eserin üçünden,³⁸¹ bazen

373 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 192^a-199^b.

374 Koçhisârî, *a.g.e.*, vr. 199^b.

375 Mirzacân eş-Şîrâzî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, İnebey Ktp., nr. HC276/2, vr. 75^a.

376 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 69^b.

377 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 69^b.

378 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 70^b.

379 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 75^a. Sonraki varaklarda *Teftâzânî* ismini kullanmayıp sadece *et-Tahrîr*'i kullanmaktadır.

380 bk. Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 69^b, 70^a.

381 bk. Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 97^b.

dördünden,³⁸² eserin sadece bir yerinde de beşinden³⁸³ nakilde bulunarak “*ekûlü*” ifadesiyle naklettiği kısımları değerlendirmiştir. Bu nakilleri yaparken önce İbnü'l-Hâcib, sonra İcî, sonra da sırasıyla Ebherî, Teftâzânî ve Cürçânî'nin ifadelerini zikretmiştir.

Mirzacân eş-Şîrâzî'ye ait bu eserin incelenen nüshasının son kısmı eksiktir. Nüshanın kenarına yazılan başlıklarla eser, üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm “*hâşiyetü'l-mebâdî'i'l-kelâmiyye*”³⁸⁴, ikinci bölüm “*mebâhisü'l-mebâdî'i'l-lügaviyye*”³⁸⁵, üçüncü bölüm ise “*mebâhisü'l-mebâdî'i'l-ahkâmiyye*”³⁸⁶ şeklinde isimlendirilmiştir. *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın mebâdî, sem'î deliller, ictihad ve tercih başlıklarıyla toplam dört bölümden oluştuğu göz önüne alındığında hâşiyenin bu nüshasının, *Muhtasar*'ın ilk bölümü olan mebâdî kısmıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nüshanın eksik olması sebebiyle Şîrâzî'ye ait bu hâşiyenin *Muhtasarü'l-Müntehâ*'daki diğer konuları içerip içermediği anlaşılamamaktadır. Bu haliyle eserin yarısından fazlası (yaklaşık 54 varak) “*hâşiyetü'l-mebâdî'i'l-kelâmiyye*” başlığına ayrılmış, son başlık olan “*mebâhisü'l-mebâdî'i'l-ahkâmiyye*” başlığına ise sadece 16 varak ayrılmıştır. Son başlığın büyük bir kısmında da hüsün-kubuh konusu işlenmiştir.

Mukaddimede müellif, İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ* isimli eserinin, bu esere İcî tarafından yazılan şerhin ve bu şerh üzerine Teftâzânî, Seyfeddin Ebherî ve Cürçânî tarafından yazılan hâşiyelerin inceliklerine vâkıf olduğunu belirtmiştir. Teftâzânî'nin hâşiyesinden bahsederken Teftâzânî'yi, hocasının hocası olarak niteleyen Şîrâzî, Ebherî'nin hâşiyesinden bahsederken de onun, İcî'nin sohbetiyle şereflendiğini ifade etmiştir.³⁸⁷

Şîrâzî, İcî'nin *Muhtasarü'l-Müntehâ*'ya yazmış olduğu şerhte İbnü'l-Hâcib'in hem doğru sözlerine itiraz ettiğini, hem de İbnü'l-Hâcib'i yorumlarken onun kastetmediği ifadeler kullandığını belirterek eleştiride bulunmuştur. Aynı zamanda İcî'nin şerhi üzerine hâşiyeye yazanlardan bazılarının hem İcî'yi hem de diğer bazı muhaşşileri hata yapmakla itham ettiğini söyleyerek aslında kendilerinin bu ithamla açık bir hataya düştüklerini ve yine muhaşşilerin İcî'nin şerhini açıklarken onun kastetmediği ifadelerle açıkladıklarını söyleyerek eleştirisine devam etmiştir.³⁸⁸

382 bk. Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 108^b.

383 bk. Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 104^a.

384 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 119^a.

385 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 119^a.

386 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 148^a.

387 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 68^b.

388 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 69^a.

Müellif bu eleştirileri yaptıktan sonra, kendi zamanındaki ilim câmiasının bu eserlere yöneldiğini ve bütün vakitlerini onlara harcadıklarını, hatta bu eserlerle iştiğâl etmeyi farz-ı 'ayn gibi görüp onları ihmal etmenin bir kusur olduğuna inandıklarını söylemektedir. Bu açıklamaların ardından haksızlık ve yanlışla sapmaktan sakınarak, adalet ve insaf şartını gözeterek, söylediği her şeyi usûl ve kâidelere bina ederek *Muhtasariü'l-Müntehâ*'nın şerh ve hâşiyelerinde çözülmesine ihtiyaç duyulan meseleleri çözmeye başladığını ifade etmektedir.³⁸⁹

Mirzacân eş-Şîrâzî eserinde, *Muhtasariü'l-Müntehâ*'nın, onun İcî şerhinin ve bu şerh üzerine yazılan Teftâzânî, Cürcânî ve Ebherî hâşiyelerinin kapalı yönlerini açıklamakta, ilk bakışta anlaşılması zor olan ifadeleri izah etmekte, gerektiğinde tamamlayıcı bilgi vermekte ve bazı yerlerde ilgili ifadeleri eleştirmektedir. Örneğin *Muhtasariü'l-Müntehâ*'daki fıkıh usûlünün tanımıyla ilgili bölümde yer alan "fıkıh usûlü" terkihiyle ilgili İcî'nin yapmış olduğu şerhin³⁹⁰ ibaresinde hafz ve tevil bulunduğunu söyleyerek hafzedilen ve tevil edilen kısmı açıklamıştır.³⁹¹ Başka bir yerde İcî'nin "fıkıh usûlünün faydası Allah Teâlâ'nın hükümlerini bilmektir" sözü üzerine Şîrâzî, "müctehid açısından istinbat yoluyla Allah Teâlâ'nın hükümlerini bilmektir; mukallid açısından müctehidin istinbat ettiği Allah'ın hükümlerini bilmede kolaylıktır" diyerek İcî'nin açıkladığı kısma tamamlayıcı bilgiler eklemiştir.³⁹² Bir yerde de Cürcânî'nin hâşiyesinden bir alıntı yaparak, bu açıklamanın metin ve şerhe uygun olmadığını belirtmiş, sonra kendi açısından metin ve şerhe uygun olan açıklamayı zikretmiştir.³⁹³

Muhtasariü'l-Mahsûl

Başı: (2^b)

بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد حمد الله على الآيه والصلوة على محمد رسوله وخاتم أنبيائه فإني لما رأيت إكباب طلبة علم الاصول على مختصري الأول من كتاب المحصول وتصريحهم بأنه لا يمكن الإتيان بمثله ألفت مختصرًا ثانيًا يجوي جميع مسائله ويقع حجمه كالثلث من حجمه ...

كتاب أصول الفقه الأصل المحتاج إليه والفقه لغة الفهم واصطلاحًا العلم بالأحكام الشرعية العملية المستدل على أعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة ...

389 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 69^a.

390 İcî'nin şerhi şu şekildedir: "وأما حده مضافا فلا بد في معرفة المركب من معرفة مفرداته." bk. Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 86^b.

391 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 86^b. Şîrâzî, "وأما حده مضافا," ibaresinden sonra "فتعريف مفرداته" ifadesinin hafzedildiğini, yine ibarede geçen "muzafen" ifadesiyle izafet terkinin kastedildiğini söylemektedir.

392 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 91^b.

393 Şîrâzî, *a.g.e.*, vr. 134^b-135^a.

Sonu: (49^a)

فإن عارضه مجتهد ناف فالمثبت أولى لأنه ناقل ثبت ثم فيثبت هنا بجامع حاجة المكلف هذا مجاوزة أو تسوية وقد قال تعالى فاعتبروا إن الله يأمر بالعدل قال الشيخ رحمه الله تعالى هذا آخر ما اختصرته ثانيًا من كتاب المحصول في الأصول...

Şâfiî fakihî Abdürrahim el-Mevsilî tarafından kaleme alınan *Muhtasarü'l-Mahsûl fi usûli'l-fikh* adlı eser, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)'nin *el-Mahsûl*'ünün muhtasarıdır. Mevsilî mukaddimede, *el-Mahsûle* yazdığı ilk muhtasara öğrencilerin ilgisini görünce, bu eserin tüm meselelerini içeren ve hacim bakımından onun üçte biri kadar olan ikinci bir muhtasar yazdığını ifade etmektedir.³⁹⁴ Ferağ kaydında da bu eserin *el-Mahsûl* üzerine yazdığı ikinci muhtasar olduğunu ve eseri hicrî 648 yılında tamamladığını belirtmektedir.³⁹⁵ Eser, “*kelâm*” adı verilen on bir ana başlıktan oluşmakta, bu başlıklar da “*bâb*”, “*fasıl*”, “*kısım*”, “*me'sele*” olmak üzere çeşitli alt başlıklara ayrılmaktadır. Eserin başında ise herhangi bir başlık verilmeden fıkıh, fıkıh usûlü, ilim, zan, nazar, delil, emâre gibi terimler hakkında kısa tanım ve açıklamalar yapıldıktan sonra şer'î hüküm konusu işlenmiştir. “*Kelâm*” adı verilen ana başlıklar ise sırasıyla şunlardır: “*Lügât, el-evâmîr ve'n-nevâhî, 'umûm-husûs, ef'âl, nesih, icmâ, ahbâr, kıyâs, et-te'âdül ve't-tercih, ictihâd, fetvâ, edille.*”³⁹⁶

Eserin şer'î hüküm ile ilgili kısmında şer'î hükmü, “*gerekli kılmak veya muhayyer bırakmak konusunda mükelleflerin fiillerine ilişkin hitaptır*” şeklinde tanımladıktan sonra tanımla ilgili itirazlara kısaca cevap vermiş, ardından hükmün çeşitli açılardan taksimini yapmış ve hüsün-kubuh konusunu işlemiştir.³⁹⁷ Eserin “*el-keîâm fi'l-lügât*” başlığında kelâmın tanımı ve kelâmla ilgili bazı açıklamalar yapmış, lafızların taksimi, müştak isimler, müterâdif lafızlar ve te'kîd, müşterek lafız, hakîkât ve mecâz, teâruz, harflerin manaları gibi alt başlıklar altında dil ile ilgili çeşitli meselelere yer vermiştir.³⁹⁸

Eserde “*el-keîâm fi'l-evâmîr ve'n-nevâhî*” başlığı, bir mukaddime ve lafız ile ilgili konular, mana ile ilgili konular ve nehiy konusu olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Mukaddime kısmında emrin tanımı ve tanımdaki ihtilafları zikrettikten sonra emir ve nehyin bazen haber lafızıyla da gelebileceğini söyleyerek bu duruma ayet ve hadisten birer örnek getirmektedir.³⁹⁹ Birinci kısım olan lafız ile ilgili konuların başında emir sîgasının on beş farklı vecihle kullanıldığını belirtmiş,

394 Abdürrahim el-Mevsilî, *Muhtasarü'l-Mahsûl*, İnebey Ktp., nr. HO669, vr. 2^b.

395 Mevsilî, *a.g.e.*, vr. 49^a.

396 Konu başlıklarının sayfa numaraları şöyledir: 5^a, 10^a, 15^b, 23^b, 25^a, 27^b, 30^b, 35^b, 42^a, 45^a, 46^a, 47^a.

397 Mevsilî, *a.g.e.*, vr. 3^a-5^a.

398 Mevsilî, *a.g.e.*, vr. 5^a-10^a.

399 Mevsilî, *a.g.e.*, vr. 10^a-10^b.

ardından bunları tek tek saymış, bunların tamamının hakikî mana olmadığına ittifak edildiğini, ancak vücûb, nedb, ibâha, tahrîm ve tenzih manaları konusunda ihtilaf edildiğini söyleyerek bu ihtilafları kısaca zikretmiştir.⁴⁰⁰ Tahrimden sonraki emir sîgası, mutlak emrin tekrar ifade edip etmeyeceği, mutlak emrin fevre veya terâhiye delaleti, şarta bağlı emrin durumu gibi konuları birinci kısım altında işledikten sonra, mana ile ilgili konular diye adlandırdığı ikinci kısımda vücûbun kısımları, vücûbun hükümleri, me'mûrun bih ve me'mûr başlıklarıyla çeşitli meseleleri ele almış, üçüncü kısımda da nehiy ile ilgili konulara yer vermiştir.⁴⁰¹

Üçüncü ana başlık olan *"el-keîâm fi'l-umûm ve'l-husûs"*u umûm, tahsîs, muhassıs, mutlakın mukayyede hamli, mücmel-mübeyyen başlıklarıyla beş kısım altında ele almıştır.⁴⁰² Muhassıs konusunu; muttasıl muhassıs, munfasıl muhassıs ve muhassıs olduğu zannedilenler şeklinde üç alt başlığa ayırmış ve bu başlıklar altında her biri ile ilgili meseleleri incelemiştir. İstisna, şart, gaye ve sıfat başlıklarıyla muttasıl muhassıs işledikten sonra munfasıl muhassıs başlıyan müellif, bu konuyu da iki alt başlık altında ele almıştır. Birinci başlıkta kat'î olanın kat'î olanla yani kitabın kitapla, mütevâtir haberin mütevâtir haberle, kitabın mütevâtir haberle, mütevâtir haberin kitapla tahsis edilebileceğini söylemektedir. Biri âmm, diğeri hâss olmak üzere kat'î delille sabit olan iki hükmün her ikisiyle amel etmenin veya ikisini birden terk etmenin mümkün olmadığını söyledikten sonra, âmm olan hükmün tercih edilmesiyle hâss hükmün tamamen terk edilmiş olacağını belirterek hâss hükmün tercih edilmesinin zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Kat'î olanın zannî olanla tahsisi konusunu ele aldığı ikinci alt başlıkta, kitabın âhâd haberle tahsisi, kitap ve mütevâtir haberin kıyasla tahsisi, mantûkun mefhûmla tahsisi meselelerini işlemektedir. Kitabın âhâd haberle tahsisi konusunda kendi mezhebine göre bunun caiz olduğunu belirttikten sonra bazı mezheplerin buna cevâz vermediğini, İsâ b. Ebân'a göre daha önce kat'î bir delille tahsis olunmuşsa bunun caiz olacağını, Kerhî'ye göre ise daha önce munfasıl bir delille tahsis olmuşsa bunun caiz olacağını belirtmiştir. Kitabın ve mütevâtir haberin kıyasla tahsisine gelince Şâfiî, Ebû Hanîfe ve Mâlik'e göre bunun caiz olduğunu, Cübbâi ve Ebû Hâşim'in bu görüşe hilâf ettiğini, İsâ b. Ebân ve Kerhî'nin ise önceki görüşlerinin bu konuda da devam ettiğini ifade etmiştir. Üçüncü alt başlıkta ise muhassıs olduğu zannedilip de aslında muhassıs olmayanlarla ilgili meseleleri ele almıştır.⁴⁰³

400 Mevsîlî, *a.g.e.*, vr. 10^b-11^a.

401 Mevsîlî, *a.g.e.*, vr. 11^a-15^b.

402 Mevsîlî, *a.g.e.*, vr. 15^b-23^b.

403 Mevsîlî, *a.g.e.*, vr. 19^a-21^b.

“*el-Kelâm fi'l-ef'âl*” başlığında peygamberlerin ismet sıfatı, Hz. Peygamber’in fiillerinin delaleti ve Hz. Peygamber’in fiilleriyle ilgili çeşitli meselelere yer vermiştir.⁴⁰⁴ Hz. Peygamber’in fiillerinin delaleti konusunda üç farklı görüş zikretmektedir. Hz. Peygamber’in fiillerinin İbn Süreyc’e göre vücûb, Şâfiî’ye göre nedb, Mâlik’e göre ibâha ifade ettiğini belirttikten sonra kendisi, Mu‘tezile’nin çoğunluğu tarafından kabul edilen tevakkuf görüşünü benimsemektedir.⁴⁰⁵

Dört kısma ayırdığı “*el-Kelâm fi'n-nesih*” başlığının birinci kısmında neshin tanımı, emrin uygulanma vaktinden önce neshinin caiz olduğu, bir hükmün yerine başka bir hüküm getirilmeksizin veya daha ağırının getirilmesiyle neshinin caiz olduğu, tilavetin neshedilip hükmün neshedilmemesi gibi meseleleri ele almaktadır. Diğer kısımlarda da nâsîh-mensûh, nesihi zannedilenler ve neshin nasıl bilineceği konularını işlemiştir.⁴⁰⁶ Nâsîh-mensûh başlığı altında ayrı ayrı meseleler halinde, sünnetin sünnetle, sünnetin kitapla, kitabın mütevâtir sünnetle neshedilebileceğini örnek ve delillerini sunarak zikretmiş, ardından icmâ, kıyas ve fahvânın neshi meselelerine yer vermiştir.⁴⁰⁷ “*Nesih zannedilenler*” diye adlandırdığı üçüncü alt başlıkta, nesihi olup olmadığı konusunda tartışma bulunan iki meseleyi ele almaktadır. Bunlardan birincisi ibadetlere yapılan ziyadenin nesihi olup olmadığıdır. Bu ziyadenin nesihi olmadığını söyledikten sonra Ebû Hanîfe’nin bunu nesihi kabul ettiğini, Şâfiî’nin nesihi kabul etmediğini söylemekte ve bu konu ile ilgili diğer âlimlerin görüşlerine yer vermektedir. Bu başlık altında incelenen ikinci mesele, onun bir cüz’ü olsun veya olmasın kendisiyle kâim olduğu şeyin neshedilmesiyle, ibadetin neshedilmiş olmayacağıdır.⁴⁰⁸ Bu bölüm nasîh ve mensûhun nasıl bilineceğine dair bazı meseleleri içeren dördüncü kısım ile son bulmaktadır.⁴⁰⁹

“*el-Kelâm fi'l-İcmâ*” başlığında icmâ tanımının ve icmâ ile ilgili bazı tartışmaların yer aldığı bir mukaddimeye yer verdikten sonra bu bölümü, icmâ olup da icmâdan çıkarılanlar, icmâ olmayıp da icmâya dâhil edilenler, icmânın müstenedi, icmâ edenler, icmâ edilenler ve icmânın hükmü başlıklarıyla altı kısımda ele almıştır.⁴¹⁰ İcmâ olmayıp da icmâya dâhil edilenler kısmında işlediği on farklı meseleden ikisi, sükûtî icmâ ve Medine ehlinin icmâ konularıdır. Şâfiî’ye göre, diğer müctehidlerin ilgili mesele üzerine düşünmesi veya görüşlerini açık-

404 Mevsîlî, *a.g.e.*, vr. 23^b-25^a.

405 Mevsîlî, *a.g.e.*, vr. 24^a.

406 Mevsîlî, *a.g.e.*, vr. 25^a-27^b.

407 Mevsîlî, *a.g.e.*, vr. 26^a-27^a.

408 Mevsîlî, *a.g.e.*, vr. 27^a.

409 Mevsîlî, *a.g.e.*, vr. 27^a-27^b.

410 Mevsîlî, *a.g.e.*, vr. 27^b-30^b.

lama konusunda herhangi bir mâni olması ihtimalinden dolayı sükûtî icmânın⁴¹¹ hüccet olmadığını, Ebû Hâşim'e göre hüccet olduğunu, Cübbâî'nin asrın inkirâzı şartıyla, İbn Ebî Hüreyre'nin ise söz konusu görüşü söyleyen kimsenin hâkim olmaması şartıyla onu icmâ olarak kabul ettiğini belirtmiştir.⁴¹² Medine halkının icmâi konusunda, onu sadece İmam Mâlik'in kabul ettiğini ve bu konuda da Hz. Peygamber'in “*Medine kendi pisliğini giderir*” şeklindeki hadisini delil olarak kullandığını ifade etmiştir.⁴¹³

Bir diğer başlık olan “*el-Kelâm fi'l-ahbâr*”da haberin tanımı, çeşitleri gibi bazı meseleleri içeren bir mukaddimeden sonra konuyu, mütevâtir, mütevâtir dışındaki doğru haberler, yalan haberler, muhtemil haberler, kendisinden haber verilenler ve ihbâr başlıklarıyla altı bâba ayırmıştır.⁴¹⁴ “*el-Kelâm fi'l-kıyâs*” bölümünü, kıyâsın delil olmasının ispatı, vasfın illiyeti, kıyâsın hükmü başlıklarıyla üç kısımda ele alırken;⁴¹⁵ “*el-keîâm fi't-te'âdül ve't-tercîh*” başlığını te'âdül, mukaddimâtü't-tercîh, haberlerin tercihi ve kıyasların tercihi başlıklarıyla dört kısımda işlemektedir.⁴¹⁶

Mevsilî, “*el-Kelâm fi'l-ictihâd*” ve “*el-keîâm fi'l-fetvâ*” başlıklarında alt başlıklara yer vermemiştir.⁴¹⁷ Son başlık olan *el-keîâm fi'l-edille* başlığında ise istishab, istihsan, sahabe kavli, mesâlih-i mürele gibi müctehidlerin hakkında ihtilaf ettikleri şer'î deliller ile ilgili on bir farklı meseleyi ele almıştır.

Râzî'nin *Mahsûl*'ünü ihtisâr ettiği bu eserinde Mevsilî, *Mahsûl*'de izlenen konu ve başlık sistematüğini aynen korumuştur. Ayrıca yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere her konu ile ilgili varsa mevcut olan ihtilafları delilleriyle birlikte zikretmiş, bu ihtilaflara karşı cevap vermiş, bazen de “*fe'in kulte-kultü*” üslûbuyla muhtemel soru ve tartışmalara yer vermiştir. Ancak Mevsilî eserini, oldukça veciz ve kapalı bir üslupla kaleme almıştır. Bunun sebebi muhtemelen, *Mahsûl*'deki tüm konuları, konularla ilgili ihtilafları ve bunların delillerini muhtasar bir şekilde vermeyi amaçlamasıdır. Eserin üslûbunu zorlaştıran etkenlerden biri de, Mevsilî'nin dîbâcede belirttiği üzere bu eserin, *Mahsûl* üzerine yazdığı ilk muhtasarın üçte biri kadar olan ve onun tüm meselelerini içeren ve ikinci bir muhtasar olmasıdır.⁴¹⁸

411 Mevsilî sükûtî icmâyı şu ifadelerle ihtisâr etmiştir: “إذا قال البعض بحضور الباين وسكوتهم.” bk. Mevsilî, *a.g.e.*, vr. 28^b.

412 Mevsilî, *a.g.e.*, vr. 28^b.

413 Mevsilî, *a.g.e.*, vr. 29^a.

414 Mevsilî, *a.g.e.*, vr. 30^b-35^b.

415 Mevsilî, *a.g.e.*, vr. 35^b-42^a.

416 Mevsilî, *a.g.e.*, vr. 42^a-45^a.

417 Mevsilî, *a.g.e.*, vr. 45^a-47^a.

418 bk. Mevsilî, *a.g.e.*, vr. 2^b.

Tertîbü'l-leâlî fî silki'l-emâlîBaşı: (1^b)

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي هدانا إلى مناهج معرفة والمسائل الأحكام بالبراهين والشواهد والإعلام وشرفنا باستطاعة مطالعة كتب العلماء الفخام من أئمة الإسلام والصلاة والسلام على خير الأنام محمد وآله وصحبه الكرام إ يوم الخشروالقيام أما بعد.....

Sonu: (69^a)

تم بقولي في ترتيب اللآلي والتام بحقيقته عند إنجاز ما وعدت ديباجته يسر في الله الملك المعين مع مرادات جميع المسلمين غفر الله لمن قال آمين يا مجيب السائلين

Ahmed b. Abdurrahman el-Beşiktâşî el-Hanefî tarafından kavâid-i külliye hakkında kaleme alınan bir eserdir. Kaynaklarda Beşiktâşî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. 1136/1724 yılında vefat ettiği bilinmektedir.⁴¹⁹ Beşiktâşî'nin kaynaklarda zikredilen tek eseri *Tertîbü'l-leâlî fî silki'l-emâlî*'dir. Eserin İnebey Kütüphanesi'ndeki HO625 demirbaş numarasına kayıtlı nüshası 69 varak, 20 satırdır. Bu nüsha Hüseyin Hâfız b. İsmail tarafından Atınâda hicrî 1161 yılında istinsah edilmiştir. "Bâbü'l-elif" ile başlayıp "bâbü'l-yâ" ile son bulan eser, hecâ harflerine göre düzenlenmiştir. Müellif, bir kâide verdikten sonra, "bu asıldan çıkan meseleler şunlardır" diyerek o kâide ile ilgili fer'î meseleleri zikretmektedir.⁴²⁰ Eserde 300'e yakın külli kâide zikredilmiş ve bu kâidelere dair meseleler işlenmiştir. Eserin diğer kütüphanelerde başka bir nüshasına ulaşılammıştır.

İnebey kütüphanesinde bulunan nüshanın son kısmına Ebussuûd Efendi'nin iki risâlesi eklenmiştir. Biri Arapça diğeri Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olan bu risaleler, sahih, fâsit ve bâtil bey' çeşitlerinin neler olduğunu örneklerle açıklamaktadır.⁴²¹ Ayrıca kitabın en sonunda Esmâ-i Hüsnâ'nın bazı isimlerine ilişkin açıklamaları barındıran tablo halinde bir ek daha bulunmaktadır.⁴²²

Beşiktâşî elif maddesindeki kâideler arasında "ivazın cüzlerine karşılık muavvez bölünebilir, şartın cüzlerine karşılık meşrût bölünemez." kâidesini zikreder. Bu kâidenin örneğini ise şu şekilde açıklar: Bir kadın kocasına "bin dirhem karşılığında (bi elfi dirhemini) beni üç talak ile boş" dese ve kocası da bir talak ile boşsa bin dirhemini sadece üçte birini hak etmiş olur. Fakat kadın "karşılığında bin dirhem alman şartı (alâ elfi dirhemini) ile beni üç talak ile boş" dese ve kocası tek

419 Bağdâdî, a.g.e., I, 170; Kehhâle, a.g.e., I, 166.

420 bk. Beşiktâşî, *Tertîbü'l-leâlî fî silki'l-emâlî*, İnebey Ktp., nr. HO625, vr. 3^a vd.

421 Beşiktâşî, a.g.e., vr. 70^a-73^b.

422 Beşiktâşî, a.g.e., vr. 74^a-77^a.

talak ile boşasa bu durumda meccanen boşamış sayılır ve bin dirhemden hiçbir ücret almaz. Çünkü meşrût tecezzi etmez.⁴²³ Bu kâidenin bir diğer örneği olarak Beşiktâşî şu olayı aktarır. Koca karısına “*Zeyd ve Amr ile konuşursan boşsun*” dedikten sonra kadın sadece Zeyd ile konuşsa meşrut bölünemeyeceğinden boşama gerçekleşmiş olmaz.⁴²⁴

Eserin başka bir bölümünde “*Bir şeyin sabit olduğu gibi kalması esastır*” kâidesini açıklarken Beşiktâşî farklı bir örnek nakletmektedir. Ona göre, bir kimse bir dirhemi iki dirheme satsa ya da bir köleyi bin dirhem ve bir rıtl şarap karşılığında satın alsa ardından fazla olan dirhemi veya bir rıtl şarabı almaktan vazgeçse, bu kâide mucibince bey‘ akdinin sahih hale döneceğini zikreder. Bu örneğin ise Hanefilerde fasit akitte fesat sebebi ortadan kaldırıldığında akdin sahih olacağı hükmüne aykırı olduğu gözükmektedir. Yine dört eşi olan bir adamın önce beşinci kadınla evlenip ardından dört eşinden bir tanesini boşaması halinde de bu kâide gereğince nikâhın sıhhatine hükmedilemeyeceğini söyler.⁴²⁵

Eserden nakledilebilecek bir başka kâide ve örneği ise şudur: “*Tâbî olan hükmünde ayrı tutulamaz*” kâidesi bir şeye bağlı olan eşyaların da hükmen o şey gibi sayılacağını anlatır. Beşiktâşî bu kâidenin örneği olarak ceninin annenin satımına söylenmese de dâhil olacağını zikreder. Buna göre hamile bir cariye satıldığı zaman cenin de onunla birlikte satılmış ve müşterinin mülkü olmuş olur. Ancak Beşiktâşî’ye göre bu kâidenin birçok istisnası vardır. Örneğin ceninin münferit olarak satımı ya da hibesi mümkün değilken azat edilmesi mümkündür. Bu ayırımın sebebini müellif, satış ve hibede teslimin şart olduğu, bu nedenle teslimi mümkün olmayan ceninin satımının batıl olacağı şeklinde açıklar. Azat hükümlerinde ise teslim şart değildir, bu yüzden ceninin azadı sahih olur. Bu hükmün bir başka istisnası binanın arsadan bağımsız olarak satımıdır. Bina her ne kadar arsaya tâbî olsa da arsadan bağımsız olarak satımı mümkündür. Beşiktâşî’ye göre bu ve benzeri birçok meselenin fıkıh kitaplarında bulunuyor olması zikredilen kâidenin tekrar gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır.⁴²⁶

Eserinin bir başka bölümünde “*Ameller niyetlere göredir*” hadisinden yola çıkılarak “*Niyet olmadıkça sevap olmaz*” kâidesinin türetildiğini söyleyen Beşiktâşî, amellerin dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki çeşidinin bulunduğunu aktarır. Uhrevî hükümlerde sevap ya da azabın hak edilmesi söz konusu iken, dünyevî

423 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 3^b.

424 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 3^b.

425 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 16^a.

426 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 19^a.

hükümlerde fesat ya da sıhhatten söz edilmektedir. Uhrevî hükümlerde niyetin şart olduğu konusunda icmâ bulunduğunu ve mahza ibadet alanını oluşturan fiillerde niyet olmaması halinde sevap kazanılamayacağını söyler. Çünkü ibadetlerde maksat sevap kazanmaktır. Niyetsiz yapılan bir ibadetin dünyevî hükmünün de sahih olmaması gerektiğini zikreder. Bu konuda Hanefî mezhebindeki tek istisna abdesttir. Bu istisnanın sebebini ise şu sözlerle açıklar: *“Abdestte bize göre niyet şart değildir. Çünkü abdest mahza bir ibadet sayılmaz, o namaz kılınması için gerekli şartlardan bir tanesidir. Nitekim namaz kılmak için gerekli olan elbisenin ve namaz kılınacak olan yerin temizliğinde de niyet şart değildir. Bu yüzden namazın şartlarının tamamında niyetin zorunlu olması düşünülemez. Niyetsiz de olsa abdest almak ile namaz için gerekli olan şart yerine gelmiş olur.”*⁴²⁷

Bu ve benzeri şekillerde eserinde kaleme aldığı 300’e yakın kâideden bazıları şunlardır: *“Müslümanların icmâsı esere dayanan bir hüccettir ve kıyas icmâ varsa terk edilir.”*⁴²⁸ *“İctihad misli ile nakzedilemez.”*⁴²⁹ *“Sebeplerdeki ihtilaf gözle görülenlerdeki ihtilaf gibidir.”*⁴³⁰ *“Kuvvetli zayıf üzerine binâ edilemez.”*⁴³¹ *“Hakların müstakil olarak satımı caiz değildir.”*⁴³² *“Deynin deyn karşılığında satımı batıldır.”*⁴³³ *“Deliller görünenin hilafı için, yemin ise aslın bekası için hükme etki eder.”*⁴³⁴ *“Tâbi olan metbûsunun önüne geçemez.”*⁴³⁵ *“Te’sîs te’kîdden hayırlıdır.”*⁴³⁶ *“Rivayetlerin tahsisi zikredilenlerin dışındaki hükümlerin nefyini gerektirir.”*⁴³⁷ *“İktizâen sabit olan kazâen sabit olmuş gibidir.”*⁴³⁸ *“Zaruretle sabit olan şey zaruret miktarınca takdir edilir.”*⁴³⁹ *“Zararın vâki olduğu her meselede delil ile birlikte ikrar caizdir.”*⁴⁴⁰ *“Olay en yakın vakte izâfe edilir.”*⁴⁴¹ *“Bölünmeyenlerde ba‘zın zik-*

427 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 50^{a-b}.

428 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 3^b.

429 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 4^a.

430 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 5^a.

431 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 17^a.

432 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 18^b.

433 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 18^b.

434 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 18^b.

435 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 19^b.

436 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 19^b.

437 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 21^b.

438 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 27^a.

439 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 27^b.

440 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 28^a.

441 Beşiktâşî, *a.g.e.*, vr. 30^b.

ri bütünün zikri gibidir.”⁴⁴² “Camdan görmek hakikaten görmek gibidir.”⁴⁴³ “Parçaya dair şehâdetin butlanı tüme dair şehâdetin butlanını gerektirir.”⁴⁴⁴ “Gâibin kitâbeti hâzırın hitâbeti gibidir.”⁴⁴⁵ “Deynin ödeneceği kişiden başkasına temlik edilmesi sahih değildir.”⁴⁴⁶ “Bâtıl bir alışveriş neticesinde müşterinin elinde helâk olan mebi‘ tazmin edilmez.”⁴⁴⁷ “Asıl sâkıt olduğunda fer‘ de sâkıt olur.”⁴⁴⁸ Beşiktâşî eserini Farsça bir beyitle sonlandırmaktadır. Bahsi geçen beyitte özetle şunları söyler: “*Bu kitabın tertîbi fakirin elinde inci gibi oldu. Dileğim bu incinin bir tesbih gibi sürekli insanların elinde olmasıdır.*”⁴⁴⁹

Risâle fi'l-usûl

Baş: (210^a-baş eksik)

... فصل قيل المراد بعشرة في له عشرة إلا ثلاثة معناها وقيل سبعة وإلا قرينة التجوز وقيل إسمان مفرد ومركب للاول لزوم الإستغراق ...

Sonu:(219^a)

فاتح منها الأقوى والزم ما هو أقرب إلى التقوى و الحمد لله على نعمائه والصلوة على سيد أنبيائه وأشرف أوليائه فرغ من نقله إلى البياض ...

Şeyh Bahâî diye tanınan İranlı Şîî âlim Bahâeddin Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî (ö. 1031/1622) tarafından kaleme alınan risâle, 210-219 varak, 11 satır olup Ebü'l-Hasan b. Kâsım tarafından hicrî 1024 yılında istinsah edilmiştir. Baş tarafından eksik olan risâlede kırmızı mürekkeple yazılmış “*menhec*”, “*matlab*” ve “*fasıl*” adı verilen başlıklar bulunmaktadır. 218a varagında yer alan “*el-menhecü'l-hâmis fi't-tercîhât*” başlığı, risâlenin “*menhec*” adı verilen beş ana başlıktan oluştuğunu göstermektedir. Yine risâlenin mevcut olan kısmında muhtemel dördüncü *menhec* başlığı altında yer alan, “*el-matlabü's-sâlis*” ile başlayıp “*el-matlabü's-sâbi*” ile son bulan ve son matlabdan anlaşıldığı üzere toplamda yedi *matlab* olan alt başlıklar bulunmaktadır. Bu alt başlıkların konuları sırasıyla şunlardır: Mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen, zâhir-müevvel, mantûk-mefhûm, nesih.⁴⁵⁰

442 Beşiktâşî, a.g.e., vr. 35^a.

443 Beşiktâşî, a.g.e., vr. 35^a.

444 Beşiktâşî, a.g.e., vr. 38^a.

445 Beşiktâşî, a.g.e., vr. 47^b.

446 Beşiktâşî, a.g.e., vr. 51^b.

447 Beşiktâşî, a.g.e., vr. 66^a.

448 Beşiktâşî, a.g.e., vr. 67^b.

449 Beşiktâşî, a.g.e., vr. 67^b.

450 “*Matlab*” adı verilen bu başlıkların varak numaraları sırasıyla şunlardır: 211^b, 211^b, 213^a, 213^a, 214^b.

Risâle'nin eksik olan baş tarafında toplam dört fasıl başlığı bulunmakta olup, bunlardan ilk üçü istisnâ konusu ile alakalıdır. Dördüncü fasıl başlığı ise boşanmış kadınların üç kur' beklemleri ile ilgili ayette geçen "*bu'ûletühünne*" kelimesindeki zamirin muhassıs olup olmadığı ile ilgilidir. Şeyh ve el-Hâcibî'nin bu zamiri muhassıs olarak kabul etmediklerini, el-Allâme'nin bu konuda iki görüşü olduğunu, el-Mürtezâ ile el-Muhakkık'ın ise bu konuda tevakkuf ettiklerini ve doğru olan görüşün de tevakkuf etmek olduğunu belirtmiştir.⁴⁵¹

Üçüncü matlabda mutlak ile mukayyedin tanımını yaptıktan sonra mutlakın mukayyede hamledilmesi meselesini işlemektedir.⁴⁵² Mücmel ve mübeyyen konusuna yer verdiği dördüncü matlabda ise mübeyyeni ayrı bir fasıl başlığı altında ele almaktadır. Mücmeli "*delâleti açık olmayan lafız*" şeklinde tanımladıktan sonra icmâlin fiil, müfred lafız veya mürekkep lafızda söz konusu olabileceğini belirtmektedir. "*Meyte size haram kılınmıştır*" mealindeki ayette kastedilen şeyin (meyteyi yemenin haramlığının) açık olması, "*başınızı mesh edin*" mealindeki ayette de "*bi-ru'ûsiküm*" lafzındaki *bâ* harf-i cerinin teb'îz için kullanılması sebebiyle bu ayetlerde icmâl olmadığını ifade etmektedir. Ancak hırsızın elinin kesilmesi ile ilgili ayette geçen "*yed*" kelimesi, hem uzvun tamamı hem de bir kısmı anlamına gelebileceğinden, bu lafzın mücmel olduğunu söylemektedir. Yine bu ayetteki "*kata'â*" fiilinin *ibâne* ve *cerh*⁴⁵³ manalarında kullanılması sebebiyle bu fiilin de mücmel olduğunu söyleyenlerin varlığından bahsetmektedir. Ardından "*yed*" kelimesinin hakikî anlamının omuza kadar olan uzvun tamamı olması ve karîneyle bu ayetten o uzvun bir kısmının anlaşılması; "*kata'â*" fiilinin de *ibâne* anlamında kullanıldığının açık olması sebebiyle el-Allâme, el-Fahrî ve el-Hâcibî'ye göre her iki lafızda da icmâl olmadığını belirtmektedir. Mücmel ile ilgili son olarak lafzın hem lügavî hem de şer'î bir hükme ihtimali olması durumunda o lafzın mücmel olup olmadığı meselesini ele almaktadır. Bu mesele ile ilgili Hz. Peygamber'in "*beyti tavaf etmek namazdır*" hadisi ile "*iki ve yukarısı cemaattir*" hadisini zikrederek, bu hadislerde geçen *namaz* ve *cemaat* lafızlarının mücmel olmadığını söylemektedir. Aslında bu lafızlarla Hz. Peygamber tarafından lügavî veya şer'î bir hüküm veya anlam kastedilmiş olması muhtemel iken, Âmilî'ye göre Hz. Peygamber'in peygamberlik vazifesinin karînesiyle bu lafızlar şer'î anlama

451 Bahâeddin Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî, *Risâle fi'l-usûl*, İnebey Ktp., nr. HC1178/1, vr. 210^a-211^b.

452 Âmilî, *a.g.e.*, vr. 211^b.

453 Nüshada "*cerh*" yerine "*hurûc*" kelimesi yazılmıştır. Bu durumun müstensih hatası olduğu düşünülmektedir. Çünkü Bihârî'nin *Müsellemetü's-sübût* adlı eserinde aynı konu ele alınmış ve "*el-kat'u li'l-ibâneti ve'l-cerhi*" ifadesi kullanılmıştır. bk. Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâitihur-rahâmût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, (Gazzâlî'nin *el-Müstasfa'sı* ile birlikte), 2. b., Dârü'z-Zehâ'ir, 1328, II, 39.

hamledilir; çünkü Hz. Peygamber dil öğretmek için değil, hükümleri tebliğ için gönderilmiştir.⁴⁵⁴

Mübeyyeni mücmelin zıddı olarak tanımlayan Âmilî, beyânın söz ile yapılması konusunda icmâ olduğunu, çoğunluğa göre beyânın fiil ile de yapılabileceğini ifade etmektedir. Beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesinin icmâ ile caiz olmadığını, ancak ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesinin caiz olduğunu, Gazzâlî'ye göre bunun da mümteni olduğunu, el-Murtezâ'ya göre ise kendisiyle âmm gibi zâhirin gayrisi murâd ediliyorsa ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesinin caiz olmadığını belirtmektedir. Ancak âmmın değil de namaz, hac gibi mücmelin beyânını ihtiyaç vaktine kadar tehir etmenin kendilerine göre caiz olduğunu söylemektedir.⁴⁵⁵

Beşinci matlabda zâhir ve müevvel konusunu işleyen Âmilî,⁴⁵⁶ altıncı matlabda mantûk ve mefhûm konusunu ele almaktadır. Mantûk ve mefhûmu tanımlayıp açıkladıktan sonra şartın mefhûmu, sıfatın mefhûmu ve gâyenin mefhûmu konularını ayrı ayrı fasıl başlıkları altında işlemektedir.⁴⁵⁷ Nesih konusunu işlediği yedinci matlabda ise neshi, “*şer’î bir hükmü sonradan gelen şer’î bir hükümle kaldırmaktır*” şeklinde tanımladıktan sonra nesih ile ilgili bazı örnekler vererek açıklamalarda bulunmuş, ardından ikisi nesih biri taklid ile ilgili olmak üzere üç fasıl başlığına yer vermiştir. Birinci fasılda uygulama vakti gelmeden önce bir emrin neshedilmesinin caiz olup olmadığı meselesini ele almaktadır. İkinci fasılda kitap, mütevâtir haber ve âhâd haberin misliyle, kitabın mütevâtir haber, mütevâtir haberin kitapla neshedilebileceğini; kitap ve mütevâtir haberin âhâd haberle neshedilemeyeceğini belirttikten sonra bu konu ile ilgili örnek ve açıklamalara yer vermektedir. Nesih başlığının üçüncü faslında, usûlde taklidin caiz olup olmadığı konusunu işlemektedir.⁴⁵⁸ Nüshadaki tek ana başlık olan ancak eserin beşinci ana başlığı olduğu anlaşılan “*el-menhecü’l-hâmis fi’t-tercîhât*”, adından da anlaşılacağı üzere tercih konusu ile ilgilidir.⁴⁵⁹

Risâle, muhtasar ve veciz bir üslupla kaleme alınmıştır. Konuların işleniş tarzı ve müellifin üslûbu dikkate alındığında, risâlenin eksik olan kısmıyla birlikte küçük hacimli bir usûl eseri olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca incelenen nüshanın,

454 Âmilî, *a.g.e.*, vr. 212^a-212^b.

455 Âmilî, *a.g.e.*, vr. 212^b.

456 Âmilî, *a.g.e.*, vr. 213^a.

457 Âmilî, *a.g.e.*, vr. 213^a-214^b.

458 Âmilî, *a.g.e.*, vr. 214^b-218^a.

459 Âmilî, *a.g.e.*, vr. 218^a-219^a.

müellifin vefatından yedi sene önce istinsah edilmesi, eserin henüz müellifi hayatta iken rağbet gördüğünü göstermektedir. Yukarıda eserin içeriği ile ilgili örneklerde görüldüğü üzere eserde *Muhakkık*, *Şeyh*, *Allâme* gibi kapalı ifadelerle bazı âlimlerin görüşlerine yer verilmektedir. Bu ifadelerden hangi âlimlerin kastedildiği, ancak eser üzerine yapılacak kapsamlı ve detaylı bir çalışma ile tespit edilebilir.

SONUÇ

Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'nde tespitimize göre tekrarlarla birlikte İslâm hukukuna ait 2.136 eser vardır. Bunların 222'si fıkıh usûlüne dair olup, mükerrerler dışında bu sayı 96'dır. Bunların da 42'si günümüzde henüz neşredilmemiş olup yazma olarak bulunmaktadır. Metin, şerh, hâşiye, muhtasar ve risâle türünde kaleme alınmış olan eserlerin 86'sı, 75 müellif tarafından telif edilmiş olup 10'unun müellifi bilinmemektedir.

Kütüphanedeki fıkıh usûlü kitaplarının bir kısmı, Bursa'nın fethinden önce Bursa'da veya İstanbul, Kayseri, Akhisar, Hâdim ve Ankara gibi Anadolu şehirlerinde, diğer bir kısmı ise Bağdat, Dımaşk, Kâhire, Mekke, Ba'lebek ve Atina gibi Anadolu dışındaki ilim merkezlerinde istinsah edilmiştir. En erken istinsah edilen fıkıh usûlü eseri Şafîî fakihlerinden Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'üdür. Söz konusu nüsha, müellifi Fahreddin er-Râzî'nin vefat tarihi olan 606/1210 yılında istinsah edilmiş ve aynı zamanda müellif nüshası ile karşılaştırılmıştır. Diğer taraftan en geç istinsah edilen eserin ise Hâdimî'nin *Mecâmî'u'l-hakâik*'i olduğu tespit edilmiştir. 1173/1759 yılında istinsah edilen bu nüsha, müellifi Hâdimî'ye (ö. 1176/1762) okunarak tashih edilmiştir.

İncelenen eserler arasında çeşitli özellikleri açısından öne çıkan bazı nüshalar bulunmaktadır. Söz gelimi, Nâsirüddin Ebü'l-Hasen Ali el-Büstî'nin *Lübâbü'l-usûl* adlı eseri 759/1357 yılında istinsah edilmiş olup, argümantasyon (cedel-münâzara) üslubuyla kaleme alınmıştır. Günümüzde henüz neşredilmeyen eser ve müellifi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Hüsâmeddin es-Siğnâkî tarafından kaleme alınan *el-Kâfî şerhu Usûli'l-Pezdevî* adlı eserin kütüphanede müellif hattı nüshasının ikinci cildi bulunmakta olup, birinci cildi mevcut değildir. Ayrıca kütüphanede bulunan Abdülaziz el-Buhârî'nin *et-Tahkik (şerhu'l-Ahsîkesi)*'i, Mahmûd el-İsfahânî'nin *Beyânü'l-Muhtasar* ve *Beyânü me'âni'l-bedî'* adlı eserleri, Emîr Kâtib el-İtkânî'nin *et-Tebyîn (şerhu'l-Ahsîkesi)*'i, Emîr Pâdişah el-Buhârî'nin *Teysîrü't-Tahrîr*'i ve Muhammed et-Timurtâşî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*'ı müellifleri hayatta iken istinsah edilmiştir. Bu nüshalardan Timurtâşî'nin

şerhi müellif nüshası ile karşılaştırılmıştır. Yine Emîr Pâdişah'ın *Teysîrû't-Tahrîr* adlı eserinin Mekke'de telif edilmiş ve kütüphanedeki nüshası müellif hayatta iken Mekke'de istinsah edilmiştir. Şâfiî fakih Abdürrahim el-Mevsilî'nin *Muhtasarü'l-Mahsûl*'ü 692/1292 yılında Dımaşk'ta müellif hattı nüshasından istinsah edilmiştir. Yine yazmadaki kayda göre bu nüsha, müellif hattı nüsha ile baştan sona mukabele edilmiştir. Yapılan araştırmada eserin Türkiye kütüphanelerinde başka bir nüshasına rastlanmamıştır. Şii âlim Bahâeddin el-Âmilî'ye ait olan *Risâle fi'l-usûl* adlı eser ise müellifi hayatta iken 1024/1615 yılında istinsah edilmiştir.

Kütüphanedeki fıkıh usûlü eserleri ve mükerrerleriyle birlikte toplam nüsha sayılarından hareketle denilebilir ki, söz konusu eserlerin yarısına yakını üç eser ve bunlar üzerine yapılan çalışmalar teşkil etmektedir. Bu üç eser *Muhtasarü'l-Müntehâ*, *Menâriü'l-envâr* ve *Tenkîhu'l-usûl*'dür. Kütüphanede bulunan ve *Muhtasarü'l-Müntehâ* üzerine yapılmış olan çalışmaların sayısı 18 olup bunlardan 3'ü şerh, diğerleri hâşiyedir. *Menâriü'l-envâr* üzerine yazılmış olan eserlerin sayısı 15 olup bunlardan 13'ü şerh, 2'si hâşiyedir. *Tenkîhu'l-usûl* üzerine yapılmış olan çalışmaların sayısı ise 14 olup bunlardan 4'ü şerh, 10'u hâşiyedir. Bu verilere göre kütüphanedeki eserler arasında en çok hâşiyesi bulunan eser *Muhtasarü'l-Müntehâ* ve *Tenkîhu'l-usûl* olup, en çok şerhi bulunan eser ise *Menâriü'l-envâr*'dir. Diğer taraftan kütüphanede bulunan ve *Menâr* üzerine yapılan çalışmalardan ikisi günümüzde halen neşredilmemiştir. Bunlar; İbnü'r-Rabve'nin *el-Mekkiyyü'l-muhtâr*'ı ve Koçhisârî'nin *el-Fevâidü's-şemsiyye*'sidir. *Tenkîh* üzerine yazılan hâşiyelerden Teftâzânî, Molla Hüsrev ve Fenârî Hasan Çelebî'nin dışındaki hâşiyelerin tamamı neşredilmemiştir. Yine *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın Teftâzânî ve Cürcânî dışındaki hâşiyeleri neşredilerek ilim dünyasına sunulmayı beklemektedir.

Mâlikî mezhebine mensup İbnü'l-Hâcib tarafından kaleme alınan *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın ellinin üzerinde şerhi olduğu ifade edilmektedir. İnebey Kütüphanesi'nde ise bu esere dair yazılan şerhlerden sadece üçü bulunmaktadır. Bunlar Kutbüddîn-i Şîrâzî, Mahmûd el-İsfahânî ve Adudüddin el-Îcî'ye aittir. Mahmûd el-İsfahânî ve Adudüddin el-Îcî ise Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin talebelidir. Diğer taraftan kütüphanede *Muhtasarü'l-Müntehâ* şerhi üzerine yazılan on tane hâşiyedir. Bu hâşiyelerin tamamı İcî şerhi üzerine kaleme alınmıştır. Bunlardan üçü el-Îcî'nin talebeleri olan Seyfeddin el-Ebherî, Sâdeddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye aittir. Diğer hâşiyelerden birinin müellifi olan Celâleddin ed-Devvânî ise Cürcânî'nin talebelerinden Sa'düddin Es'ad'ın oğlu ve Safiyüddin el-Îcî'nin öğrencisidir. *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın hâşiyesi üzerine yazılan hâşiyelerden kütüphanede beş farklı eser bulunmaktadır. Bunlardan

dördü Cürcânî'nin hâşiyesi üzerine yazılan hâşiyelerdir. Mirzacân Şîrâzî tarafından kaleme alınan diğer hâşîye ise Adudüddin el-Îcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* isimli eseri ile Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Sâdeddin et-Teftâzânî ve Seyfeddin el-Ebherî tarafından bu eser üzerine yazılan hâşiyelerin hâşiyesidir. Bu veriler dikkate alındığında kütüphanede nüshaları bulunan ve *Muhtasari'l-Müntehâ* üzerine yapılmış olan çalışmaların el-Îcî şerhi ve el-Cürcânî hâşiyesi üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.

KUR'ÂN'IN UMÛM BİLDİREN İFADELERİNİN HABER-İ VÂHİDLE TAHSİSİ KONUSUNDAKİ USÛLÎ TARTIŞMALAR

Arş. Gör. Dr. Merve ÖZDEMİR ÖZAYKAL*

Özet: Kur'ân nassı karşısında hadislerin fonksiyonu sorunsalını yakından ilgilendiren bir mesele olarak haber-i vâhidlerle Kur'ân'ın âmm lafızlarının tahsisi konusu, klasik usûl uleması arasında ciddi tartışmalara medar olmuştur. Nassların sübût ve delâlet kuvvetlerinin karşı karşıya gelip tercihi gerektirdiği bir konu olarak âhâd haberlerle tahsis meselesi, bu tahsisin taraftarı ve karşıtı olan usûlcüler açısından ihtilafa konu olan âmmın delâletine dair görüşler etrafında şekillenmektedir. Ancak mesele, farklı görüş sahiplerinin haber-i vâhide verdiği otoritenin derecelerini gözler önüne sermesi açısından da önem arz etmektedir. Bu makalede, bu tür bir tahsis konusundaki çeşitli görüşlerin kaynağının yanı sıra bu hususta kendilerine has bir yöntem geliştiren Hanefîlerin yaklaşımı analiz edilmekte ve tartışmanın pratik sonuçları incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Haber-i Vâhid, Tahsis, Âmm Lafız.

Jurisprudential Discussions on the Subject of the Specification by Khabar Al-Wâhid of Quranic Utterances Expressing General Meaning

Abstract: As a matter highly relevant to the issue of what function hadith has in correspondence to the Quranic text, the subject of how the single prophetic narration (*khabar al-wâhid*) can specify (*takhsîs*) the Quran's general utterance (*al-lafdh al-âmm*) was significantly discussed by classical scholars of legal thought (*usûl*). The confrontation between the strength of authenticity (*thubûl*) and reference (*dalâlah*) of scriptural verses (*nass*; pl. *nusûs*) requires that a choice be made between the two. This confrontation was built around different perspectives regarding the textual indication of general meaning, which acted as the source for dispute (*ikhtilâf*) between the respective scholars that argued for and against this sort of specification. The issue, however, is also important in terms of showing the levels of authority that the differing scholars gave to *khabar al-wâhid*. Along with studying the sources of various opinions on such specification, this article analyses the approach of the Hanafi school, which developed a special method on this point, and the practical results of the debate are examined.

Keywords: Islamic Legal Thought (*usûl al-fiqh*), Single Prophetic Narration (*khabar al-wâhid*), Specification (*takhsîs*), General Utterance (*al-lafdh al-âmm*).

GİRİŞ

Birbirine muâriz görünen Kur'ân ve sünnet nasslarının her ikisinin de ihmal edilmeksizin bir arada düşünülmesi ve uzlaştırılması konusuyla bağlantılı olan usûl-i fıkıh problemlerinden biri de tahsis meselesidir. Âmm lafzın fertlerinden

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, merveozdemir@sakarya.edu.tr

bir kısmının çıkarılması ve kapsamının daraltılmasını¹ ifade eden tahsis konusu, İslam hukukunun temel kaynaklarından ikisi olan Kur'ân ve sünnetin karşı karşıya geldiği bir alanı teşkil eder. Takyîd, nesih, nassa ziyâde meselelerinde olduğu gibi bu iki temel kaynağın birbiri karşısındaki konumu ve içerdikleri lafızların birbirleriyle münasebeti, ilgili kaynakların bilgi değerinin kesinliği ile yakından alakalıdır. Usûl âlimleri Kur'ân-ı Kerîm'in âmm lafızlarının kendi içinde ve mütevâtir haberler ile tahsis edilebileceği hususunda ittifak etmişlerse de, haber-i vâhidlerle tahsis meselesi ihtilaf konusu olmuştur.² Kur'ân metni karşısında haber-i vâhidlere verilen otoritenin sınırı ile doğrudan bağlantılı bir konu olması itibarıyla ilgili hadislerle Kur'ân'ın tahsisi meselesi, usûl âlimlerinin hassasiyetle ele aldıkları ve zengin tartışmalara sahne olmuş bir alandır. Bu çalışmada ilgili tartışmanın sözünü ettığımız taraflarını sunarak bu görüşlerin nasıl bir teorik arka plana dayandırıldığını ve tartışmanın pratik sonuçlarını sunmaya çalışacağız.³

Nassların sübût ve delâlet şeklinde iki temel boyutunun bulunması fıkıh usûlündeki pek çok konuya temel teşkil eden bir ayrımdır. Zira bir delilin kesinliği veya zayıflığı, onun sübût ve delâletinin kesinliği veya zayıflığı ile paralel olarak şekillenmektedir. Sübûtunun kat'î olduğu kesin olan Kur'ân'ın, sübûtu zannî olan ve delâletinin ise kat'iyet veya zanniyet ihtimallerinin her ikisine de muhtemel olduğu haberlerle tahsisi konusu da bu açıdan usûl âlimlerinin gündemini oldukça meşgul eden konulardan biri olmuştur. Bu sebeple, Kur'ân-ı Kerîm'in umûm bildiren ifadelerinin, hadislerin büyük bir kısmını oluşturan âhâd haberlerle tahsisi meselesi, metinlerin sübûtu ve delâleti tartışmalarıyla doğrudan ilişkilidir. Başka bir deyişle, Kur'ân'ın âmm lafzının delâletinin kuvvetine ve haber-i vâhidlerin hem sübût hem de delâletinin mahiyetine dair görüşler ve haber-i vâhidin delil olma değeri temelde bu konudaki tutumların belirleyicisi olmaktadır. Yanı sıra, bizzat tahsisin mahiyetine ilişkin eğilimler de tarafların durduğu yeri belirlemeye yardımcı unsurlardandır. Diğer yandan konu, Hanefîlerce nesih kapsamında görülen nass üzerine ziyâde ve Hanefîlerce geliştirilmiş bir teori olan batınî/manevî inkitâ konularıyla da yakından alakalıdır.

1 Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 104.

2 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 29; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 472; İsfehânî, *Şerhu'l-Minhâc*, I, 411; İbnü's-Sübki, *Ref'ü'l-hâcib*, III, 313-315; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 449.

3 Klasik usûl-i fıkıh eserlerinde bu konu genellikle, "tahsis edici deliller", "haber-i vâhidin delil olduğu olmadığı yerler" ve en çok da "haber-i vâhidle tahsis" başlıkları altında müstakil olarak ele alınıp tartışılmıştır. Haber-i vâhidi kıyâs gibi zannî bir delil olarak gören ve bu delillerle Kur'ân'ın tahsisini kabul etmeyen usûlcülerin ise bu konuyu çoğunlukla "zannî delil ile kat'inin tahsis olunması" veya "haber-i vâhid ve kıyâsla tahsis" başlıklarıyla sundukları görülmektedir.

Türkçe ve Arapça literatürde fıkıh usûlünde tahsise dair bazı kıymetli ve kapsamlı müstakil çalışmalar veya çeşitli çalışmaların içerisinde haber-i vâhidle tahsis konusuna ayrılmış kısımlar bulunmakla birlikte⁴ bu makale daha dar ve özel bir şekilde zannî bir delil sayılan haber-i vâhidlerle Kur'an'ın âmm ifadelerinin tahsisi konusundaki tartışmalara ve birincil kaynak olan klasik usûl eserleri üzerinden bu konudaki ihtilafların kaynağına yoğunlaşmayı hedeflemektedir. Makalenin temel amacı, bu tür bir tahsisi temelde kabul etmeyen Hanefîlerin teorisini ve bu teorianın pratik sonuçlara nasıl yansıdığını ortaya koymak olmakla birlikte, Hanefîlerin ve özellikle de ilk dönem Hanefî usûl âlimlerinden Cessâs'ın (370/980) bu teori içerisinde geliştirdiği -çağdaş çalışmalarda ilgili konu incelenirken genellikle ihmal edilen- istisnalarına dikkat çekmektir.

1. KUR'ÂN'IN ÂMM LAFIZLARININ HABER-İ VÂHİDLE TAHSİSİ KONUSUNDAKİ TEMEL GÖRÜŞLER

Usûl eserleri incelendiğinde, Kur'an'ın haber-i vâhidle tahsisini mutlak olarak kabul edenler ve mutlak olarak reddedenlerin yanı sıra, böyle bir tahsisi şartlı kabul eden Hanefîlere, bu hususta tevakkuf edenlere (vâkıfiyye) ve bu tür bir tahsisin câiz olup vâkî olmadığını iddia edenlere -veya bu görüşlerin kimi grup veya kişilere nispet edildiği- rastlanmaktadır.⁵ Ancak klasik eserlerinde haber-i

4 İlgili eserlerdeki haber-i vâhidle tahsis konusuna ayrılmış bölümler için bkz. Ali Abbas Osman el-Hakemi, "Tahsisü'l-âm ve eseruhû fi'l-ahkâmî'l-fikhiyye" (doktora tezi, Câmîatu'l-Melik Abdülazîz Kulliyetu's-Şeria ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye Furuû'l-Fıkh ve'l-Usûl, 1979), s. 284-297; Nâdiye Şerif el-Umerî, *et-Tahsis inde ulemâ'l-usûl*, Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, Cize 1987, s. 180-197; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis: (Daraltıcı Yorum)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 1996, s. 212-220; Umer b. Abdülazîz Şeylehânî, *Mebâhisü't-tahsis inde'l-usûliyyin*, Dâru Usame, Amman 2000, s. 252-264; Ârif b. Avaz er-Rikâbî, *Neshu ve tahsisu ve takyidu's-sunneti'n-nebeviyye li'l-Kur'âni'l-Kerim* (matbu doktora tezi), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1427, s. 275-287; Ferhat Koca, "İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis Delili Olarak Hz. Peygamber'in Sünneti", *Örnek İnsan Hz. Muhammed*, 2006, s. 59-78; Usâme Faysal Necm es-Sâdûn, *et-Tahsis ve eseruhû fi'l-ictihâd inde'l-usûliyyin: dirâse tabikiyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2008; Abdülazim b. Muhammed Nûr Ebu Bekr, *Tahsisu'l-umûm bil-edilleti'l-muttasile ve'l-munfasile* (matbu yüksek lisans tezi), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2010/1431, s. 109-123; Şuâle Hâc b. Avde, "Eseru tahsis-i âmmi'l-Kur'an bi haberî'l-vâhid fi'htilâfi'l-fukahâ" (yüksek lisans tezi, Oran Üniversitesi, 2014); Muhammed İsmail Muhammed en-Neccâr, *Tahsisu'l-umûm bil-edilleti'l-munfasile* (basılmamış yüksek lisans tezi), el-Câmîatu'l-İslâmiyye, Gazze 2005, s. 49-55; Mahmûd Sa'd, *Mebâhisü't-tahsis inde'l-usûliyyin ve'n-nuhât*, Münşeetu'l-Maârif, İskenderiye [t.y.], s. 37-40; Enes Mahmûd Tevfik el-Avâtîlî, "Tahsisu âmmi'n-nassi kat'iyyi's-subût bi haberî'l-âhâd ve eseruhû fi'l-furuû'l-fikhiyye", *Mecelletu'l-Câmîati'l-İslâmiyye li'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye*, 21/1 (2013): 509-547; Murat Sarıtaş, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 194-199.

5 İmam Gazâlî Kur'an'ın umûmu karşısında haber-i vâhidin tahsis edici olup olmayacağı ihtilafında dört farklı görüşün ortaya çıktığını söyler ve bunları şu şekilde sıralar: Umûmun tercih edileceğini savunanlar,

vâhidle tahsise yaklaşımda bu gruplardan bahsedilse de, eserlerde nispeti belli olan görüşler incelendiğinde genel olarak Hanefiler dışındaki usûlcülerin haber-i vâhidle tahsisi kabul ettikleri, Hanefilerin ise prensipte bu tür bir tahsise karşı çıksalar da bazı şartlar yerine geldiğinde istisnaen bu tür bir tahsisi kabul ettikleri iddia edilebilir. Yanı sıra, Bâkillânî (403/1013) ve Cüveynî (478/1085) ile temsil olunan tevakkuf görüşü de mevcuttur.⁶

Kur'an'ın âmm lafızlarının âhâd haberlerle tahsisinin câiz olması gerektiğine dair kanaat usûl eserlerinde, cumhurun görüşü olarak takdim edilmektedir.⁷ Bu tür bir tahsisi mutlak manada kabul etmeyen azınlık bir zümrenin varlığından bahsedilmekteyse de, ilginç bir şekilde, bunların kim oldukları açıkça belirtilmemiştir. Çoğunlukla usûl âlimleri, böyle bir tahsisi kesin olarak reddedenlerden "bir grup insan" şeklinde bahsetmişler,⁸ kimileri ise bazı kelamcı usûlcülerin bu tür bir tahsisi kabul etmediklerini söylemişlerdir.⁹ Zerkeşî (794/1392) ve Şevkânî (1250/1834) bazı Hanbelilerin bu görüşte olduğunu belirtirken, Gazâlî (505/1111) ve Sem'ânî (h.489) ise bu görüşü Mutezileye nispet etmektedir. İbn Burhân müte-kellim ve fakihlerden bir grubun, Ebu'l-Hüseyin bin el-Kattân ise Irak ehlinde bir grubun bunu reddettiğine dair nakillerde bulunmuşlardır.¹⁰

Klasik usûl eserlerinde ret görüşü olarak sunulan bu görüş, doğrudan bir kişi veya gruba nispet edilmemiş, ancak farklı farklı gruplara atfedilen ve olumsuz

haber-i vâhidin tercih edileceğini savunanlar, tevakkuf ehli, İsa b. Ebân'ın görüşü (Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 29). Bâkillânî ise bu konudaki görüşleri yedi grupta toplamıştır. Ona göre bu konudaki farklı görüş sahipleri şunlardır: Haber-i vâhidle tahsisi mutlak olarak reddedenler (bunlar da haber-i vâhidin hücciyetini reddedenler ve haber-i vâhidin hücciyetini kabul etmekle beraber böyle bir tahsisi kabul etmeyenler şeklinde kendi aralarında ikiye ayrılmaktadır), haber-i vâhidle tahsisi mutlak olarak câiz görenler, böyle bir tahsisin aklen câiz olduğunu söyleyip pratikte gerçekleşip gerçekleşmediğinin bilinmediğini söyleyenler, böyle bir tahsisin aklen câiz olmasına rağmen kabul edilemeyeceğine dair delil bulunduğunu söyleyenler, İsa b. Ebân'ın görüşü, bazı Iraklıların görüşü, tevakkuf görüşü. (Bâkillânî, *et-Takrib ve'l-irşâd*, III, 184-186). Bazı usûlcülerin bildirdiğine göre, kimi âlimler Kur'an-ı Kerim'in umûmunun haber-i vâhidlerle tahsis edilmesinin câiz olduğunu fakat böyle bir tahsisin hiçbir zaman gerçekleşmediğini iddia ederek cevâz-vukû ayırımına gitmişlerdir. Onlara göre bu tahsisi kabul etmek ve âhâd haberlerle amel etmenin gerekliliği câiz olmakla beraber, böyle bir durum pratikte var olmayıp bu yönde herhangi bir uygulama olmamıştır (Bâkillânî, *et-Takrib ve'l-irşâd*, III, 184; Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, III, 367).

- 6 Bkz. Bâkillânî, *et-Takrib ve'l-irşâd*, III, 184-186; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 426-427; *et-Telhîs*, II, 109-110, 113.
- 7 Kâdi Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 550; Bâcî, *İhkâmü'l-Fusûl*, I, 26; Şirâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 351-355; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 185; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 85; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 472; İbnü's-Sübkî, *Ref'ü'l-hâcib*, III, 313; Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, III, 364; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 449.
- 8 Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 106; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 85; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 85; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 472; Karâfî, *Nefâisiu'l-usûl*, V, 2180; *el-İkdü'l-manzûm*, II, 323; İsfehânî, *Şerhu'l-Minhâc*, I, 411.
- 9 Kâdi Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 552; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, I, 268; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 185; İsfehânî, *Şerhu'l-Minhâc*, I, 412.
- 10 Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 185; İbnü's-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 979; *Ref'ü'l-hâcib*, III, 313-314; Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, III, 365; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 449.

olarak sunulan bu düşünme biçimi ciddi bir tenkide maruz kalmıştır. Fakat bu eserlerde eleştirilmek üzere zikredilen ilgili görüşlerin çoğunu, benzer ifadelerle Hanefî metinlerde bulabilmekteyiz. Zira Hanefîlerin tahsisten önceki âmmin delâleti ve zannî delille tahsisi hakkındaki görüşleri de bu yöndedir. Böyle bir tahsisi kabul etmeyen usûlcülere göre, sübût açısından zannî bir delil olan haber-i vâhid, kat'î olan Kur'an nassının anlamını daraltamaz. Kat'î delille tahsis olunmasından önce, âmmin haber-i vâhid ve kıyâs gibi zannî delillerle tahsis kabul etmeyeceğini söyleyen Hanefîleri de bu kategoride görmek mümkündür. Ancak onların âmmin tahsisten sonraki kat'îlik derecesinin değiştiğine dair görüşleri, Kur'an'ın âmîm lafızlarının haber-i vâhidle tahsisi konusunda bir ara formül olarak görülebilir. Nitekim Hanefîlerin, gerek bazı Kur'an naslarının tahsis sonrası anlamı daralmış âmîm ifade olmaları gerekçesiyle ve gerekse tahsis konusunda sahabe icmâsı bulunması veya ilgili haberleri ümmetin kabulüyle karşılaşması gibi nedenlerle, kimi haber-i vâhidlerle Kur'an'ın tahsisini benimsediklerini örnekler üzerinden görebilmekteyiz.

2. İHTİLAFIN KAYNAĞI

Kur'an'ın umûm bildiren ifadelerinin haber-i vâhidlerle tahsisi konusundaki ihtilaf temelde, Kur'andaki âmîm lafızlar ile haber-i vâhidler arasındaki kat'iyet karşılaştırmasında hangi tarafın galip geldiğine dair tercihe dayanmaktadır. Usûl âlimleri, karşı karşıya kalan bu iki delilin bilgi değerini kıyaslamakta ve güçlü bulduklarını ön plana çıkarıp buna göre tahsisi kabul veya reddetmektedirler. Öyleyse tartışmanın âmîm lafzın epistemolojik değeri ile haber-i vâhidin epistemolojik değeri ve daha ziyade de Kur'an'ın âmîm lafzı karşısındaki konumu ile yakından alakalı olduğu ifade edilebilir. Ayrıca ekollerin tahsise yükledikleri mana da görüşleri şekillendirmektedir. Ancak haber-i vâhidin sübûtunun zannî oluşunda veya hâs lafzın delâletinin kat'î oluşunda ittifak olduğu için konunun bileşenlerinden âmîm lafzın delâleti ve haber-i vâhidin delâleti konuları arasındaki farklı bakış açıları tarafların durduğu noktayı belirlemektedir. Bu tür bir tahsisi kabul edenler genel anlamda âmmin delâletini zannî görmekte iken, kabul etmeyenler âmîm lafzın delâletini kat'î görmektedirler. Fakat ileride ele alacağımız üzere, âmîm lafzı kat'î gören Hanefîler farklı olarak âmmin delâletinin zayıflayarak zannî hale geldiği durumlarda veya haber-i vâhidin meşhur seviyesine ulaşarak güçlendiği durumlarda da haber-i vâhidle Kur'an'ın tahsisini kabul etmektedirler.

2.1. Âmm Lafzın Epistemolojik Değeri

“Bir kullanımda sözlük anlamına uygun olarak bütün fertleri istisnasız bir şekilde kapsayan lafız”¹¹ şeklinde özetle ifade edilebilecek âmm lafzın fertlerine delâleti usûl literatüründe tartışmalıdır.¹² Âmm lafzın bilgi değerine dair kanaat, usûl âlimlerinin tahsise bakış açısını şekillendiren en temel sâiktir. Zira âmmın delâletinin kat’î olduğu görüşündeki ulema zannî olan haber-i vâhidle tahsisi kabul etmezken, ilgili lafzın delâletinin zannî olduğu görüşünü savunan usûl âlimleri bu tür bir tahsisi kabul etmektedirler.

Hanefî usûlcüler arasında yaygın olan görüşe göre, âmmın bütün fertlerine delâleti, tıpkı hâssın delâleti gibi kesindir. Zira âmm lafzın kat’î olduğunu söyleyen Hanefîlere göre, Kur’ân ve kat’î sünnetteki âmm kelimelerin manası, tahsis edildiğine dair bir delil bulunmadıkça, bütün fertleri için geçerlidir. Bu usûlcüler âmmın, kapsamına giren tüm fertleri ifade etmek için vaz’ olduğunu ve aksine bir delil bulunmadıkça bu manada kullanılması gerektiğini söylerler. Onlara göre mutlak bir şekilde kullanılan bir söz, nasıl kesin olarak hakiki anlamına delâlet ediyorsa, tahsisine dair bir karine bulunmayan âmm bir lafız da kesin olarak umûma delâlet eder. İşte bu yüzden, hakikî anlam ifade eden bir kelimeyi mecâza çevirmek câiz olmadığı gibi kat’î bir delil olmaksızın âmm bir lafzın delâletini tahsis etmek de câiz değildir.¹³

Genel manada haberin Kur’ân’a aykırı olması halinde Hanefîler, Kur’ân’ın hâs, âmm, nass veya zâhir lafızlarından hiçbirinin haberle tahsis veya terk edilemeyeceği yönünde görüş beyan ederler. Hâs ve nass lafızların delâleti kat’î olduğu yani kesin bilgi ifade ettikleri için bunlar karşısında âhâd haberlerin tercih edilemeyeceği açıktır. Esas tartışma noktası ise kesin bilgi ifade edişleri ekoller arasında ihtilâflı olan âmm ve zâhir ifadelerle ilgilidir. Bu ikisini zannî sayanlar Kitâb’a aykırı olduğunda da haberleri muteber sayarken, bunları kat’î gören Hanefîler zannî delillerle Kur’ân’ın neshedilemeyeceği ve Kur’ân’a ziyâde yapılamayacağı temelinde bu haberlerle tahsis veya terki kabul etmezler.¹⁴ Öyleyse bu görüş sahiplerine göre,

11 Bardakoğlu, “Âm”, *DİA*, II, 552. Klasik usûl eserlerindeki bazı farklı âmm lafız tanımları için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 60; Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s. 110; Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl*, I, 33, 36; Serahsî, *Temhîdu’l-fusûl*, I, 125; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 12; Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, I, 189; Râzi, *el-Mahsûl*, II, 309; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 286; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 32.

12 Serahsî, *Temhîdu’l-fusûl*, I, 134; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 294.

13 Serahsî, *Temhîdu’l-fusûl*, I, 132, 137; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 291, 294; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 66-67.

14 Apaydın, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ’ Anlayışı”, s. 172-173.

Kur'an'ın umûmunun hem sübûtu hem de -âmm lafız olması itibariyle- delâleti kat'i iken, hâs olması sebebiyle haber-i vâhidin delâleti kat'i olsa da sübûtu zannî olduğu için bu haberler Kur'an'ın umûmu karşısında zayıf kalır ve onun muhassısı olamaz. Hanefî âlimlerin önde gelenlerinden Cessâs da, umûmun beyâna ihtiyaç duymaksızın, maksadı açıklayan zâhir bir mana olması ve tahsis edilmesinin ittifaken sâbit olmaması nedeniyle haber-i vâhid ve kıyâs tarafından tahsis edilemeyeceğini belirtir.¹⁵

Irak meşâyihinden farklı olarak bazı Semerkandlı Hanefilere göre ise âmm ve zâhir zann ifade etmektedir. Bu sebeple onlara göre de Kur'an'ın âmm lafzılarının haber-i vâhidle tahsisi veya zâhirinin haber-i vâhidle teâruzu câizdir.¹⁶ Çalışmasında Hanefî usûl âlimlerinin âmm lafzın delâleti ve dolayısıyla haber-i vâhidle tahsisi konusunda homojen bir tutuma sahip olmadıklarına dikkat çeken Saritaş, Semerkand meşâyihinin Irak meşâyihinin savunduğu âmm lafzın kat'iliği iddiasına karşı çıktığının altını çizmektedir. Zira bu usûlcülere göre âmmın kesin bilgi ifade ettiğini kabul etmek onun hem amel hem de itikat açısından bağlayıcı olduğu anlamına gelmektedir. Bu ise vaîd-i fussâk tartışmasında Mu'tezile'nin yanında yer almak gibi olumsuz bir sonuca götürebileceğinden ötürü kabul edilebilir değildir.¹⁷

Kaynaklarda cumhur şeklinde nitelenen ve Hanefiler dışında kalan tahsis taraftarı usûlcüler ise, başka manalara gelme veya fertlerinin tamamının ya da bir kısmının kastediliyor olma ihtimali ile mecâz ihtimali bulunduğu için âmm lafzın delâletinin kat'i olmadığı ve haber-i vâhid ve kıyâs gibi zannî delillerle tahsis edilebileceği görüşündedirler.¹⁸ Çünkü onlara göre, âmmın delâleti, tahsise ihtimâli olan zâhirin delâleti gibi zannîdir.¹⁹ Araştırmamıza konu olan bu tahsis türünü kabul eden usûl âlimlerinin âmm lafzı zannî görmelerinin temel nedeni ise, buna engel bir karine bulunmadıkça, her âmmın tahsise muhtemel olduğu düşüncesine dayanmaktadır.²⁰ Onlara göre âmmın tahsise muhtemel olması o kadar yaygındır ki Abdullah b. Mes'ûd'dan rivâyet olunan "*Tahsis olun-*

15 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 155-156.

16 Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıtâ Anlayışı", s. 174; Apaydın, "Haber-i vâhid", *DİA*, XIV, s. 361.

17 Saritaş, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi", s. 67-74.

18 Kâdi Ebû Yâ'lâ, *el-Udde*, II, 556-557; Serahsî, *Temhîdu'l-fusûl*, I, 132; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 304; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 30; İsfehânî, *Şerhu'l-Minhâc*, I, 411, 414; Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 154; Bedrân, *Nüzhetü'l-hâtır*, II, 159.

19 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, I, 304; Serahsî, *Temhîdu'l-fusûl*, I, 132; Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 161.

20 Serahsî, *Temhîdu'l-fusûl*, I, 132; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 68; Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 154.

mayan âmm lafız yoktur” sözü ulemâ arasında meşhur olmuştur.²¹ Âmmın tahsis edilme ihtimali kuvvetli olduğu için, muhassısın ortaya çıkmasından önce dahi âmmın delâleti zannî olur ve var olması ihtimal dahilinde olan muhassısın aranması gerekir. Zira umûmî olan kelimelerin çoğunda husûsî mana kast olunur. İşte âmmın delâleti bu kadar zannî olduğu için zannî olan haber-i vâhid ve kıyâsla onu tahsis etmek câiz olur.²² Bazılarına göre ise umûm tahsise o derece ihtimallidir ki, bir âyet umûm ifade ettiği zaman öncelikle sünnete bakılır. Sünnet, âyetin âmmını tahsis edecek hâs bir delil ise onunla tahsise gidilir. Böylece sünnet âyetin zâhirini açıklayan bir delil olur.²³ Bazı âlimler ise bu konuya daha farklı bir şekilde yaklaşarak haberlerin, umûmdan anlaşılan manalarından daha üstün olduklarını ve bu yüzden umûmun manalarının kat’î olamayacağını söylemişlerdir. İnsan, akıyla umûma nasıl anlam vereceğini bilemez, bu durumda sünnetten bazı haberler bize yol gösterir. Hataya düşmemek için âhâd dahi olsa bu haberleri kabul etmek gerekir.²⁴ Ayrıca âyetlerdeki umûm bildiren ifadelerin kat’î olduğunu söylemek, haber-i vâhidin yalan olduğunun kesin olmasını gerektirir. Böyle bir iddia ise icmâya aykırıdır.²⁵

2.2. Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri

Haber-i vâhidin bilgi değeri ve Kur’ân’ın âmm lafızları karşısındaki konumu bu haberlerle Kitâb’ın tahsisine yaklaşımı belirleyici unsurlardandır. Bir bilgi kaynağı olarak haber-i vâhidin kesin bilgi veya zannî bilgi ifade etmesi veya itikat ve amelde delil olup olamayacağı gibi konular usûl literatüründeki ihtilafli meselelerdendir. Kesin bir yolla aktarılan (mütevâtir) haberlerin dışında kalan bu haberlerin dini kurallar oluşturmada otorite sayılıp sayılmayacağı literatürde tartışılmışsa da gerek re’y ve gerekse hadis taraftarları bu tür bir bilginin ameli alanda delil olacağını kabul etmişlerdir.²⁶

Hanefî usûlcüler âmm lafzı barındıran delilin kat’î olması halinde onu tahsis eden delilin de kat’î olmasını gerekli görmüşler, aksi halde bu tür bir tahsisin Kur’ân nassına ziyâdede bulunmak olacağını söyleyerek bunu kabul etmemişler-

21 Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 154, 163; Abdülkâdir b. Muhammed el-Bedrân (1927), *Nüzhetü'l-Hâtrî'l-Âtır Şerhu Ravdati'n-Nâzir*, (my.), (by.) (ty.), II, 159.

22 Bâci, *İhkâmü'l-fusûl*, I, 270; Serahsî, *Temhidü'l-fusûl*, I, 132; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 304.

23 Kâdi Ebû Ya'lâ, *I el-Udde*, I, 551.

24 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 156-157; İbnü's-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 978; Zerkeşi, *Bahru'l-muhit*, III, 364.

25 Bâci, *İhkâmü'l-fusûl*, I, 270.

26 Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 258. Bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 96; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 353.

dir.²⁷ Hanefilere göre âhâd haberlerinin aktarımı sorunlu olduğu gibi bilgi değeri de öznel olup müçtehidî bağlamamaktadır.²⁸ Bu bağlamda Serahsî (483/1091) âdil olan tek kişinin haberinin amelde hüccet olacağını, fakat onunla kesin bilginin (yakîn) sâbit olamayacağını söyler.²⁹ Pezdevî (482/1089) ise bu haberlerin Hz. Peygamber'e ittisâlinde şekil ve mâna yönünden şüphe olduğunu belirtir. Şekil bakımından şüphe Peygamber'e aidiyetinin kesin olarak sâbit olmamasındayken, mâna bakımından şüphe ise tâbiileri takip eden tabakada ümmetin bu hadisleri kabul ile karşılamamış olmasıdır.³⁰

Hanefî haber teorisini ayrıntılı bir şekilde incelediği eserinde Bedir'in de ifade ettiği üzere, mezhebin haber anlayışının esas şekillendiricisi sayılan İsâ b. Ebân (221/836), haber-i vâhidi, hem doğruluğu kesin olan (mütevâtir) ve hem de toplum içinde yaygın kabul gören haberler olmaları itibarıyla bilgi ifade eden topluluk haberlerinin dışında görmektedir. Ona göre toplumsal hafızanın malı olmaması ve hakkında ümmetin ihtilafa düşmesi sebebiyle bu haberlerin kabul veya reddi re'y ve içtihadı bırakılmış olup bunları inkar etmek kişinin itikadına zarar vermez. Zira toplumun müşterek bilgisinin dışında kalan bu birey haberleri tek başına İslamî norm oluşturacak yetkiye sahip değildir.³¹ Bu şartların haberin senedine ilişkin olmayıp doğrudan metni ve içeriği ilgilendiriyor olması (metin tenkidi) dikkat çekicidir. Haberin kendisinden daha kuvvetli bir delille çatışması (muâraza) durumunda Hanefilerce gündeme alınan bir konu olarak manevî inkıta meselesi haber-i vâhidleri reddetmeyi câiz hale getirmektedir.³²

Hanefiler, Kur'ân'a ve meşhur sünnete aykırı olması, umûmu'l-belvâda varid olması ve sahabenin onunla ihticâc ve amel etmemiş olması gerekçeleriyle âhâd haberleri kabul etmemektedirler.³³ Hanefilerin haber-i vâhidi kabul ve ret şartlarını şekillendiren âlim de, Cessâs'ın görüşlerini bize aktardığı İsâ b. Ebân'dır. İsâ b. Ebân'a göre, haber-i vâhidlerde Kur'ân'a ve sâbit (mütevâtir) sünnete aykırı olmak, herkesin bilgi sahibi olması beklenen bir konuda (umûmu'l-belvâ) insanlar tarafından bilinmeyen tek kişiden gelen bir haber olmak ve insanların rivâyetine ve

27 Şimşek, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", s. 111.

28 Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 258.

29 Serahsî, *Temhîdu'l-fusûl*, I, 321-329.

30 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, III, 990.

31 Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 99-100, 111.

32 Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî Inkıta' Anlayışı", s. 161; Şimşek, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", s. 117.

33 Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî Inkıta' Anlayışı", s. 162-163.

pratigine aykırı düşen şâz bir haber olmak gibi illetlerin bulunması durumlarında bu haberlerin reddedilmesi câiz olur. Cessâs ise haberin sahip olduğu bu problemlere “akla aykırılık” durumunu da ekleyerek bu teoriyi geliştirmiştir.³⁴

Âhâd haberlere dair bu genel bilgiler ışığında, haber-i vâhidlerle Kur’ân’ın tahsisine olumsuz yaklaşanların, görüşlerini nasıl temellendirdiklerini inceleyebiliriz. Bazen iki delil arasındaki kat’iyyet karşılaştırmasında delâlet ve sübût yönlerinden sadece sübûtun ön plana çıkarılarak sübûtu kat’î olan Kur’ân’ın, sübûtu zannî olan haberlere takdim edileceğine dair bir delillendirmeye karşılaşılmaktadır. Bu sebeple “kat’î olanın zannî olandan evlâ olduğu” ve “zayıf delil ile güçlü delilin tahsis edilemeyeceği” ilkeleri gereğince haber-i vâhidler karşısında Kur’ân umûmu üzere terk edilmelidir.³⁵ Hanefî usûlcülerin de açık bir şekilde bu iki delil arasında eşitlik bulunmadığı için zannî olan haber-i vâhidin kat’î olan Kur’ân ile çatışamayacağını ve ona tercih edilemeyeceğini ifade ettiklerini görüyoruz. Onlara göre aynı seviyede ve kuvvette olmaları sebebiyle Kur’ân’ın umûmu ancak kendisi gibi kat’î olan muhassıslarla yani Kur’ân veya mütevâtir sünnet ile tahsis edilebilir.³⁶ Hanefiler bu konuda: “Kesin bir bilgi gerektiren yoldan sâbit olan şeyin, kesin bilgi gerektirmeyen şeyle terk edilmesi câiz değildir” ve “Zannî olan tercih edilip onunla kat’î olan terk edilmez” ilkelerini benimsemişlerdir.³⁷ Onlara göre haber-i vâhid, içtihad ve râvi hakkındaki hüsn-i zanna dayalı bir delil olmasından dolayı bilgi ifade etmez, umûm ise kapsamı açısından bilgi ifade eden kat’î bir delidir. Dolayısıyla zannî olan bir şeyle kat’înin terk edilmesi câiz olmadığı için, haber-i vâhidle kat’î olan Kur’ân ve mütevâtir sünnetlere itiraz edilemediği gibi, onunla nesh ve tahsise gidilmesi de câiz değildir.³⁸

Hanefilerin nass üzerine yapılan ziyâdeyi nesih olarak gördüklerini ve nesihin ise ancak birbirine eşit deliller arasında cereyan edebileceğine inandıklarını hatırlarsak,³⁹ tahsis konusuyla da bağlantılı olarak zannî delillerle kat’î bir nassa ekleme yapılmasını kabul etmemelerini kendi sistemleri içinde anlayabiliriz. Buna karşın haberlerle Kur’ân’ın umûmünü tahsis etmeyi tercih eden âlimler, haber-i vâhidin terk edilmesi câiz olmayan bir delil oluşunda ısrar ederek, sıhhat

34 Cessâs, *el-Fusûl*, III, 113-123.

35 Kâdı Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, II, 556; Şirâzî, *Şerhü’l-Lüma*, I, 354; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 156; Serahsî, *Temhîdu’l-fusûl*, I, 132-133; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 93; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 474; Karâfî, *el-İkdü’l-manzûm*, II, 322; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 294, 304, 310; İbnü’s-Sübki, *el-İbhâc*, II, 984.

36 Serahsî, *Temhîdu’l-fusûl*, I, 133; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 294; Tarsûsî, *Mirât Hâşiyeleri*, s. 470.

37 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 166-168; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 294.

38 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 162-163.

39 Hanefilerin nassa ziyâde meselesine yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgiler içeren bir makale için bkz. Şimşek, “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, s. 103-130.

açısından sağlam olan âhâd hadisın kendisiyle ameli gerektirmesi bakımından Kur'an ve mütevâtir haberlerle eşit düzeyde olduğuna vurgu yaparak tahsisi temellendirmişlerdir.⁴⁰

Ancak kanaatimizce ilgili meselede asıl belirleyici olan sübûtteki kuvvet karşılaştırmasından ziyade delâletteki kuvvet karşılaştırması olmalıdır. Bu açıdan Kur'an ve haber-i vâhidlerin sadece sübûtunu dikkate alan yukarıdaki delillendirme biçimi yeterli olmamalıdır. Zira sübût üzerinden gidildiğinde delâlete ilişkin bir konu olan tahsisten değil, bizzat haber-i vâhidin Kur'an karşısındaki otoritesinden bahsedilir olmaktadır. Fakat öyle zannediyoruz ki, Kur'an'ın sübûtunun kat'î olup haber-i vâhidin sübûtunun zannî oluşunun usûl uleması arasında üzerinde ittifak edilen bir mesele olması sebebiyle kimi Hanefiler tartışmayı sübût çerçevesine taşımayı tercih etmişlerdir. Meseleyi delâlet karşılaştırması üzerinden ele alan tahsis taraftarı usûlcüler ise bir yandan konunun delâlete ilişkin olduğunu ispat etmeye çalışırken diğer yandan da iki taraf arasındaki asıl ihtilaf konusu olan âmın delâleti mevzusunu tartışmak durumunda kalmışlardır. Bu usûlcüler âmın delâletinin zannî oluşunu ispatlamaya çalışarak ayrıca haber-i vâhidle ilgili olarak sübûtü değil hâs lafzın delâletinin kat'îliğini ön plana çıkarmışlardır.⁴¹

Haber-i vâhidlerle Kur'an'ın umûmunun tahsis edileceğini kabul eden kimi âlimler ise hem sübût hem de delâleti dikkate alarak her iki delilin de bir açıdan kat'î bir açıdan zannî olduğunu, dolayısıyla iki tarafın birbirine eşit olduğunu ve bu sebeple tahsisin gerçekleşebileceğini iddia ederler. Buna göre, karşı görüştekilerin savunduğu gibi zannî olan haber-i vâhidin, kat'î olan umûmu tahsis edememesi gibi bir durum söz konusu olmayıp iki delil arasında eşitlik (müsâvât) vardır.⁴² Ancak bu eşitlik iddiası âmın delâletinin kat'î olduğunu söyleyen tahsis karşıtları için ortak bir zemin teşkil etmemektedir. Âmın delâletinin zannî olduğu iddiası ve dolayısıyla iki delil arasındaki eşitlik kabul edilse dahi tercihte bulunmak ve tahsise gitmek için bir sebep yoktur.⁴³ Gerçekten de Kur'an'ın umûmu

40 Kâdi Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 554-555; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 186; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 86; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, V, 2180.

41 Örneğin İbnü's-Sübkî tahsisin, umûmun lafzında değil delâletinde gerçekleştiğini iddia ederek âmın delâletinin zannî oluşuna dikkat çeker (İbnü's-Sübkî, *Ref'ü'l-hâcib*, III, 323). Şîrâzî ise Kur'an'ın umûmunun sünnetin hâssını kapsamama ihtimali olduğunu, sünnetin ise bu açıdan kat'î olduğunu ve başka manalara muhtemel olmadığını hatırlatarak, karşıt görüştekilerin iddia ettiği gibi zannî ve muhtemel bir sünnetle değil, aksine kat'î ve sahih bir sünnetle Kur'an'ın tahsis edildiğini savunur (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 354).

42 Râzî, *el-Mahsûl*, III, 94; İsfehânî, *Şerhu'l-Minhâc*, I, 414; Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, II, 324; İbnü's-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 984; İbnü's-Sübkî, *Ref'ü'l-hâcib*, III, 323.

43 İbnü's-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 984.

ve haber-i vâhid taraflarının her ikisinin bir açıdan kat'î bir açıdan zannî olduğunu iddia ederek yapılan bir karşılaştırma aynı düzlemde olmamaktadır.

Söz konusu iki delil arasındaki eşitliği savunan tevakkuf ehli ise farklı bir sonuca ulaşmıştır. Kâdı Ebûbekir el-Bâkillânî ve İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'ye nispet edilen tevakkuf görüşüne göre, umûm ve haber sübût ve delâlet açısından birbirlerini çapraz olarak dengelemekte olup bu yüzden harici bir delil çıkana kadar kararsız kalınması ve amele gidilmemesi gerekir.⁴⁴ Bâkillânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd*'daki Kur'ân'ın âmm lafzı karşısındaki âhâd haber konusundaki görüşlerine bakıldığında, onun bu iki delil arasında tekabuliyetin esas kabul edilmesi gerektiği ve bunlardan birinin diğerine tercih edilemeyeceğine dair görüşü ile karşılaşılmaktadır. Zira ona göre, umûm ile çatıştığı zaman haber-i vâhidle amel etmenin gerekli olduğuna dair elimizde bir hüccet olmadığı gibi, bir kısmı haber-i vâhidle çelişen umûmun tamamı ile amel etmenin gerekli olduğuna dair de bir delil yoktur.⁴⁵

2.3. Tahsise Yüklenen Mana

Usûl âlimlerinin tahsise yükledikleri anlam da, tartışmaya konu meselede belirleyici unsurlardan biridir. Söz konusu tahsisi kabul eden usûlcüler tahsisi beyân olarak görürken, zannî delillerle Kur'ân ve mütevâtir sünnet gibi kat'î delillerin tahsis edilmesini reddedenlere göre tahsis, âmmın ifade ettiği şeylerin bir kısmını iptal ve tağyîr eden bir durumdur. Esasında âmm, umûm ifade edişinden dolayı zâhir

44 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 30; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 472; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, V, 2180; İsfehânî, *Şerhu'l-Minhâc*, I, 411; İbnü's-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 979-980; *Ref'ü'l-hâcib*, III, 317-318; Tarsûsî, *Mirât Hâşiyeleri*, s. 471.

45 Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, III, 185-186. Gazâlî ise Bâkillânî'nin bu görüşünü, iki delil zanniyet ve kat'iyette birbirini dengelemekte olduğu için umûm veya husûs ifade eden delillerden herhangi birini tercih ederek birini öncelenmenin doğru olmayacağı, bu durumda umûm ve haberin teâruz ettiğinin kabul edileceği ve tercihi sağlayacak başka bir delil ortaya çıkana kadar tahsise gidilmeksizin bekleneceği şeklinde serh eder. Zira karşı karşıya gelen umûm ve haberler birbirlerine eşit olup birinin diğerine tercih edilmesi için herhangi bir sebep yoktur. Âmm lafzın aslı kat'î ancak şümûlü zannî bir delil olmasına karşın, husûsî olan haberin ise aslen zannî, lafzen ve manen ise kesin bir delildir (Gazâlî, *el-Mustasfâ*, III, 338). Cüveynî ise haber-i vâhidle Kur'ân'ın umûmünü tahsis etmek veya haber-i vâhidi terk ederek umûma göre amel etmek seçeneklerinden her ikisinin de aklen câiz olacağını, ancak durumun, bunlardan birini yapmaya delâletinin kesin olmadığını ifade ederek kendisi bu konuda tevakkufu seçtiğini bildirir. Ardından umûmun, te'vile müsait olmasından ve kendisiyle kastedilen şeyin husûsî olma ihtimalinden dolayı kat'î olamayacağını, aynı şekilde haber-i vâhidin de nakil açısından kat'î olmadığını ispatlamaya çalışır. Ona göre âmm lafzın umûmu üzere kalma ihtimali ne kadarsa, haberin onu tahsis etme ihtimali de o kadardır. Bu sebeple her iki delil eşit olup teâruz etmekte, ancak birinin diğerinden daha güçlü bir delil olmaması sebebiyle tevakkuf gerekmektedir. Yine Cüveynî, âmm lafzın, kendisiyle amel edilmesi gereken bir delil olduğunu, her ne kadar aslı şüpheli olsa da haber-i vâhidin de ameli gerektiren bir delil olduğunu, bu açıdan da aynı şekilde, onlardan herhangi birinin diğerine öncelenemeyeceğini belirtir (Cüveynî, *et-Telhis*, II, 109-110, 113).

olup beyâna da ihtiyaç duymaz. İşte bu yüzden âmmın hükmünü haber-i vâhidle ortadan kaldırmak câiz değildir.⁴⁶ Yine onlara göre sünnetin hususuyla Kur'an'ın umûmunu tahsis etmek, Kur'an'ın muktezâsının bir kısmını sünnetle iskât etmek ve umûmun kapsamını terk etmek anlamına geleceği için haber-i vâhidle Kur'an'ın tahsisi kabul edilemezdir.⁴⁷ Âmm lafzın zannî olduğu kanaatindeki ulema ise tahsisi bir tağyîr veya Kur'an'ın hükmünü terk etmek olarak değil, tefsir ve beyân olarak görürler. Dolayısıyla âmm lafız, daha önce başka bir delille tahsis olunmamış olsa dahi, zannî bir delil ile tefsir edilebilir.⁴⁸ Zira onlara göre tahsis umûmun gerektirdiğini terk etmek değil, aksine onu beyân ederek işlevsel ve amel edilebilir hale getirmektir.⁴⁹ Âmm ile amel etmenin hâssın iptali, hâs ile amel etmenin ise âmmın beyânı olduğunu iddia eden bu usûlcülere göre, haber-i vâhid umûm üzerine takdim edilince her iki delil de işlevsel ve amel edilebilir hale gelir. Çünkü bu durumda, haber-i vâhidle amel edilmiş bulunduğu gibi umûmun tahsis edilen kısmı da işlevsel kalır. Oysa tahsise gidilmediğinde iki delilden biri kesin olarak ihmal edilmiş olmaktadır. Kural olarak tek bir yönden olsa dahi, iki delili cem' etmek mümkün oluyorsa bu cem', o iki delilden birini iptal etmekten evlâdır.⁵⁰

3. HANEFÎ YAKLAŞIMI

Her ne kadar Hanefîler, Kur'an-ı Kerim'deki âmm lafızların haber-i vâhidlerle tahsisine olumsuz yaklaşmaktalarsa da ekolün bu konudaki görüşlerini, günümüze ulaşan ilk sistematik usûl eseri olarak kabul edilen *el-Fusûl fi'l-Usûl* sahibi Cessâs'ın açıklamalarından bağımsız düşünemeyiz. Zira Cessâs, bu konuda orijinal istisnalara yer vermekte ve hangi durumlarda bu tür bir tahsisin kabul edildiğini sistematik bir şekilde sunmaktadır. Buna göre manası zâhir olan ve daha önce başka bir kat'î delille tahsis edilmemiş âmm lafızlar haber-i vâhidlerle tahsis edilemez. Ancak sahabenin herhangi bir âyeti haberle tahsis etmiş olması, âhâd olan haberin meşhur seviyesine ulaşması, Kur'anî bir âmm lafızda kapalılık bulunması ve âmm lafzın önceden başka bir kat'î delille tahsis edilmiş olması durumlarında Hanefîlerin, haber-i vâhidlerle Kur'an'ın tahsisini kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

46 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 167.

47 Kâdi Ebû Ya'la, *el-Udde*, II, 557; Bâci, *İhkâmü'l-fusûl*, I, 270; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 186.

48 Zerkeşi, *Bahru'l-muhit*, III, 365; Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkah Dersleri*, s. 154; Seydişehri, *Telhis-i usûli'l-fıkah*, s. 132.

49 Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 186.

50 Âmidî, *el-İhkâm*, II, 477; İsfehânî, *Şerhu'l-Minhâc*, I, 411, 413; İbnü's-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 982; *Ref'ü'l-hâcib*, III, 323; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 450.

3.1. Sahabenin Tahsisi

Klasik usûl eserlerinde haber-i vâhidle Kur'ân'ın umûm bildiren lafızlarının tahsis edilebileceği görüşünde olanlar görüşlerine temel olacak yönde sahâbe icmâsı olduğunu iddia ederek örneklerini vereceğimiz sahâbenin tahsis uygulamalarını delil getirirler.⁵¹ Haber-i vâhidlerle Kur'ân'ın âmm lafızlarını tahsise taraf-tar olmamalarına rağmen Hanefîlerin de sahâbenin haber-i vâhid olarak görülen haberlerle tahsis yaptığı durumları aynen kabul ettiklerini görüyoruz. Cessâs'a göre bu gibi hadislerle Kur'ân-ı Kerîm'in tahsis edilmesinin câiz olması, sahâbenin bu âyetlerin husûsî oluşu konusunda ittifak etmiş olmaları ve zâhiri terk konusunda içtihâda ruhsat vermeleridir.⁵²

Sahâbenin Kur'ân-ı Kerîm'in umûmunu haber-i vâhidle tahsis ettiğine delil olarak ileri sürülen örneklerden biri, Hz. Ebûbekir'in, Hz. Fatıma'nın miras is-teği üzerine Rasûlullah'ın "*Biz peygamberler miras bırakmayız, bizden geriye ka-lan şeyler (ümmete) sadakadır*"⁵³ kavliyle delil getirmesi ve hiç kimsenin bunu inkâr etmemiş olmasıdır. Böylece sahabe miras âyetini⁵⁴ bu hadisle tahsis etmiş olup sahâbeden hiç kimsenin bu duruma itiraz etmemesi bu konuda sükûtî icmâ gerçekleştiğini gösterir.⁵⁵ Yine sahabe "*(Çocuklar) ikiden fazla kız iseler, (öle-nin geriye) bıraktığının üçte ikisi onlarındır*"⁵⁶ âyetini "*Nineye 1/6 pay vardır*"⁵⁷ haberiyle,⁵⁸ "*Allah alışverişi helâl kıldı*"⁵⁹ âyetini ise Ebu Saîd el-Hudrî'nin rivâyet ettiği, bir dirhemi iki dirhem karşılığında satmanın nehyedildiği haber ile⁶⁰ tahsis etmişlerdir.⁶¹ Aynı şekilde "*Boğazlanmayarak ölen hayvanın (murdar hayvanın ve*

51 Kâdi Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 552; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, I, 268; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 352; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 30; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 86; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 473; Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, II, 317; İbnü's-Sübkî, *Ref'ü'l-hâcib*, III, 318; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 186; Zerkeşi, *Bahru'l-muhit*, III, 364; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 450; Hudarî, *Usûlü'l-fıkh*, s. 188; Bedrân, *Nüzhetü'l-hâtur*, II, 166.

52 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 184 -186.

53 Buhârî, "Fezâilu Ashâbi'n-Nebî", 12; "Nafakât", 3; "Ferâiz", 3; "İ'tisâm", 5; Müslim, "Cihâd", 49-52, 54, 56; Ebû Dâvûd, "İmâre", 19; Tirmizî, "Siyer", 44; Ahmed b. Hanbel, I, 4, 6, 9, 16, 25, 47-49, 60, 162, 164, 179 (Hadis no. 9, 25, 55, 58, 172, 333, 336, 349, 425, 1391, 1406, 1550); II, 463 (Hadis no. 9972); VI, 145, 262 (Hadis no. 25125, 26260).

54 en-Nisâ, 4/11.

55 Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, I, 269; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 353; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 116; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 186-187; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 30; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 86; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 473; Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, II, 317; Zerkeşi, *Bahru'l-muhit*, III, 364; Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkh Dersleri*, s. 155; Bedrân, *Nüzhetü'l-hâtur*, II, 164.

56 en-Nisâ, 4/11.

57 İbn Mâce, "Ferâiz", 4; Tirmizî, "Ferâiz", 10; *el-Muvatta'*, "Ferâiz", 7.

58 Râzî, *el-Mahsûl*, III, 87; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 473; Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, II, 318.

59 el-Bakara, 2/275.

60 Nesâî, "Buyû", 41; İbn Mâce, "Ticârât", 48; Ahmed b. Hanbel, II, 109 (Hadis no. 5885).

61 Râzî, *el-Mahsûl*, III, 88; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 473; Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, II, 319; Zerkeşi, *Bahru'l-muhit*,

*lâşenin) eti size haram kılındı*⁶² âyetinde umûm bildiren “meyte (ölü hayvanın eti)” lafzı Rasûlullah'ın “Denizin, suyu temiz ve temizleyici, ölüsü de helâldir”⁶³ ve “Bize iki ölü ile iki kan helâl kılındı. İki ölü, balık ve çekirge; iki kan ise ciğer ve dalaktır”⁶⁴ hadisleriyle tahsis olunmuştur.⁶⁵ Yine Kur'ân'ın miras âyetlerindeki⁶⁶ umûm bildiren ifadeleri “Müslümanlarla gayrimüslimler arasında miras hukuku cereyan etmez”⁶⁷, “Mûrisini öldüren kâtil miras alamaz”⁶⁸ ve “Müslüman kâfire, kâfir de müslümana mirasçı olamaz”⁶⁹ hadisleri tahsis etmiştir.⁷⁰

Söz konusu tahsisi kabul edenlere göre yine sahabe “Hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin...”⁷¹ âyetinin umûmunu, “Dörtte bir dinardan azında (hırsızlık sebebiyle uzuv) kesme yoktur”⁷² ve “Ağaçlardaki meyvelerde ve hurma göbeğinde el kesme yoktur”⁷³ hadisleriyle tahsis ederek, hırsızlık nisâbına ulaşmayan malı bu hükümden çıkarmışlardır.⁷⁴ “...Müşrikleri öldürün”⁷⁵ âyeti de böyledir. Bu âyetteki müşrikler lafzı tüm müşrikleri kapsayan âmm bir lafızdır. Ancak sahabe bu âyeti, Abdurrahman bin Avf'ın rivâyet ettiği Mecûsiler hakkındaki “Onlara Ehl-i Kitâp muamelesi yapın”⁷⁶ haberiyle tahsis etmiştir.⁷⁷ Böylece âyetin umûmundan anlaşılan müşriklerin tamamını öldürme emrinden, Mecûsiler hâric bırakılmış, sahâbe de bu tahsisten dolayı habere göre amel ederek onlara Ehl-i Kitap muamelesi yapmıştır.⁷⁸

III, 364.

62 el-Mâide, 5/3.

63 Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 41; Tirmizî, “Tahâre”, 45; Nesâî, “Tahâre”, 47; “Miyâh”, 4; “Sayd”, 35; İbn Mâce, “Tahâre”, 38; “Sayd”, 18; Ahmed b. Hanbel, II, 237, 361, 378, 393 (hadis no: 7233, 8735, 8912, 9099); III, 373 (hadis no: 15012); V, 365 (hadis no: 23096).

64 İbn Mâce, “Sayd”, 9; “Et'ime”, 31; Ahmed b. Hanbel, II, 97 (hadis no: 5723).

65 Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 351.

66 en-Nisâ, 4/11-12, 24.

67 Tirmizî, “Ferâiz”, 16; İbn Mâce, “Ferâiz”, 6.

68 Tirmizî, “Ferâiz”, 17; İbn Mâce, “Ferâiz”, 8; “Diyât”, 14; Ahmed b. Hanbel, I, 49 (hadis no: 346-347).

69 Buhârî, “Hacc”, 44; “Ferâiz”, 26; Müslim, “Ferâiz”, 1; Ebû Dâvud, “Ferâiz”, 10; Tirmizî, “Ferâiz”, 15; İbn Mâce, “Ferâiz”, 6.

70 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 156; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 255; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, I, 268; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 352; Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 116; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 30; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 472; İbnü's-Sübkî, *Ref'ü'l-hâcib*, III, 318-319; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 186-187; Zerkeşi, *Bahru'l-muhîd*, III, 364; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 450; Hudarî, *Usûlü'l-fikh*, s. 188; Bedrân, *Nüzhetü'l-hâtır*, II, 163.

71 el-Mâide, 5/38.

72 Ahmed b. Hanbel, II, 204 (hadis no. 6900).

73 Tirmizî, “Hudûd”, 19; Nesâî, “Sârik”, 13; İbn Mâce, “Hudûd”, 27; Ahmed b. Hanbel, III, 463-464 (hadis no: 15804, 15814); IV, 140, 142 (hadis no: 17260, 17281).

74 Âmidî, *el-İhkâm*, II, 473; Bedrân, *Nüzhetü'l-hâtır*, II, 161.

75 et-Tevbe, 9/5.

76 *el-Muvatta'*, I, 289, “Zekât”, 23.

77 Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 186-187; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 89; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 473; Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, II, 320; Zerkeşi, *Bahru'l-muhîd*, III, 364; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 450.

78 Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, V, 2187.

Sahabenin kendileriyle tahsiste bulunduğu haberleri bu şekilde sunan ve kabul eden Hanefiler, sahabenin tahsise gitmeyip reddettikleri âhâd haberleri de aktarmaktadırlar. Örneğin Hz. Ömer'in kabul etmediği "Hz. Peygamberin kendisine *nafaka ve süknâ hakkı tanımadığı*"⁷⁹ şeklindeki Fâtımâ bt. Kays rivâyeti⁸⁰ ve Hz. Aışe'nin reddettiği evlât ve ailesinin ağlamasıyla ölünün acı çekeceği hakkındaki rivâyet⁸¹ bunlardandır.⁸²

3.2. Haberin Epistemolojik Değerinin Artması

Cessâs Kur'ân'ın âmm lafzını tahsis etmesiyle gündeme gelen âhâd haberlere dair sahabe icmâsı ve ümmetin pratiği bulunması durumunda ilgili haberin bilgi değerinin artacağını ve tevâtür ifade etmesi sebebiyle artık kesin bilgiye dönüşeceğini belirtmiştir. Zira selef bu haberlerin sahih olduğunu biliyor olmasalardı, onları kabul etme ve kullanma hususunda ittifak etmezlerdi. İşte Cessâs'a göre bu kabul ve amel, naklin sıhhati konusunda kesin bilgi ifade eder. Yine sahabe bir şey hususunda ittifak ettiklerinde bu icmâ ifade ettiğinden dolayı oluşan icmâya muhalif olarak ortaya çıkan görüş şâz kabul edilir ve söz konusu iddia icmânın sıhhatini zedelemeyiz. Dolayısıyla selefin amel ettiği ve hakkında icmâ bulunan haber-i vâhidler kesin bilgi/ilim ifade ettikleri için, onlarla Kur'ân'ın umûm bildiren zâhir ifadelerinin tahsisi câizdir.⁸³ Esasında burada söz konusu olan icmâ, haber-i vâhidin üstünde güçlü bir delil olduğu için icmâ haber-i vâhidle aynı doğrultuda olduğu zaman haber tahsis konusunda kabul edilir. Ancak ilgili haberin sahih oluşuna dair kesin bilgi veren şey haberin kendisi değil icmâdır. Tersinden, sahabenin haber-i vâhidin bildirdiği hükmün hilafına bir icmâları olması halinde de söz konusu haberler kabul edilmez.⁸⁴

Benzer şekilde Hanefilere göre, âhâd olan bir haber tevâtür veya meşhur derecesine yükselirse, o zaman zanniyet ortadan kalkar ve haber kat'î bir delil haline

79 Müslim, "Talâk", 44; Nesâî, "Nikâh", 21; "Talâk", 7.

80 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 159; Kâdî Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 552-553; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, I, 269; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 115; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 91; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 474; Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, II, 321-322; İbnü's-i, *Ref'ü'l-hâcib*, III, 321; Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, III, 365; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 450-450; Seydîşehrî, *Telhis-i usûli'l-fikh*, s. 131-132; Hudarî, *Usûli'l-fikh*, s. 188.

81 Buhârî, "Cenâiz", 32-33; "Megâzi", 8; Müslim, "Cenâiz", 16, 17, 22, 23, 26, 28; Ebû Dâvud, "Cenâiz", 29; Tirmizî, "Cenâiz", 21; Nesâî, "Cenâiz", 14-15; İbn Mâce, "Cenâiz", 54; Ahmed b. Hanbel, I, 26, 36, 41-42, 45, 50-51, 54 (Hadis no. 180, 248, 288-289, 315, 354, 366, 386); V, 10 (Hadis no. 20110); VI, 281 (Hadis no. 26409).

82 Konuyla ilgili ayrıntılar için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 160-161; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 294; Seydîşehrî, *Telhis-i usûli'l-fikh*, s. 133.

83 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 175, 184-185; krş. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 30.

84 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 176-178.

gelir.⁸⁵ Hanefilere has olduğu belirtilen meşhur sünnet kavramı, rivâyeti sahabe tabakasında âhâd olup tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tabakasında tevâtür derecesine ulaşan haberleri ifade eder.⁸⁶ Başlangıçta âhâd olup kendisiyle amel hususunda ikinci ve üçüncü tabakada ümmetin görüş birliğine varmasıyla bu haberlerdeki zaaf ortadan kalkmakta ve haberler zan ifade etmekten çıkıp bilgi ifade etme seviyesine yaklaşmaktadır. Yaygın şekilde kabul edilen, icmâya konu olan ve kendileriyle amel edilen bu haberler Hanefilere göre doğruluk ihtimali ve epistemolojik değeri açısından haber-i vâhidin üstüne çıkmakta ve artık bunlarla nassa ziyâde, mutlakın takyîdi ve umûmun tahsisi mümkün olabilmektedir. Çünkü bu haberler kesin bilgi ifade etmese de zan ile kesin bilgi arasında bir bilme türünü (ilmu't-tuma'nîne) ifade eder. Haberin yaygın olarak kabul edilmiş sayılması için ise o haberle ümmetin tamamının amel etmesi gerekmemekte, bir kısmının amel edip bir kısmının bu konuda te'vil yapması yeterli olmaktadır.⁸⁷

Hanefilere göre sahabe, cumhur tarafından tahsis için delil gösterilen hadislerle âyetlerin umûmunu tahsis ettiklerine göre, bu hadisler haber-i vâhid olmayıp meşhur veya mütevâtir olduğu için böyle bir tahsisi kabul etmiş olmalıdırlar. Bu bağlamda Cessâs, İsâ bin Ebân'ın haber-i vâhidlerle Kur'ân'ın zâhirî manasından herhangi bir şeyi reddetmenin makbul olmadığı, ancak “*Kadın halası ve teyzesi üzerine nikâhlanamaz*”⁸⁸ ve “*Vârise vasiyet yoktur*”⁸⁹ gibi bize Rasûlullah'tan zâhir bir şekilde ulaşmış olan ve insanların çok iyi bildikleri haberlerin bunların dışında olduğu şeklindeki görüşünü aktarır. Buna göre insanların benimsedikleri, kabulle karşıladıkları ve çok yaygın olan haberler tevâtür seviyesine yükselip bilgi ifade eden kat'î bir delil hâline geldikleri için, onlarla Kur'ân-ı Kerim'in umûmunu tahsis etmek câiz olur. Bu cevâzın sebebi ise, ümmetin o haberlerden istifade edebilmesinin ve onların hükmüne göre amel edebilmesinin gerekliliğidir.⁹⁰ Öyleyse bu tür şöhret seviyesine ulaşan haberleri istisna eden Hanefiler “meşhur olan” haber-i vâhidlerle kat'î lafızların tahsis edilebileceği görüşündedirler.⁹¹ Zira Hanefilerce

85 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 184; Serahsî, *Temhîdu'l-fusûl*, I, 142; Hudarî, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 188.

86 Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, s. 14.

87 Apaydın, “Meşhur”, *DİA*, XXIX, s. 369-370.

88 Buhârî, “Nikâh”, 27; Müslim, “Nikâh”, 37, 39; Ebû Dâvud, “Nikâh”, 13; Tirmizî, “Nikâh”, 30; Nesâî, “Nikâh”, 47-48; İbn Mâce, “Nikâh”, 31; Ahmed b. Hanbel, I, 372 (Hadis no.3530); II,179, 189, 229, 426, 432, 474, 508, 516 (hadis no: 6681, 6770, 7132, 9500, 9586, 10138, 10605, 10689); III, 338 (hadis no: 14633).

89 Ebû Dâvud, “Vasâyâ”, 6; Nesâî, “Vasâyâ”, 5; İbn Mâce, “Vasâyâ”, 6.

90 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 156, 174, 179, 184-185.

91 İsâ b. Ebân'ın “insanların rivâyetine ve pratiğine aykırı düşen şâz bir haber olmak” olarak zikrettiği haber-i vâhidi ret sebeplerinden biri de haberin Müslümanların pratiğine aykırı olmasıdır. Hanefilerin bu tür âhâd haberleri kabul etmediklerine dair örnekler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 117 vd.

cemaat haberi, maruf sünnet, amel vb. şeklinde de adlandırılan meşhur haberler Müslüman toplumun kabulü karşılığında müşterek ve dolayısıyla güçlü bir bilgi türünü ifade etmektedirler.⁹²

3.3. Âmm Lafzın Epistemolojik Değerinin Düşmesi

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Hanefilere göre genel kaide olarak husûsî oluşu sabit olmayan Kur'an'ın zâhir ifadeleri ittifaken haber-i vâhidlerle tahsis edilemez. Âmm lafız umûm ifade edişinden dolayı zâhir olup beyâna da ihtiyaç duymadığı için âmmın hükmünü haber-i vâhidle ortadan kaldırmak câiz değildir.⁹³ Ancak Cessâs'ın sistemleştirdiği üzere, âmm lafzın zâhir olmayıp birden fazla manaya muhtemel veya bizzat mücmel bir lafız olması durumları ile âmm lafzın daha önce kat'î bir delil tarafından tahsis edilmiş olması durumlarında lafzın epistemolojik değeri zayıfladığı için zannî olan haber-i vâhidlerle tahsisi câiz hale gelir.

3.3.1. Âmm Lafızdaki Kapalılık ve İhtilaf

Cessâs'a göre Kur'anî bir âmm lafız, birden fazla manaya muhtemel ise ya da lafız bizzat beyâna ihtiyaç duyan mücmel bir lafızsa, o zaman haber-i vâhid ve kıyâsın, umûmu tahsis ederek kastedilen manayı ortaya çıkarması câizdir.⁹⁴ Zira bu tür durumlarda birden fazla manaya ihtimali olan âmm lafızdan kastın ne olduğunun ortaya konması hususunda haber-i vâhid kabul edilir. Çünkü lafzın muhtemel olması, kastedilenin tam olarak ne olduğunun bilinmesini engellemekte ve lafzın hükmünü beyâna bağlı hale getirmektedir. İşte bu durumlarda, hakkında hiç nass olmayan şeylerde olduğu gibi hükmün ortaya konmasında haber-i vâhid kabul edilir. Örnek olarak Hanefiler "*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli beklerler*"⁹⁵ âyetindeki "*kurû*" lafzının hem hayız hem de temizlik dönemine ihtimali olmasından dolayı "*Câriyenin talâkı iki talâktır, iddeti ise iki hayızdır*"⁹⁶ şeklindeki haberi, ilgili lafzı beyân etme noktasında kabul ederler. Zira haber, beyâna muhtaç olan "*kurû*" ibaresini açıklayıcı mahiyettedir. İşte Hanefilere göre beyâna muhtaç bu tür mücmel ifadeleri açıklama hususunda haber-i vâhidler makbuldür.⁹⁷

92 Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 110.

93 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 158, 167.

94 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 155-156; Zerkeşi, *Bahrü'l-muhît*, III, 366.

95 el-Bakara, 2/228.

96 İbn Mâce, "Talâk", 30.

97 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 200.

Benzer şekilde Cessâs “*Bunların dışında kalanlar ise, muhsan olmak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helâl kılındı*”⁹⁸ âyetinin, “*Rasûlullah kadının halası ve teyzesi üzerine (aynı anda aynı erkeğin hanımları olarak) nikahlanmasını yasakladı*”⁹⁹ haberi ile tahsis edilebilir olduğunu kabul eder. Bu tahsisin geçerliliğine gerekçe olarak ise, hem bu konuda sahabenin tahsise dair icmâsı olduğunu¹⁰⁰ hem de âyetteki “muhsan olmak/ihsân” ifadesinin beyâna ihtiyacı olan mücmel bir ifade oluşunu gösterir.¹⁰¹

Yine Cessâs'ın belirttiğine göre selef Kur'ân'da yer alan bir âmm lafzın manasında ihtilaf etmiş ve o konuda ihtilaf olmasını normal karşılayarak, zâhiri içtihadla terk etmeyi câiz görmüşlerse bu tür lafızlar da haber-i vâhidlerle tahsis edilebilmektedir.¹⁰² Esasında vahyin nüzul ortamını müşahede eden selefin, te'vile ihtimali olmayan ve hakkında içtihad gidilmesi câiz olmayan açık bir nasın manasını bilmiyor olması düşünülemez. Ancak selefin bir kısmı, bir Kur'ân lafzının zâhir manası dururken bunu terk etmişler ve diğerleri bunu öğrendiklerinde onlara karşı çıkmamışlarsa burada Rasûlullah'ın bu lafzın zâhir anlamının terk edilerek manasında içtihad edilebileceğini bildirdiği düşünülür. Öyleyse sahabenin, manasında ihtilaf ettiği ve ihtilafı câiz gördüğü bu tür lafızlarda haber-i vâhidlerle tahsis yapılabilir. Örneğin “... *ya da kadınlara dokunmuşsanız, su da bulamamışsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin*”¹⁰³ âyetindeki “*lâmese*” fiilinin manasındaki ihtilaf bu türdendir. Esasında “*lâmese*” hakikat anlamıyla el veya bedenden başka bir yer ile dokunmak anlamına gelmekteyken, cimâdan kinâye olarak da kullanılmaktadır. İşte sahabe bu kelimenin manası konusunda ihtilaf etmiş ve Hz. Ali, İbn Abbas gibi kimi sahabe ibareyi zâhir manasının dışına çıkararak cimâ anlamında anlamışken, Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes'ud ise elle dokunmak olarak anlamışlardır. Ayrıca sahabe bu ihtilafı normal karşılamış ve bir bakıma bu konuda içtihad ruhsat verilmesi konusunda fikir birliği etmişlerdir. İşte bu ortak anlayış, ilgili lafızdan kastın ne olduğu noktasında kesin bir bilginin oluşmasını engellemektedir. Bu sebeple Hanefiler âyetteki

98 en-Nisâ, 4/24.

99 Buhârî, “Nikâh”, 27; Müslim, “Nikâh”, 37, 39; Ebû Dâvud, “Nikâh”, 13; Tirmizî, “Nikâh” 30; Nesâî, “Nikâh”, 47-48; İbn Mâce, “Nikâh”, 31; Ahmed b. Hanbel, I, 372 (Hadis no.3530); II, 179, 189, 229, 426, 432, 474, 508, 516 (hadis no: 6681, 6770, 7132, 9500, 9586, 10138, 10605, 10689); III, 338 (hadis no: 14633).

100 Sahabenin âyeti söz konusu haber ile tahsis ettiğine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Kâdı Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 552; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 115; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 30; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 89; Âmidî, *el-Ihkâm*, II, 472; Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, II, 321; İbnü's-Sübki, *Ref'ü'l-hâcib*, III, 318; Zerkeşi, *Bahru'l-muhit*, III, 365; Hudarî, *Usûlü'l-fikh*, s. 188; Bedrân, *Nüzhëtü'l-hâtır*, II, 164.

101 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 178-179.

102 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 155-156; Zerkeşi, *Bahru'l-muhit*, III, 366.

103 en-Nisâ, 4/43.

âmm lafzın hükmünü “*Rasûlullah bazı hanımlarını öpüyordu, sonra abdest almadan namaz kılıyordu*” âhâd rivâyeti ile açıklamışlar ve “*lâmese*” fiilinden kastın cimâ olduğu sonucuna varmışlardır.¹⁰⁴

3.3.2. Önceki Bir Tahsis veya Husûs İddiası

Hanefilerin haber-i vâhidlerle Kur’ân’ın âmm lafızlarının tahsisini mutlak olarak kabul etmeyenlerden ayrıldığı temel nokta, kaynağını İsa bin Ebân ve Kerhîden (340/952) alan, umûmun kat’i bir delille tahsis olunması halinde husûsî ve zannî hale gelmesinden dolayı artık haber-i vâhid ve kıyâs gibi zannî deliller ile tahsis olunabileceği görüşüdür. Zira ilk dönemlerden itibaren, Hanefî mezhebine mensup usûl âlimleri, haber-i vâhidle umûmun tahsisi konusunda “*Husûsî oluşu (tahsis edildiği) kat’i bir delil ile ittifâken sâbit olmayan âmmın, haber-i vâhid ve kıyâsla tahsis edilmesi câiz değildir*” ilkesini temel almışlardır.¹⁰⁵ Buna göre Hanefiler tahsisten önce âmmın delâletinin kat’i olduğunu söylerken, tahsis edilmiş olan âmmın, bu tahsisten sonra geriye kalan fertlerine delâletinin zannî olacağı ve onun bundan sonra zannî bir delil ile tahsis edilebileceği konusunda ittifak etmişlerdir.¹⁰⁶ Cessâs’a göre ise âmm normal şartlar altında kesin bilgi ifade ederken, tahsisten sonra zannî hale gelir ve artık onunla delil getirilemez. Çünkü, başka mânalara delâlet etme ihtimâli söz konusu olur ve bu lafız, beyâna ihtiyacı olan mücmel bir lafız haline gelmiştir.¹⁰⁷

Hanefiler bu konuda İsa bin Ebân ve Kerhî’ye nispet edilen tahsis teorilerini kabul ederler. İsa bin Ebân’a göre Kur’ân-ı Kerîm’in âmmı, herhangi bir muttasıl veya munfasıl kat’i delille tahsis edilirse, tahsis edilmiş olan âmmın kat’iliği bozulduğundan zannî olan haber-i vâhidle tahsis câiz hale gelir. Çünkü tahsis eden ilk muhassis kat’i olduğu için, artık umûm zannî hale gelir ve geriye kalan fertleri hakkında kat’iyet ve yakîn ifade etmez. Bundan dolayı artık zannî olan herhangi bir delille tahsis edilebilir. Fakat önceden başka bir kat’i delille tahsis edilmeyen âmm bir lafzın tahsisine haber-i vâhid ile başlanması câiz değildir.¹⁰⁸ Ayrıca İsa

104 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 200-202.

105 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 158-181; Kâdî Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, II, 558; Serahsî, *Temhîdu’l-fusûl*, I, 133; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 294; Zerkeşî, *Bahru’l-muhît*, III, 366.

106 Serahsî, *Temhîdu’l-fusûl*, I, 134; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 294. Hanefilerin çoğuna göre, Kitap ve mütevâtir haberlerle tahsis edilmiş olan umûm, derece olarak haber-i vâhidten daha aşağıdadır. Bu yüzden onlara göre, kıyâsın haber-i vâhide muâriz olması câiz değilken, tahsis edilmiş olan umûmî delile muâriz olması câizdir (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 309).

107 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 60, 245.

108 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 158, 167; Kâdî Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, II, 551, 558; Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, I, 268; Şîrâzî,

bin Ebân'a göre, tahsis edilmemiş olan umûm hakikat ifade eden bir lafızken, tahsis edildikten sonra mecâz hale gelir. Mecâza dönüştükten sonra ise âhâd olan sünnetle onu beyân etmek câizdir. Ancak umûm tahsis olunmamışsa, hakikati üzere kaldığından dolayı haber-i vâhidle tahsis edilmesi câiz olmaz. Çünkü bu, Kur'an'ın hakikatini bırakıp mecâzını almak anlamına gelmekte olup bunun ise haber-i vâhidle yapılması câiz olmaz.¹⁰⁹

Ebu'l-Hasan el-Kerhî'ye nispet edilen görüş ise, ilk muhassısın munfasıl olmasını şart koşması cihetinden İsa bin Ebân'ın görüşünden farklılık arz etmektedir. Bu teoriye göre, Kur'an'ın umûmu his, akıl, Kur'an, sünnet, icmâ, sahâbe mezhebi, kıyâs, mefhumlar, istihsân, örf ve âdet gibi munfasıl delillerden biriyle tahsis olunmuşsa umûm bu tahsisle mecâz ve zannî hale gelir ve bu tahsise uğramış âmm lafzı haber-i vâhidle tahsis etmek artık câiz olur.¹¹⁰ Ancak istisnâ, şart, sıfat, gâye, bedel, mef'uller, hâl, temyiz, atf-ı beyân gibi muttasıl bir delille tahsis olunmuş veya aslen hiç tahsis edilmemişse bu tür bir tahsis câiz değildir. Çünkü bu lafız hakikati üzere kaldığı için delâleti kat'îdir ve metni zannî olan haber onunla karşı karşıya gelip onu tahsis edemez.¹¹¹ Zira Hanefilere göre bu tür müstakil olmayan delillerle âmm lafzın daraltılması tahsis olarak değil kasr olarak adlandırılmakta ve tahsis edilen nassın kat'î olması durumunda kasrdan sonra da bu kat'iyet devam etmektedir. Dolayısıyla bu nass, en başta olduğu gibi haber-i vâhid ve kıyâs gibi zannî deliller tarafından tahsis edilememektedir.¹¹²

Hanefî usûlcülere göre tahsisten sonra âmmın kapsamından ne kadarının çıkıp ne kadarının kaldığı mâlum olmadığı için muhassasın miktarı şüpheli ve dolayısıyla umûm zannî olur.¹¹³ Örneğin "Allah alışverişi helâl, fâizi haram kılmıştır"¹¹⁴ âyetindeki "Allah alışverişi helâl kıldı" umûm ifadesinin alışverişin her çeşidini kapsamaması gerekirken, arkasından gelen "Allah fâizi haram kıldı" ifa-

Şerhü'l-Lüma', I, 352; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 108; Serahsî, *Temhîdu'l-fusûl*, I, 142; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 186; Râzî, III, 85; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 472; Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, II, 316; *Nefâisü'l-usûl*, V, 2180-2185; İsfehâni, *Şerhu'l-Minhâc*, I, 411-412, 414; İbnü's-Sübki, *el-İbhâc*, II, 979; *Ref'ü'l-hâcib*, III, 317; Zerkeşi, *Bahru'l-muhîd*, III, 365; Tarsûsî, *Mirât Hâşiyeleri*, s. 471; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 449; Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 161; Bedrân, *Nüzheti'l-hâtr*, II, 163.

109 Serahsî, *Temhîdu'l-fusûl*, I, 133, 141-142; Şirâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 355.

110 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 167-168; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 185-186; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 85; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 472; Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, II, 316; *Nefâisü'l-Usûl*, V, 2180; İsfehâni, *Şerhu'l-Minhâc*, I, 412, 414; İbnü's-Sübki, *Ref'ü'l-hâcib*, III, 317; Tarsûsî, *Mirât Hâşiyeleri*, s. 471; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 449.

111 Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, V, 2187; İsfehâni, *Şerhu'l-Minhâc*, I, 412, 414; İbnü's-Sübki, *el-İbhâc*, II, 979; Zerkeşi, *Bahru'l-muhîd*, III, 365-367.

112 Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 134-135.

113 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 309.

114 el-Bakara, 2/275.

desi sebebiyle bu anlam daraltılarak hükümden ribâ tahsis edilmiştir. İşte âyetin birinci kısmı, yine kendisi gibi kat'î olan bir âyetle tahsis olunduğu için delâleti zayıflayarak geriye kalan şeylerin helâl olması hususunda zannî bir delil haline gelmiştir. Bu sebeple bu ilk tahsisten sonra, haber-i vâhid ve kıyâs gibi zannî delillerle pek çok alışveriş türü âyetin hükmünden hariç bırakılmıştır. Her ne kadar hadiste ribâ, altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve kuru üzümün kendi cinsleriyle mübâdelede birini fazlalı vermek olarak belirtilmişse de, bunların fazlalı olarak alınıp satılmasının haram olmasına sebep ve illet olan şeyin vezn ve keyl olduğu bulunabilse dahi, tam olarak nelerin ribâ kapsamına girdiği, hangi alışverişin helâl olduğu tam olarak ortaya konamadığı için bu tahsisten sonra umûm zannî hale gelmiştir.¹¹⁵

Yine Cessâs'ın belirttiğine göre sahabe bir âyetin hususi oluşunda ittifak etmişse o âyet haber-i vâhidle tahsis edilebilir. Misal olarak sahabe, hırsızlık için asgari olarak belirli bir miktar malın çalınmış olması gerektiğini kabul etmişler ancak miktar konusunda farklı görüşler serdetmişlerdir. Böylece "*Hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin...*"¹¹⁶ âyetindeki "*sârik* (hırsız)" ibaresinin hükmünün hâs oluşunda sahabe ittifakı gerçekleşmiştir. Ayrıca hırsızlık eylemi için takdir edilen bu miktar hususunda farklı içtihatlarla da ruhsat vermişler ve âyet bu sebeple her iki cihetten de tahsise açık hale gelmiştir.¹¹⁷

Serahsî de âmmın ilk hususi hale gelişinin icmâ, selef arasında meşhur olmuş haberler ve mütevâtir haberlerden biriyle olabileceğini ifade eder. Bunlardan herhangi biriyle umûm tahsis olunup umûmun kat'î olarak içine aldığı şeylerden bazısı çıkarıldıktan sonra artık âmm sîgasıyla kastedilen şey, haber-i vâhid ve kıyâs tarafından beyân edilebilir.¹¹⁸ Bazı Hanefî usûlcülere göre de, birinci tahsisten sonra yapılan diğer tahsisler beyân-ı tağyîr kabîlinden olmayıp beyân-ı tefsîr kabîlindedir. İşte bu yüzden, ilk tahsisten sonraki tahsislerin, haber-i vâhid ve kıyâs gibi zannî delillerle yapılması câizdir. Çünkü zannî bir delille, diğer bir zannî delilin tefsîr edilmesi câizdir.¹¹⁹

Abdülaziz el-Buhârî'nin (730/1330) belirttiğine göre Hanefî usûlcülerin çoğu, tahsisten sonra umûmun zannî olacağını kabul etmelerine rağmen, bazıları mu-

115 Seydişehrî, *Telhîs-i usûl'l-fıkıh*, s. 149; Şirvânî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, s. 12-13.

116 el-Mâide, 5/38.

117 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 184-185.

118 Serahsî, *Temhîdu'l-fusûl*, I, 133, 141-142.

119 Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 161; Seydişehrî, *Telhîs-i usûl'l-fıkıh*, s. 143.

hassısın ancak meçhul olması halinde umûmun zannî hale geleceğini iddia etmişken diğerleri mâlum veya meçhul olmasına dair bir kayıt koymaksızın her iki durumda da umûmun zannî hale geleceğini söylemişlerdir. Örneğin “*Müşrikleri öldürün, zimmet ehlini öldürmeyin*” ifadesindeki “zimmet ehli” kayıtlaması mâlum bir tarzıdır. Ancak “*Müşrikleri öldürün, ancak bazısını öldürmeyin*” şeklindeki bir ifade meçhuldür. İşte mechuliyeti şart koşan birinci grup, tahsis eden şeyin meçhul olması sebebiyle bu örnekte tahsis edilen umûmun zannî hale geldiğini söylemişlerdir.¹²⁰

4. İHTİLAFIN BAZI PRATİK SONUÇLARI

Haber-i vâhidlerle Kur'an'ın âmm lafızlarının tahsisi konusunda sunmuş olduğumuz görüş ayrılıkları, özellikle Hanefiler ve diğer ekoller arasında pratik sonuç açısından birtakım farklılıklara yol açmıştır. Örnek verecek olursak, Hanefiler “*Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük günahtr*”¹²¹ âyetinin âmm bir lafız olduğunu, dolayısıyla haber-i vâhidle tahsis olunamayacağını ifade etmiş ve kesim esnasında kasıtlı olarak üzerine besmele çekilmeyen hayvanın yenmeyeceğini söylemişlerdir.¹²² İmâm Şâfiî ise bu konuda Berrâ b. Âzib ve Ebû Hureyre'den rivâyet edilen “*Müslüman, ister besmele çeksin ister çekmesin, hayvanı Allah Teâlâ'nın ismi üzere keser*” hadisiyle ve Hz. Aşşeden rivâyet edilen, “*Rasûlullah 'Yeni müslüman olmuş bir topluluk bize et getiriyor. Fakat biz bunların besmele çekip çekmediğini bilmiyoruz. Ne yapmamızı emredersin?' diye sorduk. Rasûlullah 'Siz besmele çekip yiyin', buyurdu*” hadisiyle söz konusu âyeti tahsis etmişlerdir.¹²³ Hanefiler ise besmele çekmeyi unutarak hayvan kesen kişinin kestiğinin yenebileceğini söylemelerine rağmen böyle kişilerin âyetin kapsamından tahsis edildiğini kabul etmezler. Onlar hadis gereğince, unutan kişinin Allah'ın adını zikretmiş hükmünde olmasından dolayı âyetten tahsis edilmediğini, dolayısıyla âyetin âmm olarak kalmaya devam ettiğini ve haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceğini söyleyerek, bismelenin terk edilebileceğine dair hadislerle âyeti tahsis etmemişler ve kesim yaparken kasıtlı olarak besmeleyi terk edenin kestiği hayvanın yenmeyeceğini ifade etmişlerdir.¹²⁴

120 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 307.

121 el-En'am, 6/121.

122 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, I, 598-599.

123 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 596-597.

124 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, I, 598-599; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 597.

Haber-i vâhidle tahsis konusuyla bağlantılı olan bir diğer ihtilaf “*Oraya giren emniyette olur*”¹²⁵ âyeti üzerinde cereyan etmiştir. Hanefiler âyetin daha önce bir şeyle tahsis edilmediğini, dolayısıyla âhâd haberlerle tahsis olunamayacağını söylemişlerdir.¹²⁶ Onlara göre âyet umûmî olduğu için ridde, zinâ, yol kesme, kısâs gibi bir sebepten dolayı öldürülmesi câiz olan bir kimse Harem’e sığınırorsa orada öldürülmez, oradan çıkması için kendisine eziyette de bulunulamaz. Ancak, ona yemek ve su verilmemesi, onunla oturulmaması ve alış-veriş yapılmaması suretiyle oradan çıkmaya zorlanır. İşte söz konusu âyetten dolayı bu kişi ancak Harem sınırları dışında öldürülebilir. Hanefilere göre, bu âyet cinayet işleyen kimseyi de kapsamaktadır. Çünkü âyette “*Oraya giren emniyette olur*” denildiğine göre söz konusu kişinin Harem sınırlarına girmeden önce emniyette olmaması gerekir. Yani onlara göre, kişi her ne kadar Harem sınırları içinde adam öldüremese de, dışarıda öldürdükten sonra buraya sığınan kişiler için âyetin hükmü geçerli olur ve böyle bir kimse Harem sınırları içinde öldürülemez.¹²⁷ Bu âyetin tahsis edildiğini söyleyen Şâfiîler ise Rasûlullah’ın Mekke’nin fethi günü Kâbe’nin örtüsüne sarılı duran İbn Hatal’ın öldürülmesini emretmesine dair rivâyet ile “*Harem âsi olana ve kan döküp kaçana sığınma tanımaz*”¹²⁸ hadisine dayanarak cinayet işleyen kişiyi söz konusu âyetin hükmünden çıkararak âyeti tahsis etmişler ve söz konusu âyetin de “*Oraya giren kimsenin kazandığı günahlardan ve ateşten emin olduğu*” anlamına geldiğini söylemişlerdir.¹²⁹

Yine Hanefiler “*Artık Kur’ân’dan kolayımıza geleni okuyun*”¹³⁰ âyetini umûmu üzere bırakarak “*Fatihâsız namaz olmaz*”¹³¹ hadisiyle onu tahsis etmemişlerdir. Hanefiler bu âyetin daha önce kat’î bir delille tahsis olunmamış olmasından dolayı umûma göre hareket etmiş ve burada tahsise gitmenin câiz olmadığını söylemişlerdir. Yine onlara göre, farz oluşu kesin olan Kur’ân ile sâbit olan bir hükmün üzerine âhâd haberle ziyade yapmak câiz değildir. İşte usûldeki bu ayrılık fikhî hükümlere de yansımıştır ve Hanefî mezhebi dışındaki mezheplere göre namazda Fatihâ’nın okunması farzken Hanefilere göre vâcip kabul edilmiştir.¹³²

125 Âl-i İmrân, 3/97.

126 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, I, 599.

127 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 599.

128 Buhari, “İlm”, 37, “Cezâu’s-Sayd”, 6, “Megâzi”, 50; Müslim, “Hacc”, 446; Tirmizî, “Hacc”, 1 (89), “Diyât”, 13 (1406); Nesâî, “Menâsik”, 11.

129 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 599-600.

130 el-Müzzemmil, 73/20.

131 Tirmizî, “Mevâkit”, 69.

132 Serahsî, *Temhîdu'l-fusûl*, I, 133.

SONUÇ

Kur'an ve hadisleri birlikte düşünme ve Kur'an-Sünnet uyumunu yakalama çabası olarak hadislerle Kitâb'ın âmm ifadelerinin tahsisi meselesinin kilit noktası âmm lafzın delâleti tartışmaları özelinde delillerin bilgi değerinin mukayesesidir. Nassların teâruzu ve deliller arası hiyerarşi konularıyla doğrudan alakalı bir mesele olan âhâd haberlerle Kur'an'ın tahsisi konusundaki ihtilafın kaynağı daha çok âmmın delâletinin kat'iyeti konusundaki görüşlere dayanır. Usûl eserlerinde belirtildiği şekliyle haber-i vâhidle Kur'an'ın tahsisini kabul etmeyenlerin ve Hanefî usûlcülerin bu yöndeki görüşlerini şekillendiren en temel saik de âmm lafzın (Hanefîler için tahsisten önceki âmm lafzın) sîgası itibariyle umûma delâletinin kat'i olduğu fikridir.

Her ne kadar tartışma temelde kaynağını âmm lafzın delâletinden almaktaysa da böyle bir tahsise yaklaşım konusunda aynı zamanda âhâd haberlere ve genel olarak tahsisin mahiyetine dair bakış açıları da etki etmektedir. Haber-i vâhidin aktarımının sorunlu olması ön plana çıkarılarak sübût açısından zayıf bir delil oluşunun vurgulanması, tahsisin hükmün iptali veya tağyiri olarak görülüp haber-i vâhidin böyle köklü bir değişikliğe güç yetiremeyeceğinin söylenmesi de âmmın delâleti tartışmaları kadar esaslıdır. Hanefî kökenli olmayan klasik usûl eserlerinin hemen hepsinde haber-i vâhidle Kur'an'ın âmm lafzlarının tahsisini reddetmek şeklinde hüviyeti belli olmayan kişi ve gruplara atfedilen ve tenkit edilen görüşe Hanefîlerin iştirak ettiği kesindir. Özellikle haber-i vâhide güçlü bir otorite vermeyen, bu haberleri Kur'an'a arz etme ve Kur'an ve mütevâtîr sünnete aykırı olanlarını kabul etmeme eğilimindeki Hanefîler epistemolojik açıdan güçlü buldukları Kur'anî âmm ifadeleri haber-i vâhidle tahsise prensipte yanaşmamaktadırlar.

Bu gerçeğe birlikte, kanaatimizce Hanefîlerin sistemini onların haber teorisinden bağımsız düşünemeyeceğimiz gibi ilk dönem usûlcülerinden Cessâs'ın söz konusu tahsis türüne ilişkin olarak ortaya koyduğu teoriyi de ihmal etmemek gerekir. Nitekim Hanefîler gerek haber-i vâhid gerekse âmm lafız ve tahsis konusunda kendilerine has usûllerini işletmektedirler. Kur'an'ın âmm lafzlarının başka bir tahsisten önce haber-i vâhidlerle tahsis edilemeyeceğini iddia eden Hanefîlerin, bu sebeple bazı rivâyetleri kabulle karşılamamaları onları örneklerini sunduğumuz bazı pratik farklılıklara götürse de, bazı birey rivâyetlerini, oluşturdukları meşhur haber kategorisine almaları ve bu haber türüne kesine yakın bilgi atfetmeleri onları pratikte cumhura yaklaştıran bir ara formül olarak görülebilir. Zira onlar bu lafzları selefî kabul ettiği veya meşhur seviyesinde olduğunu belirttikleri âhâd haberlerle pratikte tahsis etmektedirler. Ümmetin kabulle karşıla-

ması, sahabe uygulama ve icmâsının bulunması gibi gerekçelerle bazı haberlerin epistemolojik değerini yükseltmeleri veya kat'î olan âmm lafzın kendisi gibi kat'î başka bir delille tahsis edilmesinden sonra bilgi değerinin düşmesi ya da âmm lafızdaki kapalılık sebebiyle âmmın kesinlik ifade etmemesi durumlarında bu ifadelerin haber-i vâhidlerle tahsisini kabul ettikleri gözden kaçırılmamalı ve bu durum Hanefîlerin kendilerine has usûlleri ve haber teorileri ile bağlantılı olarak anlaşılmalıdır.

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi (1321/1903), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, İstanbul (t.y).
- Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed (631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Matbaatü'l-Maârif, Mısır 1914, I-IV.
- Apaydın, Yunus, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıtâ Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1992), s. 159-194.
- Apaydın, H. Yunus, "Haber-i vâhid", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIV, s. 355-363.
- Apaydın, H. Yunus, "Meşhur", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, s. 368-371.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd (474/1081), *İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Usûl* (thk. Abdülmecid Türkî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1995, I-II.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî (403/1013), *et-Takrib ve'l-irşad* (thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1993/1413, I-III.
- Bardakoğlu, Ali, "Âm", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, II, s. 552-553.
- Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVI, s. 1-21.
- Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- Bedrân, Abdülkâdir b. Muhammed (ö.1927), *Nüzhetü'l-Hâtiri'l-Âtır Şerhu Ravdati'n-Nâzir*, (my.), (by.) (ty.).
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (730/1330), *Keşfü'l-esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*, Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, İstanbul h.1308, I-IV.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/980), *el-Fusûl fî'l-usûl* (thk. Uceyl Câsim en-Neşmî), Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 1994, I-IV.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf (478/1085), *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fıkh* (thk. Abdullah Cevlim en-Neybâlî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, Beyrût 1996, I-III.
- Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh* (thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1997, I-II.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa (430/1039), *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh* (thk. Halil Muhyiddin), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1421/2001.
- Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib (436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* (thk. Halil el-Meys), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût (ty.), I-II.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Matbaatü Mustafa Muhammed (el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ), Mısır 1356/1937, I-II.

- Hudârî, Muhammed (1342/1927), *Usûlü'l-fıkh*, Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır 1969.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed (241/855), *el-Müsned*, el-Matbaatü'l-Meymûniyye, Mısır 1313, I-VI.
- İbnü's-Sübki, Tâcüddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi (771-1370), *Ref'ü'l-hâcib an Muhtasar-ı İbnü'l Hâcib* (thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcud), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1999, I-IV.
- İbnü's-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc alâ Minhâci'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, (thk. Şâ'bân Muhammed İsmâil), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2004, I-III.
- İsfehânî, Şemsüddin Mahmûd Abdurrahman (749/1349), *Şerhu'l-Minhâc li'l-Beydâvi fi ilmi'l-usûl* (thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999, I-II.
- Kâdî Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hasan el-Ferrâ el-Bağdâdî el-Hanbelî (458/1065), *el-Udde fi usûli'l-fıkh* (thk. Ahmed b. Ali Seyrû'l-Mübâreki), (my.), Riyâd 1993, I-V.
- Karâfi, Şihâbüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdris b. Abdurrahman (684/1258), *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl* (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz), Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1997, I-IX.
- Karâfi, *el-İkdü'l-manzûm fi'l-husus ve'l-umûm* (thk. Ahmed el-Hatem Abdullah), el-Mektebetü'l-Mekkiyye, (by.) 1999, I-II.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM Yayınları, İstanbul 1996.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin (482/1089), *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, İstanbul h.1308 (Keşfü'l-Esrâr ile birlikte), I-IV.
- Râzi, Ebû Abdullah Fahrüddin Muhammed b. Umer (606/1210), *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh* (thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1997, I-VI.
- Sarıtaş, Murat, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013).
- Semâni, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar (h.489), *Kavâtiu'l-edille fi'l-usûl* (thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I-II.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl (483/1091), *Temhidu'l-fusûl fi ilmi'l-usûl* (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut 1393/1973, I-II.
- Seydişehrî, Mahmud Es'ad b. Emin (1336/1918), *Telhîs-i usûli'l-fıkh*, Matbaa-i Nikolayidi, İzmir h.1313.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl* (thk. Şâ'bân Muhammed İsmail), Dâru's-Selâm, Kâhire 1998, I-II.
- Şimşek, Murat, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2009), s. 103-130.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâleddin İbrahim b. Ali (476/1083), *Şerhu'l-Lüma'* (thk. Abdülmeccid Türkî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, I-II.
- Şirvânî, Ahmed Hamdi, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkh*, Mihrân Matbaası, İstanbul h.1301.
- Tarsûsî, Muhammed b. Ahmed (1117/1705), *Mir'ât Hâşiyeleri*, Dâru't-Tibâati'l-Âmira, (by.) h. 1289.
- Teftâzânî, Sâdeddin Mes'ûd b. Ömer (792/1390), *et-Telvîh ale't-Tevdîh li-metni't-Tenkîh fi usûli'l-fıkh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut (ty.), I-II.
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah eş-Şâfiî (794/1392), *Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fıkh*, Vizârâtü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, I-VI.

KAMU OTORİTESİNİN MUBAHI SINIRLANDIRMASI BAĞLAMINDA MÜELLEFE-İ KULÛBA ZEKÂT FONUNDAN PAY VERİLMESİ İLE İLGİLİ HZ. ÖMER'İN UYGULAMASI*

Doç. Dr. İbrahim YILMAZ**

Özet: Hz. Ömer, sosyal şartların ve ihtiyaçların değişmesine bağlı olarak nasların yorumlanması ve uygulanması konusunda “maslahat” ve “makâsîd” merkezli bir icthad (re’y) anlayışını benimsemiştir. Bu bağlamda Hz. Ömer’in nasların uygulanmasına yönelik birçok icthad ve tasarrufu bulunmaktadır. Bunlardan özellikle müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklaması, Ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi yasaklaması ve mehrin üst miktarını sınırlandırmaya teşebbüs etmesi gibi bazı uygulamaları ise kamu otoritesinin mubahi (hukukî serbest alanı) sınırlandırmaya yönelik tasarrufuyla ilgilidir. Hz. Ömer’in “şer’î ibaha” kapsamına giren nasların uygulanmasına yönelik tasarrufları incelendiğinde bunların temelde aynı fikhî/hukukî ilke ve esaslara dayandığı görülmektedir. Bu yüzden “şer’î ibaha” kapsamına giren nasların uygulanmasına yönelik tipik bir örnek teşkil etmesi hasebiyle bu makalede münhasıran Hz. Ömer’in *müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklamaya yönelik* icthadî tasarrufunun, kamu otoritesinin mubahi sınırlandırma yetkisi ile olan ilişkisi üzerinde durulması uygun görülmüştür.

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

Umar bin al-Khattab's Practice Concerning Giving Muallafa al-Qulub Share Out of the Zakat Fund in the Context of The Public Authority's (State) Limiting the Mubah (Permissible)

Abstract: Umar bin al-Khattab adopted a notion of ijthad (re’y) that is based on *maslahat* and *maqasid* in the matter of interpreting and applying of the *nass* (ruling statements) depending on the unstable social conditions and the needs. There are many ijthads that Umar bin al-Khattab made aiming at interpreting the *nass* in this context. Among these are, especially, abolishment of giving *muallaf al-qulub* share out of the *zakat* fund, abolishment of getting married with the women from *Ahl al-Kitab* (The people of the Book) and setting a maximum limit for *mahr* (dowry). Such implementations can be considered as some precautions taken by the public authority in order to limit the permissible (*mubah*) area of activity in Islamic law. When Umar bin al-Khattab's implementations, aimed at applying the *nass* which are included in the scope of *shar’i ibaha*, are examined, it will be seen that they basically rest on the same juridical principles and essentials. For this reason, in this article, we discourse on the relationship between Umar bin al-Khattab's ijthad – abolishment of giving *muallaf al-qulub* share out of the zakat fund – and the public authority's power over limiting the *mubah*, as it is a typical example for the application of the *nass* which are included in the scope of *shar’i ibaha*.

Keywords: Umar bin al-Khattab, Muallaf al-Qulub, Zakat, Practice, Public Authority, Limitation of the Mubah

* Bu metin, 2-3 Kasım 2017 tarihlerinde Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından Sivas'ta düzenlenen Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu'nda sunulan tebliğin yeniden gözden geçirilmiş ve özetlenmiş halidir.

** Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fak. İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı, ibrh.yilmaz@hotmail.com

GİRİŞ

Bir devlet ve hukuk adamı olarak Hz. Ömer, kurumsal olarak devletin yeniden yapılanmasında ve yeni olayların çözümünde nassların lafzından ziyade kamu yararı (maslahat), Şâri'in maksatları (makâsıd) ve İslâm hukukunun genel prensiplerini (el-kavâidü'l-külliyetü'l-fıkhiyye) esas alan ictihad anlayışını benimsemiştir.¹ Onun "maslahat" ve "makâsıd" merkezli ictihad² anlayışına dayanan tasarrufları ise sonraki dönemlerde İslâm hukuk düşüncesinin oluşumuna büyük katkılar sağlamış, sahabe³ ve sonraki nesiller üzerinde derin tesirler bırakmıştır.⁴

Erken dönem fıkıhın (özellikle Ehl-i Re'y ekolünün) şekillenmesine⁵ önemli katkılar sağlayan Hz. Ömer'in ictihad ve tasarrufları, günümüzde İslâm hukukunun güncellenmesiyle ilgili yapılan fikhî tartışmaların da merkezinde yer almaktadır. Nitekim son dönemlerde İslâm hukuku çalışmalarında yer alan "teğayyürü'l-ahkâm/ahkâmın değişmesi" ve/ya maslahat ve makâsıd eksenli "el-ictihâdü'l-makâsıdı/el-ictihâdü'l-istislâhî/el-ictihâdü'l-maslahî" gibi ictihad yöntemlerinin işlendiği konu başlıklarında genellikle Hz. Ömer'in ictihad ve tasarrufları referans olarak kullanılmaktadır.⁶ Yine son dönemlerde, "zamanın değişmesiyle hukukun

- 1 Bk. Medkûr, *İslâm Hukuk Başlangıcı*, s. 49, 187-188; Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyyatı*, I, 44, 45, 47, 48; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşri*, s. 10, 17, 65, 450, 460, 463-467; Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 145-148; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 115-116, 152-155; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 10, 88, 103. Ayrıca bk. Dönmez, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, 80; Güler, *Sabit Din Dinamik Şariat*, s. 81; Öztürk, *Kur'anî Kendi Tarihinde Okumak*, s. 25.
- 2 Maslahat ve makâsıd eksenli ictihad doktrinde; re'y, kıyâsü-ş-şer', el-ictihâdü'l-istislâhî ve genel prensip ictihadı gibi terimlerle ifade edilmektedir. (Bk. Devâlibî, *el-Medhal*, s. 425, 434, 442; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 107; Dönmez, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, 89, 91; Dönmez, "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri", s. 668; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 52, 75; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 311; Apaydın, "Re'y", *DİA*, XXXV, 39; **Abbasî**, *el-İctihâdü'l-istislâhî*, s. 73; Yaman-Çağış, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 26.)
- 3 Örneğin sahabeden Abdullah b. Mesud, "Herkes bir yöne giderken Ömer başka bir yöne doğru gitse ben Ömer'in gittiği tarafa giderim" sözleriyle Hz. Ömer'in fikhî görüşlerine olan bağlılığını ve yakınlığını ifade etmektedir. (Bk. Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 521.)
Yine Abdullah b. Mesud: "Şayet, Ömer'in ilmi mizanun/terazinin bir kefesine konsa, yeryüzündeki diğer insanların ilmi de mizanun diğer kefesine konsa Ömer'in ilmi üstün gelirdi" demektedir. (İbn Kayyim *İ'lâmü'l-muvakkîn*, II, 26.)
- 4 Bk. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, II, 26-27; Medkûr, *İslâm Hukuk Başlangıcı*, s. 48-49, 76-77, 79; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşri*, s. 7-30; Koçak, "Ömer (Fıkıh)", *DİA*, XXXIV, 51, 52; Öztürk, "Hz. Ömer'in İçtihatlarının Fikhi İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar", s. 76-77. Ayrıca bk. Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 10, 11.
- 5 Hz. Ömer, sahabe döneminde temelleri atılan ve tabiun döneminde "Ehl-i rey ve Ehl-i hadis" ekollerinden özellikle Hanefî mezhebinin de alt yapısını oluşturan *Rey Ekolü*'ne önemli fikri/fikhî katkılar sağlamıştır. (Bk. Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 145-148; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 61, 76, 96.)
- 6 Örnek olarak bk. Devâlibî, *el-Medhal*, s. 316-320, 320-329; Mahmesâni, *Felsefetü't-teşri*, s. 155-159; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 115-116, 152-155; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 10, 11, 33, 51, 55-56, 76-77, 81, 84, 88-59, 94, 95, 96, 103, 104, 109, 115-116, 130-133, 149, 155-157, 159-160, 183, 185, 234-235; Döndüren, "Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku", s. 34-40; Koca, "Ahkâmın Değişmesi", s. 61.

da değişmesi gerektiği” veya “hukukun gelişen ve değişen hayat şartlarına uyum sağlaması gerektiği” gibi ilkelere hareketle, Hz. Ömer'in bazı ictihad ve tasarrufları; maslahatın ve sosyal şartların değişmesine bağlı olarak, nasslarla sabit olan şer'î hükümlerin tamamen değiştirilebileceği/yürürlükten kaldırılabileceği şeklindeki reformcu görüşlere⁷ dayanak olduğu da ileri sürülmektedir.⁸

Hz. Ömer, değişen sosyal şartlar ve ihtiyaçlar doğrultusunda, kamu yararı gereği veya zararın giderilmesi düşüncesiyle nassların zahirine muhalif görünen, ancak tahlil edildiğinde nassların ruhuna ve Şâri'in maksadına (makâsîdü's-şer'ia) uygun olan bazı ictihad ve tasarruflarda bulunmuştur. Hiç şüphesiz Hz. Ömer'in ictihad ve tasarrufları bazı fikhî/hukukî ilke ve esaslara dayanmaktadır. Nitekim Hz. Ömer'in ictihad ve tasarrufları incelendiğinde bunların; kamu yararını esas alan *maslahat*, zararın giderilmesi ve önlenmesini esas alan *sedd-i zer'ia*, hükümlerin illetin varlığına ve yokluğuna göre *ta'lil edilmesi/uygulanması esası*, *Şâri'in maksadının gözetilmesi (mekâsîdü's-şer'ia)* gibi fikhî bazı ilke ve esaslara dayandığı görülmektedir.⁹

İslâm hüküm teorisinde Şâri'in yapıp yapılmaması konusunda mükellefi muhayyer bıraktığı hükümlere/fiillere mubah denilmektedir.¹⁰ Bu anlamda mubah, “aslî ibaha” ve “şer'î ibaha” olmak üzere temelde ikiye ayrılmaktadır.¹¹ Prensipten olarak *aslî ibaha*, Şâri'in sükût ettiği (meskûtün anı), itibar ve ilga ettiği ile ilgili herhangi bir nassın bulunmadığı ibaha şeklini;¹² *şer'î ibaha* ise Şâri'in hitabı olan nassın zahirinden doğrudan veya dolaylı olarak (karine ile) anlaşılan ibaha şeklini¹³ ifade etmektedir. Ancak ister *aslî ibaha* olsun ister *şer'î ibaha* olsun, mahiyeti/yapısı itibarıyla mubah, yapıp yapılmaması mükellefin iradesine bırakılan “hukukî serbest alanı” ifade etmektedir.

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

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

9 Bu ilke ve esaslarla ilgili bk. Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşri'*, s. 440-442, 450, 460-462, 463-467, 468-471; Yaman-Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 103; Koçak, “Ömer (Fıkıh)”, *DİA*, XXXIV, 52. Ayrıca bk. Devâlibî, *el-Medhal*, s. 316-333; Öztürk, “Hz. Ömer'in İctihatlarının Fikhi İlkelerdeki Karşılığın Kısa Bakışlar”, s. 75-103.

10 Bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 275, 276; Zeydan, *el-Veciz*, s. 38; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 253.

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

12 Hudarî, *Usûlü'l-fikh*, s. 352-353; Seyyid Bey, *Fıkıh Usulü*, s. 73; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “İbâha”, I, 132; Erdoğan, “İbâha-yi Asliyye”, s. 11.

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

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

“Umûr-i câizde veliyyü'l-emr'in selâhiyeti kaidesi müsellemtandır/Mubah (câiz) olan bir konuda devlet başkanının tasarruf yetkisine sahip olması herkesin kabul ettiği bir kaidedir”¹⁴

Fikhî bir terim olarak “mubahın sınırlandırılması” ise şöyle tanımlanmaktadır:

“Şartların ve ihtiyaçların gerekli kılması halinde zararın giderilmesi veya kamu yararının gerçekleşmesi gayesi ile yerine göre mubah ile amel edilmesinin askıya alınarak/durdurularak (yasaklanarak) veya mubah ile amel edilmesinin zorunlu hale getirilerek (vacip kılınarak) bu konuda mükellefin seçim hakkının kaldırılmasıdır.”¹⁵

Aşağıda erken dönem İslâm hukuk tarihinde kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma yetkisinin tipik örneklerinden (prototip) birini teşkil eden Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklaması ile ilgili icthâdî tasarrufunun fikhî keyfiyeti ve bunun kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma yetkisi ile olan ilişkisi üzerinde durulacaktır.

I. MÜELLEFE-İ KULÛBA ZEKÂT FONUNDAN PAY VERİLMESİNİN HÜKMÜNE GENEL BAKIŞ

Kur'an¹⁶ ve sünnette¹⁷ zekâtın sarf yerlerinin sekiz sınıftan oluştuğu ve bunlardan birinin de “müellefe-i kulûb” olduğu belirtilmiştir. Terkip olarak müellefe-i kulûb, “kapleri/gönülleri İslâm'a ısındırılacak olan kişiler”¹⁸ demektir.

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

15 Dirini, Hasâisü't-teşrii'l-islâmî, s. 262 (2 nolu dipnot). (Kısmen özetlenerek alınmıştır.)

16 Bk. Tevbe, 9/60.

17 Zekâtın sarf yerlerinin sekiz sınıf olduğu ile ilgili şöyle bir rivayet nakledilmektedir; “Ziyad b. Haris el-Sudâî rivayet etmiştir; Hz. Peygamber'e (as) gelerek ona beyat ettim. Ziyad b. Haris el-Sudâî devamla şöyle dedi: bir adam Hz. Peygamber'e geldi ve bana sadakadan/zekâtın bir şeyşer ver dedi. Rasûlullah (as) bu adama şöyle dedi: “Muhakkak ki Allah, kendisi hüküm vermedikçe, ne peygamberin ne de bir başkasının sadakât/zekâtlar konusunda hüküm vermesine razı değildir. (Yani zekâtın sarf yerlerini belirleyen Allah'tır.) Allah zekâtın verilebileceği kişileri sekiz sınıfa ayırmıştır. Sen de bu sekiz sınıftan biri isen sana da zekâtın hakkın verilir.” (Ebu Dâvud, “Zekât”, 24.

18 “Müellefe-i kulûb” hakkında geniş bilgi için bk. Kallek, “Müellefe-i Kulûb”, DİA, XXXI, 475-476.

Hız. Peygamber'in (as) uygulamalarından, zekâtтан fon tahsis edilmek suretiyle kendilerine atıyye (ata/bağış) verilerek kalpleri İslâm'a ısındırılan müellefe-i kulûbün şu üç grup kişilerden oluştuğı anlaşılmaktadır;¹⁹

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

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

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

Yukarıdaki bilgiler dikkate alındığında müellefe-i kulûb sınıfı tamamen gayri müslim kişilerden oluşmayıp bunun içerisine yeni müslüman olmuş kişiler de girmektedir. Buna göre “*şerrinden korkulanlar*” ve “*hayrı umulanlar*” olarak nitelenen ilk iki grup gayri müslimlerden²⁰; “*imanı güçlendirilmek istenilen*” üçüncü gruptakiler ise İslâm'a yeni girmiş müslümanlardan oluşmaktadır.²¹

Hız. Peygamber (as), kötülüklerinden emin olmak, meyli olanların kalplerini İslâm'a ısındırmak ve yeni müslüman olanların imanlarını kuvvetlendirmek gayesiyle yukarıda sayılan üç grup insana; *iktizâ-ı hale* (zamanın şart ve icaplarına) göre ayette “*sadakât*” kavramıyla ifade edilen zekât fonundan bazı atıyyelerde (ata/bağış) bulunmuştur.²²

Hız. Peygamber'in (as), kalplerini İslâm'a ısındırmak için yukarıda sayılan üç grup insan için yapmış olduğu bu uygulama, Hız. Ebû Bekir'in hilâfetinin ilk dönemlerinde de devam etmiştir. Ancak, bir gün Hız. Peygamber'in (as) kendilerine (zekât fonundan) hisse verdiği müellefe-i kulûptan *Uyeyne b. el-Hısn* ile *Akra' b.*

19 Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 324-325; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 525-529; Kurtubî, *el-Câmi*, X, 262-263; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 264; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 419; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 287; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 315; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2575; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, IV, 117; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşri'*, s. 176-177; Koçak, *Hız. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 46. Kallek, “Müellefe-i Kulûb”, *DİA*, XXXI, 475-476.

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

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

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

Hâbis, Hz. Ebu Bekir'e gelerek hisselerini yenilemek istemişler, Hz. Ebu Bekir de onların hisselerini yenileyerek tahsisatta bulunmuştur. Hz. Ebu Bekir'in ilgili şahısları kendisine yönlendirmesi ile olaydan haberi olan Hz. Ömer ise “İslâmiyet'in yayılıp güçlendiği ve müslümanların kuvvetlendiği”, dolayısıyla artık kendilerinin hoşgörüsüne ve yardımlarına ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle “Allah İslâm'ı aziz kıldı ve bizi, onların İslâm'a karşı olan hoşgörülerinden müstağni kıldı” diyerek Hz. Ebu Bekir'in yaptığı bu tahsisa karşı çıkmıştır. Hanefi kaynaklarında, Hz. Ebu Bekir tarafından da onaylanan (siyâset-i şer'iyeye dayalı) Hz. Ömer'in bu icthadı üzerinde sahâbenin *sükûtü icmâ* hâsıl olduğu söylenmiştir.²³

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

Hanefî ve Malikilerin, bir görüşünde İmam Şafî'nin de içinde bulunduğu bir grup İslâm hukukçusu, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin, müslümanların sayılarının az ve güçsüz olduğu Hz. Peygamber (as) dönemiyle sınırlı olduğunu, dolayısıyla “Bir hüküm, özel bir manadan (illetten) dolayı sabit olmuşsa bu özel mananın (illetin) ortadan kalkmasıyla hüküm de sona erer”²⁴ kaidesi gereğince uygulama alanı olmadığı için hükmün de sakıt olduğunu ve (bu yüzden müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin nesh edildiğini); diğer görüşünde İmam Şâfiî ve içlerinde Hanbelilerin de bulunduğu bir grup İslâm hukukçusu ise *hükmün kıyamate kadar baki olduğunu* ve Hz. Peygamber (as) dönemindeki gerekçelerin bulunması halinde müellefe-i kulûba her zaman zekât verilebileceğini kabul etmişlerdir.²⁵

23 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 325; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 9; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, II, 470; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, II, 265. Ayrıca bk. Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2575-2576; Karaman, *İctihad*, s. 68; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 301; Kallek, “Müellefe-i Kulûb”, *DİA*, XXXI, 475.

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

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

II. HZ. ÖMER'İN MÜELLEFE-İ KULÛBLA İLGİLİ UYGULAMASININ FIKHÎ KEYFİYETİ HAKKINDA DOKTRİNDE İLERİ SÜRÜLEN GÖRÜŞLER

A. Genel Bakış

Hiz. Ömer'in tasarrufları içerisinde üzerinde en çok durulan ve tartışılan konulardan biri hiç şüphesiz, *müellefe-i kulûba* zekât fonundan pay verilmesini yasaklamasıdır. Bu yüzden Hiz. Ömer'in müellefe-i kulûb ile ilgili uygulaması, İslâm hukukunda belirli bir maslahata mebni meşru kılınan bir hükmün, o maslahatın (illetin) ortadan kalkması ile sona ermesi (*inhirâm*)²⁶ veya "hükmün illeti ile birlikte var veya yok olması/illet değiştiğinde hükmün de değişmesi"²⁷ bağlamında İslâm hukukçularının üzerinde önemle durduğu ve tartıştığı bir konu olmuştur.²⁸

Nitekim Hiz. Ömer'in müellefe-i kulûb ile ilgili uygulamasının fikhî keyfiyeti/hukukî niteliği hakkında doktrinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kanaatimizce, bu konuda farklı görüş ileri sürülmesi Hiz. Ömer'in tasarrufunun farklı şekillerde tasavvurundan kaynaklanmaktadır. Nitekim "الحكم على الشيء فرع عن تصوره / *Bir konu hakkında hüküm vermek, önce onu doğru bir şekilde tasavvur etmeyi/anlamayı zorunlu kılar*" kaidesi gereğince hüküm, tasavvur üzerine bina edilmektedir.

İlgili kaynaklar incelendiğinde Hiz. Ömer'in *müellefe-i kulûb* ile ilgili söz konusu uygulamasının fikhî keyfiyeti hakkında klasik doktrinde ileri sürülen görüşleri; "hükmün sâkıt olduğu/neshedildiği" ve "hükmün geçici olarak askıya alındığı" şeklinde iki başlıkta ifade etmek mümkündür. Nitekim Hanefi hukukçuların öncülük ettiği bir grup fukaha Hiz. Ömer'in müellefe-i kulûb ile ilgili bu uygulamasını; "Bir hüküm, özel bir manadan (illetten) dolayı sabit olmuşsa bu özel mananın (illetin) ortadan kalkmasıyla hüküm de sona erer"²⁹ bağlamında el almışlar; Hanbelî fakihlerin öncülük ettiği diğer bir grup fukaha ise bu konuyu; "illetin değişmesi ile hükmün de geçici olarak askıya alınması"³⁰ bağlamında ele almışlardır.

26 İslâm hukukçuları, maslahatın kalkması ile hükmün de uygulamadan kalmasını, sözlükte "kesilmek ve helak olmak" anlamına gelen "inhirâm/انحرام" kavramı ile ifade etmişlerdir. (Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 324; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh (Medhal)*, II, 303; Atar, *Fıkıh Usûkû*, s. 299.)

27 Mahmesâni, *Felsefetü't-teşri'*, s. 154. (ان الحكم الشرعي المبني على علة يدور مع علته وجودا وعدما)

28 Konuyla ilgili bk. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, II, 306-310; Medeni, *Nazarât fi fikhî'l-Farûk Ömer*, s. 45-54; Biltâci, *Menhecü Ömer fi't-teşri'*, s. 175-191; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 299-302; Koçak, *Hiz. Ömer ve Fıkıh*, s. 99-104; Koçak, *Hiz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 45-57; Köse, "Hiz. Ömer'in Bazı Uygulamaları", s. 15-29. Konuyla ilgili ayrıca bk. İzmirlî, *İlm-i Hilâf*, I, 98; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 159; Zeydan, *el-Medhal*, s. 102-103; Atay, "Reformun Yöntemi", s. 20-21; Kotan, "Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunları", s. 419-420.

29 Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, II, 470. (والحكم متى ثبت معقولا بمعنى خاص ينتهي بذهاب ذلك المعنى) Ayrıca bk. Güzelhisâri, *Menâfiü'd-dekâik*, s. 319. (ان الحكم الشرعي مبني على علته فيانتهائها ينتهي)

30 İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 125.

İsimlendirme ve gerekçelendirmede bazı farklılıklar olsa da son dönem İslâm hukukçuları ve/ya İslâm hukuku araştırmacıları da Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb ile ilgili bu uygulamasınının fikhî keyfiyeti ile ilgili klasik doktrinde Hanefilerin ve Hanbelîlerin öncülük etmiş oldukları görüşlere benzer görüşleri sürmüşlerdir.

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

Aşağıda kısaca bu görüşler üzerinde durulacaktır.

B. Konuyla İlgili Doktrininde İleri Sürülen Görüşler

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

1. Hükmün Yürürlükten Kaldırıldığı Görüşü (İşkâtü'l-hüküm)

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

Bu görüş, Hanefi hukukçuların da içerisinde bulunduğu İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından dile getirilmektedir. Bu görüşü savunan İslâm hukukçularına göre Hz. Ömer'in ictihadı ile müellefe-i kulûba zekât verilmesinin yasaklaması ve sahabenin buna itiraz etmemesi; müellefe-i kulûbün sadece Hz. Peygamber döneminde mevcut olduğu ve Hz. Ebu Bekir döneminde müellefe-i kulûbden kimsenin kalmadığı anlama gelmektedir. Bundan dolayıdır ki müellefe-i kulûba zekâttan pay verilmesinin hükmü, Hz. Ömer'in ictihadı üzerine vaki olan sahabenin (sükûtı) icma ile sâkıt olmuştur, yani tamamen yürürlükten kaldırılmıştır.³¹

31 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 325-326; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 9; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, II, 470-471; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 112; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, II, 265; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 419;

Son dönem İslâm hukukçularından İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) da, Kur'an ile sabit olan bir hüküm olmasına rağmen Hz. Ömer'in maslahata (mesâlih-i mürseleye) itibar ederek müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini ıskât ettiğini (düşürdüğünü/kaldırdığını) söylemektedir.³²

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

“Sordum: Ne dersin, müellefe-i kulûba zekâttan pay vermek gerekli midir? Dedi ki: Hayır, bu uygulama Rasûlullah zamanında, onun insanları İslâm'a ısındırdığı dönemde geçerliydi ve onlara zekâttan pay veriyordu. Bu gün ise hayır!”³³

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

“Zekâtlar sekiz sınıfa taksim edilir. Ancak (günümüzde) müellefe-i kulûb kalmamıştır.”³⁴

Hanefi geleneğinde genel olarak İmam Muhammed'in yukarıda naklettiğimiz görüşü esas alınmış ve daha sonra gelen Hanefi fakihler tarafından bu görüş bazı fikhî esas ve ilkeler ile temellendirilmeye çalışılmıştır.³⁵ Nitekim Hanefilerde hâkim olan “müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin sâkit olduğu” görüşünü benimseyen İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457)³⁶ ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836)³⁷ gibi muhakkık Hanefi fakihler, “hükmün ictihad veya icma ile sâkit olmasının, nass ile sabit olan hükmün neshedilmesi anlamına gelceği” şeklindeki itirazlara tafsilatlı olarak cevap vererek mezhebin hâkim görüşünü temellendirmeye çalışmışlardır.

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

Ayrıca bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-asl/el-Mebsût*, II, 155-156; Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 124; Mâturidî, *Tefsîru'l-Mâturidî*, V, 405-407; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 124-125; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, IV, 117; Koçak, *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 57

32 İzmirli, *İlm-i Hilâf*, I, 98.

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

34 Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 124.

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

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

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

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

Muhakkık fakih İbnü'l-Hümâm, "müellefe-i kulûba zekât fonundan verilen payın sâkit olması hakkında sahabenin icmanın vaki olduğu" şeklindeki Hanefiler'in görüşlerinin; sahabenin, icmaın müstenedi olabilecek şu üç ihtimalden birini içeren bir delilin var olduğunu bildikleri ihtimaline/kabulüne dayandığını söylemektedir³⁸;

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

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

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

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

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

Bu delile göre, hükmün illeti; İslâm'ın yüceltilmesi ve kuvvetlendirilmesidir. Bu ise, Müslümanların güçsüz olduğu Hz. Peygamber döneminde mevcut olan bir illettir. Bu dönemde illet mevcut olduğu için hüküm de uygulanmıştır. Ancak Allah İslâm'ı aziz/yüce kılınca müellefe-i kulûbun yardımına ihtiyaç kalmamış ve hükmün dayanağı olan illet sona ermiştir. Zira "Bir hüküm, özel bir manadan (illetten) dolayı sabit olmuşsa bu özel mananın (iletin) ortadan kalkmasıyla hüküm de sona erer."³⁹ Dolayısıyla bu delilin var kabul edilmesine göre sahabenin, hük-

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

39 Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, II, 470. (والحكم متى ثبت معقولا بمعنى خاص ينتهي بذهاب ذلك المعنى) Ayrıca bk. Güzelhisârî, *Menâfiü'd-dekâik*, s. 319. (إن الحكم الشرعي مبني على علته فيانتهاها ينتهي)

mün illetinin sona erdiğini bildiğinden dolayı Hz. Ömer'in ictihadı ile hükmün sâkit olduğu konusunda icma gerçekleşmiş olmaktadır.⁴⁰

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

Muhakkık fakihlerin sonuncusu olarak kabul edilen İbn Âbidîn ise, "Hz. Ömer'in ictihadı ile müellefe-i kulûba zekâtan pay verilmesinin sâkit olduğu ve bu ictihad üzerine sahabenin icmainın vâki olduğu" şeklindeki Hanefi mezhebini görüşünü büyük oranda İbnü'l-Hümâm'dan nakletmekte ve *Dürru'l-muhtâr* metninde zikredilen sahabe icmaı ile hükmün sâkit olmasının gerekçeleri/delilleri ve bu konuda vaki olan sahabe icmainın müstenedi/dayanağı hakkında geniş açıklamalar yapmaktadır.⁴¹

Dürru'l-muhtâr ve *Haşiyesi Reddü'l-muhtâr*'da ifade edildiği üzere, Hanefilerin, "müellefe-i kulûba zekâtan pay verilmesinin sahabe icmaı ile sâkit olduğu" şeklindeki görüşlerinin biri "illetin sona ermesinden dolayı hükmün de sona ermesi", diğeri ise "hükmün Hz. Peygamber döneminde Muaz Hadisi ile neshedildiği" olmak üzere iki temel gerekçesi bulunmaktadır.⁴²

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

Birincisi Hz. Ömer'in Hz. Ebu Bekir'e gelerek zekâtan paylarının yenilenmesini isteyen *Uyeyne b. el-Hısn* ile *Akra' b. Hâbis'e* okuduğu: "*De ki: Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin*"⁴³ ayetidir.⁴⁴

İkincisi ise Muaz hadisidir. Bu delile göre Hz. Peygamber'in kendisini Yemen'e vali olarak gönderirken Muaz'a söylediği; "... onlara Allah'ın zenginlerinden alınıp fakirlerine verilen sadakayı/zekâtı kendilerine farz kıldığını bildir..."⁴⁵ ifadelerinde

40 Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi*, II, 470; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 265. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 419; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 287-289.

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

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

43 *Kehf*, 18/29.

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

45 Buhârî, "Fezâilü's-sahabe", 8, "Zekât", 1, 3, 41; Müslim, "İman", 29, 31; Nesâî, "Zekât", 1, "Sıyâm", 1; İbn Mâce, "Zekât", 1.

geçen “fakirler” ile kastedilen kişiler, “Müslüman fakirler”dir. Dolayısıyla bu delile göre kâfir veya zengin olan müellefe-i kulûba zekât verilemez.⁴⁶

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

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

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

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

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

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

Mâturîdî'ye göre bu iki olayda, daha sonra Müslümanların güçlenmesiyle önceki hüküm/uygulama kaldırılmıştır. Ayrıca bu ayette (Enfâl, 7/167), *daha önce var olan illetin ortadan kalkmasından dolayı ictihadla neshin caiz olduğuna da delalet vardır.* Böylece neshin farklı şekillerde gerçekleşebileceği bilinmiş olmaktadır.⁴⁷

46 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, III, 288-289.

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

İbnü'l-Hümâm ve İbn Âbidîn'in gibi muhakkık Hanefiler her ne kadar; "ictihad veya icma ile nassın neshi mümkün değildir" şeklindeki bir itirazdan kurtulmak için "müellefe-i kulûba zekâtan verilen payın sâkıt olduğu hususunda sahabenin icmaı hâsıl olmuştur" şeklindeki icma görüşlerini, "hüküm icma ile değil, icmanın müstenedi olan ayet ve/ya hadislerle neshedilmiştir" şeklinde izah etmeye çalışsalar da; Hanefiler, "ictihad veya icma ile nassın neshedildiğini" ileri sürdükleri şekilde şiddetli itiraz ve eleştirilerle maruz kalmışlardır.

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

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

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

2) "Bazıları bunun, illetin sona ermesinden dolayı hükmün de sona ermesi kabilinden olduğunu söylediler. Onlara göre bu durum, vaktinin/gündüzün sona ermesinden dolayı oruç tutmanın cevazının da sona ermesine benzemektedir. Bunlara ise şöyle cevap verilmiştir; Hüküm, beka (varlık) konusunda illete muhtaç değildir. Nitekim tavafta *remel* ve *ıztıbanın* illeti sona erdiği halde bunların hükmü devam etmektedir. Dolayısıyla illetin sona ermesi hükmün sona ermesini gerektirmez."⁴⁸

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

48 Bâbertî, *el-İnâye*, II, 260.

“Bu konuda en güzel olan şöyle söylenmesidir; Bu (yani Hz. Ömer’in ictihadı ve uygulaması) Hz. Peygamber zamanında var olan illetin takriridir/dikkate alınmasıdır. Şöyle ki, Hz. Peygamber zamanında onlara (müellefe-i kulûb) zekât fonundan pay verilmesinden maksad, bu dönemde ehl-i küfrün galip/güçlü olmasından dolayı zayıf olan İslâm’ı güçlendirmek/yüceltmek (i’zâz-ı İslâm) içindi. O dönemde İslâm’ın güçlendirilmesi/yüceltilmesi, müellefe-i kulûbtan olan kişilere zekât vermekle gerçekleşiyordu. Ne zamanki ehl-i İslâm galip oldu/güçlendi, şartlar değişti ve İslâm’ın güçlendirilmesi onlara zekâttan pay verilmemesi ile gerçekleşmiş oldu. Dolayısıyla İslâm’ın güçlendirilmesi/yüceltilmesi Hz. Peygamber zamanında onlara zekâtın verilmesi ile, bu zamanda ise onlara zekâtın verilmemesi ile gerçekleşmiş olmaktadır. Burada asıl maksad (illet), İslâm’ın güçlendirilmesidir/yüceltilmesidir. Bu ise her zaman bakidir. Dolayısıyla ayetin hükmü neshedilmemiştir... Bu durum, *âkileye* diyetin vacip kılınmasına benzemektedir. Nitekim Hz. Peygamber döneminde diyet, aşirete/kabileye (kâtilin akrabalarına) vacip iken onun vefatından sonra divan ehline vacip olmuştur. Çünkü âkileye diyetin vacip kılınmasının sebebi olan yardımlaşmak Hz. Peygamber döneminde ışret/akrabalık ile Hz. Peygamber’in vefatından sonra ise divan ehli ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in vefatından sonra diyetin divan ehline vacip kılınması, (Hz. Peygamber dönemindeki uygulamayı) bir nesh olmayıp, aksine diyetin vacip kılınma gerekçesi olan mananın/illetin, yani yardımlaşmanın dikkate alınmasıdır. Müellefe-i kulûb ile ilgili durum da bunun aynıdır. Bana göre bu açıklama (yukarıda neketlediğimiz iki yorumdan) daha güzeldir.”⁴⁹

Hanbelî fakih İbn Kudâme’ye (ö. 620/1223) göre ise, “müellefe-i kulûba zekâttan pay verilmesinin sâkit olduğu” görüşünü savunanlar açısından hükmün sâkit olmasının gerekçesi/dayanağı Hz. Ömer’in ictihadı ve buna bağlı olarak gerçekleşen sahabe icmaıdır. İctihad veya icma ile hükmün sâkit olduğunu söylemek ise “ictihad veya icma ile ayetin hükmünün neshedildiği” anlamına gelmektedir ki usûl-i fıkıh kaideleri açısından bunun kabul edilmesi mümkün değildir.⁵⁰

Son dönem İslâm âlimlerinden Muhammed Hamîdullah (ö. 2002) da Hanefîlerin savunduğu bu görüşle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır;

“Bizzat Resûlullah ve ondan sonra da halifesi Hz. Ebu Bekir tarafından ‘hüküm tatbik edilmiş bir Kur’ân ayetinin’ Halife Hz. Ömer tarafından ilğâ edildiğini söylemek büyük bir cesaret işidir. Bir kısım Hanefî hukukçuların burada söz konusu edilen görüşleri, ya devletin duyduğu ihtiyaçlardaki sebeplerin derinliğini

49 Bâbertî, *el-İnâye*, II, 260-261.

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

anlayamamaktan ve yahut da Halife Ömer'in bu tasarrufundaki hikmet ve manayı görememekten ileri gelse gerektir... İbn Rüşd, *Bidâye*⁵¹ adlı eserinde bize bildirilmektedir ki, sadece İmam Şâfiî değil, hatta bizzat İmam Ebû Hanife bile, mezkûr âyetin bu kısmında yer alan hükmün hiçbir şekilde ilğâ edilmediğini, her zaman söylemişler ve bundan sonra da asla ilğâ edilmeyeceğini ifade etmişlerdir.⁵²

Hanefilerin, “müellefe-i kulûb ile ilgili hüküm sâkit olmuştur” şeklindeki görüşleri ile ilgili yukarıdaki itiraz ve tenkitlerin, Hanefilerin kabul ettiği nesh anlayışı açısından da haklılık payı vardır. Nitekim Hanefiler neshi, “*Allah'ın birinci hükmün uygulanması için belirlemiş olduğu vaktin/sürenin sona erdiğinin beyan edilmesi*”⁵³ olarak tanımlamaktadırlar. Dolayısıyla “illetin sona ermesi ile hüküm sâkit olmuştur” ifadesi, Hanefilerin yapmış olduğu “hükmün uygulanması için belirlenen sürenin sona ermesi” şeklindeki nesh tanımı ile örtüşmektedir.

2. Hükmün Tağyîr/İptal/Nesh Edildiği Görüşü (İbtâlü'l-hükm ev neshu'l-hükm)

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

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

Bu görüş sahiplerine göre, Hz. Ömer'in nassın zahirine muhalif olan icthad ve tasarrufları, “toplumsal şartların ve maslahatın değişmesine bağlı olarak zamanın şart ve icaplarına göre nassla sabit olan şer'i hükümlerin de değişmesi gerektiği” şeklindeki reformcu (yeniden yapılanmacı) düşünce için bir dayanak oluşturmaktadır.⁵⁴

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

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

53 Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 229; Serahsî, *Usûl*, II, 54; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 300; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I/II, s. 1049. Ayrıca bk. Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, s. 279.

54 Bu yönde dile getirilen iddiaların değerlendirmeleri için bk. Bûtî, *Davâbitü'l-maslahâ*, s. 127-129; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşri'*, s. 186-191; Koçak, *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 45-57; Köse, “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları”, s. 15-29; Çeker, “Bazı Mülâhazalar”, s. 52-53.

Görüşler arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte genel olarak bu iddia; Hüseyin Atay⁵⁵, Mehmet Said Hatipoğlu⁵⁶, Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010)⁵⁷, İlhami Güler⁵⁸ gibi son dönem bazı çağdaş ilahiytaçı-akademisyen bilim adamları ve düşünürler tarafından dile getirilmektedir.

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

1- Hüseyin Atay:

Hüseyin Atay, “**Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık**” isimli makalesinde, “reform”, “tecdid”, “bid’at”, “ictihad”⁵⁹ kavramları üzerinde geniş açıklamalarda bulunmakta, dini doğru anlamanın temelini “düşünmeye” dayandığını, dinin güncellenmesinin, yani günümüze hitap etmesinin ise “reform” ile mümkün olduğunu ifade etmekte ve makalesinde açmış olduğu “Hz. Ömer’in Reformları/İctihatları” başlığı altında Hz. Ömer’in ictihad ve tasarrufları ile ilgili değerlendirmelere yer vermektedir.

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

“Yeni müslüman olanlara -zengin de olsalar- zekâttan pay verilirdi ki, başkalarının kıskırtmalarına kapılıp İslâm’a düşman olmayıp Müslümanlıklarına devam etmeye özendirilirler. Buna dair âyet Hz. Peygamber zamanında lafzı (sözlük) anlamına göre uygulanmıştı. Hz. Ebu Bekr devlet başkanı olunca, Hz. Ömer’i mâlî işlere memur etmişti. Hz. Peygamber zamanında zekât alan zenginler, Ebu Bekr’e gelip haklarını istediler; Ebu Bekr onları Ömer’e gönderdi. Ömer ise onlara zekâttan paylarını vermemiştir: “Artık sizi boşuna beslemeye gerek yok. Biz şimdi artık güçlü durumdayız” diye cevap verince, onlar tekrar Ebûbekr’e giderler. Ancak Ebû Bekr: ‘Ömer ne dediyse öyledir’ der. *Böylece Ömer, Hz. Peygamber’in sözkonusu âyeti uygulamasını değiştirir.* Ebu Bekr ve diğer ileri gelen Müslümanlar (bunların içlerinde Hz. Ali de vardır), Ömer’in bu uygulamasını onaylarlar. Bu ola-

55 Atay, “Reformun Yöntemi”, s. 20-21;

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

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

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

59 Atay, “Reformun Yöntemi”, s. 3-10.

yı eserlerimde daha çok açıkladım. Bunu herkes biliyor, ancak kimse bundan bir anlam çıkaramıyor. Çıkarmaya da akıl yormuyor ya da tenezzül etmiyor. Hz. Ömer öyle yaptığı zaman, Hz. Peygamber'in ölümünden henüz bir yıl geçmemişti. *Şimdi bin dört yüz yıl geçmiş olduğu halde, bin dört yüz yıl önceki bir müctehid sözünü hâlâ o zamanki uygulamasına tıpa tıp uygulamak ve onun en iyi dindarlık olduğuna inanmak, düşünmeye tenezzül etmemekle nitelendirilmesi gerekmez mi?*⁶⁰

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

2- Mehmet Said Hatipoğlu:

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

"Değişme fikrinin ihtilaf doğurduğu devre Hz. Peygamber sonrasıdır. Bu dönemde beşeri iradenin vahye müdahalesinin geçerli olup olmayacağı gündeme gelmiş, pek çok Müslüman âlim Kur'an hukukunun Peygamber sonrasında artık değişmezlik kazandığını ileri sürerken az sayıdakiler bu değişmenin hukuki sahadada geçerli olduğunu kabul etmişlerdir... Kur'an'ın bütün hükümlerinin insanların maslahatı için konulduğunu prensib olarak kabul eden (bu az sayıdaki) âlimler, maslahata uymaz duruma gelen hükümlerin değiştirilebileceğini iddia etmişler-

60 Atay, "Reformun Yöntemi", s. 20-21.

dir... Her ne kadar bu görüşün yazıya geçirilişi asırlarca gecikmiş olsa da, fiilen tatbikinin ilk halifeler devrine kadar indiğini biliyoruz. Mesela 9. Tevbe, 60. ayette geçen *el-müellifetü kulûbuhüm* maddesine tabi olunarak, Hz. Peygamber devrinde, Müslim veya gayr-i Müslim olsun, İslam'a kalpleri ısındırılacak kimselere devlet maliyesinden verilmekte olan tahsisat buna ihtiyaç kalmadığı düşüncesiyle Hz. Ömer zamanında kesilmiştir.”⁶¹

Hatiboğlu'nun görüşlerinin özeti şudur:

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

Atay ve Hatiboğlunun yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere, “maslahat” eksenli ictihad ile şer’î hükümlerin zamanın şart ve icaplarına göre tamamen yürürlükten kaldırılmasında şer’an bir engel bulunmamaktadır. Diğer taraftan bu görüş, bir önceki başlıkta ifade ettiğimiz Maturîdî’ye nispet edilen “ictihadî nesih” düşüncesi ile de kısmen örtüşmektedir. Ancak, Mâturîdî, ictihad ile neshin cevazını, Hz. Ömer'in uygulamasını Hanefi görüşü bağlamında “geriye dönük temellendirmek” için ileri sürerken, “maslahatın değişmesi ile hüküm de değişir” veya “maslahata mebni muamelatla ilgili hükümler bu maslahatın değişmesi ile ictihad ile yürürlükten kaldırılabilir/neshedilebilir” görüşünü savunan günümüz araştırmacıları, Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb ile ilgili uygulamasına “ileriye dönük problem çözücü” bir işlev yüklemekte ve reformist (yeniden yapılandırıcı) düşünceye dayanak olarak kullanmaktadırlar.⁶²

3. Hükümün Geçici Olarak Askıya Alındığı Görüşü (*İkâfû'l-amel bi hükmi'n-nass bi sebebi ademi'l-illet*)

Bu görüşün özünü, illetin ortadan kalkmasından dolayı Hz. Ömer'in nassın hükmü ile amel edilmesini geçici olarak durdurduğu, yani askıya aldığı (ikâfû'l-amel) düşüncesi oluşturmaktadır. Bu görüş sahipleri düşüncelerini aşağıda ifade edilen fıkıh usulü kaidelerine dayandırmaktadırlar;

“*Hüküm, illeti ile beraber vardır veya yoktur/Hüküm, varlık ve yokluk açısın-*

61 Hatiboğlu, “İslâm ve Değişim”, s. 8-9.

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

dan illeti/sebebi ile deveran eder; (Dolayısıyla illet/sebeup varsa hüküm vardır), illetin/sebebin ortadan kalmasıyla hüküm de sona ermiş olur”⁶³; “Belirli bir illete bina edilen hükmün varlığı ve yokluğu bu illetin varlığı ve yokluğuna bağlıdır/illet bulununca hüküm bulunur, illet ortadan kalkınca hüküm de kalkar”⁶⁵; “Hükümler her zaman için sabittir ve onlar mutlak surette sebeplerine tabidirler; (sebepler bulununca hükümler de bulunur, sebepler zail olunca hükümler de zail olur.”⁶⁶

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

Bu görüş sahiplerine göre, Hz. Ömer'in uygulaması hükmün ibtali (nesh) değil, illetin zevalinden/olmamasından/gerçekleşmemesinden dolayı hükmün geçici olarak askıya alınmasıdır. Dolayısıyla illetin avdet etmesiyle, yani müellefe-i kulûb kapsamına giren kişilere zekât fonundan pay verilmesini gerektirecek maslahatın oluşmasıyla asli hükme tekrar dönmek her zaman mümkündür.⁶⁷

Bu görüşü, klasik İslâm hukuku doktrininde özellikle Hanbeli hukukçular dile getirmektedir.⁶⁸ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hanefilerden Hidâye şarihi Ekmeleddin el-Babertî (ö. 786/1384) de bu görüşe katılmaktadır.⁶⁹ Maliki fakih İbn Rüşd'un (ö. 595/1198), Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb ve benzeri konulardaki nassın zahirine muhalif uygulamalarının temelinde kamu yararı (maslahat) oldu-

63 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 265, 266; Serahsî, *Usûl*, II, 180; İbn Abdüsselâm, *Kavâid*, II, 7; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 138; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, s. 374; Miras, *Tecrid-i Sarih*, V, 329; Zerkâ, *el-Medhal*, II, 872, 905; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 115.

64 Bu kaideyle ilgili bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 265, 266; Serahsî, *Usûl*, II, 180; İbn Abdüsselâm, *Kavâid*, II, 7; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 138; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 374-375; Miras, *Tecrid-i Sarih*, V, 329; Zerkâ, *el-Medhal*, II, 872, 905; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 115-116, 118.

الحكم يدور مع علته وجودا و عدما / الاصل دوران الحكم مع العلة وجودا و عدما
الحكم الشرعي يدور مع علته فيثبت عند ثبوتها وينتفى بانتهائه

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

66 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 286.

فلاحكام ثابتة تتبع اسبابها حيث كانت باطلاق

67 Bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, s. 719; Bâbertî, *el-Înâye*, II, 260-261; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 124-125; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, II, 308; Seyyid Bey, *Fıkıh Usulü*, s. 12, 14; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 159; Devâlibî, *el-Medhal*, s. 320-321; Zeydan, *el-Medhal*, s. 102-103; Medenî, *Nazarât fi fıkhi Ömer*, s. 52; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşri'*, s. 180-181; Büti, *Davâbitü'l-maslaha*, s. 130-131; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 108; Koçak, *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 51; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 77; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 302; Köse, “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları”, s. 24; Bakkal, “Makâsüdü'ş-şeria ve Sosyal Değişim”, s. 377; Apaydın, “Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik”, s. 354; Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku*, s. 127; Türcan, *Norm-Amaç İlişkisi*, s. 228-230; Kotan, “Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunları”, s. 149-420. Ayrıca bk. Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, XXVIII, 85-86.

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

69 Bâbertî, *el-Înâye*, II, 260-261.

ğu, dolayısıyla maslahatın varlığı veya yokluğuna bağlı olarak hükmü uygulayıp uygulamamanın devlet başkanının yetkisinde olduğu⁷⁰ şeklindeki ifadeleri de bu görüşü desteklemektedir.

Mustafa Ahmed ez-Zerkâ (ö. 1999)⁷¹, Muhammed Mustafa Şelebî⁷², Muhammed Maruf ed-Devâlîbî (ö. 2004)⁷³, Subhî Mahmesânî (ö. 1986)⁷⁴, Abdülkerim Zeydan (ö. 2014)⁷⁵, Muhammed Biltâcî⁷⁶, Abdülkadir Şener⁷⁷, Mehmet Erdoğan⁷⁸, Saffet Köse⁷⁹ ve Şevket Kotan⁸⁰ gibi son dönem İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu da bu görüşü savunmaktadırlar.

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

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

71 Zerkâ, *el-Medhal*, I, 159.

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

73 Devâlîbî, *el-Medhal*, s. 320-321.

74 Mahmesânî, *Felsefetü't-teşrî*, (Tağyîrû'n-nusûs) s. 155-156.

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

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

75 Zeydan, *el-Medhal*, s. 103.

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

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

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

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

80 Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s. 341.

“Onların zikrettikleri/ileri sürdüğü mana (yani illetin sona ermesi ile hükmün de sona erdiği şeklindeki görüşleri) ile Kur’an ve sünnet arasında bir hilaf yoktur. Onlardan (müellefe-i kulûbtan) müstağni kalınması, onlara ihtiyacın bulunmaması, müellefe-i kulûba zekât verilmesi hükmünün kaldırılmasını gerekli kılmaz. Bu durum onların yardımına gerek kalmadığı durumlarda müellefe-i kulûba atıyye/zekât verilmeyeceği anlamına gelir. Ancak ne zamanki onlara ihtiyaç olur, o zaman müellefe-i kulûba zekât verilir. Bu ise zekâtın tüm sarf yerleri için geçerli olan bir durumdur. Nitekim her hangi bir zaman diliminde zekâtın sarf yerlerinden her hangi birisi bulunmadığı zaman sadece bu zaman dilimine has olmak üzere o gruba zekât verilmesinin hükmü sâkıt olur. Ancak sonraki zamanlarda böyle bir grubun bulunması halinde onlarla ilgili hüküm tekrar geri döner. Müellefe-i kulûb ile ilgili durum da böyledir.”⁸¹

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

Hız. Ömer'in, özellikle mubahlık içeren nassların uygulanmasına yönelik tasarrufları ile ilgili bizim de kısmen isabetli bulduğumuz bu üçüncü görüşü, yani Hız. Ömer'in, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklamasını, bazı İslâm hukukçuları *tahkîkû'l-menât ictihadı*⁸² olarak değerlendirmektedirler.⁸³ Bu izah şekline göre, hükmün dayandığı illet somut olayda gerçekleşmediği için Hız. Ömer, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini geçici olarak kaldırmıştır, yani askıya almıştır.

Kanaatimizce Hız. Ömer'in nassın zahirine muhalif gözükken *müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini askıya alması, Ehl-i kitap kadınla evlenmeyi yasaklaması ve kıtlık-açlık yıllarında hırsızlık cezasını (hadd) uygulamaması* gibi bazı tasarruflarının fıkhi keyfiyetini (bu görüşü savunanlar adına), *tahsîsü'l-illet*⁸⁴ kavramı ile temellendirmek de mümkündür. Bu izah şekline göre, illet bulunmakla

81 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 125.

82 Tahkîkû'l-menât ictihadı; hükmün dayandığı illetin somut olayda gerçekleşip gerçekleşmediğinin tespit edilmesi, bir başka ifade ile soyut kuralın maddi olguya uygulanması şeklindeki ictihad türüdür. (Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 167; Zeydan, *el-Veciz*, s. 171; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 58-59.)

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

84 Tahsîsü'l-ilet; illet bulunduğu halde, her hangi bir maniden dolayı hükmün bulunmamasıdır. (Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, IV, 234, 243, 247, 255; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 706; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 15; Zerkâ, *el-Medhal*, II, 907; Dönmez, “İlet”, *DİA*, XXII, 118; Koca, *Tahsis*, s. 146.

birlikte Hz. Ömer, görmüş olduğu bir maslahattan/maniden dolayı hükmü uygulamamış, yani müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini geçici olarak kaldırmıştır, yani askıya almıştır.

4. Mubah Olan Bir Hükmün Kamu Otoritesi Tarafından Sınırlandırıldığı Görüşü (Şeriat-Kânûn Ayırımı)

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

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

Bu görüşü, II. Meşrutiyet (1908-1918) döneminde yaşamış önemli bir düşünür⁸⁵ olan Mansurizâde Mehmed Saîd (ö. 1923)⁸⁶, “Şeriat ve Kânûn-II” isimli makalesinde dile getirmektedir. Mansurizâde Saîd’e göre müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesi cevâz/mubah kapsamında yer alan bir hükümdür. Hz. Ömer (veya Hz. Ebu Bekir) velâyet-i âmme selâhiyetine dayanarak müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklamıştır.⁸⁷

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

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

“Kur’anda (Tevbe, 9/60) zekâtın sarf yerlerinin sekiz sınıftan oluştuğu ve bunlardan birinin de müellefe-i kulûb olduğu belirtilmiştir. Zekâtın bu sekiz sınıftan

85 Bardakoğlu, (sadeleştiren), “Mansurizâde Saîd: Cevazın Şer’i Ahkâmdan Olmadığına Dâir”, s. 81.

86 Mansurizâde Saîd’in hayatı ve eserleri ile ilgili bk. Kahraman, (yay. haz.), “Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)”, (Sunuş Kısmı) s. 239-241.

87 Mansurizâde Saîd, “Şeriat ve Kânûn-II”, s. 601-606.

başka bir yere verilmesi caiz değildir. Ancak zekât bu sekiz sınıfa tevzi edilebileceği gibi bunlardan bazısına verilmesi, bazısına verilmemesi de caizdir. Nitekim Hanefilerin de içinde bulunduğu çoğunluğa göre zekâtın bu sekiz sınıftan her birine dağıtılması vacip olmayıp bunlardan her hangi birisine verilmesi caizdir ve yeterlidir. Demek oluyor ki şer'an bu esnâfın (sekiz sınıftan) hangisine olur ise olsun zekât vermek vacip değil, caizdir. Binaen aleyh müellefe-i kulûb hakkında Şeriat'ın hükmü cevazdan ibarettir ve bundan başka bir şey olamaz.”⁸⁸

“Gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse Hulefâ-i Râşidîn döneminde devletin/beytü'l-malın en önemli gelir kaynağı zekâttır. Devlet tarafından toplanan zekâtlar, ayette sayılan sekiz sınıftan tümüne veya bir kısmına dağıtılırdı. Müellefe-i kulûb da zekâtın sarf yerlerine dâhildi ve bunlara emvâl-i zekâttan pay verilirdi. Hz. Peygamberin düzenlediği bu bütçe Şeriat değildir. Çünkü ayete göre zekât fonundan müellefe-i kulûba pay verilmesi zorunlu değildir. Ancak Hz. Peygamber, veliyyü'l-emr (devlet başkanı) olması hasebiyle cevazda tasarruf ederek şer'an caiz olanı emretmiş ve kanunla zorunlu hale getirmiştir. *İşte bundan dolayı asr-ı saadette müellefe-i kulûba zekât vermek şer'an caiz, fakat kanunen vacip idi.* Hz. Ebu Bekir zamanında ise bütçe yeniden düzenlendi ve Hz. Ömer'in ictihad ve uygulamasıyla müellefe-i kulûb zekâtın sarf yerlerinden çıkarıldı. Artık müellefe-i kulûba zekât vermek şer'an caiz, lakin kanunen memnû' olmuş oldu.”⁸⁹

“Hiç şüphesiz Hz. Ebu Bekir döneminde Hz. Ömer'in ictihadıyla uygulamaya konulan bu yeni bütçe de Hz. Peygamber dönemdeki gibi değiştirilmesi asla caiz olmayan bir Şeriat (şer'i hüküm) değildir. Aksine Hz. Peygamber'in bütçesi nasıl ki bir kanun ise bu yeni bütçe de bir kanundur. *Fakat bu kanun da evvelki gibi (yani Hz. Peygamber'in bütçesi gibi) Şeriat'e muvafıktır. Çünkü her ikisi de cevazda tasarruf etmiş, biri şer'an caiz olanı emretmiş, diğeri men etmiştir. Açıkça görülecektir ki bu kanunlar Şeriat'e muvafık ise de birbirine muhaliftir.* Dolayısıyla Hz. Ömer'in ictihadını/uygulamasını kanun değil de Şeriat kabul edecek olursak⁹⁰ bunu usûl-i fikhın kaideleriyle telif etmek mümkün değildir. Çünkü Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklaması kanun değil de Şeriat ise bu cevaza delalet eden ayetin hükmünün neshedilmesi demektir. Çünkü Şeriat, Şeriat'i nesheder. Burada Hz. Ömer'in uygulamasını hem Şeriat kabul edip hem de ayetin hükmünü neshetmediğini söylemek bir tenakuzdur. Çünkü

88 Mansurizâde Saïd, “Şeriat ve Kânûn-II”, s. 602.

89 Mansurizâde Saïd, “Şeriat ve Kânûn-II”, s. 602-603.

90 İslâm hukukçularını maslahata dayalı ictihadların şer'i hüküm kapsamında yer aldığını söylemektedirler. (Allâl el-Fâsî, *Makâsüdüş-şeria*, s. 45.)

şariatte bir şeyin hükmü aynı anda hem caiz hem de memnû'/yasak olamaz. Ancak cihetler (nitelikler) farklı olursa bir cihetten caiz olan şey bir başka cihetten yasak olabilir. Mesela bir şey hakkında “diyaneten caiz, ancak kazaen memnudur” denilebilir. *Dolayısıyla cihetler farklı olduğu için diyanî hüküm ile kazaî hüküm arasında nesh olamaz ve bir şeyin zıt vasıflarla ittisafi mümkün olur.* Aynı şekilde Şeriat ile kanun arasında da cihetler farklı olduğu için nesh söz konusu olamaz. Çünkü şer’an caiz olan bir şey kanunen memnû'/yasak olabilir. *Şu halde Şeriat başkadır, kanun başkadır.*”⁹¹

III. DEĞERLENDİRME

Müellefe-i kulûba zekâtan verilen pay, ayetle sabit olup Hz. Peygamber (as) tarafından da uygulanmış muhkem bir hükümdür. Bunun neshedildiğine dair Kur’an ve sünette de kesin bir nass (ayet veya hadis) yoktur. Dolayısıyla Kur’an ve sünnetle sabit olan bir hüküm, ictihad veya icma ile neshedilemeyeceğine göre⁹² Hz. Ömer’in ictihadı ve Hz. Ebu Bekir’in onayı ile sabit olan bu uygulamanın fikhî keyfiyetinin/hukukî niteliğinin belirlenmesi kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma hak ve yetkisi açısından önem arz etmektedir.

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

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

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

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

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

Yukarıdaki görüşler incelendiğinde;

91 Mansurizâde Saïd, “Şeriat ve Kânûn-II”, s. 603-604.

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

Hanefilerin öncülük ettiği “hükümün sâkit olduğu” ve son dönemlerde bazı (modernist/reformist) İslâm hukuku araştırmacılarının dile getirdiği “maslahata bağlı olarak hükümün iptal ve tağyir edileceği” şeklindeki birinci ve ikinci madde de yer alan görüşler, özü itibarıyla aynı manayı ifade etmektedir. Bu mana ise nass ile sabit olan müellefe-i kulûb ile ilgili şer’î hüküm, Hz. Ömer’in icthadı veya bu icthad üzerine vaki olan sahabe icma ile tamamen yürürlükten kaldırmıştır, yani neshedilmiştir.⁹³

Kur’an ve sünnetle sabit olan bir hüküm, Hz. Peygamber’in vefatından sonra icthad veya icma ile neshedilemeyeceği için Hanefilerin ve son dönem bazı İslâm hukuku araştırmacılarının ileri sürdüğü “hükümün sâkit olduğu” veya “maslahata bağlı olarak hükümün değiştirildiği” şeklindeki bu iddianın (nesh), “icma ve icthad ile nesh caiz değildir”⁹⁴ ve “Mevrid-i nassda icthada mesâğ yoktur”⁹⁵ gibi usûl-i fıkıh prensipleri açısından kabul edilmesi mümkün değildir.⁹⁶

Diğer taraftan “illetin sona ermesi ile hükümün sâkit olması” veya “hükümün icthad ve icma ile değil de icmanın dayanağı olan ayet ve hadislerle neshedildiği” şeklinde İbnü’l-Hümâm⁹⁷ ve İbn Âbidîn⁹⁸ gibi Hanefi fakihlerin yapmış oldukları izahlar ve temellendirmeler de “fıkıh usulü katilik bildirir”⁹⁹ ilkesi açısından da ikna edici değildir. Dolayısıyla Hanefilerin ileri sürdüğü hükümün sâkit olması (dolaylı nesh) görüşü usûl-i fıkıh açısından sağlam temellere oturmamaktadır. Nitekim yukarıda ilgili başlık altında ifade edildiği üzere Hanefilerden Hidâye şarihi Ekmeleddin el-Babertî de aynı gerekçelerle “hükümün geçici olarak askıya alındığı” görüşünün daha isabetli olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰

“Hükümün geçici olarak askıya alınması” ve “mubah olan bir hükümün kamu otoritesi tarafından sınırlandırması” şeklindeki üçüncü ve dördüncü maddede yer alan görüşler ise, “Hz. Ömer’in müellefe-i kulûbla ilgili uygulamasının nesh kabul edilmemesi/yürürlükten tamamen kaldırılmaması” ve “aslı hükme tekrar dönülmesinin mümkün olması” ortak paydasında buluşmaktadır. Aslında “hük-

93 Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Mansurizâde Saîd, “Şeriat ve Kânûn-II”, s. 604-605.

94 Ebû Ubeyd, *Kitâbü’l-envâl*, s. 719 (r. 1965); İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 125; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, III, 288; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, II, 308; Seyyid Bey, *Fıkıh Usulü*, s. 14; Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 302.

95 *Mecelle*, md. 14.

96 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 124-125; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 973; Mansurizâde Saîd, “Şeriat ve Kânûn-II”, s. 604-605; Zeydan, *el-Medhal*, s. 103.

97 İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, II, 265.

98 İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, III, 287-289.

99 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 39.

100 Bâbertî, *el-İnâye*, II, 260-261.

mün geçici olarak askıya alınması”, kamu otoritesinin mubahı menfi yönde sınırlaması şeklinde değerlendirilebileceği için üçüncü ve dördüncü görüşlerin aynı kategoride değerlendirilmesi mümkündür. Ancak Mansurizâde Saîd’in, “Kamu otoritesinin mubahı/cevazı sınırlandırma hak ve yetkisi” şeklindeki görüşü daha kapsamlı olup sadece illetin zevalinden dolayı hükmün askıya alınmasını değil, kamu otoritesinin sahip olduğu velâyet-i amme yetkisine dayanarak mubah olan bir konuda, zararın giderilmesi ve kamu yararının gerektirmesi halinde, emretme ve yasaklama şeklinde istediği gibi düzenleme yapma hak ve yetkisini de ifade etmektedir.

Hız. Ömer’in müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklamasının fikhî keyfiyeti/hukuki niteliği hakkında yukarıda zikrettiğimiz görüşler içerisinde bize göre en isabetli olanı; “hükmün geçici olarak askıya alınması” görüşünü de içerisinde barındıran Mansurizâde Mehmed Saîd’in dile getirmiş olduğu “kamu otoritesinin, sahip olduğu velâyet-i âmme yetkisine dayanarak mubah kapsamında olan müellefe-i kulûba zekât verilmesini kamu yararı gereği geçici olarak (kanun hükmünde olan icthadı ile) yasaklamasıdır” şeklindeki görüştür.

Bu son yaklaşıma göre, *müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesi*, İslâm hüküm teorisinde mükellefin yapma ve terk etme arasında muhayyer bırakıldığı mubah (hukukî serbest alanın) kategorisinde yer alan bir hükümdür. Mubah olan bir konuda ise kamu otoritesinin, emretme veya yasaklama ya da kullanımı ile ilgili bazı şartlar/kayıtlar koyma hak ve yetkisi vardır. Hız. Ömer de bir devlet başkanı (Halife) olarak, velâyet-i âmme (hakku’s-saltane) yetkisine sahip olması hasebiyle siyâset-i şer’iyye prensibinden hareketle *maslahat*, *sedd-i zerîa*, *makâsîd* gibi ilke ve esaslara istinaden müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini geçici olarak yasaklamıştır. Dolayısıyla Hız. Ömer’in müellefe-i kulûb konusundaki uygulaması, nassların uygulanmasına yönelik olarak kamu otoritesinin takdirine bırakılan *ictihâdî* bir tasarruftan (*el-ictihâdü’l-istislâhî/el-ictihâdü’l-mekâsîdî*) başka bir şey değildir.¹⁰¹ Nitekim Hız. Ömer’in uygulamaları nassın hükmünü iptal veya nesh olmadığı için, daha sonra gelen Ömer b. Abdülaziz gibi devlet başkanları, zamanın şart ve icaplarına göre aslî hükme tekrar dönmüşler ve Hız. Ömer’in icthad ve tasarruflarından farklı icthadlarda ve tasarruflarda bulunmuşlardır.¹⁰²

101 Zerkâ, *el-Medhal*, I, 159 ve dipnot: 1 açıklaması; Devâlibî, *el-Medhal*, s. 320-321; Bûtî, *Davâbitü’l-maslaha*, s. 131; Zeydan, *el-Medhal*, s. 103; Medenî, *Nazarât fî fikhî Ömer*, s. 52; Koçak, *Hız. Ömer’in Bazı Uygulamaları*, s. 56; Döndüren, “Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku”, s. 35; Köse, “Hız. Ömer’in Bazı Uygulamaları”, s. 28.

102 İbn Saîd, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, IX, 344; Şağîr, *Fikhü Ömer b. Abdülaziz*, I, 351.

SONUÇ

H. Ömer, sosyal şartların ve ihtiyaçların değişmesine bağlı olarak nassların yorumlanması ve uygulanması konusunda “maslahat” ve “makâsıd” ekseninde birçok ictihad ve tasarrufta bulunmuştur. Bunların içerisinde en tipik örneği ise şer’î ibaha kapsamında yer alan müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklaması veya kaldırması oluşturmaktadır. Bu yüzden Hz. Ömer’in müellefe-i kulûb ile ilgili uygulaması, klasik ve modern dönem fıkıh doktrininde üzerinde önemle durulan bir konu olmuştur.

H. Ömer’in müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklaması veya kaldırması hakkında en kritik yorumu; “Hz. Ömer’in ictihadı üzerine sabit olan sükûtü icma ile hüküm sâkit olmuştur” diyen klasik dönem Hanefi uleması yapmıştır. Hanefiler, her ne kadar nesih kavramını hafifletmek için “hükümün sâkit olması” ifadesini kullanmış olsalar da bu yaklaşım sonuç olarak, ictihad veya icma ile hükümün neshi anlamına gelmektedir.

H. Ömer’in uygulaması ile ilgili Hanefilerin bu yorumu, son dönemlerde “zamanın değişmesiyle hukukun (hüküm) da değişmesi gerektiği” veya “hukukun gelişen ve değişen hayat şartlarına uyum sağlaması gerektiği” idiası ile nassların sürekli olarak yürürlükten kaldırılmasının şer’an mümkün olduğunu dile getiren reformist/yeniden yapılanmacı anlayışa referans oluşturmuştur. Nitekin bu iddiaya sahip olan araştırmacılar, *nassla sabit olan şer’î bir hükümün kamu otoritesi tarafından kanun marifetiyle tamamen değiştirilebileceği/yürürlükten kaldırılabileceği (nesh)* görüşünü dile getirmektedirler. Modernist görüşün dile getirdiği iddia ve düşüncelerin, “nassla sabit olan bir hükümün ictihad ve kanuni düzenleme gibi beşeri bir tasarrufla sürekli olarak yürürlükten kaldırılması veya başka bir hüküm ile değiştirilmesi”, İslâm hukukunda yerleşik bir kural haline gelen “ictihad ve icma ile nesh caiz değildir” ilkesi ile telif edilmesi mümkün değildir.

Kanaatimizce Hz. Ömer’in müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklaması veya kaldırmasının fikhî keyfiyeti ile ilgili iki makul yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan biri klasik dönem Hanbelî ulemasının öncülük ettiği “Hüküm geçici olarak askıya alınması veya durdurulması”, diğeri ise “maslahat/kamu yararı” ilkesinden hareketle kamu otoritesinin şer’î ibaha kapsamına giren bir hükümün uygulanmasını geçici olarak askıya alması, yani sınırlandırmasıdır.

Sonuç olarak şunları söylemek mümkündür; kamu otoritesinin mubahı sınırlandırması görüşü, “hükümün askıya alınması” görüşünü de içerisine almaktadır. Dolayısıyla Hz. Ömer’in şer’î ibaha kapsamında yer alan müellefe-i kulûb ile ilgili

uygulamasını, hükmün iptali veya nesh edilmesi (tamamen yürürlükten kaldırılması) olarak değil, kamu otoritesinin velâyet-i âmme selahiyetine dayanarak mubahı geçici olarak sınırlandırması olarak değerlendirmek, İslâm hukuku prensipleri açısından daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.

Bibliyografya

Abbasi, Nureddin, *el-İctihâdü'l-istislâhi: Mefhûmuhu-hucciyyetuhu-mecâlûhu-davâbituhu*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2007.

Allâl el-Fâsi (1910-1973), *Makâsîdü'ş-şeriatî'l islâmiyye ve mekârimühâ*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, 1993.

Apaydın, H. Yunus, "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı (18-19 Aralık 2009)*, Editor: Cengiz Kallek, İSAM Yay., İstanbul 2010, s. 323-364.

Apaydın, H. Yunus, "Re'y", *DİA*, XXXV, 37-40.

Apaydın, H. Yunus, *İslâm Hukuk Usulü*, Bilay (Fecr) Yay. Ankara 2017.

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, MÜİF Yay, İstanbul 1996.

Atay, Hüseyin, "Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2006, cilt: IV, sayı: 1, s. 3-50.

Aydın, M. Akif, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh)*, İstanbul 1985.

Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî (ö. 786/1384), *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, b.y., t.y., I-X (ŞAMİLE).

Bakkal, Ali, "Makâsîdü'ş-şeria ve Sosyal Değişim", (Câbirî'nin Makâsîd Merkezli Yeni Yöntem Teklîfi ve Bu Teklîfin Tahlili), *Çağımızda Sosyal Değişim ve İslâm*, (2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri), Diyanet Vakfı yay., Ankara 2007, s. 353-381.

Bardakoğlu, Ali (sadeleştiren), "Mansurizâde Said: Cevazın Şer'i Ahkâmdan Olmadığına Dâir", *Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enst.*, Sayı: 1, Kayseri 1987, s. 81-89.

Bilmen, Ömer Nasuhi (1882-1971), *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, Bilmen Yay. İstanbul, 1985 (I-VIII).

Biltâcî, Muhammed, *Menhecü Ömer İbnü'l-Hattab fi't-teşri: Dirâse müstev'ibe li fikhi Ömer ve tanzîmihî*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1970.

Buhârî, Alaaddin Abdulaziz b. Ahmed (ö. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr alâ Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1991 (I-IV).

Bûtî, M. S. Ramazan, *Davâbitü'l-maslaha fiş-şeriatî'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Müttehîde, Dımeşk 1990.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma (Vichetü nazar: nahve iâdeti binâi kazâyâ'l-fikri'l-Arabî el-muâsır)*, çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyât, Ankara 2001.

Cessâs, Ebu Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî (ö.370/980), *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Casim en-Nemşi, Kuveyt, 1994 (I-IV).

Çeker, Orhan, "Prof. Dr. Saffet Köse'nin 'Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış' Başlıklı Makalesi Üzerine **Bazı Mülâhazalar**", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy:7, Nisan-2006, s. 51-54.

Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil muhyiddin b. el-Meys, Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2001.

Devâlibî, Muhammed Marûf, *el-Medhal ilâ ilmi usûli'l-fikh*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut/Lübnan 1965.

Dirîni, Muhammed Fethî, *Hasâisü't-teşrii'l-islâmî fi's-siyaseti ve'l-hükm*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2013.

Döndüren, Hamdi, “Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku ve Yeni Yaklaşımlar”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:1, Yıl: 2003, s. 29-50.

Dönmez, İbrahim Kâfi, “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usul Mes'elesi-I, Tartışmalı İlmî İhtisâs Toplantısı*, 1-15, Ensar Neşriyat, Yay. Haz: İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz, İstanbul 2005, s. 661-673.

Dönmez, İ. Kâfi, “İllet”, *DİA*, XXII, 117-120.

Dönmez, İ. Kâfi, “Maslahat”, *DİA*, XXVIII, 79-94.

Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam, *Kitâbü'l-embvâl*, Dâruş-şurûk, Kahire 1989.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979 (I-X).

el-Mevsûatü'l-fikhiyye, “İbâha”, Vizâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-islâmîyye el-Kuveyt, I, 156-157.

Erdoğan, Mehmet, “İbâha-yi Asliyye ve Hürmet-i Âdemiyye”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl:3, sayı:1, Bahar (2008) s. 9-23.

Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİFV. Yay., İstanbul 1990.

Erturhan, Sabri, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, Rağbet Yay., İstanbul 2008.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medine ty.,(I-IV).

Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şariat*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2017.

Güzelhisârî, Mustafa Hulûsî, *Menâfiu'd-dekâik fi şerhi Mecâmiu'l-hakâik*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1273/ 1308, Kahire 1288.

Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1990/1991 (I-II).

Hasan, Ahmet, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, Rağbet Yay., İstanbul 1999.

Hatiboğlu, Mehmed Said, “İslâm ve Değişim”, *İslâmiyât*, VIII/I, Ankara 2005, s. 7-10.

Hudârî (Bek/Bey), Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî, *Usûlü'l-fikh*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübra, Mısır 1969.

İbn Abdüsselâm, İzzeddin (İzz), Ebu Muhammed es-Sülemî, *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*, thk. Nezih Kemal Hammad-Osman Cuma Damiriyye, Dâru'l-Kalem, Dîmeşk 2000 (I-II).

İbn Âbidîn, Muhammed Emin (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad, Dâru Alemül kütüb, Riyad 2003 (I-XIII).

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), *İ'lâmü'l-muvakkîin an rabbi'l-âlemîn*, Dâru İbnül Cevziyye, Riyad 1423 h. (I-VII).

İbn Kudâme, Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettah Muhammed el-Hulüv, Dâru Âlemi'l-kütüb, Riyad 1997 (I-XV).

İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim (ö. 970/1563), *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzü'd-dakâik*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1997 (I- IX).

İbn Rüşd el-Hafid (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-ceyl-Mektebetü'l-külliyeti'l-ezheriyye, Beyrut/Kahire 2004 (I-II).

İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hânicî, Kahire 2001 (I-XI).

İbnü'l-Arabî, Kadı Ebu Bekir (ö. 543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk./tlk., Muhammed Abdülkadir Ata, Dâru'kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2003 (I-IV)

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid (ö. 861/1457), *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2003 (I-X).

İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, Dersâadet, Hukuk Matbaası, İstanbul 1330 (I-II).

Kahraman, Abdullah, (yay. haz.), "Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Sa'id)", *İslâmiyyât (Şeriat Dosyası)*, c.1, sy. 4, Ekim-Aralık 1998, s. 239-251.

Kallek, Cengiz, "Müellefe-i Kulûb", *DİA*, XXXI, 475-476.

Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ensar Yay., İstanbul 2010.

Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz. Yay. İstanbul 2007.

Kâsânî, Ebû Bekr Alâaddin b. Mes'ûd (ö. 587/1191), *Bedâiu's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, (thk. Ali Muhammed M uavvad), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2003 (I-X).

Kılıçer, M. Esad, "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 520-524.

Koca, Ferhat, "İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Üzerine Bazı Düşünceler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:1, Yıl: 2003, s. 51-78.

Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM Yay., İstanbul 1996.

Koçak, Muhsin, "Ömer (Fıkah)", *DİA*, XXXIV, 51-53.

Koçak, Muhsin, *Hz. Ömer ve Fıkhu*, (Doktora Tezi, Danışman: Doç. Dr. Selahattin Eroğlu, Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bilimler Enst.) İzmir 1987.

Koçak, Muhsin, *İslâm Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, Kardeşler Ofset, Samsun 1997.

Kotan, Şevket, "Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunları", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması*, 2010, s. 405-456.

Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001, s. 341.

Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmaları na Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy:7, Nisan-2006, s. 13-50.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1273), *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2006 (I-XXIV).

Mahmesânî, Subhî, *Felsefetü't-teşri' fi'l-İslâm*, Metâbiu Dâri'l-Keşşâf, Beyrut 1952.

Mansurizâde Sa'id, "Şeriat ve Kânûn-II", *Daru'l-Funun Hukuk Fakültesi Mecmuası (DFHM)*, c. II, sy. 8 (1332-1334), s. 601-606.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammd Ebu Mansur (ö. 333/944), *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vilâtü ehli's-sünne)*, thk. Mecdî Baslâm, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2005 (I-X).

Medenî, Muhammed, *Nazarât fi fikhî'l-Farûk Ömer ibni'l-Hattâb*, Kahire 2002.

Medkûr, M. Sellam, *İslâm Hukuk Başlangıcı*, çev. Ruhi Özcan, Nûn Yay., İstanbul 1995.

Mergînânî, Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, İstanbul 1986 (I-IV).

Miras, Kamil (1875-1957), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Terceme ve Şerhi*, Emel Matbaacılık, Ankara 1983 (I-XIII).

Okur, Kâşif Hamdi, "Mâtürîdî'ye Nispet Edilen "İctihâdî Nesh" Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış", *Uluğ Bir Çınar İmam Maturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, 20-30 Nisan 2014, Eskişehir, s. 541-546.

Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh), yay. haz: Orhan Çeker, Mehîr Vakfı Yay., Konya 2012.

Öztürk, Mehmet, "Hz. Ömer'in İçtihatlarının Fikhi İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 2, s. 75-103.

Öztürk, Mustafa, ***Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak: Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları***, Ankara Okulu Yay., Ankara 2017.

Sava Paşa, ***İslâm Hukuku Nazariyyatı Hakkında Bir Etüd***, çev. Baha Arıkan, Kitabevi, Söğüt Ofset İstanbul ty/1955 (I-II).

Semerkandî, Alaaddin, ***Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fıkıh***, thk. Abdülmelik Abdurrahman Es'ad es-Sâdi, (Doktora Tezi), Camiatü Ümmü'l-kurâ, Mekke 1984 (I/II).

Serahsî, Ebû Bekr, Muhammed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090-?), ***el-Mebsût***, Dâru'l-marîfe, Beyrut 1989 (I-XXXI).

Serahsî, Ebû Bekr, Muhammed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090-?), ***Usûlü'l-s-Serahsî***, thk. Ebu'l-vefâ el-Afğânî, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1993 (I-II).

Seyyid Bey, Muhammed (1875-1925), ***Usûl-i Fıkıh (Medhal)***, Dâru'l-fünûn, İstanbul 1333, 1338 (I-II).

Seyyid Bey, Muhammed (1875-1925), ***Fıkıh Usulü (Giriş)***, Yay. Haz: Hasan Karayığit, Düşün Yay., İstanbul 2010.

Şaban, Zekiyyüddin, ***İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)***, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 2015.

Şağır, Muhammed b. Sa'd b., ***Fıkıhü Ömer b. Abdülaziz***, Mektebetü'rüşd, Riyad 2003, (I-II).

Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ, ***el-Muvâfakât fi usûliş-şeriâ***, nşr./tlk. Abdullah Dıraz, Dâru'l-marîfe, Beyrut ty./1975 (I-IV).

Şelebî, Muhammed Mustafa, ***Ta'lîlü'l-ahkâm***, Matbaatü'l-Ezher, Kahire 1947.

Şener, Abdülkadir, ***Kıyas İstihsan İstislah***, DİB Yay., Ankara 1974.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, ***İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl***, thk. Ebu Mus'ab Muhammed Sa'id el-Bedri, Beyrût 1992.

Şeybânî, İmam Muhammed b. el-Hasen (ö.189/805), ***el-Câmiu's-sağır***, (Şerhi en-Nâfiu'l-Kebir ile birlikte), Âlemü'l-kütüb, Beyrut, h. 1406. (ŞAMİLE)

Şeybânî, İmam Muhammed b. el-Hasen (ö.189/805), ***Kitâbü'l-asl/el-Mebsût***, thk./tlk. Ebu'l-vefâ el-Efğânî, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1990 (I-V).

Şirâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), ***el-Mühezzeb***, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1995 (I-III).

Türcan, Talip, ***İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi***, Ankara Okulu, Ankara 2009.

Yaman, Ahmet-Halit Çalış, ***İslâm Hukukuna Giriş***, İFAV, İstanbul 2012.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, ***el-Medhalü'l-fıkhi'l-âmm/el-Fıkhu'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedid***, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1968 (I-III).

Zeydan, Abdülkerim, ***el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh***, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2011.

Zühaylî, Vehbe, ***el-Fikhü'l-islâmî ve edilletühû***, Dâru'l-fikr, Dimeşk, (I-VIII).

MALİKİ FAKİH İBN EBÎ CUM'A EL-MAĞRÂVÎ'NİN İSPANYOL ZULMÜ ALTINDAKİ ENDÜLÜS MÜSLÜMANLARINA (MORİSKOLARA) GÖNDERDİĞİ İKRAH/TAKIYYE FETVASI

Dr. Necmeddin GÜNEY*

Özet: Endülüs tecrübesi, yedi asırdan fazla süren ve Avrupa tarihinin gördüğü en kapsamlı bir arada yaşama (*convivencia*) tecrübesiydi. Ancak bu tecrübenin yaşandığı topraklar aşamalı olarak kaybedildi ve 1492'de Gırnata'nın düşmesiyle, İspanyol krallığı *reconquista* ('yeniden fetih') hedefini gerçekleştirmiş oldu. Bu tarihte, Endülüslü Müslümanlar, öncelikle İspanyol idaresi altında yaşama ve hicret seçenekleri arasında kaldılar. Göç edebilenler, bütün varlıklarını geride bırakarak Kuzey Afrika ve Osmanlı topraklarına hicret ettiler. Göç edemeyen Müslümanlar ise, Gırnata'yı teslim ederken yapılan anlaşmaya istinaden dinlerini ve kültürlerini burada sürdürme ümidiyle İspanyol hâkimiyeti altında yaşama devam ettiler. Ancak kısa süre sonra bu anlaşma şartları İspanyollarca ihlal edilmeye başlandı. Müslümanların bu duruma isyan etmesi sonucunda, anlaşma geçersiz sayıldı ve çeşitli şehirlerdeki Müslümanlar kademeli olarak vaftiz edilerek Hıristiyan kabul edildiler. Moriskoların, içinde buldukları bu zor şartlarda dinen ne yapmaları gerektiğini, İslam ülkelerindeki âlimlere sormak amacıyla mektuplar yazdıkları anlaşılmaktadır. Bunlardan şu anda elimizdeki tek örnek, Vehrân (Oran) şehri müftüsü İbn Ebi Cum'a el-Mağrâvî'ye ait, kendisine yazılan mektuba cevaben yazdığı 1504 tarihli mektubudur. İbn Ebi Cum'a, fetva mahiyetindeki bu mektubunda, ölümden kurtulmak için zahirde Hıristiyan gibi görünerek Müslümanlıklarını nasıl gizleyebileceklerini, ibadetlerini nasıl yerine getirebileceklerini detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Mektup, Endülüs Müslümanlarını aynı zamanda teselli etmekte, müjdelemekte ve ümitlendirmektedir. Makalemizde, konunun tarihi arka planı ortaya konulduktan sonra, İbn Ebi Cum'a'nın bu fetvası, İslam fikhindeki ikrah ve zaruret gibi ahkâm açısından değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, İbn Ebi Cum'a, Fetva, Zaruret, Takiyye

The Duress/Dissimulation (Ikrah/Taqiyya) Fatwa sent by Maliki Scholar Ibn Abi Jum'a al-Maghrawi to Andalusian Muslims (Moriscos) under Spanish Oppression

Abstract: The Andalusian experience was the most comprehensive convivencia experience seen in Europe's history, with more than seven centuries of experience. However, the land of this experience was gradually lost and in 1492 with the fall of Granada, the Spanish Kingdom ended the Reconquista process. In 1492, Muslims of Andalusia had to choose between the options of living under the Spanish rule or and leaving the country. Those who could migrate left all their assets behind and immigrated to North Africa or Ottoman lands. Muslims, who stayed, continued to live under Spanish dominance in the hope of continuing their religion and culture in accordance with the agreement made when surrendering Gırnata. However, the terms of this agreement soon began to be violated by the Spanish. As the Muslims rebelled against this, the agreement was totally invalidated and Muslims in various cities were gradually baptized into Christianity. Moriscos wrote letters to ask the scholars of Islamic countries what they should do in these difficult conditions. The only example we have today, is the letter dated 1504, actually a response letter written by Ibn Abi Jum'a al-Mağrâvî from the city of Wahran (Oran) to the Andalusian Muslims. This letter by Ibn Abi Jum'a describes in detail how the moriscos -who are now under life threat- can hide their Muslim identity by pretending to be Christians and still fulfill their worship, all this in order to prevent death or severe punishment. The letter comforts and encourages Andalusian Muslims at the same time. After setting out the historical background of the subject, this paper will evaluate the letter of Ibn Abi Jum'a from the perspective of Islamic Law regarding terms like necessity and duress (ikrah).

Key words: Andalusia, Ibn Abi Jum'a, Oran Fatwa, necessity (Darûrah), Taqiyya

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, necmguney@gmail.com

I. TARİHİ ARKAPLAN

İber yarımadasında Müslüman varlığı, genel kabul gören görüşe göre, Târik b. Ziyâd'ın kuvvetlerinin 92/711 yılında gerçekleştirdikleri harekâtla başlamıştır. Sonraki yıllarda 'Endülüs'¹ olarak ifade edilen bu topraklarda Müslümanlar sekiz asır kadar devam edecek olan hâkimiyet boyunca, çeşitli dönemlerden geçmiştir.

Hıristiyanlar, İber yarımadasını Müslümanlardan geri alma hedefini "reconquista" (yeniden fetih) kelimesiyle ifade etmişlerdir. İspanya'nın kuzey batısındaki prensliklerin bir araya gelerek Arapları yenip ufak bir krallık kurdukları 718 tarihinden itibaren başlayan *reconquista*² süreci, aşamalı olarak sekiz asır boyunca devam etmiştir.

İspanyolların İber yarımadasını Müslümanlardan geri alma sürecinde (reconquista) önemli bir dönüm noktası, *Mülûkü't-tavâif* denilen küçük şehir devletlerinin birbirleriyle çekiştikleri bir dönemde, Tuleytula'nın 1085'te Kastilya krallığı tarafından ele geçirilmesidir. Müslümanların bir kısmı, kendilerine bir çeşit 'emân' verilmesi sebebiyle Tuleytula'da Hıristiyan hâkimiyeti altında yaşamaya devam etmişlerdir. İspanyolların hâkimiyetine giren şehirlerde yaşamaya devam eden bu Müslümanlar için *müdeccen* (mudejar) ifadesi kullanılmıştır.³

Kilise ve papalık bu kişilerin ya Hıristiyan olması veya sürgün edilmesini talep etse de, İber yarımadasındaki Müslüman varlığından çekinilmesi ve müdeccenlerin ekonomik hayattaki önemleri sebebiyle İspanyol yöneticiler bu konuda isteksiz davranmışlardır. Müdeccenlere yalnızca yoğun misyonerlik faaliyeti uygulanırken, daha sahipsiz görülen Yahudilere ise Hıristiyan olma veya sınır dışı edilme seçenekleri sunulmuştur.⁴

Sonraki yıllarda, Müslümanların kendi aralarındaki ihtilafları ve meydana gelen isyanlar sebebiyle, Cordoba (Kurtuba, 1236), Valensia (Belensiye, 1238), Sevilla (İşbîliye, 1248), Murcia (Mürsiye, 1263), Cadiz (Kâdiz, 1265) ve Algeciras (Cezîretülhadrà, 1344) şehirleri kaybedilmiştir. Son olarak Mağrib bölgesinden gelecek yardımlar için önemli bir stratejik nokta olan Gibalter (Cebelitârik, 1462)

1 Endülüs isminin kaynağı hakkında bkz. Ali Dadan, "Endülüs Adının Kökeni Üzerine", *İSTEM: İslâm Sanât, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2009, cilt: VII, sayı: 14, s. 371-376.

2 Reconquista hakkında daha geniş bilgi için bkz. Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

3 Bilgin, Feridun, *Nasriler (Beni Ahmer) Devleti sonrasında Endülüs'teki Müslümanlar (Moriskolar)*, s. 15; Özdemir, Mehmet, "Müdeccenler", *DİA*, 31/465.

4 Özdemir, Mehmet, "Müdeccenler", *DİA*, 31/466.

de İspanyolların eline geçmiştir. Böylece Müslümanların elinde sadece yarımada-
nın güney doğusundaki dar sahil şeridi bölgesi kalmıştır.⁵

İspanyolların *reconquista* harekâtı, dini sâiklerin yanı sıra temelde siyasi sebeplere dayanmaktadır. Bu konuda önemli bir husus, İstanbul'u 1453'te fethetmiş olan, Avrupâda ilerlemeye ve Akdeniz'de güçlenmeye devam eden bir Osmanlı tehdidinin artık ciddi şekilde hissedilmesidir. Ayrıca Katolik İspanyolların Avrupâda Protestan Almanlara karşı mücadeleleri ve denizlerde İngilizlerle rekâbetleri devam etmektedir. Böyle bir ortamda İspanyolların, Papa ile işbirliği içinde Katolik İspanyol birliğini sağlayıp İberyâda potansiyel hain olarak gördükleri Yahudi ve Müslümanları tehlike olmaktan çıkarmayı hedefledikleri söylenebilir.⁶

İspanya tarihinde “Katolik krallar” olarak bilinen Kastilya kraliçesi Izabella ile Aragon kralı II. Ferdinand'ın evlenmelerinden on yıl sonra, 1479'da iki krallık tek devlet halinde birleşti. Hıristiyanlar arasında siyasî birlik bu şekilde sağlandıktan sonra, *reconquistanın* son aşamasına geçildi.⁷ Zaten 1489 yılına gelindiğinde, Müslümanlar arasında süren iktidar mücadelesi ve ihtilaflar sebebiyle, Gırnata dışındaki belli başlı şehirlerin tamamı İspanyollar tarafından ele geçirilmişti. Vatikan'ın teşvikiyle Fransa, İngiltere ve İsveç gibi Avrupa devletlerinden askerî destek alan Kastilya krallığı, altı ay süreyle kuşattığı Gırnata'yı da 1492'de anlaşma yoluyla teslim alarak Endülüs'teki Müslüman hâkimiyetine son verdi.⁸

56 maddelik söz konusu anlaşmada, Müslümanların kral ve kraliçeye sadık kalacaklarına dair yemin edecekleri ifade ediliyordu. Bunun karşılığında canlarına, mallarına, dinlerine ve dillerine dokunulmayacağı; örf-âdetlerini ve giyimlerini koruyacakları, mescitlerine ve kendi aralarındaki şer'i mahkemelerine müdahale edilmeyeceği taahhüt ediliyordu. Ayrıca isteyenlerin, taşınabilir her türlü eşyasıyla İspanya'yı üç yıl içerisinde terk edebileceği ifade ediliyordu.⁹

5 İnan, Muhammed Abdullah, *Nihâyetü'l-Endelüs ve Târihu'l-Arabi'l-mutenassarın*, s. 20; Hattâb, Mahmud Şit, *Kâdetü fethi'l-Endelüs*, 2/91 vd.; Beydilli, Kemal, “İspanya (Tarih)”, *DİA*, 162-163.

6 Gökâlp, Hüseyin, *Sosyo-kültürel ve Dini Açılardan Moriskoların Tarihi*, s. 57. Ayrıca bkz. Şeyban, Lütfi, “Hıristiyan İşgalinde Endülüs Şehirleri”, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2006, sayı: 1, s. 22-31.

7 İnan, Muhammed Abdullah, *Nihâyetü'l-Endelüs*, s. 180 vd.

8 Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târihu'l-müslimîn fi'l-Endelüs*, s. 611-612; Bilgin, Feridun, *Endülüsteki Müslümanlar*, s. 223. Benî Ahmer devletinin son günlerini ve şehrin teslim oluşunu detaylı olarak anlatan müellifi meçhul bir eser için bkz. *Nebzetü'l-'asr fi inkidâi devleti Benî Nasr*, thk. Muhammed Rıdvân Dâye, Dimaşk 1404. (İlk olarak şu isimle basılmıştır: *Ahbâru'l-'asr fi inkidâi Benî Nasr*, Kahire 1343).

9 Sâmerriâi ve dğrl., *Târihu'l-'Arab ve hadâratühüm fi'l-Endelüs*, s. 302; Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târihu'l-müslimîn fi'l-Endelüs*, s. 612; Özdemir, Mehmet, “Endülüs'ün Yıkılış Süreci Üzerine Mülâhazalar”, s. 28. Anlaşmanın tam metni ve ekleri için bkz. İnan, Muhammed Abdullah, *Nihâyetü'l-Endelüs*, s. 245-252.

A. Endülüs'ün Kaybedilmesi Sonrasındaki Süreç

1492'de Gırnata'nın düşmesinden sonra, Gırnatalı Müslüman halkın bir kısmı, özellikle yönetici ve ulema sınıfı, Hıristiyan hâkimiyeti altında yaşamamak için Mağrib'e göç etti. Halkın çiftçi ve zanaatkarlardan oluşan büyük çoğunluğu ise, şehrin teslimi sırasında yapılan emân anlaşmasının uygulanacağını düşünerek, yaşadıkları toprakları terk etmek istemediler ve İspanyol krallığı hâkimiyeti altında yaşamaya devam ettiler.¹⁰

Böylece, İspanyollar açısından reconquista'nın askeri boyutu, Gırnata'nın teslim olmasıyla sona ermiş ve Müslümanlar yapılan anlaşma gereği Katolik kralların idaresinde yaşamaya başlamışlardır. Ancak İspanyol yönetimi ve kilise çevreleri, reconquista'nın dinî, sosyal ve kültürel yönlerden tamamlanması için bir asırdan daha fazla sürecek yeni bir süreç başlatmışlardır.¹¹

İspanyollar, daha önce kaybedilen şehirlerde olduğu üzere, Yahudilere din ve vicdan özgürlüğü tanımadılar. Kısa süre içinde yayımlanan kararlar, onlara sadece vaftiz olma veya ülkeyi terk etme seçenekleri sunuldu. Bunun üzerine, bir kısmı mal varlıkları ve yurtlarından ayrılmamak için Hıristiyan olmayı/görünmeyi tercih ederken, 200.000 civarında Yahudi Gırnata'yı terk etmek zorunda kaldı.¹²

Gırnata'nın teslim anlaşmasıyla Endülüs Müslümanlarına tanınmış olan can, mal, din ve nesil emniyetiyle ilgili hükümler de 1497'den itibaren çiğnenmeye başlanmış, Müslümanlara yönelik bazı medeni hak ihlalleri başlamıştır. İlk olarak Müslümanların silah taşımaları ve idare meclisinde görev yapmaları yasaklandı. Merkezlerde oturan Müslümanlar göçte zorlanarak buraya Hıristiyanlar yerleştirildi.¹³ Ayrıca Müslümanların İslami inanç ve kültürlerinden kopmaları için her türlü tedbir alınmaya başlandı. Misyonerlik faaliyetleri konusunda özellikle Müslümanların yoğun yaşadığı Gırnata şehri hedef alındı. Başlangıçta maddi vb. imkânlar sunulurken, Tuleytula piskoposu *Ximenez de Cisneros*'un 1499'da Gırnata'da göreve başlamasıyla birlikte, artık halkı zorla Hıristiyanlaştırma sürecine geçildi.¹⁴

10 Bilgin, Feridun, *Endülüste Müslümanlar*, s. 162; Özdemir, Mehmet, "Gırnata", *DİA*, 14/53; Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/289. Üstelik Kuzey Afrika'ya göç eden bazı grupların, karşılaştıkları maddi imkânsızlıklar sebebiyle vatanlarına geri döndükleri de kaydedilmiştir.

11 Demirci, Mustafa, "Endülüs'te Bir Arada Yaşama Tecrübesi: Convivia Ya Da Pax Islamica", s. 431; Bilgin, Feridun, *Endülüste Müslümanlar*, s. 223-224.

12 İnân, Muhammed Abdullah, *Nihâyetü'l-Endelüs*, s.340; Demirci, Kürşat, "Engizisyon", *DİA*, 11/240; Beydilli, Kemal, "İspanya (Tarih)", *DİA*, 23, 163.

13 Özdemir, Mehmet, "Gırnata", *DİA*, 14/53.

14 Hattâb, Mahmud Şit, *Kâdetü fethi'l-Endelüs*, 2/302; İnân, Muhammed Abdullah, *Nihâyetü'l-Endelüs*, s. 316; Özyayın, Abdülkerim, "Aragon", *DİA*, 3/264-265.

Bu kapsamda, Gırnata'da Müslümanların dini kitapları toplatılarak şehir meydanında şenlikler eşliğinde yakıtıldı. Camilerin tamamı kiliseye çevrildi ve Müslüman halka yıkanma yasağı getirildi. Hıristiyan olmamakta direnen kişiler hapse atılarak işkenceye tabi tutuldu. Bütün bu baskılar sonucunda, 1499-1501 yılları arasında Beyyâzîn (Albaicin), Büşürât (Alpujarras), Ronda ve Bermeja gibi şehir ve semtlerde isyanlar patlak verdi. Kısa sürede bu isyanlar kanlı şekilde bastırıldı. İsyana katılanlar, topluca vaftiz edilmeyi kabul etmeleri şartıyla ölüm cezasından muaf tutuldular. 1502 yılında çıkan bir emirle, Müslümanların isyan ederek anlaşmayı çığnedikleri söylenerek, ya vaftiz olmaları ya da ülkeyi terk etmeleri istendi. Göç için şartların ağır ve verilen sürenin kısa olması sebebiyle, Müslümanların önemli bir kısmı sürgünü göze alamadı ve vaftizi kabul etmek zorunda kaldı.¹⁵

Aynı yıl (1502) Kastilya ve Leon'da yaşayan müdeccenlere, ülkeyi derhal terk etmeyenlerin Hıristiyanlığa girmiş sayılacakları ilan edildi. 1512'de Neberre'de aynı karar uygulandığında, bu bölgedeki müdeccenlerden göçebilenler, yakındaki Fransa'ya göçtüler. Müdeccenleri Hıristiyanlaştırmak için uzun süre sadece misyonerlik faaliyetleriyle yetinen Aragon, Belensiye ve Katalonya krallıkları da, çeşitli gelişmeler neticesinde 1524 yılından itibaren bölgelerindeki Müslümanlara aynı zorunluluğu getirdi. İki şıktan birine uymayanların köleleştirilecekleri duyuruldu.¹⁶

Bütün bu süreç sonunda İspanya, sadece Hıristiyanların yaşayabileceği bir ülkeye dönüştürüldü ve müdeccenler İslam'dan dönme ile İspanya'yı terk seçenekleri arasında sıkışıp kaldılar. Zorunlu olarak din değiştirip Hıristiyan olan Müslümanlar için *morisko*¹⁷ (*morisco*) ifadesi kullanıldı. Bu kelime, başlangıçta *mudejar* (*müdeccen*) ile eş anlamı olarak kullanılırken, daha sonraları, vaftiz olmak zorunda kalan Müslümanları tanımlamak için kullanıldı.

Vaktiyle vaftiz olmak zorunda kalmış Yahudiler (*marranlar/marranes*) ve aynı şekilde zor şartlar altında vaftiz olmak durumunda kalan Müslümanlar (*moriskolar/morisques*) kilise tarafından 'yeni Hıristiyanlar' (*cristianos nuévos*) olarak isimlendirildiler.¹⁸ Hıristiyanlıklarına şüpheyle bakılan bu kimseler üzerinde sıkı bir kontrol mekanizması kuruldu.

15 Hattâb, Mahmud Şit, *Kâdetü fethi'l-Endelüs*, 2/295 vd.; Özdemir, Mehmet, "Müdeccenler", *DİA*, 31/466; Özdemir, Mehmet, "Gırnata", *DİA*, 14/53. Buna rağmen, sürgünü göze alabilen kişi sayısının 300.000 kişi olduğu kaynaklarda yer almıştır. (Beydilli, Kemal, "İspanya (Tarih)", *DİA*, 23, 163)

16 Demirci, Kürşat, "Engizisyon", *DİA*, 11/240; Özyayın, Abdülkerim, "Aragon", *DİA*, 3/265; Özdemir, Mehmet, "Müdeccenler", *DİA*, 31/466; İnân, Muhammed Abdullah, *Nihâyetü'l-Endelüs*, s.351.

17 *Morisko* kelimesi, İspanyolca ve Portekizcede Müslümanlar için kullanılan 'moro' kelimesiyle 'isco' nisbet ekinin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Günümüz İspanyolcasında *moro* kelimesi, halen özelde "Faslı", genelde "Müslüman" ve halk arasında da "vaftiz edilmemiş, kâfir, zındık" anlamında kullanılmaktadır. (Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/288.)

18 Harvey, L.P., *Muslims in Spain: 1500 to 1614*, s. 2-3, 98, 101; Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/288.

B. Sistemik Asimilasyon Alanları

İspanyol idarecilerin, moriskoların tamamen Hıristiyanlaşmaları için dini ve kültürel alanda bir dizi yaşağı, bölge ve zaman bakımından kademeli olarak devreye soktuğı görülmektedir:

1. Arap Dili: Arap dili moriskoların hayatından tamamen silinmeye çalışıldı. Arapçanın konuşulması, Arapça kitapların bulundurulması ve Arapça isim ve unvanların kullanılması 1526'da yasaklandı.

Moriskolar, en azından dil, örf ve adetleriyle ilgili baskıları ortadan kaldırmak için devlete mahkeme aracılığıyla 1543, 1555 ve 1558 yıllarında yüzbinlerce duka altın vermeyi teklif ettiler ancak teklifleri kabul edilmedi.¹⁹

1567'den itibaren bu yaşağın daha sıkı uygulanması neticesinde, Kastilya lehçesi, İber yarımadasının dili haline geldi. Artık moriskoların çoğu Arapçayı bilmediğı için, çözümü *Aljamiado* denilen Arapça harfleriyle yazılan İspanyolca'yı kullanmakta buldular. *Aljamiado* dili, başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere İslâm kültürüne ait çok sayıda eserin İspanyolca olarak yeni nesillere tanıtılması ve taşınmasında önemli bir işlev gördü. Bu eserler, moriskolar tarafından büyük bir gizlilik içinde okunmakta ve saklanmaktaydı.²⁰

2. Gündelik hayat ve örf-âdetler: Bunların tamamen Hıristiyan kültürüne uygun olması için her türlü tedbir alındı.

a. Bu kapsamda, kadınların tesettüre uygun kıyafetleri yasaklandı ve Hıristiyan kadınlar gibi giymeleri istendi.

b. 1511 yılında, doğan bebekleri gizleyecekleri endişesiyle moriskoların ebelik yapmaları yasaklandı. Hıristiyan ebeler, her morisko köyünde yeni doğacak çocukların takip edilmesinden sorumlu tutulmuştu. Moriskoların doğan çocukları, kilisede vaftiz ediliyordu. Buna rağmen, moriskolar çocuklarına iki isim veriyorlardı. Birisi, kilisedeki vaftizde verilen ve açıkta kullanılan Hıristiyan isim, diğeri ise çocuğı eve getirip yıkayıp kulağına ezan okunduktan sonra verilen gizli Müslüman ismiydi. Çocuklara İslami isim verilmesi Müslüman kimliğı korumanın önemli unsurlarındandı. Moriskoların Müslüman isminin ifşa olması, engizisyon mahkemelerinde yargılanmalarına sebep olmuştur.²¹

19 Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/288. Benzer olaylar için bkz. Harvey, L.P., *Muslims in Spain: 1500 to 1614*, s. 98, 243 ve türlü yerler. Ayrıca zaman zaman Müslümanlarca Engizisyon mahkemelerine 'rüşvet' niteliğinde paralar verildiğine dair bilgiler için bkz. Kettâni, *İnbiâsu'l-İslâm fi'l-Endelüs*, s. 200.

20 Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/290. *Aljamiado* literatürü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bilgin, Feridun, *Endülüsteği Müslümanlar*, s. 186-189.

21 Kettâni, *İnbiâsu'l-İslâm fi'l-Endelüs*, s. 199; Stewart, Devin, "Dissimulation in Sunni Islam and Morisco

c. 1511 yılında İspanyol yönetimi çocukların sünnet edilmesini de yasaklamış, çocukları izinsiz sünnet eden doktorların sürgüne gönderileceği ilan edilmiştir. Bazı bölgelerde sünnet ettirmenin güçlüğü sebebiyle, çocukların ancak bir kısmı sünnet edilebilmiştir.²²

d. Kilise, amca ve hala çocuklarıyla evliliği gayri meşru görüyordu. Bu yasağa rağmen, moriskolar arasında bu tür akraba evlilikleri yaygındı. Ancak zaman zaman kilise tarafından bu tür evlilikler gayri meşru ilan ediliyor ve çocuğun zina mahsulü olduğu iddia ediliyordu. Bu konu, moriskolarla kilise veya İspanyol yönetimi arasında çeşitli anlaşmazlık ve pazarlıklara sebep oluyordu.²³

3. İslam dini: İslam'a ait bütün ibadetler ve şiarlar yasaklandı. Engizisyon müfettişlerinin raporlarına ve Engizisyon mahkemelerinde dinlenen şahitlerin beyanları ve yapılan suçlamalarda, moriskoların dini alanda karşılaştığı zorluklar açıkça görülmektedir.²⁴

a. Moriskoların zorlukla karşılaştığı en önemli alanlardan birisi, helal gıda konusudur. 1511, 1512, 1513 ve 1520 tarihli fermanlarla moriskoların kasaplık yapmaları yasaklanmıştır. 1526'da 'eski Hıristiyan' kasap bulma konusundaki zorluklar sebebiyle bu zorunluluk kaldırıldı, sadece kesim öncesi papaza haber vermeleri istendi. Moriskolar, domuz eti ve içkiden uzak durmaları konusunda çocuklarını tembihlemişlerdir. Baskılar sebebiyle domuz eti yemek ve şarap içmek zorunda kaldıklarında, bu kapları dahi daha sonra kullanmayıp kırıp atmışlardır.²⁵

b. İbadetin bir parçası olan abdest ve gusül (*guadoc*) gizlice yerine getiriliyordu. İspanyol yönetimi, hamamları İslami yaşayışın bir tezahürü olarak gördüğü için, önce bunların tamiratını, yeniden yapılmalarını yasaklamıştır. 1532 tarihli kraliyet fermanıyla moriskoların mevcut hamamları işletmeleri ve belli günlerde mevcut hamamlara gidip yıkanmaları da yasaklanmıştır. En son 1567'de çıkan fermanla bütün hamamların yıkılması emredilmiştir.²⁶

Taqiyya", s. 482; Bilgin, Feridun, *Endülüsteki Müslümanlar*, s. 171-172; Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/289; Gökalp, Hüseyin, *Moriskoların Tarihi*, s. 29-30.

22 Kettâni, *İnbiâsu'l-İslâm fi'l-Endelüs*, s. 198, 239; Bilgin, Feridun, *Endülüsteki Müslümanlar*, s. 173; Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/289-290.

23 Bilgin, Feridun, *Endülüsteki Müslümanlar*, s. 173.

24 Engizisyon mahkemesinin uygulama ve yargılamaları için bkz. Dressendörfer, P., *Islam unter der Inquisition: Die Morisco-Prozesse in Toledo (1575-1610)*, Wiesbaden 1971; Edwards, John, *The Spanish Inquisition*, Stroud 1999; Garcia-Arenal, Mercedes, *Inquisición y moriscos: Los procesos del tribunal de Cuenca*, Madrid 1978; Garrad, Kenneth, "La Inquisición y los moriscos granadinos, 1526-1580", *Bulletin Hispanique*, 1965, sayı: 67, s. 63-77; Haliczter, Stephen, *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia (1478-1834)*, Berkeley 1990; Monter, William, *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge 1990.

25 Bilgin, Feridun, *Endülüsteki Müslümanlar*, s. 176-177, 184.

26 Bilgin, Feridun, *Endülüsteki Müslümanlar*, s. 169. Ayrıca bkz. Harvey, L.P., *Muslims in Spain: 1500 to 1614*, s. 52-53.

c. Mescidler kapatılıp ibadet etmeleri yasaklandığından, Cuma namazını belirli kimselerin evinde veya merkezden uzak köylerde gizlice ifa etmeye çalışmışlardır. Yine cuma namazının eksikliğini gece sohbetleriyle gidermeye çalışmışlardır. Gündüz namaz kılmanın sakıncalı olduğu durumlarda, namazlarını cem ederek veya geceleri kaza ederek kılmışlardır.²⁷

d. Oruç ibadeti konusunda da ciddi güçlüklerle karşılaşan moriskolar, Ramazan ayının girişini tespit için yüksek yerlere hilali gözlemlemeye çıkmışlardır. Sahura kalkanlar engizisyon mahkemelerine ihbar edilmiş; moriskolar oruçlu olup olmadıklarının tespiti için çeşitli test ve sınamalara tabi tutulmuşlardır. Oruç tutan yakın akrabalarını ihbar etmeyenler de engizisyon mahkemelerinde ağır şekilde cezalandırılmakta hatta yakılarak öldürülmektedir.²⁸

e. Moriskoların cenazelerini İslami adetlere göre defnetmeleri yasaklandığı için, papaz gözetimi yoksa cenaze yıkıyor ve cenaze namazı ancak geceleyin kılınıyordu. İspanyol yönetiminin morisko cenazelerinin kilise yakınına gömülmesini talep ettikleri dönemler de söz konusu olmuştur. 1524'te çıkarılan ve 1587'de tekrarlanan bir fermanla, moriskoların cenazesinin de Hıristiyanlarla aynı mezarlığa gömülmesi emredilmiştir. Hâlbuki 'eski Hıristiyanlar' da moriskoların kendilerinin yanlarına gömülmesini istemiyorlardı.²⁹

Moriskoların topluca yaşadıkları şehirlerde engizisyon mahkemeleri kuruldu. 'Yeni Hıristiyanları gözetlemek ve Hıristiyanlıktan dönenleri cezalandırmak, bu mahkemenin önemli görevleri arasındaydı. Bir moriskonun kendisine sunulan domuz etini yememesi, ramazan ayında gündüz vakti yemek yememesi, cuma günleri evini kilitlemesi, hatta ağzından "Allah" ve "Muhammed" gibi lafızlardan birinin çıkması bile engizisyon mahkemesine sevki için yeterliydi. Sanıkların suçlarını itiraf etmesi için envai işkenceler uygulanır; suçlarını itiraf edenler hapisle ve müsadereyle; etmeyenler ise bir kazığa bağlanarak halkın önünde yakılarak cezalandırılırdı. 'Auto da Fe' olarak ifade edilen diri diri yakma cezasının muhatabı, Protestanlık vb. heterodoks akımlara bağlanan Hıristiyanlar ile vaftiz edildikten sonra eski dinlerine dönmekle suçlanan Müslüman ve Yahudilerdi.³⁰

İspanya Engizisyon mahkemeleri, kilise tarihinde emsalleri arasında en çok etkili olan ve en uzun süre devam eden mahkeme olmuştur. İspanya'da 1808'e ka-

27 Bilgin, Feridun, *Endülüsteeki Müslümanlar*, s. 167-168.

28 Bilgin, Feridun, *Endülüsteeki Müslümanlar*, s. 170; Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/289.

29 Bilgin, Feridun, *Endülüsteeki Müslümanlar*, s. 175-176.

30 İnân, Muhammed Abdullah, *Nihâyetü'l-Endelüs*, s. 337-338; Hattâb, Mahmud Şit, *Kâdetü fethi'l-Endelüs*, s. 2/324, 366.

dar çalışmaya devam etmiş engizisyon mahkemeleri, bu kapsamda toplam 31.912 kişiye diri diri yakılma cezası, 291.450 kişiye de para cezası, mal müsaderesi veya kürek mahkûmluğu gibi başka cezalar vermiştir.³¹

Moriskolar, takibata uğramamak için şeklen Hıristiyanlığa uygun davranmak zorunda kalmışlardır. Bu sebeple, toplum içinde ve kamuya açık alanlarda Hıristiyan kimliğiyle; evlerde ve gözden uzak mekânlarda ise Müslüman kimliğiyle çift kimlikli zor bir hayat yaşadılar. Buna rağmen moriskolar dini inanç ve ibadetlerini mümkün mertebe yerine getirmeye çalışmışlardır. Gençlerin dini bilgisinde ciddi zayıflamalar meydana gelse de, moriskolar İslami inançlarını kaybetmemişlerdir. Bütün asimilasyon politikalarına ve baskılara rağmen İslâm'dan uzaklaşmadıkları, engizisyon mahkemesi arşivlerinde ve sonraki meydana gelen isyan hadiselerinde açıkça görülmektedir.³² Engizisyon gözlemcilerinin sonraki yıllarda hazırladıkları raporlar da, moriskolarda beklenen Hıristiyanlaşmanın gerçekleşmediği yönündeydi.³³

C. Büyük Gırnata İsyanı (1568-1571) ve İspanya'dan Sürgün

Endülüs Müslümanları, kendilerine uygulanan baskılar karşısında, dinî, siyasî ve ekonomik sebepleri olan çok sayıda isyan çıkartmışlardır. Gırnata ve civar bölgelerindeki Beyyâzin (1499), Buşurrât (1500) ve Rûnde (1501) isyanları bunlardandır. Ancak asıl büyük isyan uzun yıllar sonra meydana gelecek, üç yılda ancak bastırılabilen bu isyan, moriskoların İberya adasından sürgün edilmelerinde önemli etkenlerden birisi olacaktır.

İsyanı hazırlayan süreç, moriskoların Osmanlı Devleti ile etkileşimlerinin artmasını riskli bulan Kral II. Felipe'nin (1556-1598), 1567'de asimilasyonu hızlandırmak amacıyla sert önlemler içeren yeni bir ferman yayınlamasıyla başlamıştır. Bu ferman, eski tedbirlerin daha sıkı uygulanmasını ve yeni bazı tedbirleri öngörüyordu. Fermanla, Arapça konuşulması ve kitap bulundurulması yasağı sıkılaştırılıyor, moriskoların yerel müzik ve danslarına ve kadınların kültürel kıyafetlerine müdahale ediliyordu. Moriskoların yaşadığı yerleşim merkezlerine on ikişer 'eski Hıristiyan' ailenin yerleştirilmesi, moriskoların çocuklarının kilise okullarına göndermesinin zorunlu hale getirilmesi de bu fermanın kapsamındaydı. Ferman-

31 Demirci, Kürşat, "Engizisyon", *DİA*, 11/240; Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/288. Örnek bazı olaylar için bkz. Harvey, L.P., *Muslims in Spain: 1500 to 1614*, s. 113, 195.

32 Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/288.

33 Hıristiyan din adamları ve engizisyon görevlilerinin moriskolar hakkındaki bu yöndeki izlenim ve kanaatleri için bkz. Harvey, L.P., *Muslims in Spain: 1500 to 1614*, s. 53-54; Gökalp, Hüseyin, *Moriskoların Tarihi*, s. 29-30.

la birlikte moriskolar üzerindeki baskılar daha da arttı. Başta Gırnata olmak üzere birçok şehirde moriskoların mülklerine el konuldu.³⁴

Devletin Prostestan isyanlarıyla meşgul olmasını fırsat bilen Gırnatalı moriskolar, 1568'de 'Büyük Gırnata İsyanı' olarak bilinen isyanı başlattılar. Üç yıl süren isyan, yeterli dış yardım alınamaması ve isyanın liderinin kendi aralarındaki iç anlaşmazlıklar neticesinde öldürülmesi gibi sebeplerle 1571'de son buldu. İspanyol idaresi, ilk tedbir olarak Gırnata bölgesindeki yaklaşık 84.000 moriskoyu, Osmanlı ile irtibat kurmalarını engellemek üzere ülkenin kuzeyindeki Kastilya bölgesinin kırsal kesimlerine sürdü.³⁵ Moriskolara, İspanya'nın farklı bölgelerindeki şehirlere zorunlu tehcir uygulanarak birliklikleri dağıtılmıştır. Bu tehcirden sonra artık yeni bir isyan gerçekleşmemiştir.³⁶

Zaten hep potansiyel tehdit olarak görülen moriskolar, yıllar sonra gerçekleştirdikleri bu büyük ayaklanmayla birlikte artık daha da fazla şüphe odağı haline gelmişlerdi. Osmanlıların Fransa'yla ortak hareket ederek İspanya'ya saldırması durumunda iç tehdit kaynağı olabilirlerdi. Üstelik moriskolar, İspanyollara göre daha hızlı nüfus artışına sahipti. Konuyla ilgili alınabilecek tedbir seçeneklerini değerlendiren İspanyol yönetimi, 1609'da sürgün kararı aldı. Moriskolar, yanlarına neredeyse hiçbir şey almalarına müsaade edilmeksizin gemilerle sınır dışı edildiler. Sınır dışı edilirken küçük çocuklarına el konulan veya yolda hayatını kaybeden çok sayıda morisko oldu. Bazı meslek dalları ve ziraat konularında yumuşak geçişin sağlanabilmesi için 1614 yılına kadar devam eden sürgün süreci boyunca İspanya'dan 300.000'i aşkın morisko sürgün edilmiştir. Ülkesini terk etmek zorunda kalan Endülüslü Müslümanların sayısını 3 milyona kadar çıkaran batılı tarihçiler vardır. Sürgün edilenlerin büyük çoğunluğu, artık Osmanlı nüfusuna girmiş olan Fas, Cezayir ve Tunus'taki şehirlere gittiler. Az bir kısmı diğer Osmanlı şehirlerine ve bazı batı ülkelerine göç ettiler.³⁷

34 Cemaleddin, Abdullah Muhammed, "Tardu'l-müslimin min Endelüs: Marâhiluh, Âsâruh ve Netâicuh", 2/114-116; Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/288; Özdemir, Mehmet, "Gırnata", 14/53.

35 Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/289.

36 İnân, Muhammed Abdullah, *Nihâyetü'l-Endelüs*, s. 375-376; Bilgin, Feridun, *Endülüste Müslümanlar*, s. 224.

37 İnân, Muhammed Abdullah, *Nihâyetü'l-Endelüs*, s. 396 vd.; Moriskoların İber yarımadasından göçleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Saidûni, Nâsiruddîn, *Dirâsât Endelüsiyye: Mezâhiru't-te'stri'l-ibiri ve'l-vücûdu'l-Endelüsi bi'l-Cezâir*, Beyrut 2003, s. 17 vd.; Ahmed, Muhammed Razzûk, "et-Tecrûbetü'l-Endelüsiyyetü'l-mûriskiyye", 2/19 vd.

Konuyla ilgili Türkçe bir çalışma için bkz. Feridun Bilgin, "Endülüste Kalan Son Müslümanların (Moriskolar) İspanya'dan Sürgünü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 13, s. 2 (2013), s. 37-61.

Endülüslü Müslümanlarının bir kısmı, çok daha önce, II. Bayezid döneminde (1481-1512) İstanbul'a getirilmiş ve Galatâda bugün *Arap Camii* adıyla bilinen *Saint Dominicus Kilisesi*'nin çevresine yerleştirilmiş,

II. İBN EBİ CUM'A EL-MAĞRÂVÎ'NİN MEKTUBU

Endülüs'ün kaybedilmesi sürecinin çeşitli aşamalarında, Endülüs Müslümanlarının durumu hakkında çeşitli fihhi meseleler gündeme gelmiştir. Bu bağlamda, kuzeydeki şehirlerin yavaş yavaş kaybedilmesinden itibaren gündeme gelen ilk konu, İspanyol iktidarı altına giren bir şehirde yaşamaya devam etmenin hükmü ve hicretin zorunlu olup olmadığı konusudur. 1501'den itibaren gündeme gelen diğer temel konu ise, zorla vaftiz edilen ve ölümlerle burun buruna gelen Müslümanların takiiyyeye dayalı ikili bir hayat yaşamalarının İslâm dini açısından hükmü ve bunun nasıl yapılacağı konusudur. Burada hicret yükümlülüğü tartışmalarına kısaca değinilip, makalemizin asıl konusu olan İbn Ebi Cum'a'nın fetva içerikli mektubuna geçilecektir.

a) Hicret Yükümlülüğü: İslâm'ın ilk asırlarında, Habeşistan'a hicret gibi geçici örnekler varsa da, gayri müslim hâkimiyetinde yaşayan Müslümanların fihhi durumları pratik açıdan pek gündeme gelmemiştir. Bu olguyla ilk olarak, Endülüs topraklarının yavaş yavaş kaybedilmesi ve Sicilya'nın Avrupalılarca geri alınması süreçlerinde karşılaşmıştır. Yeni karşılaşılan bu kitlesel olguyla ilgili olarak, Endülüslü ve Kuzey Afrikalı çok sayıda fakihin fetva ve görüşleri kitap veya risaleler halinde günümüze ulaşmıştır.³⁸ Özellikle Toledo'nun 1085 yılındaki şok kaybı sonrasındaki dönemde çok sayıda Maliki fakih, bu şehirlerde yaşamaya devam etmenin hükmü hakkındaki görüşlerini bildirmişlerdir. İbn Rüşd el-Cedd (ö. 520/1126)³⁹, İbn Rabî (ö. 719/1320)⁴⁰ ve Gırnatalı el-Haffâr (ö. 811/1408) bunlardandır. Yine aynı dönemde Mısırlı Maliki müftilerin konuyla ilgili fetvaları da mevcuttur. Daha sonraki dönemlerde de Adevî (ö. 1189/1775) ve Sâvi (ö. 1241/1825) gibi Maliki fakihler konuyu ele almışlardır.⁴¹ Konuyu Endülüs özelinde ele alan son fakih, Gırnata'nın düştüğü dönemde kendisine Endülüslü Müslümanların hicret yükümlülüğüne dair fetva sordukları Cezayirli Maliki fakih Ahmet b. Yahya el-Veşerîsî'dir (ö. 914/1508). Mektup yoluyla kendisine sorulan sorulara *Esna'l-metâcir* isimli bir risaleyle cevap vermiştir.⁴² Veşerîsî, Daru'l-

kendilerine ev, eşya ve iş imkânı tanınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eyice, Semavi, "Arap Camii", *DİA*, 3/326-327.

38 Arangül, Muammer, *İslam Hukuku Açısından Gayrimüslim Ülke Kanunlarının Bağlayıcılığı*, s. 232-233.

39 Bkz. İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsil*, 4/170-171; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimâtül-Mümeħhidât*, 2/151-154.

40 Van Koningsveld ve Wiegers'in ilk defa ortaya çıkardıkları fetvanın İngilizce içeriği için bkz. Van Koningsveld, P. S. ve G. A. Wiegers, "The Islamic Statute of The Mudejars in the Light of a New Source", *Al-Qantara*, XVII/I (1996), s. 19-58 (özellikle s. 22-38).

41 Ayrıntılar için bkz. Arangül, Muammer, *İslam Hukuku Açısından Gayrimüslim Ülke Kanunlarının Bağlayıcılığı*, s. 244-247.

42 Veşerîsî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya et-Tilimsânî, *Esna'l-metâcir fi beyâni ahkâmi men ğalebe alâ*

harp'te yaşayabilme konusunda kapıyı büsbütün kapatmamışsa da, o dönemde gerçekleşmesi mümkün olmayan çok sayıda şart öne sürerek, halkı mevcut durumda kesin olarak hicrete çağırmıştır.⁴³ Müslüman olmayan yönetimler altında yaşama ve hicret konusu diğer mezhep fakihleri tarafından da çeşitli dönemlerde tartışılmıştır. Moğol işgali ve haçlı seferleri sonrası kaybedilen şehirler sebebiyle, klasik dönemde bu konu daha sık olarak gündeme gelmiştir.⁴⁴

Bu kapsamda, Gırnata'nın düşüşüne yakın ve özellikle de düşüşünden sonra Endülüs âlimlerinin büyük kısmının İslam topraklarına hicret ettikleri görülmektedir. Daha az bir kısmının ise orada ikâmete devam ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁵ Mesela Maliki fakih Mevâk'ın (ö. 897/1492), şehrin düşmesinden altı ay sonra Gırnata'da ileri yaşta vefat ettiği bilinmektedir. Hicret eden âlimlere dair bilgiler kaynaklarda mevcutsa da,⁴⁶ Endülüs'te kalan âlimlerin âkıbetlerinin ne olduğu ile ilgili bilgiler an itibariyle elimizde yoktur.

b) Darü'l-harb'de İslam'ın yaşanması: Endülüs'ün tamamen düşmesinden sonra gündeme gelen ve araştırmamızı ilgilendiren asıl konu, yukarıda anlatıldığı üzere 1500'den itibaren zorla Hıristiyanlaştırma politikalarının başlaması ve gitgide şiddetlenmesidir. Vaftiz olmak zorunda kalan ve gizli Müslüman olduklarının anlaşılacağı korkusuyla yaşayan insanların İslam'ı nasıl yaşamaya devam edeceği ne dair bugün elimizdeki tek fetva, batılı kaynaklarda 'Oran fetvası' olarak ifade edilen bir mektup metnidir.

Bu mektup, Batı Cezayir'de bir liman şehri olan Vehrân (Oran) şehri müderrislerinden Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ebî Cum'a el-Mağrâvî el-Vehrânî'ye (v. 917/1511)

vatanihî en-Nasârâ ve lem yuhâcir vemâ yeteratlebü aleyhi mine'l-ukûbat ve'z-zevâcir, Nşr. Hüseyin Münis, Mısır 1406/1986.

43 Venşerîsî'nin görüşleriyle ilgili olarak iki doktora çalışması yapılmıştır: Aboobaker Mehmood Asmal, *Muslims under non-Muslim Rule: the Fiqhi (Legal) Views of ibn Nujaym and al-Wansharisi*, Doktora tezi, 1998, Manchester Üniversitesi; Hendrickson, Jocelyn N., *The Islamic Obligation to Emigrate: Al-Wansharisi's Asna al-matajir Reconsidered*, Doktora tezi, 2009, Emory Üniversitesi.

Ayrıca bu risalenin önceki kaynaklarla ilişkisini ve bu fetvaların sonraki dönemlere ve modern tartışmalara etkisini inceleyen iki çalışma için bkz. P. E. Pormann, "Das Fatwa die Herrlichsten Waren (Asnâ'l-matâğir) des al-Wansharisi", *Der Islam*, c. 80, sayı: 2 (2003), s. 301-328; Alan Verskin, *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista: The Debate on the Status of Muslim Communities in Christendom*, Leiden 2015.

44 Son asırda İngiliz ve Fransızlar tarafından işgal edilen İslam topraklarındaki çok sayıda fakihin İslami olmayan yönetim altında yaşamının hükmü konusundaki fetvalarının İngilizce çevirisi için bkz. Alan Verskin, *Oppressed in the Land? Fatwās on Muslims Living under Non-Muslim Rule from the Middle Ages to the Present*, Princeton, New Jersey: Markus Wiener Publishers, 2013.

45 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Haccî, Abdurrahman Ali, *Hicretu ulemâi Endelüs ledâ sukûti Ğarnâta*, s. 67, 74-76, 90-94.

46 Hicret eden âlimlerin listesi için bkz. Haccî, Abdurrahman Ali, *Hicretu ulemâi Endelüs ledâ sukûti Ğarnâta*, s. 119-121, 246-248.

ait cevabi nitelikli bir mektuptur. Yazışmayı başlatan ilk mektubun metni elimizde bulunmamaktadır. Ancak Endülüs Müslümanlarının Mağrâvî'ye yazdıkları bu ilk mektupla yaşadıkları baskı ve zulümleri anlatarak, içinde buldukları şartlar altında dinlerini nasıl yaşayacaklarına dair sorular sordukları anlaşılmaktadır. Mağrâvî, elimizdeki bu mektubu, sorulan bu sorulara cevap amacıyla kaleme almıştır. Makalemizin kalan kısmında, mektubu yazan fakihin kimliği ve mektubun içeriği ortaya konulacak ve fıkhi açıdan değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

A. Müftinin Kimliği

Ahmed İbn Ebî Cum'a el-Mağrâvî'nin hayatına dair bilgiler, birçok kaynakta, oğlu Muhammed'in bilgileriyle karışmış durumda yer almıştır. Bilgilerde karışıklığın sebebi, muhtemelen her ikisinin de "İbn Ebî Cum'a" olarak tanınmasıdır. Devin Stewart, mektubu yazan fakihin kimliği hakkında yazdığı ayrıntılı makalesinde⁴⁷ konuyu detaylı olarak inceleyerek fakih baba ve oğlun biyografik bilgilerini ayırtırmayı büyük oranda başarmıştır.

Buna göre, mektubu yazan Maliki fakihin tam ismi Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebî Cum'a (Bûcum'a) el-Mağrâvî el-Vehrânîdir (ö. 917/1511). Oğlu ise "Şakrûn" lakabıyla tanınan Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Cum'a'dır (ö. 929/1522). Tabakat eserlerindeki ifadelerden, Baba Ahmed İbn Ebî Cum'a'nın daha çok fakih ve müderris kimliğiyle öne çıktığı, oğlu Muhammed'in ise kıraat âlimi ve hadis hafızı olarak sivrilmiş bir maliki fakih olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸

Mağrâvî'nin doğum tarihi ve doğum yeri kesin olarak bilinmemektedir. Kuzey-batı Cezayir'deki Mağrâve bölgesinde veya daha sonra büyüyüp yetiştiği li-man şehri Vehrân'da (Oran) doğmuş olabilir. Berberîler'in Zenâte kabilesinin kollarından Mağrâve⁴⁹ kabilesine mensup olması muhtemeldir. Aslen İspanya'daki Almagro şehrinden olduğu da iddia edilmiştir ancak bu ihtimal daha düşüktür.

Mağrâvî bir süre sonra Tilimsân'a (Tlemcen) göç etmiştir. Burada çok yönlü bir âlim ve sufi olan Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'den (v. 895/1490) eğitim almıştır. 898/1493 yılında Tilimsân'da iken çocuk eğitimi ve terbiyesine dair *Câmiu'*

47 Stewart, Devin, "The Identity of 'the Mufti of Oran' Abu'l-Abbas Ahmad b. Abi Jum'ah al-Maghrawi al-Wahrani (d. 917/1511)", s. 265-301.

48 Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratib*, 7/334; Makkarî, *Ezhâru'r-riyâd fi ahbâri Kâdi 'ÿyâd*, 4/79; Stewart, Devin, "The Identity of 'the Mufti of Oran'", s. 275-277, 283. Her iki fakihin vefat tarihleriyle ilgili ihtilaflara burada girilmeyecektir. Bu konuda Devin Stewart'ın makalesine müracaat edilebilir.

49 Mağrâve kabilesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tâzi, Abdülhâdi, *el-Mağrâvî ve fikruhu't-terbevi*, s. 15-16.

cevâmiî'l-iẖtisâr ve't-tibyân fimâ ya'rudu li'l-muallimîn ve âbâî's-sıbyân isimli eserini yazmıştır.⁵⁰ Daha sonra oğluyla birlikte Vattâsilerin hâkimiyetindeki Fas (Fez) şehrine taşınmıştır. Bu taşınmanın sebebi, büyük ihtimalle İspanyolların Vehrân ve Tilimsan gibi şehirlere yaptıkları saldırılardır. Mağrâvî, 917/1511'de Fas (Fez) şehrinde vefat etmiştir.⁵¹

B. Mektup ve İçeriği

İbn Ebî Cum'a'nın yazdığı bu cevâbî mektubun orijinal/müellif nüshası elimizde bulunmamaktadır. Bugün elimizde bu mektubun başka bir müstensih tarafından yazılmış tek bir Arapça nüshası, ayrıca üç adet de Aljamiado (Arap harfleriyle yazılmış İspanyolca) nüshası bulunmaktadır. Aljamiado nüshaları araştırmacılar tarafından 1915 ve 1927 yıllarında yayınlanmıştır. Tek Arapça nüsha ise, Mısırlı tarihçi Muhammed 'Înân tarafından 1951 yılında Vatikan kütüphanesinde keşfedilerek ertesi yıl yayınlanmıştır.⁵² Bu Arapça nüshanın 1561 yılından beri Vatikan kütüphanesindeki bir koleksiyonda bir yazma mecmua içinde yer aldığı anlaşılmıştır.⁵³ Kuzey Afrika bölgesindeki yazma koleksiyonlarında veya klasik fıkıh kaynaklarında şu ana kadar bu mektubun bir nüshasına rastlanmamıştır. Eldeki nüshalar çok sayıda araştırmaya konu olmuş ve İngilizce, Almanca gibi birçok batı diline çevrilmiştir.⁵⁴

Mektubun yazım tarihine dair nüshalarda bir yıllık bir fark mevcuttur. Nüshaların birinde Recep 909 (Aralık 1503) tarihi zikrediliyorsa da, diğer nüshalarda geçen 1 Recep 910 (8 Aralık 1504) olma ihtimali daha yüksektir.⁵⁵ Mektupta muhatapların ismi veya şehri zikredilmemiş, kendilerine kısaca "gurabâ" (garipler, gurbettekiler, uzaktakiler) olarak hitap edilmiştir. Mektubun tarihi göz

50 Defaetle basılan eser hakkında bkz. Tâzi, Abdülhâdi, *el-Mağrâvî ve fikruhu't-terbevi min hilâli kitabihi Câmîu' cevâmiî'l-iẖtisâr ve't-tibyân fimâ ya'rudu li'l-muallimîn ve âbâî's-sıbyân*, Riyad 2012.

51 Tinbukti, *Neylü'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-Dibâc*, s. 580; Stewart, Devin, "The Identity of 'the Mufti of Oran'", s. 278.

52 Arapça metnin ilk yayımı: İnân, Muhammed Abdullah, "Vesika Arabiyye Cedide tulki dav'an alâ târihi'l-müriskiyyin", *Mecelletü's-sekâfe*, Kahire 1952, s. 8-9. Fetvanın Arapça tam metni için bkz. İnân, Muhammed Abdullah, *Nihâyetü'l-Endeliüs ve Târihu'l-Arabi'l-munassarîn*, Kahire 1987, s. 342-344; Cemâl Yahyâvî, *Sukûtu Ğirnâta ve me'sâti'l-Endeliüsüyyin*, Cezayir 2009, s. 265-267.

53 Yazma nüshalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Pons, Luis Bernabe, "The Mufti of Oran", *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 6: Western Europe (1500-1600)*, Ed. D. Thomas and J. Chesworth, Leiden 2014, s. 70; Stewart, "The Identity of the Mufti of Oran", s. 266-267.

54 Çeviri listesi için bkz. Pons, Luis Bernabe, "The Mufti of Oran", s. 70-71.

55 Stewart, "The Identity of the Mufti of Oran", s. 269.

önünde bulundurulduğunda, bu fetva içerikli mektubun 1501-1502 yıllarında ilk olarak zorla Hıristiyanlaştırılan Gırnata ve Kastilya Müslümanlarına yazıldığı tahmin edilebilir.⁵⁶ Aljamiado'ya çevrilmiş nüshalarından birinin 1564 tarihli olması sebebiyle, bu fetvayla uzun süre amel edildiği söylenebilir. Yazma nüshalarda yer isimleri bulunmamakla birlikte, bu mektup/fetvanın, Hıristiyanlaştırmanın daha geç (1520'li yıllarda) gerçekleştirildiği Aragon krallığına da ulaştığı tahmin edilebilir.⁵⁷

* * *

Bu noktada, mektubun bir özetini maddeler halinde sunmak istiyoruz. Ardından mektup içeriğinin değerlendirilmesine geçilecektir:

Mektup metni, Allah'a hamd, Resulüne salat ve selâm ile başlamaktadır. Müellif, Endülüs Müslümanlarına hayır dualarla başlamakta, imanda sebatları sebebiyle cennete nail olmalarını niyaz etmektedir. Zor şartlar altında dinlerine sımsıkı sarılmaları sebebiyle, bu Müslümanlar için (hadislerde âhir zaman için kullanılan) “kor halindeki kömürü avuçlayan kimseler”⁵⁸ ve “ğureba”⁵⁹ (garipler) ifadelerini kullanmaktadır. Müellif, isminin Ahmed b. Ebi Cum'a el-Mağrâvî el-Vehrâni olduğunu zikrederek konuya girmekte ve özetle şu tavsiye ve önerilerde bulunmaktadır:

- Allah'ın dinine sıkıca sarılınız. Tek Allah'a ibadet ediniz ve biliniz ki Allah'ın oğlu yoktur. Tapınılan putların kendilerine de başkalarına da faydaları yoktur.

- Gizli durumunuzu düşmanınıza haber etmeyeceklerinden eminseniz, buluşa eren çocuklarınıza da dininizi yaşamayı emrediniz.

- İma yoluyla da olsa namaza devam ediniz. Gündüz kılmanıza engel olursa, geceleri gündüz namazlarını kaza ediniz. Abdest almanız mümkün olmazsa, duvarlara mesh yoluyla da olsa teyemmüm yapınız. Bu da mümkün olmazsa, mezhepteki meşhur görüş namazın düşmesi ve daha sonra kaza edilmesidir. Ancak İbn Nâcî'nin (ö. 838/1434) rivayet ettiği diğer görüşe göre, el ve yüzlerinizi teyemmüm yapılabilen toprak, taş ve ağaç gibi şeylere işaret ederek de teyemmüm yapabilirsiniz.

56 Stewart, “The Identity of the Mufti of Oran”, s. 270.

57 Harvey, L.P., *Muslims in Spain: 1500 to 1614*, s. 64.

58 “Öyle bir zaman gelecek ki, dinine sarılan kimse, elinde ateş tutan insan gibi olacaktır”. (Tirmizî, “Fiten”, 73; Müsned, II, 390)

59 “İslâm garip olarak başladı, ileride yeniden garip hale dönecektir, ne mutlu o gariplere!” (Müslim, “İmân”, 232; Tirmizî, “İmân”, 13)

- Cünüplükten temizlenmek için, denize girmek şeklinde de olsa, gusül abdesti alınır.

- Namaz vaktinizde sizi zorla kiliseye götürdükleri zaman, kilisede Hıristiyanlar gibi ibadet yapmış görünerek, içinizden bunun haram olduğunu geçirin ve namaza niyet edin. Onlar putlara işaret ve ibadet ettiklerinde siz de Allah'a ibadeti niyet edin. Kibleye dönmemiş olsanız dahi, (îmâ yoluyla kılacağınız) bu namaz korku ve savaş sebebiyle kılınan namazlara benzer ve namaz borcunuz düşer.

- Salt yardım veya riyâ/gösteriş görüntüsü altında da olsa, fakirlere zekâtınızı mutlaka veriniz, zira *Allah sûretlerinize değil kalplerinize bakar*.⁶⁰

- Sizi içki içmeye ve domuz eti yemeye zorlamaları durumunda, kalben bu iki şeyin haram olduğuna inanarak, içinizden hoşlanmayarak ve istemeyerek içki içebilir ve domuz eti yiyebilirsiniz. Başka haramlara ikrah konusunda da aynı hüküm geçerlidir.

- Sizi Hıristiyan bayanlarla evlendirmek isterlerse, bu zaten caizdir. İslâm ehli kitap bir kadınla evlenmeye izin vermektedir. Ancak Müslüman bir kadının Hıristiyan bir erkekle evlenmeye zorlanması durumunda, ikrah altında olmasanız bunun haram olduğuna inanınız, kalbinizle bunu kötü görünüz ve imkân bulsanız bunu değiştireceğinize inanınız.

- Sizi faiz almaya ve haram gelir elde etmeye zorladıklarında bunları yapın fakat daha sonra tevbe etmek için anapara haricindeki faizi ve kazanmış olduğunuz haram paraları tasadduk ediniz.

Müellif, mektubuna küfür sözlerine zorlanmaları durumunda ne gibi çarelere başvurabileceklerine örnekler vererek devam etmektedir:

- Sizi dinden çıkaracak sözlere zorlarsa, şayet kelime oyunları (tevriye ve ilğâz) yapabilirseniz yapınız. Bu mümkün değilse, küfür sözlerini bunlardan hoşlanmayarak ve kalbiniz iman konusunda mutmain olarak söyleyiniz.

- Sizi Hz. Muhammed'e (s.a.) küfür ve hakaret etmeye zorladıkları zaman, -Hıristiyanlar Muhammed ismini "mümed/memed" diye telaffuz ederler- siz de şeytani veya Yahudilerin şeytana verdiği buna benzer ismi kastederek mümed/memed'e sövünüz.

- Size "İsa Allah'ın oğludur" veya "Mesih, Allah'ın oğludur" sözünü ikrah altın-

60 Bu manadaki hadisler için mesela bkz. Müslim, "Birr", 33; İbn Mâce, "Zühd", 9.

da söyletirlirse, zihninizde oraya (mesela) Hz. Meryem'i takdir ederek söyleyiniz. Mesela 'Allah'ın kulunun oğludur' yani Meryem'in oğludur gibi zihni takdirlerde bulununuz. Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürüldüğünü söylemeye zorlandığınız zaman, (bunu dilinizle söylerken) kalbinizde Allah'ın Hz. İsa'yı kâfir bir toplumdandan kurtarıp göklere aldığını hatırlayınız.

İbn Ebî Cum'a mektubunun sonunda, bunların dışında karşılaştıkları zorluklar olursa kendisine mektupla haber vermelerini ve kendilerine buna göre bir cevap yazacağını ifade etmektedir. Müellif, mektubunu sıkıntılarının ortadan kalkması ve dinlerini açıkça yaşayabilmelerine yönelik dualarla tamamlamakta, kendisine cevap yazmalarını tembihlemektedir.

C. DEĞERLENDİRME

Mektubun içeriğine bakıldığında, şu değerlendirmelerde bulunmak mümkündür:

1. İnancın gizlenmesi, küfrü gerektiren sözler ve takıyye: Bir mü'minin dini açıkça yaşaması (izhâr etmesi) ve bunu özgürce yapabildiği bir belde de ika- met etmesi esastır. Ancak ciddi bir tehdit karşısında kişinin inancını gizlemesi, cumhur fukahaya göre -zaruret miktarıyla sınırlı olmak kaydıyla- başvurulabilecek bir ruhsattır. Bununla birlikte ikrah karşısında inancın gizlenmeyip gerekirse ölmenin daha faziletli olduğu da genel olarak kabul edilmiştir.⁶¹ Konuya mesned teşkil eden ayet-i kerimeler⁶² ve Hz. Peygamber (s.a.) dönemi örnekleri⁶³ mevcuttur. Muâz b. Cebel ve Mücâhid gibi ilk dönem fakihlere nisbet edilen azınlık görüşe göre ise, inancın gizlenmesi veya inanca aykırı ifadelerin kullanılması Müslümanların zayıf oldukları dönemlere aittir ve sona ermiştir.⁶⁴

Sünni gelenekte takıyye konusu bir inanç meselesi olarak görülmemiş, akâid kitaplarında yer almamış, ilgili meseleler daha ziyade konuyla ilgili ayetlerin yorumlarında veya ikrâhla ilgili kitap başlıkları altında ele alınmıştır. *Takıyye* ('kendini korumak') ifadesi ise nispeten az kullanılmıştır.⁶⁵ Öte yandan Şii fırkalar açı-

61 Serahsî, *el-Mebsût*, 24/45; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/25; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 4/57-58.

62 Bu hükme temel teşkil eden ayetler için bkz. Âli İmrân 3/28; Nahl 16/106; Mü'min 40/28.

63 Ammar b. Yasir'in müşriklerce zorlanması olayı için bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/389 (No: 3362). İki saha- binin Müseyleme tarafından zorlanması olayı için bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/473 (No: 33037).

64 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 4/57. Benzer görüşler için ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 24/45.

65 Takıyye kavramının İslam mezheplerindeki durumu için bkz. Mehmet Dalkılıç, *Şia, Havariç ve Ehl-i Sünnet'te Takıyye*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1992.

sından *takiyye* önemli bir mezhep prensibi haline gelmiş⁶⁶ ve daha dar bir anlamda siyasi alanda muhalif gruplara karşı korunma amacıyla kullanılmıştır.⁶⁷

Zaruret durumunun oluşmasıyla ilgili önemli bir şart, ikrah durumundan kurtuluş için *takiyye* dışında başka bir çözüm imkânının bulunmamasıdır. Özellikle başka yere hicret imkânı varsa, dinin açıkça yaşanmadığı (izhâr edilemediği) o beldeden mutlaka hicret edilmesi gerektiğine dair görüş birliği vardır.⁶⁸ Mağrâvî'nin mektubunda ise hicret konusuna hiç değinilmemiştir. Endülüslü Müslümanların kendisine mektuplarında durumlarını nasıl tasvir ettiklerini kesin olarak bilmiyoruz. Ancak muhtemelen mevcut şartlarda hicret edemediklerini ifade etmişlerdir. Döneme ait tarihi veriler göz önüne alındığında, İber yarımadasında bir milyona yakın moriskonun mevcudiyeti, çoğu çiftçi, esnaf ve zanaatkâr olan bu kişilerin hicret edebilecek bilgiye sahip olmamaları ve İspanyol yetkililerin kitlesel bir göçe müsaade etmemeleri gibi hususlar söz konusudur.

Batılı bazı araştırmacıların, bu durumu Venşerîsî'nin 896/1491 tarihli "hicretin vacip olduğu"na dair fetvasıyla kıyaslayarak, Mağrâvî'nin hicreti aslen gerekli görmediği şeklinde yorumlamaları⁶⁹ kanaatimizce hatalıdır. Aynı yanılığa bazı Müslüman araştırmacıların⁷⁰ da düşmüş olması üzücüdür. Bu hata, muhtemelen iki fetva arasındaki zaman farkını; zaruret, ikrâh ve tehlikelerle ilgili fıkhi hükümleri yeterince bilmemekten ve fetvanın şartlara göre değişim gösterebildiğini yeterince takdir edememekten kaynaklanmaktadır.

İkrahın niteliği de hükümlere etkisi açısından önemlidir. Öldürme ve sakat bırakmaya yönelik tehditler, ittifakla ağır zarar içeren ikrahlardır. Aç susuz bırakarak veya uzun süreli hapsedme, ağır şekilde dövme de çoğunlukla tam ikrah kapsamında değerlendirilmiştir. Ancak kısa süreli hapis, dayak, sürgün veya bir

66 Mesela altıncı imam Cafer Sâdıka (v. 148/765) nispet edilen bir rivayette "Takiyye benim ve atalarımın dînidir; takiyyesi olmayanın dini de yoktur" denilmektedir. Küleynî, *el-Ustûl mine'l-Kâfi*, 2/219. Ayrıca bkz. Cemil Hakyemez, "Şii Takiyye İnanıcının Teşekkülü", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, c. 3, sayı: 6, s. 129-146; Mehmet Dalkılıç, "Taqiyya (Dissimulation) and its being Fundamental Belief in Shi'a Sect", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sayı: 15, s. 183-217; Mehmet Dalkılıç, "Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takiyye", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, Sayı 7, s. 113-139.

67 Mehmet Dalkılıç, *Şia, Havariç ve Ehl-i Sünnet'te Takiyye*, s. 7-9; Öz, Mustafa, "Takiyye", *DİA*, 39/453.

68 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/25, 295; "Takiyye", *MvF.*, 13/192. Ayrıca bkz. Nisâ 4/97.

69 Mesela bkz. Harvey, L.P., *Muslims in Spain: 1500 to 1614*, s. 63-64; Stewart, Devin, "The Identity of 'the Mufti of Oran'", s. 266; Pons, Luis Bernabe, "The Mufti of Oran", s. 69-70; Sâdullah, Ebu'l-Kâsım, *Târîhu'l-Cezâiri's-sekâfi*, 1/55-56.

70 Mesela bkz. Abou El Fadl, Khaled, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries", s. 157; Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, 30/289.

miktar para cezasına çarptırılması gibi tehditlerin tam ikrah oluşturup oluşturmadığı tartışmalıdır. Genel kanaat bu tür daha hafif tehditlerin tam ikrah oluşturmayacağı yönündedir.⁷¹

Yakarak öldürme cezası, bu açıdan en ağır ikrah türlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. moriskolara bunun dışında da birçok bedeni ve mali ceza uygulanmıştır. Bu cezalar, engizisyon kayıtlarının yanı sıra moriskoların yazdıkları mektup ve yazılarda da yer almıştır. Moriskoların, II. Bayezid'e (saltanatı: 1481-1512) muhtemelen 1505 civarında yazdıkları mektupta da, ateşle yakma, hapis, dayak, para cezası (tağrım) ve onur zedeleyici davranışlarla cezalandırıldıkları açıkça ifade edilmiştir.⁷² Daha sonraki yıllarda gerçekleşecek olan 'Büyük Gırnata İsyanı'nın liderlerinden Muhammed b. Muhammed b. Davud isimli kişi de, Mağrib (Kuzey Afrika) yöneticilerine kaside biçiminde yazdığı mektupta, o güne kadar Hıristiyanmış gibi görünmekten başka hiçbir çarelerinin olmadığını ifade ederek, II. Bayezid'e gönderilen kasidede anlatılan zulüm ve baskıya dair bilgileri aynı şekilde anlatmıştır.⁷³

Maliki mezhebi içindeki genel kanaat, kişinin malına el konulması, para cezası kesilmesi veya toplumda itibar sahibi bir kimsenin onur kırıcı bir muameleye maruz kalması gibi tehditlerin, yalnızca talak gibi sözlü tasarrufları geçersiz kılacağı; küfür sözünü söyleme, Hz. Peygambere (sa.) hakaret etme gibi dinden çıkarıcı hususlarda ikrah sayılmayacağı yönündedir.⁷⁴

2. Hadesten tahâret: Konuyla ilgili zikredilen hükümler, büyük oranda fıkıhta bilinen hükümler ve ruhsatlardır. Ancak müellifin, teyemmüme imkân bulamayan kimseler için kazaya bırakma dışında önerdiği diğer çözüm yolu olan 'ima yoluyla teyemmüm' dikkat çekicidir. Mağrâvî, bu icthadı, Maliki fakihlerden İbn Nâci et-Tenûhî'nin⁷⁵ (ö. 838/1434) "*Şerh alâ Risâleti İbn Ebi Zeyd el-Kayrevânî*" isimli eserinden nakletmiştir.⁷⁶

71 Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl alâ Muhtasari Halîl*, 5/312; İbn Hacer Askalâni, *Fethu'l-Bâri*, 12/314.

72 Gırnatalı Müslüman bir şairin yazarak II. Bayezid'e gönderdiği, görülen baskı ve zulmü anlatan bu 105 beyitlik Arapça manzum kasidenin tam metni için bkz. Makkarî, *Ezhârü'r-riyâd*, 1/110-115; Bu kasidenin Türkçe çevirisi için bkz. Azmi Yüksel, "Endülüsten II. Bayezid'a yazılan Anonim Bir Şiir", TTK Belleteri, 1988, c. 52, s. 1575-1583. Değerlendirmeler için ayrıca bkz. İnân, Muhammed Abdullah, *Nihâyetü'l-Endelüs*, 346 vd.

73 Kaside'nin içeriğinin özeti için bkz. İnân, Muhammed Abdullah, *Nihâyetü'l-Endelüs*, s. 362-363.

74 Derdîr, Sîdî Ahmed b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebir*, yy. ty. (İsâ el-Bâbi el-Halebi), 2/368.

75 İbn Nâci hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kasım Kırbıyık, "İbn Nâci", *DİA*, 20/223-224.

76 Bu bilgi, zikredilen eserde şu şekilde geçmektedir: (Beirut 2007, 1/207)

قال بعض من لاقيه... إن لم يجد ماء ولا تراباً أنه يومي للأرض ويتيمم حكاة عنه أبو عمران الفاسي فلا غرابة فيه.

3. Namaz: Namazların imayla veya kaza yoluyla da olsa mutlaka kılınması vurgulanmıştır. Mektupta da işaret edildiği üzere, namazların ima yoluyla kılınması ile ilgili hükümler, korku namazı hükümlerine kıyasla verilmiştir. Savaşın kızıştığı zamanlarda, sel, yırtıcı hayvan tehlikesi gibi birçok durumda kişi ima yoluyla namaz kılabilir. Kişi gücünün yettiği kadar rükünleri yerine getirir, diğer rükünler ise kendisinden sakıt olur.⁷⁷

4. Haram fiillere zorlanma: Fıkıh literatüründe, ikrah altında söylenmesi istenen sözler veya yapılması istenen fiiller genellikle üç gruba ayrılmıştır:⁷⁸

a. Mükrehin yapması vacip olan fiiller: Domuz eti yemeye veya içki içmeye zorlanmak gibi. Bu fiilleri yapmayı öldürülmesi durumunda kişi günahkar olur.

b. Mükrehin yapması mübah ama direnmesi sevap olan fiiller: Dinini inkâr, Hz. Peygamber'e hakaret etme, puta secde etme, mushafa saygısızlık gibi...

c. Mükrehin hiçbir şekilde yapması caiz olmayan fiiller: Başkasını öldürme veya yaralama gibi... Zinaya zorlanma konusunda genel tavır, caiz görülemeyeceği yönünde ise de, ayrıntıda farklı yaklaşımlar söz konusudur.

Mektup metninde, içki ve domuz etine zorlanma durumunda verilen ruhsat, başka haramlara ikrah durumları için de genelleme yapılarak sunulmuştur. Metinde, ikrah altında dahi caiz olmayan üçüncü gruptaki (Müslümanı öldürme, yaralama, zina, kazf vb.) fiiller göz ardı edilmiş gibi görünmektedir. Diğer bir ihtimal ise, müellifin Hıristiyanlardan bu türden ikrahlarla karşılaşmayacaklarını tahmin etmesidir. Ancak hemen aşağıda bir sonraki maddede ele alacağımız konu, bu ihtimali kısmen zayıflatmaktadır.

5. Gayri müslimlerle evlilik: Müslüman bir kadının Hıristiyan bir erkekle evlenmeye zorlanması konusu dikkat çekicidir. Mezheplerdeki genel kanaate göre, ikrah ve korku altında da olunsa, zina caiz değildir. Ancak belli şartlarda buna ruhsat tanıyan bazı zayıf kabul edilen görüşler mevcuttur. Mağrâvî burada bu kapıyı aralamış görünmektedir ancak fıkhi açıdan bir gerekçelendirmede bulunmamaktadır. Zaten mektup metninde iki istisna dışında kaynaklara atıf yapılmamıştır.

6. Harama karşı hassasiyetin korunması ve Tevriye: Metinde dikkat çeken ve sürekli vurgulanan bir husus, bu haramlar işlenirken bunların haram olduğunun hatırdta tutulması, kalben bu söz ve fiillere itiraz edilmesi, bunlardan hoşlanılmaması ve istek duymadan yapılmasıdır. Küfrü gerektiren sözlerin söylenmesi ve putlar önünde eğilme gibi fiillerin işlenmesi esnasında, kalbin iman konusun-

77 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/313.

78 Serahsî, *el-Mebsût*, 24/48; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2/368-369.

da mutmain halde bulunması gerektiği de sıkça hatırlatılmaktadır. Bu vurgudan amacın, haramlara karşı hassasiyetin sürdürülmesi ve bu duruma zaman içinde alışılmasının engellenmesi olduğu tahmin edilebilir. Zira konuyla ilgili âyet-i kerimede⁷⁹, inkâra zorlanan kimselerin “*kalpleri imanla dolu olduğu/kalplerindeki inancı korudukları*” sürece söyledikleri sözlerden sorumlu olmayacakları ifade edilmiştir. Ayetin devamında ise, “*küfre sinesini açan*” kişilerin Allah'ın öfke ve azabına uğrayacakları hatırlatılmaktadır.

Aynı bağlamda üzerinde durulan bir konu ise, küfrü gerektiren sözler söylemeye zorlanan kişinin mümkünse *tevriye* ve *ilğâza* müracaat etmesinin istenmesi ve bu amaca yönelik ayrıntılı örnekler verilmesidir. *Tevriye*, belli bir anlam kastediliyor gibi görünüp, başka bir anlamı kastetmek demektir.⁸⁰ İlğâz da benzer anlama sahiptir.⁸¹

*Tevriye*ye müracaat etmenin temelinde “zaruret miktarının aşılması” prensibinin⁸² yer aldığı anlaşılmaktadır. Küfrü gerektirecek bir söze zorlanan kişinin, *tevriye* imkânına sahipse, sarîh küfür lafızlarını söylemesi zaruret miktarını aşıyor kabul edilmiş ve caiz görülmemiştir.⁸³ Bunun dışında, haram sözlere karşı hassasiyetin sürdürülmesi ve karşı tarafın baskısına rağmen Müslüman onurunun korunması ve zedelenmemesi gibi başka sebepler de *tevriye*yi gerekli kılabilir. *Tevriye* konusu, fıkıh kitaplarında talaka *ikrah* konusunda da gündeme gelmekte ve bu imkanın değerlendirilmesi istenmektedir.⁸⁴

Metinde verilen *tevriye* örnekleri, Arap dili açısından anlamlı ama başka dillere çevrilmesi zor olduğu için, mektubun Aljamiado çevirilerinde bunların bir kısmı *hazf* edilmiştir.⁸⁵ (Nitekim biz de mektubun yukarıda verdiğimiz özetinde bunların sadece Türkçe açısından en anlaşılır olanlarını zikrettik.)

7. Osmanlı'nın ümit kaynağı oluşu: Mağrâvî, mektubun sonunda Endülüs Müslümanlarının sıkıntılarını ortadan kaldırması için Allah'a dua etmekte ve bunun da ‘Asil Türklerin hücumları’ (*bi-sadmeti't-Türki'l-kirâm*) ile gerçekleşmesini dilemektedir.

79 Nahl 16/106.

80 Feyyûmî, “v-r-y”, *el-Misbâhu'l-münîr*, 2/656. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “*Tevriye*”, *DİA*, 41/45-47.

81 Feyyûmî, “l-ğ-z”, *el-Misbâhu'l-münîr*, 2/555: *وألغزت في الكلام إلغازا: أتيت به مشبها*

82 Mecelle, bu prensibi “Zaruretlar kendi miktarlarınca takdir olunur” şeklinde formüle etmiştir. (md. 22)

83 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 10/187-188; İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer, *Hâşiye Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 6/134; Rüyânî, *Bahru'l-mezheb fi furûi mezhebi'l-İmâmi's-Şafii*, 10/105.

84 Mesela bkz. Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklil*, 5/311; Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2/368; √ Bâberti, *Şerhu'l-İnâye ale'l-Hidâye*, 9/241.

85 Stewart, Devin, “Dissimulation in Sunni Islam and Morisco Taqiyya”, s. 475.

Endülüs Müslümanları açısından sıkıntılı süreçler devam ederken, Osmanlı devleti de gerek Akdeniz'deki ve gerekse Kuzey Afrika'daki hâkimiyet mücadelesinde Katolik İspanyol krallığıyla karşı karşıya gelmiştir. Osmanlıların Akdeniz'de İspanyollara karşı henüz yavaş da olsa gelişen başarılarının, o dönemde Endülüs Müslümanlarının kurtuluşu için bir ümit kaynağı oluşturduğu görülmektedir.

Her ne kadar Osmanlı devleti Endülüs topraklarını yeniden fethedemese de, İspanyolların Kuzey Afrika'ya yayılmalarına engel olmuştur. Zira Endülüs'teki Müslümanlara karşı giriştikleri "yeniden fetih"i (reconquista) tamamlayan İspanyollar, Kuzey Afrika'ya geçerek 1505'te Mersâ el-Kebîr, 1509'da Vehran (Oran), 1510'da Bicâye ve ardından Tilimsân'ı ele geçirdiler. Oruç ve Hızır reislerin Cezayir'e gelip İspanyollara karşı savaşmaları neticesinde Kuzey Afrika kısa süre sonra İspanyol istilasından kurtulup Osmanlı nüfuzu altına girmiştir. Ancak İspanyollar 1708 yılına kadar Vehrân'ı hâkimiyetleri altında tutmaya devam etmişlerdir.⁸⁶

Garp Ocakları'nın (Fas, Tunus, Cezayir) Osmanlı idaresine geçişinden sonra Osmanlı Devleti bu bölgelerdeki güçlerini kullanarak Endülüs Müslümanlarına yardımcı olmaya çalışmıştır.⁸⁷ Bir taraftan Endülüs Müslümanlarını İspanyol zulmünden kurtarmak için gemilerle Kuzey Afrika'ya ve Anadolu'ya taşıyıp yerleştirmiş; diğer taraftan da II. Selim döneminde (1566-1574) yapılan girişimlerle yukarıda zikrettiğimiz üç yıl süren Büyük Gırnata İsyanı'nın hazırlanmasında ve sürdürülmesinde etkili olunmuştur.⁸⁸

8. Yazışma için Mağrâvî'nin tercih edilmesi: Endülüslü Müslümanların sıkıntılı durumlarını sormak için niçin Mağrâvî'yi tercih ettiklerine dair elimizde kesin bir veri bulunmamaktadır.

Bu tercih, öncelikle bu fakihin halk nezdindeki değeri veya bulunduğu şehirle ilgili olabilir. Kimliğine dair verilen bilgilerden, Venşerisi kadar olmasa da, Cezayir bölgesinde tanınan bir fakih ve müderris olduğu anlaşılmaktadır. Mek-tubu hangi şehirdeyken yazdığı ise başka bir sebep olabilir. Stewart, Mağrâvî'nin

86 Bilgin, Feridun, *Endülüste Müslümanlar*, s. 226; Özdemir, Mehmet, "Endülüs (Siyasi Tarih)", *DİA*, 11/216. Ayrıntılı bilgi için bkz. Saïdünî, Nâsiruddin, "Cezayir (Tarih)", 7/485-486; Dursun, Davut, "Cezayir", 7/497-499.

87 Osmanlı-Endülüs ilişkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?", *İslâmî Araştırmalar*, 1999, cilt: XII, sayı: 3-4, s. 283-296; Hamîd, Abdüllatif b. Muhammed, "ed-Devletü'l-Usmâniyye ve me'sâtü'l-müslimîn fi'l-Endelüs", *Nedvetü'l-Endelüs: Kurûn mine't-tekalubât ve'l-atâât*, Riyad 1996, 2/93-107.

88 Bilgin, Feridun, *Endülüste Müslümanlar*, s. 225. Ayrıca bkz. Feridun Bilgin, "Gırnata İsyanı (1568-1570) Çerçevesinde Osmanlı-Endülüs İlişkileri", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2009, sayı: 11, s. 117-140.

bu mektubu Fas'tayken yazdığı şeklinde tahminde bulunmuşsa da,⁸⁹ kanaatimizce Vehrân'da yazmış olması daha muhtemeldir. Zaten Vehrân'dan hangi tarihte göç ettiği bilinmemektedir ve bu şehir 1509 yılına kadar Müslümanların elinde kalmıştır. Üstelik mektubunda kendini tanıtırken 'el-Mağrâvî sümme'l-Vehrânî' demektedir. Bu ifade de, mektubunu yazdığı hâlen Vehrân'da olduğu şeklinde yorumlanabilir. Vehrân'ın liman şehri olması sebebiyle, kendisine mektubu ulaştırmanın kolaylığı bir tercih sebebi olarak tahmin edilebilir. Henüz teyide muhtaç son bir ihtimal ise, bu mektubu birden fazla fakihe yazmış olmaları ve ancak bu fakihin cevabının kendilerine ulaşabilmiş olmasıdır. Zamanla ortaya çıkacak yeni bilgiler bu konuya daha fazla ışık tutabilir.

III. SONUÇ

İber yarımadasındaki Müslüman hâkimiyetindeki son şehir olan Gırnata'nın da düşmesiyle, İspanyollar açısından *reconquista* fikrinin askeri-siyasi boyutu tamamlanmış ve dini asimilasyon boyutuna geçilmiştir. Hıristiyan olmak zorunda bırakılan Endülüslü Müslümanlar bütün olumsuz şartlara rağmen İslami inançlarından ve pratiklerinden vaz geçmemişler, kimliklerini gizli de olsa sürdürmeye gayret etmişlerdir.

İbn Ebi Cum'a'nın mektubu, önce Gırnata'da hemen akabinde ise bütün Kastilya krallığında Müslümanların şiddetli baskı ve ölüm tehdidiyle karşı karşıya kaldıkları bir dönemle ilgilidir. Fetva mahiyetindeki bu mektupta, İslam fikhindeki ikrah ve zaruretle ilgili neredeyse bütün ahkâmından faydalanılmıştır. Dönemin şartlarına dair bilgiler göz önüne alındığında, moriskolar açısından 'tam/mülcî ikrah' durumunun gerçekleştiği ve bu açıdan Mağrâvî'nin mektubunda yer verdiği hükümlerin klasik fıkıh mirası ile büyük oranda uyum içinde olduğunu söylemek mümkündür.

Çok sonraki yıllarda (1563 ve 1609 tarihli) *Aljamiado* diline çevrilmiş yazma nüshalarının bulunduğu göz önüne alındığında, bu fetvanın moriskoların İslamî gizlice yaşamaları konusunda meşruiyet çerçevesini oluşturan bir metin olduğu söylenebilir. Dönemin engizisyon kayıtları da moriskoların bir asırdan fazla süreyle İslam'ı gizlice yaşamaya devam ettiklerini net olarak ortaya koymaktadır.

Bazı araştırmacıların bu mektupla Venşerisi'nin hicreti zorunlu gören fetvasını kıyaslamaları ise isabetli değildir. Her fetva, müsteftinin içinde bulunduğu şart-

89 Stewart, Devin, "The Identity of 'the Mufti of Oran'", s. 278.

larla birlikte değerlendirilmelidir. Venşerisi'nin fetvası Gırnata'nın düşmek üzere olduğu günlere aitken, bu fetva ikrah ve zaruret durumundaki Müslümanların şartlarını esas almaktadır.

Mektubun üslubu, aynı zamanda Gırnata'nın işgali üzerinden henüz sadece 11-12 yıl geçmiş olması sebebiyle, İspanya'nın yeniden 'Endülüs' olması yönündeki beklenti ve ümidin izlerini içermektedir. Mektubun genelinde, öncelikle teselli etmeye, sonrasında ise moral ve motivasyon vermeye yönelik bir üslup net olarak görülmektedir.

Bu mektup, moriskoların *takiyye/tukâh* yoluyla canlarını, mallarını, namuslarını ve inançlarını koruma uygulamasına dair halen elimizdeki tek dini metin durumundadır. Henüz tespit edilmemiş muhtemel başka mektup ve fetvaların ilerde ortaya çıkma ihtimali de elbette söz konusudur. Tespit edilecek bu yeni metinler, İspanyol hâkimiyeti altındaki Endülüs Müslümanlarının mahzun tarihine daha fazla ışık tutmayı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Abou El el-Fadl, Khaled, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries", *Islamic Law and Society*, 1/2 (1994), s. 141-187.
- Ahmed, Muhammed Razzûk, "et-Tecrübütü'l-Endelüsiyyetü'l-mûriskiyye", *Nedvetü'l-Endelüs: Kurûn mine't-tekalubât ve'l-atâât*, 2. cilt, Riyad 1996, s. 3-39.
- Arangül, Muammer, *İslam Hukuku Açısından Gayrimüslim Ülke Kanunlarının Bağlayıcılığı*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015.
- Bâberti, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud (786/1384), *Şerhu'l-Înâye ale'l-Hidâye* (Fethu'l-Kadir hamışinde), Kahire 1389/1970, I-X.
- Beydilli, Kemal, "İspanya (Tarih)", *DİA*, 23, 162-164.
- Bilgin, Feridun, *Nasriler (Benî Ahmer) Devleti sonrasında Endülüs'teki Müslümanlar (Moriskolar)*, Doktora tezi, 2010. [*Endülüste Müslümanlar*]
- Cemalettin, Abdullah Muhammed, "Tardu'l-müslimîn min Endelüs: Marâhiluh, Âsaruh ve Netâicuh", *Nedvetü'l-Endelüs: Kurûn mine't-tekalubât ve'l-atâât*, 2. cilt, Riyad 1996, s. 111-138.
- Dalkılıç, Mehmet Dalkılıç, "Taqiyya (Dissimulation) and its being Fundamental Belief in Shi'a Sect = Takiyye Kavramı ve Şia Mezhebinde Bir İnanç Prensipli Haline Gelişi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sayı: 15, s. 183-217.
- _____, *Şia, Havariç ve Ehl-i Sünnet'te Takiyye*, YL Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1987.
- Demirci, Kürşat, "Engizisyon", *DİA*, 11/238-241.
- Demirci, Mustafa, "Endülüs'te Bir Arada Yaşama Tecrübesi: Convivia ya da Pax Islamica", *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu*, Konya 2016, s. 431-442.
- Derdîr, Sidî Ahmed b. Muhammed (1201/1786), *eş-Şerhu'l-kebir*, yy. ty. (İsâ el-Bâbî el-Halebî), I-IV.

- Ebu'l-Kâsım Sa'dullah, *Târîhu'-Cezâiri's-sekâfi*, Cezayir 2007, I-X.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed (770/1368), *el-Misbâhu'l-münîr fî ğaribiş-Şerhi'l-kebir*, Beyrut ts. I-II. (*el-Misbâhu'l-münîr*)
- Gökalp, Hüseyin, *Sosyo-kültürel ve Dini Açılardan Moriskoların Tarihi*, Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010. [*Moriskoların Tarihi*]
- Haccî, Abdurrahman Ali, *Hicretu ulemâi Endelüs ledâ sukûti Ğarnâta*, Ebu Dabi 2003.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri (405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1990, I-IV.
- Hakyemez, Cemil, "Şii Takiyye İnancının Teşekkülü", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, c. III, sayı: 6, s. 129-146.;
- Hattâb, Mahmud Şit, *Kâdetü fethi'l-Endelüs*, yy. 2003 (Menâr li'n-neşr ve't-tevzî), I-II.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer (1252/1836), *Hâşiye Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh Tenviri'l-ebşâr*, İstanbul 1985 → Kahire 1389/1969 baskısından ofset, I-VIII. (*Reddül-muhtâr*)
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (235/849), *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yusuf Hût, Riyad 1409, I-VII.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed (852/1448), *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahihi'l-Buhârî*, nşr. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz ve diğerleri, Beyrut 1379, I-XIII. (*Fethu'l-Bârî*)
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed (620/1223), *el-Muğni*, Kahire 1968, I-X.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Mukaddimâtül-Mümehhidât*, I-III, Beyrut 1408/1988.
- _____, *el-Beyân ve't-tahsil ve'ş-şerh ve't-tevcih ve't-talil fi'l-mesâilil-mustahrace*, thk. Muhammed Haccî, Beyrut 1408/1988, I-XX. [*el-Beyân ve't-tahsil*]
- İnân, Muhammed Abdullah, *Nihâyetü'l-Endelüs ve Târîhu'l-Arabi'l-mutenassarîn*, Kahire 1987.
- Kalın, İbrahim, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, İstanbul 2016.
- Kettânî, Ali b. Muhammed (2001), *İnbiâsu'l-İslâm fi'l-Endelüs*, Beyrut 2005.
- Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed (671/1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûni ve İbrahim Ettafeyyîş, Kahire 1964, I-XX.
- Küleyni, Muhammed b. Yakub, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Tahran, 1388.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed (1041/1632), *Ezhârû'r-riyâd fi ahbâri Kâdi 'İyâd*, Kahire 1939, I-V.
- _____, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratib*, nşr. İhsan Abbas, Lübnan 1997, I-VIII.
- Mevvâk, Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Abderî (897/1491), *et-Tâc ve'l-iklil alâ Muhtasari Halîl*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, Beyrut 1416/1995, I-VIII.
- Öz, Mustafa, "Takiyye", *DİA*, 39/453-454.
- Özaydın, Abdülkerim, "Aragon", *DİA*, 3/263-265
- Özdemir, Mehmet, "Endülüs (Siyasi Tarih)", *DİA*, 11/211-216.
- _____, "Endülüs'ün Yıkılış Süreci Üzerine Mülâhazalar", *Endülüs'ten İspanya'ya*, Ankara 1996, s. 25-48.
- _____, "Gırnata", *DİA*, 14/51-57.
- _____, "Moriskolar", *DİA*, 30/288-291.
- _____, "Müdeccenler", *DİA*, 31/465-467.
- Pons, Luis Bernabe, "The Mufti of Oran", *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 6: Western Europe (1500-1600)*, Ed. D. Thomas and J. Chesworth, Leiden 2014, s. 67 -72

- Rûyânî, Abdolvâhid b. İsmail (ö. 502/1108), *Bahru'l-mezheb fi furûi mezhebi'l-İmâmiş-Şafii*, thk. Tarık Fethi Seyyid, Beyrut 2009, I-XIV.
- Sâmerrâî, Halil İbrahim ve dğrl., *Târihu'l-'Arab ve hadâratühüm fi'l-Endelüs*, Beyrut 2000.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ebû Sehl (483/1090), *el-Mebsût*, Beyrut 1414/1993 → Kahire 1324-1331'den ofset, I-XXX.
- Stewart, Devin, "Dissimulation in Sunni Islam and Morisco Taqiyya", *Al-Qantara: Revista de estudios árabes*, XXXIV/2 (2013), s. 439-490.
- _____, "The Identity of 'the Mufti of Oran', Abu'l-Abbas Ahmad b. Abi Jum'ah al-Maghrawi al-Wahrani (d. 917/1511)", *Al-Qantara: Revista de estudios árabes*, XXVII/2 (2006), s. 265-301.
- Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târihu'l-müslimîn fi'l-Endelüs*, Beyrut 2005.
- Tâzî, Abdülhâdi, *el-Mağrâvî ve fikruhu't-terbevi min hilâli kitabihî Câmiu' cevâmii'l-ih̄tisâr ve't-tibyân fimâ yarûdu li'l-muallimîn ve âbâi's-sibyân*, Riyad 2012
- Tinbuktî, Ahmed Baba b. Ahmed (1036/1627), *Neylü'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-Dibâc*, nşr. Abdulhamid Hirâme, Trablus 2000.
- Van Koningsveld, P. S. ve G. A. Wieggers, "The Islamic Statute of The Mudejars in the Light of a New Source", *Al-Qantara: Revista de estudios árabes*, XVII/1 (1996), s. 19-58.

EK: Mektubun Arapça Metni

رسالة مفتي أحمد بن بوجمة المغراوي إلى المورسكيين^١

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلّم تسليمًا.

إخواننا القابضين على دينهم كالقابض على الجمر، من أجزل الله ثوابهم فيما لقوا في ذاته، وصبروا النفوس والأولاد في مرضاته، الغرباء القرباء إن شاء الله، من مجاورة نبيه في الفردوس الأعلى من جنّاته، وآرثو سبيل السلف الصالح في تحمّل المشاق، وإن بلغت النفوس إلى التراق. نسأل الله أن يلفظ بنا، وأن يعيننا وإياكم على مراعات حقه بحسن إيمان وصدق، وأن يجعل لنا ولكم من الأمور فرجًا ومن كل ضيق مخرجًا.

بعد السلام عليكم من كاتبه إليكم، من عبيد الله أصغر عبيده، وأحوجهم إلى عفوّه ومزيده، عبيد الله تعالى أحمد بن بوجمة المغراوي ثم الوهراني، كان الله للجميع بلطفه وسنّره، سائلًا من إخلاصكم وغربتكم حُسن الدعاء، بحسن الخاتمة والنجاة من أهوال هذه الدار، والحشر مع الذين أنعم الله عليهم من الأبرار، ومؤكّدًا عليكم في ملازمة دين الإسلام، أمرين به من بلغ من أولادكم إن لم تخافوا دخول شرّ عليكم من إعلام عدوّكم بطويتكم. فطوبى للغرباء الذين يصلّحون إذا فسّد الناس، وإن ذاك الله بين الغافلين كالحَيّ بين الموتى. فاعلموا أنّ الأصنام خشبٌ منجور، وحجرٌ جلمود لا يضر ولا ينفع، وأن الملك لله، ما اتّخذ الله من ولد وما كان معه من إله. فاعبدوه، واصطبروا لعبادته.

فالصلاة ولو بالإيماء، والزكاة ولو كأنها هدية لفقيركم أو رياء، لأنّ الله لا ينظر إلى صوركم ولكن إلى قلوبكم. والغسل من الجنابة ولو عومًا في البحور. وإن مُنعتم فالصلاة قضاءً بالليل لحقّ النهار، وتسقط في الحكم طهارة الماء، وعليكم بالتييم ولو مسحًا بالأيدي للحيطان، فإن لم يمكن

١ *هذه رسالة وجهت من أحد فقهاء المغرب إلى جماعة العرب المنتصرين، يقدم إليهم بعض النصائح التي يعاون اتباعها على تنفيذ أحكام الإسلام خفية، وبطريق التورية والتستر. وتاريخ هذه الرسالة هو غرة رجب سنة ٩١٠ هـ، (٢٨ نوفمبر سنة ١٥٠٤).
عثر على هذه الوثيقة المؤرخ المصري محمد عبد الله عنان (المتوفى: ١٤٠٦ هـ) خلال بحوثه في مكتبة الفاتيكان الرسولية برومة. وهي تقع ضمن مجموعة خطية من المخطوطات البورجوانية (Borgiani). وقد وصف هذا المخطوط في فهرس مكتبة الفاتيكان (فهرس دلافيدا) بأنه المقدمة القرطبية. وفي صفحة عنوانه بأنه: كتاب نزهة المستمعين. وتشغل هذه الوثيقة في المخطوط المشار إليه أربع صفحات (١٣٦-١٣٩) ومن جهة أخرى فقد عثر محمد عنان بنص هذه الوثيقة مثبتا في إحدى مخطوطات الأحميادو المحفوظة بمكتبة أكاديمية التاريخ بمدريد (مجموعة سافدرا).

فالمشهور سقوط الصلاة وقضاؤها لعدم الماء والصعيد، إلا أن يمكنكم الإشارة إليه بالأيدي والوجه إلى تراب طاهر أو حجر أو شجر مما يُتَيَّم به، فاقصدوا بالإيحاء، نقله ابن ناجي في شرح الرسالة لقوله عليه السلام: فأتوا منه ما استطعتم.

وإن أكرهوكم في وقت صلاة إلى السجود للأصنام، أو حضور صلاتهم، فأحرموا بالنية وأنووا صلاتكم المشروعة، وأشيروا لما يшиرون إليه من صنم ومقصودكم الله، وإن كان لغير القبلة، تسقط في حقكم كصلاة الخوف عند الالتحام.

وإن أجبروكم على شرب الخمر، فاشربوه لا بنية استعماله. وإن كلفوا عليكم خنزيرًا، فكلوه ناكرين إياه بقلوبكم ومعتقدين تحريمه. وكذا إن أكرهوكم على محرّم. وإن زوّجوكم بناتهم فجائز لكونهم أهل الكتاب. وإن أكرهوكم على إنكاح بناتكم منهم، فاعتقدوا تحريمه لولا الإكراه، وأنكم ناكرون لذلك بقلوبكم، ولو وجدتم قوة لغيرئتموه. وكذا إن أكرهوكم على ربّا أو حرام، فافعلوا منكّرين بقلوبكم، ثمّ ليس عليكم إلا رؤوس أموالكم، وتتصدّقون بالباقي إن تبتّم لله تعالى. وإن أكرهوكم على كلمة الكفر، فإن أمكنكم التورية والإلغاز فافعلوا. وإلا فكونوا مطمئني القلوب بالإيمان إن نطقتم بها ناكرين لذلك. وإن قالوا: اشتهوا محمدًا، فإنهم يقولون له مدد، فاشتموا مددًا، ناوين أنه الشيطان، أو مدد اليهود فكثير بهم اسمه. وإن قالوا: عيسى ابن الله، فقولوها إن أكرهوكم، وأنووا إسقاط مضاف، أي عبد الله مريم، معبود بحق. وإن قالوا: قولوا المسيح ابن الله فقولوها إكراهًا، وانووا بالإضافة للملك كبيت الله لا يلزم أن يسكنه أو يحل به. وإن قالوا: قولوا مريم زوجة له، فانووا بالضمير ابن عمّها الذي تزوّجها في بني إسرائيل ثم فارقتها قبل البناء، قاله السهيلي في تفسير المبهم من الرجال في القرآن، أو زوّجها الله منه بقضائه وقدره. وإن قالوا: عيسى تُوفّي بالصّلب، فانووا من التوفية والكمال والتشريف من هذه، وإماتته وصلبه وإنشاد ذكره، وإظهار الثناء عليه بين الناس، وأنه استوفاه الله برفعه إلى العلوّ.

وما يعسر عليكم فابعثوا فيه إلينا تُرشدكم إن شاء الله على حسَب ما تكتبون به. وأنا أسأل الله أن يبدل الكره للإسلام حتى تعبدوا الله ظاهرًا بحول الله من غير محنة ولا وجلة، بل بصدمة التُرك الكرام. ونحن نشهد لكم بين يدي الله أنّكم صدقتم الله ورضيتم به. ولا بدّ من جوابكم والسلام عليكم جميعًا.

بتاريخ غرة رجب عام عشرة وتسعمائة، عرف الله خيرته.

يصل إلى الغرباء إن شاء الله تعالى.

AYNİ TEMİNATLAR BAĞLAMINDA BEY' Bİ'L-VEFÂNIN HUKUKİ DURUMU

Dr. Öğr. Üy. Recep ÖZDEMİR*

Özet: Bey' bi'l-vefâ, sınırlı bir bölgede, ticarî ihtiyaçların sevkiyle ortaya çıkmış ve örf haline gelmiş bir finansman türüdür. Temelde fâize düşmemek ve borcu garantiye bağlamak amacıyla, daha çok Hanefî çevrelerinde uygulama alanı bulmuş ve tartışılma konusu yapılmıştır. Hanefîler dışındaki mezheplerde geçerli bir işlem kabul edilmeyen bey' bi'l-vefa Hanefî literatüründe ise hem bir akit hem de sınırlı aynî hak şeklinde değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Geri verme şartı sebebiyle bey' akdinden, maldan yararlanmanın akit esnasında şart koşulmasından dolayı rehin akdinden farklılaşan bey' bi'l-vefânın niteliği ve hukuki durumuyla ilgili birçok görüş ortaya atılmıştır. Geri verme şartının akdi batıl kılıp kılmayacağı ve yararlanma şartının faize yol açıp açmayacağı bu tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Niteliği ve hukuki durumuyla ilgili birçok görüş olmakla birlikte, bey bi'l-vefâda rehin akdinin hükümlerinin daha ön planda olduğu ve akdin amacının kreditora teminat sağlamak olduğu yönünde yaygın bir kanaat vardır. Bu çalışmada akdin hukuki niteliğiyle ilgili görüşler dikkate alınarak teminat vasıtaları bağlamında değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Aynî Teminatlar, Borç, Rehin, Bey' bi'l-vefâ.

Legal Status of Sale-For-Repurchase (Bay-al-Wafa) in the Context of Real Securities

Abstract: Sale-for-repurchase (bay-al-Wafa) emerged because of commercial needs in a limited territory. It has been considered as both form of the contract and the limited real security in the Islamic law. Essentially, sale-for-repurchase (bay-al-Wafa), has become custom in order not to use interest and to guarantee a debt. The seller, at a later date, pledges to pay the debt by returning the sale price of the contract item. In return, the buyer guarantees to return the goods in question. Besides many views on the legal situation, there is a widespread conviction that the provisions of the pledge are more preliminary in the sale-for-repurchase (bay-al-Wafa). This suggests that it is a more appropriate approach to consider it as one of the guarantees that provides the real guarantee. In this study, sale-for-repurchase will be treated as a guarantee contract.

Keywords: Islamic Law, Real Securities, Debt, Pignus, Sale-for-repurchase (bay-al-Wafa)

GİRİŞ

Ticaret hayatının güven temelinde sürdürülebilmesi için gerekli hukukî müesseselerin oluşturulmasıyla ilgili çabaların kökeni insanlık tarihi kadar eskidir. Hakların ve borçların çerçevesinin çizilmesi, devredilmesi ve güvence altına alın-

* Bu çalışma 2016 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde savunulan "İslam Borçlar Hukukunda Aynî Teminat" isimli doktora çalışmamızdan elde edilmiştir.

** Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, celoglu23@gmail.com

ması için tarih boyunca hukuk sistemleri birçok düzenlemeye yer vermiş, hukukî düzenlemelerin hayata geçirilmesi için birçok müessese tesis etmiştir. Ticaret hayatını ilgilendiren hukukî düzenlemeler ve uygulamalar evrensel olduğu için bu konudaki düzenlemeler hukuk sistemleri tarafından benimsenerek genel esaslar küçük farklılıklarla kabul görmüştür.

Herhangi bir alacak hakkının teminat altına alınması için bir malın mülkiyetinin devriyle teşekkül eden aynî teminatlar, eski dönemlerden beri bilinmekteydi.¹ Eski Mısır'da ve Roma hukukunda borçluya ait bir malın mülkiyetinin alacaklıya devriyle teşekkül eden teminat, ticari faaliyetlerde sıklıkla uygulanmaktaydı. Roma hukukunda borçlu olan taraf, teminat sağlamak amacıyla borcuna karşılık bir malını “fiducia” diye isimlendirilen bir akitle alacaklının mülkiyetine geçirmektedir. Söz konusu alacak ödendiğinde ya da edim ifa edildiğinde mal tekrar borçlunun mülkiyetine geri dönmekteydi.²

İslâm hukukunda alacağın teminat altına alınmasını sağlayan teminat akitleri, öteden beri farklı isimler altında da olsa bilinmekteydi. Konusu alacak haklarının güvence altına alınması olan akitler, çağdaş çalışmalarda *ukûdu't-tevsîk* veya *ukûdu'd-damânât* diye üst bir başlık altında sınıflandırılmaktadır.

Teminat sağlayan akitler “hakkını ondan geri almak için borçlunun, kendisiyle borcu konusunda borçluya güven duyduğu ve borçlunun zimmetini sorumlu tuttuğu akit” diye tarif edilmektedir. Teminat akitleriyle alacaklı, alacağını vadesinde ödenmesi olasılığını güçlendirmektedir. İlgili akitlerin gayesi, alacak haklarını garanti altına almaktır. Akitle alacaklı elde ettiği güvenceyle alacağını vadesinde elde etme imkânına kavuşur. Teminat vasıtasıyla alacağın ödenmeme riski bertaraf edilmiş olur.³

Klasik literatürde alacakların tahsilini teminat altına alan akitler genel hatlarıyla ele alınmakla birlikte, söz konusu akitler pozitif hukukun sistematığına göre ele alınmamıştır. Konuların kazuistik yöntemle ele alınmasının bir neticesi olarak klasik literatürde teminata yönelik akitler ve hükümler ilgili yerlerde dağınık bir şekilde ele alınmıştır.⁴

1 Von Tuhr, *Borçlar Hukuku*, I, 131; Wigmore, “The Pledge-Idea: A Study in Comparative Legal Ideas II”, *Harvard Law Review*, s. 405; Kayapınar, *İslâm Hukukunda Beyu'l-Vefâ ve Beyu'l-Bi'l-İstiğlâl Akitleri*, s. 5.

2 eş-Şehâne, *ed-Damanatü'l-Ayniyye er-Rehn ve Meda Mesruuiyyetu İstismariha fi'l-Mesarifi'l-İslamiyye*, s. 39; Hamdân, *et-Teminatu'l-Ayniyye*, s. 49; Rado, *Roma Hukuku Dersleri Borçlar Hukuku*, s. 83; Kayapınar, *İslâm Hukukunda Beyu'l-Vefâ ve Beyu'l-Bi'l-İstiğlâl Akitleri*, s. 5.

3 Medkûr, *Medhal li'l-Fıkhi'l-İslâm*, s. 600; Zeki Abdilber, *Ahkâmu Muâmeleti'l-Mâliyye fi Mezhebi'l-Hanefi II-Ukûd (Ukûdu't-Tevsik)*, s. 8.

4 Medkûr, *Medhal li'l-Fıkhi'l-İslâm*, s. 600; Zeki Abdilber, *Ahkâmu Muâmeleti'l-Mâliyye fi Mezhebi'l-Hanefi*

Klasik literatürde akit düzeyinde olan aynî teminat vasıtası, rehin akdidir.⁵ Bununla birlikte satıcının elindeki henüz teslim edilmemiş mal (mebi') üzerinde sabit olan hapis hakkı, gayrimenkuller üzerinde kurulan ipotek ve bu çalışmanın konusunu teşkil eden bey' bi'l-vefa, İslâm hukukunda bir aynî teminat vasıtası olarak değerlendirilmiştir.⁶

Esnafın artan borçlarını ödemek için ihtiyaç duyduğu parayı faizsiz şekilde bulmak ve buna karşılık kreditora teminat sağlamak amacıyla başvurduğu bey' bi'l-vefânın ortaya çıkması ve ticaret hayatında kurumsallaşması iktisadî ve içtimai şartların kaçınılmaz bir neticesi olmuştur. Bey bi'l-vefâyla borcunu ödemek için belli bir vakte kadar malının mülkiyetini devreden satıcı aradığı sermayeyi elde etmesine karşılık, müşteri/ kreditor de hem verdiği borcu geri almak için teminat elde etmekte hem de satıcının malından vade doluncaya kadar istifade etme imkânına kavuşmaktadır.⁷

İslâm hukuk literatüründe hem faizden kaçınmak hem de alacağı teminata bağlamak amacıyla yapılan bir akit çeşidi olan bey' bi'l-vefâ, hicrî XI. yüzyılda Hanefî uleması tarafından değerlendirmeye tâbi tutulmuştur.⁸ Hanefî mezhebinin hâkim olduğu bölgelerde başvuru bu akit, Mecelle'de⁹ düzenlendikten sonra çağdaş Arap dünyasında ticari faaliyetlerde sıklıkla uygulanmaya başlandı.¹⁰ Ticari faaliyetlerde başvuru bu işlem çağdaş Arap ülkelerinde genel olarak 'er-rehnu gayru'l-mübâşir', 'bey'u'l-emâne', 'er-rehnu bi-tarîkati nakli'l-mülkiyye' bey'u'l-itâa' (bey'u't-tâa),¹¹ kavramlarıyla ifade edilmiştir.¹²

1. BEY' Bİ'L-VEFÂ KAVRAMI

Bey' bi'l-vefâ, Hanefî ulemasının tarafların söz konusu mali tasarrufu usulüne uygun yaptıklarını ve akdin gereğini yapacaklarını en başta göstermek amacıyla

II-Ukûd (Ukûdu't-Tevsik), s. 8; Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler*, s. 153.

5 İbn Abdilber, *el-Kâfi*, . 410; Şirâzi, *Mühezzeb*, II, 86; Kâsânî, *Bedâi'u's-Senai'*, V, 210; Merğînânî, *el-Hidâye*, IV, 415; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 304.

6 İbn Abdilber, *et-Temhid*, XXIII, 178-179; Kâsânî, *Bedâi'u's-Senai'*, V, 226; Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibin*, III, 65; Haraşî, *Hâşiyetü'l-Haraşî alâ Muhtasar Halil*, V, 78; İbn Müflih, *el-Mübdi' Şerhu'l Mukni'*, IV, 58; Merdâvî, *el-İnsâf*, IV, 358; Kallek, "Kapora", s. 339.

7 Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*, I, 403; Rayâb, *Ebhâs fi't-Teminati'l-Ayniyye*, s. 125; Bayındır, "Bey' bi'l-Vefâ", s. 20-22; Yelek, "Bir Finansman Yöntemi Olarak Kullanılan Bey' Bi'l-Vefânın İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", s. 258 vd.

8 Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 218.

9 Mecelle, Md. 118.

10 Rayâb, *Ebhâs fi't-Teminati'l-Ayniyye*, s. 125.

11 Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve İstılahatı Fikhiyye Kamusu*, VI, 127; Bayındır, "Bey' bi'l-Vefâ", s. 20.

12 Rayâb, s. 125.

kullandığı bir kavramdır. Hanefî uleması bu kavram yerine bazen *bey'û'l-istiklâl*, *bey'û'l-vefâ* ve *bey'û'l-muâmele* şeklindeki kavramlara yer vermişlerdir.¹³ Borç paraya ihtiyacı olan (satıcı) tarafından faizden kaçınmak amacıyla yapıldığı için sahih bir akit olmasını temenni eden kimi fakihler ise bu işlemi, *el-bey'û'l-câiz* diye isimlendirmişlerdir.¹⁴

Hanefiler muhtemel bu işlemi vefâ kelimesinin sözlük anlamından hareketle bey' vefa diye isimlendirmişlerdir. Nitekim vefâ kelimesi sözlükte ğadr (vaadinden dönme) kelimesinin zıddı olarak şartı yerine getirmek, ahdi tamamlamak anlamlarına gelir.¹⁵

Mâlikî uleması aynı kavramı şartlı satışlar kapsamında '*bey'û's-seniyyâ*',¹⁶ Şâfiî uleması, '*bey'û'l-emâne*', '*bey'û'l-uhde*'¹⁷ ve '*rehnu'l-muâd*'¹⁸ Hanbelî uleması ise '*bey'û'l-emâne*'¹⁹ diye ifade etmişlerdir. Bu işlem bazı Arap ülkelerinde '*er-rehnu gayru'l-mübâşir*', '*bey'û'l-emâne*', '*er-rehnu bi-tarikati nakli'l-mülkiyye*' *bey'û'l-itâa*' (bey'û't-tâa),²⁰ kavramlarıyla ifade edilmiştir.²¹ Anadolu'da ise faizsiz borç elde etmek ve karşılığında teminat sağlamak amacıyla yapılan bu işlem, "para faizsiz, tarla kirasız" veya "para faizsiz, ev kirasız" şeklinde isimlendirilmiştir.²²

Bey' bi'l-vefâ genel olarak; "satış bedelini iade edince geri almak üzere bir kimseye bir malı geçici olarak satmak suretiyle gerçekleştirilen akit" şeklinde tanımlanmıştır.²³ Hanefiler akdi, "Bayının semeni kendisine iade edilince malı iade etmek üzere bir kimseye bir malı satmaktır."²⁴ diye; Mâlikîler, "Bâyinin bir malı müşteriye semeni iade edince malı iade edeceği şartıyla satmasıdır."²⁵ diye; Şâfiîler, "Akit esnasında bayının müşteriye "semeni iade edince malı bana geri vermen şartıyla sana bu malı şu fiyata satıyorum" hitabına müşterinin "malı belirlediğin şartla satın alı-

13 Zeylâi, *Tebyînu'l-Hakâik*, V, 184; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar*, VII, 545; İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik*, VI, 7; Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, VI, 126-127.

14 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VII, 545; Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Haniye*, II, 164; Gözübenli, "Bey' bi'l-Vefâ ve Bey' bi'l-İstiğlâl", s. 110; Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 218.

15 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 460; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğat*, s. 1099.

16 el-Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl*, II, 569.

17 Duaylec, *er-Rehn fi'l-Fikhi'l-İslâm*, s. 711.

18 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VII, 545.

19 İbn Teymiyye, *Fetavâ*, XXIX, 183; Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kıma'*, III, 118.

20 Zeylâi, *Tebyîn*, V, 184; Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, VI, 127; Bayındır, "Bey' bi'l-Vefâ", s. 20.

21 Rayâb, s. 125.

22 Kaşıkçı, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şer'iyye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım*, s. 4.

23 İbn Âbidîn, VII, 545; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, III, 173; Rayâb, s. 125; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 203.

24 İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik*, VI, 8; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VII, 545.

25 Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî Alâş-Şerhi'l-Kebîr*, III, 71.

yorum” diye karşılık vermesi suretiyle teşekkül eden bir akittir.” diye tanımlamışlardır.²⁶ Hanbelîlerin tanımı ise büyük oranda Şâfiîlerin tanımına benzemektedir.²⁷

Bey' bi'l-vefâ Mecelle'de tanımlanmış ve hukuki durumuna dair bilgi verilmiştir. Mecelle'de şu şekilde tanımlanmıştır: “Bey' bi'l-vefâ: “Bir kimse bir malı ahara, semeni reddettikte geri vermek üzere şu kadar kuruşa satmaktır ki, müşteri mebi ile intifa eylesine nazaran bey-i caiz hükmünde ve tarafeynin bunu feshe muktedir oldukları cihetle bey-i fasit ve müşteri mebi ahara satmadığı cihetle rehin hükmündedir.”²⁸ Görüldüğü üzere Mecelle'de bey' bi'l-vefâ sahih satım, fasit satım ve rehin akdinden oluşan mürekkep bir akit şeklinde düzenlenmiştir.

Bey' bi'l-vefâ İslâm hukukunun klasik literatüründe geçerli olan akitlerden farklı bir akit görümündedir. Çünkü akdin tanımı şeklen satım akdinin tanımına benzemekle birlikte, tanımda yer alan geri verme şartı bu işlemi temlik akitlerin model akdi kabul edilen satım akdinden farklı kılmaktadır. Yapılan tanım, şekil itibariyle satım akdinin, özü itibariyle ise rehin akdinin tanımına benzemektedir. Nitekim akdin ortaya çıkmasının temel nedeni, rehin akdinde şart kılınması câiz olmayan yararlanmanın, mülkiyetin nakliyle borç veren tarafa sağlanmasıdır. Bu akdin asıl gayesi bey' akdinde olduğu gibi malın mülkiyetinin devri değil, bir alacak hakkının garanti altına almaktır.²⁹

Bey' bi'l-vefâ akdiyle satıcı ileriki bir tarihte satış bedelini geri vermeyi veya daha önceden kalma borcunu ödemeyi; buna karşılık müşteri de malı geri vermeyi taahhüt ettiği için akit şekil itibariyle hem bey' hem rehin akdinin hükümlerini bir arada bulundurmaktadır.³⁰ Fakat özü itibariyle ihtiyaç duyulan ve akitten sonra borç olarak zimmette sabit olan krediye karşılık bir malın mülkiyetinin devriyle teminat sağlamaya yönelik olan bey' bi'l-vefâ, daha çok rehin akdiyle ilgilidir.³¹ Ticarî hayattaki pratik işleviyle bağlantılı olarak bey bil-vefâ, mali değeri bulunan bir ayn üzerinde teminat sağlamak gayesine yönelik olduğu için aynî teminat vasıtaları arasında değerlendirilmiştir. Bey' bil vefâ aynî teminatın iki aslî unsuru olan aynî olma ve teminat sağlamayı bir arada bulundurmaktadır. Bundan dolayı, bey' bi'l-vefâ aynî teminatın temel yapısı olan fer'î aynî hak olarak kabul edilmekte; buna bağlı olarak teminat hukukunun bir vasıtası olarak değerlendirmiştir.³²

26 Şirvânî, *Havâşî Şirvânî ala Tahkiki'l-Muhtaç Şerhu Minhac*, IV, 296.

27 Buhutî, *Keşşâfu'l-Kına'*, III, 149; İbn Teymiyye, *Mecmau'l-Fetâvâ*, XXIX, 334.

28 Mecelle, Mad. 118.

29 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, III, 172.

30 Bayındır, “Bey' bi'l-Vefâ”, s. 20; Rayâb, s. 125.

31 Çalış-Hacak, “Rehin”, s. 541.

32 Senhûri, *Mesâdiru'l-Hak*, VI, 89; Rayâb, *Ebhâs fî't-Teminati'l-Ayniyye*, s. 126; Cin- Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 712; Ayan, *Eşya Hukuku III (Sınırlı Aynî Haklar)*, s. 179, 251 nolu dipnottaki açıklamalar; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 203.

BEY' Bİ'L-VEFÂNIN TEŞEKKÜLÜ

Bey' bi'l-vefâ hangi gerekçeyle yapılırsa yapılsın şekil bakımından, İslâm hukukunda genel hatları malum olan akit teorisine tâbidir. Bey' bi'l-vefâ kurucu öğeler (rükün) bakımından diğer akitlerden farklı değildir. Bu akitte de taraflar, mevzu ve siga kurucu öğeleri oluşturur.

Bey' bi'l-vefâ mali akit yapma ehliyetine sahip iki taraf arasında, bayî'in akitle ulaşmaya çalıştığı gayesine bağlı olarak farklı sigalarla gerçekleşmektedir. Bayî'in müşteriye yönelttiği, “Şu malı şu fiyata semenini sana geri verdiğim zaman malı tekrar bana geri vermen şartıyla satıyorum.” ya da “Benim üzerimdeki alacağına karşılık sana şu malımı, borcumu ödediğimde geri almak şartıyla satıyorum.” şeklindeki icabını müşterinin kabul etmesiyle bey' bi'l-vefâ kurulur.³³

A. Akdin Konusu

Bey' bi'l-vefâ satım ve rehin akdinin özelliklerini bir arada bulundurması sebebiyle kural olarak bütün malların akdin konusu olabileceği akla uygun olmakla birlikte, hangi malların bey' bi'l-vefânın konusu olabileceği hususu fakihler arasında tartışmalıdır. Bey' bi'l-vefâ, daha çok Hanefî uleması tarafından ele alındığı için bu konudaki tartışmalar çoğunlukla Hanefî muhitinde cereyan etmiştir. Hanefîler, gayrimenkullerin bey' bi'l-vefânın konusu olabileceği noktasında ittifak halindedirler. Menkul mallar konusunda ise mezhepte farklı görüşler mevcuttur.³⁴

Mezhepte müftâ bih olan görüş, bu işlemin rehine kıyasen bütün mallar üzerinde yapılmasının câiz olacağı yönündedir.³⁵ Bu bağlamda Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi (ö. 1935) Mecelle'nin tanımındaki “mal” kelimesi mutlak olarak geçtiği için bey' bi'l-vefânın bütün mallar üzerinde yapılması câiz olduğunu ifade etmiştir.³⁶

Bey' bi'l-vefâyla satılan malın (mebî bi'l-vefâ) müşterek olmaması şarttır. İster bölünebilsin ister bölünemesin; ister ortağa ister yabancıya satılsın müşterek mal üzerinde yapılan akit fasittir. Müşterek malın rehnine cevaz vermeyen Hanefîler benzer şekilde bey' bi'l-vefâyla satımına da cevaz vermemişlerdir.³⁷

33 İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik*, VI, 8.

34 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, III, 173; Kayapınar, *İslâm Hukukunda Beyu'l-Vefâ ve Beyu'l Bi'l-İstiğlâl Akitleri*, s. 22.

35 Bilmen, *Hukukî İslamiye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, VI, 128.

36 Mecelle, Md. 118; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I, 224.

37 Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I, 392.

Bey bi'l-vefâ sadece özel mülkiyete konu olan mallarda gerçekleşir. Mirî arazilerde geçerli olmadığından, bu arazilerde söz konusu işlemin fonksiyonu vefâen ferağ işlemiyle sağlanmıştır.³⁸

B. Malın Bedeli

Bey' bi'l-vefâda bedel olan şey, satıcıya hükmen ödünç verilen şeydir. Kural olarak ödünç verilenin mali değeri bulunan bir şey olması gerekir. Fakat bunun nakit cinsinden olması şart değildir. Ödünç verilebilen her şey bedel tayin edilebilir. Bedelin tayini hususunda geniş bir alan olmakla birlikte, geri ödemede taraflar haksızlığa uğramaması için bedelin misli mal olması şarttır. Alacak hakları misli mal hükmünde olduğu için müşterinin satıcıdaki alacak hakkı da bedel tayin edilebilir.³⁹

Bey' bi'l-vefâyâ kredi temin amacıyla cevaz verildiği dikkate alındığında, bedelin ya mevcut alacak hakkının ödenmesinin sonraki bir zamana erteletmeye ya da nakit veya misli mal cinsinden borç almaya yönelik olması gerekir. Ayrıca bu bedelin bütün yönleriyle belirlenmesi ödeme sırasında oluşabilecek hak kayıplarının telafisi için en uygun yöntemdir. Bedelin belirlenmesinin, akit meclisinde şart olmadığı; vaad edilmesinin yeterli olduğu şeklindeki yaklaşımların bu akdin bazı şartlar çerçevesinde istihsanen câiz kılındığı gerçeğine aykırıdır.⁴⁰

3. BEY' Bİ'L-VEFÂNIN GENEL ŞARTLARI

Bey' bi'l-vefâ, akdi yapan taraflar ve akdin konusu açısından bazı şartlara hâiz olması gerekir. Bu şartların yokluğu bazı durumlarda akdin fesadını bazı durumlarda ise akdin butlanını gerektirmektedir.

Bu işlemde hem rehin hem de malı başkasına temlik etme bir arada bulunduğu için, tarafların reşit olması gerekir. Buna göre temyiz çağına girmemiş küçükler ve ehliyet arızaları sebebiyle kısıtlı olanların yaptığı vefâen satım akdi geçerli değildir. Mümeyyiz küçükler velilerinin; köleler ise efendilerinin izniyle bu akdi yapabilirler.⁴¹

Tarafların bir kişi olması şart değildir. Hem alıcı hem satıcı olan taraf birden fazla kişiden oluşabilir. Bu durumda malı teslim etme veya teslim alma malın bölünüp bölünmemesine göre değişmektedir.⁴² Tarafların Müslüman olması da şart değildir.⁴³

38 Akgündüz, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, III, 836.

39 Bilmen, *Hukuki İslamiye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, VI, 127; Kaşıkçı, s. 34.

40 Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Gureru'l-Ahkâm*, II, 252; Kaşıkçı, s. 35.

41 Heyet, *el-Fetvâ'l-Hindiyye*, V, 432; Bezzâzi, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, IV, 416-417.

42 Kaşıkçı, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şer'iyye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım*, s. 38.

43 Kaşıkçı, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şer'iyye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım*, s. 39.

Akitlerde icap ve kabulün uyuşması in'ikat şartı olduğu gibi vefâen satım akdinde de icap ve kabulün uyuşması in'ikat şartıdır. Taraflar akitle hedeflenen gayelerine uygun irade beyanlarını birbirine uygun şekilde ortaya koymak durumundadır. Yapılan akdin vefâen satım akdi olduğunu gösteren her türlü lafızla bu akit gerçekleştirilebilir.⁴⁴

Vefâen satılan malın mütekavvim, diğer bir deyişle hukuka uygun olması gerekir. Kan, domuz, şarap ve ölü hayvan mütekavvim olmadığı için vefâen satımın konusu olamaz.⁴⁵

Vefâen satım akdinde malın müşterinin mülkiyetine aktarılması zorunlu olduğu için akde konu olan malın müşteri tarafından kabz edilmeye müsait bir yapıda olması gerekir. Malın kabzının mümkün olması ise ancak malın malum, teslimi mümkün ve müşterek olmamasıyla mümkündür.⁴⁶

4. BEY' Bİ'L-VEFÂNIN HUKUKÎ MAHİYETİ

Teşekkül etmesi ve sonuçları bakımından bazı farklı özelliklere sahip olması sebebiyle bey' bi'l-vefânın hükmü hususunda İslâm hukukçuları arasında ihtilaf vardır.⁴⁷ Bey bi'l-vefânın hukukî mahiyetiyle ilgili dokuz farklı değerlendirmenin olduğu zikredilmektedir.⁴⁸ Bunun nedeni, akdin hukukî mahiyetinin net bir şekilde ortaya konulamamasıdır. Bununla birlikte bu akdin, satım akdi, rehin akdi veya satım ile rehinden oluşan mürekkep bir akit tipi olduğu şeklindeki görüşler ön plana çıkmıştır.

Aşağıda açıklanacağı üzere hangi akde yakın olursa olsun genel kabule göre bey' bi'l-vefâ gayri lazım (bağlayıcı olmayan) bir akitir.⁴⁹ Vefâen satılan malın mülkiyeti müşteriye geçmediğinden maldan istifade ancak satıcının izniyle mümkündür.⁵⁰ Vefâen satılan mal satıcı tarafından yine aynı bedelle geri alınır.⁵¹

44 Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 404; Bezzâzi, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, IV, 405.

45 Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Gureru'l-Ahkâm*, II, 248.

46 Kâdihân, *Fetâvâ el-Hâniye*, III, 594; Bezzâzi, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, VI, 54; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I, 392.

47 Tabakoğlu, *İslâm İktisadına Giriş*, III, 26.

48 Duaylec, *er-Rehn fî'l-Fikhi'l-İslâmî*, s. 711.

49 Zeylâi, *Tebyinu'l-Hakâik*, V, 184; Damad Efendi, *Mecmau'l-Enhur*, IV, 41.

50 Damad Efendi, *Mecmau'l-Enhur*, IV, 41.

51 Zeylâi, *Tebyinu'l-Hakâik*, V, 183.

A. Satım Akdi Kabul Edenler

Bey' bi'l-vefânın hukukî mahiyeti konusundaki görüşlerden bir kısmı, bu işlemin akit esnasında kullanılan lafızlar ve akdî hükümler dâhilinde koşulan şartlara göre sahih ya da fasit satım akdi olarak değerlendirilmesini esas almaktadır. Bey' bi'l-vefâyı sahih bir satım akdi kabul edenler arasında, İmam Necmuddîn en-Nesefî (ö. 537/1142) başta olmak üzere Semerkand fakihlerinden bazıları ve Zeylâî (ö.762/1360)⁵² bulunmaktadır. Necmuddîn en-Nesefî'nin bu akdi sahih satım akdi yanında rehin akdi olarak da kabul ettiği ifade edilmiştir. Şeyh Bedreddîn (ö. 823/1420) Nesefî'nin *el-Fatâva* isimli eserinde insanların bu akdi faizden kaçınmak amacıyla yaptıkları ve gerçekten rehinden ibaret bir akit olduğunu ifade etmiştir.⁵³

Kâdihân'a göre (ö. 592/1196) akit esnasında sadece "aldım, sattım" şeklindeki sözlerinin kullanılırsa bu işlem rehin değil, bey' akdi olur.⁵⁴ Ona göre, şartsız olarak akit yapıldıktan sonra vefâ şartı taraflarca taahhüt edilirse bu durumda akit sahih olur. Dolayısıyla akde sonradan eklenen vefâ şartı geçerli olup, tarafları bağlar. Buna göre taraflar akitten sonra koydukları şartların gereğini yerine getirmeleri gerekir. Çünkü zaruret derecesine varan bazı hallerde vaatler bağlayıcı kabul edilir. İnsanların ihtiyacı sebebiyle akitten sonra koşulan vefa şartı bağlayıcı kabul edilmiştir.⁵⁵ Görüldüğü üzere Kâdihan'a göre bey' bi'l-vefâ "aldım sattım" sıgasıyla yapılırsa geçerli bir satım akdi olur. Kâdihân burada sadece tarafların ağzından çıkan sıgaya itibar edilmesinin gerekli olduğunu ihsas ettirmiştir. Bu durumda akitte meâniye değil elfâza itibar edilmiş olur. İçteki iradenin burada bir önemi yoktur. Akitten sonra ileri sürülen vefâ şartı ise bir vaattir ve insanların böyle bir sözleşmeye olan ihtiyaçları nedeni ile bu vaade uyulması gerekir. Kâdihan ihtiyaçtan dolayı bu vaadi genel kuraldan istisna etmektedir.

Bey' bi'l-vefâyı sahih bir satım akdi kabul edenlerin temel gerekçesi, tarafların akit sırasında herhangi bir şartı zikretmeksizin "aldım, sattım" şeklindeki sıgayı kullanmalarıdır.⁵⁶ Taraflar, niyetlerini ortaya koyan başka bir söz söylemedikleri takdirde, akit esnasında açıkça ifade edilen irade beyanının dikkate alınması gerekir. Bundan dolayı hiçbir irade beyanında bulunmadan bir sene sonra talak niyetiyle yapılan nikâh akdi, müt'a değil, sahih bir nikâh akdi sayılır.⁵⁷

52 Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-füsûleyn*, I, 405; Zeylâî, *Tebyîn*, V, 183-184; İbn Nüceym, *Bahrur'r-Râik*, VI, 8; Kayapınar, *İslâm Hukukunda Beyu'l-Vefâ ve Beyu'l Bi'l-İstiğlâl Akitleri*, s. 40.

53 Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-füsûleyn*, I, 406.

54 Kâdihân, *Fetâvâ el-Hâniye*, II, 165.

55 Kâdihân, , *Fetâvâ el-Hâniye*, II, 165; Şeyh Bedreddîn, I, 405.

56 Rayâb, s. 126.

57 Bezzâzî, IV, 405; Aynî, *el-Binâye*, XI, 46.

Bey' bi'l-vefânın sahih bir satım akdi kabul edilmesinin yanında bu işlemi fasit satım akdi kabul edenler de vardır. Diğer görüşüne göre Kâdihân, İmam Zahîruddîn, Sadru's-Şehîd Hisâmuddîn, Sadru's-Sa'îd Tâcu'l-İslâm gibi kimi Hanefî fakihler akit yapıldığı sırada fasit bir şartın zikredilmesine bağlı olarak bey' bi'l-vefâyı fasit satım akdi kabul etmişlerdir. Buna göre her iki taraf, akit yapıldığı sırada akdi dilediği vakit feshedebileceğini şart koşarsa yapılan akit fasit olur.⁵⁸ Keza taraflar akitte, fesih şartını ileri süremeden “vefâ şatıyla bey”, veya “câiz” lafzını kullansalar ve her iki tarafa göre bu akit bağlayıcı olmazsa yine fasit olur.⁵⁹ Çünkü geçici bir süreye bağlı yapılan satım akdi sahih değildir. Diğer bir deyişle satım akdi sadece lazım olmak üzere yapılır. Dolayısıyla, akit esnasında tarafların akdin muktezasına aykırı bir şartı ileri sürmeleri akdi en başta fasit kılar. Fasit bir şartla yapılmış satım akdi mekruhtur. Bu durumda taraflar akdi sona erdirmekle, fasit şartı düşürerek geçerli kılmak arasında muhayyerdir.⁶⁰

Görüldüğü üzere akit esnasında kullanılan sığa ve akitte ön sürülen şartlara göre bey' bi'l-vefâ farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Sadece akit esnasında kullanılan sığayı itibara alanlar bu akdi sahih kabul ederken akde eklenen şartları dikkate alanlar fasit kabul etmişlerdir. Bu tartışmalar esnasında akitlerde içteki iradenin mi dıştağının mi dikkate alınması gerektiğini gündeme getirmektedir.

Satım akdinden farklı olarak geri almak şartıyla yapılan bu işlemin satım akdine kıyasen sahih kabul edilmesi kanaatimizce isabetli değildir. Hukukî işlemlerde niyetlerle ilgili ortaya çıkan “irade beyanı teorisini” esas alıp bu işlemi akit esnasında kullanılan “aldım, sattım” ibarelerinden hareketle sahih kabul edilmesi mümkün görülmemektedir.⁶¹ Zira bu işlemin yapıldığı esnada “bedelini sana geri verdiğimde malımı bana geri vermen şartıyla” şeklinde bir ibare kullanılmaktadır ki bu ibare irade beyanı teorisine dayanarak bu işlemi geçerli kılmamanın önünde bir engeldir. Bu ibarelerle ifade edilen niyetin bayî tarafından müşteriye aktarılması ise mümkün değildir. Böyle bir niyetin aktarılması halinde ise satmamak şartıyla yapılan satım işlemi söz konusu olur.⁶² Satmama şartıyla yapılan bir satım işlemi ise fasittir.⁶³ Çünkü bu şart satım akdinin muktezasına aykırıdır. Ayrıca bağlayıcı olmayan bir işlemin bağlayıcı olan satım akdine kıyaslanması ulaşılacak sonucu

58 Zeylâi, *Tebyîn*, V, 183; Kâdihân, II, 165; Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-füsûleyn*, I, 405.

59 Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-füsûleyn*, I, 405.

60 Leknevî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyetu'l-Mübtedî*, V, 120; Halebî, *Mültekâ*, s. 398.

61 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, III, 47.

62 Mecelle, Md. 397.

63 Leknevî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyetu'l-Mübtedî*, V, 120.

en baştan hatalı kılar.⁶⁴ Bu işlemi tarafların asıl niyetine uygun bir yapıya kavuşturmak için akitten sonra bedel veya mal geri verilmek suretiyle akdin bozulabileceğine ilişkin akde eklenen şartların hukukî bir geçerliliği yoktur.⁶⁵ Dolayısıyla bu işlemi satım akdine kıyasen değerlendirip fasit satım akdi kabul edenler, sahih bir satım akdi kabul edenlere göre hukuken daha iyi bir durumdadır.

B. Rehin Akdi Kabul Edenler

Bey' bi'l-vefânın hukuki durumuyla ilgili bir diğer görüş, bu işlemin rehne mülhak, dolayısıyla teminat akdi olduğunu esas alan görüştür. Ebu'l-Hasan Ali es-Suğdî (ö. 461/1069), Ali Efendî, Seyyid Ebû Şücâ' (ö. 500/1107'den sonra), Ebu'l-Hasan el-Mâtürîdi (ö. 511/1117), Necmüddîn en-Nesefî (ö. 537/1142), Bâbertî (ö. 786/1384), Şeyh Bedreddîn (ö. 823/1420), Senhûrî (ö. 1971) ve Ömer Nasuhi Bilmen'nin (ö. 1971) içinde bulunduğu bir grup âlime göre, sermaye arayışı içinde bulunan tarafların faizden kaçınmak için başvurduğu ve sonraki dönemlerde örf haline gelen bey' bi'l-vefâ, gerçekte satım akdi sığısıyla gerçekleştirilen rehin akdinden ibarettir. Akdi yapanlar böyle bir işleme bey' adını verseler ve akdi "sattım, aldım" sığıslarıyla yapsalar dahi tarafların asıl gayesi, akit konusu malın mülkiyetinin devredilmesi değil, malı satan açısından teminat göstererek kredi bulmak; malı zilyetliğine alan açısından ise alacağın teminat altına alınmasıdır.⁶⁶ Mülkiyetin göstermelik nakli yoluyla yapılan bu işlem özü itibariyle rehin akdidir. Bu işlem yalnızca zahiren satım işlemine benzemektedir.⁶⁷ Hukukî işlemlerde ağızdan çıkan sığıya değil, o sığınanın hangi gayeyle söylendiğine bakılır.⁶⁸ Bundan dolayı, asilin borçtan beri olması şartıyla yapılan kefâlet akdi, havâle; asilin borçtan beri olmaması şartıyla yapılan havâle, kefâlet sayılmaktadır.⁶⁹ Keza belli bir süre tayin edilerek yapılan istinâ' akdi, selem akdi kabul edilmektedir.⁷⁰

Şeyh Bedreddîn, akit yapıldıktan sonra akdin taraflarının aslında rehin akdi yaptıklarını ilan ettiğini, bu işlemin özü itibariyle rehin olduğunu ifade etmiştir. O bu işlemin hangi saiklerle yapıldığını ve işlemin yapıldığı atmosferi şu şekilde izah etmiştir:

64 Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 396; Bilmen, *Hukukî İslamiyye Kamusu*, VI, 127.

65 Bayındır, "Bey' Bi'l-Vefâ", s. 21.

66 Zeylâi, *Tebyînu'l-Hakâik*, V, 183; Kâdihân, *el-Fetâva'l-Haniyye*, II, 164; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, II, 207; Babertî, *Şerhu'l-İnâye ale'l-Hidâye*, IX, 236-237; Ali Efendi, I, 224; Bilmen, *Hukukî İslamiyye Kamusu*, VI, 127; Turan, "Bey' Bi'l-Vefâ ve Bey'ul-İne ile Mukayeseli Olarak Günümüz Repo İşlemlerinin Fıkhi Boyutu", s. 123.

67 Heyet, *Fetavây-ı Hindiyeye*, III, 209; Rayâb, *Ebhâs fi't-Teminati'l-'Ayniyye*, s. 126.

68 Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fikhiyye*, s. 55.

69 Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-füsûleyn*, I, 403.

70 Duaylec, *er-Rehn fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, s. 713.

“Bize göre bey’ bi’l-vefâ ile rehin arasında hükümleri bakımından hiçbir fark yoktur. Çünkü akdin tarafları her ne kadar bu muameleye alım satım adını vermiş olsalar da onların esas amaçları rehin muamelesi yapmak ve alacağı güvence altına almaktır. Zira akdi yapan kişi (satıcı) bu akitten sonra herkese “Ben mülkümü falancaya rehin verdim.”, müşteri de “Falancanın mülkünü rehin aldım.” Der. Hukuki tasarruflarda lafızlara ve mebâniye değil maksat ve manalara itibar edilir.⁷¹

Çağdaş âlimlerden Ahmed ez-Zerkâ (ö. 1420/1999) ve Ali el-Hafif bu akdin işlevi yönüyle rehin olduğunu ifade etmişlerdir. Ahmed ez-Zerkâ Bey’ bi’l-vefânın işlevi bakımından rehin olduğunu akdin bazı yönlerden rehinden ayrıldığını, ihtiva ettiği bazı şartlardan dolayı aslında geçersiz olması gerektiğini fakat halkın zararret derecesine varan ihtiyaçlarından dolayı câiz olduğunu ifade etmiştir.⁷² Ona göre bu işlem rehinde olduğu gibi sırf teminat elde etmek amacıyla ihdas edilmiştir. Müşterinin akit konusu maldan yararlanması onu rehinden ayırmaktadır.⁷³

Ali el-Hafif, bey’ bi’l-vefânın faize karşı ortaya konulan bir hile-i şeriyye olduğunu fakat bu durumun akdi fasit olmaktan kurtaramadığını belirtir. Ona göre bey’ bi’l-vefâ rehindir. Bundan dolayı müşteri mala malik olamaz. Keza müşterinin maldan faydalanması ve mal üzerinde tasarrufta bulunması helal olmaz.⁷⁴

Gerçekte taraflar akit esnasında “aldım, sattım” gibi satım akdine ait sığaları kullanarak bu işlemi yapmış olsalar dahi tarafların asıl gayesi bir alacak hakkını teminat altına almaktır. Bey’ bi’l-vefâyla mülkiyeti el değiştiren mal üzerindeki hukukî tasarrufların sınırlı olması,⁷⁵ müşterinin satıcının iznini almadan malı satmaması, rehinde olduğu gibi malı asıl mâlikine kiraya verememesi, mal telef olduğunda ya da değer kaybettiğinde rehin akdinde geçerliliği bulunan tazmin hükümlerinin sabit olması,⁷⁶ müşterinin tıpkı rehin alan gibi dilediği zaman akdi sona erdirmeye yetkisine sahip olması,⁷⁷ akit konusu mal üzerinde yararlanmanın bay’ın iznine tâbi olması,⁷⁸ ölüm halinde akit konusu malın üzerindeki sınırlı aynî hakkın varislere intikal etmesi,⁷⁹ vade dolması sırasında borç ödenmediği

71 Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-füsûleyn*, I, 403.

72 Zerkâ, *Şerhu’l-Kavâidi’l-Fikhiyye*, s. 57-59.

73 Zerkâ, *Şerhu’l-Kavâidi’l-Fikhiyye*, s. 59.

74 Ali el-Hafif, *İslam Hukukuna Göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri (Eşya Hukuku ve Borçlar Hukuku)*, s. 509.

75 Mecelle, Md. 397.

76 Mecelle, Md. 399, 400; Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-füsûleyn*, I, 403.

77 Mecelle, Md. 396; Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, I, 391; Bilmen, *Hukukî İslamiye Kamusu*, VI, 127.

78 Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-füsûleyn*, I, 403; Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, I, 392.

79 Mecelle, Md. 402; Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, I, 394.

takdirde müşterinin diğer borçlulara kıyasen rüçhan hakkını elde etmesi,⁸⁰ mülkiyeti el değiştiren mal sebebiyle şuf'â hakkının doğmaması, malın vergisinin ödenmesi, bakım ve koruma giderlerinin karşılanması ve zekâtının verilmesi mal sahibinin sorumluluğunda olması ve akdin tamamlanması için malın teslim edilmesinin gerekli olması, bu işlemi rehne yaklaştırır.⁸¹

Bey' bi'l-vefâda rehin hükümleri çoğunluktadır. Fakat bazı hükümleri sebebiyle bu işlem rehinden ayrılmaktadır. Akdin konusunu teşkil eden maldan yararlanmanın ve malın kiraya verilmesinin hukuki durumu açısından iki akit arasında bazı farklar vardır. Bey' bi'l vefâda müşterinin maldan yararlanmasının akit esnasında ya da akitten sonra şart kılınıp kılınmaması ve yararlanmanın câiz olup olmaması hususu, bu işleme cevaz veren Hanefî müçtehitleri arasında tartışmalıdır.

Bey' bi'l-vefânın rehin hükümlerine tâbi olarak câiz olup olmayacağı Hanefî doktrininde rehin alan tarafın rehinden yararlanmasının şart kılınıp kılınmaması hususuyla ilgilidir. Dolayısıyla Hanefî mezhebinin genel ilkeleri doğrultusunda bu işlemin hukukî durumunun ortaya konulması, yararlanmanın şer'î hükmünün açıklığa kavuşturulmasına bağlıdır.

Hanefî ulemasına göre rehin veren izin vermedikçe mürtehinin (rehin alan) rehinden istifade etmesi câiz değildir.⁸² Bununla birlikte rehin alanın izinsiz istifadesi akdi batıl kılmamaktadır. Rehin alanın izinsiz istifadesi teaddî sayılır. Teaddî ise rehin akdini batıl kılmamaktadır.⁸³

Rehin veren izin verdiğinde ise rehin alanın rehinden yararlanmasının hükmü konusunda mezhepte farklı görüşler vardır. Burada yararlanmayı mutlak olarak câiz görenler olduğu gibi, akit esnasında şart kılındığında faize yol açması sebebiyle câiz olmadığını, aksi durumda câiz olduğunu kabul edenler de mevcuttur.⁸⁴ Bazı fakihler ise rehin alanın rehin verenin izniyle rehinden yararlanmasını mekruh kabul etmişlerdir.⁸⁵

Rehin alanın rehinden yararlanmasının hükmü konusunda Hanefî mezhebinde görüş birliği mevcut değildir. Genel kanaat, akit esnasında şart kılınmak-

80 Mecelle, Md. 403; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 394.

81 Bayındır, "Bey' bi'l-vefâ", s. 20; Kaşıkçı, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şer'iyye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım*, s. 20.

82 Serahsî, *el-Mebcut*, XXI, 107; Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 419.

83 Merginânî, IV, 419; İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik*, VIII, 271.

84 Duaylec, s. 565-568; *Mevsûat'ul-Fikhiyye*, "Rehn", s. 184.

85 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 322; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 522; Bilmen, *Hukukî İslamiye Kamusu*, VII, 44.

sızın rehin veren tarafın akitten sonraki iznine bağlı olarak rehin alanın rehinin mülkiyetinden yararlanmasının câiz olacağı yönündedir.⁸⁶ Bey bi'l-vefâda ise şart kılınması durumunda ve satıcının sonraki iznine bağlı olarak şart kılınmaksızın müşterinin maldan yararlanması câizdir. Buna göre müşterinin maldan yararlanması akit esnasında şart kılınmadığı takdirde müşterinin malın menfaatinden yararlanmasının hukuki geçerliliği, satıcının akitten sonraki iznine bağlıdır. Müşterinin maldan izinsiz yararlanması yararlandığı oranda tazmin gerektirir. Şart kılınmaksızın satıcının izniyle müşterinin malı kullanması ve gelirinden istifade etmesi câiz olup bu yararlanma hibe sayılır. Bu durumda satıcı her an yararlanma iznini bazı sınırlarla kayıt altına alabilir ya da yararlanma izninden dönebilir.⁸⁷

Rehin akidinden farklı olarak bey' bi'l-vefâda maldan doğan menfaatlerin bir kısmı ya da tamamının alıcıya ait olması akit esnasında şart koşulursa, bu şarta uyulur. Söz gelimi vefâ yoluyla satılan bir bağın üzümünün satıcı ile alıcı arasında yarı yarıya paylaşılması şart koşulsa ilgili şarta uyulur. Rehın akidinde ise akit esnasındaki yararlanma menfaat sağlayan karz kabul edildiği için yararlanma şartı akdi en başta fasit kılar.⁸⁸

Bey' bi'l-vefâyla rehinin kıyaslanarak yararlanma şartının hukukî durumunun ortaya konulması mümkün görünmemektedir. Söz konusu yararlanma şartının durumu ancak Hanefilerde hem akdin muktezası olan hem de akde sonradan eklenen şartların akde olan etkisinin ortaya konulmasına bağlıdır. Bu açıdan Hanefî mezhebinde şartlar sahih, fasit ve batıl olmak üzere üç kısma ayrılır. Sahih şartlar akdin muktezasına uygun olan şartlardır. Bu şartlar kendi arasında akdin muktezasını teyit eden, câiz olduğuna dair şer'î delil bulunan ve örf-adet halini almış şartlar olmak üzere üç kısma ayrılır. Fasit ve batıl şart ise akdin muktezasına uymayan şart demektir.⁸⁹ Buna göre bey' bi'l-vefâdaki yararlanma şartı rehne kıyasen fasit bir şarttır. Zira yararlanma şartı rehinin muktezasından değildir. Fakat yararlanma şartı, bey' bi'l-vefâ akdine göre değerlendirildiğinde bu şartın, örf haline gelmiş bir şart hükmünde olduğu söylenebilir. Buna göre bu şart geçerlidir. Çünkü Hanefilerde örf-adet halini almış şartlar, tek taraflı menfaat sağlasa bile geçerlidir.⁹⁰

Rehinle bey' bi'l-vefânın ayrıldığı bir diğer husus malın kiraya verilip verilememesi hususudur. Bey' bi'l-vefâda malın satıcıya ya da üçüncü kişilere kiraya

86 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, III, 175-176.

87 Bayındır, "Bey' bi'l-Vefâ", s. 21.

88 Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-füsûleyin*, I, 403-404; Mecelle, Md. 398; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 393.

89 Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 15-18; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, V, 168; Baberti, *el-İnâye*, VI, 76.

90 Bardakoğlu, "İslâm Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdi Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı", s. 28.

verilmesi câizdir.⁹¹ Fakat rehnin kiraya verilmesi geçerli değildir. Rehin verilen bir mal kiraya verilirse kira akdi batıl olur.⁹²

Bu akdin rehin akdine kıyasen değerlendirilmesi kanaatimize göre sağlıklı bir yaklaşım değildir. Şayet tarafların asıl gayesi teminat elde etmek ve sağlamaksa bu amaç sıhhatinden şüphe edilmeyen rehin akdiyle gerçekleştirilebilir. O halde gerek faizsiz kredi temin etmek gerekse alacağını teminata bağlamak amacıyla olsun bey' bi'l-vefânın uygulama sahası bulmasının temel gerekçesi nedir? Rehin akdinin bilindiği bir ortamda neden bey' bi'l-vefâ yaygınlaşıp örf haline gelmiştir?

Mülkiyeti devredici satım ve teminat sağlayan rehin akdinin bilindiği bir ortamda bu işlemin örf haline gelmesinin temel nedeni insanların ihtiyacıdır.⁹³ Çünkü rehin akdinin işlevsel olduğu dönemlerde rehin veren tarafın rehinle elde ettiği sermaye, rehin alan tarafa hiçbir fayda sağlamayan, tamamen Allah rızası için verilen bir borç niteliğindeydi. İnsanlar zamanla sermayelerini karşılığında sadece rehin alarak karşı tarafa karz-ı hasen cinsinden borç vermede isteksizlik göstermeye başladılar. Zamanla insanlarda sermayeleriyle bir menfaat elde etme isteği meydana geldi. Sermaye sahibinin alacağını teminata bağlamak amacıyla bir malın rehin verilmesi ve rehinden yararlanmanın faiz şüphesine yol açması sermaye sahibinin beklentilerine cevap vermiyordu.⁹⁴

Wigmore'ye göre diğer üç mezhepten farklı olarak bey' bi'l-vefânın Hanefi literatüründe ele alınmasının sebebi, rehnin yok olmasından kaynaklanan riskin rehin alan tarafa yüklenmesidir. Bu durum rehin alma karşılığında borç vermeyi sekteye uğratma potansiyeline sahiptir. Dolayısıyla Hanefiler muhtemel rehin alanın yüklendiği bu sorumluluğu bertaraf etmek için bu işlemi geliştirmişlerdir. Aksi takdirde hem borç verip hem de rehnin yok olmasından kaynaklanabilecek muhtemel riski üstlenmek, rehin alan için ağır bir sorumluluk olurdu. Bu durum zamanla insanlar arasında rehin karşılığında borç vermeyi azaltmıştır.⁹⁵

Bu işlemin uygulandığı çevrelerde -günümüzde olduğu gibi- sermaye sahipleri verdiği borç karşılığında borçlunun bir malını ipotek ettirmesinin yanında ayrıca borçludan verdiği borç oranında faiz talep etmekteydi. İşte bey' bi'l-vefâ sermaye sahiplerine teminat sağlamasının yanı sıra faiz almadan verdiği sermaye

91 Kaşıkçı, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şer'iyye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım*, s. 62.

92 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, V, 212; *el-Fetavâ el-Hindiyye*, V, 547.

93 Kâdihân, *el-Fetâvâ'l-Haniye*, II, 165.

94 Rayâb, *Ebhâs fi't-Teminati'l-Ayniyye*, s. 125.

95 Wigmore, *The Pledge-Idea: A Study in Comparative Legal Ideas II*, s. 416.

karşılığında bir menfaat elde etme imkânı sağlamaktaydı. Günümüzde de geçerliliği konusunda bazı menfi görüşler olmakla birlikte, bu işlem bazı ülkelerde uygulanmaya devam etmektedir.⁹⁶ Bu durum bey' bi'l-vefânın temel gayesinin faize düşmeden sermaye sahibine teminatın yanında bazı menfaatleri sağlamak olduğunu göstermektedir.

C. Karma ve Müstakil Akit Kabul Edenler

Bey bi'l-vefânın rehin, sahih satım akdi ve fasit satım akdiyle bazı ortak yönlerle sahip olması, bazı hukukçuları bu akdi karma ve müstakil bir akit şeklinde değerlendirmeye sevk etmiştir. Bu yaklaşıma göre bey' bi'l-vefâ zikredilen üç akitle benzer özelliklere sahip olan müstakil bir akit tipidir.⁹⁷

Bey bi'l-vefâyı karma bir akit kabul edenler, akdi genel olarak iki farklı şekilde değerlendirmeye tâbi tutmuşlardır. Kimi hukukçulara göre bu akit rehin akdi, sahih satım akdi ve fasit satım akdinin bazı hükümlerini bir arada bulunduran mürekkeb bir akit tipidir.⁹⁸ Buna göre satıcı bedeli geri verince ya da borcunu ödeyince, müşteri satın almış olduğu malı verir. Bu şekilde yapılan akit, müşterinin maldan istifade etmesi açısından sahih satım akdi; tarafların akdi feshedebilme yetkilerine sahip olması açısından fasit satım akdidir. Alıcının vefâ yoluyla satın aldığı malı başkasına satamaması, mal zayi olduğu ya da zarar gördüğü takdirde malın kıymeti oranında borcun sakıt olması yönüyle de bu akit rehin akdinin hükümlerine tâbidir. Şu kadar var ki bu akitte üç farklı akdin hükümleri söz konusu olmakla birlikte rehin akdinin özellikleri ön plandadır. Nitekim akdin temel gayesi müşteriye güvence sağlayarak faizsiz kredi temin etmektir. Bey' bi'l-vefâ bu yönüyle rehin akdine benzemektedir. Her iki akdin temel gayesi teminat sağlamaktır.⁹⁹

Mecelle'de bey' bi'l-vefâ, rehin akdi, sahih satım akdi ve fasit satım akdinin bazı hükümlerini bir arada bulunduran müstakil-karma bir akit şeklinde ele alınmıştır.¹⁰⁰ Mecelle'ye göre bey' bi'l-vefa karma bir akittir. Her ne kadar Mecelle'de bu akit karma bir akit şeklinde düzenlenmiş olsa da akdin tazmin hükümleri, akdin

96 Rayâb, s. 125; U'beydât, "Kavâ'idü Bey'i'l-Vefâ fî Kânûni'l-Mücibât ve'l-Ukûdi'l-Lübnâni ve Mede İmkâniyyeti Tatbikihâ fî'l-Kânûni'l-Medenî el-Urdunî", s. 159.

97 Zeylâi, *Tebyîn* V, 184; İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik*, VI, 8-9; Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 223-224; Rayâb, s. 125.

98 Zeylâi, *Tebyîn*, V, 183-184; *el-Fetâvâ el-Hindiyye*, III, 208-209; İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik*, VI, 9.

99 Mecelle, md. 118; Bilmen, *Hukukî İslamiye Kamusu*, VI, 126-127; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 203.

100 Mecelle, Md. 118; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 102.

konusunda meydana gelen artma ve azalmaların rehin akdiyle benzer şekilde ele alınmış olması akdin hükmen rehin kabul edildiğini gösterir.¹⁰¹

Bir görüşe göre vefâen satım, sahih satım ve rehlin akdinin hükümlerini bir arada bulunduran mürekkep bir akitir. Bu durumda malı geri verme şartı akit sırasında zikredilmezse, bu akit müşteri açısından sahih bir satım akdi sayılır. Müşteri satın aldığı maldan dilediği şekilde yararlanır. Satıcı açısından aynı işlem rehin kabul edilir. Satıcının bedeli geri vermesi durumunda müşteri bunu kabul edip malı geri vermek zorundadır. Burada bey' bi'l-vefâ, ıvaz şartlı hibe ya da hastalık halindeki hibeye kıyaslanmaktadır.¹⁰²

Bey' bi'l-vefânın karma bir akit kabul edilmesi bu akdi geçerli hale getirmez. Bu işlemin her üç akdin bazı özelliklerini bir arada bulundurduğuna dair izahatlar akdin mahiyetini anlamaya yönelik olabilir. Kaldı ki karma bir akit olarak bey' bi'l-vefânın, fasit satım akdinin de bazı özelliklerini yansıttığının belirtilmesi akdi en başta fasit kılar. Akdin sahih olması için öncelikle fasit şartların bertaraf edilmesinin gerekliliği ortadadır. Özetle, akdin karma bir akit olması, akdin geçerliliği için hukukî bir gerekçe teşkil etmez.

D. Batıl Bir İşlem Kabul Edenler

Cumhur ulemaya göre bey' bi'l-vefâ batıl bir işlemdir. Hanefiler dışındaki mezheplerde bu işlem farklı isimler altında da olsa ele alınmış ve butlanı gerektiren hususlar açıklanmıştır.

Şâfiî fakih Nevevî (ö. 676/1277) geri verme şartı ister akit esnasında şart koşulsun isterse bu şart daha önce bilinir olsun semeni geri getirdiğinde meb'î iade etmek şartıyla yapılan işlemin (bey'ul emâne) batıl olduğunu ifade etmiştir. Nevevî bu görüşün cumhurun görüşü olduğunu da zikretmiştir.¹⁰³

Bey' bi'l-vefânın en önemli özelliği, borç veren tarafa bunun karşılığında satın almış olduğu maldan yararlanmayı sağlaması, yararlanmanın kesintisiz olması ve satıcının ve borçlunun sonradan yararlanma şartından dönmemesidir. Bazı Hanefiler, Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler bu işlemi yarar sağlayan borç kapsamında değerlendirdiği için işlemin batıl olduğu sonucuna varmışlardır.¹⁰⁴ Yani âlimlerin çoğunluğuna göre bey' bi'l-vefâ batıl bir akitir.¹⁰⁵

101 Mecelle, Md. 397-401.

102 Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-füsûleyn*, I, 406; Kaşıkçı, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şer'iyye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım*, s. 23; Duaylec, *er-Rehn fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, s. 712.

103 Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû'*, XII, 269.

104 Duaylec, *er-Rehn fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, s. 711; Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 221.

105 Günenc, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, III, 26.

Mâlikîlere göre bu işlem batıl bir rehin ya da menfaat sağlayan bir selem akdi hükmündedir. Dolayısıyla taraflardan birine fazladan bir yarar sağladığı için câiz değildir.¹⁰⁶

Mâlikîlere göre bu işlemin câiz olmadığı yönünde genel bir kanaat olmakla birlikte, doğrudan bu işlemle ilgili olmayan fakat bir yönüyle bu işleme benzer bir hukukî işlemin İmam Mâlik (ö. 179/796) ve öğrencisi İbnu'l-Mevvâz (ö. 269/883) tarafından câiz görüldüğü zikredilmiştir. Buna göre bir kişi bir malı vadeli olarak, semenin yarısını tahsil edinceye kadar satmamak şartıyla başkasına satarsa bu işlem geçerli olur. İmam Mâlik'e göre bu işlemin geçerli olmasının sebebi işlemin rehne benzemesidir. İbnu'l-Mevvâz da bu işleme tahsilatın kısa bir süreyle kayıtlanması şartıyla cevaz vermiştir.¹⁰⁷ Burada İmam Mâlik ve İbnu'l-Mevvâz satım akdinin muktezasına aykırı olan bir şartla yapılmış ve akdin konusu malı satma yasağı yönüyle bey' bi'l-vefâya benzeyen bir işleme cevaz vermiştir. Tek farkla ki bey bi'l-vefâdaki satma yasağı akdin tamamını kapsamasına karşın bu işlemdeki satma yasağı ise semenin yarısının tahsil edinceye kadar olan sınırlı bir zaman dilimini kapsamaktadır.

Hanbelîlere göre satıcı ve müşterinin semeni geri iade edince meb'în geri verilmesi şartıyla yaptığı işlem (bey'ul-emâne) menfaat sağlayan bir karzdır. Bu işlemin batıl olmasının bir diğer gerekçesi, hem satım hem icâre akdinin hükümlerini bir arada bulundurmasıdır.¹⁰⁸

Hanbelîlere göre bu işlem faize yol açtığı için batıldır. Çünkü müşteri akit zarfında maldan yararlanmakta, malın hukuki ve tabii semerelerinde istifade etmektedir.¹⁰⁹ Ayrıca akit esnasında akde mülhak olan şartlar taraflar arasında nizaya sebep olabilir. Bundan dolayı akdin yapısında olmayan ve akde sonradan eklenen şartların batıldır.¹¹⁰

Akdi diyanetten değerlendiren bazı Hanefîler, kanuna karşı bir hile olduğunu gerekçe göstererek haram kabul etmişlerdir.¹¹¹ Zira kanuna karşı hile olarak ortaya çıkan bir işlem şeklen hukuka uygun görülse de hukuk düşüncesi bakımından uygun olmadığı gibi hukuk kurallarının varoluş mantığına da aykırıdır. Kaldı ki, "câiz hile" şeklinde Türkçeleştirilen hile-i şer'iyye kavramı, iç mantığı açısından çelişkili ve tutarsız bir kavramdır.¹¹²

106 Aliş, *Şerhu Menhu'l-Celil*, II, 569; el-Hattâb, *Mevâhibu'l-Celil*, VI, 373-374.

107 İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müçtehid*, s. 611.

108 İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XXIX, 183.

109 Buhutî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, III, 139; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, III, 36.

110 İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, III, 36.

111 Bayındır, "Bey' bi'l-Vefâ", s. 21.

112 Köse, "Hiyel", s. 174.

Son dönem İslâm hukukçularının bazıları da bey' bi'l-vefâ'yı menfaat sağlayan karz işlemi kabul etmiş ve câiz kabul etmemişlerdir.¹¹³ Muhammed Mahrus ve Ebû-Zehrâ'ya göre bu işlem batıldır. Muhammed Mahrus'a göre bu işlemin batıl olmasının nedeni mürtehinin maldan faydalanabilmesini sağlamak için, faize karşı bir hile olarak ihdas edilmiş olmasıdır. Bu durumda meşru olan bir muamele (rehin) gayri meşru bir hedefe alet edilmiş olur. Ebû-Zehrâ'nın görüşü de Muhammed Mahrus ile benzerdir. Ona göre bu işlem faiz yiyenler tarafından icat edilmiş batıl bir işlemdir.¹¹⁴

Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî bu konudaki kararı ilgili akdin batıl olduğu yönündedir. Mart 1992'de Ciddede düzenlenen toplantıda alınan karara göre bey' bi'l-vefâ faize yol açtığı için geçerli bir işlem değildir. Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî'ye göre bu işlem gerçekte menfaat sağlayan bir borç işlemidir. Dolayısıyla cumhur ulemanın da benimsediği üzere bu akit câiz değildir.¹¹⁵

5. BEY' Bİ'L-VEFÂNIN HUKUKİ SONUÇLARI

Bey' bi'l-vefâ özü itibariyle rehin akdine benzediği için hukuki sonuçları bakımından rehin akdine tâbidir.¹¹⁶ Buna göre satıcı borcunu ödemediği takdirde müşteri borca karşılık satın aldığı malı satıp semeninden alacağını tahsil etme yetkisine sahiptir.¹¹⁷ Burada müşterinin yetkisi mürtehinin yetkisiyle uygunluk arz etmektedir.

Mürtehinin yetkileri gibi müşterinin yetkileri de sınırlıdır. Müşteri her ne kadar zahiren malı mülkiyetine almış görünse de mal üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunamaz. Müşteri malı başkasına satamaz, hibe edemez, satıcının izni olmadan başkasına kiralayamaz,¹¹⁸ üzerinde aynî haklar tesis edemez. Bey' bi'l-vefâ hukukî

113 Zuhaylî, *Fikhu'l-İslâm*, VI, 173; Turan, s. 175.

114 Yelek, "Bir Finansman Yöntemi Olarak Kullanılan Bey' Bi'l-Vefânın İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi" s. 282.

115 Mevsûatu'l-Fikhiyye, IX, 260 vd.

116 *Fetâvay-ı Hindîyye*, III, 209.

117 Rayâb, *Ebhâs fî't-Teminati'l-Ayniyye*, s. 125; Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 220.

118 Satıcının izniyle müşteri malı, satıcıya ya da üçüncü kişilere kiraya verebilir. Bey' bi'l-vefâyı fasit kabul edenlere göre satıcı malı sadece üçüncü kişilere kiraya verebilir. İslâm hukukunda bu işlem "Bey' bi'l-istiğlâl" diye adlandırılmaktadır. Mecelle, Bey' bi'l-istiğlâlî, "Bayı bir malı isticar etmek üzere vefâen Bey' etmektedir." şeklinde tanımlamaktadır. Bey' bi'l-istiğlâl, Bey' bi'l-vefâ gibi nakit para bulma ihtiyacından doğduğu için istihânen câiz görülmüştür. Burada müşteri akde konu olan malı, malın asıl sahibi olan satıcıya kiraya vererek malın hukukî semerelerinden yararlanma imkânı elde etmektedir. Bu akit, malın bay'ce kiralınması dışında Bey' bi'l-vefâyla benzer hükümlere tâbidir. Bey' bi'l-vefâyı geçerli bir işlem olmadığını kabul eden âlimler benzer gerekçelerle Bey' bi'l-istiğlâlî de geçerli kabul etmemişlerdir. Bey' bi'l-istiğlâlî

tasarruflar açısından müşteriye sınırlı yetki vermektedir.¹¹⁹ Müşteri akit esnasında şart kılındığı takdirde malın hukukî ve tabii semerelerinden yararlanabilir.¹²⁰

Bey' bi'l-vefâda rehin akdinde olduğu gibi akdin konusunu oluşturan mal, müşteri tarafından teaddî (haksız fiil) ya da taksir (korumada kusur) ile itlaf edilirse tazmin hükümleri geçerli olur. Müşterinin kusuruyla telef olan malın değeri borca eşit olursa, müşterinin bütün alacak hakkı sona erer. Malın değeri borçtan az ise aradaki farkı satıcı müşteriye borçlanır. Malın değeri borçtan fazla ise, aradaki farkı müşteri satıcıya geri öder.¹²¹ Müşterinin kusuru olmadığı durumlarda da benzer hükümler geçerlidir. Özetle bütün durumlarda müşterinin elindeki mal, borç verdiği miktar oranında tazmin, borçtan az olan oranda emanet hükümlerine tâbidir. Müşteri, alacağın değerinden fazla olan kısım için “kusursuz sorumluluk” kapsamında tazminle mükelleftir.¹²²

Bey' bi'l-vefâ, esasları itibariyle bölünmez bir yapıdadır. Bu yüzden bu akitte kısmî fesih ve ifâ mümkün değildir. Satıcı bütün bedeli geri verinceye kadar müşteri malı hapsedme hakkına sahiptir. Satıcının bedelin bir kısmını ödemesi müşterinin aynı oranda malı iade etmesini gerektirmez.¹²³

Bey' bi'l-vefâ, gayri lâzım bir akittir. Bu yüzden satıcı bedeli getirmek şartıyla vadenin dolmasını beklemeden akdin feshini talep edebildiği gibi müşteri de malı teslim hazırlamak kaydıyla akdin feshini talep edebilir.¹²⁴

Bey' bi'l-vefâ, teminat hukukunda fer'î aynî haklar arasında yer almaktadır. Bey' bi'l-vefâyla ferden belirlenen bir aynın üzerinde sınırlı aynî hak elde eden müşteri âdi alacaklılara kıyasen vefâen satılan mal üzerinde rüçhan hakkına sahip olur. Rüçhan hakkının gereği olarak müşteri, alacağını tahsil edinceye kadar malı satıcıya teslim etmekten imtina edebilir.¹²⁵

geçerli bir işlem kabul eden âlimler akdin geçerliliğini kiralama şartının akit esnasında zikredilmemesine bağlamışlardır. Bununla birlikte örf haline geldiği için bu şartın akit esnasında da zikredilebileceği belirtilmektedir. Geniş bilgi için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-füsûleyn*, I, 410; Mecelle, Md. 119; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, III, 176; Kaşıkçı, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şer'iyye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım*, s. 62, 64; Bayındır, “Bey' bi'l-Vefâ”, s. 21-22.

119 Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-füsûleyn*, I, 408; Kâdihân, *el-Fetâva'l-Haniye*, II, 165; Rayâb, *Ebhâs fi't-Teminati'l-Ayniyye*, s. 126.

120 Molla Hüsrev, *Düreri'l-hükkâm*, II, 198; Kaşıkçı, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şer'iyye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım*, s. 64, 66.

121 Molla Hüsrev, *Düreri'l-hükkâm*, II, s. 207; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, s. 246; Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 220.

122 Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-füsûleyn* I, 408; Kâdihân, *el-Fetâva'l-Haniye*, II, 165.

123 Molla Hüsrev, *Düreri'l-hükkâm*, II, 250.

124 Kâdihân, *el-Fetâva'l-Haniye*, II, 165; *Fetâvay-ı Hindiyeye*, III, 209.

125 Bezzazî, *el-Bezzaziyye*, VI, 58; Kâdihân, III, 602; Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 712; Kaşıkçı, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şer'iyye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım*, s. 71.

Vefâen satılan malın bakım masrafları satıcı tarafından karşılanır. Söz gelimi, vefâen satılan mal, hayvan ise yem ve çoban ücreti; arazi ise, sulama ücreti ve otların temizlenmesi, vergisi satıcıya aittir.¹²⁶ Vefâen satılan malın korunması ve teslimiyle ilgi masraflar ise müşteri tarafından karşılanır. Malın korunacağı yerin ve bekçinin ücretinin karşılanması satıcının akitten kaynaklanan borcudur.¹²⁷

6. BEY' Bİ'L-VEFÂNIN SONA ERMESİ

Bey' bi'l-vefâ, normal şekilde satıcının malın bedelini müşteriye geri vermesi müşterinin de malı satıcıya iade etmesi yoluyla sona erer. Satıcı malın bedelini müşteriye geri verince müşteri malı teslim zorlanır. Müşteri ise vadenin dolmasını beklemeden malı teslim edip bedeli talep edebilir. Çünkü bu işlem her iki taraf için de bağlayıcı değildir. Akit esnasında bir sürenin kararlaştırılmış olması, akdin taraflarının edimlerini ifâ ederek akdi doğrudan sona erdirmesine engel değildir. Süre kararlaştırıldığı halde taraflar süreden önce edimlerini yerine getirerek akdi sona erdirebilir. Bunun yanı sıra sürenin dolmasıyla da akit kendiliğinden sona erer.¹²⁸

Satıcının bedeli müşteriye ödemesiyle akit sona erebileceği gibi satıcının borçtan ibrâ edilmesi, bedelin kendisine hibe edilmesi, satıcının üçüncü bir kişideki alacağını alıcıya havâle etmesiyle de sona erer.¹²⁹

Satıcının ya da müşterinin rehin, icâre, satım gibi hukukî tasarruflarıyla akit dolaylı şekilde sona erer. Taraflardan biri diğerinin izniyle akit konusu malı rehin verirse, rehin akdi geçerli olur. Bu durumda bey' bi'l-vefâ akdi sona erer.¹³⁰ Vefâen satılan mal yeni bir teslimle müşteriye kiraya verilirse önceki akit sona erer.¹³¹ Aynı şekilde tarafların ortak kararıyla malın üçüncü kişiye kiraya verilmesi ve satıcının alıcının sonraki icazetine bağlı olarak yaptığı icâre akdiyle de bey' bi'l-vefâ sona erer.¹³² Üçüncü kişinin vefâen satılan malı kiraya vermesinin hukukî sonucu tarafların akde onay verip vermemesine bağlıdır. Taraflar üçüncü kişinin yaptığı icâre akdini geçerli kılarırsa bey bi'l-vefâ sona erer.¹³³ Vefâen satılan mal daha sonra kesin bir satışla müşteriye satılırsa bu satım işlemi geçerli olur. Bu

126 Kâdihân, *el-Fetâva'l-Haniye*, III, 610; Bezzazî, *el-Bezzaziyye*, IV, 412.

127 Kâdihân, *el-Fetâva'l-Haniye*, III, 610.

128 Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-füsûleyn*, I, 410.

129 Kaşıkçı, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şer'iyye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım*, s. 90.

130 Babertî, *el-Înâye*, X, 320.

131 Kâdihân, *el-Fetâva'l-Haniye*, III, 596; Babertî, *el-Înâye*, X, 185.

132 Kâdihân, III, 596; Babertî, *el-Înâye*, X, 185; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, IV, 22.

133 Kâdihân, *el-Fetâva'l-Haniye*, III, 596.

durumda önceki sözleşme sona erer. Müşterinin, satıcının sonraki icazetine bağlı olarak yaptığı satım sözleşmesi de vefâen satımı sona erdirir.¹³⁴

Bey' bil-vefânın dolaylı şekilde sona ermesinin bir diğer yolu, akit konusu malın tamamen ya da kısmen yok olmasıdır. Akit konusu mal yok olduğunda akdin mevzunun yokluğu sebebiyle akit zorunlu olarak sona erer. Bunun yanı sıra müşteri ve satıcının karşılıklı akdi feshetmesiyle de bey' bi'l-vefâ sona erer.¹³⁵ Akit sona erince akit konusu mal üzerindeki sınırlı aynı haklar sakit olur. Çünkü sınırlı aynı hakların varlığı doğrudan taalluk ettiği aynın varlığına bağlıdır.¹³⁶

SONUÇ

Şahsî teminatlardan sonra ortaya çıkan aynı teminat vasıtaları ziyetlikle ilgili meydana gelen gelişmelere bağlı olarak farklı dönemlerde ortaya çıkmış ve kurumsallaşmıştır. Değişen ticari faaliyetlerine ve risk faktörlerine bağlı olarak teminat vasıtaları şekillenmiş ve şekillenmeye devam etmektedir. Bir malın rakabe mülkiyetinin devredilmesiyle oluşan vefâen satım, aynı teminatın ilk örneği olma özelliğini teşkil eder. Fakat bir teminat vasıtası olarak teminat hukukunda yaygın bir kullanım alanına sahip olmadığından kurumsallaşamamıştır. İslam dünyasında da sadece Hanefî mezhebinin hâkim olduğu bölgelerde, gelişen ve değişen ticarî faaliyetlerin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Borçlu açısından faize düşmeden ihtiyaç duyulan parayı temin etme, borç veren açısından ise alacağını teminat altına alma ve alacağı karşılığında menfaat elde etme amacıyla, Hanefî muhitinde ortaya çıkan bey' bi'l-vefânın mahiyeti ve hükmü konusunda farklı görüşler mevcuttur. Akdin, sahih satım akdi, fasit satım akdi, karma/müstakil bir akit, batıl bir işlem ve rehin akdi olduğu yönünde beş ana görüş ortaya çıkmıştır. Akdin temel amacının teminat sağlamak olduğunu gerekçe gösteren âlimler bey' bi'l-vefânın rehne mülhak olduğunu iddia ederken, satıcının yararlanma şartını faiz olarak değerlendirenler ise bu akdin fasit bir satım akdi olduğu görüşünü ortaya koymuşlardır. İslâm akit teorisi açısından söz konusu akdi değerlendirmeye tâbi tutan diğer mezhepler, İslâm hukukunun genel ilkelerine uymayan bazı yönleri sebebiyle bu işleme cevaz vermemişlerdir.

Hukukî mahiyetiyle ilgili birçok görüşün olduğu vefâen satım akdi, amacı ve keyfiyeti itibariyle rehne mülhaktır. Teşekkül etmesi için fiilî kabzın zorunlu ol-

134 İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik*, II, 173; Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, s. 180.

135 Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-füsûleyn*, I, 416; Rayâb, s. 138.

136 Rayâb, *Ebhâs fi't-Teminati'l-Ayniyye*, s. 138.

ması, sözleşmeden sonra müşteri lehine rüçhan hakkının sabit olması ve alıcının akde konu mal üzerindeki yetkilerinin sınırlı olması bu işlemi, uygulamada rehin haline getirmektedir. Fakat müşterinin maldan yararlanması onu bu yönüyle rehinden farklı kılmaktadır. Bey' bi'l-vefânın hukuki durumuyla ilgili tartışmaların odak noktasını müşterini maldan yararlanmasının faiz olup olmadığı oluşturmaktadır. Bu yararlanmayı faiz kabul edenler bu işlemi geçerli bir işlem kabul etmemişlerdir. Özellikle müşterinin maldan yararlanmasının faiz şüphesine sebebiyet vermesi gerekçe gösterilerek Hanefiler dışındaki üç mezhepte bey' bi'l-vefâ câiz kabul edilmemiştir.

Akdin teşekkülüyle sona ermesi arasındaki zaman diliminde malın değerinde ve aynında meydana gelen değişimlerin objektif olarak belirlenememesi; müşterinin yararlanmasının belli ölçütlere bağlanmasının ve yararlanmanın makul bir seviyede tutulmasının mümkün görünmemesi nedeniyle bey' bi'l-vefânın garar içerdiği aşikârdır. Bunun yanı sıra malın geri verilmesi esnasında malda meydana gelen değişimlerin taraflar arasında nizaya sebep olması muhtemeldir. Bundan dolayı teminat gerektiren durumlarda gayrimenkul ve menkul rehin hükümlerinin işletilmesinin hukuk güvenliği açısından daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz. Kaldı ki bu işlem sosyal hayatın ve ticari faaliyetlerin gerektirdiği, zaruret derecesine varan ihtiyaç sebebiyle cevaz verilen ara bir dönemin ürünüdür.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmed, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı I-III*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2012.
- Ali Efendi, *Fetâvâ Ali Efendi I-II*, İstanbul 1269.
- Ali el-Hafif, *İslam Hukukuna Göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri (Eşya Hukuku ve Borçlar Hukuku)*, trc. Rahmi Yaran, İstanbul 2014.
- Ali Haydar, Efendi, *Duraru'l-Hükkâm Şerhu Mecelletu'l-Ahkâm I-IV*, Beyrut 2010.
- Alîş, Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Menhu'l-Celîl ala Muhtasari'l Allamati Halîl I-IV*, Dâru'l-Sadr, trs.
- Ayan, Mehmet, *Eşya Hukuku III (Sınırlı Aynî Haklar)*, Konya 2000.
- Babertî, Muhammed b. Mahmud, *Şerhu'l-Înâye ale'l-Hidâye* (Fethu'l-Kâdir içinde), Beyrut trs.
- Bardakoğlu, Ali, "İslâm Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.: 1, (9-29), Kayseri 1983.
- Bayındır, Abdulaziz, "Bey' bi'l-Vefâ", *DİA*, İstanbul 1992.
- Bayındır, Abdulaziz, *Ticaret ve Faiz*, İstanbul 2007.
- Bezzâzî, Şihab b. Yusuf el-Harezmi el-Kelderî, *el-Fetâva'l-Bezzâzî (Fetâva'l-Hindiyye içinde)*, Bulak 1310.
- Bilmen, Ömer Nasuhî, *Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu I-VIII*, İstanbul trs.

- Buhûfî, Mansûr b. Yunûs b. İdris, *Keşşâfu'l-Kına' an Metni'l-İknâ' I-IX*, Dâru'l-Âlemu'l Kutub, Riyâd 2003.
- Cin, Halil- Akgündüz, Ahmed, *Türk Hukuk Tarihi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2011.
- Çalış, Halit –Hacak, Hasan, “Rehin”, *DİA*, XXXIV, (s. 538-542), İstanbul 2007.
- Çeker, Orhan, *İslâm Hukukunda Akidler*, Konya 2014.
- Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleymân el-Kelibûlî Şeyhinzade, *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur I-IV*, (1. Baskı), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Demir, Abdullah, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 2010.
- Derdîr, Ebu'l-Berakât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Şerhu's-Sağîr alâ Akrebi'l-Mesâlik İlâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik I-IV*, Kahire trs.
- Desûkî, Şemsuddîn Muhammed b. Arafa, *Hâşiyetu'd-Desûkî alâ Şerhi'l-Kebîr I-IV*, Dâru'l-İhyâu'l-Kutubi'l-Arabiyye, Halep trz.
- Duaylec, Mübarek b. Muhammed b. Hamed, *er-Rehn fi'l-Fikhi'l-İslâm*, Riyad 2000.
- el-Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahmân el-Mağribî *Mevâhibu'l-Celîl li Şerhi Muhtasari'l-Halîl I-VIII*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- eş-Şehânebe, Suheyb Abdullâh Beşîr, *ed-Damanatü'l-Ayniyye er-Rehn ve Meda Mesruyyetu İstisमारिहा fi'l-Mesarifi'l-İslamiyye*, Amman 2011.
- Gözübenli, Beşîr, “Bey' bi'l-Vefâ ve Bey' bi'l-İstiğlâl”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, (109-119), Erzurum 1990.
- Güneç, Halil, *Günümüz Meselelerine Fetvalar I-IV*, İstanbul 2012.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm, *Mülteka'l-Ebhur*, Beyrut 2005.
- Hamdân, Hüseyin Abdillatif, *et-Teminatu'l-Ayniyye*, Menşûrâtü'l-Halebî'l-Hukukiyye, Beyrut 2007.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Haraşî alâ Muhtasar Halîl I-VIII*, Bulak 1317.
- Heyet, *el-Fetavâ el-Hindiyye I-XIII*, Kahire, trs.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh en-Nemerî el-Endülisî, *el-Kâfi fi Fikhi Ehli'l-Medîne el-Mâlikî*, Beyrut 1992.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh en-Nemerî el-Endülisî, *et-Temhid I-XXVI*, Thk. Mustafa b. Ahmed, Muhammed Abdulkebîr, Vezâretu Umumi'l-Evkâf veş-Şuûni'l-İslamiyye, Mağrib 1967.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddu'l-Muhtar alâ Durri'l-Muhtar Şerhi Tenviri'l-Ebsâr I-XII*, Dâru'l Âlemi'l-Kutub, Riyad 2003.
- İbn Fâris, Ebû Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğat*, 1995.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukarrem, *Lisânu'l-Arab I-XVIII*, (7. Baskı), Daru'l-Sadir, Beyrut 2011.
- İbn Müflih, Ebû İshak Burhaneddin İbrâhîm b. Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed el-Hanbelî, *el-Mübdî' Şerhu'l Mukni' I-VII*, Beyrut 1997.
- İbn Nuceym, Zeynu'l-Âbidîn b. İbrâhîm, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir 'Âlâ Mezhebi Ebi Hanife en-Nu'mân*, Thk. Abdu'l-Kerîm Fudayl, Beyrut 2011.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn, *Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik I-VIII*, Beyrut 1993.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-Müçtehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Beyrut 2010.
- İbn Teymiyye, Takuyiddin Ahmed el-Harrânî, *Mecmûa'tu'l-Fetâvâ I-XXXVII*, Mekke 2005.
- Kâdî Simavna, Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-Fusûleyn*, Ed. H. Yunus Apaydın, Trc. H. Yunus Apaydın ve diğerleri, Ankara 2012.

- Kâdihân, Fahrüddîn Hasan b. Mansûr Mahmud el-Uzcendî el-Fergandî, *Fetâvâ el-Hâniye (Fetâvâ el-Hindiyye kenarında)*, Bulak trz.
- Kallek, Cengiz, "Kapora", *DİA*, XXIV, (339-340), İstanbul 2001.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku I-III*, İstanbul 2012.
- Kâsânî, Alau'd-Dîn Ebi Bekr b. Suûd el-Hanefî, *Bedâiyu's-Sanâyi' fi Tertibi's-Şerâi' I-VI*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî Beyrut 2010.
- Kaşıkçı, Osman, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şer'iyye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım*, Konya 2002.
- Kayapınar, Hüseyin, *İslâm Hukukunda Beyu'l-Vefâ ve Beyu'l Bi'l-İstiğlâl Akitleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1986.
- Köse, Saffet, "Hiyel", *DİA*, XVIII, (170-178), İstanbul 1998.
- Leknevî, Abdilhay, *el-Hidâye Şerhu Bidâyetu'l-Mübtedî I-VIII*, Kerâteşi 1417.
- Medkûr, Muhammed Sellâm, *Medhal li'l-Fikhi'l-İslâm*, Kahire 1996.
- Merdâvî, Alauddîn Ebi Hasan Ali b. Süleymân, *el-İnsâf fi Ma'rifeti Râcih min Hilâfi alâ Mezhebi'l-İmâmî'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel I-XII*, Riyad 1955.
- Mergînânî, Burhanuddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr el-Fergânî, *el-Hidaye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî I-IV*, Beyrut trs.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz b. Ali el-Hanefî, *Düreru'l-Hükkâm fi Şerhi Gururu'l-Ahkâm I-II*, trs.
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref, *Ravdatu't-Tâlibin I-VIII*, , Riyad 2003.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb li's-Şirâzi I-XXIII*, Cidde trs.,
- Rado, Türkan, *Roma Hukuku Dersleri Borçlar Hukuku*, İstanbul 2006.
- Rayâb, Esâd, *Ebhâs fi't-Teminati'l-'Ayniyye*, Beyrut 1988.
- Senhûri, Abdurrezzâk Ahmed, *Mesâdiru'l-Hak fi'l- Fikhi'l-İslâm I-VI*, Beyrut 1998.
- Serahsî, Şemseddîn, *Kitâbu'l-Mebsût I-XXXI*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut trs.
- Şirâzi, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firûzabâdî, *el-Muhezzeb fi Fikhi'l-İmâmî's- Şâfi' I-III*, Beyrut, 1995.
- Şirvânî, Abdulhamid, *Havâşi Şirvânî ala Tahkiki'l-Muhtaç Şerhu Minhac*, Beyrut trs.
- Tabakoğlu, Ahmet, *İslâm İktisadına Giriş*, İstanbul 2008.
- Turan, M. Fatih, "Bey' Bi'l-Vefâ ve Bey'ul-İne ile Mukayeseli Olarak Günümüz Repo İşlemlerinin Fikhi Boyutu", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C: 14, S: 27, (117-146), Çorum 2015.
- U'beydât, Yûsuf Muhammed Kâsım, "Kavâidu Bey'i'l-Vefâ fi Kânûni'l-Mücibât ve'l-Ukûdi'l-Lübnânî ve Mede İmkâniyyeti Tatbikihâ fi'l-Kânûni'l-Medenî el-Urdunî", *Mecelletu's-Şeriatî ve'l-Kânûn*, Sayı: 47, 2011.
- Von Tuhr, Andreas, *Borçlar Hukuku I-II*, Trc. Cevat Edege, Ankara 1983.
- Wigmore, John H., "The Pledge-Idea: A Study in Comparative Legal Ideas II", *Harvard Law Review*, Vol. 10, No. 7, (389-417), Harvard 1897.
- Yelek, Kamil, "Bir Finansman Yöntemi Olarak Kullanılan Bey' Bi'l-Vefânın İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 27, (s. 257-286), Konya 2016.
- Zekî Abdilber, Muhammed, *Ahkâmu Muâmeleti'l Mâliyye fi Mezhebi'l-Hanefî II-Ukûd (Ukûdu't-Tevsik)*, Kahire 1997.
- Zerkâ, Ahmed b. Şeyh Muhammed, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fikhiyye*, Dimeşk 2012.
- Zeylâi, Fahreddîn Osmân b. Alî el-Hanefî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhi Kenzi'd-Dekâik I-VI*, Bulak 1313.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâm ve Edilletuhu I-XII*, Dimeşk 1989.

ŞÜF'A-ÖNALIM HAKKI: MECELLE VE TÜRK MEDENİ KANUNU MERKEZLİ BİR MUKAYESE

Dr. Öğr. Üy. İlyas YILDIRIM*

Özet: Şüf'a/önalım hakkı, hukuk sistemlerinin müştereken ele aldığı konulardan birisidir. Bu hak temelde bir malın mülkiyetinin, cebren de olsa bir başkasına nakledilmesini sağlar. Onun bu durumu, konuyu özel kılan bir hususiyettir. Bu farklı durumun netleştirilmesi ise mukayeseli bir çalışmayla daha mümkün olacaktır. Binaenaleyh, şüf'a/önalım hakkı konusu ülkemizde ardi sıra geçerli olan iki hukuk sistemi (İslâm ve Türk) üzerinden mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır. Bu çerçevede Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye ile son haliyle Türk Medeni Kanunu konuyu takipte temerküz edilen metinler olacaktır. Makalede evvela şüf'a/önalım hakkı başta olmak üzere ilgili kavramlara yer verilecektir. Daha sonra hakkı doğuran sebepler ve akabinde ilgili şartlar ele alınacaktır. Hakkın kullanımı ile ilgili hükümler, bir sonraki başlığın konusudur. Son olarak da şüf'a/önalım hakkı özelinde iki hukuk sistemi arasında mukayese yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mecelle, Türk Medeni Kanunu, Şüf'a/Önalım hakkı.

The Right of Pre-emption: A Central Comparison of the Mecelle and Turkish Civilian Law

Abstract: The right of pre-emption is one of the issues jointly addressed by the legal systems. This right basically allows the transfer of the property of goods to another person, even if it is infrequent. This is a special feature of his situation. Clarification of this different situation will be possible with a comparative study. In addition, the right of pre-emption will be discussed in a comparative way through two legal systems (Islam and Turkish) which are valid in our country. In this frame, the Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye and the Turkish Civil Code with the final version will be followed closely. The article will first include relevant concepts, in particular the right of pre-emption. Later on, the reasons that give rise to the right and the relevant circumstances will be addressed. Provisions relating to the use of the right are the subject of the next chapter. Finally, the right of pre-emption will be specifically compared between the two legal systems.

Keywords: Mecelle, Turkish Civil Law, The right of pre-emption

GİRİŞ

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Osmanlı Devletinin son dönemi ile Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında ülkemizde yürürlükte olan bir kanundur. İsviçre'den alınan medeni kanun ile borçlar kanununun TBMM tarafından kabul edilerek 4 Ekim 1926 tarihinde yürürlüğe girmeleriyle Mecelle, kanun olma özelliğini yitirmiştir.¹ Yeni kabul edilen kanunlar ise zamanla çeşitli değişikliklere uğramakla beraber ülkemizde cârî hukuk sisteminin temel dayanakları olarak mevcudiyetlerini sürdürmektedirler.

* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD, ilyas.yildirim@erdogan.edu.tr

1 Sürece dair bk. Kaşıkçı, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 384-387; Aydın, "Mecelle", XXVIII, 234.

Makale, Mecelle ve Türk Medeni Kanunu'nu (TMK) merkeze almak suretiyle iki hukuk sistemi arasındaki benzerlik ve farklılıkları müşterek bir konu üzerinden mukayese etmeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede Mecelle'de şüf'a, TMK'da önalım/şüf'a² olarak yer bulan konu tercih edilmiştir. Bunda hem mevzunun orijinalliği³ hem de iki sistem açısından ele alınan çerçevenin benzerliği etken unsurlardır.

Şüf'a konusu Mecelle'nin dokuzuncu kitabında hacr ve ikrâhla birlikte ele alınmaktadır. İlgili tanımların yer bulduğu mukaddimenin 950-956 arası maddeleri ile üçüncü bab (md. 1008-1044) bu konuya hasredilmiştir. TMK'da ise 2001 yılında kabul edilen 4721 sayılı kanun ile önalım hakkı, Eşya hukuku çerçevesinde ve taşınmaz mülkiyetin kısıtlamaları bağlamında ele alınır. Yasal önalım hakkı için 732-734 arası maddeler; sözleşmeden doğan önalım hakkı için de aynı kanunun 735. maddesi ilgili hükümleri düzenlemektedir.⁴ Yine 2011'de kabul edilen 6098 sayılı Türk Borçlar Kanunu (TBK) *Taşınmaz Satışı ve Satış İlişkisi Doğuran Haklar* çerçevesinde bazı maddelerde (md. 237-242) sözleşmeden doğan önalım hakkıyla ilgili esaslara yer vermektedir. Ancak sözleşmeden doğan önalım hakkı fıkhen geçerli olmadığı için biz, TMK'daki düzenlemeleri merkeze koymak suretiyle bir mukayese yapacağız. Yer yer TBK'ya da atıfta bulunacağız.

Mezkûr kanunlar çerçevesinde bir okuma yapacağımız çalışmada Mecelle'yi esas alacağız. Zira konu, bu kanun metninde TMK'ya göre daha detaylı ve sistematik bir şekilde yer bulur. Meseleleri ele alırken ilk önce Mecelle'de yer alan düzenlemeyi verecek, şerhleri üzerinden ilgili maddeler vuzuha kavuşturulduktan sonra TMK'daki yaklaşımı ortaya koyacağız. Burada da kanun maddeleri ile doktrinde yer bulan izahat, ana malzememizi teşkil edecektir. Son olarak mukayese yapılacak, bilhassa farklılıkların bulunduğu durumlarda diğer fıkıh mezheplerinin görüşü ortaya konulmak suretiyle TMK'daki düzenlemenin bir bütün olarak fıkıh çerçevesinde değerlendirilmesine imkân tanınacaktır. Yine çalışmada kullanılacak ıstılahlar, her hukuk dilinin kendine özgü ifadelerinden seçilecektir. Bundan ötürü mesela Mecelle merkezli değerlendirmelerde "şüf'a", TMK içinse "önalım" tercih edilecektir.

2 2001 yılında kabul edilen 4721 sayılı kanunla birlikte "şüf'a"nın yerini "önalım" terimi almıştır.

3 Nitekim bu konu farklı hukuk sistemlerinde de kendine yer bulmuştur. Konunun ehemmiyetine ve tarihi sürecine dair bk. ed-Der'ân, *Ahkâmü's-şüf'a*, s. 24-27; Dönmez, "Şüf'a", XXXIX, 248-249.

4 Önalım hakkının bu şekilde iki türünün olmasına dair bk. Karahasan, *Türk Medeni Kanunu I*, s. 1105.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Konuya dair her iki kanunda öne çıkan bazı terimler söz konusudur. Mecelle açısından baktığımızda bunlar, başta şüf'a olmak üzere şefi', meşfû', meşfû'un bih, halît, şirb-i hâss ve tarîk-i hâss olup ardı sıra gelen maddelerle (md. 950-956) tanımlanmaktadır. TMK'da ise ilgili maddeler doğrudan zikredilmekte, herhangi bir tarife yer verilmemektedir. Fakat öne çıkan bazı terimler bulunmaktadır ki bunlar, doktrinde ele alınmış ve bu noktada tanımlamalar ortaya konulmuştur. Burada ise çalışmada ihtiyaç duyulacak ana terimlere dair kısa bilgilerle yetinilecektir.

Mecelléde şuf'a, "bir milk-i müşterâyı, müşteriyeye her kaçâ mâl oldu ise ol mikdar ile temellük etmektir" (md. 950) şeklinde tanımlanır. Tarifte kullanılan ifadeler, fıkıhın şüf'a meselesine bakışını özetleyecek bir çerçeve sunar. Bu noktada *ortada bir satım işleminin bulunması, satılan şeyin milk (özel mülkiyet altında) olması, maliyet ne ise bu hak kullanıldığında da değişikliğe gidilmemesi ve nihayetinde de bu milke sahip olunması* tanımı oluşturan ana çerçeveyi gösterir. Yine tanımda geçen "her kaçâ mâl oldu ise" ifadesi bedelin, misli/ kıyemî oluşuna göre bir ödeme türü yapılacağını, bu işlemde müşterinin rızasının aranmayacağını düzenler. "Temellük eder" ile kastedilen ise milk edinmeye hak kazanıldığıdır, yoksa bizatihi milk edinme ya rıza yahut da hâkimin kararı ile söz konusu olabilmektedir.⁵ Diğer önemli terimler ise şefi', meşfû' ve meşfû'un bihtir. Bunlardan ilki şüf'a hakkına sahip olan kişiyi; ikincisi bu hakkın konusu olan akarı; sonuncusu da şefi'in, kendisi sebebiyle bu hakkı kazandığı milkini ifade eder (md. 951-953).

Türk hukuku açısından baktığımızda ise önalım hakkı "taşınmaz malikinin taşınmazını bir üçüncü kişiye satması halinde önalım hakkı sahibine tek taraflı beyanı ile taşınmazın alıcısı olabilme yetkisini veren yenilik doğuran bir hak" olarak tanımlanır.⁶ Bununla birlikte -daha önce de işaret olunduğu üzere- TMK'da iki tür önalım hakkından bahsedilir. Bunlardan ilki yasal ikincisi ise sözleşmeden doğan önalım hakkıdır. Sözleşmeden doğan önalım hakkı, temelde taraflar arasında önalım sözleşmesi yapılarak elde edilebilir.⁷ Önalım sözleşmesi ise *mâlikin bir kimseye önalım hakkı tanımak için yaptığı sözleşmeye* denir.⁸ İslâm hukukuna gelince şüf'a, sözleşme ile ortaya çıkabilen bir hak değildir. Dolayısıyla iki hukuk

5 Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, III, 20.

6 Oğuzman vdğr., *Eşya Hukuku*, s. 536. Benzer tanımlamalar için bk. Sirmen, *Eşya Hukuku*, s. 446; Demirbaş, "Sözleşmeden Doğan Önalım Hakkı", s. 251. Doktrinde yapılan tanımlamaları birlikte görebilmek için ayrıca bk. Karahasan, *Türk Medeni Kanunu I*, s. 1101-1102.

7 Demirbaş, "Sözleşmeden Doğan Önalım Hakkı", s. 255.

8 Sirmen, *Eşya Hukuku*, s. 446.

sistemi arasında önalım hakkının bu türüyle ilgili herhangi bir mukayese yapma imkânı yoktur. Binaenaleyh, tanımını yasal önalım hakkı üzerinden ele almak isabetli olacaktır.

Yasal önalım hakkı *paylı mülkiyete tâbi bir taşınmazın paydaşlarından birinin payını bir üçüncü kişiye satması halinde, diğer paydaşlara aynı şartlarla bu payın alıcısı olabilme yetkisini veren yenilik doğuran bir hak* şeklinde tarif edilir.⁹ Bu tanımında ise paylı mülkiyet, taşınmaz olma, satım işlemi ve yenilik doğurma öne çıkan unsurlardır.

Paylı mülkiyet, TMK 688'de "paylı mülkiyette birden çok kimse, maddî olarak bölünmüş olmayan bir şeyin tamamına belli paylarla maliktir" denilerek bir çerçeveye kavuşturulmakta; doktrinde de *bir mal üzerindeki mülkiyet hakkının, paylı olarak birden çok kimseye ait olması hali* şeklinde tarif edilmektedir.¹⁰ Taşınmaz eşya ise *özüne zarar vermeden bir yerden başka bir yere taşınamayan eşyaları* ifade eder.¹¹ Ancak burada sadece bir yere nakledilememe değil, nakledilmenin ekonomik yapısı ve karşıladığı ihtiyaçlar da göz önüne alınarak bir tespitte bulunulmaktadır.¹² Bir taşınmazın bütünleyici parçası da ondan kabul edildiğinden mesela ağaçlar, dikili oldukları toprak parçası gibi taşınmaz hükümlerine tabi kılınmıştır. Yine gemiler, 2011 yılına kadar taşınmaz sayılırken yapılan düzenlemelerle bunlar için taşınmazlara benzer özel bir sicil rejimi kabul edilmiştir.¹³

Yenilik doğuran hakka gelince *tek taraflı bir hukuki işlem ile bir hukuki ilişkiyi kurmak, içeriğini değiştirmek veya sona erdirmek suretiyle başka bir şahsın hukuk alanında değişiklik meydana getirme yetkisi veren haklar*¹⁴ olarak tanımlanır. Ancak bu hak, -önalım çerçevesinde ifade edilecek olursa- TMK 734/Te göre ancak alıcıya karşı dava açılarak kullanılabilir.

İki hukuk sisteminde de tanımın doğası gereği içeriğe dair kuşatıcı bir bakış görmek mümkündür. Ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse TMK'nın tanıdığı sözleşmeden doğan önalım hakkı Mecelle'de yoktur. Yasal önalım hakkı çerçevesinde bir değerlendirme yapacak olursak ortada satım işleminin câri olduğu bir gayr-i menkulün bulunması gerektiği; işleme dair yapılan ödemelerin, hakkı kullana-

9 Oğuzman vdğr., *Eşya Hukuku*, s. 554.

10 Oğuzman vdğr., *Eşya Hukuku*, s. 305; Sirmen, *Eşya Hukuku*, s. 299.

11 Erman, *Eşya Hukuku Dersleri*, s. 4.

12 Sirmen, *Eşya Hukuku*, s. 13-14.

13 Oğuzman vdğr., *Eşya Hukuku*, s. 10; Sirmen, *Eşya Hukuku*, s. 14; Kaçak, *Yeni İçtihatlarla Türk Medeni Kanunu*, II, 1563.

14 Demirtabak, *Yasal Önalım Hakkı*, s. 18.

cak kişi tarafından eksiksiz karşılanacağı hususlarında benzerlik söz konusudur. Ancak TMK çerçevesinde bu hakkın elde edilme sebebini yansıtan paylı olmaya inhisar ile hakkın elde edilme yolu olarak sadece dava açmanın ifade edilmesi, Mecelle ile bir farklılık taşımaktadır.

TMK'nın tanımında vurgulanan paylı mülkiyet, bir sonraki başlıkta geleceği üzere Mecelle'de şüf'a hakkını doğuran sebepler bağlamında "nefs-i mebûde müşârik olma" şeklinde ifade edilir. Şârih Ali Haydâr, bunun şu şekilde iki türlü olabileceği söyler: Mebiin kendisindeki ortaklık; mebiin sadece bir kısmındaki ortaklık.¹⁵ Dolayısıyla iki bu ikinci tür ile TMK'nın ortaya koyduğu paydaş olma arasında farklılık söz konusudur.

Yine TMK'nın tanımında şüf'anın yenilik doğuran bir hak olduğu ifade edildi. Bu noktada Mecelle/İslâm hukuku açısından karşımıza *hakku't-temellük* çıkmaktadır. En tipik örneğini şüf'anın temsil ettiği bu hak, yarı aynî hak kategorisinde değerlendirilmekte; günümüz hukukuna nispetle yenilik doğuran haklara benzetilmektedir. Şüf'a hakkının tanıdığı *tek taraflı irade beyanıyla satılan bir mala mâlik olma yetkisi* onun, kurucu yenilik doğuran bir hak olarak değerlendirilmesindeki etken unsurdur.¹⁶

2. HAKKI DOĞURUCU SEBEP/LER

Mecelle'de ifade edildiği üzere şüf'a hakkını doğuran sebepler üç tanedir: Mebi'in (satım akdine konu olan malın) kendisinde ortaklık, irtifak muhtevalı bir hakkında ortaklık ve ona bitişik komşu olma. Bunlar, yazıldığı sıraya göre bir öncelik hakkı doğurur ve hakkın kullanımı, bir sonraki gruba geçmesini engeller. Üst grupta yer alanlar şüf'a hakkını kullanmazlarsa bu hak, bir sonraki grup için söz konusu olur (md. 1008-1010).

TMK'da ise önalım, sözleşmeyle olabileceği gibi yasal olarak da elde edilebilen bir haktır. 732. maddeden anlaşıldığı üzere bu hak, paylı bir mülkiyette bir paydaşın, taşınmazdaki hissesini kısmen veya tamamen üçüncü bir kişiye satması halinde diğer paydaşlar için doğar. Bu durumda hakkı doğurucu sebep, *paydaş olma* şeklinde ifade edilebilir. Dolayısıyla Mecelle'de yer bulan ortaklık dışındaki iki sebep, TMK açısından yasal önalım hakkını doğurabilecek bir mahiyette değildir. Lakin burada Mecelle'nin esas aldığı Hanefi Mezhebi dışında kalan fıkıh

15 Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, III, 130.

16 Konuya dair ayrıntılı bilgi için bk. Hacak, "İslam Hukukunda Yarı Ayni Hak (Hukûk) Kavramının Analizi", s. 190-191.

ekollerinin, şüf'a hakkını doğuran sebep olarak sadece mülkiyet ortaklığını ifade etmeleri¹⁷ zikre değerlidir. Bu açıdan ilgili görüş sahipleriyle TMK'daki yaklaşımın aynı olduğu ifade edilebilir. Yine sözleşmeden doğan önalım hakkının hem dayanacağının hukukî bir işlem olması hem de mâlik tarafından herhangi bir kişiye tanınabilmesi,¹⁸ İslâm hukukundan farklı bir yönü olarak belirtilmelidir.

3. İLGİLİ ŞARTLAR

Mecelle'de şüf'ayla ilgili şartlar, özel bir fasıl altında toplanmıştır. Bu çerçevede temel esaslar maddeler halinde ve TMK ile mukayeseli olarak şu şekilde ifade edilebilir:

1. Meşfû', milk ve akar olmalıdır (md. 1017). Bu şart, vakıf veya mirî arazi gibi milk olmayanlar ile menkul mallarda şüf'anın cereyan etmeyeceği vurgusu taşır. Yine "akar" ifadesi mutlak kullanıldığından bu taşınmazın taksime elverişli olma şartı da söz konusu değildir.¹⁹ TMK'da da yasal önalım hakkı için paylı bir mülkiyette taşınmaz merkezli bir çerçeve çizilmektedir (md. 732). Bununla birlikte gemiler için farklı bir hükmün söz konusu olduğuna da yukarıda temas edilmişti. İslâm hukukunda ise her ne kadar Hanefî fakihî Kâsânî'nin İmam Mâlik'e atfen paylaştığı "gemilerde şufa hakkı olacağı" görüşü varsa da²⁰ mezhebin temel kaynakları onu doğrulamamaktadır.²¹ Ana çizgi bu şekilde olmakla birlikte Zâhirî fakihî İbn Hazm yiyecek, kılıç gibi eşyalar da dâhil ortaklığın söz konusu olduğu her şeyde şüf'a hakkının bulunduğunu savunmaktadır.²² Dolayısıyla meşfû'un akar olması noktasında TMK ile İslâm hukukunun ana çizgisinde bir paralellik olmakla birlikte gemilerin taşınmaz kapsamına girip girmeyeceği noktasında bir farklılık söz konusudur. Burada prensipte olmasa da sonuç itibarıyla İbn Hazm ile TMK'nın yaklaşımı arasında benzerlik mevcuttur. Yine sözleşmeden doğan önalım hakkı çerçevesinde bu hak, menkul mallarda kullanılabilir ki²³ bunun için de benzer durum ifade edilebilir. Şöyle ki fukaha, sözleşmeyi şüf'a hakkının elde edileceği sebepler arasında görmez. Ancak menkul mallar merkezli bakıldı-

17 Meseleyi mezheplerin farklı dönemlerde yazılan eserleri üzerinden takip için bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 25; eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, II, 222; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, s. 553; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 436-438; en-Nevevi, *Ravzatü't-tâlibin*, IV, 168; eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 384; ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, III, 487-488.

18 Oğuzman vdğr., *Eşya Hukuku*, s. 560.

19 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükâm*, III, 147; Atif Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi*, s. 35.

20 el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, VI, 117.

21 Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, IV, 216; el-Karâfî, *ez-Zahire*, VII, 280.

22 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 3.

23 Eren, "Türk Medeni Kanununa Göre Yasal Önalım Hakkı", s. 109.

ğında önalım hakkını bu sebeple mümkün gören TMK yaklaşımı ile bunu ortaklık bağlamında mümkün gören İbn Hazm'ın yaklaşımı aynı sonuçta birleşmektedir.

2. Meşfû'un bih de milk olmalıdır. Bu durum mesela satılan bir arazinin, bitişiğinde olan ve bir vakfa ait bulunan arazi sebebiyle şüf'a hakkının ileri sürülemediği vurgusu taşır (md. 1018). Bu şart, mülkiyet ortaklığı dışındaki sebeplerle de şüf'a hakkının doğacağı kabulüyle bir değer ifade eder. Ancak yukarıda izah edildiği üzere mülkiyet ortaklığı dışındaki sebepler, Hanefî yaklaşımda geçerli iken TMK tarafından kabul edilmemektedir. Dolayısıyla bu madde, TMK açısından bir anlam ifade etmeyecektir.

3. Bina ve ağaçlar şayet araziden bağımsız satılırsa bunlarda şüf'a hakkı ileri sürülemez, aksi durumda ise vakıf ve mirî arazi dışında olmaları şartıyla bu hak ortaya çıkar (md. 1019-1020). TMK'da önalım hakkı bağlamında meselenin bu yönüne doğrudan temas edilmez. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere bir taşınmazın bütünleyici parçaları da ona tabi olduğundan bunların müstakil olarak değerlendirilemeyeceği söylenebilir.

4. Şüf'a hakkı, sadece satım akdi yapılmışsa ortaya çıkar (md. 1021). Mecelle'de bu şekilde ifadeye dökülen husus, Hanefî ekolünde şüf'a için bir şart olarak satım veya satım hükmündeki ivazlı akitleri esas alan yaklaşıma işaret eder.²⁴ Yine ivazın şart koşulduğu hibe de bu kapsamda değerlendirilir (md. 1022). Dolayısıyla ivazsız hibe, miras, vasiyet gibi bir bedelin ödenmediği durumlarda şüf'a hakkı ortaya çıkmaz (md. 1023).

TMK'da da yasal önalım hakkı, taşınmazların satımında ortaya çıkan bir hak olarak takdim edilir (md. 732). Ayrıca cebri artırmada ise bu hak doğmaz (md. 733/I). Yine bu bağlamda doktrinde bağışlama, trampa, ölünceye kadar bakma sözleşmeleri, şirketlerin birleşmesi, vakıf kurma gibi durumlarda önalım hakkının ortaya çıkmayacağı ifade edilir.²⁵ Doktrinde temas edilen, payın çocuk, eş veya bir yakına devri gibi şeklen bir satış sözleşmesi bulunmakla beraber gerçekte miras veya bağışın söz konusu olduğu hallerin önalım hakkı doğurmaması,²⁶ Mecelle md. 1023'te ortaya konulan çerçeveye uyumludur. Ancak burada trampa ile ilgili bir farklılık söz konusudur. Zira Hanefî yaklaşıma göre akarın satımında bedel, misli ise misli buna imkân yoksa kıyemî olarak tahsil edilebilecek bir niteliğe

24 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, III, 156. Bu vurgu ve doktrindeki tartışmalar için ayrıca bk. eş-Şeybânî, *el-Asl*, IX, 280-282; es-Serahsî, *el-Mebsût*, XIV, 140-142; el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VI, 111-117; ez-Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik*, V, 252-253.

25 Sirmen, *Eşya Hukuku*, s. 448.

26 Eren, "Yasal Önalım Hakkı", s. 116.

sahipse burada şüf'a hakkı ortaya çıkar.²⁷ Diğer hukuk ekolleri de meseleye ivazlı akit olma cihetiyle yaklaştıklarından²⁸ nihayetinde onlar için de aynı sonuç ifade edilebilir. Dolayısıyla Türk hukuk doktrinde ortaya konulana aksine İslâm hukukunda trampa, satım akdi bağlamında değerlendirilir ve şüf'a hakkının kullanımına imkân tanır. Ancak Türk hukukçularından trampa sözleşmesinin önalm hakkına imkân vermesi gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır.²⁹ Burada Türk hukuku çerçevesinde satış sözleşmesi ile mal değişim sözleşmesi olarak ifade edilen trampa'nın aslında birbirine çok benzer olduğu da vurgulanmalıdır. Aralarındaki temel fark ise trampada, satışın aksine para değil, başka bir malın mülkiyetinin ya da bir hakkın karşı tarafa geçirilme durumunun bulunması yönüyledir.³⁰ Bu bağlamda işaret edilmesi gereken bir diğer nokta, yapılan işlemin trampa gibi gözükse de hakikatte muvazaalı satış işlemi olması durumunda şüf'a hakkının ortaya çıkacağı hususudur.³¹

5. Şeff'in, yapılan satım akdine sarahaten veya delâleten de olsa rızası bulunmamalıdır (md. 1024). Ancak satın alan kişi veya ücret gibi kararı etkileyebilecek hususlardaki yanlış bilgiler, satış işlemine rızayı geçersiz kılar ve bu hak, sabit olmaya devam eder.³² Yine doktrinde ifade edilen, bir hakkın kendisinin veya sebebinin ortaya çıkmasından önce onu düşürmenin imkânsız olacağı ve dolayısıyla satış işlemi gerçekleşmeden şüf'a hakkını düşürmenin bir anlam ifade etmeyeceği hususu³³ bu noktada zikre değerdir.

TMK'da ise bu haktan feragat edilebileceği; bunun da resmî şekilde yapılar tapu kütüğüne şerh edilmesi gerektiği durumundan bahsedilir (md. 733/II). Yine bu hakkın kullanımından vazgeçme de aynı maddede düzenlenmiş, bunun yazılı şekle tabi olacağı ve satıştan önce veya sonra yapılabileceği hükme bağlanmıştır (md. 733/II-III). Burada satım akdi öncesinde bilgi sahibi olunmasının hakkın düşmesinde etkili olmadığını da belirtmek gerekir. Zira yukarıda ifade edilen "hakkın satım sonrası ortaya çıkacağı" esası, Türk hukuk doktrinde de ifade edilen bir husustur.³⁴

27 el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VI, 116.

28 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, s. 555; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 444-445; eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 385; ez-Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, V, 820-821.

29 Oğuzman vdğr., *Eşya Hukuku*, s. 538-539. Ayrıca bk. Karahasan, *Türk Medeni Kanunu I*, s. 1131-1132.

30 Uygur, *Borçlar Kanunu*, V, 5676-5678; Balkur, "Mal Değişim Sözleşmesinde Satış Hükümlerinin Uygulanması", s. 134.

31 Günay, *Önalm Hakkı*, s. 40. Benzer bir vurgu için bk. Ayan, *Eşya Hukuku II*, s. 390 (1057 nolu dipnot).

32 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, III, 158-161; Atıf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi*, s. 38-39.

33 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XIV, 154; el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VI, 137.

34 Kaçak, *Eşya Hukukuna İlişkin Hükümler*, s. 459. Meselenin bu yönü için ayrıca bk. Günay, *Önalm Hakkı*,

Satım akdine rıza meselesinde en önemli fark, satım öncesi bu hakkın düşürülme imkânı oluşturur. TMK bunu resmî veya âdî de olsa yazılı şekle tabi olarak mümkün görürken Mecelle, hakkın satım öncesi düşürülmesini geçerli görmez. Ancak satım akdinin yapılacağı bilgisi ise her iki hukuk sistemi için hakkı ıskat eden bir durum değildir. Satım sonrası hakkın düşmesi, ilgili işlemin onaylanmasıyla alakalıdır. Bu onayı başlı başına hak düşürücü gören Mecelle'nin aksine TMK, yazılı şekli burada da dikkate alır. Diğer türlü ise ilgili süreler çerçevesinde bir değerlendirmede bulunur.

Diğer fıkıh ekollerinin Mecelle'deki düzenlemeyle aynı yaklaşıma sahip olduğu³⁵ bu meselede farklı bir yaklaşım olarak Zâhirîlerin görüşü dikkat çeker. İbn Hazm'ın bilhassa vurguladığı ve diğer yaklaşım sahiplerine karşı hararetle savunduğu bu görüş, şüf'ada ortağa teklifi esas almaktadır. Buna göre ortağa teklif etmeden yapılan her satışta mutlak olarak şüf'a hakkı sabittir. Yine satım işlemi yapılmadan bu teklif gerçekleşir ve ortak da şüf'a hakkını kullanmazsa bu takdirde ilgili hakkı düşer.³⁶ Dolayısıyla satış öncesi hakkın düşebilme imkânına sahipliği açısından Türk hukuku ile Zâhirî yaklaşım arasında bir paralellik söz konusudur. Ancak hemen ifade edilmelidir ki Türk hukuk doktrininde pay satışı öncesi yapılacak teklife olumsuz cevap verilmesi, şüf'a hakkını düşürmemektedir.³⁷ Bu noktada da diğer Zâhirîlerin aksine fıkıh ekollerleriyle Türk hukuku aynı yaklaşıma sahiptir.

6. Şüf'aya konu olan akarın bedeli, miktarı belli ve mal olmalıdır. Bu sebeple mal olmayan bir bedel söz konusu ise orada şüf'a hakkı doğmaz (md. 1025). Burada miktarın belirsizliği, satış bedelini tespiti imkân bulunamaması durumunda söz konusu olur. Ancak bu satımda ödenen bedel tespit edilebiliyorsa onunla şüf'a hakkı devam edecektir. Mal olmayan bedele gelince burada menfaat, mehir ve kasten adam öldürmedeki sulh bedeli şeklinde üç durumdan bahsedilir. Mesela bir hamamın kiralama ücreti olarak verilen bir ev için şüf'a söz konusu olmaz. Zira bu evin karşılığı, bir mal değil menfaattir.³⁸ Yine mehir bedeli olarak verilen ev için de bu durum ifade edilebilir. Zira burada da ilgili akar, bir mal karşılığında değil milkü'l-müt'a mukabilinde verilmektedir.³⁹

s. 116-118, 129-130; Oğuzman vdğr., *Eşya Hukuku*, s. 563.

35 İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 514-515; el-Karâfi, *ez-Zahire*, VII, 379; eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 398.

36 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 11-15.

37 Günay, *Önalım Hakkı*, s. 129-130; Kaçak, *Eşya Hukukuna İlişkin Hükümler*, s. 459.

38 Mecelle ta'dilleri çerçevesinde menfaatlerin de mal kabul edildiği ve dolayısıyla ilgili esasın kapsamına yukarıda verilen örneklerin de dâhil edilebileceği burada vurgulanmalıdır. İlgili düzenleme için bk. Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, s. 70-71.

39 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, III, 166-167; Atif Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi*, s. 39-40.

TMK'da önalım hakkının satış işlemi neticesinde doğacağı ifade edilmişse de (md. 732) Türk Borçlar Kanunu sözleşmeden doğan önalım hakkının, taşınmazın satış ya da ekonomik bakımdan satışa eş değer her türlü işlemin yapılması durumunda kullanılabileceğini düzenler (md. 240). Bu bağlamda doktrinde hangi durumlarda önalım hakkının kullanılıp kullanılmayacağı tartışılmıştır.⁴⁰

Şüf'a hakkının ortaya çıkmasında ekonomik değer ifade etme merkezli bir yaklaşımın varlığı dikkat çekmektedir. Ancak örnekleri, bu başlık altındaki dördüncü maddede verildiği üzere burada hangi işlemlerin bu çerçeveye dâhil edileceği noktasında bazı farklı durumlar söz konusu olabilecektir.

7. Satıcının, satılan akarla ilgili bütün hakları sona ermiş olmalıdır. Mesela fasit satış işleminde satıcının, akdi feshederek geri isteme hakkı düşmedikçe şüf'a hakkı doğmaz. Yine muhayerlik hakkı varsa bu, şüf'aya engel olur. Fakat bu durum, her muhayerliği kapsamamaktadır. Mesela görme ve ayıp muhayerlikleri, bu hakkın sübûtuna engel değildir (md. 1026). Zira bunlar, müşteri için şarta gerek olmaksızın sabittirler.⁴¹

Satış akdinin kesinliği ve sahih olma yönü, Hanefiler dışındaki mezheplerce de ileri sürülen bir şarttır. Bu bağlamda şart muhayerliğinin varlığı ile akdin fasit olması merkezli değerlendirmeler öne çıkmaktadır. Görüşler, ekollere ve farklı rivayetlere göre değişiklik arz etse de bilhassa fâsit satış işleminin şüf'a hakkı doğurmayacağı; satıcının muhayerlik hakkı varsa yine şüf'anın işlerlik kazanamayacağı ifade edilir. Meselenin müşteriye bakan muhayerlik tarafı ise tartışmalı olup Şâfiiler, bu noktada Hanefilerle aynı kanaate sahiptirler.⁴² Burada vurgulanacak temel bir nokta da şudur: Teslim gerçekleşsin veya gerçekleşmesin fasit bir satım akdine konu olan akarlarda şüf'a hakkı ortaya çıkmaz.⁴³

TMK'nın ilgili maddelerinde bu hususa doğrudan temas edilmese de önalım hakkının satım işlemi neticesinde ortaya çıkacağı belirtilir (md. 732). Doktrinde ise meselenin bu veçhesi netleştirilerek geçersiz veya yok hükmündeki satım sözleşmelerinde bu hakkın ortaya çıkmayacağı vurgulanır.⁴⁴ Yine hile, ikrâh veya gabin gibi irade bozukluğunu doğuran nedenlerle satış işlemi feshedilirse bu du-

40 İlgili tartışmalar için bk. Oğuzman vdğr., *Eşya Hukuku*, s. 538-540; Eren, "Yasal Önalım Hakkı", s. 110-117.

41 Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, III, 172.

42 Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 246; eş-Şirâzi, *el-Mühezzeb*, II, 214; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, s. 555; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 447-448; en-Nevevi, *Minhâcü't-tâlibin*, s. 296-297; ez-Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, V, 821.

43 Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, III, 169.

44 Eren, "Yasal Önalım Hakkı", s. 111; Sirmen, *Eşya Hukuku*, s. 448-449.

rumda da önalım davasının dayanaksız kalacağı ifade edilmektedir.⁴⁵ Ancak burada sözleşmeden doğan önalım hakkı bağlamında şöyle bir ayrıntı söz konusudur: TBK 241/II'ye göre “önalım hakkı kullanıldıktan sonra satış sözleşmesi ortadan kaldırılırsa ya da alıcının şahsından kaynaklanan sebeplerle onaylanmazsa, bu durum önalım hakkı sahibine karşı ileri sürülemez.” Mesela tarafların anlaşarak veya tek taraflı olarak satış sözleşmesinden dönmesi yahut sınırlı ehliyetsizlerin yaptığı satış işlemine kanunî temsilcisinin izin vermemesi gibi durumlarda önalım hakkı kullanılmışsa sonuçlarını doğurmayı sürdürür.⁴⁶

Yukarıdaki tasvirden hareketle temel bir kural olarak satım akdinin gerçekleşmesi merkezli yaklaşımın, iki hukuk sistemi tarafından da dikkate alındığı söylenebilir. Yapılan satış işleminin geçersiz olması halinde ise bunun şüf'a hakkını doğrudan etkileyeceği ve işlemi geçersiz kılacağı şeklindeki sonuç, sözleşmeden doğan önalım hakkıyla ilgili verilen durum dışında iki sistemde de paraleldir.

8. Bir akar taksim edildiğinde de burada şüf'a hakkı ortaya çıkmaz. Mesela ortak olan bir ev hissedarlar arasında bölüştürüldüğünde bitişik komşu şefi'c olamaz (md. 1027). Zira taksim, bir yönüyle mübâdele iken başka bir yönüyle de ifrazdır. Bu ise her yönden mübâdelenin bulunması gerekli görülen şüf'a için uygunluk arz etmez.⁴⁷ Bu maddenin de temelde ortaklar dışındaki şüf'a hakkı sahipleriyle ilgili olduğu anlaşılmakta ve bunlar ise daha önce de ifade edildiği üzere TMK'ya göre zaten önalım hakkına sahip olamamaktadırlar.

9. Aynı grupta yer alan birden çok şüf'a hakkı sahibi varsa hisseleri oranında değil de her birisi için eşit şartlarda bir hak kazanımı söz konusu olur (md. 1013). TMK'da bu hususa temas edilmez. Bununla birlikte Yargıtay kararları çerçevesinde paydaşların hisselerine bakılmaksızın her birinin aynı oranda önalım hakkına sahip olacağı ifade edilmiştir.⁴⁸ Ancak paydaşların payları oranına göre bir hak elde edeceği görüşü de doktrinde dile getirilmektedir.⁴⁹ Benzer bir farklılık fıkıh ekolleri arasında da mevcuttur. Mesela yukarıda verilen Hanefî yaklaşımı paylaşan Zâhirîler⁵⁰ hâric cumhur, herkesin payına göre bir hak elde edeceği kanaatinindedir.⁵¹

45 Günay, *Önalım Hakkı*, s. 22.

46 Sirmen, *Eşya Hukuku*, s. 454. İlgili madde/fıkra hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Uygur, *Borçlar Kanunu Şerhi*, II, 1539.

47 Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, III, 172.

48 Oğuzman vdğr., *Eşya Hukuku*, s. 562-563; Eren, “Yasal Önalım Hakkı”, s. 119.

49 Ayan, *Eşya Hukuku II*, s. 401; Eren, “Yasal Önalım Hakkı”, s. 119.

50 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 27-28.

51 Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 215; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, s. 555-556; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 497; en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibin*, s. 298; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VI, 75; ez-Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, V, 805-807.

4. HAKKIN KULLANIMI VE İLGİLİ AHKÂM

Mecelle'de bu hakkın kullanımı için üç aşamalı bir süreçten bahsedilir. Bunlar sırasıyla taleb-i muvâsebe, taleb-i takrîr ve işhâd ile taleb-i husûmet ve temellük şeklinde ifade edilir. Taleb-i muvâsebe, şefî'in satım akdini duyduğunda şüf'a hakkını kullanacağını hemen beyan etmesidir. Taleb-i takrîr ve işhâda gelince satılan malın, satın alanın veya satıcı henüz teslim etmemişse meşfû'un yanında iki kişiyi şahit tutarak bu hakkı kullanacağını deklare etmesi demektir. Şayet uzakta olduğu için bu imkâna sahip değilse vekil tutmak ya da mektup göndermek suretiyle bu durumdan karşı tarafı haberdar etmelidir. Taleb-i husûmet ve temellük ise şefî'in, olayı mahkemeye taşıması hadisesidir. Taleb-i muvâsebe hemen gerçekleştirilmezse yine yeter zaman geçmesine rağmen taleb-i takrîr ve işhâd ihmal edilirse bu hak kaybedilir. Olayın mahkemeye taşınması ise meşru bir mazeret yoksa bir ayla sınırlı olup bu süre aşıldığında yine şüf'a hakkı ortadan kalkar (md. 1028-1034).

TMK'da ise yapılan satış işleminin, alıcı veya satıcı tarafından diğer paydaşlara noter aracılığı ile bildirilmesiyle başlayan süreçte (md. 733/III) üç aylık bir süre verilmekte, her hâlükârda da iki yıllık bir süre içerisinde hakkın kullanılması gerektiği düzenlenmektedir (md. 733/IV). Bu açıdan Mecelle'de yer bulan ve Şâfiler ile Hanbelîler tarafından da paylaşılan⁵² talebin hemen gerçekleştirilmesi ve bu sorumluluğun, haberdar olduktan sonra şefî'e ait oluşu hususu ile TMK'nın ilgili düzenlemeleri arasında farklılık söz konusudur. Bu farklılık birkaç yönden olup ilki hakkın öğrenilmesine dairdir. Zira TMK'da noter aracılığıyla yapılan bir bildirimle süreç başlatılırken Mecelle'de satışa dair bilginin olması yeterli bulunmaktadır. İkinci farklılık ise hakkın kullanılacağını hemen beyan edilmesiyle ilgilidir. Burada da fevrî olmasını öngören Mecelle'deki yaklaşımın aksine TMK, üç aylık bir müracaat süresi tanımaktadır. Ancak hakkı kullanacağını beyan ettikten sonraki süreçte olayın mahkemeye taşınması noktasında Mecelle'de de belli bir süre –ki bir aydır– öngörülmesi ise burada ifade edilebilecek tam olmasa da benzer bir düzenlemedir. Bir diğer farklılık ise hakkı düşürücü azami süre meselesidir. Mecelle'de bu hakkın, bilgi sahibi olunmadığı sürece baki kalacağı ifade edilirken TMK'da nihâi olarak iki yıllık bir süre zarfında kullanılmadığı takdirde düşeceği yer alır. Burada, süre açısından farklılık taşısa da talep için hemen ifadesini gerekli görmeyen ve bir yıl kadar süreceğini ifade eden Mâlikî yaklaşım⁵³ TMK arasın-

52 eş-Şirâzi, *el-Mühezzeb*, II, 218; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 453; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VI, 78-79.

53 Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 217; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, s. 557; ed-Desûki, *Hâşiyetü'd-Desûki*, III, 485.

da, esasa dair benzerlik dikkat çekicidir. Yine Mecelle'de esas alınan görüş İmam Muhammed'e ait olup, Ebû Hanîfe'ye göre bu hak, talep edilmekle sabit olur ve mahkemeye taşınmamış olsa bile şeffî tarafından düşürülmedikçe sakıt olmaz.⁵⁴

Bu hakkın elde edilip kullanıldıktan sonraki süreçle ilgili temel esaslar ise maddeler halinde şöyle ifade edilebilir:

1. Müşterinin rızaen teslimi veya hâkimin hükmüyle şeffî, meşfû'a sahip olur (md. 1036). Bu husus, bazı ahkâma da işaret etmektedir. Öncelikle şeffî, hakkı elde etmesine rağmen mülkiyete kendiliğinden sahip olamamaktadır. Ancak mesele yargıya taşınmadan da tarafların rızasıyla mülkiyetin intikali sağlanabilmektedir. Bununla birlikte şeffî, hakkını mahkeme kanalıyla elde etmek isterse dava açma hakkına sahiptir. Yine müşteri rıza göstermese bile şeffî, dava yoluyla bu akara sahip olabilir. Hâkim karar verdikten sonra ise şeffî için akarı almama hakkı söz konusu değildir. Dolayısıyla burada müşterinin teslimi veya hâkimin hükmü esas alınır ve şeffî için akarla ilgili ahkâm, bu sürecin sonunda başlar.⁵⁵ TMK'da ise bu hakkın dava açılarak kullanılacağı ifade edilir (md. 734/I). Önalım davası şeklinde ifade edilen bu süreç, hak sahibinin talebinin değerlendirmesini ve haklı ise mülkiyetin ona geçirilmesini temin eder.⁵⁶

Burada en belirgin farklılığı, hakkın mahkemeye müracaata gerek kalmaksızın elde edilebilirliği hususu oluşturmaktadır. Mecelle'de yer bulan ve bir esas olarak diğer ekollerde de benimsenen⁵⁷ "mahkemeye intikal öncesi mülk edinebilme" durumu, TMK açısından mümkün olamamaktadır.

2. Mecelle'de bir milki şüf'a ile almak, ibtidâen satın almak gibi değerlendirilir (md. 1037). Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere İslam hukukunda şüf'a, yenilik doğuran bir hak olarak kabul edilmektedir. Türk hukukunda da bu alım, yenilik doğurucu bir hak olarak görülür ve ilkiyle aynı hükümleri taşıyacağı vurgulanır.⁵⁸ Bu açıdan iki yaklaşımın paralel olduğu ifade edilebilir.

54 İlgili görüş farklılığı ve temel Hanefî metinlerinde yer bulan tartışmalar için bk. es-Serahsî, *el-Mebsût*, XIV, 117; el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VI, 132-133; el-Merğînânî, *el-Hidâye*, IV, 311-312; ez-Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik*, V, 244-245.

55 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, III, 196-198; Atıf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi*, s. 48; Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, V, 264-265.

56 Süreç hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Oğuzman vdğr., *Eşya Hukuku*, s. 556-560; Sirmen, *Eşya Hukuku*, s. 452-454; Eren, "Yasal Önalım Hakkı", s. 117-125.

57 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 25; eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, II, 222; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 450-451; en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin*, III, 168; eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 387; ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, III, 487-488.

58 Eren, "Yasal Önalım Hakkı", s. 124; Oğuzman vdğr., *Eşya Hukuku*, s. 540-541; Günay, *Önalım Hakkı*, s. 97.

3. Şeffî, müşterinin teslimi veya hâkimin hükmüyle meşfû'a sahip olmadan önce; a) ölürse bu hak, vârislerine intikâl etmez (md. 1038) b) meşfû'un bihi satarsa bu hakkını kaybeder (md. 1039) c) meşfû'un bitişiğindeki akar satılırsa onla ilgili şüf'a hakkı olmaz (md. 1040). Medeni hukukta ise paydaşın, önalım davası süresince bu vasfı yitirmemesi şart koşulur.⁵⁹ Yine bu hak, paydan bağımsız bir şekilde düşünülemeyeceğinden salt olarak birisine devredilemeyeceği gibi şahsa bağlı olduğundan miras olarak da intikal etmez.⁶⁰ Ancak önalım davası açıldıktan sonra davacı vefat ederse mahkeme sürecini takip mirasçılara intikal eder.⁶¹ Bununla birlikte kişinin açtığı bu davayı küllî halefleri olan yasal mirasçıları sürdürebilirler.⁶² Burada sözleşmeden doğan önalım hakkı için farklı bir durum söz konusudur. Türk Borçlar Kanununda yer bulan düzenlemeye göre aksine bir anlaşma olmadıkça bu hak, miras yoluyla vârislere geçer (md. 239/I).

İki hukuk sisteminde bilhassa şüf'a hakkının mirasa konu olup olamayacağı meselesi cihetinden benzerlik ve farklılıklar öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, temel bir kural olarak yasal önalım hakkı ile şüf'anın, mirasa konu olmayacağıdır. Bu ise hak sahibinin talepte bulunmadan vefat etmesi halinde geçerli olup, dava açıldıktan sonra mirasa konu teşkil etme durumu ise farklılaşmaktadır. Mecelle'de bu durumda da hakkın vârislere intikâl etmeyeceği düzenlenirken Türk hukuk doktrininin yaklaşımı ise bu noktada olumludur. Yine sözleşmeden doğan önalım hakkında da esasla ilgili yaklaşım farkı bârizdir. Bu noktada diğer fıkıh ekolleriyle TMK'nın yaklaşımında bir paralellik bulunduğu söylenebilir. Şöyle ki Hanbelî ve Zâhirîler, şeff'in bu hakkı talep noktasında bir teşebbüste bulunması şartıyla bu hakkın vârislere intikal edeceğini söylemekte;⁶³ Mâlikî ve Şâfiîler ise bu şartı da ileri sürmeksizin şüf'a hakkının vârislere geçeceğini belirtmektedirler.⁶⁴ Dolayısıyla prensipte yasal önalım hakkı açısından ilk; sözleşmeden doğan önalım hakkı için de ikinci görüş sahipleriyle TMK'nın yaklaşımı örtüşmektedir.

4. Şüf'a hakkı bölünme kabul etmez. Dolayısıyla akarın bir kısmı üzerinde bu hakkı kullanıp diğerinde kullanmamak geçerli değildir. Yine bu hakka sahip kimseler, şüf'a hakkını diğer şeffîlerden birisine hibe edemez. Ettiği takdirde de kendi hakkını düşürmüş olur (md. 1041-1042). Burada müşterinin rızası söz ko-

59 Kaçak, *Türk Medeni Kanunu*, II, 1977; Günay, *Önalım Hakkı*, s. 22-23, 40.

60 Eren, "Yasal Önalım Hakkı", s. 109.

61 Günay, *Önalım Hakkı*, s. 66-67.

62 Karahasan, *Türk Medeni Kanunu I*, s. 1110; Günay, *Önalım Hakkı*, s. 129.

63 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 24; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 510.

64 eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, II, 223; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, s. 558; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 500-501; er-Râfiî, *el-Aziz*, V, 527-528.

nusu olduğunda ise bölünme mümkün olabilmektedir. Yine her ne kadar kayıta hibe ve diğer şefi'ler zikredilmişse de temelde bu hak, hibe veya satım gibi tasarruflara konu edilmekle sakıt olur. Karşı tarafın diğer şefi'ler veya yabancı birisi olması arasında da fark yoktur.⁶⁵ Bu hakkın bölünemeyeceği konusunda diğer mezhepler de aynı kanaate sahiptir.⁶⁶ Hakkın ortaklardan birisine devredilmesi hususunda ise Hanbelîler, şefi'lerin bir kısmı lehine yapılan bu tasarrufun geçerli olacağı kanaatindedir.⁶⁷

Türk hukuk doktrininde de benzer bir yaklaşımla önalım hakkının bölünemeyeceği ifade edilir.⁶⁸ Ancak hakkın, kısmî feragatle paydaşlardan birisi veya birkaçına devredilmesi mümkün görülmektedir.⁶⁹ Yine Borçlar Kanununda düzenlendiği üzere sözleşmeden doğan önalım hakkı, anlaşmada olduğu takdirde başkasına devredilebilir. Aksi takdirde devredilebilme özelliği bulunmamaktadır (md. 239/I). Ancak temel esasları itibariyle bu önalım türünün, fıkhen bir karşılığının bulunmadığına temas edilmişti. Ezcümle hakkın kısmî kullanımına iki hukuk sistemi de onay vermezken başkasına devredilebilmesine TMK imkân tanımaktadır. Burada ise Hanbelî yaklaşımla paralel bir sonuç olduğu söylenebilir.

5. Şefi'lerden biri hâkim hüküm vermeden önce şüf'a hakkını düşürürse diğeri meşfû' akarın tamamı üzerinde bu hakkı kullanabilir. Ancak hâkimin hükmünden sonra yapılacak ıskatta aynı durum söz konusu değildir (md. 1043). TMK'da ise bu hakkı kullanmamayla ilgili şöyle bir düzenleme mevcuttur: Önalım hakkından feragatin resmî şekilde yapılması ve tapu kütüğüne şerh verilmesi gerekir. Belirli bir satışta önalım hakkını kullanmaktan vazgeçme, yazılı şekle tâbidir ve satıştan önce veya sonra yapılabilir (md. 733/II). Konuyu izah sadedinde doktrinde paydaşlar lehine bir feragatten bahsedilir. Burada bütün paydaşlar veya biri/bir kaçısı için önalım hakkından feragat mümkün ve geçerlidir.⁷⁰ Bu durumda feragatte bulunulan paydaşlarla sınırlı bir tasarruf mümkündür. Bu noktada, daha önce de temas edildiği üzere, Hanefî yaklaşımda satış öncesi yapılacak hak düşürmelerin geçersiz olacağı esası ile TMK'daki yaklaşımın farklılık taşıdığı görülmektedir. Nitekim diğer fıkıh mezheplerinin konuya yaklaşımı da bu çerçevede olup, Ahmed

65 Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, III, 206-209.

66 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 25; er-Râfî, *el-'Azîz*, V, 531; en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, IV, 184-185; ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, III, 489-490.

67 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 523-524.

68 Köylüoğlu, *Önalım Davası*, s. 196.

69 Eren, "Yasal Önalım Hakkı", s. 125-126; Demirbaş, "Sözleşmeden Doğan Önalım Hakkı", s. 273-274.

70 Ayrıntı için bk. Oğuzman vdğr., *Eşya Hukuku*, s. 563, Sirmen, *Eşya Hukuku*, s. 454, Eren, "Yasal Önalım Hakkı", s. 125-126.

b. Hanbel'den gelen bir rivayet, hakkın satış işlemi öncesinde düşürülmesinin de geçerli ve bağlayıcı olacağı şeklindedir⁷¹ ve TMK'daki düzenlemeyle aynı hususu vurgular. Benzer bir neticeye imkân tanıyan bir yaklaşımın İbn Hazm tarafından dile getirildiğine de yukarıda temas edilmişti.

6. Müşteri meşfû olan binayı boyatmak, arazinin üzerine bina yapmak veya ağaç dikmek gibi ilave şeyler yapmışsa şefî' ya meşfû' ile beraber bunların da kıymetini verir ya da şüf'a hakkını kullanmaz. Böyle bir durumda yapılan ilavelerin yıkılmasını isteme hakkı söz konusu değildir (md. 1044). Meselenin TMK'da nasıl değerlendirildiği hususunda bir bilgi bulamadık. Ancak satış bedeli yanında alıcıya düşen tapu giderlerinin karşılanacağı kanun ile (md. 734/II) düzenlenmiş; yine ön alım bedelinin tespitinde, satım sonrası ortaya çıkan enflasyon gibi objektif olaylarla meydana gelen değer farkını dikkate almak gerektiği Yargıtay kararlarında hükme bağlanmıştır.⁷²

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu başlıkta, yukarıda verilen bilgiler çerçevesinde tespit edebildiğimiz benzerlik ve farklılıklara yer vereceğiz. Evvela bu hakkın, her iki hukuk sisteminde de yenilik doğuran bir hak olarak kabul edildiği belirtmeliyiz. Şüf'a/önalım hakkına yüklenen anlam açısından meseleye baktığımızda, her ne kadar sözleşmeyle de bu hakkın elde edilebilirliği; sadece paylı mülkiyette söz konusu olabilme ve paylı mülkiyetin kapsamı gibi bazı noktalarda farklılıklar öne çıksa da, temelde her iki kanunda da ifade edilen hususun aynı olduğu dikkat çekmektedir. Bu ise hukuk tarafından çizilen çerçevede üçüncü bir kişinin, yapılan bir satım akdinde tarafların rızasına bakılmaksızın alıcı statüsü elde etmesi, bu konuda öncelik hakkına sahip olması durumudur.

Hakkı doğurucu sebep/ler açısından değerlendirildiğinde ise iki kanundaki farklılık dikkat çeker. Bu bağlamda zikredilecek ilk husus, bu hakkın elde edilebilme yoluna dairdir. Zira şüf'a hakkının şeriat tarafından tanındığı ve bu açıdan kaynağının kanun olduğu Mecelle ve fıkıh bağlamında söylenebilecekken, TMK'da farklı bir uygulama dikkat çeker. Yasal önalım hakkı olarak ifade edilen ve fıkıhta da yer bulan, kaynağını kanundan alan bu hakkın yanında sözleşmeyle de ilgili hakkın elde edilebileceği TMK'da düzenlenmiştir. Bu ise fikhen geçerli olan bir

71 İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 514-515.

72 Ayrıntı için bk. Oğuzman vdğr., *Eşya Hukuku*, s. 558 (1216 no.lu dipnot); Şıpka, "Yargıtay Kararları Doğrultusunda Taşınmazdaki Değer Artışlarının Kanuni Önalım (ŞUFA) Bedeline Yansıtılması", s. 34-36.

uygulama değildir. Yasal önalım hakkı dikkate alınarak yapılacak bir değerlendirmede ise akarda ortalık dışında irtifaktaki ortaklık ile bitişik komşu olmayı da birer sebep olarak kabul eden Mecelle'nin aksine TMK sadece paydaş olmaya itibar eder. Bu ise Hanefiler dışındaki mezheplerin yaklaşımıyla örtüşmektedir.

Meselenin ayrıntılarına inildiğinde ise ana esaslara dair şu tespitler zikredilebilir:⁷³ Şüf'a'ya konu olan mal temelde akar olmalıdır. Ancak TMK, gemileri de bu statüde değerlendirmektedir. Dolayısıyla bu hakkın akarlarda söz konusu olabileceği noktasındaki ittifak, kapsama giren şeyler belirlenirken bozulmaktadır. Menkul mallar açısından bakılınca Türk hukuku, sözleşmeyle önalım hakkı elde edilebilmesine olanak tanır. Mecelle ve ana eksen fukaha ise bu mallarda şüf'a hakkını tecviz etmez. Zâhirîlerin bu konudaki tutumu müspettir ancak onların da bu hakkın sözleşmeyle elde edilemeyeceği görüşüne sahip olduklarını dikkatten kaçırmamak gerekir.

Hakkın ortaya çıkma imkânının satım işlemi merkezli değerlendirilmesi, iki kanunda da öne çıkan ve benzer yaklaşımların ifade edildiği hususlardır. Bununla birlikte trampa gibi bazı detay işlemlerde sonuç farklılığı da mevcuttur. Ancak burada da Türk hukuk doktrininde temel vurgunun fiyat eşitliğini temin endişesi olması⁷⁴ aslında benzer yaklaşımları yansıtmaktadır.

Hakkın kullanılmamasının deklare edilmesiyle ilgili de iki hukuk sistemi arasında farklılık söz konusudur. Bunu satıştan önce mümkün gören ve kayıt altına alınma şartını arayan TMK'ya mukabil Mecelle'de, hakkın satış işlemi gerçekleşmeden kullanılmayacağı düzenlemesi mevcuttur. Burada da çoğu fukaha, Mecelle'deki yaklaşıma muvafık bir yaklaşım sergilerken Zâhirîler, teklif edilme merkezli bir değerlendirmeyi uygun bulur ve sonuç olarak da satış öncesi hakkın düşürülebilirliği onlar tarafından da mümkün görülür.

Şüf'a/öналım hakkının geçerli bir işleme dayanacağı her iki kanunda düzenlenmiştir. Hak kullanıldıktan sonra ilgili işlemin iptalini gerektirecek bir durum ortaya çıkması halinde ne tür sonuç doğuracağı açısından ise sözleşmeden doğan önalım hakkı bağlamında bir farklılık söz konusudur. Burada Mecelle'nin aksine TBK'nın düzenlemesine göre kullanılan bu hak, ortadan kaldırılmaz.

Bu hakkın taksim durumunda ortaya çıkmayacağı; birden çok hak sahibi bulunduğu takdirde hisse oranlarına göre değil her birisine eşit olarak bu hakkın tanınacağı hususlarında iki hukuk sistemi de benzer esaslar düzenlemiştir.

73 Burada TMK merkezli yapılacak değerlendirmeler, sarahaten ifade edilmediği takdirde yasal önalım hakkı çerçevesinde olacaktır.

74 Karahasan, *Türk Medeni Kanunu I*, s. 1131.

Hakkın elde edilme sürecine ilişkin de yukarıda çizilen tabloya benzer bir durum vardır. Kısmî/tam benzerlikler/farklılıklar şeklinde ortaya çıkan bu düzenlemelere dair şu tespitler paylaşılabilir: Hak kullanımının yürürlüğe konulacağı asgari ve azamî süreler ve şekli açısından farklılıklar mevcuttur. Satış işlemi öğrenildiğinde sürecin hemen başlatılması gerektiğini düzenleyen Mecelle'ye mukabil TMK'da üç aylık bir süre öngörülmektedir. Yine işlemden habersiz olan hak sahibi için bu hakkı düşürecek azami süre Mecelle'de tayin edilmezken TMK, iki yıllık bir süreyi öngörür. Dolayısıyla sürelerin alt ve üst limiti noktasında farklılık söz konusudur.

Hakkın elde edilme usulü olarak TMK sadece yargı yolunu gösterirken Mecelle de dâhil fıkıh, tarafların kendi aralarında da bu intikali gerçekleştirebilmelerine olanak tanır. Bu işlemin yeni bir satış olarak değerlendirilmesi iki kanunun da müttefik olduğu bir hususken hakkın terekeye dâhil olması ise ihtilafıdır. Burada da TMK'nın, dava sürecine girildiği takdirde bunun yasal mirasçılar tarafından sürdürülebilirliğine onay vermesi farklılaşan; öncesinde vefat gerçekleşirse hakkın miras kalmayacağı ise benzeşen hükmü gösterir. Aynı şekilde hakkın bölünemeyeceği esası ittifak olan; hibe edilmesi de ihtilaf bulunan tarafı işaret eder ve burada paydaşlara hibe edilebilmeye imkân tanıyan TMK, Hanbelîlerin görüşüyle örtüşen bir sonuca varmaktadır. Hakkın düşürülmesi hususunda da benzer çerçeve çizilebilir.

Ezcümle şüf'a hakkıyla ilgili ahkâmda iki kanunun (Mecelle ve TMK) benzerlik ve farklılıklar taşıdığı; bir bütün olarak bakıldığında ise Türk hukukunda, fıkhıdaki düzenlemelerle örtüşmeyen sayılı birkaç hususun bulunduğu söylenebilir. Buradan hareketle aradaki etkileşimin, -bilhassa Türk hukukunun iktibas edildiği Batı hukuku cihetiyle- tarihi olarak sorgulanmayı hak edecek bir derinlikte olduğu sonucu dikkatlere sunulabilir.

Kaynakça

Akgündüz, Ahmet, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye (Mecelle Ta'dilleri ve Gerekçeleriyle Birlikte)*, OSAV Yayınları, İstanbul 2013.

Ali Haydar Efendi, Eminefendizâde, *Dürerü'l-hükkâm Şerh-i Mecelleti'l-ahkâm*, Matbaa-i Ebüzziya, Kostantiniye 1330.

Atıf Bey, Kuyucaklızâde, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerh-i Kitabü'l-hicr ve'l-ikrah ve's-şüf'a*, 2. bs., Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, Dersâadet 1332.

Ayan, Mehmet, *Eşya Hukuku II- Mülkiyet*, 9. bs., Seçkin Yayıncılık, Ankara 2016.

Aydın, M. Âkif, "Mecelle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV, Ankara 2003, XXVI-II, 231-235.

Balkır, Başak, "Mal Değişim Sözleşmesinde Satış Hükümlerinin Uygulanması", *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (KOSBED)*, sy. 28, 2014/2, ss. 129-142.

Demirbaş, Feride, "Sözleşmeden Doğan Önalım Hakkı", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 65 (2) 2016, ss. 249-277.

Demirtabak, Didem Akalp, *Yasal Önalım Hakkı*, Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Şüf'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV, Ankara 2010, XXXIX, 248-252.

ed-Der'ân, Abdullah b. Abdülazîz, *Ahkâmü's-şüf'a fi'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâse mukârene bi'l-kânûni'l-vaz'î*, Mektebetü't-tevbe, Riyâd 1994/1415.

ed-Desûkî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*, Matbaatu Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kâhire t.y.

el-Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris, *ez-Zahîre fi'l-fikh*, (thk. Muhammed Bû Hubze), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.

el-Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 3. bs., (thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

el-Merğînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, Beyrut t.y.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri, *Minhâcü't-tâlibin ve 'umdetü'l-müftîn*, (nşr. Muhammed Muhammed Tâhir Şa'bân), Dârü'l-minhâc, Beyrut 2005/1426.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri, *Ravzatü't-tâlibin ve 'umdetü'l-müttakin*, (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz), Dâru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut 2003/1423.

Eren, Fikret, "Türk Medeni Kanununa Göre Yasal Önalım Hakkı", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi (GÜHFD)*, XII, 1-2 (2008), ss. 103-126

Erman, Hasan, *Eşya Hukuku Dersleri*, 6. bs., Der Yayinevi, İstanbul 2016.

er-Râfi, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdilkerim, *el-'Aziz şerhu'l-Veciz*, (thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997/1417.

es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut t.y.

eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasen, *el-Asl*, (thk. Muhammed Boynukalın), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2012/1433.

eş-Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995/1416.

eş-Şirbîni, Şemsüddîn Muhammed b. Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfazi'l-Minhâc*, (nşr. Muhammed Halil Aytânî), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1997.

ez-Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Ali, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, el-Matbaâtü'l-Kübra'l-Emiriyye, Bulak 1315.

ez-Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhi'l-İslâmî ve edilletuhû*, 2.bs., Dârü'l-fikr, Dımaşk 1985/1405.

Günay, Erhan, *Önalım Hakkı*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2016.

Hacak, Hasan, "İslam Hukukunda Yarı Ayni Hak (Hukûk) Kavramının Analizi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 8, 2006, ss. 183-210.

Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, Matbaâ-i Hayriyye, Dersaadet 1328.

İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*, Matbaatü Mustafa Muhammed, Kâhire t.y.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelûsî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, (thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bündârî), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994/1415.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî*, 3. bs. (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1997/1417.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, (thk. Abdürrezzâk el-Mehdi), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2004/1424.

Kaçak, Nazif, *Yeni İçtihatlarla Türk Medeni Kanunu*, 2. bs., Seçkin Yayıncılık, Ankara 2007.

Karahasan, Mustafa Reşit, *Yeni 22 Kasım 2001 Gün 4721 Sayılı Türk Medeni Kanunu I: Eşya Hukuku, Öğreti- Yargıtay Kararları- İlgili Mevzuat*, Hiperlink Yayınları, İstanbul 2007.

Kaşıkçı, Osman, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, OSAV Yayınları, İstanbul 1997.

Köylüoğlu, Egemen, *Önalım Davası*, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.

Oğuzman, Kemal- Seliçi, Özer- Oktay Özdemir, Saibe, *Eşya Hukuku*, 19. bs, Filiz Kitabevi, İstanbul 2016.

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994/1415.

Sirmen, A. Lâle, *Eşya Hukuku*, Yetkin Yayınları, Ankara 2013.

Şıpka, Şükran, "Yargıtay Kararları Doğrultusunda Taşınmazdaki Değer Artışlarının Kanuni Önalım (ŞUFA) Bedeline Yansıtılması", *İstanbul Üniversitesi Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi*, c. 20, 1996, ss. 31-39.

Uygur, Turgut, *6098 Sayılı Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 3. bs., Seçkin Yayıncılık, Ankara 2013.

Uygur, Turgut, *Borçlar Kanunu Açıklamalı İçtihatlı Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 3. bs., Seçkin Yayıncılık, Ankara 2010.

التمويل بالوقف من خلال الشركة الوقفية

د. أشرف محمد دوابه *

نظرا لاعتماد الصرف لتنفيذ شروط الوقف على عائد الوقف لا على أصله، وفي ظل ما يشهده الواقع من عجز الوقف عن تحقيق أهدافه التنموية المأمولة للمجتمع نتيجة لتدني عائد الوقف، وعجزه عن الوفاء بتنفيذ شروطه. يسعى هذا البحث لتقديم صيغة جديدة للتمويل بالوقف من خلال تأسيس شركة وقفية تطرح أسهمها الوقفية للاكتتاب العام، وتستثمر أموالها في مشروعات تنموية ذات جدوى اقتصادية واجتماعية بكفاءة وفعالية، وفي الوقت نفسه توجه عائدها لمصارف وقفية تنموية تسهم في تلبية احتياجات المجتمع الأساسية من صحة وتعليم وبحث علمي وبني تحتية وغيرها.

كلمات مفتاحية: الوقف - التمويل بالوقف - الشركة المساهمة - الشركة الوقفية.

Vakıf Şirketi Aracılığıyla Vakıf Finansmanı

Özet: Bu çalışma; vakfın bizzat kendisine değil sadece gelirlerine tealluk eden şartlarının icrasına dayalı bir okuma ile vakfın, gelirlerinin azalmasından dolayı öngörülen toplumsal kalkınma hedeflerini ve vakıf şartlarını yerine getirememeye olgularını irdeleme düşüncesiyle kaleme alınmıştır. Araştırmamızın temel amacı vakfa finansman sağlayacak yeni bir fon denemesi sunmaktır. Bu fon; vakıf hisseleri halka arz edilen, değer kazanan, sosyal ve iktisadi olarak uygulanması mümkün projelere etkin ve verimli bir şekilde yatırım yapan bir vakıf şirketi kurularak tasarlanmıştır. Önerilen bu şirket aynı zamanda gelirlerini sağlık, eğitim öğretim, bilimsel araştırmalar ve altyapı gibi toplumun temel ihtiyaçlarını karşılama hususunda katkı sağlayan finansal vakıf bankalarına yönlendirir.

Anahtar Kelimeler: Vakıf, Vakıf Finansmanı, Anonim Şirket, Vakıf Şirketi.

مقدمة:

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد؛ يعتبر الوقف من المؤسسات غير الهادفة للربح، وإن كان في الوقت نفسه تبدو أهمية قيامه بمشروعات استثمارية ذات جدوى اقتصادية واجتماعية عالية تسهم في تلبية احتياجات المجتمع التنموية، وتحقق من وراء ذلك عوائد توجه نحو مصارف وقفية تلبية أيضا احتياجات المجتمع التنموية من صحة وتعليم وبحث علمي وبني تحتية وغيرها في ظل مسئولية الوقف الاجتماعية.

مشكلة البحث:

نظرا لاعتماد الصرف لتنفيذ شروط الوقف على عائد الوقف لا على أصله، ومع ما يشهده الواقع من عجز عائد الوقف عن الوفاء بتنفيذ شروط الوقف بسبب تدني العائد، فإن الوقف أصبح عاجزا عن تحقيق أهدافه التنموية المأمولة للمجتمع.

فروض البحث:

تأسيسا على مشكلة البحث فإن البحث يسعى إلى اختبار مدى صحة الفرض التالي:
يمكن تقديم صيغة جديدة للتمويل بالوقف من خلال تأسيس شركة وقفية تطرح أسهمها الوقفية للاكتتاب العام، وتستثمر أموالها في مشروعات تنموية ذات جدوى اقتصادية واجتماعية بكفاءة وفعالية، وفي الوقت نفسه توجه عائدها لمصارف وقفية تنموية تسهم في تلبية احتياجات المجتمع الأساسية.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى:

- ١- التعرف على مفهوم التمويل بالوقف وأنواعه، وفكرة الشركة الوقفية.
- ٢- الوقوف على الجوانب الفنية والشرعية للشركة الوقفية، وتطبيقاتها العملية.

أهمية البحث:

تبدو أهمية البحث من الناحية العلمية في أنه يتطرق إلى موضوع جديد في بحثه وعرضه من خلال الاكتتاب العام لتمويل رأس مال شركة وقفية، تستثمر أصولها الموقوفة في مشاريع ذات جدوى اقتصادية وكفاية مرتفعتين، إضافة إلى ما تقدمه للمجتمع من تنمية في مجالات التعليم والصحة والبنى التحتية ونحوها.

كما تبدو أهمية البحث من الناحية العملية من خلال طرح فكرة مستحدثة للشركة الوقفية، وتناول جوانبها الفنية والشرعية، وما يرتبط بذلك من تطبيقات عملية، بصورة تسهم في إيجاد دور الشركات الوقفية وتفعيله في تمويل الوقف والنهوض بدوره التنموي اقتصاديا واجتماعيا.

الدراسات السابقة:

نظرا لحداثة موضوع البحث، فإن الباحث لم يجد دراسات فيه سوى دراسة: خالد بن عبد الرحمن بن سليمان الراجحي بعنوان: «تأسيس الشركة الوقفية دراسة فقهية تأصيلية»^١، تناول فيه تعريفا بالشركة الوقفية، وأنواعها، وخصائصها، ورأس مالها، وذمتها المالية، وإجراءات تأسيسها وشروطه.

وقد غلب على هذه الدراسة الصبغة الفقهية، وجاء تعريفها للشركة الوقفية قاصرا؛ حيث عرفت تعريفا فقهيا بأنها: عقد مشاركة في رأس المال بين وقفين أو أكثر في مشروع يستهدف الربح لتسييل الربح الناتج بينهما. وقسمت الشركة الوقفية إلى نوعين: شركة وقفية مساهمة مقفلة، وشركة وقفية ذات مسؤولية محدودة. وبناء على تعريفها اقتصر الشركاء في الشركة الوقفية على الكيانات الوقفية دون غيرها.

والبحث هنا يخرج عن هذا الإطار الضيق لمفهوم الشركة الوقفية، وي طرح فكرة مستحدثة لها، مع إبراز الجوانب المالية والاقتصادية، ووضع ما يلزم من تكييفات شرعية لتلك الجوانب المالية والاقتصادية.

منهج البحث:

من أجل اختبار فروض البحث وتحقيق أهدافه فإن منهج البحث الأكثر ملاءمة في هذا الشأن هو «المنهج الوصفي التحليلي»، حيث يتفق مع طبيعة موضوع البحث، وكذلك مع هدفه الذي يسعى إلى الكشف عن صيغة جديدة لتمويل الأوقاف؛ لضمان تحقيق أعلى درجة من الكفاية الرأسمالية للأصول الموقوفة، والمساهمة في المجالات التنموية الإنتاجية والخدمية عن التمويل بالوقف من خلال الشركة الوقفية، والوقوف على جوانبها الشرعية والفنية.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة وستة مباحث يتبعهم خاتمة: يتناول المبحث الأول التعريف بالتمويل بالوقف والشركة الوقفية، ويتناول المبحث الثاني: أطراف التعاقد في الشركة الوقفية، ويتناول المبحث الثالث: التكييف الشرعي لأطراف التعاقد في الشركة الوقفية،

١ ورقة علمية مقدمة للمؤتمر الخامس والعشرين لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، الصناعة المالية الإسلامية بعد أربعين عاما تقييم التجربة واستشراف المستقبل، جامعة طيبة، المدينة المنورة، ٢٠١٦/٥/٤.

ويتناول المبحث الرابع: تداول الأسهم الوقفية، ويتناول المبحث الخامس: الاستفادة من عائد الوقف النقدي وخدمات الشركة الوقفية، ويتناول المبحث السادس والأخير: خسارة الشركة الوقفية وتصفيتها. وينتهي البحث بالخاتمة التي تتناول أهم ما توصل إليه البحث، وأهم توصياته. والله الموفق والمستعان والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول

التعريف بالتمويل بالوقف والشركة الوقفية

أولا / التعريف بالتمويل بالوقف:

يعرف الوقف بأنه: حبس مال وتسييل منافعه على مصرف أو أكثر من مصارف البر تقربا إلى الله تعالى^٢. وهو يقوم على مفهوم الصدقة الجارية الذي ورد في قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»^٣.

وينطلق مفهوم التمويل بالوقف من مفهوم الوقف ذاته، فالوقف في حد ذاته تمويل كما أنه في الوقت نفسه استثمار، ولا يوجد تناقض في ذلك. فالوقف بوصفه تمويلا ظاهر من كونه مالا يتم حبسه وتسييل منافعه على فعل الخيرات، فهو مصدر تمويلي من جانين أولهما: الأصل ذاته، وثانيهما: ما يدره ذلك الأصل من إيرادات توجه إلى فعل الخيرات.

أما الوقف بوصفه استثمارا ظاهرا من كون صاحبه -أي الممول- يسعى من خلاله إلى المحافظة على الأصل الموقوف ونائه، وأن ما يستهلك هو الإيراد، وكذلك من كونه يريد أن يحصل ناتج وقفه يوم القيامة.

ثانيا/ التعريف بالشركة الوقفية:

الشركة الوقفية شركة مستحدثة لتمويل الوقف، وتقوم الفكرة المقترحة هنا للشركة الوقفية على تأسيس شركة تأخذ شكل الشركة المساهمة العامة تطرح أسهم وقفية للاكتتاب العام، وتستخدم أصولها الموقوفة في مشروعات ذات جدوى اقتصادية واجتماعية مربحة،

٢ تعددت عبارات الفقهاء في تعريفهم للوقف تبعا لاختلاف آرائهم في لزومه، وتأنيده، وملكيته، وإن اتفقت غالبا في المضمون، انظر في ذلك د. حسن عبد الله الأمين، الوقف في الفقه الإسلامي، كتاب إدارة وتسيير ممتلكات الوقف، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م، ص ١٠٤.

٣ مسلم، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ نشر، ج ٣، ص ١٢٥٥.

تمكنها من توزيع ما تحققه من عائد على مصارف وقفية تنموية في مجالات متنوعة من تعليم وصحة وبنى تحتية أخرى ونحوها.

وبناء على ذلك يمكن تعريف الشركة الوقفية: بأنها شركة مساهمة عامة ينقسم رأس مالها إلى أسهم متساوية القيمة، ويتم الاكتتاب فيها من خلال الاكتتاب العام، وتكون أسهمها غير قابلة للتداول، وتستخدم حصيلة اكتتابها في استثمارات تنموية ذات ربحية اقتصادية واجتماعية ملائمة، وتوجه عائدها في مصارف وقفية تنموية تسهم في تلبية احتياجات المجتمع الأساسية.

واتخاذ الشركة الوقفية المقترحة شكل شركة المساهمة العامة باعتبار أن الشركة المساهمة العامة تمثل النموذج الأمثل لشركات الأموال، لكونها أداة للتطور الاقتصادي في العصر الحديث، فضلاً عن مقدرتها على تجميع الأموال من خلال طرح أسهمها للاكتتاب العام، واستثمار تلك الأموال في مشروعات تنموية.

والشركة المساهمة العامة هي شركة ينقسم رأس مالها إلى أسهم متساوية القيمة تقبل التداول، وتقتصر مسؤولية المساهم على أداء قيمة السهم التي اكتتب فيها، ولا يسأل عن التزامات الشركة إلا في حدود القيمة الاسمية لما اكتتب فيه من أسهم^٤.

وبالنظر الشرعي للشركة المساهمة بصفة عامة نجد أن شركة المساهمة الخالية من الربا والشروط المحرمة جائزة شرعاً، وتنطبق عليها قواعد شركة العنان، في الفقه الإسلامي وهي إما شركة عنان بحتة أو عنان ومضاربة^٥.

المبحث الثاني

أطراف التعاقد في الشركة الوقفية

تتمثل أطراف التعاقد في الشركة الوقفية المقترحة في: المؤسسين، والمكتبتين، والمستفيدين. وسوف نتناول هذه الأطراف.

٤ انظر، القانون رقم ١ لسنة ٢٠١٦ بإصدار قانون الشركات، الكويت اليوم، ملحق العدد ١٢٧٣، السنة الثانية والثلاثون، ٢٠١٦/٢/١، المادة ١١٩، ص ١٦.

٥ انظر، صالح بن زابن المرزوقي، شركات المساهمة في النظام السعودي، دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٣هـ، ص ٢٩٩.

أولا/المؤسسون:

ويمثلون الجهة التي تقوم بتأسيس الشركة الوقفية وإنشائها، وهذه الجهة تمثل جزءا من الواقفين وقد تكون:^٦

أ- هيئة/ أمانة الأوقاف.

ب- جمعية خيرية أو أكثر.

ج- مجموعة من الأفراد أو المؤسسات الربحية لا يقل عددهم عن خمسة أفراد أو ثلاث مؤسسات ربحية.

ويبدأ تأسيس الشركة الوقفية بقيام المؤسسين بتأسيسها من خلال تحرير عقد الشركة، ويتضمن عقد الشركة: اسم الشركة، ومركزها الرئيسي، والغرض من إنشائها، ومدتها إن وجدت، وأسماء الشركاء المؤسسين، وجنسياتهم، وعناوينهم، ومقدار رأس مالها، والقيمة الاسمية للسهم ونوعه، وبيان بالحصص غير النقدية ومقدميها، وتعهد المؤسسين بالقيام بالإجراءات اللازمة لتصبح الشركة قانونية.

ويمثل عقد الشركة عقدا نهائيا ملزما لجميع المؤسسين، ويجرر بجانبه النظام الأساسي للشركة، وهو يتضمن تفصيلا لما ورد في العقد الابتدائي، وتنظيما لسير الشركة، وكيفية إدارتها، ومجالات استثماراتها، وكيفية توزيع عوائدها على المصارف الوقفية، والإشراف عليها، ورقابته المالية والشرعية.

ويتولى المؤسسون استصدار الترخيص اللازم لبدء مزاولة الشركة، من خلال موافقة وزارة الأوقاف على عقد الشركة ونظاها الأساسي، ومشروعها الذي تعكسه دراسة الجدوى المقدمة، ومصارفها الوقفية وغيرها من البيانات التي يتضمنها عقد الشركة ونظامها الأساسي، ومن ثم تقديم كل ذلك لوزارة التجارة التي يصدر من خلالها قرار التأسيس للشركة الوقفية من وزير التجارة، وتكتسب الشركة الشخصية الاعتبارية من تاريخ صدور قرار تأسيسها.

وعلى المؤسسين أن يكتتبوا بأسهم لا تقل عن عشرة بالمائة من رأس مال الشركة المصدر

^٦ ما يرد من أرقام في تأسيس الشركة الوقفية سواء فيها يتعلق بعدد المؤسسين أو القيمة الاسمية للسهم الوقفي أو عدد أعضاء مجلس الإدارة هو مقترح من الباحث، وتحكمه طبيعة القوانين في كل بلد بحسب أحوالها.

(الذي يبلغ حده الأدنى مليون دولار)، وعليهم قبل دعوة الجمهور للاكتتاب العام إيداع النسبة المطلوب دفعها لدى أحد البنوك المحلية، وذلك لحساب الشركة تحت التأسيس.

وبعد تأسيس الشركة يتم إعداد نشرة الاكتتاب واعتمادها من هيئة سوق المال، والموافقة على عقد ترويج الاكتتاب في أسهم الشركة الوقفية، وتلقي الاكتتاب من الجمهور في الشركة من خلال بنك أو أكثر من البنوك المحلية والخارجية.

نشرة الاكتتاب العام للشركة الوقفية:

تطرح الشركة الوقفية أسهمها للاكتتاب العام أمام جمهور المكتتبين (من أهل الخيرات) بقيمة اسمية للسهم (واحد دولار) من خلال نشرة الاكتتاب، ومن أهم البيانات التي تتضمنها نشرة الاكتتاب ما يلي:

- اسم الشركة.
- الشكل القانوني:
- مركزها الرئيسي:
- غرض الشركة:
- مدة الشركة:
- السنة المالية:
- أسماء المؤسسين، ومحال إقامتهم، ومهنتهم، وجنسياتهم، ونسبة مساهمة كل منهم.
- أسماء رئيس وأعضاء مجلس الإدارة:
- أسماء مراقبي الحسابات:
- أسماء المراقبين الشرعيين:
- رأس المال:
- عدد أنواع الأسهم المصدرة:
- * أسهم اسمية عادية.
- * أسهم اسمية مقابل حصص عينية.
- * أسهم لحامله.

- اسم الجهة التي ستتلقى الاككتاب.
 - المبلغ المطلوب عند الاككتاب.
 - تاريخ بدء الاككتاب.
 - تاريخ قفل الاككتاب.
 - بيان عن طريقة توزيع الربح الصافي للشركة على المصارف الوقفية.
 - خطة الشركة في استخدام الأموال المتحصلة من الاككتاب وتوقعاتها بالنسبة للنتائج.
 - أي بيانات أخرى تراها هيئة سوق المال.
- وتعتمد جميع البيانات من رئيس مجلس الإدارة ومراقبي الحسابات والمراقبين الشرعيين للشركة. ويشترط لصحة الاككتاب ما يلي:
- أ- أن يكون كاملا بأن يغطي جميع أسهم الشركة الوقفية التي تمثل رأس المال المصدر.
 - ب- أن يكون باتا غير معلق على شرط، وفوريا غير مضاف إلى أجل، فإذا علق الاككتاب على شرط بطل الشرط وصح الاككتاب وألزم المكتتب به، وإذا كان مضافا إلى أجل بطل الأجل وكان الاككتاب فوريا.
 - ج- أن يكون جديا لا صوريا.
 - د- ألا يقل ما يدفعه المكتتب عند التأسيس من القيمة الاسمية للأسهم النقدية عن ربع القيمة.
 - هـ- أن تكون الأسهم التي تمثل الحصص العينية قد تم الوفاء بقيمتها كاملة.

ثانيا/ المكتتبون:

وهم الواقفون الذين يرغبون في استثمار أموالهم في الشركة الوقفية على أن يستخدم عائدها في مصارف وقفية تنموية، حيث يقوم هؤلاء بالاككتاب في أسهم الشركة الوقفية، بناء على ما ورد من بيانات في نشرة الاككتاب، وما يتناسب مع رغبتهم في النشاطات الاستثمارية والمصارف الوقفية للشركة، ويحصل هؤلاء الواقفون على أسهم من الشركة في مقابل ما يساهمون به من أموال. ويمثلون في مجموعهم الجمعية العامة للشركة الوقفية.

الجمعية العامة للشركة الوقفية:

بعد طرح الأسهم للاكتتاب العام يتم دعوة المساهمين للاجتماع، ويتكون منهم جمعية عمومية تأسيسية تكون مهمتها الأولى الإطلاع على تقرير المؤسسين الذي يتضمن بيانات وافية عن جميع عمليات التأسيس، والمبالغ التي أنفقت مع المستندات المؤيدة ذلك والموافقة على هذا التقرير، بالإضافة إلى الموافقة على إجراءات تأسيس الشركة، والموافقة على تقويم الحصص العينية، وانتخاب أعضاء مجلس الإدارة الأول، واختيار مراقبي الحسابات وتحديد أتعابها، واختيار مراقبين شرعيين وتحديد أتعابها، (إذا لم يكن تم تعيين مجلس الإدارة الأول ومراقبي الحسابات والمراقبين الشرعيين في عقد الشركة أو نظامها الأساسي)، وإعلان تأسيس الشركة نهائياً، وينشر قرار تأسيس الشركة في الجريدة الرسمية مرفقا به صورة من عقد الشركة ونظامها الأساسي، ويتم بعد ذلك قيد الشركة في سجل الشركات بالإدارة العامة للشركات، وكذلك قيدها في السجل التجاري، وفي وزارة الأوقاف.

وهذا بخلاف الجمعية العمومية العادية التي تنعقد دوريا كل عام، والتي تتكون من كل مساهمي الشركة، كل بحسب ما يمتلكه من أسهمها.

وإذا كشفت التوقعات عن تجاوز عدد المساهمين قدرة الشركة على تدبير مكان انعقاد الجمعية العامة، فإنه يمكن النص في النظام للشركة على ألا يحضر اجتماع الجمعية العامة إلا الذي يمتلك نسبة معينة من الأسهم، شريطة ألا يكون ذلك الإجراء وسيلة لتجاهل الأقلية.

وتتمثل مهمة الجمعية العامة العادية فيما يلي:

- أ- انتخاب أعضاء مجلس الإدارة.
- ب- مراقبة أعضاء مجلس الإدارة والنظر في مدى إخلالهم بالمسئولية.
- ج- المصادقة على الميزانية والقوائم المالية للشركة.
- د- المصادقة على تقرير مجلس الإدارة على نشاط الشركة.
- هـ- تحديد الأرباح التي توزع على المصارف الوقفية.
- و- تحديد مكافآت وبدلات أعضاء مجلس الإدارة.
- ز- تعيين مراقبين للحسابات وتحديد أتعابها.

ح- تعيين مراقبين شرعيين وتحديد أتعابها.

ط- كل ما يرى مجلس الإدارة أو وزارة التجارة، أو وزارة الأوقاف أو الهيئة العامة لسوق المال أو المساهمين الذين يملكون ٥- على الأقل من الأسهم الاسمية للشركة عرضه على الجمعية العامة.

مجلس إدارة الشركة الوقفية:

يتولى إدارة الشركة الوقفية مجلس إدارة مكون من خمسة أعضاء على الأقل وتسعة أعضاء على الأكثر تعينهم الجمعية العامة للشركة الوقفية لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد. ويجب أن يكون ثلث أعضاء مجلس الإدارة -كحد أدنى- من المستقلين الذين يتمتعون بمهارات فنية وكفاءة مهنية عالية، على ألا يزيد عددهم على نصف أعضاء المجلس، وفي جميع الأحوال يتعين عند اختيار الأعضاء المستقلين مراعاة أن يكون العضو قادرا على تخصيص الوقت والاهتمام الكافي للشركة، وألا يكون هناك تعارض مع مصالح أخرى. ويشترط أن يكون كل عضو (ما عدا الأعضاء المستقلين) مالكا لعدد من أسهم الشركة لا تقل عن عشرة آلاف سهم، ويتم استخدام التصويت التراكمي عند انتخاب أعضاء المجلس لمراعاة نسب توزيع رأس المال، بحيث تكون النتيجة النهائية معبرة عن التمثيل النسبي للمساهمين في مجلس الإدارة.

ويتولى مجلس الإدارة انتخاب رئيس المجلس، وتعيين العضو المنتدب (الرئيس التنفيذي)، ويكون رئيس المجلس مسؤولا عن إدارة المجلس وتحقيق أهدافه، بينما يكون العضو المنتدب مسؤولا وحده عن إدارة الشركة، ورفع تقارير دورية للمجلس.

ولا يكون اجتماع المجلس صحيحا إلا إذا حضره أغلبية عدد أعضائه على الأقل، وتصدر قرارات المجلس بالأغلبية المطلقة. وللمجلس تكوين عدد من اللجان التي تعينه على أداء عمله، مع مسؤولية المجلس عن أداء تلك اللجان، ويفضل أن تشكل هذه اللجان من الأعضاء المستقلين وغير التنفيذيين ذات الاختصاص في عمل اللجنة، وينبغي ألا يكون من بين أعضاء اللجنة عضو تنفيذي تقوم اللجنة بتقييم أدائه أو الرقابة عليه. ويمكن للجنة الاستعانة بمستشارين خارجيين لمساعدتها في أداء مهامها، بعد موافقة المجلس على ذلك، مع مراعاة قواعد عدم تعارض المصالح. ومن أهم اللجان التي ينبغي تشكيلها في مجلس الإدارة، لجنة الاستشار، ولجنة إدارة المخاطر، ولجنة المراجعة.

ثالثا/ المستفيدون:

تستخدم الشركة الوقفية أموالها في مشروعات تنموية وفقا لأولويات المجتمع من ضروريات وحاجيات وتحسينات، بما يلبي الاحتياجات الحقيقية للمجتمع، وتنميته اقتصاديا واجتماعيا، ويوفر فرص عمل لأبنائه، ويسهم في تحقيق قيمة مضافة لإنتاجه.

وتوجه الشركة الوقفية صافي عائدها إلى المستفيدين من الوقف المحددين بعقد الشركة ونظامها الأساسي، وفي هذا الإطار تتنوع المصارف الوقفية التي يمكن أن تستفيد من الوقف وفي مقدمتها: المصارف التعليمية، والمصارف الصحية، ومصارف البنى التحتية، ومصارف الفقراء والعاطلين والغارمين.

المبحث الثالث

التكييف الشرعي لأطراف التعاقد في الشركة الوقفية

يتطلب الوقف على التكييف الشرعي لأطراف التعاقد في الشركة الوقفية المقترحة، الوقف على أركان الوقف، والتي تتمثل في الواقف، والموقوف، والموقوف عليه، والصيغة وسوف نتناول هذه الأركان فيما يلي:

أولا/ الواقف:

الوقف من التبرعات، ولذلك اشترط في الواقف أن يكون من أهل التبرعات بأن يكون بالغا عاقلا حرا غير محجور عليه لسفه أو غفلة^٧.

والمؤسسون والمكتتبون في الشركة الوقفية باعتبارهم واقفين لا بد أن يكونوا من أهل التبرع. مع مراعاة أنه: «إذا كان الواقف شخصا معنويا فيجب أن يكون الوقف بقرار من الجمعية العامة وليس من مجلس الإدارة»^٨.

كما أنه يجوز الاكتتاب في الأسهم الوقفية من غير المسلمين، «فقد ذهب الفقهاء إلى أنه لا يشترط أن يكون الواقف مسلما، فإن الوقف يصح من الذمي؛ لأن الوقف ليس موضوعا للتعبد به بحيث لا يصح من الكافر أصلا بل التقرب به موقوف على نية القربة، فهو بدونها مباح حتى يصح من الكافر كالتعق، وهذا باتفاق»^٩.

٧ انظر، محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، مطبعة أحمد على خمير، ١٩٥٩م، ص ١٦٣، الموسوعة الفقهية، ص ١٦٣.

٨ انظر، المعايير الشرعية، مرجع سابق، المعيار رقم (٣٣)، الوقف، ص ٥٣٣.

٩ انظر، الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ٢٠٠٦م، ج ٤٤، ص ١٢٩، الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م، ج ٦، ص ٢٢٠، ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر،

ولما كان الوقف قربة اختيارية يضعها الواقف فيمن يشاء وبالطريقة التي يختارها، فله أن يضع من الشروط عند إنشاء الوقف ما لا يخالف حكم الشرع، والشروط التي يضعها الواقف يجب الرجوع إليها، ولا يجوز مخالفتها إذا لم تخالف الشرع أو تنافي مقتضى الوقف، إذ إن شرط الواقف كنص الشرع كما يقول الفقهاء^{١٠}. وشرط الواقف يظهر في الشركة الوقفية من خلال عقد الشركة ونظامها الأساسي، وموافقة المكتتبين على ما ورد بنشرة الاكتتاب وما تتضمنه من شروط الواقفين وكتتابهم في الأسهم الوقفية، وهو ما يعني صراحة موافقتهم على تلك الشروط التي تتوافق معهم والتي تعد بذلك شروطهم.

النظارة في الشركة الوقفية بين الجمعية العمومية للشركة ومجلس إدارتها:

تمثل إدارة الوقف عاملاً رئيسياً في الحفاظ على أموال الوقف وتنميتها، وتأخذ إدارة الوقف في الإسلام عدة أشكال، فإما أن تكون للممول نفسه أو للناظر، ثم لوصي الواقف بعد وفاته، وإلى هذا أشار حديث وقف عمر -رضي الله عنه- حيث تولاه بنفسه، ثم عهد بإدارته من بعده لأم المؤمنين حفصة -رضي الله عنها- ثم لأولي الأمر من أهلها^{١١} وناظر الوقف ينبغي أن يكون أهلاً للنظر بحيث يجمع بين العدالة والكفاية الإدارية التي تمكنه من حسن إدارة الوقف وفق شرط الواقف.

وقد اتفق الفقهاء على أنه يتبع شرط الواقف في النظر على الوقف فإذا جعل النظر لشخص معين اتبع شرطه، ويرى الحنفية والشافعية والحنابلة جواز شرط الواقف للنظر لنفسه^{١٢}.

وبالنظر إلى الشركة الوقفية فإن النظارة فيها نظارة مؤسسية فالواقفون (المساهمون) هم من يختارون ناظر الوقف (مجلس الإدارة)، وكون مجلس الإدارة يتكون من مساهمين ومستقلين يتم انتخاب رئيس مجلس إدارة منهم يتفق مع نظرة الفقهاء لناظر الوقف باختيار ناظر الوقف منهم ومن غيرهم من المستقلين.

كما أجاز الفقهاء أن يكون للوقف ناظر واحد أو أكثر، ويرى الشافعية والحنابلة وأبي

بيروت، ١٩٩٢م، ج٣، ص٣٥٨، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٩٦، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ نشر، ج٢، ص٣٧٦-٣٧٧، البهوتي، شرح منتهى الإرادات، دار عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٣م، ج٢، ص٤٩٢، الدسوقي، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ نشر، ج٤، ص٧٨.

١٠ انظر، الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ج٤٤، ص١٣١.

١١ انظر، ابن قدامة، المغني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، بدون تاريخ نشر، ج٥، ص٣٧٧.

١٢ انظر، الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ج٤٤، ص٢٠٤.

حقيقة أنه لو أسند الواقف النظر لاثنين فلا يصح تصرف أحدهما مستقلاً عن الآخر؛ لأن الواقف لم يرض برأي أحدهما، لكن إذا شرط الواقف النظر لكل واحد منهما صح تصرف كل منهما منفرداً^{١٣}. ومجلس الإدارة في الشركة الوقفية وإن تعدد أعضاؤه فإنه يعد وحدة واحدة تمثل المساهمين في إدارة الشركة الوقفية، وهو يخضع لإجراءات التصويت بالأغلبية المطلقة، وهو ما يحول دون إنفراد أحد بالتصرف.

كما نصت المعايير الشرعية على أنه: «يجوز إعطاء بعض الأسهم خصائص تتعلق بالأمر الإجرائية أو الإدارية بالإضافة إلى حقوق الأسهم العادية مثل حق التصويت»^{١٤}. ويدخل في هذا اشتراط أن يكون كل عضو مجلس إدارة (ماعداء المستقلين) مالكا لعدد من أسهم الشركة لا تقل عن عشرة آلاف سهم، واستخدام التصويت التراكمي عند انتخاب أعضاء المجلس مراعاة نسب توزيع رأس المال، وأن يكون ثلث أعضاء مجلس الإدارة - كحد أدنى - من المستقلين الذين يتمتعون بمهارات فنية وكفاءة مهنية عالية، على ألا يزيد عددهم على نصف أعضاء المجلس.

كما ذهب الفقهاء إلى أنه لا يجوز للناظر أن يفوض النظر إلى من أراد، أو يوصي بالنظر إلى غيره إلا إذا كان الواقف جعل له ذلك وفوضه فيه^{١٥}. ويدخل في ذلك تعيين مجلس الإدارة للعضو المنتدب الذي يتولى الإدارة التنفيذية للشركة الوقفية، وتكوين المجلس لعدد من اللجان التي تعينه على أداء عمله، مع مسؤوليته عن ذلك. «فلاشك أن ولاية الناظر سواء أكان مولى من قبل الواقف أو بمقتضى شرطه، أم مولى من قبل القاضي له أن يوكل من يشاء في التصرفات التي يملكها أو في بعضها؛ لأن التوكيل إنابة غيره عنه فيما له حق التصرف فيه»^{١٦}.

كما أن الفقهاء اختلفوا في جواز استدانة ناظر الوقف على الوقف لتعميره وإصلاحه في حالة عدم كفاية الربح لذلك، فأجاز المالكية والحنابلة والحنفية في قول الاقتراض لمصلحة الوقف من غير إذن الحاكم، وذهب الحنفية في المعتمد إلى اشتراط إذن القاضي، وألا يتيسر إجارة العين والصرف من أجرتها^{١٧}، وذكر ابن عابدين: أن الاستدانة على الوقف لا تجوز ما لم

١٣ انظر، الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ج ٤٤، ص ٢١٩-٢٢٠.

١٤ انظر، المعايير الشرعية، مرجع سابق، المعيار الشرعي رقم (١٢)، الشركة (المشاركة) والشركات الحديثة، ص ١٦٨.

١٥ انظر، الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ص ٢٢١.

١٦ محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، مرجع سابق، ص ٣٦٦.

١٧ انظر، الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ص ١٩٢-١٩٣.

تكن بأمر الواقف^{١٨}. وفي الشركة الوقفية تتم الاستدانة بموافقة أو تفويض الجمعية العامة لمجلس الإدارة، حيث يبين عقد الشركة الوقفية ونظامها الأساسي مدى حدود سلطة مجلس الإدارة في الاقتراض ورهن عقارات الشركة وعقد الكفالات، وهذا يتوافق مع ما ذكره ابن عابدين وواقعنا المعاصر ورقابة الجمعية العامة.

كما ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالية غير ابن عتاب والشافعية والحنابلة إلى أن ما يستحقه الناظر من أجر سواء أكان مشروطاً من قبل الواقف أم من قبل القاضي يكون من غلة الوقف^{١٩}. وفي الشركة الوقفية تحدد الجمعية العامة التي تمثل الواقفين مكافآت مجلس الإدارة لقاء إدارتهم الشركة من عائد الشركة الوقفية وقبل توزيعه على المصارف الوقفية.

كما ذكر الفقهاء أن من وظيفة الناظر تحصيل غلة الوقف والإنفاق منها على ما يحتاجه الوقف والصرف إلى المستحقين، ويتفق الفقهاء على أن محاسبة الناظر على ما ينفقه في هذه الوجوه، سواء أكانت المحاسبة من قبل القاضي أم من قبل المستحقين^{٢٠}. وفي الشركة الوقفية يوجد نظام لمحاسبة الوقف ومن خلال الإفصاح عن القوائم المالية وإيضاحاتها يتم محاسبة الناظر ممثلاً في مجلس الإدارة والرقابة عليهم من قبل الجمعية العامة العادية التي تعقد سنوياً، والتي تصل إلى عزل أعضاء مجلس الإدارة كلياً أو جزئياً في حال فقدان المجلس أو العضو العدالة أو الكفاية الإدارية، وفقاً لما هو وارد بعقد الشركة الوقفية ونظامها الأساسي.

ثانياً/ الموقف:

وهو الهال الموقوف الذي يرد عليه الوقف. ويشترط فيه أن يكون مالا متقوماً شرعاً، وأن يكون معلوماً، وأن يكون مملوكاً للواقف ملكاً باتاً لا خيار فيه للغير وقت الوقف^{٢١}.

واتفق الفقهاء على جواز وقف العقار، واختلفوا في صحة وقف المنقول، فيرى جمهور الفقهاء جواز وقف العقار والمنقول على السواء، بينما يرى الحنفية عدم جواز وقف المنقول إلا إذا كان تابعاً للعقار أو كان متعارفاً وقفه كالكتب ونحوها أو ورد بصحة وقفه أثر عن السلف كوقف الخيل والسلاح^{٢٢}.

١٨ انظر، ابن عابدين، در المختار، مرجع سابق، ج٣، ص٤١٩.

١٩ انظر، الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ج٤٤، ص٢١٤.

٢٠ انظر، المرجع السابق، ص٢١٣.

٢١ انظر، المعايير الشرعية، مرجع سابق، المعيار الشرعي رقم (٣٣)، الوقف، ص٥٣٤.

٢٢ انظر، المرادوي، الإنصاف، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ نشر، ج٧، ص٧-٨، ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج

٦، ص ٢٦٥-٢٦٧، السرخسي، المبسوط، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٨م، ج٢، ص٢٠٥.

كما اختلف الفقهاء في وقف النقود فمنهم من قال بالمنع كالشافعية والحنابلة لأنها تتلف بالانتفاع بها^{٢٣}، ومنهم من قال بالجواز من خلال إقراضها لأن ما يرد في القرض يقوم مقام ما استهلك من قبل المقترضين عند أخذ القرض، وكذلك من خلال استثمارها بالمضاربة وتوزيع ربحها على أغراض الوقف وإلى هذا ذهب المالكية^{٢٤}، ومتأخرو الحنفية، وفي هذا يقول الفقيه الحنفي ابن عابدين: «إن الدراهم لا تتعين بالتعيين فهي وإن كانت لا ينتفع بها مع بقاء عينها يكن بدلها قائم مكانها لعدم تعيينها فكأنها باقية، ولا شك في كونها من المنقول»^{٢٥}.

والواقع أن وقف النقود وغيرها من المنقولات أصبح أمراً متعارفاً عليه فضلاً عن وقف العقار. وقد أكدت المعايير الشرعية على ذلك فنصت على أنه: «يجوز وقف العقار ويدخل معه المنقولات الموضوعة على نية البقاء. كما يجوز وقف المنقول مستقلاً كان أو تابعاً للعقار، وكذلك يجوز وقف النقود، ويكون الانتفاع بها بما لا يؤدي إلى استهلاكها مع الانتفاع بها، مثل: الإقراض المشروع أو استثمارها بالطرق المشروعة المأمونة غالباً مثل المضاربة بها، ويصرف نصيب الوقف من الربح الموقوف عليه. كما يجوز وقف المشاع سواء أكان قابلاً للقسمة أم غير قابل لها»^{٢٦}.

والشركة الوقفية التي يرد عليها الوقف تتوافر فيها شروط الموقوف، وهي بطبيعتها تكون موجوداتها نقوداً عند بداية طرح أسهم الشركة للاكتتاب، حتى غلق باب الاكتتاب وتسلم الشركة للأموال المكتتب فيها، واستثمارها وتحويلها إلى عمليات استثمارية مكوناتها من الأعيان والمنافع والديون والنقود بحسب الأحوال.

ثالثاً/ الموقوف عليه:

يشترط في الموقوف عليه شرعاً ألا يكون جهة محرمة، ولا يشترط عند إنشاء الوقف أن تكون جهة بر، كما يجوز أن يكون الموقوف عليه غير مسلم فيما ليس بمعصية أو غنياً، ولا يشترط أن يكون موجوداً وقت الوقف. كما أنه إذا انقطعت الجهة الموقوف عليها - واحدة كانت أو أكثر - فإن الوقف يصرف إلى جهة خير^{٢٧}.

٢٣ انظر، النووي، المجموع شرح المذهب، بتحقيق محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ج٦، ص٣٦، النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩١م، ج٥، ص٣١٥، المرادوي، الإنصاف، مرجع سابق، ج٧، ص١١، ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ص٢٦٢-٢٦٣.

٢٤ انظر، الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ نشر، ج٦، ص١٣٨.

٢٥ انظر، ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج٤، ص٣٦٣.

٢٦ انظر، المعايير الشرعية، مرجع سابق، المعيار الشرعي رقم (٣٣)، الوقف، ص٥٣٤.

٢٧ انظر، المرجع السابق، المعيار الشرعي رقم (٣٣)، الوقف، ص٥٣٣.

والشركة الوقفية بطبيعتها تلتزم بتلك الشروط الشرعية، حيث تستثمر أموال الوقف في مشروعات تنموية، ويتم توزيع عائد تلك المشروعات على الموقوف عليهم وفقاً لما هو محدد بعقد الشركة ونظامها الأساسي ونشرة الاكتتاب. وفي مقدمة الموقوف عليهم ما يصرف لتنمية التعليم والصحة والبنى التحتية وغيرها.

رابعاً/ الصيغة:

أ- الإيجاب:

اتفق الفقهاء على أن الوقف لا ينعقد إلا بالإيجاب، والإيجاب في صيغة الوقف هو ما يدل على إرادة الواقف من لفظ أو ما يقوم مقامه من إشارة مهمة أو كتابة أو فعل^{٢٨}.

وصيغة الشركة الوقفية تتم بالكتابة من خلال عقد الشركة، والنظام الأساسي للشركة، ونشرة الاكتتاب، التي من خلالها يكتب المساهمون في أسهم الشركة ويمثلون مع المؤسسين الجمعية العامة للشركة الوقفية.

كما أن العلاقة بين المؤسسين والمكتتبين عند الاكتتاب العام في أسهم الشركة الوقفية يتحقق فيها الإيجاب والقبول، ولكنه إيجاب وقبول في المشاركة في الشركة الوقفية، وليس إيجاباً وقبولاً يتعلق بالشركة الوقفية والموقوف عليهم.

ويتمثل الإيجاب بين المؤسسين والمكتتبين في الشركة الوقفية في اكتتاب المكتتبين في أسهم الشركة وفقاً لما جاء في نشرة الاكتتاب، بينما يتمثل القبول في موافقة المؤسسين على تخصيص الأسهم للمكتتبين مقابل أموالهم، وذلك وفقاً لرأي جمهور الفقهاء. حيث «يرى الأحناف أن الإيجاب هو ما صدر أولاً من كلام أحد المتعاقدين، والقبول ما صدر ثانياً عن أحد المتعاقدين دالاً على موافقته بما أوجبه الأول، فالمعتبر عندهم أولوية الصدور في الإيجاب وثنائوته في القبول سواء أكان من المملك أم من الممتلك. بينما يرى الجمهور (غير الحنفية) أن الإيجاب ما صدر ممن يكون منه التملك سواء صدر أولاً أو آخراً، والقبول: هو ما صدر ممن يصير له الملك وإن صدر أولاً، فالمعتبر عندهم هو أن المملك هو الموجب والممتلك هو القابل، ولا اعتبار لما صدر أولاً أو آخراً»^{٢٩}.

٢٨ انظر، الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ج ٤٤، ص ١١٢-١١٣.

٢٩ انظر، المرجع السابق، ج ٣٠، ص ٢٠١-٢٠٢، ابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ نشر، ج ٢، ص ٢٤٤، محمد بن أحمد عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٩، ج ٢، ص ٤٦٢، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥، ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٣، ص ٥٦١.

ب-القبول:

يقصد بالقبول هنا قبول الموقوف عليه للوقف، «وقد اختلف الفقهاء في اشتراط القبول في الوقف من الموقوف عليه أو عدم اشتراطه، فإن الوقف قد يحتاج إلى قبول، وربما لا يحتاج إليه، على حسب اختلاف الفقهاء، واختلاف الأحوال. وأجمعوا مع اختلافهم على أن الوقف إذا كان جهة لا يتصور منها القبول كالمساجد والقنابر، أو كان الموقوف عليه جهة غير محصورة كالفقراء والمساكين فإن الوقف لا يفتقر إلى القبول، ويكفي الإيجاب في انعقاده، وهو ما ذهب إليه الحنفية والمالكية والشافعية وهو المذهب عند الحنابلة»^{٣٠}.

وعلى ذلك فالشركة الوقفية لا تحتاج قبول من الموقوف عليهم، باعتبارهم جهة غير محصورة، حيث تتجه الشركة الوقفية في توزيع أرباحها إلى جهات غير محصورة وفقا لما هو وارد في عقد الشركة ونظامها الأساسي.

المبحث الرابع

تداول الأسهم الوقفية

من خلال الفكرة المقترحة للشركة الوقفية، فإن أسهمها غير قابلة للتداول، وهذا يتطلب بيان المبررات الشرعية والاقتصادية لذلك، وهو الأمر الذي يتطلب بدوره الوقف على تأييد الوقف واستبداله.

أولا/ الوقف بين التأييد والتأييد:

من شروط الصيغة في الوقف التأييد، وقد اختلف الفقهاء في اشتراط ذلك على رأيين: فقد ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة في المذهب إلى أنه يشترط التأييد لصحة الوقف، وذهب المالكية والحنابلة في وجه إلى أنه لا يشترط التأييد لصحة الوقف فيصح الوقف مدة معينة^{٣١}. ومع أن الأكثرين عددا من الفقهاء قالوا إن التأييد جزء من معنى الوقف ومفهومه، ورأت القلة من الفقهاء أن التأييد ليس جزءا من معنى الوقف، فيجوز مؤقتا ومؤبدا معا.

٣٠ انظر، محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، مرجع سابق، ص ١١٧.

٣١ انظر، الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٢٣-١٢٤، أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٢٠، ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٦٥-٣٦٧، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٨٢-٣٨٣، البهوتي، شرح منتهى الإرادات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٩٧، الدسوقي، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٨٧.

والقلة تستمد رأيها أيضا من معاني الشريعة ومغزاها ومرماها، وهي بهذا قد استعاضت عن قلة عددها بقوة دليلها، وكان من هذه القلة إمام جليل هو من أئمة الرأي وعلماء السنة الإمام مالك، فجواز توقيت الوقف مع قوة دليله قد زاده قوة فوق قوته، إنه قول من لا يجيد عن السنة قيد أنملة، ومن يدرك وجوه الرأي السليم^{٣٢}. وقد رأيت المعايير الشرعية أن: الأصل أن يكون الوقف مؤبدا ويجوز أن يكون مؤقتا لمدة إذا نص الواقف على توقيته بحيث يرجع الموقوف بعدها إلى المالك^{٣٣}.

والشركة الوقفية الأصل فيها التأييد، ويمكن أن تكون مؤقتة لمدة معينة (٢٥ سنة مثلا)، وفي كلتا الحالتين لا تكون الأسهم قابلة للتداول، فلو ترك الأمر لتداول الأسهم باسم توقيت مدتها، فهذا يتطلب وجود سوق ثانوية للتداول، وهو ما يفتح باب المضاربات على الأسهم الوقفية، ويشوه من روح الوقف الخيرية، كما أن منح حامل الأسهم الوقفية حق استرجاعها خلال ممارسة الشركة لنشاطها لا يستقيم معه استمرار نشاط الشركة الوقفية.

كما أن الفقهاء ذهبوا إلى أن الوقف متى أصبح لازما فلا يجوز الرجوع فيه، فلا يباع ولا يرهن ولا يوهب ولا يورث، وإن اختلفوا فيما لو شرط الواقف حين الوقف أن له الرجوع فيه، أو شرط أن له الخيار، فذهب الحنابلة والشافعية في الصحيح إلى أنه لا يصح الشرط ولا الوقف، فيكون الوقف باطلا، وفي احتمال عند الحنابلة والشافعية ذكره ابن سريج يصح الوقف ويبطل الشرط^{٣٤}. وقال النووي: لو وقف بشرط الخيار أو قال: وقفت بشرط أن أبيع أو أرجع فيه متى شئت فباطل، واحتجوا بأنه إزالة ملك إلى الله كالعتق، أو إلى الموقوف عليه كالبيع والهبة، وعلى التقديرين فهذا شرط مفسد^{٣٥}، وقال ابن قدامة إن شرط الواقف أن يبيع الموقوف متى شاء أو يهبه أو يرجع فيه لم يصح الشرط ولا الوقف، لأنه ينافي مقتضى الوقف، ويحتمل أن يفسد الشرط ويصح الوقف بناء على الشرط الفاسدة في البيع، وإن شرط الخيار في الوقف فسد، لأنه شرط ينافي مقتضى العقد فلم يصح، ولأنه إزالة ملك لله تعالى فلم يصح اشتراط الخيار فيه كالعقد^{٣٦}.

٣٢ انظر، محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، مرجع سابق، ص ٨١.

٣٣ انظر، المعايير الشرعية، مرجع سابق، المعيار رقم (٣٣)، الوقف، ص ٤٤٤.

٣٤ انظر، الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ج ٤٤، ص ١٢٢-١٢٣.

٣٥ انظر، النووي، روضة الطالبين، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٢٨-٣٢٩.

٣٦ انظر، ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٦، ص ٦٠٦.

واختلف فقهاء الحنفية فيما لو شرط الواقف الخيار لنفسه حين الوقف، فإن كانت مدة الخيار معلومة فعند أبي يوسف يجوز الوقف والشرط، لأنه لا يشترط تمام القبض عنده فيجوز شرط الخيار، وقال محمد: الوقف باطل لأنه يشترط عنده تمام القبض لينقطع حق الواقف، وباشترط الخيار يفوت هذا الشرط، واختار هلال قول محمد، وفي رواية أخرى عن أبي يوسف أن الوقف جائز والشرط باطل، وهو قول يوسف بن خالد السمطي لأن الوقف كالاتفاق في أنه إزالة للملك لا إلى مالك^{٣٧}. أما إن كانت مدة الخيار مجهولة فالوقف والشرط باطلان بالاتفاق وفقا لما ذكره الكمال بن الهمام^{٣٨}، وقال: يوسف بن خالد السمطي: الوقف جائز والشرط باطل على كل حال^{٣٩}. ولو قال الواقف حين الوقف: على أن لي إبطاله أو بيعه أو رهنه أو على أن لفلان أو لورثتي أن يبطلوه أو يبيعوه وما أشبه ذلك، كان الوقف باطلا على قول الخصاص وهلال، وجائزا على قول يوسف بن خالد السمطي لإبطاله الشرط، وهذا الخلاف بين الحنفية في شرط الخيار أو البيع أو الهبة وما أشبه ذلك حين الوقف إنما هو في غير وقف المسجد، أما في وقف المسجد فإنه يصح الوقف ويبطل الشرط^{٤٠}.

وعند المالكية قال الدسوقي: يلزم الوقف ولو لم يحز، فإذا أراد الواقف الرجوع في الوقف لا يمكن من ذلك، وإذا لم يحز عنه أجبر على إخراجه من تحت يده للموقوف عليه^{٤١}، وقال الدردير: إذا شرط الواقف لنفسه الرجوع أو البيع إن احتاج فله ذلك^{٤٢}.

وهذا الأراء الفقهيية في مجملها تبطل اشتراط الواقف الرجوع عن وقفه أو بيعه، ومن ثم غلق الباب على أي تداول للأسهم الوقفية خلال نشاط الشركة الوقفية.

ثانيا/ الوقف بين الإبدال والاستبدال:

الإبدال يعني إخراج العين الموقوفة عن جهة وقفها بيعها، والاستبدال يعني شراء عين أخرى تكون وقفا بدلها، وذلك لتحقيق مصلحة الوقف.

٣٧ انظر، ابن عابدين، رد المحتار مرجع سابق، ج٣، ٣٦٠.

٣٨ انظر، ابن الهمام، فتح القدير، مرجع سابق، ج٦، ص٢٢٦-٢٣٠.

٣٩ إبراهيم بن موسى الطرابلسي، الإسعاف في أحكام الأوقاف، مطبعة هندية، القاهرة، ١٩٠٢م، ص٢٨.

٤٠ انظر، المرجع السابق، ص٢٨-٢٩، ابن عابدين، رد المحتار مرجع سابق، ج٣، ٣٦٠.

٤١ انظر، الدسوقي، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، مرجع سابق، ج٤، ص٧٥.

٤٢ انظر، المرجع السابق، ج٤، ص٨٢.

وقد أجاز الحنفية والمالكية والشافعية في رأي إذا تعطل الموقوف وصار بحالة لا ينتفع بها، أن يتم بيعه، وجعل ثمنه في مثله. وأجاز الحنفية البيع والاستبدال ولو لم يتعطل الموقوف لكن بشروط خاصة، كما فرق المالكية بين العقار والمنقول^{٤٣}.

وقد ذكرت المعايير الشرعية أنه: «يجوز استبدال الوقف إذا شرطه الواقف، أو إذا تخرب، حتى لو اشترط الواقف عدم الاستبدال، فيباع ويشتري بثمنه ما يجعل وقفا كالأول، وأجازت الاستبدال أيضا إذا لم يمكن الانتفاع بالوقف لخلو مكانه من الناس، أو للخوف على الوقف من الغاصبين أو لتعذر الانتفاع به. كما بينت مسوغات الاستبدال فيما يلي:

أ- أن يخرج الموقوف عن الانتفاع به ويتعطل، وأن لا يكون هناك ريع للوقف يكفي لعمارته.

ب- أن لا يكون البيع بغبن فاحش.

ج- أن تتحقق فيه الغبطة والمصلحة للوقف.

د- أن يكون الاستبدال بإذن القضاء.

ه- أن يستبدل به عقار إذا كان عقارا، إلا إذا أمن سوء التصرف فيستبدل به نقود تحفظ لدى جهة القضاء إلى حين شراء عقار بديل^{٤٤}.

وفي ضوء ذلك وطبيعة نظام الشركة المساهمة يمكن للشركة الوقفية إعادة النظر في أصولها التي لا يندرج عليها عائد ملائم، وعمل دراسات الجدوى اللازمة لإبدال واستبدال تلك الأصول سواء أكانت ثابتة أم متداولة بما يحقق هدف الوقف في حفظ أصوله وتوليد أرباح تفي باحتياجات المصارف الوقفية. على أن يتم الإبدال والاستبدال بموافقة أو تفويض الجمعية العامة لمجلس الإدارة حيث يبين عقد الشركة الوقفية ونظامها الأساسي مدى حدود سلطة مجلس الإدارة في الإبدال والاستبدال، وهذا يتفق مع ما ذكره ابن عابدين من كون: «الإبدال والاستبدال من حق الواقف وذلك إذا شرطه لنفسه، أو اشترط أن يشارك غيره معه في هذا الحق^{٤٥}».

٤٣ لمزيد من التفاصيل انظر، المرجع السابق، ص ١٩٤-٢٠٤.

٤٤ لمزيد من التفاصيل انظر، المعايير الشرعية، مرجع سابق، المعيار رقم (٣٣)، الوقف، ص ٤٤٩.

٤٥ انظر، ابن عابدين، در المختار، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٨٤-٣٨٥.

وقد يري البعض أن الاستبدال مبرر لتداول الأسهم الوقفية، وحق صاحبها في بيعها واستخدام حصيلتها في شراء أسهم وقفية أخرى، وهذا الأمر من الصعوبة بمكان تحقيقه من الناحية العملية، بوجود سوق ثانوية تقصر تداول الأسهم الوقفية على ذلك، كما أنه يفتح المجال لعدم استقرار وتطور الأوقاف، والتنافس غير المحمود فيما بينها. وهو ما يعزز عدم تداول الأسهم الوقفية.

المبحث الخامس

الاستفادة من عائد الوقف النقدي وخدمات الشركة الوقفية

الأصل في الشركة الوقفية المقترحة أن يستفيد من عائد الوقف النقدي وخدمات الشركة الوقفية غير المساهمين، ولكن قد تمتد الاستفادة للمساهمين أنفسهم، وهو ما يتطلب الوقوف على ذلك من خلال ما يلي:

أولاً/ الاستفادة المساهمين وغير المساهمين من عائد الوقف النقدي:

١- الاستفادة المساهمين من عائد الوقف النقدي:

للقوف على الاستفادة المساهمين من عائد الوقف النقدي فإن الأمر يلزم الوقوف على حكم انتفاع الواقف بالوقف. فقد اختلف الفقهاء في اشتراط الواقف الغلة لنفسه أو يأكل منها على قولين: ^{٤٦}

القول الأول: أنه يجوز أن يشترط الواقف الغلة لنفسه وهذا ما ذهب إليه الحنابلة وأبو يوسف من الحنفية وعليه الفتوى عندهم، والشافعية في مقابل الأصح، وهو قول ابن أبي ليلى وابن شبرمة والزهرري ترغيباً للناس في الوقف. قال في المنتهى وشرحه: «من وقف شيئاً على غيره واستثنى غلته كلها أو استثنى بعضها له مدة حياته أو مدة معينة صح، أو استثنى غلته أو بعضها لولده كذلك صح، أو استثنى الأكل منه أو الانتفاع لنفسه أو لأهله أو اشترط أن يطعم صديقه منه مدة حياته أو مدة معينة صح الوقف والشرط» ^{٤٧}.

واستدل الحنابلة وأبو يوسف بما روي عن حجر المدري: «إن في صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأكل أهله منها بالمعروف غير المنكر» ^{٤٨} ويدل له أيضاً قول عمر بن الخطاب

٤٦ انظر، الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ص ١٤٤-١٤٥.

٤٧ انظر، البهوتي، شرح منتهى الإرادات، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٩٤.

٤٨ انظر، ابن قدامة المغني، مرجع سابق، ج ٦، ص ٨.

-رضي الله تعالى عنه- لما وقف: « لا جناح على من وليها أن يأكل منها أو يطعم صديقا غير متمول فيه»^{٤٩}، وكان الوقف في يده إلى أن مات ثم بنته حفصة ثم ابنه عبد الله، قال الحنابلة ولأنه لو وقف وقفا عاما كالمساجد والقناطر والمقابر كان له الانتفاع به فكذا هنا.^{٥٠}

واستدل أبو يوسف أيضا بأن الوقف إزالة الملك إلى الله تعالى على وجه القرية، فإذا شرط البعض أو الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوكا لله تعالى لنفسه لا أنه يجعل ملك نفسه لنفسه وهو جائز كما إذا بنى خاناء أو ساقية أو جعل أرضه مقبرة وشرط أن ينزل فيه أو يشرب منه أو يدفن فيه، ولأن قصوده القرية وفي الصرف إلى نفسه كذلك^{٥١}، قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «ما أنفق الرجل على نفسه وأهله وولده وخادمه فهو صدقة»^{٥٢}.

لكن الحنابلة وأبا يوسف قالوا: إن انتفاع الموقوف بغلة الوقف لا بد أن يكون بالشرط، فلا يحل الأكل من الموقوف إلا إذا اشترط ذلك. لكن هذا عند الحنابلة إذا لم يكن وقفا عاما، أما إذا وقف شيئا للمسلمين فإنه يدخل في جملتهم من غير شرط، مثل أن يقف مسجداً فله أن يصلي فيه أو مقبرة فله الدفن فيها أو بئرا للمسلمين فله أن يستقي منها أو سقاية أو شيئا يعم المسلمين فيكون كأحدهم^{٥٣}، وقد ورد عن عثمان بن عفان -رضي الله تعالى عنه- أنه سبل بئر رومة وكان دلوه فيها كدلاء المسلمين^{٥٤}.

والقول الثاني: أنه لا يصح أن يشترط الواقف غلة الموقوف على غيره لنفسه وهو الأصح عند الشافعية وهو قياس قول محمد بن الحسن، وعدم الصحة مقيد بما إذا شرط الانتفاع بغلة الوقف. قال الشيرازي: لأن الوقف يقتضي حبس العين وتمليك المنفعة، والعين محبوسة عليه ومنفعتها مملوكة له، فلم يكن للوقف معنى^{٥٥}، وقال الشربيني الخطيب: لو وقف على الفقراء وشرط أن يأخذ معهم من ريع الوقف فلا يصح لفساد الشرط.^{٥٦}

٤٩ البخاري، صحيح البخاري، تحقيق، محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ٢٠٠١م، ج ٤، ص ١٢.

٥٠ انظر، ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٦، ص ٨.

٥١ انظر، ابن عابدين، در المحتار، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٨٧، ابن الهمام، فتح القدير، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٢٥-٢٢٧.

٥٢ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، بدون تاريخ نشر، ج ٢، ص ٧٢٣.

٥٣ انظر، ابن الهمام، فتح القدير، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٢٦، ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٥، ص ٦٠٤.

٥٤ انظر، الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق، أحمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي

الخليبي، مصر، ١٩٧٥م، ج ٥، ص ٦٢٧.

٥٥ الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ نشر، ج ١، ص ٤٤٨.

٥٦ انظر، الشربيني الخطيب، مغني المحتاج، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٨٠.

وقال المالكية: لو اشترط الواقف أنه إن احتاج إلى الوقف باع فله بيعه، ولا بد من إثبات الحاجة والحلف عليها، إلا أن يشترط الواقف أنه يصدق بلا يمين^{٥٧}.

ويستثني الشافعية مسائل يجوز فيها للواقف الانتفاع بالموقوف ومن ذلك ما لو وقف على العلماء ونحوهم كالفقراء واتصف بصفاتهم أو على الفقراء ثم افتقر، أو على المسلمين كأن وقف كتابا للقراءة ونحوها أو قدرا للطبخ فيه أو كيزانا للشرب بها ونحو ذلك فله الانتفاع معهم لأنه لم يقصد نفسه^{٥٨}.

وإذا كان كل رأي له ما يعضده من الأدلة فإن فقه الواقع يتعذر معه في الشركة الوقفية بصورتها المقترحة أن ينتفع المساهمون الواقفون بعائد أو ريع وقفهم إلا إذا كان هذا العائد موجها للمنافع العامة من بناء طرق عامة أو جسور وغيرها من مشروعات البنى التحتية.

٢- استفادة غير المساهمين من عائد الوقف النقدي:

للقوقف على استفادة غير المساهمين من عائد الوقف النقدي فإن الأمر يلزم الوقوف على رأي الفقهاء في المقصد الشرعي من الوقف.

فالوقف أصالة ينتمي في الشريعة الإسلامية بشكل عام إلى القربات التي يُتَقَرَّبُ بها إلى الله عز وجل لنفعه المتنوع والمتعدد، والمتعدي، فخير خلق الله أكثرهم نفعاً لعباده، بل إنه «من أحسن القربات»^{٥٩}.

وإذا كان من المقاصد الشرعية أن الأصل في الأحكام المعقولة لا التعبد؛ لأنه أقرب إلى القبول، وأبعد عن الحرج، وفصل في هذا بعضهم فقال: إن الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد، دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني^{٦٠}. فإن الفقهاء اختلفوا في المقصد الشرعي من الوقف: هل هو القربة والصدقة، أو الهبة والعطية؟ أو القربة والهبة معا؟.

فيرى الحنابلة أن المقصد الشرعي من الوقف هو القربة والصدقة فاشترطوا: «أن يكون الوقف (على بر)، وهو اسم جامع للخير، وأصله الطاعة لله تعالى، فلا بد من وجودها فيما

٥٧ انظر، الدسوقي، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٨٩.

٥٨ انظر، الشربيني الخطيب، مغني المحتاج، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٨٠.

٥٩ انظر، القرافي، الذخيرة، تحقيق سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، ج ٦، ص ٣٢٢.

٦٠ د. عبد الوهاب أبو سليمان، منهج البحث في الفقه الإسلامي خصائصه ونقائصه، المكتبة المكية، مكة المكرمة، الطبعة الأولى،

كان لأجله الوقف؛ إذ هو المقصود، سواء كان الوقف (من مسلم، أو ذمي) «٦١ كما» (يصح الوقف (على ذمي) معين (غير قريبه) ولو من مسلم لجواز صلته»^{٦٢}. وفي ضوء هذا الشرط أخرج الحنابلة صراحة ضمن من لا يصح الوقف عليهم: «طائفة الأغنياء»^{٦٣}.

ويرى المالكية أن الوقف من العطايا والهبات، لا من باب الصدقات، ولا يتنافى هذا من اعتبار بعضه من القربات، بل من أحسن القربات؛ لذا فإنه لا يشترط لديهم لصحة الوقف القربة، فيصح الوقف عندهم على الغني، والذمي. وقد جاء في شرح الزرقاني على مختصر خليل: «(و) صح وقف من مسلم على (ذمي) أي تحت ذمتنا، وإن لم يكن له كتاب... (وإن لم تظهر قربة) كعلى أغنيائهم؛ لأن الوقف من باب العطايا والهبات، لا من باب الصدقات. وجاز أيضاً لصلة رحم، وإلا كره. فالوقف على أغنياء المسلمين دون فقرائهم، أو على ذي حاجة دون مضطر صحيح، وهو من فعل الخير في الجملة»^{٦٤}.

وجاء في نوازل ابن الحاج: من حبس على مساكين اليهود والنصارى جاز لقوله تعالى: (ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً، وأسيراً)^{٦٥}، ولا يكون الأسير إلا مشركاً^{٦٦}.

ويرى الحنفية والشافعية أن الوقف يجمع بين الأمرين: القربة، والعطية. فقد ذكر الشلبي من الحنفية: «وإنما قلنا: (أو صرف منفعتها)؛ لأن الوقف يصح لمن يجب من الأغنياء بلا قصد القربة، وهو وإن كان لا بد في آخره من القربة بشرط التأييد، وهو كذلك، كالفقراء، ومصالح المساجد، لكنه يكون وفقاً قبل انقراض الأغنياء بلا قصد»^{٦٧}.

وذكر الرملي من الشافعية: «وإن وقف على مسلم، أو ذمي (على جهة معصية كعمارة) نحو الكنائس المقصودة للتعبد، وترميمها... (فباطل)، (أو) على (جهة قربة كالفقراء، والعلماء صح، أو على جهة لا تظهر فيها القربة كالأغنياء صح في الأصح) كما يجوز بل تسن الصدقة عليهم. فالمرعى انتفاء المعصية عن الجهة فقط؛ نظراً إلى أن الوقف تملك كالوصية، فمن ثم استحسنا بطلانه على أهل الذمة والفساق؛ لأنه إعانة على معصية»^{٦٨}.

٦١ البهوتي، كشاف القناع، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٤٧.

٦٢ المرجع السابق، ج ٤، ص ٢٤٦.

٦٣ المرجع السابق، ج ٤، ص ٢٤٧.

٦٤ الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ نشر، ج ٧، ص ٧٦.

٦٥ الإنسان / ٨.

٦٦ المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، المكتبة العلمية، بيروت ١٩٩٥م، ج ٧، ص ٦٢٣.

٦٧ الشلبي، حاشية على تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ نشر، ج ٣، ص ٣٢٤.

٦٨ الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الطبعة الأخيرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٦٧م.

وقد أثمر هذا الاختلاف في المقصد الشرعي الأساس بين المذاهب صوراً إيجابية في التوسع في أغراض الأوقاف؛ إذ ليس بالضرورة لصحته أن يتعين قصد القرابة، ولكن يكفي في صحته خلوه من المخالفات الشرعية، فتوسعت الأوقاف في الماضي توسعاً عظيماً، وأدى الوقف خدمات جليلة كانت مصدر خير للأفراد والمجتمع عبر عصور الازدهار والانحطاط على السواء، وتحقق من خلاله للمجتمع الإسلامي المقاصد الشرعية الكلية الثلاثة: الضرورية والحاجية والتحسينية في مختلف الأزمنة والأمكنة على مستوى العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه، ولجميع طبقات أفراد المجتمع. وهذا الشمول في المقاصد قد لا يتوافر في قرابة أخرى^{٦٩}.

وعلى ذلك تتسع دائرة صرف عائد أو ريع الشركة الوقفية لغير المساهمين وفقاً لما هو محدد بعقد الشركة الوقفية والنظام الأساسي من طلاب العلم والعلماء، وتبني الطلبة المتفوقين، ومعالجة المرضى لاسيما ذات الأمراض المزمنة والخطيرة، وتأهيل الفقراء والمساكين والعاطلين مهنيًا، وتوفير فرص عمل لهم، أو توفير مشروعات صغيرة أو متناهية الصغر توفر لهم الحياة الكريمة، فضلاً عن المساهمة بفعالية في سداد ديون الغارمين من رجال الأعمال وإعانتهم على إعادة نشاطهم.

ثانياً/ استفادة المساهمين وغير المساهمين من الخدمات التي توفرها الشركة الوقفية:

إذا كان من الصعوبة من الناحية العملية وفقاً لنظام الشركة الوقفية استفادة المساهمين من عائد الشركة الوقفية، إلا حال استخدامه في منافع عامة من بنى تحتية ونحوها، فإنه في الوقت نفسه يمكن منح المساهمين في الشركة الوقفية مزايا ممثلة في خصومات على الخدمات التي تقدمها أو المنتجات التي تنتجها الشركة، كمنح خصومات للمساهمين عند شرائهم منتجات الشركة الوقفية، أو عند استخدام خدماتها من خلال ما تؤسسه من مدارس ومستشفيات ذات ربحية، وهو الأمر الذي يفتح الباب للترغيب في الوقف ودفع الناس إليه، ومساهمتهم فيه.

وكذلك يمكن استفادة غير المساهمين من خدمات الشركة الوقفية، ففي حال كونهم ضمن المصارف الوقفية المحددة بعقد الشركة الوقفية ونظامها الأساسي يمكنهم الاستفادة من الخدمات التعليمية والصحية ونحوها التي تقدمها لهم الشركة بصورة مجانية، أما غير

المساهمين الذين خارج دائرة المصارف الوقفية للشركة فيمكنهم الاستفادة من خدمات ومنتجات الشركة الوقفية بأسعارها المعروضة.

المبحث السادس

خسارة وتصفية الشركة الوقفية

أولاً/ الخسارة في الشركة الوقفية:

قد تحقق الشركة الوقفية المقترحة خسائر. وفي الشركة المساهمة التجارية يتحمل المساهمون الخسارة بقدر حصتهم في رأس مال الشركة، وهو ما لا يتناسب مع الشركة الوقفية، لذا فإن معالجة الخسارة في الشركة الوقفية يرتبط بإجراءات تتم قبل توجيه الشركة الوقفية استثماراتها، وبعدها.

فقبل توجيه الشركة الوقفية لاستثمارها ينبغي أن تتجه بتلك الاستثمارات نحو المشروعات التنموية التي تحقق أولويات المجتمع من ضروريات فحاجيات فتحسينات، مع الموازنة بين العائد والمخاطر والسيولة والتنمية، وعدم الدخول في مشروعات عالية المخاطر أو متقلبة العائد، وعمل دراسات الجدوى المتكاملة والدقيقة قبل الدخول في أي استثمارات، مع القدرة على تنويع المخاطر ونشرها وعدم تركزها. فهذا يعتبر خط الدفاع الأول لعدم الوقوع في الخسائر.

وإلى جانب الوسادة المالية السالفة الذكر لمواجهة الخسائر فإنه بعد دخول الشركة الوقفية في عمليات استثمارية وتحقيق أرباح، ينبغي أن تعمل على تكوين وسادة مالية أخرى لمواجهة الخسائر المحتملة مستقبلاً من خلال تكوين احتياطات يتم تجنبها من صافي الربح من أجل مواجهة تلك الخسائر، بل يمكن تكوين احتياطي أيضاً لمواجهة الانخفاض المحتمل في التوزيعات على المصارف الوقفية، وتحقيق موازنة فيها تفي بحاجات المصارف الوقفية.

كما يمكن مواجهة الخسائر المحققة فعلاً من خلال طرح أسهم وقفية جديدة لتغطية تلك الخسائر سواء اكتتب فيها المساهمون أو مكتتبون جدد.

ثانياً/ تصفية الشركة الوقفية:

يقصد بتصفية الشركة استيفاء حقوقها ووفاء ديونها وحصر موجوداتها لقسمة أموال الشركة^{٧٠}، حيث يتم تحويل مفردات الشركة إلى نقود، وسداد ديونها، وذلك لتكون كتلة إيجابية صافية من الأموال حتى يتسنى مع وجودها إجراء القسمة فيما بين الشركاء^{٧١}.

٧٠. د. عبد العزيز الخياط، الشركات في الشريعة والقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧م، ج ١، ص ٣٦٥.

٧١. أكثم أمين الخولي، الموجز في القانون التجاري، مطبعة المدني، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ص ٤٦٩.

وقد يتم تصفية الشركة الوقفية في حال عجزها عن ممارسة نشاطها وتحقيقها خسائر متلاحقة، وإقرار الجمعية العامة لذلك. وفي هذا الصدد يمكن النص في عقد الشركة ونظامها الأساسي للشركة على أنه في حالة خسارة نصف رأس مال المصدر للشركة الوقفية، وجب على مجلس الإدارة أن يبادر إلى دعوة الجمعية العامة غير العادية للنظر في إنهاء (حل) الشركة أو استمرارها، ويشترط لصدور قرار الحل توافر الأغلبية اللازمة لتعديل عقد الشركة. وإذا بلغت الخسارة ثلاثة أرباع رأس المال، جاز أن يطلب الحل الشركاء الحائزون لربع رأس المال الشركة الوقفية. وإذا ترتب على الخسارة انخفاض رأس المال إلى أقل من ربع رأس المال الشركة الوقفية كان لكل ذي شأن أن يطلب حل الشركة، ويعد ذلك من القواعد التنظيمية لعمل الشركة الوقفية.

وفي حال تصفية الشركة الوقفية واستيفاء مالها من حقوق وسداد ما عليها من ديون، وتحويلها أصولها إلى نقدية، فإنه في ضوء فكرة الشركة الوقفية المقترحة، يتم توجيه أموال التصفية إلى وجوه الخيرات. وهذا الإجراء يتم بناء على نص صريح في عقد الشركة ونظامها الأساسي ونشرة الاكتتاب التي اكتتب من خلالها المكتتبون.

وهذا الرأي له ما يعضده فلا يوجد مالك معين له مال الوقف حيث إنه يخرج عن ملك الواقف في الرأي الراجح فقها ولا يجوز بيعه أو التصرف فيه تصرفاً ناقلاً للملكية^{٧٢}.

ومع ذلك فإنه يمكن وفق بعض الآراء الفقهية توزيع أموال الشركة الناتجة عن التصفية على المساهمين، وذلك قد يصلح في حال الأخذ برأي من رأي «جواز أن يكون الوقف مؤقفاً لمدة إذا نص الواقف على توقيته بحيث يرجع الموقوف بعدها إلى المالك»^{٧٣}، فلو كانت مدة الشركة الوقفية في عقد الشركة خمسة وعشرين عاماً مثلاً، وتم تصفيتها بعد انقضاء مدتها فإنه وفقاً لهذا الرأي يوزع مال الوقف الناتج عن التصفية على المساهمين باعتبار مال الوقف ملك لهم، ويحصل كل مساهم على نصيب يتناسب مع قيمة حصته في مال الوقف وفق ما يمتلكه من أسهم وقفية، والتي تمثل حصة شائعة في الموجودات الكلية للشركة الوقفية.

فالإمام مالك يرى أن الملكية لا تخرج عن ملك الواقف، وروى هذا القول الإمام أحمد، وجاء في المغني أنه ينسب إلى الشافعي، هذا بخلاف رأي الإمام أحمد في أرجح الروايات عنه وهو أنه يخرج من ملك الواقف إلى ملك الموقوف عليهم. وأرجح الأقوال عند الشافعي

٧٢ انظر، الشريبي، مغني المحتاج، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٨٩، ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٥، ص ٦٠١.

٧٣ انظر، المعايير الشرعية، مرجع سابق، المعيار رقم (٣٣)، الوقف، ص ٤٤٤، ص ١٧ من هذا البحث.

ومذهب الحنفية أن الوقف يخرج من ملك الواقف إلى غير مالك من العباد، بل تكون الملكية على حكم ملك الله تعالى^{٧٤}.

وبناء على ذلك فإن الأولى وفقا لفقهاء الواقع الميداني أن يكون الوقف مؤبدا، وأنه في حالة تصفية الشركة الوقفية يتم صرف أموال التصفية في «وجوه الخيرات»^{٧٥}. فملكية الوقف سواء أكانت للواقف أو الموقوف عليه في كل الأحوال هي ملكية مقيدة ناقصة.

هذا ومن الجدير بالذكر أن الإفلاس يعمل على تصفية الشركة، نتيجة لعجزها عن سداد التزاماتها، ولكنها تصفية ذات طبيعة خاصة فهي تصفية إجبارية، وما تبقى بعد سداد الالتزامات يصرف في وجوه الخيرات.

خاتمة:

تناول هذا البحث دراسة للتمويل بالوقف من خلال الشركة الوقفية، وقد خلص إلى مجموعة من النتائج والتوصيات.

أولا / النتائج:

خلص البحث إلى مجموعة من النتائج من أهمها ما يلي:

١- تقوم فكرة الشركة الوقفية على إنشاء شركة تأخذ شكل الشركة المساهمة العامة تطرح أسهم وقفية للاكتتاب العام، وتستخدم أصولها الموقوفة في مشروعات ذات جدوى اقتصادية واجتماعية مربحة، تمكنها من توزيع ما تحققه من عائد على مصارف وقفية تنموية في مجالات متنوعة من تعليم وصحة وبنى تحتية ونحوها.

٢- يتمثل أطراف التعاقد في الشركة الوقفية في: المؤسسين، والمكاتبين، والمستفيدين، وتتحقق فيها أركان الوقف من: واقف، وموقوف، وموقوف عليه، وصيغة.

٣- النظارة في الشركة الوقفية نظارة مؤسسية؛ فالواقفون (المساهمون) هم من يختارون ناظر الوقف (مجلس الإدارة)، وكون مجلس الإدارة يتكون من مساهمين ومستقلين يتم انتخاب رئيس مجلس إدارة منهم يتفق مع نظرة الفقهاء لناظر الوقف باختيار ناظر الوقف منهم ومن غيرهم من المستقلين.

٧٤ مزيد من التفاصيل انظر، محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، ص ١٠٦-١١١.

٧٥ مزيد من التفاصيل انظر، المعايير الشرعية، مرجع سابق، المعيار رقم (٣٣)، الوقف، ص ٥٣٥.

٤- من الصعوبة بمكان تداول الأسهم الوقفية، لما يترتب على اشتراط الواقف الرجوع عن وقفه أو بيعه من بطلان، وصعوبة التطبيق العملي للاستبدال، وما ينشأ عن ذلك من فتح باب المضاربات، وعدم استقرار وتطور الأوقاف، والتنافس غير المحمود فيما بينها.

٥- يمكن للشركة الوقفية إعادة النظر في أصولها التي لا يندرج عليها عائد ملائم، وعمل دراسات الجدوى اللازمة لإبدال واستبدال تلك الأصول سواء أكانت ثابتة أم متداولة بما يحقق هدف الوقف في حفظ أصوله وتوليد أرباح تفي باحتياجات المصارف الوقفية. على أن يتم الإبدال والاستبدال بموافقة أو تفويض الجمعية العامة لمجلس الإدارة حيث يبين عقد الشركة الوقفية ونظامها الأساسي مدى حدود سلطة مجلس الإدارة في الإبدال والاستبدال.

٦- يتعذر في الشركة الوقفية بصورتها المقترحة أن ينتفع المساهمون الواقفون بعائد أو ريع وقفهم إلا إذا كان هذا العائد موجهًا للمنافع العامة من بناء طرق عامة أو جسور وغيرها من مشروعات البنى التحتية.

٧- تتسع دائرة صرف عائد الشركة الوقفية لغير المساهمين وفقا لما هو محدد بعقد الشركة الوقفية والنظام الأساسي من طلاب العلم والعلماء، وتبني الطلبة المتفوقين، ومعالجة المرضى لاسيما ذات الأمراض المزمنة والخطيرة، وتأهيل الفقراء والمساكين والعاطلين مهنيًا، وتوفير فرص عمل لهم، أو توفير مشروعات صغيرة أو متناهية الصغر توفر لهم الحياة الكريمة، فضلا عن الإسهام بفعالية في سداد ديون الغارمين من رجال الأعمال وإعانتهم على إعادة نشاطهم.

٨- يمكن استفادة المساهمين وغير المساهمين من الخدمات التي توفرها الشركة الوقفية، فيمكن منح المساهمين في الشركة الوقفية مزايا ممتثلة في خصومات على الخدمات التي تقدمها أو المنتجات التي تنتجها الشركة الوقفية. وكذلك يمكن استفادة غير المساهمين من خدمات الشركة الوقفية في حال كونهم ضمن مصارفها الوقفية المحددة، أما غير المساهمين الذين خارج دائرة المصارف الوقفية للشركة فيمكنهم الاستفادة من خدمات ومنتجات الشركة الوقفية بأسعارها المعروضة.

٩- معالجة الخسائر في الشركة الوقفية يرتبط بإجراءات تتم قبل توجيه الشركة الوقفية استثماراتها، وبعدها. فقبل توجيه الشركة الوقفية لاستثمارتها ينبغي عمل دراسات الجدوى المتكاملة والدقيقة، والموازنة بين العائد والمخاطر والسيولة والتنمية، مع القدرة على تنويع

المخاطر. وبعد دخول الشركة الوقفية في عمليات استثمارية وتحقيق أرباح ينبغي أن تعمل تكوين احتياطات لمواجهة تلك الخسائر، كما يمكن مواجهة الخسائر المحققة فعلا من خلال طرح أسهم وقفية جديدة لتغطية تلك الخسائر سواء اكتتب فيها المساهمين أو مكتتبين جدد.

١٠- الأولى وفقا لفقہ الواقع الميداني أن يكون الوقف مؤبدا، وأنه في حالة تصفية الشركة الوقفية يتم صرف أموال التصفية في «وجوه الخيرات». فملكية الوقف سواء أكانت للواقف أو الموقوف عليه في كل الأحوال هي ملكية مقيدة ناقصة.

ثانيا / التوصيات:

في ضوء ما أسفر عنه هذا البحث من نتائج يمكن تقديم مجموعة من التوصيات التي قد تسهم في تمويل الأوقاف من خلال الشركة الوقفية، وتتمثل هذه التوصيات فيما يلي:

- فتح المجال لإنشاء شركات مساهمة وقفية، وإعداد النية التشريعية الملائمة لذلك، وتفعيل هذا التوجه لقدرته على تحقيق الوعي الوقفي، وتحقيق التنمية الاقتصادية من جانب موارد الأموال واستخدامات العائد، ففي جانب الموارد تستخدم أموال الاكتتاب في الشركة الوقفية في مشروعات تنموية ذات ربحية اقتصادية واجتماعية ملائمة، وفي جانب استخدامات العائد يتجه عائدها إلى مصارف وقفية تنموية في مجالات التعليم والصحة والبنية التحتية ونحوها.

- أهمية تركيز الشركات المساهمة الوقفية في نشاطها الاستثماري على المشروعات التنموية التي تلبي احتياجات المجتمع وفق أولوياته من ضروريات فحاجيات فتحسينات، وفي مقدمة ذلك المشروعات التي تحل منتجاتها محل الواردات، وتوفر فرص كثيفة للعمل، وتزيد من القيمة المضافة.

- أهمية الاستفادة من فكرة الشركة القابضة، في إنشاء شركات وقفية قابضة، تمتلك التنوع في أنشطتها الاستشارية من خلال شركاتها الزميلة والتابعة.

الشروط في العقود وحكمها

Dr. Öğr. Üy. İsmail YÜKSEK*

خلاصة البحث: الشروط الجعلية التي اشترطها المكلف بالتقييد والتعليق وغيرها قد كثرت ولا تزال تكثر بتجدد المعاملات والأحداث والأشخاص، ونقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شروطاً أجزأها، وشروط نهى عنها، وأخرى قد كرهها أو استحباها، واستشكل على الناس التمييز بينها قديماً وحديثاً، كما وقع في قصة الحافظ عبد الوارث بن سعيد أنه سأل أبا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة عن حكم الشرط في عقد البيع، وبعد ما سمع أقوالهم في ذلك قال متحيراً: يا سبحان الله! ثلاثة من فقهاء العراق اختلفوا في مسألة واحدة! ثم سأل كل واحد منهم عن أدلتهم... وستأتي القصة بتأملها في هذه المقالة بمشيئة الله تعالى. لكن الفقهاء رحمهم الله قد بينوا أقسام الشروط ومقتضاها وحكم كل منها، وأصلوا قواعدها وضوابطها. وأثناء تلخيص أقوالهم في هذه المقالة قسّمت الشروط إلى خمسة أقسام، وبيّنت أدلة كل قسم ومناقشتها، ليطّلع القارئ بالسهولة على حكمها فيما ترمز بالجائز منها، وينتهي عما نهى عنها، واخترت هذا الموضوع في زمن قد كثرت فيه الشروط والمعاملات التجارية وتنوعت، وتحتاج إلى معرفة حكمها، وخاصة في عقد البيع والشراء. والله الهادي المهتدي إلى الحق.

كلمات مفتاحية: الشروط، العقود، البيع، اشترط، نهى عنه.

Sözleşmelerde Koşulan Şartlar ve Hükümleri

Özet: Mükellefin kayıt, bağlantı ve her türlü şartlarını bizzat kendisinin koyduğu ve oluşturduğu şartlar; olayların, muamelelerin ve kişilerin yenilenmesiyle çoğalmış ve çoğalmaya da devam etmektedir. Rasulü Allah sallallahü aleyhi ve sellem efendimizden, hem onayladığı ve yasakladığı, hem mekruh gördüğü hem de güzel ve sevimli saydığı şartlar nakledilmiştir. Ancak öteden beri onları birbirinden ayırıp edebilmek insanlara hep zor gelmiştir, tıpkı şu kıssada olduğu gibi; Büyük hadis âlimi Abdül-Vâris b.Saîd, Ebu Hanîfe'ye, İbn-i Ebî Leylâ'ya ve İbn-i Şübrüme'ye alışverişte koşulan şartın hükmünü sordu. Bu konuda onların cevaplarını dinledikten sonra hayretler içerisinde kalarak şöyle dedi: "Yâhu Allah aşkına! Irak müçtehitlerinden üç fakih, tek bir konuda farklı görüşler serdediyor!" Sonra o üç imama dönerek delillerini ve ihtilafın nedenlerini sorar... İnşallah bu makalede kıssanın tamamı gelecektir. Fukahâ ise -Allah onlara rahmetiyle muamele etsin- bütün o şartların çeşitlerini, gereklerini ve her birinin hükümlerini tek tek açıkladılar, genel ve özel kaidelerini koyup temellendirdiler. Bu makalede onların sözlerini özetlerken şartları beşe ayırıp, her bir kısmın delillerini ve yorumlarını açıkladım. Bunları okuyucunun şartların hükümlerini kolayca görüp onların caiz olanlarıyla amel etmesi, yasaklananlarından da kaçınması için yazdım. Bu konuyu da özellikle günümüzde ticari muamelelerin ve şartların çok ve çeşitli olduğu, hükümlerinin bilinmesine ihtiyaç duyulduğu bir zamanda seçtim. Doğruya erişmek isteyen Allah doğruya erdirdi.

Anahtar Kelimeler: Hüküm, Şartlar, Sözleşmeler, Alım Satım, Şart Koştu, Yasakladı.

* Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, ismail.yuksekk@usak.edu.tr

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الشارع الحكيم، وصلواته وسلامه علي رسوله محمد الأمين وعلى اله وصحبه ومن اتبع سنته إلى يوم الدين، وبعد؛

فإن إيفاء العهد والعقد والشرط من واجب الإنسان وهو مسئول عنه، سواء كان عهده بالله أو بخلقه، مصداقاً لقوله تعالى «...وبعهد الله أو فوا...» [الأنعام: ١٥٢] وقوله «... أو فوا بالعقود...» [المائدة: ١]، والشروط في البيع لها أقسام. ولكل قسم حكم؛

فمن أقسامها: الشرط الذي يقتضيه العقد، كالشراء بشرط أن يملك المبيع أو البيع بشرط أن يملك الثمن، أو أن يجبس المبيع إلى قبض الثمن.

وحكمه: وهذا القسم صحيح جائز بالاتفاق، لأنه توكيد لما يفيدته العقد من الأحكام.^١ والشرط ما يتوقف ثبوت الحكم عليه**، أى إذا وجد الشرط وجد حكمه.

ومنها: الشرط الذى لا يقتضيه العقد ولكن ورد به الشرع، كتأجيل الثمن وخيار الشرط، أو كان ملائماً للعقد كاشتراط الرهن بالثمن المؤجل أو كفيل به، فإنه مؤكد لمصلحة العقد وهو قبض الثمن، و كاشتراط صفة مقصودة في المبيع، كالسرعة والحرق والصيد.

وحكمه: إنه جائز بالاتفاق، لأن الشرع ورد بجنسه، ولحاجة الناس إلى هذه الشروط، ويجب الوفاء به، لقوله صلى الله عليه وسلم: «المسلمون على شروطهم» أخرجه أبو داود وغيره.^٢

١ السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل: المبسوط، ١٤/١٣، ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد: فتح القدير شرح الهداية، ٤٤٢/٦، تاج الشريعة المحبوبي، محمود بن أحمد: الوقاية همامش كشف الحقائق، ٢١/٢، الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ١٧١/٥، الدردير، أحمد بن محمد: الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك بحاشيته للشيخ أحمد بن محمد الصاوي، ١٠٢/٣، الدسوقي محمد عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ٦٥/٣، البهوتي منصور بن يونس: الروض المربع شرح زاد المستقنع مختصر المتنع، ص ١٧٠، البهوتي: كشف القناع عن متن الإقناع، ١٨٩/٣.

** أشراف السيد علي بن محمد الجرجاني: كتاب التعريفات، ص ١٢٥.

٢ ابن الهمام: فتح القدير ٤٤٣/٦، صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود الحنفي: شرح الوقاية همامش كشف الحقائق، ٢٢/٢، الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٥٧/٤، المواق، المالكي، محمد بن يوسف: التاج والإكليل لمختصر خليل همامش مواهب الجليل، ٣٤٠/٤، الدسوقي: الحاشية، ٦٧/٣، الشرييني، محمد الخطيب، الشافعي: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج على متن منهاج الطالبين، ٣٤/٢، النووي يحيى بن شرف الشافعي: المجموع شرح المهذب، من الجزء الأول إلى آخر الجزء التاسع؛ وله تكملتان: الأولى لتقي الدين علي بن عبد الكافي، السبكي، من الجزء العاشر إلى الجزء الثاني عشر. والثانية لمحمد نجيب المطيعي الحنفي، من جزء ١٣ إلى آخر جزء ٢٠، ٣٦٤/٩، ابن قدامة، المقدسي، موفق الدين عبد الله: المغني شرح مختصر الخرقى، ٢٤٩/٤، البهوتي: كشف القناع ٣، ١٨٩، ابن مفلح الحنبلي، إبراهيم بن محمد: المبدع في شرح المتنع، ٥١/٤.

والحديث أخرجه البخاري محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح، معلقاً بصيغة الجزم، بلفظ (المؤمنون عند شروطهم) بشرح عمدة القارئ للعيني، الحنفي، محمود بن أحمد ٨٦/١٠، في كتاب الإجارة، باب أجر السمسرة، و أبو داود، سليمان بن

ومن الأقسام: الشرط الذي ينافي مقتضى العقد، وليس فيه نفع لأحد، مثل أن يشترط البائع على المشتري أن لا يسكن الدار، وأن لا يبيع السلعة ولا يهبها.

وحكمه: أن العقد صحيح والشرط باطل عند الحنابلة، وهي رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة، وهو المذهب.

استدل الحنابلة بحديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، في قصة بريدة، بقوله صلى الله عليه وسلم: «... اشتريتها وأعتقها، واشترطتني لهم الولاء، فإن الولاء لمن أعتق...» أخرجه مسلم.^٣

وجه الدلالة: أن اشتراط الولاء ينافي مقتضى العقد، لأنه ثابت للمالك المعتق، وقد صحح عليه الصلاة والسلام البيع وأبطل الشرط، لأنه شرط منافٍ لمقتضى العقد، فيقاس عليه غيره في المعنى.^٤

واستدل الحنفية لما روي عنهم _ الذي سبق ذكره آنفا _ بأن الشرط المفسد للبيع هو الذي يؤدي إلى شبهة الربا، بأن يكون مما لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد العاقدين، فإن فيه زيادة على الثمن بلا مقابل، أما هذا؛ فلا يؤدي إلى شبهة الربا، إذ لانفع فيه لأحد فيبطل، لأنه لا يقتضيه العقد ويصح العقد.^٥

وأما عند مالك ورواية أبي يوسف والشافعي؛ فحكمه بطلان الشرط والبيع.

واستدلوا على هذا، بما رواه أبو حنيفة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم: «أنه نهى عن بيع وشرط» أخرجه الطبراني في الأوسط وغيره.^٦

الأشعث السجستاني: سنن أبي داود بشرح بذل المجهود السهارنفوري، خليل أحمد، بذل المجهود في حل ألفاظ أبي داود، بتعليق محمد زكريا الكاندهلوي، ٢٧١/١٥، في القضاء، باب في الصلح، وسكت عليه. والترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى بن سوزة الترمذي: الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ٦٣٤/٣-٦٣٥ برقم ١٣٥٢ في الأحكام، باب ما ذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلح بين الناس وقال: حسن صحيح.

٣ أخرجه بهذا اللفظ مسلم أبو الحسين بن الحجاج القشيري: (الجامع الصحيح) صحيح مسلم، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، ١١٤٢/٢-١١٤٣، برقم ٨، كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق، والحديث متفق عليه.

٤ البهوتي: كشف القناع ١٩٣/٣، ابن قدامة: المغني ٢٥١/٤.

٥ الكاساني: بدائع الصنائع ١٧٠/٥، السرخسي: المبسوط ١٥/١٣، وفي ظاهر الرواية مثال الرقيق مستثناة من هذا. وإذا اشترى عبدا على أن يعتقه فالبيع فاسد، خلافا لرواية الحسن بن زياد في كتابه «المجرد».

٦ قال الحافظ الزيلعي جمال الدين، عبد الله بن يوسف الحنفي في نصب الراية لأحاديث الهداية، ١٧/٤-١٨، والحافظ ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني في الدراية مختصر نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، للحفاظ الزيلعي الحنفي، ١٥١/٢، وفي التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ١٢/٣، والحافظ ابن المهام في فتح القدير ٤٤١/٦: والحديث رواه الطبراني في الأوسط، والحاكم في علوم الحديث وابن حزم في المحلى، والخطابي في معالم السنن، من طريق عبد الوارث بن سعيد عن أبي سعيد عن أبي حنيفة: حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم «أنه نهى عن بيع وشرط»،

وجه الدلالة: أن نهيه صلى الله عليه وسلم عن البيع الذي فيه شرط منافٍ لمقتضاه ويدل على فساد البيع والشرط.^٧

ومنها: اشتراط أحد العاقدين على صاحبه عقداً آخر أو شرطين ولا يقتضيهما العقد وفيهما نفع للبائع أو للمشتري، كأن يبيعه شيئاً بشرط أن يبيعه شيئاً آخر، أو بشرط أن يشتري منه أو يؤجره، أو يزوجه أو كأن يشترط عليه أن يخيط له الثوب، وجمع بين الشرطين منها.

وحكم هذا الشرط: فساد العقد والشرط عند الأئمة الأربعة، وهذا القسم داخل عند الحنفية في اشتراط ما لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد العاقدين.^٨

والدليل على هذا؛ ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنه قال: «إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة.» أخرجه الترمذي وقال: «حسن صحيح.»^٩ والنهي يقتضى فساد المنهى عنه.

ومنها: الشرط الذي لا يقتضيه العقد ولا يلائمه وفيه منفعة للبائع أو للمشتري أو للمبيع إن كان من بني آدم كالرقيق.

فمثال ماينفع البائع؛ مثل أن يبيع داراً بشرط أن يسكنها مدة معلومة أو يبيع دابة بشرط أن يركبه إلى بلده أو يبيع ثوباً بشرط أن يخيطه له، أو جلداً بشرط أن يصنعه حذاءً. ومثال ماينفع المشتري؛ مثل أن يشتري ثوباً على أن يخيطه قميصاً له. ومثال ما فيه نفع لغيرهما؛ مثل أن يشترط على البائع أو المشتري أن يقرض محمداً مبلغاً من المال.

وأورده في قصة طويلة مشهورة. ومن جهة الحاكم ذكره عبد الحق في أحكامه وسكت عليه، وستأتى القصة عن قريب، وأخرجه الحافظ الخوارزمي، أبو المؤيد محمد بن محمود في: جامع المسانيد = مجموعة الأحاديث والآثار، تضم ١٥ مسانيد الإمام الأفخم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، ٢/٢٢٢ - ٢٤ بطرق متعددة بلفظ: «أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الشرط في البيع».

٧ الكاساني: بدائع الصنائع ٥/١٧٠، السرخسي: المسبوط ١٣/١٥١، الدردير: الشرح الصغير ٣/١٠٢، الخطاب، المالكي، أبو عبد الله، محمد بن محمد: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ٤/٣٧٣، المواقي: التاج وللإكليل: ٤/٣٧٢، الشربيني: مغني المحتاج ٢/٣٩٢، النووي: المجموع ٩/٣٦٨، ابن قدامة: المغني ٤/٢٥١، ابن رشد (الجد)، أبو الوليد محمد بن أحمد: المقدمات المهمات ٢/٦٧-٦٨.

٨ السرخسي: المسبوط ١٣/١٦، ابن الهمام: فتح القدير ٦/٤٤٧، الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف المالكي: المنتقى شرح الموطأ ٤/٢١١-٢١٢، الشربيني: مغني المحتاج ٢/٣١١، ابن قدامة: المغني ٤/٢٥٨، ابن المفلح: المبدع ٤/٥٦، المرادوي، علاء الدين، علي بن سليمان الحنبلي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ٩/٣٩٤، البهوتي: الروض المربع ص ١٧١.

٩ أخرجه الترمذي في سننه ٣/٥٣٣ برقم ١٢٣١ في البيوع، باب النهي عن بيعتين في بيعة، وقال: «حسن صحيح، وفي الباب عن عبد الله بن عمرو وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم.» والنسائي، الحافظ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب: سنن النسائي، في البيوع، باب بيعتين في بيعة، ٧/٢٩٦ برقم ٤٦٣، والإمام مالك، الموطأ، ٢/٦٦٢ برقم ٧٢، في البيوع، باب النهي عن بيعتين في بيعة، بلاغا عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وحكم الشرط الذى لا يقتضيه العقد ولا يلائمه وفيه منفعة لأحد العاقدين أو لغيرهما؛ وقد اختلف الفقهاء رحمهم الله في حكم هذا القسم:

فقال ابن عمر وعكرمة والأوزاعي^{١٠} والحنفية^{١١} والشافعية في الأصح^{١٢} وأحمد في رواية^{١٣}: يبطل البيع والشرط.

وقال النخعي والحسن والشعبي وابن أبي ليلى وأبو ثور وابن المنذر^{١٤}: يصح البيع ويبطل الشرط.

وقال ابن سيرين وعبد الله بن شبرمة وحماد^{١٥} ومالك^{١٦}: يصح البيع والشرط.

وقال أحمد وإسحاق^{١٧}: إن شرطاً واحداً من هذه الشروط ونحوها صح البيع ولزم الشرط.

وان شرطاً شرطين فأكثر بطل البيع والشرط، وقيد أحمد الصحة في الشرط الواحد بما إذا كان الشرط للمشتري على البائع.

أدلة المبطلين للبيع والشرط:

أولاً: استدلال الحنفية والشافعية على بطلان البيع والشرط بما روى أبو حنيفة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط». أخرجه

- ١٠ النووي: المجموع ٣٧٦/٩.
- ١١ السرخسي: المبسوط ١٣/١٥، الكاساني: بدائع الصنائع ٥/١٦٩، المرغيناني: الهداية بشرح فتح القدير والعناية، ٤٤٢/٦، صدر الشريعة: شرح الوقاية ٢/٢١، العيني: البناء في شرح الهداية، ٦/٤٢٤، الزيلعي: تبيين الحقائق ٤/٥٧، ابن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ٦/٨٥، ابن عابدين، محمد أمين: رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ٥/٨٥.
- ١٢ الرافعي: العزيز في شرح الوجيز بهامش المجموع شرح المهذب، ٨/٢٠٥، ١٩٥، قليوبي وعميرة: حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين، ٢/١٧٧، الشربيني: مغني المحتاج ٢/٣١، النووي: المجموع: ٣٦٤، ٣٧٦/٩.
- ١٣ ابن قدامة: المغني ٤/١٠٩.
- ١٤ أبو يوسف، قاضي القضاة الإمام، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري: اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، ص ١٨، السرخسي: المبسوط ١٣/١٣، العيني: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ٩/٣٨٣، والبناء له، ٦/٤٣١، ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٢/١٦٠، النووي: المجموع ٣٧٦/٩.
- ١٥ السرخسي: المبسوط ١٣/١٣، النووي: المجموع ٩/٣٧٢، ابن رشد: بداية المجتهد ٢/١٥٩-١٦١.
- ١٦ الدردير: الشرح الصغير ٣/١٠٢، الدسوقي: الحاشية مع الشرح الكبير للدردير ٣/٦٥-٦٧، الخطاب: مواهب الجليل ٤/٣٧٣، ابن رشد: بداية المجتهد ٢/١٥٩-١٦١. والله أعلم بما أدخلوا هذا القسم إلى الأقسام المنهى عنها التي تناقض لمقتضى العقد من الشروط، فبقى على الأصل وهو الإباحة.
- ١٧ ابن قدامة: المغني ٤/٤٤٨، البهوتي: كشف القناع: ٣/١٩١-١٩٢. المرادوي: الإنصاف ٤/٣٤٥-٣٤٨، النووي: المجموع ٣٧٦/٩، البهوتي: الروض المربع ص ١٧١.

الطبراني في الأوسط والحاكم في علوم الحديث وابن حزم في المحلى والخطابي في المعالم وعبد الحق في الأحكام والخوارزمي في جامع المسانيد.^{١٨}

وجه الدلالة: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الشرط في البيع، ومطلق النهي يوجب فساد المنهي عنه، وهذا الشرط عام في شروط البيع، لكنه مخصص بما ورد النص بجوازه، وهو اشتراط ما يقتضيه العقد أو يلائمه، وما ورد به الشرع.^{١٩}

وعلى الحنفية بأن فيه زيادة خالية عن العوض فيفضي إلى شبهة الربا، لأنه يؤدي إلى المنازعة، ويخالف مقتضى العقد.^{٢٠}

و ثانياً: بما روى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صفقتين في صفقة واحدة» أخرجه أحمد وغيره*.

وجه الدلالة: أن معنى (صفقتين في صفقة) أن يشترط عقداً في عقد، كأن يبيع بشرط أن يقرضه أو يؤجر له، فإذا باع على هذا الوجه فقد شرط في عقد البيع عقداً آخر، ونهيه صلى الله عليه وسلم يفيد فساد هذا النوع.

ومنه أن يقول: أبيعك عبدي هذا على أن تخدمني شهراً، أو داري هذه على أن أسكنها شهراً، فإن الخدمة والسكنى إن كان يقابلها شيء من الثمن يكون إجارة في بيع، وإلا فهو إعارة في بيع، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن صفقتين في صفقة، كما ذكره المرغيناني^{٢١} في الهداية.^{٢٢}

- ١٨ أخرجه الزيلعي في: نصب الراية ١٧/٤-١٨، وابن الهمام: فتح القدير ٤٤١/٦، وسبق تخريجه قريباً.
- ١٩ السرخسي: المبسوط ١٥/١٣، الموصل، عبد الله بن محمود: الاختيار لتعليل المختار، ٢٤٢/٢، الحدادي، أبو بكر بن علي: الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري، ٢٦١/١، الباري، أكمل الدين محمد بن محمود: العناية شرح الهداية، بهامش فتح القدير، ٤٤٢/٦، الكاساني: البدائع ١٧٥/٥، الأفغاني، عبد الحكيم: كشف الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢٢/٢، النووي: شرح صحيح مسلم، ٣١/١١، والمجموع له ٣٧٧/٩، الرافعي: العزيز ١٤/١٣، الشريبي: مغني المحتاج ٣١/٢.
- ٢٠ السرخسي: المبسوط ١٤/١٣، الباري: العناية ٤٤٢/٦-٤٤٤. الزيلعي: تبين الحقائق ٥٧/٤.
- *أخرجه الإمام أحمد بن حنبل: المسند، ٣٩٨/١، هذا اللفظ. قال الهيثمي، نور الدين، علي بن أبي بكر في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ٨٥/٤: «ورجال حديث أحمد رجال الصحيح.» وذكر الزيلعي في نصب الراية ٤ / ٢٠ طرقة المتعددة مرفوعاً وموقوفاً.
- ٢١ المرغيناني: علي بن أبي بكر شيخ الإسلام توفي سنة ٥٩٣ هـ، كان إماماً فقيهاً حافظاً مفسراً مجتهداً في المذهب الحنفي، ألف كتاباً جامعاً أبواب الفقه جمع فيه بين مختصر القدوري والجامع الصغير وسماه بداية المبتدئ، ثم شرحه باسم كفاية المنتهي، ثم اختصره وسماه بالهداية، وله كتب أخرى. القرشي، محي الدين، عبد القادر بن محمد: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ٦٢٩/٢-٦٣٠ برقم ١٠٣١، واللكوني أبو الحسنات؛ محمد عبد الحي: الفوائد الهية في تراجم الحنفية، ١٤١-١٤٤.
- ٢٢ المرغيناني: الهداية مع فتح القدير ٤٤٦/٦، العيني: البناء ٤٣١/٦. الزيلعي: تبين الحقائق ٥٩/٤.

ومن معناه أن يقول الرجل للرجل: أبيعك هذا نقداً بعشرة، ونسيئةً بخمسة عشرة، ويفترقا عليه^{٢٣} من غير ركونٍ إلى أحد الثمنين، فكلُّ داخلٍ في نهيه صلى الله عليه وسلم عن صفتين في صفقة.

وثالثها: بما روي عن عمرو بن شعيب قال: حدثني أبي عن أبيه حتى ذكر عبد الله بن عمرو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا يجل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع مالم يضمن عندك.» أخرجه أبو داود وسكت عليه والترمذي وحسنه وصححه وغيرهما.^{٢٤}

وبحديث حكيم بن حزام رضي الله عنه قال: «نهاني رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أربع خصال في البيع: عن سلف وبيع، وشرطين في بيع، وبيع مالم يضمن عندك، وبيع مالم يضمن» أخرجه الطبراني.^{٢٥}

وبحديث عتاب بن أسيد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «انطلق إلى أهل الله يعني أهل مكة، فأنههم عن أربع خصال: عن بيع مالم يقبضوا، وعن ربح مالم يضمنوا، وعن شرطين في بيع، وعن سلف وبيع.» أخرجه أبو يوسف ومحمد في آثارهما والشافعي في الأم.^{٢٦}

معنى السلف: القرص.

ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم «سلف وبيع» كما فسره الإمام محمد رحمه الله، هو أن يقول الرجل للرجل: أبيعك عبدي هذا بكذا على أن تقرضني كذا وكذا، أو يقول: تقرضني على أن أبيعك.^{٢٧}

-
- ٢٣ ابن الأثير، الجزري، الشافعي: النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة: بيع.
- ٢٤ أخرجه بهذا اللفظ أبو داود في سننه بشرح بذل المجهود ١٥٨/١٧٨، وبمختصره للمنذري مختصر سنن أبي داود، ١٤٤/٥، برقم ٣٣١١ في كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع مالم يضمن عنده، وسكت عليه أبو داود، وأقر المنذري تصحيح الترمذي وتحسينه. والترمذي في سننه ٥٣٥/٣-٥٣٦ برقم ١٢٣٤، في البيوع، باب كراهية بيع مالم يضمن عندك وقال: حديث حسن صحيح. والنسائي: سنن النسائي ٧/٢٩٥ برقم ٤٦٣٠ في البيوع: باب شرطان في بيع، وصرح فيه الراوي عبد الله بن عمرو. والحاكم، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله النيسابوري: المستدرک علی الصحیحین، ١٧/٢ في البيوع، وصححه وأقر تصحيحه الذهبي. وقال ابن حجر في الدراية ٢/١٥١: وصححه ابن حبان.
- ٢٥ أخرجه الطبراني، أبو القاسم، سليمان بن أحمد: المعجم الكبير، ٣/٢٠٧ برقم ٣١٤٦، عن ابن سيرين عن حكيم بن حزام رضي الله عنه، وسكت الحافظ ابن حجر عليه في الدراية ٢/١٥٢. ومالك في الموطأ ٢/٦٥٧ برقم ٦٩، في البيوع، باب السلف، بلاغاً بلفظ: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وسلف» وهو محل الاستدلال هنا.
- ٢٦ أخرجه أبو يوسف في الآثار ص ١٨١-١٨٢ برقم ٨٢٨ في البيوع والسلف، ومحمد في الآثار، ص ١٦١ برقم ٧٣٠، في البيوع، باب التجارة والشرط في البيع، وهذا اللفظ له، وأخرجه الشافعي، أبو عبد الله، محمد بن إدريس، الأم: ٧٠/٣.
- ٢٧ الإمام محمد الشيباني، محمد بن الحسن ت ٥١٨٩: الآثار، وفي آخره: الإيثار بمعرفة رواة الآثار، لابن حجر العسقلاني،

وجه الدلالة في الأحاديث الثلاثة: أن نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع وسلف يدل على فساد البيع بهذا الشرط الفاسد.^{٢٨}

وعلى الحنفية هذا النهي بأن فيه شبهة الربا، وبما فيه جهالة في الثمن،^{٢٩} ووافقهم على هذا المالكية، وذكره مع ذكر الشرط الذي ينافي مقتضى العقد.^{٣٠}

ورابعاً: بالأثر المروي عن ابن مسعود رضي الله عنه: «أنه اشترى جارية من امرأته زينب الثقفية، واشترطت عليه أنك إن بعته فهي لي بالثمن الذي تتبعها به، فسأل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن ذلك عمر بن الخطاب، فقال عمر بن الخطاب: لا تقر بها وفيها شرط لأحد.» أخرجه مالك ومحمد والبيهقي وصححه النووي.^{٣١}

وجه الدلالة في الأثر: أن قول عمر رضي الله عنه يدل بعمومه على النهي عن بيع وشرط، وقول الصحابي حجة إذا نقل ولم يعلم له مخالف من الصحابة.^{٣٢}

قال الطحاوي: إنه إجماع سكوتي بين الصحابة، لأن عمر رضي الله عنه أفتى لعبدالله رضي الله عنه بالطلاق، ووافقه عليه ابن عمر وزينب الثقفية رضي الله عنهما، ولم يعلم له مخالف.^{٣٣}

وعلى الحنفية- كما تقدم- بما فيه من شبهة الربا، لثبوت نفع لأحد العاقلين بلا مقابل.^{٣٤}

وقد روى الإمام أبو بكر، أحمد الرازي الجصاص، عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «إن آية الربا من آخر ما نزل من القرآن، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قبض قبل أن يبين لنا، فدعوا الربا والريبة».^{٣٥}

-
- ص ١٦١، الإمام مالك: الموطأ ٢/٦٥٧، وتفسير مالك قريب من تفسير محمد.
 ٢٨ ابن الهمام: فتح القدير ٦/٤٤٢، العيني: البناء ٦/٤٣٠، السرخسي: المبسوط ١٣/١٦٠.
 ٢٩ الكاساني: بدائع الصنائع ٥/١٦٩، الزبيدي، الحنفي السيد محمد مرتضى ت: ٥١٢٠٥: عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة مما وافق فيه الأئمة الستة أو أحدهم، ١/٢٣٣.
 ٣٠ مالك: الموطأ ٢/٦٥٧، الخطاب: مواهب الجليل ٤/٣٧٣، المواق: التاج والإكليل ٤/٣٧٢، الدسوقي: الحاشية ٣/٦٧.
 ٣١ مالك: الموطأ ٢/٦١٥ برقم ٥، في البيوع، باب ما يفعل في الوليدة إذا بيعت والشرط فيها، واللفظ لمالك، وأخرجه محمد في: الآثار ص ٩٩ برقم ٤٦١، في كتاب الطلاق، باب الأمانة تباع أو توهب ولها زوج، وزاد عليه بعد «لأحد» (فرجع عبد الله رضي الله عنه فردها). والبيهقي: السنن الكبرى (سنن البيهقي)، ٥/٣٣٦ في البيوع؛ باب الشرط الذي يفسد البيع، وعبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني: مصنف عبد الرزاق، ٨/٥٦٨ برقم ١٤٢٩١، في البيوع: باب الشرط في البيع، وأخرج الطحاوي: شرح معاني الآثار، ٤/٤٧ مثل هذه القصة عن عبد الله رضي الله عنه، وصحح هذا الأثر المروي عن ابن مسعود النووي في المجموع ٩/٣٦٧.
 ٣٢ أمير بادشاه، محمد أمين الحسيني: تيسير التحرير شرح كتاب التحرير، ومعه: كتاب التحرير لكمال الدين ابن الهمام، ٣/١٣٣.
 ٣٣ الطحاوي: شرح معاني الآثار، ٤/٤٧.
 ٣٤ الكاساني: بدائع الصنائع، ٥/١٧٠.
 ٣٥ الجصاص أبو بكر: أحكام القرآن ودلائله، ١/٤٦٤.

دليل من صحح البيع وأبطل الشرط :

استدل الحسن والنخعي وابن أبي ليلى والشعبي وأبو ثور وابن المنذر، على صحة البيع وبطلان الشرط، بحديث عائشة رضي الله عنها في قصة بريرة المشهورة، بقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة: «... خذوها واشترطي لهم الولاء، إنما الولاء لم أعتق.» متفق عليه.^{٣٦}

وجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم صحح هذا البيع وأقره مع أنه أبطل الشرط، لأن معناه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضي الله عنها: اشترطي لأهل بريرة الولاء إن شئت، فإنه لا أثر لهذا الشرط، لأنه شرط مخالف للشرع، إذ الشرع أعطى حقَّ الولاء لمن أعتقه.^{٣٧}

أدلة من صحح البيع و الشرط:

أولاً: استدل ابن شبرمة وابن سيرين وحماد ومالك، على صحة الشرط والبيع، بحديث جابر رضي الله عنه أنه قال: «لما أتى عليَّ النبي صلى الله عليه وسلم وقد أعيب بعيري، قال: فنَحَسَه فوثب، فكنت بعد ذلك أحبس خِطامَه لأسمع حديثه فما أقدر عليه، فلحقني النبي صلى الله عليه وسلم فقال: بعنيه، فبعته منه بخمس أواق، قال: قلت: على أن لي ظهره إلى المدينة، قال: ولك ظهره إلى المدينة، فلما قدمت المدينة أتيت به، فزادني وُقِيَّةً ثم وهبه لي.» أخرجه الشيخان، واللفظ لمسلم.^{٣٨}

ولفظ البخاري: «... قال: بعنيه. قد أخذته بأربعة دنانير، ولك ظهره إلى المدينة...»^{٣٩}

وجه الدلالة: أن جابراً رضي الله عنه لما باع النبي صلى الله عليه وسلم جملة وشرط في البيع ركوبه إلى المدينة، قبل النبي صلى الله عليه وسلم وأقره على ذلك بقوله: «ولك ظهره إلى المدينة»، كما هو صريح حديث مسلم، وإن رواه البخاري مختصراً، فيكون دليلاً على صحة البيع والشرط، وظاهر الرواية أن الشرط في صلب العقد.^{٤٠}

٣٦ أخرجه البخاري بشرح عمدة القاري ٣٨٣/٩، في كتاب البيوع، باب إذا اشترط شروطاً في البيع لائح، واللفظ للبخاري. ومسلم ١١٤٢/٢ برقم ٨، كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق.

٣٧ السرخسي: المبسوط ١٣/١٣، ابن رشد: بداية المجتهد ١٦٠/٢، النووي: المجموع ٣٧٦/٩، ابن قدامة: المغني ٤/٢٤٨، العيني: عمدة القاري، ٣٨٣/٩.

٣٨ أخرجه مسلم ١٢٢٣/٣، برقم ١١٣، كتاب المساقاة، باب بيع البعير واستثناء ركوبه.

٣٩ أخرجه البخاري بشرح عمدة القاري، ١٣٧/١٠، كتاب الوكالة، باب إذا وكل رجل أن يعطي شيئاً...

٤٠ انظر لأدلة المالكية: الدسوقي: الحاشية ٦٥/٣، المواقي: التاج والإكليل ٣٧٢/٤، وابن رشد: بداية المجتهد ١٦٠/٢، النووي: شرح مسلم ٣٠/١١، وأدلة غيرهم ممن استدل معهم السرخسي: المبسوط، ١٣/١٣، النووي: المجموع، ٣٧٦/٩، ابن

ثانياً: واستدلوا أيضاً بحديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «المسلمون على شروطهم.» أخرجه أبو داود وسكت عليه، والترمذي وصححه وحسنه، والحاكم وسكت عليه، والبيهقي والدارقطني.^{٤١}

وجه الدلالة: ومعناه أنه يجب على المسلمين الوفاء بشروطهم، فيدل الحديث بعمومه على صحة البيع والشرط إلا ما خصصه الدليل.^{٤٢}

ثالثاً: واستدل المالكية بعموم قوله تعالى: {... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...} [البقرة: ٢٧٥] ولم يرد عنهم ما يدل على البطلان في هذا القسم، لأنهم فسروا النهي عن بيع وشرط بأن المراد به الشرط المنافي لمقتضى العقد، واشترط السلف في البيع.^{٤٣} وعللوا النهي عن بيع وسلف بما فيه من الغرر في الثمن، لأنه إذا لم يقرض صار الثمن مجهولاً.^{٤٤}

دليل من صحح الشرط الواحد فقط:

استدل الإمام أحمد وإسحاق رحمهما الله على صحة الشرط والبيع، إذا كان الشرط واحداً، وعلى فسادهما إذا كان شرطين فأكثر، بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا يجل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ماليس عندك.» أخرجه أبو داود وسكت عليه، والترمذي وحسنه وصححه، وأقر المنذري تحسينه وتصحيحه، والنسائي والحاكم وصححه، وأقر الذهبي تصحيحه وابن حبان وصححه.^{٤٥}

وفسر أحمد قوله صلى الله عليه وسلم: «ولا شرطان في بيع» بأن يبيع ويشترط شرطين فاسدين، كالقرض والسكنى.^{٤٦}

وجه الدلالة: أن نيه صلى الله عليه وسلم عن اشتراط الشرطين في البيع يفيد الفساد، ويفيد صحة اشتراط الشرط الواحد بطريق المفهوم.^{٤٧}

قدامة: المغني، ٤/٢٤٨، ابن رشد: بداية المجتهد، ٢/١٦٠.

٤١ سبق تخريجه قريباً، كما أن البخاري علقه فيه بصيغة الجزم، بلفظ «المؤمنون عند شروطهم.»

٤٢ النووي: المجموع ٩/٣٧٦.

٤٣ الدردير: الشرح الصغير بحاشية الصاوي ٣/١٠٢، الخطاب: مواهب الجليل، ٤/٣٧٣، المواق: التاج والإكليل، ٤/٣٧٢.

٤٤ المواق: التاج والإكليل ٤/٣٧٢.

٤٥ سبق تخريجه قريباً.

٤٦ ابن قدامة: المغني ٤/١٠٨-١٠٩، ٢٤٨-١١٠، ابن الأثير: النهاية: مادة: «شرط».

٤٧ البهوتي: كشف القناع ٣/١٩٣، ابن قدامة: المغني ٤/٢٤٨.

مناقشة الأدلة:

اعترض على الدليل الأول للحنفية والشافعية، بأن حديث: «نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط» لم يصح، وليس له أصل، وقد أنكره أحمد، ولا يعرف مروياً في مسند ولا يعول عليه، فذكره في مقابلة النص، وهو عموم قوله تعالى: {... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...} [البقرة: ٢٧٥] فلا يقبل، ولا يصلح دليلاً للتخصيص لضعفه.^{٤٨}

والجواب عنه: أنه حديث مشهور كما جاء في المبسوط،^{٤٩} والمشهور لا يضر الكلام في سنده كالتواتر، إذ المشهور؛ ماروي آحاداً في القرن الأول، متواتراً في القرن الثاني والثالث. ومآل الشهرة إجماع علماء الأمة على قبوله، وتلقي العلماء له بالقبول.^{٥٠}

وأجيب عنه بأن شهرته لو صحت لم يختلف علماء الأمة في العمل به، وقد صح عن أحمد أنه أنكره ولم يعمل به، وفسره المالكية على فرض صحته بالشرط المناقض لمقتضى العقد.^{٥١}

٤٨ البهوتي: كشف القناع/٣/١٩١، ابن قدامة: المغني/٤/٢٤٩.

٤٩ السرخسي: المبسوط/١٣/١٤.

٥٠ ابن أمير حاج، التقرير والتحرير شرح التحرير، ٢/٢٣٥، الزيلعي: نصب الراية/٤/١٧-١٨، ابن حجر: الدراية/٢/١٥١، والتلخيص الخبير له ٣/١٢.

٥١ الخطاب: مواهب الجليل، وبهامشه المواق: التاج والإكليل ٤/٣٧٢-٣٧٣،

وأما القصة في هذا الحديث؛ قال الزيلعي في نصب الراية/٤/١٧-١٨: روى الطبراني في معجمه الأوسط:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَيُّوبَ الْقُرَيْشِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدُّهْلِيُّ، ثنا عَبْدُ الْوَارِثِ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: قَدِمْتُ مَكَةَ فَوَجَدْتُ بِهَا أَبَا حَنِيفَةَ، وَابْنَ أَبِي لَيْلَى، وَابْنَ شُبْرُومَةَ، فَسَأَلْتُ أَبَا حَنِيفَةَ عَنْ رَجُلٍ بَاعَ بَيْعًا، وَشَرَطَ شَرْطًا، فَقَالَ: الْبَيْعُ بَاطِلٌ، وَالشَّرْطُ بَاطِلٌ، ثُمَّ أَتَيْتُ ابْنَ أَبِي لَيْلَى فَسَأَلْتُهُ، فَقَالَ: الْبَيْعُ جَائِزٌ، وَالشَّرْطُ بَاطِلٌ، ثُمَّ أَتَيْتُ ابْنَ شُبْرُومَةَ، فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ: الْبَيْعُ جَائِزٌ، وَالشَّرْطُ جَائِزٌ، فَقُلْتُ: يَا سُبْحَانَ اللَّهِ! ثَلَاثَةٌ مِنْ فُقَهَاءِ الْعِرَاقِ اخْتَلَفُوا فِي مَسْأَلَةٍ وَاحِدَةٍ!؟

فَأَتَيْتُ أَبَا حَنِيفَةَ فَأَخْبَرْتَهُ، فَقَالَ: مَا أَدْرِي مَا قَالَا، حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ نَهَى عَنِ بَيْعٍ وَشَرَطٍ، الْبَيْعُ بَاطِلٌ، وَالشَّرْطُ بَاطِلٌ،

ثُمَّ أَتَيْتُ ابْنَ أَبِي لَيْلَى فَأَخْبَرْتَهُ، فَقَالَ: مَا أَدْرِي مَا قَالَا، حَدَّثَنِي هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «أَمَرَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَشْرَبِي بَرِيرَةَ فَأُعَقِّبَهَا»، الْبَيْعُ جَائِزٌ، وَالشَّرْطُ بَاطِلٌ،

ثُمَّ أَتَيْتُ ابْنَ شُبْرُومَةَ فَأَخْبَرْتَهُ، فَقَالَ: مَا أَدْرِي مَا قَالَا، حَدَّثَنِي مِسْعَرُ بْنُ كِدَامٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ دِنَارٍ عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: «بِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَاقَةً، وَشَرَطْتُ لِي مَهْلًا مَتَا إِلَى الْمَدِينَةِ»، الْبَيْعُ جَائِزٌ، وَالشَّرْطُ جَائِزٌ، انْتَهَى.

قلت: روى هذه القصة الحفاظ مثل الطبراني والحاكم وابن حزم والخطابي والزيلعي وابن حجر وابن الهمام وأقروها، وصححها عبد الحق بالسكوت عليه في أحكامه، واستدل به الفقهاء في كتبهم مثل ابن رشد الجدي وابن الهمام والخطابي والمواق والغزالي والرافعي وغيرهم. وهذه القصة أوضح دليل يخبرنا عن موقف الفقهاء الثلاثة العراقيين وتمكنهم من الحديث الشريف والرأى أو الفقه.

واعترض على الدليل الثالث للحنفية بأن في إسناد حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده إنقطاع، وهو من قبيل المرسل عند الشافعي وكثير من أهل الحديث، لأن الجد محمداً لم يكن صحابياً، ورواه عن النبي صلى الله عليه وسلم.

والجواب عنه: بأن ذلك إذا لم يصرح عمرو بن شعيب بجد أبيه وهو عبد الله بن عمرو بن العاص، وهنا صرح أبو داود والترمذي والنسائي بأنه عبد الله بن عمرو، وليس محمد ابن عبد الله بن عمرو، والحديث مسند، ومن أجل ذلك سكت عليه أبو داود، وصححه وحسنه الترمذي، وأقر المنذري تحسينه وتصحيحه، وكذلك صححه الحاكم وابن حبان والذهبي، ويؤيده حديث حكيم وعتاب رضي الله عنهما في هذا الباب، ولو سلم أنه مرسل؛ فهو حجة عن الأئمة الثلاثة^{٥٢} أبي حنيفة ومالك وأحمد.

وأما مناقشة حديث عائشة رضي الله عنها:

قبل أن نجيب عن قصة بريرة مع الصديقة، في أدلة من أبطل الشرط وصحح البيع نقول: إن حديث عائشة رضي الله عنها واقع من روايتين:

الأولى: رواية هشام عن أبيه عروة عن عائشة من قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها: «... اشتريها وأعتقها، واشترطي لهم الولاء، فإن الولاء لمن أعتق.»^{٥٣} فإن هشاماً انفرد فيها بقوله «اشترطي لهم الولاء»^{٥٤}. وفيها إباحة البيع بشرط عتقها للمشتري وولائها للبائع، فصحح البيع وبطل الشرط، وثبت الولاء للمعتق^{٥٥}.

والثانية: رواية الزهري عن عروة عن عائشة من قوله صلى الله عليه وسلم: «... ابتاعي وأعتقي، فإنما الولاء لمن أعتق»^{٥٦}. وهي رواية الجمهور؛ مثل الليث ويونس بن يزيد عن الزهري عن عروة عن عائشة^{٥٧}، ورواية الليث وعمرو بن الحارث عن عروة، ورواية شعبة عن الحكم، ورواية ربيعة عن القاسم عن محمد، ورواية مالك عن نافع ويحيى بن سعيد^{٥٨}.

٥٢ ابن الهمام: فتح القدير، ٤٤٢/٦.

٥٣ أخرجه هذا اللفظ مسلم في صحيحه، ١١٤٢/٢، برقم ٨، كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق. والبخاري في صحيحه بشرح عمدة القارئ ٣٨٣/٩، في البيوع، باب إذا اشترط شروطاً في البيع لا تخل.

٥٤ قاله الرافعي، انظر: ابن حجر: التلخيص الحبير ١٣/٣.

٥٥ الطحاوي: شرح معاني الآثار ٤/٤.

٥٦ أخرجه مسلم في صحيحه، ١١٤١/٢، برقم ٦، العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق.

٥٧ مثل الحديث السابق لمسلم، وحديث الطحاوي: شرح معاني الآثار ٤/٤٣.

٥٨ الشيباني، الإمام محمد بن الحسن: الحجة على أهل المدينة، ٥٣٣/٢.

ومعنى هذه الرواية: إن المكاتب إذا أدى دينه فيكون مكاتبه هو المعتقد له، وهو الذي يستحق الولاء، لأن الشرع أعطى حق الولاء للمعتق، وكانت بريرة مكاتبه قبل أن تشتريها السيدة عائشة رضي الله عنها.

وخلاصته: أن عائشة رضي الله عنها استعانت ببريرة في كتابتها، وقبلت السيدة عائشة على أن الولاء لها. وهذا مخالف للشرع، لأن الولاء لمن أعتق لا لمن أعان. فأنكر الرسول عليه الصلاة والسلام عليها، ثم قام فخطب وقال: «ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله عز وجل! كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط، فإنما الولاء لمن أعتق.»^{٥٩} أخرجه مسلم والطحاوي.

وبهذا العرض يتبين أن الجواب عن الاستدلال بحديث عائشة رضي الله عنها من وجوه: إن رواية «واشترطي لهم الولاء» انفرد بها هشام عن الثقات، لمخالفتها رواية الجمهور عن ابن شهاب وغيره لفظاً ومعنى، فإن ابن شهاب مقدّم على هشام في الحفظ والضبط والإتقان، فما الظن به إذا كان معه الجمهور؟

وأما مخالفتها في المعنى؛ فقال الطحاوي: زاد هشام شيئاً في رواية أبيه.^{٦٠} وقال الإمام أبو يوسف: أوهم هشام ما قال رسول صلى الله عليه وسلم: «اشترطي لهم الولاء.» لأن هذا أمرٌ بالغرر، ولا يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك.^{٦١} وبناءً على هذه الرواية، فهو شرط في الإعانة لا في البيع، فيكون الحديث في غير موضع النزاع. وأجيب عن الاستدلال بحديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما على صحة البيع والشرط، بأن الشرط هو استثناء حملان جملة لم يقع في صلب العقد.^{٦٢}

٥٩ أخرجه مسلم في صحيحه، ١١٤٢/٣ برقم ٨، في العتق، باب إنها الولاء لمن أعتق، والطحاوي: شرح معاني الآثار ٤/٤٥، كتاب البيوع، باب البيع يشترط فيه شرط ليس منه، واللفظ للطحاوي.

٦٠ الطحاوي: شرح معاني الآثار ٤/٤٥.

٦١ السرخسي: المبسوط ١٣/١٤.

٦٢ ابن المهام: فتح القدير ٦/٤٤٢.

ورُدَّ بها هو ظاهرٌ من رواية الشيخين، أن الشرط كان في صلب العقد، وإن جاء في غيرهما برواية مخالفة، ورجحت روايتها بقوة السند.

وأجيب عن الاستدلال بحديث أبي هريرة رضي الله عنه من قوله صلى الله عليه وسلم: «المسلمون على شروطهم» على صحة البيع والشرط، بأنه عام مخصوص، والمراد به الشرط الجائز، وليس الشرط الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد العاقدين.^{٦٣}

ودفعت هذه المناقشة بأن جواز الشرط وفساده إنما يعرف من الشرع، وقد دل حديث جابر رضي الله عنه على الجواز.

والجواب عن الاستدلال بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده من قوله صلى الله عليه وسلم: «... ولا شرطان في بيع...» على صحة الشرط الواحد، بأن فهم صحة الشرط الواحد من هذا الحديث لا يتم إلا بمفهوم المخالفة، ومفهوم المخالفة مختلف في حجتيه.

ويُدفع بأن مفهوم المخالفة وإن اختلفت في حجتيه ولكن تأيد المفهوم هنا بالمنطوق السابق، وهو ما في حديث جابر رضي الله عنه.

ويجاب عن أثر ابن مسعود رضي الله عنه، بأن معنى قول عمر رضي الله عنه فيه: «لا تقرَّ بها وفيها شرط لأحد» أي شرط مناقض، كالشرط المثلوث عنه.^{٦٤}

وبهذه المناقشة يتبين أن الراجح صحة البيع والشرط الذي لا يقتضيه العقد ولا يلائمه وفيه نفع لأحد العاقدين.

والحديث وإن ورد الشرط فيه على البائع لمنفعة المشتري، لكن الظاهر أنه يقاس عليه الاشتراط على المشتري لمصلحة البائع بعدم الفرق بين الحالين.

والعمل بهذا الرأي يرفع الحرج عن الأمة، لأنه كثر في البيوع والشروط المحتاج إليها.

وأدلة هذه المسألة حديثة، وكل من المختلفين استدلل بما صح لديه، وغلب على ظنّه صحّة العمل به، وليس للرأي فيه مجال، اللهم إلا في إلحاق المشتري بالبائع في صحة الاشتراط. والله أعلم بالصواب.

٦٣ النووي: المجموع ٣٧٧/٩.

٦٤ الزرقاني: شرح موطأ مالك ٢٠٨/٣.

المصادر والمراجع:

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- ابن الأثير، الجزري، الشافعي، مجد الدين، مبارك بن محمد ت: ٦٠٦هـ، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزواوي ومحمود الطناحي، عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٣هـ-١٩٦٣م، القاهرة.
- ٣- ابن الهمام، كمال الدين، محمد بن عبد الواحد السيواسي الإسكندري الحنفي الإمام، ت: ٨٦١هـ، فتح القدير شرح الهداية، دار الفكر، الطبعة الثانية: ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م، بيروت.
- ٤- ابن أمير حاج، المدقق، الحافظ الحنفي ت: ٨٧١هـ، التقرير والتحبير شرح التحرير، طبعة دار الكتب العلمية، سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، بيروت، لبنان، عن طبعة الأميرية ببولاق، مصر، سنة ١٣١٦هـ.
- ٥- ابن حجر، العسقلاني الشافعي، الدراية مختصر نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، للحفظ الزيلعي الحنفي، تصحيح: عبد الله هاشم اليماني، تصوير دار المعرفة ببيروت بدون تاريخ.
- ٦- ابن حجر، العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تصوير دار المعرفة، بيروت، بعناية السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، طبع في ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.
- ٧- ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ت: ٥٢٠هـ، المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق: أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، بيروت.
- ٨- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي-ت: ٥٩٥هـ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، طبعة دار المعرفة، الطبعة السابعة: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، بيروت، لبنان.
- ٩- ابن عابدين، محمد أمين خاتمة المحققين ت: ١٢٥٢هـ، رد المحتار علي الدر المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية ابن عابدين)، دار الفكر، سنة: ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، بيروت، مصورة عن الطبعة الثانية: ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.

- ١٠- ابن قدامة، المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد، ت ٦٢٠هـ، المغني شرح مختصر الخرقي، تحقيق: محمد سالم محيسن وشعبان محمد إسماعيل المكتبة الحديثة، ١٤٠١هـ، الرياض.
- ١١- ابن مفلح، الحنبلي، برهان الدين، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد، المبدع في شرح المقنع ت: ٨٨٤هـ، المكتب الإسلامي- ١٤٠٠هـ.
- ١٢- ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم ت: ٩٧٠هـ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، المطبعة العربية، باكستان.
- ١٣- أبو بكر الجصاص، أحمد بن علي الرازي الحنفي ت: ٣٧٠هـ، أحكام القرآن ودلائله، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ١٤- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي ت: ٢٧٥هـ، سنن أبي داود، تعليق: عزت عبید الدعاس وعادل السيد، دار الحديث، ط: ١٣٨٨هـ- ١٩٦٩م، بيروت.
- ١٥- أبو يوسف، القاضي، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري ت ١٨٢هـ، الآثار، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ١٦- أبو يوسف، الإمام، قاضي القضاة، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري ت: ١٨٢هـ، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، مطبعة الوفا، سنة: ١٣٥٧هـ، مصر.
- ١٧- الآبي، صالح عبد السمیع الأزهری المالکی، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، طبعة دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ١٨- أحمد بن حنبل، الإمام، ت: ٢٤١هـ، المسند، المكتب الإسلامي، الطبعة الخامسة: ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، بيروت، لبنان.
- ١٩- الأفغاني، عبد الحكيم الحنفي، الشامي، كشف الحقائق شرح كنز الدقائق، مطبعة الأدبية لسوق الخضار القديم، الطبعة الاولى: ١٣١٨هـ، وطبعة الموسوعات، سنة: ١٣٢٢هـ، مصر.
- ٢٠- أمير بادشاه، محمد أمين الحسيني الخراساني البخاري المكي الحنفي ت: ٩٨٧هـ، تيسير التحرير شرح كتاب التحرير، ومعه: كتاب التحرير لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام الحنفي، ت: ٨٦١هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة: ١٣٥٠هـ، مصر.

- ٢١- البابرتي، الحنفي، أكمل الدين محمد بن محمود، ت: ٧٨٦هـ، العناية شرح الهداية، بهامش فتح القدير، دار الفكر، الطبعة الثانية: ١٣٩٧-١٩٧٧م، بيروت.
- ٢٢- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف الاندلسي المالكي، ت: ٤٧٤هـ، المتقى شرح الموطأ، دار الكتاب العربي، بيروت، مصورة عن الطبعة الأولى: ١٣٣٢هـ.
- ٢٣- البخاري، الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي ت: ٢٥٦هـ. الجامع الصحيح، المكتبة الإسلامية إستانبول، مصورة من طبعة العامرة بإستانبول ١٣١٥هـ.
- ٢٤- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، ت: ١٠٥١هـ، الروض المربع شرح زاد المستقنع مختصر المقنع، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة.
- ٢٥- البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، عالم الكتب، سنة: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، بيروت.
- ٢٦- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الشافعي، ت: ٤٥٨هـ، السنن الكبرى (سنن البيهقي)، دار الفكر، مصورة عن الطبعة الأولى بخيدر آباد الهند، سنة ١٣٥٥هـ.
- ٢٧- تاج الشريعة الحنفي، المحبوبي، محمود بن أحمد بن عبيد الله بن إبراهيم، الوقاية بهامش كشف الحقائق، المطبعة الأدبية ١٣١٨هـ، مصر.
- ٢٨- الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرَةَ الترمذي، ت: ٢٧٩هـ، الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية، مصورة عن مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة، ١٣٥٩هـ.
- ٢٩- الحاكم، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله النيسابوري، ت: ٤٠٥هـ، المستدرک علی الصحیحین، دار المعرفة، بيروت، مصورة عن طبعة خيدر آباد ١٣٣٥هـ، الدكن الهند.
- ٣٠- الحدادي، الحنفي، أبو بكر بن علي العبادي، ت: ٨٠٠هـ، الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري، طبعة الفضيلة، سنة: ١٩٧٨م، استانبول، تركيا.
- ٣١- الخطاب، المالكي، أبو عبد الله، محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي ت: ٩٥٤هـ، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثانية: ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م، بيروت.

- ٣٢- الخطابي، البستي الشافعي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب -ت: ٣٨٨هـ، معالم السنن، بمختصر سنن أبي داود وتهذيبه، طبعة السنة المحمدية، ١٣٦٧هـ، القاهرة.
- ٣٣- الخوارزمي، أبو المؤيد محمد بن محمود ت: ٦٥٥هـ، جامع المسانيد = مجموعة الأحاديث والآثار، تضم ١٥ مسانيد الإمام الأفخم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي ت: ١٥٠هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ٣٤- الدردير، أحمد بن محمد بن أحمد المالكي، ت: ١٢٠١هـ، الشرح الكبير على مختصر خليل، دار الفكر بهامش حاشية الدسوقي .
- ٣٥- الدردير، أحمد بن محمد بن أحمد المالكي، ت: ١٢٠١هـ، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك بحاشيته للشيخ أحمد بن محمد الصاوي، تحقيق: د مصطفى كمال وصفي، طبعة دار المعارف، مصر.
- ٣٦- الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة الدسوقي المالكي، ت: ١٢٣٠هـ، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر.
- ٣٧- الذهبي، الحافظ أبو عبد الله، محمد بن أحمد، ت: ٧٤٧هـ، التلخيص (تلخيص المستدرک المطبوع في ذيله، طبعة دار المعرفة، مصورة عن طبعة حيدر آباد الدكن، الهند، سنة ١٣٣٥هـ.
- ٣٨- الرافعي، أبو القاسم الشافعي، عبد الكريم بن محمد، ت: ٦٢٣هـ، العزيز في شرح الوجيز، بهامش المجموع شرح المهذب، دار الفكر.
- ٣٩- الزبيدي، الحنفي، السيد محمد مرتضى، ت: ١٢٠٥هـ، عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة مما وافق فيه الأئمة الستة أو أحدهم، مطبعة الفجالة الجديدة، مصر.
- ٤٠- الزرقاني، المالكي، أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف ت: ١١٢٢هـ، شرح موطأ مالك، مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى: ١٣٨١هـ-١٩٦١م، مصر.
- ٤١- الزيلعي، جمال الدين، عبد الله بن يوسف الحنفي، ت: ٧٦٢هـ، نصب الراية لأحاديث الهداية، المكتبة الإسلامية، الطبعة الثانية: ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.

- ٤٢- الزيلعي، فخر الدين، عثمان بن علي الحنفي ت: ٧٤٣ هـ، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الأميرية، سنة: ١٣١٤هـ، مصر.
- ٤٣- السرخسي، شمس الأئمة، الحنفي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، ت ٤٩٠هـ أو ٥٠٠هـ، المسبوط، طبعة جاغري (الدعوة) ١٩٨٣م، اسطنبول، مصورة عن مطبعة السعادة ١٣٣٤هـ، مصر.
- ٤٤- السهارنفوري، المحدث خليل أحمد ت: ١٣٤٦هـ، بذل المجهود في حل ألفاظ أبي داود، تعليق محمد زكريا الكاندهلوي، طبع دار اللواء، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- ٤٥- الشافعي، الإمام، أبو عبدالله، محمد بن إدريس ت: ٢٠٤هـ، الأم، بإشراف: محمد زهري النجار، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، سنة ١٣٨١هـ-١٩٦٨م، مصر.
- ٤٦- الشريف السيد علي بن محمد الجرجاني الحنفي المتوفي سنة ٨١٦هـ. دار الكتب العلمية، سنة: ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، بيروت، لبنان.
- ٤٧- الشربيني، محمد الخطيب، الشافعي، ت: ٩٧٧هـ، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج على متن منهاج الطالبين، دار الفكر، بيروت.
- ٤٨- الشلبي، الحنفي شهاب الدين أحمد، حاشية تبيين الحقائق، دار المعرفة بيروت، مصورة عن الطبعة الأولى بالمطبعة الكبرى الاميرية بمصر، سنة: ١٣١٤هـ.
- ٤٩- الشيباني، الإمام محمد بن الحسن، ت ١٨٩هـ. الحجة على أهل المدينة، تعليق: العلامة السيد مهدي حسن الكيلاني، طبعة عالم الكتب بيروت مصورة عن مطبعة المعارف الشرقية حيد آباد الدكن بالهند، سنة: ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.
- ٥٠- الشيباني، الإمام محمد بن الحسن، موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، الشهر بموطأ الإمام محمد، لزيادته علي موطأ مالك ١٧٥ حديثا من غير طريق مالك، دار القلم، تحقيق وتعليق: عبد الوهاب عبد اللطيف، ١٩٨٤م، بيروت.
- ٥١- الشيباني، الإمام محمد بن الحسن ت ١٨٩هـ، الآثار، وفي آخره: «الإيثار بمعرفة رواة الآثار» لابن حجر العسقلاني، طبعة إدارة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان.

٥٢- الصاوي، المالكي أحمد بن محمد، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، مصر.

٥٣- صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود الحنفي، ت ٧٤٧هـ، شرح الوقاية، بهامش كشف الحقائق، مطبعة الأدبية، سوق الخضار القديم بمصر، سنة: ١٣١٨هـ، مطبعة الموسوعات، سنة: ١٣٢٢هـ، مصر.

٥٤- الطبراني، أبو القاسم، سليمان بن أحمد ت: ٣٦٠هـ، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، دار المنى، جدة.

٥٥- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الحنفي ت: ٣٢١هـ، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، سنة: ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، بيروت.

٥٦- عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني ت: ٢١١هـ، المصنف (مصنف عبد الرزاق)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، بيروت.

٥٧- العيني، الحنفي، بدر الدين، أبو محمد، محمود بن أحمد ت: ٨٥٥هـ، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة: ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، مصر.

٥٨- العيني، الحنفي، أبو محمد، محمود بن أحمد ت: ٨٥٥هـ، البناية في شرح الهداية، طبعة دار الفكر، الطبعة الأولى: ١٤٠١هـ-١٩٨١م، بيروت - لبنان.

٥٩- القرشي، محي الدين، أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد الحنفي ت: ٧٧٥هـ، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، طبعة دار العلوم بالرياض مصورة عن مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه بالقاهرة، سنة ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

٦٠- قليوبي وعميرة، شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي الشافعي ت: ١٠٦٩هـ، شهاب الدين أحمد البرلسي الملقب بعميرة الشافعي ت: ٩٥٧هـ، حاشيتنا قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين المحلي (ت: ٨٦٤هـ) على منهاج الطالبين، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٦١- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الحنفي الملقب بملك العلماء ت: ٥٨٧ هـ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تصوير طبعة دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية: ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، بيروت، لبنان.

٦٢- اللكنوي، أبو الحسنات، محمد عبد الحي الهندي الحنفي ت: ١٣٠٤ هـ، التعليق الممجّد على موطأ محمد، طبعة سعيد كميبي، كراتشي، باكستان.

٦٣- اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، دار المعرفة، بيروت.

٦٤- مالك، الإمام، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ١٣٧٠ هـ-١٩٥١م، القاهرة.

٦٥- المرادوي، علاء الدين، علي بن سليمان الحنبلي ت: ٨٨٥ هـ، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الأولى: ١٣٧٤ هـ-١٩٥٥م، القاهرة-مصر.

٦٦- المرغيناني، الحنفي، شيخ الإسلام، برهان الدين علي بن أبي بكر ت: ٥٩٣ هـ، الهداية بشرح فتح القدير والعناية، دار الفكر، الطبعة الثانية: ١٣٩٧ هـ-١٩٧٧م، بيروت.

٦٧- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ت: ٢٦١ هـ، (الجامع الصحيح) صحيح مسلم، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية: ١٩٧٢م، بيروت، مصورة عن عيسى البابي الحلبي القاهرة، سنة: ١٣٧٤ هـ-١٩٥٥م.

٦٨- المنذري، الشافعي، أبو محمد، عبد العظيم بن عبد القوي المصري ت: ٦٥٦ هـ، مختصر سنن أبي داود، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية-١٣٦٧ هـ، القاهرة.

٦٩- المواق، المالكي، محمد بن يوسف بن العبدري، ت: ٨٩٧ هـ، التاج والإكليل لمختصر الخليل بهامش مواهب الجليل، دار الفكر، الطبعة الثانية: ١٣٩٨ هـ-١٩٧٨م. بيروت.

٧٠- الموصلي الحنفي، عبد الله بن محمود بن مودود ت: ٦٨٣ هـ، الإختيار لتعليل المختار، طبعة دار الفكر العربي.

٧١- النسائي، الحافظ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب ت: ٣٠٣هـ، سنن النسائي (بشرح السيوطي وبحاشية السندي)، عناية وفهرسة وترقيم: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، سنة: ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، مصورة عن الطبعة الأولى بالمطبعة المصرية بالقاهرة، سنة: ١٣٤٨هـ-١٩٣٠م.

٧٢- النووي، يحيى بن شرف الشافعي، المجموع شرح المهذب، من الجزء الأول إلى آخر الجزء التاسع، وله تكملتان: الأولى لتقي الدين علي بن عبد الكافي، السبكي ت ٧٥٦هـ، من الجزء العاشر الى الجزء الثاني عشر، والثانية لمحمد نجيب المطيعي الحنفي، من مجلد ١٣ الى آخر مجلد ٢٠، دار الفكر، بيروت.

٧٣- النووي، شرح صحيح مسلم، مصور عن المطبعة المصرية ومكتبتها بالقاهرة، سنة ١٣٤٩هـ.

٧٤- الهيثمي، نور الدين، علي بن أبي بكر الشافعي، ت: ٨٠٧هـ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مطبعة دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة: ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، بيروت.

MÜFTÜLÜKLERE RESMÎ NİKÂH KIYMA YETKİSİNİN VERİLMESİ VE İSLAM HUKUKU AÇISINDAN UYGULAMADA KARŞILAŞILABİLECEK MUHTEMEL PROBLEMLER*

Dr. Öğr. Üy. M. Zeki UYANIK*

Özet: İslam dini açısından da dünyevi ve uhrevi boyutları olan nikâh akdi, neslin devamını meşru olarak sağlayan ve toplum nazarında ehemmiyet arz eden bir sözleşme olduğundan zorunlu olmakla birlikte genel olarak dini ve hukuki hükümleri bilen kişiler tarafından kıyılmıştır. İslam tarihinde, dört halife döneminden itibaren nikâh kayıt altına alınmıştır. Osmanlıda da nikâh ilk dönemlerden itibaren devletin denetimine tabi tutulup kadılar tarafından veya onların bilgisi dâhilinde yazılı belgeye bağlanmıştır. Tarihi süreç içerisinde bu uygulama yaygınlaştırılarak sürdürülmüş ve 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile nikâhların tescil edilmesi esası getirilmiştir. Ancak 1926 yılında İsviçre Medeni Kanununun iktibası ile evlilik için belediye kaydı esas alınmış ve imam nikâhının resmi hüviyeti sona ermiştir. Bu kanundan sonra ülkemizde resmi nikâh ile birlikte Müslümanlar bir de imam nikâhı yaptırmaktaydı. Bu da bir ikileme sebep olmaktaydı. Çıkarılan kanun ile müftülüklere de resmi nikâh kıyma yetkisi verilerek bu ikileme ortadan kaldırılmıştır. Müftülüklere verilen bu yetki yerinde ve doğru bir karardır. Ancak müftülükler resmi nikâhı mevcut medeni kanununa göre kıyacaktır. Nikâh akdi açısından mevcut medeni kanununda İslam hukuku ile çelişen hükümler söz konusu olabilmektedir. Bu bağlamda müftülüklerin kıydığı nikâhın dini yönden eksik olması düşünülemez fakat müftülük görevlisi nikâhı mevcut resmi nikâhın şartlarına göre kıyacağından İslam hukuku açısından uygun olmayan durumlarla karşılaşılması söz konusudur. Bu makalemizde, müftülere verilen resmi nikâh kıyma yetkisini tanıyan düzenlemenin İslam hukuku açısından pratikteki bazı sorunlarını ve çözümlerini ele alacağız.

Anahtar kelimeler: Hukuk, Din, Nesil, Nikâh, Müftü

Authorization of the Office of Mufti to Solemnize Civil Marriage and Potential Issues in Islamic Law

Abstract: From Islamic perspective, the marriage contracts with worldly and otherworldly dimensions produce legitimate offspring and have a valuable place in public opinion, and therefore despite being non-mandatory, those who had command of religious and legal provisions were authorized for solemnization as usual. In Islamic history, the marital agreements had been documented since four caliphate period. And also, in Ottomans marriage has been made under the state supervision and written document was stipulated by the judges (kadi) or with their approval. Within the historic process, this practice had been mainstreamed and maintained, and the marital registration was mandated by the Family Law Decree of the Ottoman State. Later, in 1926 the municipal record was conditioned for getting married following the adaptation of Swiss Civic Code, and hence the official authority of imam marriage was terminated. After this prohibitional law, apart from the civil marriage, Muslims might have committed an additional ceremony, that's, imam marriage. Naturally, this may cause a dilemma. From now on, the law enacted will equip the muftis with the solemnization authority and eradicate this chaos. This warrant is a pertinent and fair decision. Besides, the muftis will solemnize the civil marriage in compliance with the civil law in force. For contracting marriage, there may occur some contradictory issues between the current civil code and the Islamic jurisprudence. In this context, a marriage contract solemnized by muftis or the ones authorized by them cannot be religiously deficient, but unfortunately in Islamic law, namely it is potential to face some illicit situations according to Islamic practices because the contract will be duly compliant with the current legal marital provisions. In this paper, we will discuss some issues and potential solutions in practice regarding the legislation to designate muftis with the authority to solemnize civil marriage, in accordance with Islamic Law.

Key Words: Law, Religion, Generation, Marriage, Mufti

* Bu makale, İktisadi Kalkınma ve Sosyal Araştırmalar Derneği (İKSAD) tarafından 9-11 Mart 2018 tarihinde Mardin'de düzenlenen "1. Uluslararası İksad Sosyal Bilimler Kongresi" temalı Kongrede tebliğ olarak sunulmuştur.

** Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mzuyanik@hotmail.com

GİRİŞ

İnsanın beşeri hayatını sürdürebilmesi için yemek, içmek, uyumak, gibi temel insani ihtiyaçları vardır ki cinsellik de bunlardandır. Fıtri olan cinsel ihtiyaç aynı zaman da insan neslinin devamını sağlamaktadır.¹ Bir fitrat dini olan İslam, nesli zarûrât-ı hamse (beş temel esas)' den biri olarak dokunulmaz haklardan kabul etmiş ve naslarla da koruma altına almıştır. Kişinin inancı, ırkı, rengi ne olursa olsun onun ırzı İslam nazarında kutsal ve dokunulmazdır.

İslam dini, koruma altına aldığı beş esastan biri olan ırzın muhafazası ve toplumsal ahlak için cinsel ihtiyacın nikâh yolu ile temin edilip aile kurulmasını Kur'an ve Sünnet ile emretmektedir.

“Sizden bekâr olan kimseleri, köle ve cariyelerinizden uygun olanları evlendirin.”²

“Size helal olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Bu kadınlar arasında adaletli davranamayacağınızdan korkarsanız, o zaman bir kadın ile veya ellerinizin altında bulunan cariyelerle yetinin. Bu haksızlık yapmamanız için daha elverişlidir.”³

“Ey genç topluluğu! Aranızdan evlenmeye gücü yetenler evlensin. Çünkü evlenmek, gözü haramdan korumak ve iffeti muhafaza etmek için en iyi yoldur...”⁴

“Nikâh benim sünnetimdir. Kim benim sünnetime uygun davranmazsa benden değildir.”⁵ Nasları buna işaret etmektedir.

Bu naslardan da anlaşıldığı gibi aile veya bir başka ifade ile nikâh, hem kişinin huzur bulduğu bir ortam, hem neslin devamı için bir vesile, hem de kişiyi çeşitli kötülük ve günahlardan alıkoyan bir vasıtaadır.⁶ Bu sebeple nikâh, kadın ve erkek için aslî amaç olmasa da cinsel ihtiyacı meşru yoldan gidermenin aracıdır. Bu yönü ile de dini bir vecibe olan iffeti korumanın kalkını olmaktadır.⁷ Bu önemine binaen nikâh, insanlık tarihinin en eski müesseselerinden biri olup şartları ve sonuçları değişse de her toplumda var olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber'in; “Nikâh,

1 Köse, “Ailede Meşruiyet Temeli Olarak Nikâh, Küreselleşen Dünyada Aile”, s. 125-126.

2 Nûr, 24/32.

3 Nisâ, 4/3.

4 Buhârî, “Nikâh”, 3.

5 İbn Mâce, “Nikâh”, 1.

6 Aydın, “Aile”, *DİA*, II, 199.

7 Köse, “Ailede Meşruiyet Temeli Olarak Nikâh, Küreselleşen Dünyada Aile”, s. 125.

benim ve bütün peygamberlerin ortak sünnetidir.”⁸ Hadisi buna işaret etmektedir.

İslam, nesli ve toplumsal ahlakı koruma gayesi ile nikâhı emrettiği gibi aynı şekilde neslin ve toplum ahlakının bozulmasına sebep olan zina ve zinaya götüren yolları da; “zinaya yaklaşmayın, gerçekten o, ‘çirkin bir hayâsızlık’ ve kötü bir yoldur.”⁹, “...Mümin erkekler ve kadınlar gözlerini haramdan sakınsınlar...”¹⁰ naslarıyla yasaklayıp haram kılmıştır.

İslam hukuku açısından nikâh akdi, neslin devamını meşru olarak sağlayan ve toplum nazarında ehemmiyet arz eden bir akid olduğundan diğer akidlerden farklı olarak bir takım şartlar ve rükünler taşımaktadır. Bu önemine binaen de nikâh, ilk dönemden itibaren zorunlu olmamakla birlikte genel olarak dini ve hukuki hükümleri bilen kişiler tarafından kıyılmış ve devlet tarafından tescil/ kayıt altına alınmıştır.

Konumuza temel teşkil etmesi için genel olarak İslam hukuku açısından nikâh akdini ve nikâhın tescil altına alınmasını ele alalım.

I. İSLAM HUKUKU AÇISINDAN NİKÂH AKDİ

A. Nikâh Akdinin Tanımı

Nikâh; sözlükte “birleştirme, bir araya getirme; evlenme, evlilik; cinsel ilişki” gibi anlamlara gelmektedir.¹¹

İstilahta ise, “şer‘an aranan şartlar çerçevesinde aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının hayatlarını geçici olmaksızın birleştirmelerini sağlayan akiddir.”¹²

B. Nikâh Akdinin Unsur/Rükün ve Şartları

Nikâh akdinin kurulması ve geçerli sayılabilmesi için akdin birtakım unsur/rükün ve şartları taşıması gerekir.¹³ Bu unsur ve şartlardan birinin eksik olması

8 Buhârî, “Nikâh”, 1.

9 İsrâ, 17/32.

10 Nûr 24/ 30-31.

11 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘Ayn*, “nkh”, IV, 263; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “nkh”, II, 625; Atar, “Nikâh”, *DİA*, XXXIII, 112.

12 Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’* III, 308; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 333; Şirbîni, *Muğni’l-muhtâc*, IV, 207; Atar, “Nikâh”, *DİA*, XXXIII, 112.

13 Atar, “Nikâh”, *DİA*, XXXIII, 112.

nikâhın hiç olmamasına ya da eksik kalmasına yol açmaktadır. Onun için kıyılan nikâhın unsur/rükün ve şart anlamında tam olması gerekir.

1. Nikâh Akdinin Unsurları/Rükünleri

Nikâhın unsurları veya rükünleri, evlenme akdini yapan tarafların varlığı ve nikâh ile ilgili irade beyanlarıdır.¹⁴

a. Taraflar

Nikâh akdinin geçerli olabilmesi için akdin iki tarafının olması gerekir. Bu iki taraf da nikâhlanacak olan kadın ve erkektir. Ancak nikâhlanacak taraflar evlenme ehliyetine haiz değillerse belli şartlarla velileri onları evlendirebilir.¹⁵

Hanefi hukukçulara göre, nikâhın rükünü/unsuru sadece icap ve kabuldür.¹⁶ Hanefiler, icap ve kabul tarafları da kapsadığı için ayrıca nikâhın rükünleri/unsurları arasında tarafları saymazlar.¹⁷ Malikilere göre, veli, evlenecek taraflar ve sîga yani icap ve kabuldür.¹⁸ Şafiilere göre, sîga, taraflar, veli ve iki şahittir.¹⁹ Hanbelilere göre ise, taraflar ve sîgadır.²⁰

b. İrade Beyanı

Evlenecek kişilerin isteklerini ortaya koymasını ifade eder. İcap ve kabulden meydana gelmektedir.

İcap: Taraflardan birinin akdi yapma teklifidir.

Kabul: Yapılan teklifi kabul etmektir.²¹

Nikâhta geçerli bir irade beyanın olabilmesi için icap ve kabulün birbirine uygun olması ve tarafların bunu işitip ne anlama geldiğini bilmesi gerekir. Ayrıca irade beyanının sözle yapılması esas olmakla birlikte bazen diğer vasıtalarla da

14 İbnü'l- Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, VI, 275; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 234-235; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 70-76; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 103.

15 Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 104.

16 Kâsânî, *Bedâi'uş-sanâi'*, III, 317; Mevsîlî, *el-İhtiyâr li- ta'lîli'l-Muhtâr*, III, 102; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 68-69.

17 Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 104; Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, s. 82.

18 Derdîr, *Akrebü'l-mesâlik li-mezhebi'l-İmam Mâlik*, s. 58.

19 Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 234.

20 Buhuti, *Keşşâfü'l-Kinâ*, V, 38.

21 Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 234; Heyet, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, I, 267; Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin, *el-Ahvalü's-şahsiyye*, s. 13; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, II, 6; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 321; Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmi*, IX, 6522; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 109.

iradeyi beyan etmek kabul edilmektedir. Söz yerine mektupla ya da işaretle de iradeyi ortaya koymak gibi.²² Bunun yanında tarafların irade beyanlarının geçerliliği için bir aracı irade beyanına ihtiyaç yoktur.

2. Nikâh Akdinin Şartları

Hanefî hukukçulara göre, nikâh akdinin in'ikâd, sıhhat, nefâz ve lüzum olmak üzere birbirinden farklı dört grup şartı vardır.²³

Hanefî fıkıhçıların bu şartları dört grup içerisinde ele almalarının sebebi, bu şartların eksik olması halinde farklı hukuki sonuçların ortaya çıkmasındandır.²⁴ Zira Hanefîlere göre, in'ikâd şartları eksik olan akid batıl, sıhhat şartları eksik olan akid fasit, nefâz şartları gerçekleşmeyen akid mevkûf, lüzum şartları gerçekleşmeyen akid ise gayrı lazım akittir.²⁵

Cumhur, nikâhın şartları ile ilgili böyle bir ayırım yapmaz. Cumhura göre, nikâh akdi için gerekli şartlar varsa akid sahihtir. Bu şartlardan biri eksik olursa nikâh batıldır.²⁶

a. İn'ikâd (Kuruluş) Şartları

Nikâh akdinin ortaya çıkması için bir takım şartlar vardır bunlara da in'ikâd şartları denir. Bu şartlar olmadan kıyılan nikâh akdi geçersiz ve hükümsüzdür. İn'ikâd şartları olmadan kıyılan nikâh ittifak ile batıldır ve hukuki sonuçlar doğurmaz.²⁷

aa. Ehliyet

Nikâh akdini yapacak tarafların akıl ve temyiz sahibi olması gerekir. Yani nikâh akdini yapacak kişilerin evlenme ehliyetine sahip olması gerekir. Bu bağlamda akıl hastası ve mümeyyiz olmayan çocuk evlenme ehliyetleri bulunmadığı için yaptıkları nikâh akdi batıldır.²⁸ Ancak bu ehliyete sahip olamayan kişileri ebe-

22 Abdulhamid, *el-Ahvalu's-şahsiyye*, s. 13-15; Atar, "Nikâh", *DİA*, XXXIII, 114; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, II, 17-18; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 321-322; Zühaylî, *el-Fıkhul-İslami*, IX, 6536-6537; Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 60-63; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 38-39.

23 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, III, 325.

24 Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, s. 91.

25 Atar, "Nikâh", *DİA*, XXXIII, 116.

26 Zühaylî, *el-Fıkhul-İslami*, IX, 6533; Atar, "Nikâh", *DİA*, XXXIII, 116.

27 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VI, 275; Zühaylî, *el-Fıkhul-İslami*, IX, 6533; Atar, "Nikâh", *DİA*, XXXIII, 116; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 32.

28 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, III, 325; Abdulhamid, *el-Ahvalu's-şahsiyye*, 21; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, II, 58; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 33.

veynleri evlendirirse bu akit geçerlidir.²⁹ İbn Şübrüme gibi bazı hukukçular ise, baliğ olmamış kişileri velileri dahi hiç kimse evlendiremez kanaatindedir.³⁰

1917 tarihinde kabul edilen Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnamesi bu görüşü kabul etmiş ve velilerin ancak bûluğun alt sınırına gelmiş kimseleri belirli şartlarla nikahlayabileceği hükmünü getirmiştir.³¹

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fukahâya göre baliğ olmuş kızları ancak velileri evlendirebilir.³² Hanefî fukâha ise, baliğ olmuş kızlar velisinin izni olmadan da kendi başlarına evlenebileceği kanaatindedir.³³ Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnamesinde evlenme ehliyeti için erkeklerin 18, kızların 17 yaşını bitirme şartı getirilmiştir.³⁴

ab. Meclis Birliği

Tarafların irade beyanlarını aynı toplantıda ortaya koymasına “meclis birliği”denmektedir.³⁵ Evlilik birliğini sağlayan icap ve kabulün aynı toplantıda, araya taraflardan birinin bu akidenden vazgeçtiğini gösteren bir davranışa girmeden yapılması gerekir. Buna göre, icabın yapıldığı zamanda karşı tarafın kendisine yapılan teklifi kabul ettiğini beyan etmesi gerekir.³⁶

ac. Evlenme Engellerinin Olmaması

Akdin geçerli olabilmesi için nikâhlanacak taraflar arasında evliliğe mâni bir engelin bulunmaması gerekir. Buna göre İslam hukuku açısından evliliğin geçerli olabilmesi için eşlerin evliliğe mahal olması yani nikâhlanacak kişiler arasında geçici ya da sürekli bir evlenme engelinin bulunmaması gerekir.³⁷

Geçici evlenme engelleri; Din farkı, üç kere boşanma, kadının bir başkası ile evli olması, erkeğin dört eşinin olması, boşanma ya da kocanın ölümü halinde

29 Şîrâzî, *et-Tenbih*, s. 138; Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 237.

30 Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 236.

31 Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnamesi, md. 7.

32 Şîrâzî, *et-Tenbih*, s. 139; İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s. 438; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 337.

33 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 3; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, III, 358.

34 Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnamesi, md. 4.

35 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, III, 325; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, II, 15; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 107.

36 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, III, 325; Abdulhamid, *el-Ahvalu's-şahsiyye*, s. 21-22; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, II, 15; Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslami*, IX, 6580-6586.

37 İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s. 459; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 289-290; Abdulhamid, *el-Ahvalu's-şahsiyye*, s. 23; Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslami*, IX, 6624; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 313-314; Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 100; Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s. 34-35; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 89.

kadının iddet beklemesi, iki hısımin bir nikâh altında bulunması.³⁸

Geçici evlenme yaşağı belli bir zamana ya da duruma bağılı bulan ve zamanla ortadan kalkabilen yasaktır. Bu engeller olduğı sürece taraflar evlenemezler. Geçici olan bu engeller ortadan kalktığı zaman ise evlenebilirler.³⁹

Sürekli evlenme engelleri; Kan, süt akrabalığı ya da evlilikten doğan akrabalık sebebiyle yakınlar arasındaki devamlı var olan evlenme yaşağı.⁴⁰

Aralarında geçici veya sürekli evlenme yaşağı bulunan kişilerin evliliğı hüküm doğurmaz, batıldır. Evlenme engeli sürekli olan kişilerin evliliğı, her zaman için hükümsüzdür. Fakat geçici evlenme engeli olan kişilerin evliliğı, bu engel olduğı sürece batıldır. Ancak engel ortadan kalktığı zaman diğere şartlar da uygunsayapılan evlilik sahih, yani geçerlidir.⁴¹

ad. Evliliğın Şartsız Olması

Evliliğın şartsız olmasından maksat nikâh akdinde geciktirici veya bozucu bir şartın bulunmamasıdır.⁴² Buna göre evlenecek taraflar, akit esnasında bazı şartları sürebilirler. Ancak geciktirici veya bozucu şartlar öne süremezler. Örneğın: “Anne babamın razı olması şartı ile seninle evleniyorum” şeklinde nikâh esnasında geciktirici bir şart öne sürmek, veya “babam razı olmasa nikâhı bozmak şartı ile kabul ediyorum” gibi bir bozucu şartın evlilik akdine dahil edilmesi uygun ve geçerli değildir.⁴³ Bu şartlarla yapılan nikâh geçersizdir. Ancak bazı kayıtlandırıcı

38 İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s. 459; Abdulhamid, *el-Ahvaluş-şahsiyye*, s. 44; Zühayli, *el-Fikhu'l-İslami*, IX, 6641; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 317-318; Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 111; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 37-38; Atar, “Muharremât”, *DİA*, XXXI, 7; Dağcı, “İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri I (Geçici Evlenme Engelleri)” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000, Cilt, XXXXI, s. 1, ss. 137-194, s. 137; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 95-99; Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, s. 40-42.

39 Abdulhamid, *el-Ahvaluş-şahsiyye*, s. 44; Zühayli, *el-Fikhu'l-İslami*, IX, 6641; Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 111; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 37; Dağcı, “İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri I (Geçici Evlenme Engelleri)”, XXXXI, 137; Osmanlı hukukunda aralarında geçici evlenme engeli olmasına rağmen yapılan nikah akdi kadı tarafından tefrik edilmekte ve faile dünyevi yaptırımlar uygulamaktadır. Bkz. Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*, Konya 2017, s. 325.

40 Kâsâni, *Bedâ'iu's-sanâi*, III, 405; İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s. 459; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 289; Abdulhamid, *el-Ahvaluş-şahsiyye*, s. 44; Zühayli, *el-Fikhu'l-İslami*, IX, 6624; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, II, 76; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 35-36; Atar, “Muharremât”, *DİA*, XXXI, 6-7; Dağcı, “Şamil, İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri I (Sürekli Evlenme Engelleri)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1999, cilt XXXIX, s. 1, ss. 175-237, s. 197; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 90-93.

41 Abdulhamid, *el-Ahvaluş-şahsiyye*, s. 43-44; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 334-335; Atar, “Muharremât”, *DİA*, XXXI, 8.

42 Atar, “Nikâh”, *DİA*, XXXIII, 114.

43 Komisyon, İlmihal, *TDV*, II, 205.

şartlar öne sürülebilir.⁴⁴ Evlenecek bayanın kocası olacak kişiye, “Annemin yaşadığı şehirde yaşamak şartı ile seninle evliliği kabul ediyorum.” demesi buna bir örnektir.

b-Geçerlilik Şartları

İslam hukuku açısından nikâh akdinin sahih olması için bazı şartlar aranır ki bu şartlara “nikâh akdinin geçerlilik şartları” denir. Nikâhın geçerlilik şartları ise şunlardır:

ba. Şahitler

Nikâh akdinin sahih ve geçerli olması için icap ve kabulün şahitler huzurunda yapılması gerekir. Nikâh akdinde şahitlerin gerekliliği Hz. Peygamberin; “iki şahit olmadan nikah caiz olmaz”⁴⁵ hadisine dayanmaktadır.

Hanefî,⁴⁶ Şafîî⁴⁷ ve Hanbelî⁴⁸ fukahaya göre şahitlerin nikâh esnasında hazır olması gerekir. Malikilere göre ise, şahitlerin illaki nikâh anında hazır olması gerekmez. Nikâhın gizli kalmaması için etrafa duyurulması şekliyle de olur.⁴⁹

Maliki⁵⁰, Şafîî⁵¹ ve Hanbelî⁵² fukahaya göre iki şahidin de erkek olması şarttır. Hanefilere göre ise, bir erkek ile beraber iki kadın da şahit kabul edilir.⁵³

bb. Evlenme Engelinin Bulunmaması

Burada söz konusu olan evlenme engeli, haramlığı hususunda şüphe bulunan veya fukâha arasında ihtilaf olan engeldir. Bâin talâk iddeti bekleyen kadınla evlenmenin yasak olması buna örnektir.⁵⁴

44 Abdulhamid, *el-Ahvalü’ş-şahsiyye*, s. 33-35; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 326-328; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 42.

45 Buhârî, “Şehâdât”, 8.

46 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 29-30; Mevsli, *el-İhtiyâr*, III, 103.

47 Şirâzî, *et-Tenbih*, s. 140; Şirbini, *Muğni’l-muhtâc*, IV, 242.

48 İbn Kudâme, *el- Muğni*, VII, 337.

49 Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü’d-Desûkî alâ Şerhi’l-Kebîr*, II, 216.

50 Sahnûn, *el-Müdevvennetü’l-kübrâ*, VI, 245.

51 Şirbini, *Muğni’l-muhtâc*, IV, 242.

52 İbn Kudâme, *el- Muğni*, VII, 337

53 Mevsli, *el-İhtiyâr*, III, 103.

54 Komisyon, İlmihal, TDV, II, 207.

c. Nefâz (Yürürlük) Şartları

İnikat ve sıhhat şartlarını taşıdığı için hukuken varlık kazanan nikâh akdi, bazen birtakım eksikliklerden dolayı yürürlüğe girmeyebilir. Nikâh akdinin yürürlüğe girmesi için lazım olan bu şartlara nefâz şartları denir.⁵⁵

Nefâz şartlarını taşıyan nikâha nafiz, taşımayana ise mevkuf nikâh denir. Ehliyeti eksik olan kişilerin velisinin izni olmadan yaptığı nikâh mevkuftur. Veli izin verene kadar bu nikâh hukuki sonuç doğurmaz.⁵⁶ Çünkü nefâz şartlarını taşımayan nikâh henüz tamamlanmamıştır. Bu şartlar, Hanefi mezhebine göredir.⁵⁷

d. Lüzum (Bağlayıcılık) Şartları

Nikâhın bağlayıcı olması için gerekli olan şartlardır. Bu şartlar bulunmadığında ilgili taraf nikâh akdini feshedilebilir. Aslında nikâh akdi bağlayıcı/lazım bir akiddir. Nikâh akdinin bağlayıcı olması demek evliliği yapan tarafların, veli ya da vekil gibi temsilcilerden hiç kimsenin akdi tek taraflı olarak bozma yetkisine sahip olmaması demektir. Dahası nikâh akdinin her iki tarafı da evliliğin hükümleriyle sorumlu kılmasıdır. Ancak bazı durumlarda taraflardan birine ya da velilere evliliği feshettirme hakkı tanınmıştır.⁵⁸

II. NİKÂHIN KAYIT ALTINA ALINMASI

İslâm hukukunda nikâh akdinin geçerli olması için diğer akidlerden farklı olarak şahitler huzurunda yapılması gerekir. Ancak bu nikâh akdinin bir din adamı, hukukçu veya resmi memur gibi başka bir kimsenin huzurunda kıyılması gibi bir şekil zorunluluğu yoktur.⁵⁹ Fakat önemine binaen nikâh ilk dönemden itibaren imam, müftü, kadı gibi toplumun itibar ettiği din âlimleri tarafından kıyılmıştır.

Aynı şekilde evliliklerin bir disiplin altına alınması, tarafların, varsa veli ve vekillerinin evlenme veya evlendirme ehliyetine sahip olup olmadıklarının bilin-

55 Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 40.

56 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 326; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 40-41; Atar, "Nikâh", *DİA*, XXXI-II, 116; Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, s. 97.

57 Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, III, 329-330.

58 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 326; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 41; Atar, "Nikâh", *DİA*, XXXIII, 116.

59 Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 281; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 52; Erinç, "Dini Nikâh-Resmî Nikâh Karşılaştırması ve Müftülere Nikâh Görevinin Verilmesi", *İHAD*, sy. 30 (2018), ss. 299-336, s. 303; Köksal, "Uygulamadaki Resmî ve Dini Nikâhların Fikhî Yönü", *Bilimname*, sy. XVI, 2009, 25-41, s. 29; Savaş, *İslam Hukuku ve Türk Medeni Hukukunda Evlenmenin Hükümsüzlüğü ve Hukuki Sonuçları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi 2006, s. 92.

mesi, resmî bir memur tarafından yapılan evliliklerin ispat kolaylığı taşınması, doğacak çocukların nesebinin daha kolay tespit edilebilmesi, varsa evlenme engellerinin bilinmesi gibi amaçlarla dört halife döneminden itibaren nikâh kayıt altına alınmıştır.⁶⁰ Nitekim Hz. Ali'nin, işlerinin yoğunluğu nedeniyle azadlı kölesi ve hacibi (özel kalem müdürü) olan Kamber'i nikâh kıyma işiyle görevlendirdiği, hatta "Kambersiz düğün olmaz!" sözünün buradan kaldığı rivayet olunur.⁶¹

Sonraki İslam devletlerinde nikâh ya kadı tarafından ya da kadının yetki verdiği kimseler tarafından kıyılmıştır. Nitekim Selçuklu Devleti zamanında verilen kadı beratlarında bunu görebilmekteyiz.⁶² Bir başka İslam devleti olan Memlûkler zamanında ise, kadıların nezareti altında *akkadül-enkiha* denen nikâh kıyma memurları bulunmaktaydı.⁶³ İbn Battûta (ö.703-770/1304-1369), 1326 yılında ziyaret ettiği Dımaşk'ta (Şam) görevi nikâh kıymak ve tescil etmek olan kadılar tarafından tayin edilmiş çeşitli mezheplere mensup resmî memurların bürolarından bahsetmektedir.⁶⁴

Mahkeme sicillerinden Osmanlıda da kadıların nikâh kıydığı ve bunun için hüccet-i nikâh adı verilen bir belge tanzim ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁵ Yıldırım Bayezid devrinde mahkeme harçları arasında *resm-i nikah* (nikah harcı) da bulunmaktaydı ve 12 akçeydi.⁶⁶ Ancak Osmanlıda bütün nikâhlar mahkemelerde kıyılmış değildir. Fakat mahkeme dışındaki nikâhlar da rast gele kıyılmamış, bunun için önce mahkemeden bir izin kâğıdı (izinnâme) alınmaktaydı.⁶⁷ Evlenecek kişiler, evlenmelerinde bir engelin bulunmadığına dair mahallenin ihtiyar heyetinden

60 Atar, "Nikâh", *DİA*, XXXIII, 114; Komisyon, İlmihal, *TDV*, II, 201.

61 Ekinci, "Osmanlı Hukukunda İzinnâme ile Nikâh", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, sy. 2 (2006), (Güz), 41-60, s. 45.

62 Aydın, "Osmanlı Hukukunda Nikah Akitleri", *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 10; Ekinci, "Osmanlı Hukukunda İzinnâme ile Nikâh", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, s. 45-46; Köse, "Toplumsal Meşruiyet Açısından Nikâhta Aleniyet ve Türkiye'de İmam Nikâhi Uygulaması, (Dinlerde Nikâh Sempozyumu)", İstanbul 2012, ss. 471-501, s. 495; Paçacı, "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)", *İHAD*, sy. 11 (2008), ss. 59-92, s. 70.

63 Atar, "Nikâh", *DİA*, XXXIII, 114; Aydın, "Osmanlı Hukukunda Nikah Akitleri", *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 11; Ekinci, "Osmanlı Hukukunda İzinnâme ile Nikâh", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, s. 46; Paçacı, "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)", *İHAD*, 11, 71.

64 Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 138; Aydın, "Osmanlı Hukukunda Nikah Akitleri", *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 11; Köse, "Toplumsal Meşruiyet Açısından Nikâhta Aleniyet ve Türkiye'de İmam Nikâhi Uygulaması", s. 495.

65 Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 282; Paçacı, "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)", *İHAD*, 11, 70.

66 Aydın, "Osmanlı Hukukunda Nikah Akitleri", *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 13; Paçacı, "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)", *İHAD*, 11, 70.

67 Ekinci, "Osmanlı Hukukunda İzinnâme ile Nikâh", s. 46.

aldıkları ilmühaber ile kadıya müracaat ederler, kadıdan aldıkları nikâhın kıyılmasına dair, mahallenin imamına hitaben yazılan “izinname” denilen izin kâğıdı üzerine imama nikâhlarını kıydırırlandı.⁶⁸ Nikâhın dört mezhebe uygun olması için de izinnamede Hanefî mezhebinde nikâhın şartı olmayan veli izni ve mehrin konuşulması şartı aranmıştır.⁶⁹ Hatta Kanuni Sultan Süleyman döneminden (1544) itibaren kadılar, veli izni bulunmayan nikâhları kabul etmekten men olunmuştur.⁷⁰

Böylece XVI. asırdan itibaren Osmanlıda nikâhlara kadının iştirakinin resmi bir hal aldığı, nikâhlar kadı huzurunda kıyılmasa bile, tarafların evlenmesine bir mani olup olmadığı hususunda *izinname* denilen resmi yazıyla kadıdan izin alındıktan sonra, mahalle veya köy imamı tarafından kıyılması esası benimsenmiştir. 1881 tarihinden itibaren nikâh, talak, doğum ve ölüm gibi vukuatın nüfus sicillerine bildirilmesi emredilmiş, aksine davrananlara ceza öngörülmüştür. Ancak sicile kaydolunmayan nikâhlar geçersiz sayılmamıştır.⁷¹ Zira nikâh’ın kayıt altına alınması evliliğin ispatını temin eder fakat nikâhın geçerli olma şartı değildir.⁷²

Osmanlıda nikâhın devletin kontrolünde kadılar tarafından veya onların bilgisi dâhilinde kıyılıp yazılı belgeye bağlanması uygulaması tarihî süreç içerisinde yaygınlaştırılarak sürdürülmüş ve 1917 tarihli Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’yle nikâhların tescil edilmesi esası getirilmiştir.⁷³ 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi nikâhın önceden ilanını⁷⁴ ve akid esnasında taraflardan birinin ikametgahı bulunan kazanın hakimi veya bunun izinname-i mahsus ile mezun kıldığı naibinin hazır bulunarak izinname tanzim ve tescil etmesini⁷⁵ hükme bağlamıştır.⁷⁶

Hukuk-ı Aile Kararnamesi 1919’da yürürlükten kaldırıldı. 1924’de İzinname verme salahiyeti sulh mahkemelerine tevdi edildi. 1926 yılında İsviçre medeni kanununun iktibasıyla nikâh için belediye kaydı esas alındığı için şer’î hukukun resmi hüviyeti tarihe karışmış oldu.⁷⁷

68 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 330; Aydın, “Osmanlı Hukukunda Nikâh Akitleri”, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 16; Paçacı, “Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku (Evllenme ve Boşanma Örneği)”, *İHAD*, 11, 70; Köksal, “Uygulamadaki Resmî ve Dinî Nikâhların Fıkıhî Yönü”, *Bilimname*, XVI, 29.

69 Ekinci, “*Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikâh*”, s. 50.

70 Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 283; Ekinci, “*Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikâh*”, s. 47.

71 Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 287-288; Ekinci, “*Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikâh*”, s. 46-60.

72 Köse, “Ailede Meşruyet Temeli Olarak Nikâh, Küreselleşen Dünyada Aile”, s. 163.

73 Atar, “Nikâh”, *DİA*, XXXIII, 114.

74 Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnamesi, md. 33.

75 Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnamesi, md. 37.

76 Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 296; Ekinci, “*Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikâh*”, s. 49.

77 Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 305-310; Ekinci, “*Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikâh*”, s. 49.

01 Ocak 2002 tarihinde yürürlüğe giren Türk Medeni Kanunu da evlenmeyi şekle bağlı bir akid kabul etmiş⁷⁸ ilgili memurun huzurunda yapılmayan nikâhı hukuken geçersiz saymıştır.⁷⁹

Günümüz İslam ülkelerinde nikâh akdinin kayıt altına alınması kanuni bir zorunluluk olarak yürürlüktedir. Bu ülkeler dört grupta değerlendirilmektedir.

1- Tescili emreden ama cezasından bahsetmeyen ülkeler. Fas gibi.

2- Tescil emrine uymayan eşlerin ihtilafı durumunda davalarının mahkemece kabul edilmeyeceğini hükme bağlayan ülkeler. Mısır ve Kuveyt gibi.

3-Tescil hükmüne aykırı davranan kişilere ceza öngören ülkeler. Ürdün gibi.

4-Tescil edilmemiş nikâhı geçersiz kabul eden ülkeler. Tunus gibi.⁸⁰

Nikâh akdi, dini ve hukuki hükümleri ihtiva ettiği için belediye memurunun yaptığı resmi nikâh ile birlikte ülkemizde Müslümanlar bir de gayr-ı resmî dinî nikâh bir başka isimle imam nikâhı yaptırmaktaydı.⁸¹

Bu da uzun yıllardır ülkemizde bir ikileme sebep olmaktaydı. Çıkarılan kanun ile müftülükler de resmi nikâh kıyma yetkisi verilerek bu ikilem ortadan kaldırılmıştır.⁸²

Şimdi Müftülüklere verilen resmi nikâh kıyma yetkisini ve bu yetkinin muhtevasını irdeleyelim.

III. MÜFTÜLÜKLERE RESMÎ NİKÂH KIYMA YETKİSİNİN VERİLMESİ

Resmi Gazete’ de yayımlanarak yürürlüğe giren 5490 sayılı Nüfus Hizmetleri Kanunu’nun “Evlendirme Yetkisi” başlıklı 22 inci maddesinin, evlendirmeye yetkili memurları belirleyen ikinci fıkrasına “*il ve ilçe müftülüklerine evlendirme memurluğu yetkisi ve görevi verebilir*” ibaresi eklenmiş ve böylelikle müftülüklerin nikâh işlemi yapmasının önü açılmıştır. İçişleri Bakanlığının 30/11/2017 tarihli ve 132911 sayılı oluru ile de evlendirme memurluğu yetkisi il ve ilçe müftülerine verilmiştir.

78 Köse, “Ailede Meşruyet Temeli Olarak Nikâh, Küreselleşen Dünyada Aile”, s. 166.

79 TMK m. 141.

80 Köse, “Ailede Meşruyet Temeli Olarak Nikâh, Küreselleşen Dünyada Aile”, s. 166.

81 Köse, “Toplumsal Meşruyet Açısından Nikâhta Aleniyet ve Türkiye’de İmam Nikâhı Uygulaması”, s. 492.

82 <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/muftulere-nikah-kiyma-yetkisi-resmi-gazetede-yayinlandi-40665254>. (Erişim: 22.01.2108)

Devletin nikâhlanacak kimseleri evlenme ehliyeti ve engelleri açısından kontrol altında tutması ve geçerli bir evliliği sağlayacak aleniyeti temin edip evliliğin dinî-hukukî geçerlilik şartlarını bilen bir görevliye nikâhı kıydırması İslâm'ın ruhuna daha uygundur. Zira resmi görevli bir kişinin kıydığı nikâh akdiyle eşlere sağlanan hukukî garantiler daha temin edici olmaktadır.⁸³ Dahası bu düzenlemeyle birlikte ülkemizdeki resmi nikâh ile dini nikâh ayırımı ve ikilemi de ortadan kalkmaktadır. Ayrıca müftülüklere de bu görevi vermek tarafları ikinci bir nikâh yapma zahmetinden de kurtarmaktadır.

Müftülüklere verilen bu yetki yerinde ve doğru bir karardır. Ancak müftülükler resmi nikâhı mevcut medeni kanununa göre kıyacaktır. Belediye memuru, hangi kanun ve şartlara göre nikâhı kıyıyorsa müftülük yetkilileri de aynı kanun ve şartlara göre kıyacaktır. Ancak Medeni hukuk ile İslam hukuku arasında kaynak bakımından farklar söz konusudur. Bunun neticesinde de birinin kabul ettiği durum diğeri tam tersi olabilmektedir.⁸⁴ Bu bağlamda nikâh sözleşmesi açısından da mevcut medeni kanununda İslam hukuku ile çelişen hükümler söz konusu olabilmektedir. Çünkü her iki hukukta nikâh akdi için aranan şartlar aynı değildir. Daha önce İslam hukuku açısından nikâhın unsur ve şartları, evlenme engelleri gibi hususlara değinmiştik. Nikâh akdi anlamında iki hukuk arasındaki farkı ve nikâha etkisini tespit etme adına belediye memurunun ve de yapılan düzenlemeyle bundan böyle müftülüklerin de kıyacağı medeni hukuktaki evlenme şart ve engellerini zikretmek isteriz.

Mevcut medeni hukukta var olan ve yapılan düzenlemeyle de müftülüklerin nikâh akdinde dikkate alacağı evlenme engelleri şunlardır:

1. Üstsoy ile altsoy arasında; kardeşler arasında; amca, dayı, hala ve teyze ile yeğenleri arasında,
2. Kayın hısımlığı meydana getirmiş olan evlilik sona ermiş olsa bile, eşlerden biri ile diğeri üstsoy veya altsoy arasında,
3. Evlât edinen ile evlâtlığın veya bunlardan biri ile diğeri altsoy ve eşi arasında.
4. Başkaları ile evli olanlar arasında,
5. Boşanmış, evliliğin butlanına hükmedilmiş veya kocası ölmüş kadın, bo-

83 Komisyon, İlmihal, TDV, II, 201.

84 Komisyon, İlmihal, TDV, II, 200; Erinç, "Dini Nikâh- Resmi Nikâh Karşılaştırması ve Müftülere Nikâh Görevinin Verilmesi", İHAD, XXX, 319.

şanma veya evliliğin butlanına dair mahkeme kararı veya kocasının ölüm tarihinden itibaren üç yüz gün geçmedikçe,

6. Gaipliğine karar verilen kişinin mahkemece evliliğin feshine karar verilmedikçe,

7. Evlenme Muayenesi Hakkında Nizamnamede öngörülen usul ve esaslar doğrultusunda sağlık raporu bulunmaması halinde, Evlenme yapılamaz.⁸⁵

Ayrıca eşlerden birinin yabancı uyruklu olması halinde kıyılacak nikâh genelge ile müftülüklerin yetki alınının dışında bırakılmıştır.

İslam ve Medeni hukuk açısından evlenme engellerine baktığımızda bir takım farklılıklar söz konusu olmaktadır. Müftülüklerin kıydığı nikâh İslam hukuku açısından eksik olması düşünülemez ancak bu nikâh mevcut medeni hukukun şartlarına göre kıyılacağından İslam hukuku bakımından bir takım problemler söz konusu olabilmektedir.

Şimdi müftülüklerin medeni hukukun şartlarına göre kıyacağı resmi nikâhın İslam hukuku açısından muhtemel problemlerini ele alalım.

IV- MÜFTÜLÜKLERİN KİYACAĞI RESMİ NİKÂHIN İSLAM HUKUKU AÇISINDAN MUHTEMEL PROBLEMLERİ

A- Din Farkı Problemi

Evlenecek kişilerin farkı dinlerden olması İslam hukuku açısından bir evlenme engelidir.⁸⁶ Nitekim din farkı hususunda Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır.

“Allah'a eş koşan kadınlarla onlar imana gelinceye kadar evlenmeyin. İnanan bir cariye, hoşunuza gitse de ortak koşan bir kadından daha iyidir. İnanmalarına kadar; ortak koşan erkeklerle mümin kadınları evlendirmeyin. İnanan bir köle, hoşunuza gitmiş olsa da, ortak koşan bir erkekten daha iyidir.”⁸⁷

“Ey iman edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiği zaman, onları, imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz de onların inanmış kadınlar olduklarını öğrenirseniz onları kâfirlere geri göndermeyin. Bunlar on-

85 TMK m. 129-133.

86 Şîrâzî, *et-Tenbih*, s. 141; İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s. 469; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 109; Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, s. 185.

87 Bakara, 2/221.

lara helâl değildir. Onlar da bunlara helâl olmazlar. Onların (kocalarının) sarfet-tiklerini (mehirleri) geri verin. Mehirlerini kendilerine verdiğiniz zaman onlarla evlenmenizde size bir günah yoktur. Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın, sarfet-tiğinizi isteyin.”⁸⁸

“...Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilen-lerden iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina et-memek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir...”⁸⁹

Buna göre;

a. Müslüman bir erkeğin dinsiz veya müşrik bir kadınla,

b. Müslüman bir erkeğin ehl-i kitap dediğimiz Yahudi veya Hıristiyan inancı dışında başka bir dine mensup bir kadınla (Yahudi ve Hıristiyan olması halinde de iffetli olmaları ve gizli dost edinmemeleri şartıyla),

c. Müslüman bir kadının, Müslüman dışında hangi dinden olursa olsun gayri Müslim bir erkekle,

d. Müslüman bir kadının dinsiz bir erkekle evliliği dinen haram ve İslam hu-kukuna göre bâtıldır. Durum bu olunca böyle bir nikâh kıyılmaz. Kıyılrsa da ge-çersizdir.

İslam hukuku açısından nikâha engel olan din farkı⁹⁰ Medeni hukuk açısından engel değildir. Yukarıda da geçtiği gibi Medeni hukuka göre; Müslüman kadının ya da erkeğin dini ne olursa olsun başka inanca mensup kişilerle evlenmelerinde bir yasak ya da engel yoktur.

Durum bu olunca, müftü veya nikâhı kıyacak olan müftülük görevlisi, mür-acaat etmeleri halinde ilgili kanun ve yönetmelik gereği Müslüman kadının Müs-lüman olmayan erkekle, Müslüman erkeğin de dinsiz veya müşrik bir kadınla nikâhını kıymak zorundadır. Müftü veya müftülük görevlisi bu şekildeki nikâhı medeni kanuna göre kıymak zorundadır. Bu nikâhı kıymaması halinde görevini yerine getirmediğinden suç işlemiş olur. Nikâhı kıyması halinde ise İslam hukuku açısından haram ve yasak olan bir iş yapmış olacağından bir ikileme söz konusu olacaktır.

Muhtemelen bu ikileme sebebiyet vermemek, müftülük görevlisini İslam hu-kuku açısından zor durumda bırakmamak, belki bunların dışında milli güven-

88 Mümtehhine, 60/10.

89 Maide, 5/5.

90 Geniş bilgi için bk. Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 111-115.

lik gerekçesiyle eşlerden birinin yabancı uyruklu olması halinde kıyılacak nikâh genelge ile müftülüklerin yetki alanının dışında bırakılmıştır. Fakat bu da Müslüman ama uyrukları farklı eşlerin nikâhına mani olacaktır. Dahası bazı durumlarda geçmişte olduğu gibi belediye ve imam nikâhı ikilemine dönüş olacağından müftülüklere verilen bu yetkinin gayesine de aykırıdır. Ayrıca müftülük görevlisinin Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı Müslüman kadınla dinsiz veya müşrik erkeğin nikâhını kanunen kıymak zorunda olmasına karşın, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı Müslüman bayan veya erkeğin uyruğu farklı olan Müslüman bayan veya erkekle nikâhını kıyamamak bu yetkinin amacıyla bağdaşmamaktadır.

Bu bağlamda, müftülüklere verilen resmi nikâh kıyma yetkisinin amaca hizmet etmesi için din farkı hususu İslam hukuku da dikkate alınarak gerekli düzenlemeler yapılmalıdır.

B- Süt Akrabalığı Problemi

İslam hukuku açısından süt akrabalığı evlenme engellerinden biridir.⁹¹ “Sizi emziren sütannelerinizi, süt kız kardeşlerinizi size haram kıldım.”⁹² Ayeti buna işaret etmektedir. Hz. Peygamberin, “nesepten haram olanlar, süttten dolayı da haram olurlar.”⁹³ hadisi de bu haramın kapsamını belirlemektedir. Osmanlı Hukuk-ı Âile Kararnâmesi de, süt akrabalığını nikaha engel durumlardan kabul etmektedir.⁹⁴

Buna göre, İslam hukukunda, süt emen çocuk kendisini emziren kadının öz evladı gibi kabul edilir. Süt emziren kadının (doğurduğu öz) çocuğu kiminle evlenebiliyorsa sütünü emmiş çocuk da onunla evlenebilir, kiminle evlenemiyorsa süt çocuğu da evlenemez.⁹⁵

Sütkardeşliği, İslam hukuku açısından nikâha engel bir durumdur. Süt akrabaları olan kişilerin birbiriyle evlenmesi dinen haram ve hukuken batıldır. Ancak süt emme Türk Medeni Kanununa göre nikâha engel değildir.⁹⁶ Müftülüklere verilen nikâh kıyma yetkisi de Türk Medeni Kanuna göre verilmiştir.

Müftü veya nikâhı kıyacak olan müftülük görevlisi, müracaat etmeleri halinde ilgili kanun ve yönetmelik gereği süt akrabalarının nikâhını kıymak zorundadır.

91 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 124; İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s. 462; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 292.

92 Nisâ, 4/23.

93 Buhârî, “Nikâh”, 20; Müslim, “Radâ”, 1; İbn Mâce, “Nikah”, 34.

94 Osmanlı Hukuk-ı Âile Kararnamesi, md. 18.

95 Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 36; Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, s. 260.

96 Savaş, “Evlenmenin Yokluğu”, *SÜHFD*, VIII/12, Konya 2000, s. 126.

Ancak müftülükler, resmi nikâhı medeni kanunun şartlarına göre kıyacağından hali ile bu nikâh İslam hukuku açısından uygun olmayacak geçersiz ve batıl olacaktır.

Müftülüklerin bu şartlarda kısıdığı resmi nikâh, Medeni Kanun açısından geçerli, İslam hukuku açısından geçersizdir. Böyle bir probleme sebebiyet vermemek için dahası müftülük görevlisini kanunen zor, dinen vebal altında bırakmama adına süt akrabalığı hususu İslam hukuku dikkate alınarak tekrar düzenlenmelidir.

C- İddet Halindeki Kadının Evlenme Problemi

Evliliği sona eren kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken bir süre vardır ki buna iddet denilmektedir.⁹⁷

İslâm hukukunda, evliliğin herhangi bir sebeple sona ermesi durumunda kadının yeni bir evlilik yapabilmek için bu süreyi bekleme zorunluluğu vardır.⁹⁸ Kadının durumuna ve taşıdığı bazı niteliklerine göre bekleyeceği iddet süreleri şu şekildedir:

1-Nikâhtan sonra sahih halvet⁹⁹ ya da cinsel ilişki olmadan boşanan veya kocası ölen kadının iddet beklemesi gerekmez.¹⁰⁰

2-Kocasını ölmüş kadının iddeti dört ay on gündür.¹⁰¹

3-Hamile olan kadının iddeti doğumla biter.¹⁰²

4-Hayız gören boşanmış kadının iddeti üç kurdur.¹⁰³ İslam hukukçuları kur kelimesini, hayız ve temizlik şeklinde açıklamışlar. Buna göre üç hayız veya üç temizlik şeklinde yorumlamışlar.¹⁰⁴

5-Yaşının küçüklüğünden ya da büyüklüğünden hayız görmeyen kadının iddeti ise üç aydır.¹⁰⁵

97 Acar, "İddet", *DİA*, XXI, 466.

98 Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 89.

99 Kadın ve erkeğin nikâh akdi sonrasında başkalarının muttali olamayacağı kapalı bir mekânda ve cinsi münasebete bünyevî, şer'î veya tabii bir engelin bulunmaması kaydıyla baş başa kalmasıdır. (Çeker, "Halvet", *DİA*, XV, 384.)

100 Ahzâb, 33/49.

101 Bakara, 2/234.

102 Talak, 65/4.

103 Bakara, 2/228.

104 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 383.

105 Talak, 65/4.

İslam hukukuna göre, nikâh yapılırken kadının iddet halinde olmaması gerekir. Ayrıca iddet halindeki kadına evlilik teklif etmek de doğru değildir. Ancak ölüm iddeti bekleyen kadına üstü kapalı evlilik teklifi yapılabilir.¹⁰⁶

Medeni Kanuna göre, boşanmış, evliliğin butlanına hükmedilmiş veya kocası ölmüş kadın, boşanma veya evliliğin butlanına dair mahkeme kararı veya kocasının ölüm tarihinden itibaren üç yüz gün geçmedikçe evlenemez.¹⁰⁷ Yani kocası ölmüş ya da kocasından boşanmış kadının bir başka koca ile evlenebilmesi için beklemesi gereken süre üç yüz gündür. Ancak kadın hamile ise doğurmakla bu süre biter. Ayrıca kadının önceki evliliğinden gebe olmadığına anlaşılması veya evliliği sona eren eşlerin yeniden birbiriyle evlenmek istemeleri hallerinde mahkeme bu süreyi kaldırır.¹⁰⁸

Resmi nikâh kıyacak olan müftülük görevlisi iddet için medeni kanunundaki bu süreyi dikkate alacaktır. Ancak bunun İslam hukuku açısından bir takım mahzurları söz konusudur. Zira yukarıda da geçtiği gibi İslam hukuku açısından hamile olmayan kadının ölüm iddeti dört ay on gün, boşanma iddeti ise üç aydır.

Ölüm veya boşanma iddetini bekleyen bir bayanın İslam hukukundaki bu sürelerden daha fazla olacak şekilde üç yüz gün bekletilmesi yeni bir yuva kurmasına engel teşkil etmektedir.

Medeni kanunundaki bu sürelerin bir başka mahzuru ise, kadının hamile olmadığını ispat etmesi halinde mahkemenin bu süreyi kaldırmasıdır. Yani kocası ölmüş ya da boşanmış kadın, İslam hukukundaki ölüm ve boşanma iddetini doldurmadan tıbbi anlamda hamile olmadığını ispat etmesi halinde bir başka koca ile evlenebilmektedir. Oysa İslam hukukunda iddet bekleyen bir bayana evlilik teklif edilemez, nikâh kıyılmaz. Ayrıca iddet beklemenin gaye ve hikmeti sadece hamilelik değildir. vefat eden kocaya hürmet ve vefa, boşanıp tekrar evlenmeyi zorlaştırarak aile bağını korumak ve su-i istimalleri önlemek de iddetin hikmet ve gayelerindedir.¹⁰⁹ Onun için bir bayanın hamile olup olmadığı günümüzde tıbbi anlamda anlaşılabilir. dolayısıyla uzun süre iddet beklemeye gerek yoktur, şeklindeki iddia iddetin diğer gaye ve hikmetlerini göz ardı etmek olacağından uygun değildir.¹¹⁰

Buna göre, Medeni Kanunundaki kadının iddet konusu İslam hukukundaki süre ve hikmet olgusu göz önünde bulundurularak düzenlenmelidir.

106 Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 93; Acar, "İddet", DİA, XXI, 469; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 252.

107 TMK m. 132.

108 TMK m. 132.

109 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 382; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 89; Dağcı, "İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri II (Geçici Evlenme Engelleri)", XXXIX, 173.

110 Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 89.

D- Üç Boşamadan Sonra Aynı Kişi İle Tekrar Evlenme Problemi

İslam dininde ailenin özel bir yeri vardır. Buna binaen İslam, gerek Kur'an'da¹¹¹ gerekse Hz. Peygamberin hadislerinde¹¹² evlenmeyi, yuva kurmayı özendirir. Ayrıca eşlerin bir ömür beraber yaşamalarını arzulamaktadır. Ancak İslam, belirli şartlarla aile birliğinin sonlandırılmasına da müsaade etmektedir.

İslam hukukuna göre, evlenip yuva kuran çiftlerin üç boşama hakkı vardır.¹¹³ Boşamanın üç ile sınırlandırılması ise, kadının onurunu korumak ve talak hakkının kötüye kullanılmasını önlemek içindir.¹¹⁴ Buna göre, boşanan eşler tekrar evlenebilir. Ancak eski eşlerin tekrar evlenebilmeleri için üç boşamanın meydana gelmemiş olması gerekir.¹¹⁵ “Dönüşü olan boşama iki defadır.”¹¹⁶ Ayeti buna işaret etmektedir.¹¹⁷

Bu ayetten de anlaşıldığı gibi İslam hukukuna göre, bir veya iki talakla boşanan taraflar tekrar evlenebilirler.¹¹⁸ Ancak üçüncü boşamadan sonra taraflar arasında ‘beynûnet-i kübra’ yani ‘büyük ayrılık’ meydana gelir¹¹⁹ ki eşlerin yeni bir nikâhla evlenmeleri yasaktır.¹²⁰ Zira bir haramlık söz konusu olmaktadır.

Bu haramlığı aşmak bir takım şartlara bağlıdır. Kur'an ve Sünnet bu şartların çerçevesini şöyle çizmektedir. “Eğer erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helâl olmaz. Eğer bu kişi de onu boşarsa, (her iki taraf da) Allah'ın sınırlarını muhafaza edeceklerine inandıkları takdirde, yeniden evlenmelerinde beis yoktur. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Allah bunları bilmek, öğrenmek isteyenler için açıklar.”¹²¹

Buna göre; üç talakla boşanmış kadın, iddetini bitirdikten sonra bir başka erkekle şekli, suni ve hile kastı olmaksızın sahih bir nikâh yapacak, bu yeni evlilikte cinsel ilişki olacak,¹²² ikinci evlilik ölüm ya da boşanma ile normal bir şe-

111 Nûr, 24/32.

112 Buhârî, “Nikâh”, 3; İbn Mâce, “Nikâh”, 1.

113 Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnamesi, md. 108.

114 Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 87.

115 Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, s. 362.

116 Bakara, 2/229.

117 Dağcı, “*İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri II (Geçici Evlenme Engelleri)*”, XXXIX, 167.

118 Dağcı, “*İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri II (Geçici Evlenme Engelleri)*”, XXXIX, 167.

119 Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnamesi, md. 117.

120 Dağcı, “*İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri II (Geçici Evlenme Engelleri)*”, XXXIX, 170.

121 Bakara, 2/230.

122 Buhârî, “Talâk”, 4.

kilde bitecek, kadın bu biten ikinci evlilikten dolayı iddet bekleyip bitirecektir.¹²³ Bu şartlar yerine gelmeden üç talakla boşanan karı koca yeniden evlenemezler, nikâhlansalar da bu evlilik geçersizdir. Bu şartlardan şunu da anlıyoruz ki, üçüncü boşamadan sonra yeni bir evlilik neredeyse olmayacak şekilde zorlaştırılmıştır.¹²⁴

İslam hukuku açısından üç talakla boşanan eşler bu şartlar yerine gelmeden -ki gelmesi de çok zor- yeniden evlenemez. Ancak Medeni Kanunumuz eşlerin boşanmasına ve tekrar birbirleriyle evlenebilmelerine bir sayı sınırlaması getirmemiştir.¹²⁵ Müftülüklere resmi nikâh kıyma yetkisi tanıyan kanunda da eşlerin boşanmaları ve tekrar birbirleriyle evlenmeleri hususunda bir sınırlama ve engel bulunmamaktadır.

Medeni hukukta boşanmanın ve tarafların tekrar evlenmelerinde bir sınır olmadığından üç defadan daha fazla boşanmış kişiler müracaat etmeleri halinde Müftü veya müftülük görevlisi, ilgili kanun ve yönetmelik gereği bu kişilerin nikâhını kıymak zorundadır. Ancak kıydığı bu nikâh her ne kadar Medeni Kanun açısından uygun ve geçerli olsa da İslam hukuku açısından haram ve geçersiz olduğundan bir günahın işlenmesine onay vermiş olacaktır. Bu da dini bir kurum mensubu olan manevi rehber için doğru bir durum olmayacaktır.

O halde, tarafların bir günaha düşmelerine engel olma, müftülük personelinin böyle bir günaha onay makamı yapmama ve evlilik müessesini oyuncak haline çevirmeme adına Medeni Kanun bu hususta İslam hukukuna uygun bir şekilde düzenlenmelidir. Bu mümkün değilse üç defa boşanmış çiftlerin -kadın başka biriyle evlenmemişse- nikâhını kıymak müftülüklerin yetki alanından çıkarılmalıdır.

E- Evlatlıkla Evlenememe Problemi

İslam dini, kimsesiz çocukların bakım ve himayesini tavsiye etmektedir. Ancak evlatlığı öz evlat olarak kabul etmemektedir.¹²⁶ Hukuki bir takım neticeler doğuran evlatlık müessesesini de onaylamamaktadır.¹²⁷ Çünkü evlatlık alan kişi, evlat aldığı çocuk öz evladı olmadığı için bir mahremiyet doğmaz, hali ile evlatlık olan kişi buluşa erdikten sonra; kız ise evlatlık alan babası ile erkek ise evlatlık alan annesi ile arasında haramlık söz konusudur.

123 Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnamesi, md. 118; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 318; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, s. 87; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 236.

124 Erinç, "Dini Nikâh- Resmi Nikâh Karşılaştırması ve Müftülere Nikâh Görevinin Verilmesi", *İHAD*, XXX, 322.

125 Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 235.

126 Ahzâb, 33/4.

127 Aydın, "Evlât Edinme", *DİA*, XI, 528; Komisyon, İlmihal, *TDV*, II, 243.

İslam hukuku açısından, evlatlıkla evlat alan kişi arasında geçici ya da devamlı anlamında evlenme engeli yoktur. Aynı şekilde evlatlığın boşadığı kadınla evlenmek de caizdir. Nitekim Hz. Peygamber, evlatlığı Zeyd b. Harise'nin boşadığı Zeynep bint Cahş ile evlenmiştir.¹²⁸

İslam hukukunun evlat edinmeyle ve edinilen evlatla evlenmek hususu bu şekildedir. Ancak mevcut Türk Medeni Hukukumuzda evlatlık müessesesi benimsenmiştir.¹²⁹ Medeni hukukumuzda göre, evlatlık alınan kişi o ailenin bir ferdi sayılarak ailenin soyadını almakta ve aynı zamanda aileye mirasçı olmaktadır.¹³⁰ Medeni kanunumuz evlatlığı öz evlat gibi kabul ettiğinden evlatlığı evlilik yasağının kapsamına alarak, 'evlat edinen ile evlatlığın veya bunlardan biri ile diğerinin altsoyu ve eşi arasında evlenmeyi yasaklamıştır.'¹³¹

Müftülüklere resmi nikâh kıyma yetkisi tanıyan kanun da Medeni Kanunu esas aldığından evlatlıkla evlenmeyi yasak kapsamına almıştır. Bundan mütevellit, İslam hukuku açısından caiz olan evlatlıkla evlenme hususu medeni kanun açısından yasak olduğundan taraflar başvuru yapmaları halinde müftülük görevlisi bu nikâhı kıyamayacaktır. Böyle bir durum tarafların evliliğine engel teşkil edecektir. Bu da evlenmek isteyen kişileri resmi güvencesi olmayan imam nikâhı kıydırma gibi başka çareler aramaya itecektir. Örfen hoş görülmesi de dine uygun olan bir hususta tarafları meşru ya da gayr-ı meşru başka çareler aramaya terk etmek doğru değildir. Onun için bu hususta da İslam hukukuna uygun gerekli düzenlemelerin yapılması gerekir.

Müftülük görevlileri, mevcut medeni kanunun şartlarına göre resmi nikâh kıydığında İslam hukuku açısından yukarıdaki problemler ortaya çıkacaktır. Bu şartlarda kıydıkları nikâh da bütün mezhepler ve İslam hukukçuları açısından geçersiz ve haramdır.

Bununla birlikte müftülük görevlileri, mevcut medeni kanunun şartlarına göre resmi nikâh kıydığında bazı durumlarda evliliğin geçersizliği konusunda İslam hukukçuları arasında bir ittifak olmasa da bazı mezhepler açısından bir problem söz konusudur.

Bazı İslam hukukçuları açısından problem olan konular da şunlardır:

128 Ahzâb, 33/37.

129 TMK m. 282, 314.

130 TMK m. 282, 314.

131 TMK m. 129.

Kadının velisi olmadan kendini evlendirmesi (Maliki,¹³² Şafîî,¹³³ Hanbeli¹³⁴),
Şahitlerin erkek olmayışı (Maliki,¹³⁵ Şafîî,¹³⁶ Hanbeli¹³⁷),

Kefâet, yani evlenecek kişilerin dini, iktisadî ve sosyal bakımlardan birbirlerine denk olmaması (Hanefî¹³⁸).

Nikâh dinî ve uhrevî bir içerik taşımaktadır. Böyle olduğu içindir ki, fıkıh geleneğimizde, nikâh ve aileyle ilgili hükümler, nikâhın medenî bir sözleşme olması yanında ibadet anlamı da içerdiği fikri üzerine bina edilmiştir. Buna binaen Müslümanlar, nikâh akdini öteden beri dinî yönünü de dikkate alarak icra ede gelmişlerdir. Ülkemizde yakın zamanda yapılan il ve ilçe müftülüklerine nikâh kıyma yetkisinin verilmesi, halkımızın bu yöndeki hassasiyetlerinin dikkate alınmış olması açısından önemli bir gelişme olmuştur.

Bununla birlikte nikâh akdinin geçerliliğinde dinî bakımdan bazı özel şartların bulunması, yukarıdaki hususların müftülüklerde kıyılacak olan nikâhlarda mutlaka göz önünde bulundurulması gerekli kılmaktadır. Bunun için müftülüklere tanınan resmi nikâh kıyma yetkisinde İslam hukukuna uyacak bir takım düzenlemelerin yapılması gereklidir.

Ülkemizde, çoğunluk Hanefî olmakla birlikte Şafîî gibi farklı mezheplere mensup vatandaşlarımızın olması hasebiyle yapılacak kanuni düzenlemeler için de Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi ilham ve örnek alınabilir. Zira kararname, ağırlıklı olarak Hanefî Mezhebine göre düzenlenmiş olsa da dört mezhebin aile hukukuna ilişkin kaidelerini bir araya toplayan bir kanunlaştırma hareketidir.¹³⁹ Böyle bir düzenleme mümkün değilse dileyen kişiye mezhebinin nikâh şartlarına göre nikâh kıyma hakkı tanınabilir.

Bu da mümkün değilse, o zaman müftülük görevlisine İslam hukuku açısından evlenme engeli olanların nikâhını kıymama hakkı verilmelidir ya da İslam hukukuna şartları uymayanların nikâhını müftülük görevlisininin kıyma zorunluluğu olmamalıdır.

132 İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s. 438.

133 Şirâzî, *et-Tenbih*, s. 139.

134 İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 337.

135 Sahnûn, *el-Müdevvennetü'l-kübrâ*, VI, 245.

136 Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 242.

137 İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 337.

138 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 25; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 123-124.

139 Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 292; Aydın, "Osmanlı Hukukunda Nikâh Akitleri" *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 20.

SONUÇ

Ülkemizde yakın zamana kadar nikâh, belediye memurunun medeni hukuka göre kıydığı resmi nikâh ile kayıt altına alınmaktaydı. Ancak vatandaşlarımız nikâhın dini yönüne binaen bir de imam nikâhı yaptırmaktaydı. Fakat bu da bir ikileme sebep olmaktaydı. Çıkarılan kanun ile müftülüklere de resmi nikâh kıyma yetkisi verilmesi bu ikilemi ortadan kaldırma adına yerinde bir karar ve İslam'ın ruhuna da daha uygun olmuştur.

Bununla birlikte Medeni hukukunun şartlarına göre Müftülüklere tanınan resmi nikâh kıyma yetkisi İslam hukuku açısından fikhî problemler ortaya çıkarmaktadır. Çünkü her iki hukuk, nikâh akdi için farklı şartlar ileri sürmektedir.

Nikâh akdi ile ilgili iki hukuk arasındaki şartların farklılığından kaynaklanan bazı fikhî problemler bütün İslam hukukçularına göre kıyılan resmi nikâhı geçersiz kılmaktadır. Bazı şartlar da bütün İslam hukukçularına göre olmasa da bazılarına göre geçersiz kılmaktadır. Bu da müftülüklere verilen resmi nikâh kıyma yetkisinin amacına uygun düşmemektedir.

Müftülüklere verilen resmi nikâh kıyma yetkisinin amacına ulaşması, resmi ve imam nikâhı ikilemini ortadan kaldırması ve İslam hukuku ile çelişmemesi için medeni kanunun nikâh şartları veya müftülüklere verilen yetkinin şartları bu problemler göz önünde bulundurularak tekrar düzenlenmesi gerekir.

Kanuni düzenlemeler için de Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi ilham ve örnek alınabilir. Böyle bir düzenleme mümkün değilse, evlenecek kişilerin mezheplerinin nikâh şartlarına göre nikâh kıyma hakkı tanınabilir. Bu manada bir düzenleme yapılamaması halinde müftülük görevlisi İslam hukukunun şartlarına uymayan nikâhı kıyma zorunluluğundan muaf tutulmalıdır.

Kaynakça

- Abdulhamid**, Muhammed Muhyiddin, *el-Ahvalu'ş-şahsiyye*, Beyrut 1984.
- Acar**, Halil İbrahim, "İddet", *DİA*, XXI, 466-471, İstanbul 2000.
- Aslan**, Mehmet Selim, *İslâm Aile Hukuku*, Bursa 2015.
- Atar**, Fahrettin, "Nikâh", *DİA*, XXXIII, 112-117, İstanbul 2007.
- , "Muharremât", *DİA*, XXXI, 6-8 İstanbul 2006.
- Aydın**, Mehmet Âkif, "Aile", *DİA*, II, 196-200, İstanbul 1989.
- , "Evlât Edinme", *DİA*, XI, 527-529, İstanbul 1995.
- , *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, Osmanlı Hukukunda Nikah Akitleri, İstanbul 1996.

- Bilmen**, Ömer Nasuhi (ö.1971), *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1968, I-VIII.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö.256/869), *el-Câmi'ü's-sahîh*, İstanbul 1315, I-VIII.
- Buhûtî**, Yûnus b. İdrîs (ö.1051/1641), *Keşşâfü'l-Kınâ' 'alâ Metni'l-iknâ*, Beyrut 1982, I-VI.
- Cin**, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara 1974.
- Çeker**, Orhan, "Halvet", *DİA*, XV, 384-386, İstanbul 1997.
-----, *Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*, Konya 2017.
- Dağcı**, Şamil, İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri I (Geçici Evlenme Engelleri), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt, XXXXI, s. 1, ss. 137-194, Ankara 2000.
-----, İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri I (Sürekli Evlenme Engelleri), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt, XXXIX, s.1 ss. 175-237, Ankara 1999.
- Dalgın**, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, İstanbul 2007.
- Derdîr**, Ebül-Berekât Ahmed (ö. 1201/1786), *Akrebi'l-Mesâlik li-Mezhebi'l-İmami'l-Malik*, Kanol Nijerya 2000.
- Desûkî**, Muhammed b. Ahmed (ö.1230/1815), *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-Kebîr*, Beyrut, ts. I- IV.
- Ekinci**, Ekrem Buğra, Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikâh, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, sy. 2 (2006), (Güz), ss. 41-60.
el-Fetâva'l-Hindîyye, Beyrut 1991, I-VI.
- Erinç**, Muhammed, Dini Nikâh- Resmi Nikâh Karşılaştırması ve Müftülere Nikâh Görevinin Verilmesi, *İHAD*, sy. 30 (2018), ss. 299-336.
- Halîl** b. Ahmed (ö.175/791), *Kitâbu'l-'Ayn*, Beyrut 2003, I-IV.
- İbn Âbidin**, Muhammed Emin Alauddin (ö.1252/1836), *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut 2003, I-XIV.
- İbn Kudâme**, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö. 620/1223), *el-Kâfi fi fıkhi'l-İmâmi'l-mübeccel Âhmed b. Hânbel*, Beyrut 1982, I-IV.
- İbn Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid b. el-Kazvîni (ö.273/887), *es-Sünen* (nşr. M. Fuad Abdulbâkî), Kahire 1952, I-II.
- İbn Manzûr**, Ebül-Fadl Muhammed b. Mukerrem (ö.711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut, ts, I-XV.
- İbn Rüşd**, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubi (ö.595/1198), *Bidayetu'l-müctehid ve nihayetu'l-muktesid*, Beyrut 2007.
- İbnü'l- Hümâm**, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid (ö.861/1457), *Fethu'l- Kadîr*, Beyrut 2003, I-X.
- Kahveci**, Nuri, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul 2017.
- Karaman**, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 2003, I-III.
- Kâsânî**, Aluüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Hanefî (ö.587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbiş-şerâ'i'*, Beyrut 2003, I-X.
- Koç, Mehmet**, *Osmanlı Hukukunda Ta'zîr Suç ve Cezaları*, Konya 2017.
- Komisyon**, İlmihal, *TDV*, Ankara 2010, I-II.
- Köksal**, İsmail, "Uygulamadaki Resmî ve Dinî Nikâhların Fıkhi Yönü", *Bilimname*, sy. XVI, 2009, ss. 25-41.
- Köse**, Saffet, Ailede Meşruiyet Temeli Olarak Nikâh, Küreselleşen Dünyada Aile, (2009 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri), *TDV Yayınları*, Ankara 2009, ss. 124-174.

- , *Toplumsal Meşruiyet Açısından Nikâhta Aleniyet Ve Türkiyede İmam Nikâhı Uygulaması*, (Dinlerde Nikâh Sempozyumu), İstanbul 2012, ss. 471-501.
- Mevsîlî**, Abdullah b. Muhmûd b. Mevdûd (ö.683/1284), *el-İhtiyâr li- ta'îli'l-Muhtâr*, Beyrut 1998, I-V.
- Müslim**, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî (ö.261/874), *el-Câmi'uş-sahîh* (nşr. M. Fuad Abdalbaki), Beyrut 1966, I-IV.
- Paçacı**, İbrahim, Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği), *İHAD*, sy. 11 (2008), ss. 59-92.
- Sahnûn** b. Abdisselam b. Sa'îd (ö.240/854), *el-Müdevvennetü'l-kübrâ*, Kahire 2005, I-VI.
- Savaş**, Abdurrahman, *İslam Hukuku Ve Türk Medeni Hukukunda Evlenmenin Hükümsüzlüğü ve Hukuki Sonuçları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi 2006.
- , "Evlenmenin Yokluğu", *SÜHFD*, VIII/12, Konya 2000, ss. 121-140.
- Serahsî**, Şemsü'l-Eimme Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed (ö.483/1090), *el-Mebsût*, Beyrut 2001, I-XXX.
- Şîrâzî**, Ebu İshâk İbrahim b. Ali el- Firûzâbâdî (ö.476/1083), *et-Tenbih fi Fur'u Fıkhiş-Şafiî*, Beyrut 1996.
- Şîrbînî**, Şemsüddin el-Hatib Muhammed b. Ahmed el-Kahiri (ö.977/1570), *Muğni'l-muhtâc*, Kahire 2006, I-VI.
- Yaman**, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, Konya 2002.
- Zühaylî**, Vehbe (ö. 2015), *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, Dimaşk 2004, I-XI.
- <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/muftulere-nikah-kiyma-yetkisi-resmi-gazetede-yayinlandi-40665254>. (Erişim: 22.01.2108)

İSLAM HUKUKUNDA AKIL HASTALARININ EVLİLİĞİ MESELESİ

Dr. Adem YENİDOĞAN*

Özet: Her hukuk sisteminde olduğu gibi İslam hukukunda da şahısların tasarruflarının geçerliliği bir takım şartlara bağlanmıştır. Medeni hakları kullanabilmek için gerekli akıl ve temyiz şartlarını taşımayanlar hukukİ açıdan ehliyetsiz kabul edilmişlerdir. Fakat onların da hukuksal bir takım ihtiyaçları bulunması sebebiyle İslam hukukçuları tarafından akıl hastaları gibi ehliyetten yoksun şahıslar adına velilerinin tasarrufta bulunabileceği kabul edilmiştir. Bu bağlamda evlilik de onlar için ihtiyaç olarak dűřünölmű ve evlenme ehliyeti bulunmayan akıl hastalarının evlilik sűzleşmesinin nasıl yerine getirileceği fakihler tarafından tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nikâh, Akıl Hastalığı, Evlenme Ehliyeti, Veli, Evlendirme Velayeti.

Matter of Mental Illnesses' Marriage in Islamic Law

Abstract: Just as in every legal system, the validity of the legal activities of individuals are connected to some conditions in Islamic law. Those who do not have the requisites of reason and power to distinguish between good and evil to use civil rights are considered legally incapable of choosing. Nevertheless, since they also have legal needs, Islamic jurists acknowledged that their guardians could carry out legal affairs on behalf of these persons who are unqualified due to some mental illnesses or as such. In this context, marriage is also considered as a need for them and therefore, among the jurists it has been discussed that how these mentally ill people's marriage contracts could be made while they do not have the capacity.

Keywords: Marriage, mentally ill, Marriage Capacity, Guardian, Marriage Guardianship.

I. GİRİş

Akıl hastalığı bulunan şahıslar tıp biliminin yanı sıra hukukİ açıdan tasarruf ve sorumluluklarının tespit edilmesi amacıyla hukuk biliminin de konusunu teşkil etmektedir. İslam hukukunun konuyla ilgili yaklaşımına bakıldığında akıl hastalarıyla ilgili hükümlerin teorik açıdan tüm detaylarıyla ele alındığı görölmektedir. Bu bağlamda akıl hastalığıyla ilgili hükümlere fıkıh kitaplarının değişik bölümlerinde temas edilmesinin yanı sıra fıkıh usulü eserlerinde “*Ehliyet Arızaları*” başlığı altında değinilmektedir.

İslam hukukunda ehliyeti daraltan ya da ortadan kaldıran en önemli arızalardan birisi akıl hastalığıdır. Dini hitabı anlamaktan yoksun olan akıl hastaları

* Diyanet İşleri Başkanlığı, vaiz, yenidoganadem@hotmail.com

akıl ve temyiz şartının eksikliği sebebiyle eda ehliyeti bakımından ehliyetsiz kabul edilmektedir. Hukukî tasarrufta bulunabilmek için gerekli eda ehliyetinden yoksun olmaları sebebiyle herhangi bir hukukî işlem yapamayan ve kendi irade beyanlarıyla evlenmeleri mümkün olmayan akıl hastalarının velileri tarafından evlendirebilmeleri İslam hukukçuları tarafından kabul edilmiş ve konu detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Konunun İslam hukukçuları tarafından göz ardı edilmeyip ele alınmış olması onlara bir değer atfedildiğini göstermektedir. Bu nedenle İslam hukukçularının akıl hastalarının evlendirilmesini kabul etmelerinin temelinde ne gibi gerekçeler bulunduğu ve bunların Türk Medeni Kanunu ile İslam ülkelerinde aile hukuku alanında yapılan kanunlaştırmalarla ne derece örtüştüğünün tespit edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle mukayese amacıyla bu çalışmada İslam hukukçularının görüşlerinin yanı sıra Hukuk-ı Aile Kararnamesi (HAK) başta olmak üzere İslam ülkelerinde akıl hastalarının evliliğiyle ilgili yapılan kanunlaştırmalara da değinilecektir.

Her hukuk sisteminde olduğu gibi İslam hukukunda bazı şahısların akitleri geçerli sayılmamakta, tasarrufta bulunabilmeleri için kanuni temsilcilerinin izni gerekmektedir. Kimlerin kendi irade beyanı ile evlenip evlenemeyeceği kişinin evlenme ehliyetini ilgilendirmesi sebebiyle akıl hastalarının evlenme ehliyetlerini tespit etmek amacıyla ehliyet ve evlenme ehliyeti konuları ele alınacaktır.

II. GENEL EHLİYET TEORİSİ

A. Ehliyetin Tarifi ve Mahiyeti

Sözlükte; “*yetkili, hak sahibi, ünsiyet ve bir şeyin erbabı olma*”¹ anlamlarına gelen ehliyet terim olarak; “*İnsanı lehindeki ve aleyhindeki meşru hakları kullanabilme salahiyetine ehil kılan vasıftır.*”² diye tanımlanmaktadır. İslam hukukçuları şahsın fizikî ve psikolojik gelişimine bağlı olarak sahip olduğu ehliyeti eda ve vucûb olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.³ Vucûb ehliyetini; “*Şahsın ilzam ve iltizama salahiyetidir.*”⁴ diye, eda ehliyetini; “*İnsanın bir şeyi yapmasının talep edilmesine, sözlerinin ve fiillerinin muteber sayılıp üzerine şer’î neticelerin terettüp ettirilmesine salahiyetli olabilmesidir.*”⁵ şeklinde tanımlamışlardır. Onlara göre vucûb ehliyeti

1 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 28-30.

2 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 1357.

3 Pezdevî, *Usûl*, IV, 1357; Serahsî, *el-Usûl*, II, 332.

4 Zerkâ, *el-Fıkhu'l-İslamî*, II, 739; Zeydân, *el-Vecîz*, 74; Zeydân, *el-Medhal*, s. 312.

5 Zeydân, *el-Vecîz*, s. 75.

insan olmaya bağlı olup onun akıl, yaş ve rüştle alakası bulunmamaktadır.⁶ Bu nedenle vucûb ehliyeti insanın doğumundan ölümüne kadar devam eder. Hatta ek-sik olmakla birlikte cenin bile bu ehliyete sahiptir.⁷ Eda ehliyetinin temelinde ise yaşamak değil, temyiz ve akıl bulunmaktadır.⁸ Dolayısıyla vucûb ehliyeti hayatta olma şartına bağlı olarak tüm insanlarda mevcutken eda ehliyeti akla bağlı olarak elde edilip geliştiği için her insanda bulunmamaktadır. Kişinin eda ehliyetine sahip olabilmesi için akıl ve temyiz kudretini elde etmiş olması gerekmektedir.

İslam hukukçuları ehliyet açısından insan hayatını, cenin, gayri mümeyyiz ve mümeyyiz küçüklük ile buluş ve rüşt dönemi olmak üzere beş devreye ayırmışlardır.⁹ Ehliyeti kaldıran veya sınırlandıran sebepleri ise “*avâriz*” olarak isimlendirmişlerdir. Aslî durumu etkileyen unsur olan “*âvâriz*” terim olarak şahsın ehliyetine tesir eden arızalardır.¹⁰ Vücûb ehliyetini ortadan kaldıran bir sebep bulunmamakla birlikte eda ehliyetinin temeli akıl ve temyiz şartına bağlı olması nedeniyle bunlara bağlı olarak eda ehliyetinin nakıs ve tam olması söz konusudur. Şahsın eda ehliyetini kazanıp onu kullanmaya başladıktan sonra hakları kullanılabilme ehliyetini daraltan veya tamamıyla ortadan kaldıran sebepleri “*Ehliyet Arızaları*” olarak isimlendiren İslam hukukçuları, onları “*semavi*” ve “*müktesep*” olmak üzere iki kısımda toplamışlardır.¹¹ Meydana gelmelerinde şahsın herhangi bir etki ve seçiminin bulunmadığı durumlar olan semavi arızaları¹² akıl hastalığı, bunama, baygınlık, yaş küçüklüğü, ölümle sonuçlanan hastalık, kölelik, uyku, unutma, ölüm, hayız ve nifas olarak tespit etmişlerdir.¹³ Zorlama yoluyla da olsa mükellefin kendi irade ve seçiminin etkin olduğu sonradan kazanılmış durumları ifade eden müktesep arızalar¹⁴ ise sarhoşluk, sefihlik, şaka/ciddiyetsizlik, hata, bilgisizlik, yolculuk, zorlama ve iflas olarak ortaya konulmuştur.¹⁵ İslam hukuku bakımından genel ehliyet teorisi hakkında verilen bu kısa bilgiden sonra evlenme ehliyetine geçebiliriz.

6 Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, II, 740.

7 Zeydân, *el-Vecîz*, s. 74.

8 Zeydân, *el-Vecîz*, s. 75; Zeydân, *el-Medhal*, 313; Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, II, 743.

9 Kimi âlimler rüşd çağını ayrı bir dönem olarak ele almayı onu buluş döneminin içine dâhil etmişlerdir. Ancak buluşla rüşd dönemlerinin ayrı ayrı ele alınması kanaatimizce daha isabetli görünmektedir. Buluş ve rüşd dönemlerini birlikte ele alarak dörtlü taksim yapanlar için bkz. Zeydân, *el-Vecîz*, s. 75; Zeydân, *el-Medhal*, 313-314.

10 Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 37.

11 Sadruşşeria, *et-Tavdîh*, II, 736; Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 1382.

12 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 189; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 37; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 81; Zeydân, *el-Medhal*, s. 317.

13 Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 1382; Sadruşşeria, *et-Tavdîh*, II, 736 vd.; Taftâzânî, *et-Telvîh*, II, 736.

14 Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, II, 38; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 37.

15 Pezdevî, *Usûl*, IV, 1383; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, s. 189.

III. EVLENME EHLİYETİ

A. Tanımı, Mahiyeti ve Şartları

İslam hukukunda aslında sistematik bir şekilde oluşturulmuş evlenme ehliyeti teorisi bulunmasa da bu, böyle bir teorinin olmadığı anlamına gelmemelidir. Bilakis fakihler kimlerin kendi irade beyanıyla evlenip evlenemeyeceği ve başkaları tarafından evlendirilip evlendirilemeyeceği hususlarını detaylı bir şekilde incelemişlerdir. Bu hususta eksik olan şey klasik fıkıh literatüründe konuya bir bütün hâlinde değil, parça parça değinilmiş olmasıdır. Bu, İslam hukukunda kazaustik metodun benimsenmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle konunun sistematik bir şekilde ele alınmamış olması yokluğu anlamına gelmemektedir.

Eda ehliyetinin “*Şâri nazarında muteber olan tasarrufları yerine getirebilme salahiyeti*” olarak tanımlanması dikkate alındığında eda ehliyetine sahip olan şahsın kimsenin iznine ihtiyaç duymaksızın tasarruflarda bulunabileceğini anlamak zor değildir. Bu sebeple evlenme ehliyetine sahip olan kişinin evlenmek için başka birinin iznine gerek duymayacağı aşikârdır. O hâlde evlenme ehliyetinin “*Başka birinin izin ve icazetine ihtiyaç duymaksızın kişinin kendi irade beyanıyla evlenebilmesidir.*”¹⁶ şeklinde tanımlanması mümkündür. Bu bağlamda İslam aile hukuku bakımından şahsın başka birinin izin ve icazetine ihtiyaç duymadan evlenebilmesi için tam eda ehliyeti sahibi olması gerektiği ve akıl, buluş ve hürriyetin evlenme ehliyetinin şartlarından olduğu aşikârdır.¹⁷

B. Evlenme Ehliyeti Bakımından Şahıslar

İslam hukukçularına göre kişinin kendi irade beyanıyla evlenebilmesi için akıl, buluş ve hürriyet şart olmakla birlikte bu nitelikleri taşımayanların kanuni temsilcileri tarafından evlendirilebilmeleri imkân dâhilindedir. Bu nedenle evlenme ehliyeti bakımından şahısları; tam ehliyetliler, eksik ehliyetliler ve ehliyet-sizler olarak üç kategoride incelemek mümkündür.

İslam hukukunda evlenme ehliyeti bakımından tam ehliyetlilerden hiç kimsenin iznine ihtiyaç duymaksızın evlenebilecek şahıslar kastedilmektedir. Bu bağlamda buluşa ermiş, hür ve akıllı erkeğin kendi irade beyanıyla evlenebileceği ve evlenme akdinin sıhhati için rızasının şart olduğu noktasında İslam hukukçu-

16 Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 155; Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s. 31.

17 Kâsânî, *Bedâiü'ssanâi*, II, 371; Zeylai, *Tebyînu'l-Hakâik*, II, 445; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 187; İbn Nüceym, *Bahrur-Râik*, III, 138.

ları arasında ittifak bulunmaktadır.¹⁸ Dolayısıyla onlara göre buluşa ermiş akıllı erkeği hiç kimsenin zorla evlendirmesi mümkün değildir.¹⁹ Buluşa ermiş kadının kendi irade beyanıyla evlenip evlenemeyeceği ve velisinin onu icbar yoluyla evlendirip evlendiremeyeceği konusu ise İslam hukukçuları arasında ihtilafıdır. Hanefî mezhebinde İmam Muhammed (ö. 189/805)'in kendi irade beyanıyla evlenen baliğa kadının evlilik sözleşmesinin velisinin icazetine bağlı olarak mevkûf olduğu kabulü bulunmakla birlikte²⁰ Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Yusuf (ö. 182/797)'un görüşü doğrultusunda buluşa ermiş kadının bakire veya dul olması arasında fark olmaksızın kendi irade beyanıyla evlenebileceği belirtilmiştir.²¹ Cebr hakkının kullanılmasında ölçü olarak buluşu nazarı itibara almaları²² ve buluşla birlikte icbari velayetin sona erdiğini kabul etmeleri sebebiyle Hanefîlerin kadının kendi irade beyanıyla evlenebilmesini kabul etmelerinin yanı sıra hiç kimsenin onu zorla evlendiremeyeceği görüşünü benimsedikleri görülmektedir.²³

Veliyi nikâhın rükünlerinden kabul eden cumhurun ise,²⁴ kadının evlenmesinde velisinin rızasının şart olduğunu,²⁵ aklının noksanlığı ve kolay kandırılabilmesi sebebiyle bu konuda kendisine güvenilemeyeceği²⁶ gibi gerekçelerle baliğa kadının kendi irade beyanıyla evlenemeyeceği görüşünü benimsedikleri görülmektedir. Şâfiî hukukçulardan Ebû Sevr (ö. 240/854), velisinin izin vermesi durumunda kadının kendi irade beyanıyla evlenebileceği görüşünü belirtmişse de²⁷ Şâfiîler tarafından bu görüş dikkate alınmamıştır.²⁸ Küçüklüğün yanı sıra bekâreti de icbari velayetin illeti kabul eden cumhur²⁹ buluşa ermiş dahi olsa bakire kızın velisi tarafından icbar yoluyla evlendirilebileceğini belirtmiştir.³⁰

18 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 5, Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 246.

19 Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IX, 131; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ*, V, 44.

20 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 10; Merginânî, *el-Hidâye*, III, 32; Mevsli, *el-İhtiyâr*, II, 106.

21 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 10; Merginânî, *el-Hidâye*, III, 31-33; Mevsli, *el-İhtiyâr*, II, 106; Zeylai, *Tebyinu'l-Hakâik*, II, 493; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 255-256.

22 Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 81.

23 Merginânî, *el-Hidâye*, III, 33; Zeylai, *Tebyinu'l-Hakâik*, II, 495; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 260; İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik*, III, 194; Haskefi, *Durru'l-Muhtâr*, II, 298.

24 Hurâşi, *Şerhu Muhtasarı Sidi Halil*, III, 172; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 226.

25 Şâfiî, *el-Ümm*, X, 58; Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IX, 149; Şirâzi, *el-Mühezzeb*, II, 35; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 239; Remli, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, VI, 224; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 337; İbn Kudâme el-Makdisî, *Şerhu'l-Kebîr*, VII, 408; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ*, V, 49; Merdâvi, *el-İnsâf*, VIII, 66; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 25.

26 Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ*, V, 49.

27 Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IX, 38; Şirâzi, *el-Mühezzeb*, II, 35.

28 Şirâzi, *el-Mühezzeb*, II, 35.

29 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 7; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 39.

30 Sahnûn, *Müdevvene*, II, 100-101; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 7; Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IX, 52; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibin*, VI, 48; Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 246; Remli, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VI, 228; Mutî, *el-Mecmû*, XVII, 264-265; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ*, V, 44; İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-fetavâ*, XXXII, 19-20.

İslam hukukçuları nazarında eksik ehliyetlilerin kendi irade beyanlarıyla evlenmeleri sahih olmakla birlikte nikâh akdinin geçerliliğinin kanuni temsilcilerinin icazetine bağlı olarak mevkûf sayıldığı, kanuni temsilcilerinin icazet vermesi halinde nikâh akdinin geçerli, aksi durumda geçersiz olduğu görülmektedir. Evlenme ehliyeti bakımından bu gruba temyiz çağına ulaşmış küçükler, sefihler, akıl zayıflığı olanlar ve köleler girmektedir. Bu bağlamda Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre, temyiz çağına ulaşmış küçüğün irade beyanıyla gerçekleştirilen evlilik sözleşmesi bağlayıcı olmamakla birlikte velisinin icazetine bağlı olarak mevkûftur.³¹ Şâfiîlere göre ise “*Buluğa erişinceye kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan, iyileşinceye kadar deliden sorumluluk kaldırılmıştır.*”³² hadisi gereğince temyiz çağına ulaşmış dahi olsa küçüklerin irade beyanlarıyla evlilik akdi gerçekleşmeyeceğinden mümeyyiz küçüğün irade beyanıyla gerçekleştirilmiş evlilik sözleşmesi mevkûf değil, batıldır.³³

Sefihin evlenme ehliyetine gelince Hanefîlere göre aile hukuku bakımından sefih tam ehliyetli olması nedeniyle evlilik sözleşmesi kimsenin izin ve icazetine bağlı olmaksızın sahihtir.³⁴ Mâlikîlere göre, velisinin izin ve icazetine bağlı olarak mevkûf,³⁵ Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise, batıldır.³⁶

Aklî zayıflığı olanların da kendi irade beyanlarıyla evlenemeyecekleri belirtilmişse de³⁷ evliliğe ihtiyaçları görülmesi halinde velileri tarafından evlendirilebilecekleri söylenmiştir.³⁸

İslam hukukunda evlenme ehliyeti bakımından ehliyetsizler kısmına ise mümeyyiz olmayan küçükler ve akıl hastaları girmekte olup ehliyetten yoksun olmaları sebebiyle onların irade beyanlarıyla nikâh akdi oluşturmalarının sahih olmadığı, aksi durumda bu evlilik sözleşmesinin batıl olduğu belirtilmiştir. Akitlerde ve sözlü tasarruflarda ehliyetin temeli olan temyiz kudretinden mahrum olmaları sebebiyle mümeyyiz olmayan küçüklerin ve akıl hastalarının irade beyanlarına itibar edilemeyeceği söylenmiştir. Bu nedenle gayri mümeyyiz küçükler ve akıl hastaları evlenme ehliyeti açısından ehliyetsiz kabul edilmiştir.³⁹ Bu hususta Os-

31 Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 226; Kâsânî, *Bedâiü'ssanâi'*, II, 371; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, III, 138.

32 Buhârî, *Hudûd*, 22; Ebû Dâvud, “Hudûd”, 17; Tirmizî, “Hudûd”, 1; Nesâî, “Talâk”, 21; İbn Mâce, “Talâk”, 15.

33 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 33; Mutî, *el-Mecmû*, XVII, 204.

34 Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlûş-şahsiyye*, s. 42.

35 Şa'bân, *el-Ahvâlûş-şahsiyye*, 206.

36 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 70; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 33; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, VI, 93; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 279; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VI, 264; Mutî, *el-Mecmû*, XVII, 204; İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-fetavâ*, XXXII, 24.

37 İbn Kudâme el-Makdisî, *Şerhu'l-kebir*, VII, 383; Buhûti, *Keşşâfu'l-kinâ*, V, 44.

38 İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 393; İbn Kudâme el-Makdisî, *Şerhu'l-kebir*, VII, 383-384; Buhûti, *Keşşâfu'l-kinâ*, V, 44.

39 İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, III, 138; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 33; Buhûti, *Keşşâfu'l-kinâ*, V, 44; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 74; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, s. 51.

man el-Betti (ö. 143/760), İbn Şübrüme (ö. 144/761) ve Ebû Bekir el-Asam (ö. 201/816) haricindeki İslam hukukçuları küçüklerin velileri tarafından evlendirilebileceği konusunda ittifak etmişlerdir.⁴⁰ Evlenme ehliyeti bakımından şahısları ehliyetsiz kılan bir diğer vasıf akıl hastalığı olup fakihler akıl hastalarının kendi irade beyanlarıyla evlenemeyeceklerini belirtmişlerdir. Onların velileri tarafından evlendirilip evlendirilemeyeceği hususunda ise ayrıntılardaki farklılıklar dikkate alınmazsa İslam hukukçularının akıl hastası kadın ve erkeğin icbar yoluyla evlendirilebileceği kanaatinde oldukları görülmektedir.⁴¹

IV. AKIL HASTALARININ EVLİLİĞİ PROBLEMİ

A. Akıl Hastalarının Tarihçesine Bakış

Eski Hint, Çin, Sümer, Mısır, Asur ve Babil hukukunda suç işlemiş kimsele-
rin sorumluluğunun akli durumlarına göre tespit ve tayin edildiği söylenemez.
Bu yaklaşım tarzı eski devir toplumlarının amme hukuku açısından böyle olduğu
gibi hususi hukuk telakkilerine kaynak teşkil etmiş büyük din ve hukuk kitapla-
rında da akıl hastalığının mesuliyeti ve cezayı kaldıracağına veya hafifleteceğine
dair bir işarete rastlanılmamaktadır. Çünkü bu eski kavimlerde akli melekelerdeki
tagayyürler teolojik sebeplerle izah edilmektedir. Roma hukukunda ise akıl has-
tasının küçükle eşit tutulduğu, akıl hastalığına tutulan bir kimsenin işlediği fiil
karşılığında kendisine suçlu muamelesi yapılmadığı görülmektedir. Roma huku-
kunda “*furar*” kavramıyla ifade edilen akıl hastalığının ateşli hastalıklar da dâhil
birçok ruhi hali kapsamı sebebiyle geniş bir mana taşıdığı kabul edilmektedir.
Cermen hukukunda ise akıl hastası şahıs kudurmuş köpeğe benzetilerek nasıl ki
kudurmuş hayvan hiçbir cezaya maruz kalmaksızın imha edilebiliyorsa akıl hasta-
sının da sorumlu olmadığına ve öldürülebileceğine karar verilmiştir. Kilise huku-
kunda ise temyiz gücünden mahrum olmaları sebebiyle akıl hastalarının cezadan
ziyade merhamete layık bulunduğu görülmektedir. Buna göre kilise hukukunda
akıl hastaları suç işleme ehliyetine haiz bulunmadıklarından işledikleri fiillerden
dolayı sorumlu kabul edilmemişlerdir. Ancak iyileştikten sonra hastayken işledik-

40 Şeybâni, *Kitâbu'l-hucce* III, 140-141; Merginânî, *el-Hidâye*, III, 39; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, III, 274; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, III, 194; Sahnûn, *Müdevvene*, II, 100; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 7-8; Hurâşî, *Şerhu Muhtasarı Sidi Halil*, III, 176; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 52, 53; Nevevi, *Ravdatü't-tâlibîn*, VI, 48; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 246; Remli, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VI, 229; Mutî, *el-Mecmû*, XVII, 264; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 379; İbn Kudâme el-Makdisî, *Şerhu'l-kebir*, VII, 382; Merdâvi, *el-İnsâf*, VIII, 54; Yenidoğan, *İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, s. 72 vd.

41 Kâsânî, *Bedâiü'ssanâi'*, II, 371; Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebir*, IX, 67; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 264, 278; Buhûti, *Keşşafu'l-knâ*, V, 45; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 74.

leri bir takım suçlardan dolayı sorumlu tutuldukları belirtilmektedir. Ortaçağda akıl hastası hakkındaki telakkiler fazlaca zalim olmamakla birlikte bu çağa hâkim anlayışın akıl hastasının fiillerinden dolayı sorumlu olduğu kabulünün olduğu aşikârdır. Nitekim hayvanları hatta eşyayı bile cezayla muhatap kılan bir anlayışın akıl hastasının cezai sorumluluğunun bulunmayacağını söylemesi imkânsız olup böyle bir kabul zamanın telakkileriyle uygun düşmemektedir.⁴²

B. Türk Medeni Hukukunda Akıl Hastalarına Bakış

Türk Medeni Hukukunda küçüklükten sonra sezginliği kaldıran nedenlerin başında akıl hastalığı sayılmıştır. Ancak TMK'da akıl hastalığının tanımı yapılmamış, akıl hastalığının tanımlanması tıp bilimine bırakılmıştır. Dolayısıyla günümüz hukukçuları akıl hastalığını hukuksal sorumluluk açısından engel görmekle birlikte onun mahiyetiyle ilgilenmemişlerdir. Tıp biliminde konuyla yakından ilgilenen akıl ve ruh sağlığı uzmanlarının ise sorunun hukuksal yanıyla hiç ilgilenmedikleri ve onlar tarafından yapılan tanım ve kapsamın hukukçular tarafından tartışmasız kabul edilebilecek nitelikte olmadığı görülmektedir. Medeni hukukçulara göre tıp biliminin akıl hastalığı olarak kabul ettiği her hastalığın medeni kanunda kat'î olarak akıl hastalığı sayılması doğru değildir. Onlara göre tıp biliminin akıl hastalıklardan saydığı hastalıkların bir bölümü Medeni Kanun anlamında akıl hastalığı sayılmayacağı gibi bir bölümünü de Medeni Kanunun akıl hastalığından ayrı tuttuğu ve akıl zayıflığı saydığı durumların içine sokulması mümkündür. Örneğin TMK sarhoşluk ve buna benzer nedenleri sezginliği kaldıran nedenlerden saydığı halde akıl hastalığından ayrı tutmuş⁴³, tıp bilimi ise akıl hastalıkları içinde saymıştır. Buna göre hukuksal yönden önemli olan tıp biliminde akıl hastası sayılan bir kişinin belirli bir hukukî işlem ve eylemi yaptığı sırada sezgin olup olmadığıdır. Her ne kadar tıp ve hukuk biliminin akıl hastalığına verdikleri anlamlar değişirse de bir bozukluğun hukukî açıdan akıl hastalığı sayılıp sayılmadığını belirlerken yargıç, tıp biliminin yardımına gereksinim duymaktadır. Çünkü belirli bir eylem ve davranışı yaptığı sırada kişinin sezgin olup olmadığını belirlemek tıp bilimine bırakılmıştır.⁴⁴

42 Etyemez, *İslam Hukukunda Akıl Hastasının (mecnun) Tasarruflarının Hukuki Sonuçları*, s. 17-18.

43 Ayırt etme gücünden bahsedilen maddede; "Yaşının küçüklüğü yüzünden veya akıl hastalığı, akıl zayıflığı, sarhoşluk ya da bunlara benzer sebeplerden biriyle akla uygun biçimde davranma yeteneğinden yoksun olmayan herkes, bu Kanuna göre ayırt etme gücüne sahiptir." denilmektedir. bkz. 2001 tarih ve 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu, md. 13.

44 Zevkliler, *Medeni Hukuk*, s. 196-197.

C. İslam Hukukunda Akıl Hastalarına Bakış

1. İslam Hukukunda Akıl Hastalığının Tanımı ve Mahiyeti

Sözlükte “gece kararmak, gizlenmek, saklanmak,⁴⁵ akıl zail olmak, akılda bozukluk ve delirmek”⁴⁶ anlamlarına gelen cünûn, ıstılahta değişik şekillerde tanımlanmıştır. Bunlardan birkaçı verilerek İslam hukukçularının akıl hastalığını ve hastasını nasıl tanımladıklarının tespiti yapılacaktır.

Tanımların birisinde “söz ve fiillerin nadir haller dışında normal cereyan etmesini engelleyen akıl bozukluğu”⁴⁷ olarak tarif edilen akıl hastalığını, Hanefî hukukçulardan Sadruşşerîa (ö. 747/1347) benzer şekilde “Nadir istisnalar dışında akla uygun tarzda söz söylemeyi ve harekette bulunmayı engelleyecek şekilde akıl bozukluğudur.”⁴⁸ şeklinde tanımlamıştır. Çağdaş müelliflerden Zeydân ise akıl hastalığını; “insanın fiil ve sözlerinin sağlam akıldan gerektirdiği istikamette cereyan etmesine engel olan akıl bozukluğu”⁴⁹ olarak tarif etmiştir.

İslam hukukçuları tarafından yapılan taksimlere bakıldığında akıl hastalığının buluştan önce veya sonra ya da devamlı ve geçici olması açısından ele alınarak çeşitli tasniflerinin yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda buluş öncesi veya sonrasında meydana gelmesine bağlı olarak akıl hastalığını “cünûn-u aslî ve arızî” olmak üzere iki kısma ayırdıkları, kişinin akıl hastası olarak buluşa ermesini “cünûnü aslî”, buluşa akıllı erdiği halde sonradan akıl hastalığına yakalanmasını ise “cünûn-u dâri/arızî”⁵⁰ olarak isimlendirdikleri görülmektedir. Bir diğer tasnifte ise akıl hastalığını uzun süre devam edip etmemesi açısından “cünûn-u mutbik ve gayri mutbik” olmak üzere iki kısma ayırdıkları, uzun süreli akıl hastalığını “cünûn-u mutbik” kısa süreli akıl hastalığını ise “cünûn-u gayri mutbik” olarak isimlendirdikleri görülmektedir.⁵¹

2. Akıl Hastalarının Ehliyeti

Daha önce ifade edildiği gibi İslam hukukçuları ehliyeti, vücûb ve eda olarak iki kısma ayırmışlar, vücûb ehliyetinin temelini hayatta bulunmaya dayandırmış-

45 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 92 vd.

46 *el-Mu'cemü'l-Vasit*, I, 140-141.

47 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 82-83; Sadruşşerîa, *et-Tavdih*, II, 736.

48 Sadruşşerîa, *et-Tavdih*, II, 736.

49 Zeydân, *el-Medhal*, s. 317.

50 Zeydân, *el-Medhal*, s. 317; Dönmez, “Cünûn, *DİA*, VIII, 126.

51 Dönmez, Cünûn, *DİA*, VIII, 126.

lardır.⁵² Dolayısıyla vücûb ehliyetinin akıl ve temyizle ilişkisi olmadığı için akıl hastalığının bu ehliyete olumsuz bir etkisi bulunmamakta olup akıl hastası şahıs tam vücûb ehliyetine sahiptir.⁵³ Eda ehliyetinin temelini akıl ve temyize dayanması, akıl hastasınınsa akıldan yoksun olması sebebiyle eda ehliyeti bakımından onun kısıtlı olduğu aşikârdır. Bu nedenle akıl hastası şahıs, medeni hakları kullanma ehliyeti denilen eda ehliyeti açısından gayri mümeyyiz küçük hükmünde olup onun irade beyanıyla oluşturulan hiçbir hukukî tasarrufun geçerliliği bulunmamaktadır.⁵⁴

D. Akıl Hastalarının Evlendirilmesi

1. Giriş

İslam hukukçuları şahsın kendi irade beyanıyla evlenebilmesi için eda ehliyetine sahip olmasını bunun için de akıl, buluş ve hürriyeti şart koşmuşlarsa da bu vasıfları taşımayan şahısların velileri tarafından evlendirilebileceklerini kabul etmişlerdir. Dolayısıyla İslam hukukunda ehliyetlerindeki eksiklik sebebiyle kendi irade beyanıyla evlenemeyen küçükler, köleler ve akıl hastalarının velileri tarafından evlendirilebileceklerinin kabul edildiğini söylemek mümkündür. Bu kısa girişten sonra öncelikle TMK'da akıl hastalarının evlendirilip evlendirilemeyeceği, daha sonra onların evlendirilmesi hususunda İslam hukukçularının görüşleri ve akıl hastalarının evliliğiyle ilgili İslam ülkelerindeki kanunlaştırmalar ortaya konulacaktır.

2. Türk Medeni Hukukunda Akıl Hastalarının Evlendirilmesi

TMK md. 145'de "Eşlerden birinde evlenmeye engel olacak derecede akıl hastalığı bulunması," evlenmenin mutlak butlan sebeplerinden kabul edilmiş, md. 133'de "Akıl hastaları, evlenmelerinde tıbbî sakınca bulunmadığı resmî sağlık kurulu raporuyla anlaşılmadıkça evlenemezler."⁵⁵ denilerek akıl hastalığına ilişkin evlenme engelini altı çizilmiştir. Önceki TMK'nın 89. maddesinin ise, "Akıl hastalıklarından birine müptela olan kimse asla evlenemez."⁵⁶ hükmüne yer vermekle evlenmeye yalnız mümeyyiz olanların ehil olacağını, öte yandan müptela olunan

52 Zeydân, *el-Veciz*, s. 74.

53 Taftâzânî, *et-Telviḥ*, II,737; Zeydân, *el-Veciz*, s. 81.

54 Zeydân, *el-Veciz*, s. 81-82.

55 2001 tarih ve 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu, md. 133, 145.

56 1926 tarih ve 743 sayılı Türk Medeni Kanunu, md. 89.

akıl hastalığı temyiz kudretini ortadan kaldırır nitelikte olmasa da “kesin evlenme engeli” sayılacağını düzenlediği, bu açıdan örneğin mümeyyiz olan bir melankoli hastasının da kimi zaman evlenmesinin mümkün olmadığı görülmektedir.⁵⁷

Medenî hukukçulara göre TMK’nın yukarıda geçen hükme yer vermesindeki amaç, akıl hastalığının doğumla sirayetini önlemek ve evliliği hastalığın sakıncalarından korumaktır.⁵⁸ Amacın bu olması sebebiyle de her akıl hastalığının kesin evlenme engeli olmayacağına dair çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Buna göre doktrindeki baskın görüş sadece evlilik birliğine zarar verecek irsi nitelikteki akıl hastalıklarının kesin evlenme engeli olması gerektiği noktasında yoğunlaşmıştır.

Bu açıdan yürürlükten kalkan Medeni Kanun akıl hastalığını temyiz kudretini ortadan kaldırsa da kaldırmasa da kesin evlenme engeli ve evlenme açısından mutlak butlan sebebi saymış,⁵⁹ ancak 4721 sayılı Medenî Kanun, akıl hastalığının mutlak butlan sebebi teşkil etmesi için “evlenmeye engel olacak derecede bulunması” gerektiğini öngörmüştür. Görüldüğü gibi yeni Medeni Kanun evlenmeye etkisi bakımından akıl hastalığını, eski Medeni Kanunda temyiz kudretinin de düzenlendiği 112. maddenin 2. bendi kapsamında çıkartarak 133. madde ve 145. maddenin 3. bendinde ayrıca düzenlemiştir. Madde gerekçesinde ise “Akıl hastalığı ayırt etme gücünü devamlı olarak kaldırmasa ve evlenme merasimi sırasında akıl hastası ayırt etme gücüne sahip bulunsa bile, neslin sağlığı açısından akıl hastalığının bir evlenme engeli oluşturması gerekebilir. Bu sebeple akıl hastalığının bir evlenme engeli oluşturması, evlenmenin ayırt etme gücü koşulundan bağımsız olarak ayrı bir maddede düzenlenmiştir. Ancak resmi sağlık kurulu raporuyla evlenmelerinde tıbbi sakınca bulunmadığı tespit edildiği takdirde akıl hastalarının evlenmesine izin verilecektir.” denilmekle akıl hastalığı ile temyiz kudretinden yoksunluk iki ayrı butlan sebebi olarak ihdas edilmiştir. Anılan gerekçeden çıkarılan sonuçlardan birisi akıl hastalığının temyiz kudretini ortadan kaldırıp kaldırmamasının önem arz etmediğidir. Akıl hastalığı temyiz kudretini ortadan kaldırmasa da evlenmeye engel teşkil ediyorsa mutlak butlan nedeni sayılacaktır.⁶⁰ Bu bağlamda akıl hastalığının evlenmeye engel teşkil edip etmeyeceği tıp biliminin verilerine göre belirlenecektir.⁶¹ Zira evlenmek isteyen kimse akıl hastalığının evlenmesine engel teşkil etmediğini resmî sağlık kurulu raporuyla kanıtlamak zorundadır.⁶²

57 Akıntürk, *Aile Hukuku*, II, 79; Akkurt, *Türk Medenî Hukukunda Evlenmenin Butlanı*, s. 74.

58 Tekinay, *Türk Aile Hukuku*, s. 72-73.

59 Akıntürk, *Aile Hukuku*, II, 79.

60 Akkurt, *Türk Medenî Hukukunda Evlenmenin Butlanı*, s. 74-75.

61 Tekinay, *Türk Aile Hukuku*, s. 73.

62 TMK md. 133.

Gerekçeden çıkarılan diğer bir sonuçta hâkimlerin akıl hastalığının evlenmeye engel teşkil edip etmediğinin tahlilinde kullanacakları kıstasın “*neslin sağlığı*” olduğudur. Burada temyiz kudretinin ortadan kalkmış olmasının herhangi bir önemi bulunmamaktadır.⁶³

Akıl hastalığının evlenme açısından butlan sebebi oluşturabilmesi içinse hastalığın evlenmenin akdedildiği esnada mevcut olması gereklilik arz etmektedir. Nitekim evlilik sözleşmesi gerçekleştirildikten sonra düçar olunan akıl hastalığı ancak boşanma sebebi sayılabilmektedir.⁶⁴

E. İslam Hukukunda Akıl Hastalarının Evlendirilmesi

Fakihler akıl hastalarının kendi irade beyanlarıyla evlenemeyeceğini⁶⁵ kabul etmekle birlikte ayrıntılardaki farklılıklar bir kenara bırakılırsa İmâm Züfer (ö. 158/775) haricinde onların velileri tarafından evlendirilebileceklerini kabul etmişlerdir. Burada öncelikle akıl hastalarını evlendirme yetkisi bulunan veliler ele alınacak daha sonra İslam hukukçularının konuyla ilgili görüşleri ortaya konulacaktır.

1. Akıl Hastaları Üzerinde Evlendirme Yetkisi Bulunan Veliler

İslam hukuku açısından evlendirme velayeti aslında tam ehliyetsizler ve kadınlar için düşünülmeyle birlikte klasik fıkıh kaynaklarında evlendirme yetkisinin genellikle kadınlar özelinde ele alındığı görülmektedir. Bu sebeple evlenme ehliyeti bakımından tam ehliyetsiz kabul edilen akıl hastaları açısından söz konusu olan evlendirme velayetinde kimlerin yetkili olduğu, kadınlar üzerinde velayet hakkı bulunanların akıl hastaları üzerinde de evlendirme yetkilerinin bulunup bulunmadığı gibi soruların cevabının bulunabilmesi için İslam hukukçularının bu konuda kimleri yetkili gördüğünün tespit edilmesi gerekmektedir.

İslam hukukçuları İmâm Züfer haricinde akıl hastalarının velileri tarafından evlendirilebileceğini kabul etmekle birlikte onları kimlerin evlendireceği noktasında farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Bu bağlamda akıl hastalarını evlendirilme yetkisini en geniş tutanların Hanefiler olduğu görülmektedir. Onlar tüm velileri mücbir veli kabul etmeleri sebebiyle icbari velayet altında bulunan akıl has-

63 Akkurt, *Türk Medenî Hukukunda Evlenmenin Butlanı*, s. 75.

64 TMK md. 165; Akkurt, *Türk Medenî Hukukunda Evlenmenin Butlanı*, s. 75.

65 Kâsânî, *Bedâiü'ssanâi'*, II, 329; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 33; Mutî, *el-Mecmû*, XVII, 204; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, s. 51.

talarını nikâhta veli olmaya hak sahibi tüm velilerin evlendirebileceğini söylemiş- lerse de⁶⁶ en fazla kimin hak sahibi olduğu noktasında Hanefilerin ihtilaf ettikleri görülmektedir. Ebu Hanîfe, en yakın asabe olarak oğlu görmesi sebebiyle buluğa ermiş akıl hastasının evlendirilmesinde en yetkili şahsın oğlu olduğunu, İmam Muhammed ise mali tasarruflarda babanın daha hak sahibi olduğunu söyleyerek akıl hastası evladın şahsı üzerinde de en yetkili kişinin onun olması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü ona göre babanın şefkati oğula göre daha fazladır. Ebu Hanîfe ve Ebû Yûsuf burada şefkate değil, asabeliğe itibar edileceğini söyleyerek oğlun babadan önce geldiğini ve burada şefkatin fazlalığına itibar edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Nitekim annenin şefkati diğer asabelerden fazla olduğu halde asabeden olmadığı için velayeti bulunmamaktadır.⁶⁷ Dolayısıyla onlara göre sırf şefkat unsuru dikkate alınarak babanın oğuldan daha fazla hak sahibi olduğunun söylenmesi mümkün değildir. Mâlikîlere göre akıl hastaları üzerinde baba ve hâkim;⁶⁸ Şâfiîlere göre akıl hastası şahsın buluğa ermiş veya ermemiş olması açısından farklılık bulunmakla birlikte baba, dede ve hâkim;⁶⁹ Hanbelî hukukçulara göre ise baba, vasi ve hâkim dışında hiç kimsenin evlendirme yetkisi bulunmamaktadır.⁷⁰

2. Akıl Hastalarının Evlendirilmesi Konusunda İslam Hukukçularının Görüşleri

Evlenme ehliyeti açısından ehliyetsiz kabul edilen akıl hastalarının velileri tarafından evlendirilmesinin İslam hukukçuları nazarında kabul edildiği görülmekle birlikte kadın veya erkek, buluğa ermiş ya da ermemiş ve dul veya bakire olması açısından bazı farklı yaklaşımların bulunduğu söylenebilir.

Akıl hastası kadın veya erkeğin baliğ ya da küçük olmaları arasında fark olmaksızın velileri tarafından icbar yoluyla evlendirilmelerini mümkün gören Hanefilerin akıl hastalığının aslî veya arızî olması arasında Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile İmâm Züfer arasında yaklaşım farklılığı bulunduğu görülmektedir. Züfer haricindeki diğer üç imama göre akıl hastalığının buluş öncesi veya sonrası olması arasında fark olmaksızın kişinin hem şahsı hem malî üzerinde velayet hakkına sahip olan velinin onun adına tasarruf yetkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla onlara göre velayetin sebebi akrabalık, şartı da velayet altındakinin

66 Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 213; Kâsânî, *Bedâiüs-sanâi'*, II, 388; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, III, 208.

67 İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik*, III, 224.

68 Hurâşî, *Şerhu Muhtasarı Sidi Halil*, III, 176.

69 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 33, 37; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 67; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibin*, VI, 91-92; Şîrbîni, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 264, 278.

70 Buhûtî, *Keşşâfu'l-knâ*, V, 45.

acziyeti olması sebebiyle akıl hastalarının ihtiyaçlarının giderilmesi için velilerinin onlar üzerlerinde velayet hakkı bulunmakta olup icbar yoluyla evlendirilmeleri mümkündür. Fakat İmâm Züfer diğer Hanefilerden farklı düşünerek buluşla birlikte velayetin sona ereceğini ve buluşdan sonra hastalığa yakalanmış olanların zorla evlendirilemeyeceğini belirtmiştir.⁷¹ Akıl hastalığına buluş öncesi ve sonrasında yakalanma arasında farklılık gören Hanefi hukukçuların akıl hastalarının velileri tarafından icbar yoluyla evlendirilmelerinin hastalığın devamlı olmasına bağlı olduğu noktasındaysa da ittifak halinde oldukları, akıl hastalığı gelip geçici veya çoğu zaman hasta olmayan şahsın icbar yoluyla evlendirilmesinin caiz olmadığı kanaatinde oldukları görülmektedir.⁷²

Mâlikîler, arada bir iyileşen akıl hastasından izin alınması gerektiği haricinde konuyla ilgili bir ayrıma gitmemişlerdir. Onlara göre baba veya hâkimin akıl hastası erkek veya kadını dul dahi olsa icbar yoluyla evlendirebilme hakkı bulunmaktadır. Mâlikîler arada bir iyileşip kendine gelen şahıstan ise iyileştiği zaman izin istenmesi gerektiğini, izin vermemesi durumunda icbar yoluyla evlendirilmelerinin mümkün olmadığını söylemişlerdir.⁷³

Akıl hastalarının evlendirilmesi hususunda Şâfiî hukukçuların erkek ve kadın ayırımı yaptıkları görülmektedir.⁷⁴ Akıl hastası kadının evlendirilebilmesi için herhangi bir ihtiyacın şart olmadığını, kadının evlilik yoluyla nafaka ve mehir kazanacağını, evlenmesinin şehvetine ve hastalığına şifa olabileceğini düşünen Şâfiîler,⁷⁵ baba ve dedenin buluşa ermiş akıl hastası kadını dul veya bakire olması arasında herhangi bir fark olmaksızın maslahatı gereği icbar yoluyla evlendirebileceğini belirtmişlerdir.⁷⁶ Akıl hastası baliğa kadının babası veya dedesi bulunmaması durumunda hâkim tarafından da evlendirebileceğini belirten Şâfiî hukukçulara göre, asabeden olan diğer velilerin buluşa ermiş akıl hastası kadını evlendirebilmeleri mümkün değildir. Baliğa akıl hastası kadını hâkimin evlendirebilmesini kabul ederken baba ve dede dışında asabeden diğer velilerin evlendirebilme yetkisini kabul etmeyen Şâfiîlerin bu neticeye akıl hastasının malı üzerindeki velayete kıyasla ulaştıkları söylenebilir. Çünkü baba ve dede dışındaki velilerin akıl hastasının malı üzerinde velayetleri bulunmadığı gibi şahsı üzerinde de velayet

71 Kâsânî, *Bedâiü'ssanâi'*, II, 388; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 74.

72 İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, III, 209.

73 Hurâşî, *Şerhu Muhtasarı Sidi Halil*, III, 176.

74 Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 74.

75 Nevevî, *Ravdatü't-tâlibin*, VI, 91; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 264.

76 Şirâzî, *el-Mühezzeb*, II, 33; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 67; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibin*, VI, 91; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 264, 278; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VI, 247; Mutî, *el-Mecmû*, XVII, 268.

hakkı olmadığını belirten Şâfiîler, hâkimin akıl hastasının hem malı hem şahsı üzerinde velayeti bulunduğunu söyleyerek görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.⁷⁷ Şâfiîlerin bu kabulünün Hanefî ve Mâlikî hukukçular gibi devamlı akıl hastalığına müptela olan baliğa kadın için geçerli olduğu görülmektedir. Çünkü Şâfiîler de buluğa ermiş ve bazen kendine gelen akıl hastası kadının iyi olduğunda izni alınana dek evlendirilmesinin caiz olmadığını söylemişlerdir.⁷⁸

Baliğa akıl hastası kadının velileri tarafından evlendirilebileceklerini kabul eden Şâfiî hukukçuların baba ve dedenin buluğa ermemiş akıl hastası kızı zorla evlendirmesi konusunda ise iki görüş ortaya koydukları görülmektedir. Birinci görüşte buluğa ermemiş akıl hastası kızın evliliğe ihtiyacı bulunmaması sebebiyle buluğa erişinceye kadar onu kimsenin evlendirmesinin mümkün olmadığını belirtmişlerdir. İkinci görüşte ise evlilik sebebiyle namusunun korunacağı, mehir ve nafaka gibi maddi gelirler elde edebileceği, hastalığına şifa bulabileceği ve kendisinden izin beklenemeyeceği belirtilerek buluşdan önce de evlendirilmesinin mümkün olduğunu söylemişlerdir.⁷⁹ Akıllı küçük dulun buluğa erişinceye kadar evlendirilemeyeceğini söyleyen Şâfiî hukukçuların, akıl hastası küçük kızın dul olması halinde dahi akıllı küçüğün hilafına evlendirebileceği kanaati taşımalarının temelinde akıl hastasının buluğa eriştiğinde de izninin alınma imkânının bulunmaması yer almaktadır. Çünkü akıllı dulun buluğa erdiğinde izin verme tasarrufu bulunmakta iken akıl hastası küçük kız buluğa erdiğinde de böyle bir ihtimal bulunmamaktadır.⁸⁰ Fakat onlara göre akıl hastası küçük kızın babası ve dedesi dışında hâkim de dâhil olmak üzere kimse tarafından icbar yoluyla evlendirilmesi mümkün olmayıp en sahih görüşe göre o, buluğa erişince hâkim tarafından evlendirilebilir.⁸¹

Akıl hastası erkekle kadın arasında ayrıma giden Şâfiîlerin akıl hastası kadının evlendirilmesinde ihtiyaç bulunmasını şart görmemekte iken akıl hastası erkeğin evlendirilmesinde ihtiyacın bulunmasını şart koştukları görülmektedir. Akıl hastası küçük erkeğin nikâha ihtiyacı bulunmaması sebebiyle velileri tarafından evlendirilmelerinin caiz olmadığını belirten Şâfiîlere göre, akıl hastası küçük erkek buluğa erişinceye kadar kimsenin onu evlendirme yetkisi bulunmamaktadır. Aynı şekilde akıl hastası büyük erkeğin de nikâha ihtiyacı olmaması halinde evlendirile-

77 Şirâzî, *el-Mühezzeb*, II, 37; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 67; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibin*, VI, 91-92.

78 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 67; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VI, 247.

79 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 131.

80 Mutî, *el-Mecmû*, XVII, 268.

81 Şirâzî, *el-Mühezzeb*, II, 37; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 130; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibin*, VI, 92; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 278.

meyeceğini kabul eden Şâfiî hukukçular, kadınlara olan ilgisi ve kendisine hizmet edilmesine olan ihtiyacı sebebiyle evliliğe ihtiyaç duyması halinde ise babası veya dedesi ya da onların yokluğunda hâkim tarafından evlendirilebileceğini söylemişlerdir.⁸² Akıl hastalarının velileri tarafından evlendirilebilmesi hususunda Şâfiî hukukçuların görüşünün de hastalığın devamlı olmasına bağlandığı görülmektedir. Onlara göre hastalığı gelip geçici olan akıl hastası erkeğin çoğu zaman hastalık vuku bulması ve evlendirilmesinde ihtiyaç bulunması halinde velisi tarafından evlendirilmesi mümkünse de genellikle kendinde olup bazen aklını yitirenin hastayken velisi tarafından evlendirilmesi imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla Şâfiîlere göre de Hanefî ve Mâlikî hukukçular gibi akıl hastalığı gelip geçici olan büyük erkeğin kendine gelip izin verene dek evlendirilmesi mümkün değildir.⁸³

Hanbelîlerin akıl hastalarının evlendirilmesiyle ilgili yaklaşımlarına bakıldığında maslahat prensibini göz önünde bulundurdıkları söylenebilir. Çünkü onlara göre doktorların akıl hastası kadının evlenmek suretiyle rahatsızlığının iyileşeceğini söylemesi halinde velisi olmasa bile hâkimin onu evlendirebilmesi mümkünse de evlendirilmelerinde herhangi bir ihtiyaç söz konusu değilse bunda menfaat değil zarar vermek söz konusu olduğundan hâkimin onları evlendirebilmesi imkânsızdır. Hanbelîlerin buluşa ermiş akıl hastası erkek için de aynı düşüncede oldukları hizmet ve benzeri şeyler için evliliğe ihtiyaç duyması halinde baba veya vasi olmaması durumunda hâkimin onları da evlendirebileceği kanaatinde oldukları görülmektedir.⁸⁴

İslam hukuk tarihinde küçüklerin evlendirilmesini kabul etmeyen Osman el-Betti, İbn Şübrüme ve Ebû Bekir el-Asam gibi âlimlerin de akıl hastalarının üzerinde icbari velayetin geçerli olduğu kanaatinde olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla onlara göre de akıl hastalarının velileri tarafından icbar yoluyla evlendirilmeleri mümkündür.⁸⁵ Görüldüğü gibi İslam hukukçuları arasında akıl hastalarının velileri tarafından evlendirilmesini reddeden bir isim bulunmamaktadır. Onlar konuyu salt hukukî mantıkla ele almışlar, akıl hastalarının velayet altında bulunmaları sebebiyle malları üzerinde olduğu gibi şahısları üzerinde de velayet bulunduğu dair mutlak bir analogiyle onların velileri tarafından evlendirilebileceği sonucuna ulaşmışlardır. Ancak salt hukukî mantıkla ulaşılan bu sonucun evliliğin gayeleri açısından düşündürücü olduğu aşıkârdır. Nitekim gayesi cinsel

82 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 131; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, VI, 90; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 277-278.

83 Şirâzî, *el-Mühezzebe*, II, 37; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 72-73.

84 Buhûtî, *Keşşâfu'l-knâ*, V, 45-46.

85 Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlûş-Şahsiyye*, s. 113.

yönden tatmin olmanın yanı sıra neslin çoğalması ve korunmasını sağlamak, iki ayrı cinsin kendilerine ait meskenlerinde birbirlerine karşı duydukları sevgi ve alaka ile dolu olarak mutlu olmaları ve hayat arkadaşlığını gerçekleştirmelerini sağlamak olan evliliğin, akıl hastalarının evlendirilmesinde bu gayeleri ne derece yerine getirebileceği üzerinde düşünülmesi gereken bir problemdir. Bu nedenle konuya salt hukuk mantığıyla bakılması doğru değildir. Çünkü akıl hastalarının evlendirilmesinin hukukî tarafının yanı sıra tıbbî ve psikolojik yönleri de bulunmaktadır. Buna göre akıl hastalarının evlendirilmesi konusunun sadece hukukî açıdan ele alınarak hakkında kesin hüküm verilebilecek bir konu olmadığı, psikoloji ve tıp bilimleri açısından da değerlendirilmesi gerektiği ifade edilebilir. Dolayısıyla bugün TMK'nın geldiği nokta doğrultusunda bu hastalığa yakalanmış birisi evlenmek/evlendirilmek istediğinde/istendiğinde sağlık kurulundan evlenmesinde bir sakınca olmadığına dair rapor alınmalıdır. Eğer hastalığın irsî açıdan nesilden nesile geçmek gibi bir tehlikesi bulunmuyorsa ancak bu durumda onların evliliklerine izin verilmelidir. Çünkü hastalığı nesilden nesile geçirme tehlikesi bulunan şahsın topluma zarar vereceğini anlamak zor olmadığı gibi akıl hastalığına yakalanmış kişinin evlenmesini tamamıyla reddetmenin de şahıs hürriyetine aykırı olduğu aşîkârdır. Nitekim bir önceki TMK, akıl hastalarının evlendirilmesini tamamıyla yasaklamışken yeni TMK'nın evlenmelerinde bir sakınca olmadığına dair doktor raporu bulunanların evlenebileceklerini hükme bağlaması böyle bir gerekçenin neticesinde ortaya çıkmıştır.

Her ne kadar meseleye birkaç disiplin açısından bakılması gerektiğini ve İslam hukukçularının konuya salt hukukî açıdan baktıklarını ifade etsek de bu, onların akıl hastalarının evlendirilmesini kabul ederken hiçbir fayda gözetmedikleri anlamına gelmemelidir. Nitekim Şâfiî ve Hanbelî hukukçuların akıl hastalarının evlendirilmesini belirli bir maslahat gereği kabul etmeleri bunu göstermektedir. Onların gözettiği bu maslahatın temelinde ise her iki cins için aynı olan bir takım menfaatler bulunduğu gibi sadece kadına veya erkeğe menfaat sağlayan maslahatlar da bulunmaktadır. Bu bağlamda onlara göre kadın için evlilik sebebiyle kazanılan mehir ve nafakanın, erkek için ihtiyaçlarının giderilmesinin maslahat olarak ileri sürüldüğü görülmektedir. Yine her iki cins için evlilik sebebiyle şifa bulma ümidinin maslahat olabileceği gibi zinadan korunmanın da onların menfaatlerine olacağı kanaatinde oldukları söylenebilir. Nitekim İslam hukukçuları korunması gereken beş esas içinde neslin korunmasının yanı sıra ırzın korunması gerektiğini de ifade etmişlerdir. Irzın korunmasının ise ancak evlilik sebebiyle mümkün olabileceğini anlamak zor değildir.

İslam hukukçularının akıl hastalarının velileri tarafından evlendirilebileceklerine dair yaklaşımlarına delillendirme açısından bakıldığında nassî bir dayanaklarının bulunmadığı, bu konuda İslam hukukunun genel prensiplerinden hareket ettikleri görülmektedir. Bu nedenle konunun maslahat prensibine dayanan icthadî bir mesele olduğu ve diğer birçok icthadî konu gibi hata ve isabete muhtemel olduğu söylenebilir. Öte yandan her ne kadar konunun nassî değil, icthadî bir mesele olduğu ifade edilse de müctehidlerin yaşadıkları zaman ve toplumdaki somut olay ve çevresel faktörlerden etkilenerek akıl hastalarının evlendirilebileceği sonucuna vardıkları ifade edilebilir. Nitekim “*Matuh, mükreh ve mecnûnun talakı hariç bütün talaklar geçerlidir.*”⁸⁶ ve “*Ne müstekreh ne de mecnûnun talakı geçerli değildir.*”⁸⁷ anlamındaki rivayetlerin toplumda somut olarak akıl hastalarının evlendirildiklerini gösterme ihtimalinin oldukça yüksek olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla akıl hastalarının evlendirilmesiyle ilgili olumlu ya da olumsuz bir nass bulunmaması sebebiyle konunun tamamıyla toplumun tecrübe ve birikimine bırakılmış olduğu söylenebilir. Bu hususta toplumun tecrübe ve birikiminin ölçüsünün ise tıp ve psikoloji biliminin verileri olması gerektiği aşîkârdır. Çünkü maslahata binaen evliliklerine cevaz verilen akıl hastalarının evlilik izninin tıp ve psikoloji bilimi verileri dikkate alınmaksızın mutlak olduğunun düşünülmesi hastalığın nesilden nesile geçmesi gibi tehlikeleri ortaya çıkarabilir. Bu sebeple evliliği hiç yürütemeyecek kadar akıl hastası olanlarla akli melekeleri kısmen zayıf olanların ayrı değerlendirilmesinde yarar olduğu ve bu konuda tıbbi verilerden olabildiğince istifade edilmesinin kaçınılmaz olduğu gözükmektedir. Dolayısıyla Kahveci'nin isabetle belirttiği gibi tıbbi açıdan akıl hastalarının farklı derecelerinin olduğu⁸⁸ dikkate alınarak bunların birbirlerinden ayırt edilmesi ve evlenebilecek durumda olanların evlenmelerine bazı şartlarda müsaade edilmesi, evlenemeyecek olanların nikâh akdi yapmalarına izin verilmemesi gerekmekte olup

86 Tirmizî, “Talâk”, 15.

87 Buhârî, “Talâk”, 11.

88 Ortak özellikleri normal olmayan düşünceler, duygular, davranışlar ve başkalarıyla ilişkiler olan akıl hastalıklarının farklı belirtiler gösteren çeşitleri bulunmaktadır. Bu rahatsızlıkların çoğunun başarıyla tedavi edilebileceğini belirten (http://www.who.int/mental_health/management/en/, 12.04.2018) Dünya Sağlık Örgütü'ne göre, akli ve davranışsal hastalık grupları; semptomatik olanlar da dâhil organik akıl hastalıkları; madde kullanımına bağlı akli ve davranışsal hastalıklar; şizofreni, şizotipal ve delüzyonel akıl hastalıkları; duygulanım (affektif) akıl hastalıkları; nörotik, stresle bağlantılı ve somatoform akıl hastalıkları; psikolojik sıkıntılar ve fiziksel faktörlerden kaynaklanan davranışsal sendromlar; yetişkin kişiliği ve davranışlarına ilişkin hastalıklar; zihinsel gerilik; psikolojik gelişime ilişkin bozukluklar; genellikle çocukluk ve gençlik dönemlerindeki saldırılardan kaynaklanan davranışsal ve duygusal rahatsızlıklar ile bu gruplar içinde tanımlanamayan akıl hastalıklarından oluşmaktadır. (International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems 10th Revision (ICD-10)-WHO Version for; 2016, <http://apps.who.int/classifications/icd10/browse/2016/en#/V>, 12.04.2018.)

bunun toplum düzeni açısından orta bir yol ve maslahatı tesis etmede daha faydalı olacağı söylenebilir.⁸⁹ Nitekim İslam ülkelerinde akıl hastalarının evlendirilmesiyle ilgili kanunlaştırmalara bakıldığında tıp ve psikoloji bilimi verileri dikkate alınarak elde edilen tecrübe ve birikim neticesinde akıl hastalarının evlendirilmesinin evliliğe ihtiyaçları bulunmaması durumunda yasaklanması, konunun ichtihadî olduğunu göstermesinin yanı sıra zamanın ihtiyaç ve şartlarına göre değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında Hukuk-ı Aile Kararnâmesi başta olmak üzere İslam ülkelerinde aile hukuku alanında yapılan kanunlaştırma faaliyetlerinde konunun hangi çerçevede ele alındığı önem arz etmektedir. Bilvesile son olarak akıl hastalarının evlendirilmesiyle ilgili İslam hukuku referanslı kanunlaştırmalara değinilmesinde fayda mülâhaza edilmiştir.

3. İslam Ülkelerinde Akıl Hastalarının Evlendirilmesiyle İlgili Kanunlaştırmalar

Müslümanlar tarafından akıl hastalarının evliliği problemine 1917 yılında Hukuk-ı Aile Kararnâmesi çıkarılana dek klasik fıkıh kitaplarında belirtildiği şekliyle bakılmıştır. HAK yürürlüğe girinceye kadar hiçbir zarurete bağlanmaksızın velileri tarafından evlendirilmesi geçerli kabul edilen akıl hastalarının evliliğinin HAK'de ise zarurete bağlandığı görülmektedir. Bu konuda HAK'de Hanefilerin akıl hastalarının evlendirilmesi konusundaki mutlak görüşü terk edilerek Şâfiîlerin zarurete ve ihtiyaca bağlı olarak akıl hastalarının evlendirilmesini kabul eden görüşü alınmış ve “*Mecnûn ve mecnûnenin bir zarurete mebni olmadıkça nikâhları caiz değildir. Zaruret bulunduğu takdirde hâkimin izniyle nikâhları velileri tarafından akdolunur.*”⁹⁰ hükmüne yer verilmiştir. Bu bağlamda HAK Esbâb-ı Mûcibe Lâyihasında “*Hanefî mezhebinde akıl hastası kadın ve erkeğin velileri tarafından evlendirilmeleri caiz ise de nikâhtan maksat, cismâni bir arzuyu tatminden ibaret olmayıp, ondan başka nice maddi ve manevi maksatlar vardır. Delilik hali ise, bu maksatları anlamaya ve elde etmeye mani olduğu için toplum bu illete müptela olmuşların evliliğinden hayırlı bir netice elde edemez. Hâlbuki Şâfiî mezhebinde akıl hastası kadın ve erkeğin velileri tarafından evlendirilmeleri esas itibariyle caiz olmayıp, onlar ancak bir zarurete bağlı olarak evlendirilmektedir. Bu rey zamanımızın hukuk ve toplum düşüncesine daha uygun görüldüğü için 9. maddede bu esas kaleme alınmıştır.*”⁹¹ denilerek akıl hastalarının evlendirilmesinin yasaklanması ve Hanefilerin değil, Şâfiîlerin görüşünün esas alındığı gerçeği açıkça ifade edilmiştir.

89 Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, s. 74.

90 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnâmesi, md. 9.

91 HAK Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası. bkz. Çeker, *Aile Hukuku Kararnâmesi*.

İslam ülkelerinde yapılan diğer Ahvâl-i Şahsiyye Kanunlarında da HAK'a benzer yaklaşımlar bulunduğu ve evlenme ehliyeti için buluş veya kanunca belirlenmiş yaşı doldurma ve akıl şartı aranmışsa da evlendiklerinde iyileşeceğine dair doktorlar tarafından rapor sunulan akıl hastalarının evlendirilebileceklerinin kabul edildiği görülmektedir.⁹² Bu bağlamda 1953 tarihli Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanununun evlenme ehliyetini düzenleyen 15. maddesinin 1. fıkrasında “Akıl ve buluşun evlenebilmek için şart olduğu,” 2. fıkrasında ise “Akıl hastalığı doktorları tarafından tıbbi bir raporla evliliğin ona faydalı olacağı belirtildiği takdirde hâkimin akıl hastasının evlenmesine izin verebileceği”⁹³ belirtilmiştir. Irak Ahvâl-i Şahsiyye Kanununun 7. maddesinin 1. fıkrasında da “Evlenme ehliyeti için akıl ve kanunca belirlenmiş yaşı (18) doldurmanın şart olduğu” belirtilerek akıl hastalarının kendi irade beyanlarıyla evlenmelerinin yasak olduğu, aynı maddenin 2. fıkrasında ise, “Doktor raporuyla evlenmesinin topluma zarar vermeyeceği ve evlilikte maslahatı bulunduğu sabit olması durumunda karşı tarafın sarıh bir şekilde onunla evliliği kabul etmesi durumunda hâkimin akıl hastasının evliliğine izin verebileceği” ifade edilerek belirli şartlar dâhilinde akıl hastalarının evlendirilmesinin imkân dâhilinde olduğu ortaya konulmuştur.⁹⁴ Kuveyt Ahvâl-i Şahsiyye Kanununun 24. maddesinde de “doktor raporuyla evliliğin iyileşmesine iyi geleceğinin belirtilmesi ve karşı tarafın da evliliğe rıza göstermesiyle yargıç tarafından akıl hastalarının evliliğine izin verilebileceği” düzenlenmiştir.⁹⁵

Diğer bazı İslam ülkelerinde yapılan Ahvâl-i Şahsiyye Kanunlarında ise evliliğin akıl hastalarının iyileşmelerine yardımcı olacağına dair değil, hastalığın akıl hastasının nesline intikal etmeyeceğine dair doktor raporu şartına yer verildiği görülmektedir.⁹⁶ Libya Ahvâl-i Şahsiyye Kanununun 10. maddesinde mahkemenin izniyle akıl hastalarının velileri tarafından evlendirilebileceği, mahkemenin bu tarz bir evliliğe ise “diğer tarafın hastalığa muttali olduktan sonra evliliği kabullü, hastalığın nesline intikal etmemesi ve evlilikte maslahatının bulunması” şartıyla izin verebileceği belirtilmiştir. Son iki şartın doğruluğunun tespitinin ise akıl hastalığı uzmanının raporuyla tamamlanacağı ifade edilmiştir.⁹⁷ Ürdün Ahvâl-i Şahsiyye Kanununda da benzer düzenlemelerin yer aldığı görülmektedir. Kanu-

92 1953 tarihli Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, md. 15; 1959 tarih ve 188 sayılı Irak Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, md. 7; 1984 tarih ve 51 sayılı Kuveyt Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, md. 24.

93 Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, md. 15.

94 Irak Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, md. 7.

95 Kuveyt Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, md. 24.

96 1984 tarihli 10 sayılı Libya Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, md. 10; 2010 tarih ve 36 sayılı Ürdün Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, md. 13; 2006 tarih ve 22 sayılı Katar Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, 15.

97 Libya Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, md. 10.

nun 10. maddesinde “*Evlenme ehliyeti için akıl ve kanunca belirlenmiş yaşı (18) doldurmanın şart olduğu*” 13. maddesinde ise, “*evliliğin akıl hastasının maslahatına olduğu ve hastalığın nesline intikal etmeyeceği resmi doktor raporuyla tespit edilmesi ve karşı tarafın hastalığa muttali olduktan sonra evliliğe rızasının bulunması şartıyla hâkimin akıl hastasının evliliğine izin verebileceği*” belirtilmiştir.⁹⁸ Katar Ahvâl-i Şahsiyye Kanununun 14. maddesinde “*evlenme ehliyeti için akıl ve buluş şartı*” getirilmişse de 15. maddede belirlenmiş şartlara bağlı olarak akıl hastalarının evliliğine izin verilmiştir. Buna göre akıl hastalarının evlenebilmesi için “*velisinin muvafakati, karşı tarafın hastalığa muttali olduktan sonra evliliğe rızasının bulunması ve hastalığın nesline intikal etmeyeceğinin akıl hastalığı uzmanı doktor tarafından tespit edilmesi*” gerektiği belirtilmiştir.⁹⁹ Yemen Ahvâl-i Şahsiyye Kanununun 11. maddesinin 1. fıkrasında “*akıl hastalarının kendi irade beyanıyla evlenemeyeceği, hâkimin izin vermesi durumunda velisi tarafından evlendirilebileceği*” belirtilmiştir. Hâkimin izninin belirli şartlara bağlı olduğunun düzenlendiği aynı maddenin 2. fıkrasına göre; “*karşı tarafın hastalığa muttali olduktan sonra evliliğe rızasının bulunması, hastalığın nesline intikal etmemesi ve evliliğin kendisine fayda sağladığı gibi başkasına zarar vermemesi*” gerekmektedir. Aynı maddenin 3. fıkrasına göre ise “*son iki şartın akıl hastalığı uzmanının raporuyla tespit edilmesinin gerekliliği*”¹⁰⁰ üzerinde durulmuştur. 1953 tarihli Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanununun evlenme ehliyetini düzenleyen 15. maddesinde “*hastalığın nesline intikal etmemesi*” şartı aranmamakta iken 2009 yılında çıkarılan Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanununun 15. maddesinde diğerlerine ilaveten bu şartın da eklendiği görülmektedir.¹⁰¹

Bazı İslam ülkelerinde yapılan Ahvâl-i Şahsiyye Kanunlarında ise evliliğin akıl hastalarının iyileşmelerine yardımcı olacağına, hastalığın akıl hastasının nesline intikal etmeyeceğine dair bir kayıtlamaya yer verilmediği görülmektedir.¹⁰² Bu bağlamda Fas Ahvâl-i Şahsiyye Kanununun 23. maddesinde “*doktor raporu ve reşid olan karşı tarafın sarih kabulü şartıyla hâkimin evliliğe izin verebileceği*”¹⁰³ düzenlenmişse de doktor raporuyla ilgili herhangi bir kayıtlamada bulunulmamıştır. Sudan Ahvâl-i Şahsiyye Kanununun 40. maddesinde ise “*Akıl hastalarının kendi irade*

98 Ürdün Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, md. 10, 13.

99 Katar Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, md. 14-15.

100 1992 tarih ve 20 sayılı Yemen Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, md. 11.

101 2009 tarihli Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu md. 15/2.

102 2004 tarih ve 1.04.22 sayılı Fas Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, md. 23; 1991 tarihli Sudan Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, md. 40.

103 Fas Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, md. 23.

*beyanıyla evlenemeyeceği, evlenmesinde fayda görülmesi halinde velisi tarafından evlendirilebileceği*¹⁰⁴ belirtilerek doktor raporundan dahi bahsedilmemiştir.

Akıl hastalarının evliliğiyle ilgili İslam ülkelerinde yapılan kanunlaştırmalara bakıldığında TMK'da da yer alan doktor raporunun yanı sıra bazı Ahvâl-i Şahsiyye Kanunlarında celb-i menfaat ve def-i mefasid prensibinin de dikkate alınarak düzenlemeler yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda doktorlar tarafından evliliğin iyileşmesine fayda sağlayacağı ve hastalığın nesline intikal etmemesi ve evliliğin kendisine fayda sağladığı gibi başkasına zarar vermemesi gerektiğine yer verilmesi celb-i menfaat ve def-i mefasid prensibinin göz önünde bulundurulduğunu gösterdiği söylenebilir. Bazı kanunlaştırmalarda karşı tarafın hastalığa muttali olduktan sonra evliliğe rızası bulunması şartının getirilmesinin de yine bu prensibin bir gereği olduğu ifade edilebilir.

V. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışmada İslam hukuku bakımından kendi irade beyanlarıyla evlenemeyip velileri tarafından evlendirilen akıl hastalarının evlendirilmelerinin hukuksal dayanak ve felsefesi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Mukayese amacıyla TMK ve diğer İslam ülkelerindeki düzenlemeler de dikkate alınarak ulaşılan neticelerin şu şekilde ifade edilmesi mümkündür:

İslam hukukçuları kişinin kendi irade beyanıyla evlenebilmesi için akıl, buluş ve hürriyeti şart koştukları için akıl hastalarının evlenme ehliyeti bakımından ehliyetsiz olduklarını kabul etmişlerdir. Öte yandan onların evlilik problemi İslam hukukçuları tarafından değerlendirilmiş, evliliğin muteber olabilmesini akıl ve buluş şartına bağlamadıkları için kendi irade beyanlarıyla evlenemeyen akıl hastalarının velileri tarafından evlendirilebileceklerini söylemişlerdir. Bu konuda Hanefî hukukçulardan İmâm Züfer haricinde olumsuz yaklaşımda bulunan olmamıştır. Fakat onun buluşla birlikte velayetin sona ermesi gibi hukukî gerekçelerden hareket ederek buluşdan sonra akıl hastalığına yakalanmış olanların velileri tarafından evlendirilemeyeceklerini söylemesi sebebiyle yaklaşımının olumsuzluk teşkil ettiği söylenemez.

Konuya deliller açısından bakıldığında akıl hastalarının evlendirilmesi hususunda Kitap ve Sünnette olumlu ya da olumsuz bir nassın bulunmadığı, konunun mahiyeti itibarıyla maslahat prensibine dayanan ictihadi bir mesele olduğu, akıl

104 Sudan Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, md. 40.

hastalarının evlendirilebileceğini söyleyen İslam hukukçularının, somut olaydan etkilenerek bu sonuca vardıkları görülmektedir. İslam hukukçularının genel kabulü akıl hastalarının velileri tarafından evlendirilebileceği doğrultusunda da Şâri'nin bu konuda bağlayıcı emir ya da yasaklamasının bulunmaması sebebiyle ilk olarak HAK'de daha sonra diğer İslam ülkelerinde ondan esinlenerek yapılan aile hukuku ile ilgili kanunlaştırmalarda akıl hastalarının evlendirilmesinin yasaklandığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu konuda bağlayıcı bir emir ve yasağın bulunmaması sebebiyle Müslüman idarecilerin tıp ve psikoloji biliminden yardım alarak şartlara göre bu tarz evlilikleri yasaklama ya da izin verme yetki ve tasarrufuna sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Osmanlılar döneminde yapılan HAK'de akıl hastalarının evlendirilmesine zarurete bağlı olarak izin verilmesi ve daha sonra bazı İslam ülkelerinde yapılan Ahvâl-i Şahsiyye Kanunları'nda akıl hastalarının evlendirilmesinin yasaklanması bunun en açık göstergesi niteliğindedir. Ayrıca Ahvâl-i Şahsiyye Kanunlarında doktor raporuyla evliliğin kendilerine fayda sağlayacağı belirtilen akıl hastalarına evlendirilmeleri için hâkim tarafından izin verilebileceğinin kabul edilmesi de konunun kanun koyucuların insiyatifine bırakıldığını göstermektedir. Buna göre evliliklerine maslahata binaen izin verilen akıl hastalarından evliliği hiç yürütemeyecek kadar hasta olanların toplum düzeni açısından evlilik yoluyla elde edebilecekleri bir fayda bulunmaması sebebiyle evlendirilmelerinin yasaklanması, tıp ve psikoloji biliminin verileri ışığında evlilik hayatının sorumluluklarını taşıyabilecek niteliğe sahip olanların evliliklerine ise izin verilmesi gerektiği ifade edilebilir.

Hukuk-ı Aile Kararnâmesi başta olmak üzere aile hukuku ile ilgili yapılan kanunlaştırmalarda ise özetle şu hükümlere yer verildiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda TMK ve İslam hukuku açısından yapılan mukayese neticesinde akıl hastalığının İslam hukuku bakımından kişinin kendi irade beyanıyla evlenmesine engel teşkil ettiği, TMK'da ise evlenmenin mutlak butlan sebeplerinden kabul edilerek akıl hastalığının şahsın evliliği devam ettirebilmesini dahi engelleyen bir sebep olduğu görülmektedir. Ancak önceki TMK'nın ilgili maddesinde *“Akıl hastalıklarından birine müptela olan kimse asla evlenemez.”*¹⁰⁵ denilerek bu konuda daha katı bir yaklaşım yer almakta iken yeni TMK'da akıl hastalarının evlendirilmesi konusunun eskisine göre daha esnek hale getirildiği ve bu hususta tıp biliminin etkinleştirildiği görülmektedir. Yeni TMK'nın bu yaklaşımının İslam ülkelerinde çıkarılmış Ahvâl-i Şahsiyye Kanunlarıyla ayniyet arz ettiği söylenebilir. Nitekim TMK'da doktorlar tarafından verilecek raporun mahiyetine değinilmemişse

de Ahvâl-i Şahsiyye Kanunları'nda yer alan evliliğin akıl hastasının iyileşmesine fayda sağlayacağı, hastalığın nesline intikal etmemesi ve evliliğin kendisine fayda sağladığı gibi başkasına zarar vermemesi ilkelerine benzer bir raporun sunulması gerektiği düşünülebilir. Akıl hastalarının evliliğiyle ilgili bu raporun sunulmasında ise sadece psikiyatri ve nöroloji uzmanları değil, akıl rahatsızlığını tespit ve bu rahatsızlığın genetik yollarla çocuklara geçip geçmeyeceğini belirlemede görev alacak diğer branş uzmanlarının da konuya müdahil olmaları gerektiği söylenebilir. Dolayısıyla maslahatın yanı sıra kendisinde bir takım olumsuzlukları da barındıran akıl hastalarının evliliği meselesi tek bir doktorun insiyatifine bırakılmayacak kadar mühim olması sebebiyle bu hususta konuyla ilgili uzmanlardan oluşan heyetin evliliğin sakıncası bulunmadığına dair onayı istenmelidir. Buna göre her ne kadar İslam hukukçuları salt hukukî mantıkla akıl hastalarının velileri tarafından evlendirilmelerinin mümkün olduğunu belirtmişlerse de bu tarz evliliklerin evliliğin gayeleri bakımından celb-i menfaat ve def-i mefasid prensibi ışığında değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Nitekim bu tarz evlilikler kadın için mehir ve nafaka, erkek için ihtiyaçlarının giderilmesi ve her iki cins için evlilik yoluyla iyileşme umudu gibi menfaatler barındırmaktaysa da hastalığın nesline geçme ihtimali sebebiyle sağlıksız bireyler meydana gelmesi gibi toplumsal zararlara da yol açabilmektedir. Dolayısıyla evlilik hayatının yüklediği görev ve sorumlulukları taşıyamayacak derecede akıl hastalığı bulunanların evliliğinin taraflara ve topluma faydadan ziyade zarar verme ihtimali sebebiyle herhangi bir zaruret ve ihtiyaç bulunmadıkça bu tarz evliliklere izin verilmemesi, konunun uzmanlarınca evliliklerinde sakınca görülmeyenlere ise evlilik izni verilmesi gerektiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- ABDÜLAZİZ el-BUHÂRÎ, Alâuddîn b. Ahmed (ö. 730/1330), *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, (Pezdevî'nin Usulüyle beraber), yy, 1307.
- ACAR, Halil İbrahim, *İslâm Aile Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.
- AKINTÜRK, Turgut, *Türk Medenî Hukuku - Aile Hukuku*, I-II, Beta Yayınları, İstanbul, 2008.
- AKKURT, Sinan Sami, *Türk Medenî Hukukunda Evlenmenin Butlanı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992/1413.
- BUHÛTÎ, Mansur b. Yunus b. İdris (ö. 1051/1641), *Keşşâfu'l-Kınâ an Metni'l-İknâ*, I-VI, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1403/1983.
- CİN, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Konya, 1988.

- ÇİN, Halil - AKGÜNDÜZ, Ahmet, *Türk-İslam Hukuk Tarihi*, I-II, Timaş Yayınları, İstanbul, 1990.
- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed eş-Şerîf (ö. 816/1413), *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1985.
- ÇEKER, Orhan, *Aile Hukuku Kararnâmesi*, Ebru Yayınları, İstanbul, 1985.
- DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Adullâh b. Abdîrahmân (ö. 255/869), *es-Sünen*, I-II, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992/1413.
- DÖNDÜREN, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Altınoluk, İstanbul, 1995.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, "Cünûn", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul, 1993.
- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, I-V, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992/1413.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed (ö. 1394/1974), *el-Ahvâluş-Şahsiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, ts.
- ERDOĞAN, Mehmet, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- ETYEMEZ, Ayşegül, *İslam Hukukunda Akıl Hastasının (mecnun) Tasarruflarının Hukuki Sonuçları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1994.
- HASKEFÎ, Alâuddin Muhammed b. Ali (ö. 1088/1677), *ed-Durru'l-Muhtâr Şerhu Tenvîr'il-Ebsâr*, I-VI, (Reddu'l-Muhtâr'ın kenarında), Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabiyyi, Beyrut, 1987.
- HURÂŞÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali (ö. 1101/1689), *Şerhu Muhtasarı Sîdi Halîl*, I-VIII, (Ali el-Adevî'nin haşiyesi ile birlikte), Dâru Sadır, Beyrut, ts.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsî, (ö. 456/1063), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, I-XII, tahkik: Abdülğaffar Süleyman el-Bendarî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- İBN KUDÂME, Muvaffakuddin Ebû Muhammed b. Ahmed b. Kudâme (ö. 620/1223), *el-Muğni*, I-XIV, (eş-Şerhu'l- Kebir ile birlikte), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984/1404.
- İBN KUDÂME, Şemsuddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ebi Ömer b. Ahmed el- Makdisî (ö. 682/1283), *el-Muğni veş-Şerhu'l- Kebir alâ Metni'l-Mukni*, I-XIV, (el-Muğni ile birlikte) Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984/1404.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (ö. 273/887), *es-Sünen*, I-II, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992/1413.
- İBN MANZÛR, Ebu'l Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensarî, (ö. 771/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sadır, Beyrut, ts.
- İBN NÜCEYM, Zeynuddîn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri (ö. 970/1562), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik: fi Furû'il-Hanefiyye*, I-IX, (İbn Âbidin Muhammed b. Ömer ed- Dımaşki'nin Minhâtu'l-hâlik ala'l Bahri'r-Râik adlı haşiyesiyle birlikte), hazırlayan: Zekeriya Âmirât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- İBN RÜŞD, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî (ö. 595/1199), *Bidâyetü'l müctehid ve Nihâyetü'l- Muktesid*, I-II, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyyeti, 1966/1386.
- İBN TEYMİYYE, Takıyyuddin Ahmed el-Harrânî (ö. 728/1328), *Mecmûatu'l-Fetavâ*, I-XXXVII, hazırlayan: Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Dâru İbn Hazm, Riyad, 1997/1418.
- İBNÛ'L-HÛMÂM, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid (ö. 861/1457), *Fethu'l-Kadir*, I-X, (Bâbertî'nin el-İnâyesi ve Sâdi Çelebi'nin haşiyesi ile), Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- KAHVECİ, Nuri, *İslâm Aile Hukuku*, Hikmetevi, Yayınları, İstanbul, 2014.
- KARAMAN, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I-III, Nesil Yayınları, İstanbul, 1986.
- KÂSÂNÎ, Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî (ö. 587/1191), *Bedâiü'ssanâi' fi tertibiş-Şerâi*, I-VIII, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 2000/1420.

- MÂVERDÎ, Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed (ö. 450/1058), *el-Hâvi'l-Kebir: fî Fıkhı Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî ve hüve Muhtasarı'l-Müzeni*, XVIII+II, tahkik: Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdülmecid, takdim: Muhammed Bekir İsmail- Abdülfettah Ebu Sünene, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- MERDÂVÎ, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed (ö. 885/1480), *el-İnsâf fi marifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I- XI, Dârü İhyâi't- Tûrâsil-Arabiyyi, Beyrut, 1957/1376.
- MERGINÂNÎ, Burhânuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr (ö. 593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî mea Şerhi'l-allâme Abdülhayy el-Leknevi*, I-VIII, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyyetü, Pakistan, ts.
- MEVSİLÎ, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li-talîli'l-Muhtâr*, I-V, takdim: Ömer el-Mısri, Muhammed Cum'atü, tahrir: Beşşâr Bekir Arabiyyü, el-Mektebetü'l-Umeriyyetü, Dimaşk, ts.
- el-Mu'cemü'l-Vasit, Mektebetüş-Şurûku'd-Düveliyyeti, Kahire, 2004/1425.
- MUTÎ, Muhammed Necip, *Kitâbu'l-Mecmû Şerhu Mühezzeb liş-Şirâzi*, (XII. Ciltten itibaren Şerh Mutî tarafından kaleme alınmıştır.), I-XXIII, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, ts.
- MÜSLİM, Ebu'l Hüseyin b. el-Haccâc (ö. 261/875), *Sahîh-i Müslim*, I-III, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992/1413.
- NESÂÎ, Ebü Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sünen*, I-VIII, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992/1413.
- NEVEVÎ, Ebü Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*, I-X, (Siracaeddin Ömer el-Balkîni ve Celaleddin Abdurrahman b. Ömer el-Balkîni'nin Haşiyeleriyle birlikte), derleyen: Salih b. Ömer el-Balkîni, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- PEZDEVÎ, Fahu'l-İslâm (ö. 482/1089), *Usûlü'l-Fıkh*, I-IV, (*Keşfu'l-Esrâr*'la birlikte), yy, 1307.
- REMLÎ, Şemseddin Muhammed b. Ebî Abbâs Ahmed b. Hamze b. Şihâbeddin (ö. 1004/1595), *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, I-VIII, (Ebû'z-Ziya Nüreddin Ali eş-Şebramlûsi ve er-Râsidi Ahmed b. Abdürrezzak el-Mağribî'nin Haşiyeleriyle birlikte), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi/Müessesetü't-Târihi'l-Arabiyyi, Beyrut, 1992/1412.
- SADRUŞŞERÎA, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd (ö. 747/1347), *et-Tavdîh fi Halli Ğavâmidit-Tenkîh*, I-II, (*et-Telvih* ile beraber), Mektebi Sanâyi Matbaası, İstanbul, 1310.
- SAHNÛN, Said et-Tenûhi (ö. 240/854), *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, I-V, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994/1415 (Eser kapağında İmam Mâlik'e nispet edilmiştir).
- SERAHSÎ, Şemseddin Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl (ö. 483/1090), *Kitâbu'l-Mebsût*, I-XXX, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1982.
- *Usûlü's-Serahsi*, I-II, tahkik: Ebu'l-Vefa el-Afgani, İhyâü'l-Maârif en-Numâniyye, Haydarabad, ts.
- ŞÂFÎÎ, Ebü Abdullâh Muhammed b. İdris (ö. 204/819), *el-Mevsûatü'l-İmâm eş-Şâfiî el-Kitâbu'l-Ümm*, I-XV, tahrir: Ahmed Bedrettin Hassûn, Daru Kuteybe, yy, 1996/1416.
- ŞABÂN, Zekiyyüddin, *el-Ahkâmü's-Şer'iyyetü li'l-Ahvâlîş-Şahsiyyeti*, Câmîatü Karyunus, Bingazi, 1979/1409.
- ŞEYBÂNÎ, Ebü Abdullâh Muhammed b. el-Hasan (ö. 189/805), *Kitâbu'l-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, I-IV, hazırlayan: Seyyid Meğdi Hasan el-Geylani el-Kâdiri, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983/1403.
- ŞİRÂZÎ, Ebü İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf (ö. 476/1083), *el-Mühezzeb fi Fıkhî Mezhebi'l-İmâmü eş-Şâfiî*, Matbaatü İsa el-Bâbi, Mısır, ts.
- ŞİRBİNÎ, Muhammed el-Hatib (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtac ilâ Marifeti maâni el-fâzi'l-minhâc*,

- I-VI, tahkik ve ta'lik: Ali Muhammed Muavvid, takdim ve takriz: Muhammed Bekir İsmail, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994/1415.
- TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd b. Umer (ö. 793/1390), *et-Telviḥ fi Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*, I-II (Sadruşşeria'nın et-Tavdihi ile), Mektebi Sanâyi Matbaası, İstanbul, 1310.
- TEKİNAY, Selahattin Sulhi, *Türk Aile Hukuku*, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1966.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö. 279/ 892), *es-Sünen*, I-V, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992/1413.
- YAMAN, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, Yediveren Yayınları, Konya, 2002.
- YENİDOĞAN, Adem, *İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2009.
- ZERKÂ, Mustafâ Ahmed, *el-Fıkhü'l-İslamî fi Sevbihî'l-Cedid*, I-III, Dâru'l-Fıkr, ts.
- ZEYDÂN, Abdülkerim, *el-Medhal li Dirâseti'ş-Şeriatî'l-İslâmiyyi*, Matbaatü'l-Âni, Bağdat, 1979/1389.
- *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh*, Matbaatü Selman el-Âzamî, Bağdat, 1967/1387.
- ZEVKLİLER, Aydın, *Medeni Hukuk*, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Diyarbakır, 1986.
- ZEYLAÎ, Fahrüddin Usman b. Ali (ö. 743/1343), *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-VII, (Haşiyeleriyle birlikte), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnâmesi.
- 1926 tarih ve 743 sayılı Türk Medeni Kanunu.
- 1959 tarih 188 sayılı Irak Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu.
- 1953 tarih ve 59 sayılı Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu.
- 1984 tarihli 10 sayılı Libya Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu.
- 1984 tarih ve 51 sayılı Kuveyt Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu.
- 1991 tarihli Sudan Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu.
- 1992 tarih ve 20 sayılı Yemen Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu.
- 2001 tarih ve 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu.
- 2004 tarih ve 1.04.22 sayılı Fas Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu.
- 2006 tarih ve 22 sayılı Katar Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu.
- 2009 tarihli Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu.
- 2010 tarih ve 36 sayılı Ürdün Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu.

KAMERİ AYLARIN TESPİTİNDE HESAP METODUNUN MEŞRUIYETİ VE ULUĞBEY TAKVİMİ

Dr. Öğr. Üy. Abdullah ACAR*

Özet: İslam dünyasında Ramazan ayının başlangıcı, bayram günleri ve Hac ibadetinin temel şartı olan Arafat vakfesi gününün tespiti, ayın hareketlerine göre ayarlanmaktadır. İbadetlerin sıhhatine doğrudan etki ettiğinden, bu günlerin doğru tespit edilmesinde kullanılması gereken yöntemlerden "hesap mı, ru'yet mi?" meselesi geçmişten günümüze hep müzakere/mütalaa konusu olmuştur. Bu konuda, "ay ve güneşin hesapla döndüğü" nü bildiren ayetten hareketle hesabı önceleyenler olduğu gibi, "biz hesap bilmeyiz, ayı görün oruç tutun, ayı görün bayram edin" hadis-i şerifini delil sayanlar da "ru'yet"i öncelemektedirler. Güneş ve ay hareketlerini inceleme sahasındaki ilerlemeler neticesinde İslam dünyasında bu özel günlerin hesap ile tespit edilmesinin gerekliliğini savunanlara mukabil, Hz. Peygamberin kendi vefatından sonraki bilimsel gelişmeleri mucizevi şekilde bilmesine rağmen ru'yeti tavsiye eden hadis-i şerifin ihmal edildiği, dolayısıyla onun mübarek ağızlarından sadır olan hadislerin her çağda geçerli olduğu düşüncesini savunanlar bulunmaktadır. Bu makalede, hesaba itibar etmenin meşru olup olmadığı, hesaplama yöntemi konusundaki tarihi süreç ve Uluğbey'in hesap konusunda geliştirdiği takvim üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hilal, Hesap, Ru'yet-i Hilal, Kameri Takvim, Uluğbey

Acceptance of Calculation for Detection of Lunar Months and Calendar of Ulugh Beg

Abstract: In the Islamic world, the beginning-end of the month of Ramadan and the days of Eid ul-Adha and especially the determination of the Day of Arafat which is the basic rule of the pilgrimage are arranged according to the movements of the moon. For the correct identification of these days, as it directly affects the accuracy of worship, the methods that should be used has always been a problem. In this regard, while in Qur'an it is mentioned that "the moon and the sun return in a calculation", in the hadith-i sheriffs "We do not know the account, see the moon and fast, see the moon and hold the feast" said. It seems as if there is a contradiction between the two definite holy source(nass). In line with the current discoveries, against those who advocate the necessity of determining these special days by using calculation, there are others who put into words that in the hadith-i sheriffs "ru'iet" is neglected and although Prophet Muhammad knows that there will be the progress in science in the future he puts the condition of visual observation of the month and the fact that the hadiths which are stated in his blessed mouth are valid in every age. In this article, it will be emphasized whether to accredit calculation is legitimate and the calendar developed by Ulugh Beg.

Keywords: Crescent, Calculation, Ru'yet-i Hilal, Lunar Months, Ulugh Beg

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD Öğretim Üyesi, abacar42@hotmail.com

I. GİRİŞ

Tarihin bilinen zamanlarından itibaren gökyüzü hareketleri, yeryüzünde yaşayanların maddi ve manevi eylemleri için referans olagelmıştır. İnsanoğlu, her ne kadar yeryüzünde yaşayan bir tür olsa da, gökyüzündeki cisimler onun için hep gizemini korumuş, güneş, ay, yıldızlar, gece, gündüz gibi hava hareketleri, daima bilgi kaynaklarından birini teşkil edegelmiştir. Kısaca, zamanın tayin ve tespiti toplumların birinci derecede önem verdikleri bir husus olmuştur. Özellikle İslam'da farz olan ibadetler için vaktin şart kılınması, Müslümanları bu konuda daha hassas olmaya sevketmiş ve ayın hareketleri hep inceleme konusu olmuştur. Bu ilgilenme başlangıçta hilali çıplak gözle/aletsiz görmek şeklinde iken, daha sonraki dönemlerde çeşitli araç-gereçler ve hesap ile yapılmaya başlanmıştır. Diğer bir ifadeyle, gök cisimlerinin düzenli ve periyodik hareketleri zamanın ölçülmesinde esas kabul edilmiştir. Kullanılan takvimlerin tamamının ortak özelliği ise, bir senenin genellikle on iki aydan oluşuyor olmasıdır.

Nitekim, Kur'an-ı Kerim'de de, kainatın yaratılışından beri ay ayların sayısının 12 olduğu belirtilerek¹, güneş ve ayın hareketlerinin yılların sayısının bilinmesi ve hesap işlemleri için birer ölçü oldukları açıklanmıştır.² Türkistan bölgesinde meşhur olan "oniki hayvanlı Türk takvimi" ve tarih boyunca coğrafyaların tamamında bir yılın aylarının oniki olarak uygulanagelmesi, tabii bir insanlık refleksi ile ifade edilemez. Aksine bu durum, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Adem'den bu yana insanlığın vahiyle beslendiğinin bir alameti olarak kabul edilmelidir. Yoksa, çağlar boyu tüm insanlığın on iki rakamı üzerinde ittifak edebilmesi imkansızdır. Bir başka deyişle, insanlığı bu konuda ittifak ettiren güç Allah'tır. Aksi halde, insan akli devreye girseydi seneler ya 10'lu ya da 15'li sayılara bölünürdü ya da tüm dünyada ittifak sağlanması mümkün olmazdı.

İslam'da bir çok iş ve işlemlerin ayın hareketlerine göre tespit edilmesi genel kabul görmüştür. Bu konuda kesin bir nass bulunmamakla birlikte "*Sana ayın hareketlerinden soruyorlar...*" şeklinde başlayan ayet delil olarak kabul edilerek, zekat yılı, yaş hesapları ve en önemlisi Ramazanın başlangıcı ve bayram günleri ile bu iki aya nispetle bayram ve arefe gibi önemli günlerin ayın hareketlerine göre tespit edilmesi mecburiyet arzettiğinden bu uygulama hüsn-i kabul görmüştür. Bu arada, güneşin hareketleri de namaz vakitleri ve haccın bazı rükünleri için önem arz etmektedir.

1 Bkz: Tevbe, 9/36.

2 Bakara, 2/189 ; İsrâ, 17/12; Yâsin, 36/38-40.

3 Bkz: Bakara, 2/189.

Müslümanlar devlet teşkil etmeye başladıkları zamanlardan itibaren ayların tespitine önem vermişler, başlangıçta çıplak gözle/aletsiz yapılan rasat faaliyetleri, daha sonraları aletlerle ve hesapla yapılmaya başlanmış, bunun yanında ru'yet de asla ihmal edilmemiştir. Osmanlılar ise, hem ayın hareketlerine göre ihdas edilen kamerî-hicrî takvimi, hem de güneşin hareketlerine göre ayarlanan şemsî-rumî takvimi kullanarak, kendilerine göre farklı bir hesap yöntemi takip etmişlerdir.⁴

Arapça'da çıplak gözle, yani hiçbir alet edevat kullanmadan yapılan gözetlemeye "ru'yet", aletle yapılan gözetlemeye ise "rasad" denilmiştir.⁵ Arapça rasad (gözetleme) ve Farsça hâne (ev) kelimelerinden oluşan rasad+hâne'nin Arapçası "beytü'r-rasad" veya ism-i mekan kipinden yapılan "mersad" dır. İslam bilim tarihinde bakıldığında hem 'rasathane' hem de 'beytü'r-rasad' kelimelerinin kullanıldığı görülür.

II. OSMANLILARDAN ÖNCEKİ MÜSLÜMAN DEVLETLERDE ASTRONOMİ ÇALIŞMALARI

Tam teşekküllü ve gerçek manasında bir akademik kurum olarak rasathaneler ilk defa İslâm medeniyetinde ortaya çıkmışlardır. Daha önceki medeniyetlerde mesela eski Yunan'da, gözlemler ya yüksek tepelerde veya uygun yere kurulmuş kule biçimindeki basit binalarda yapılıyordu. Site şehirleri de bu sebeple genellikle yüksek tepelere kurulduğu görülür.⁶

İslâm tarihinde rasathaneler ya dini ilimlerin okutulduğu medreseye bağlı olarak veya sadece içinde gözlemlerle birlikte astronomi ilminin yapıldığı bağımsız bir kurum olarak kurulmaya başlanmıştır. Namaz, oruç gibi ibadetlerin vaktinin hesaplanmasında ay ve güneş esas alındığından, medreselerdeki alimler aynı zamanda iyi bir gözlemci idiler. Hatta, Horasan bölgesinde ilk inşa edilen camilerin yakınına yapılan minarelerin camilere bitişik değil, cami duvarından ayrı inşa edildikleri görülür. Bunun sebebinin, gündüzleri minarenin gölgesiyle öğle ve ikinci namazlarının hesabını yapmak, karanlık vakitlerde ise minarenin tepesinden hilalin doğuş-batışını ve imsak vaktinin başlayış-bitişini hesap etmek olduğu belirtilir.⁷ Bu minareler, hem ezan sesinin uzak bölgelere duyurulmasını hem de namaz, imsak, iftar gibi vakitlerin basit manada tespit işine yaramaktaydı. Nitekim bu minareler, Emeviler döneminde (661-750) ortaya çıkacak olan "muvak-

4 Unat, Faik Reşit, *Hicri Tarihleri Miladi Tarihe Çevirme Kılavuzu*, TTK, Ankara 1988, s. 159-160.

5 İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemalüddin, *Lisânul-Arab*, r,s,d maddesi, XX, 1999.

6 Barthold, Wilhelm, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Çev. Prof. Dr. Fuat Köprülü), 2. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı yy., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1963.

7 2013 yılında Özbekistan'a yaptığım seyahat esnasında yerel yetkililerden öğrendiğim bilgi. Resim için: Ek-1.

kithane” nin de temelini oluşturmaktaydı. “Vakit belirleyen kişi” ve onun “görev yaptığı yer” manasındaki bu kurumların Emeviler döneminde ihdas edildiği ifade edilmesine rağmen ilk olarak ne zaman açıldığı ise tam olarak belli değildir.

Muvakkithaneler, hemen her şehir ve kasabada cami veya mescidlerin bahçesinde bir iki oda hâlinde bulunan kurumlardır. Muvakkithaneler buldukları külliyein vakfı tarafından idare edilmekte olup, buralarda vazife yapan kişilere ise muvakkit denilirdi.⁸ Vakit tespit işinden anlayan ‘muvakkit’ler bu minarelerde hem vaktin girip girmediğini gözlemliyorlar hem de ezan okuyorlardı. Belde halkından ezan sesini duyanlar ezan sesiyle, duymayanlar ise müezzinin elini kulağına koymasıyla -özellikle iftar- saatinin girdiğini anlıyorlardı. Anadolu’da bir şeyin vaktinin geldiğini bildirmek için kullanılan “müezzinin eli kulağında” tabiri de belki bu sebeple nesilden nesile nakledilegelmiştir. Osmanlı Devleti’nde XVI. yüzyılın en önemli müneccimbaşları sayılan Mustafa b Ali el-Muvakkıt (ö. 1571) ve Takiyüddin Râsıd (ö. 1585)da “vakit belirleyen” veya “gözlemci” manasındaki lakaplarla anılagelmışlerdir.⁹

Minarelerin muvakkithane olarak kullanılmasındaki bu basit işlevlerinden sonra İslam dünyasındaki ve astronomi tarihindeki ilk büyük ve ciddi anlamdaki rasathane Abbasi Halifesi Harun Reşit zamanında **Cüdişapur**’da 800 yılında Ahmed en-Nihavendi tarafından kuruldu.¹⁰ Ancak rasathanelerin asıl gelişimi Abbasi halifesi Me’mun(819-833) döneminde görüldü. Bu dönemde **Bağdat**’ta “eş-Şemmasiyye”de kurulan rasathane ile **Suriye-Dımaşk**’ta kurulan “el-Kasiyyûn”de -ki buralar şehrin en yüksek tepeleridir- rasathanelerin kurulmasıyla gözlemler yapılmaya başlanmış, astronomi sahasında orijinal eserler ortaya konmuştur. Gözlem yapan âlimler arasında cebir ilminin kurucusu el-Harezmi (öl. 850 civarı) ile Habeş el-Hâsib (öl 840 civarı) vardır. ¹¹ Daha sonra, Büveyhi emiri Şerefüddeve zamanında **Bağdat**’ta, 1025’te hükümdar Ebu Ali ibn Sina tarafından **Hemedan**’da, Büyük selçuklu hükümdarı sultan Melikşah döneminde 1075’te **İsfahan**’da, 1259’da **Merağa** rasathanesi, 1300’lü yıllarda **Tebriz** civarında Gazan Han tarafından kurdurulan rasathane ile 1420 yıllarında ünlü astronomi bilgini ve hükümdar **Uluğ Bey** tarafından kurulan **Semerkant Rasathanesi** islam dünyasının en büyük rasathaneleri kabul edilmiştir.¹² Kısaca, Müslümanların yaşadıkları büyük şehirler ve ilim merkezlerinde rasathaneler kurulduğu görülür.

8 Aydüz, Salim, Muvakkithane, *DİA*, 31/413.

9 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, nr. 1571/120, s. 32, 29 Şevval 1146/25 Mart 1734.

10 Ökten, Sadettin, Ahmed en-Nihavend, *DİA*, 2/103. İst. 1999.

11 Aydüz, Salim, Rasathane, *DİA*, 24/301.

12 Fazlıoğlu, İhsan, “Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Planı: Semerkand Matematik Astronomi Okulu”, *Divân İlmî Araştırmalar*, Yıl: 8, sy. 14, 2003, s. 1–63.

III. OSMANLILAR DÖNEMİNDE ASTRONOMİ ÇALIŞMALARI

12. ve 13. yy. da hüküm süren İlhanlılar devrinde tesis edilen Merağa Astro-nomi Ekolu ve bu ekolün rasat metodu ile hazırlanan cetveller, henüz Osmanlı Devleti kuruluş döneminde olmasından dolayı, Anadolu topraklarında tesirini sürdürmeye devam etmiştir. Bu durum tabiidir ve zaruridir. Henüz Anadolu'daki beylikler arasında siyasi ittifak sağlanmadan ilmî çalışmaların başlanması tasav-vur edilemez.

İlhanlı dönemi alimlerinden Nasiruddin et-Tûsî (öl. 1274) ve etrafındaki ast-ronomlar gözlemler yapıp Zic-i İlhanî'yi hazırlamışlar, astronomi ile ilgili çok sayıda kitap yazmışlardır. Diğer taraftan XIV. yüzyılda Şam bölgesinde yaşayan İbn eş-Şâtir (öl. 1375) ve arkadaşlarının temsil ettiği başka bir ekol de vardı. Bu ekol el-Mizzî (öl. 1349), İbn el-Mecdî (öl. 1447), Abdülazîz el-Vefâî (öl. 1469), Sib-t el-Mardînî (öl. 1506), Muhammed b. Ebi'l-Feth es-Süfi (öl. 1536) gibi âlimlerle Osmanlılar'ın Şam ve Mısır'ı ele geçirmelerine kadar devam etmiştir.¹³ Osmanlı-lar bir yandan bu iki ekolün sürdürücüsü olan bilim adamlarını yetiştirirken, öte yandan da kendi ekollerini oluşturacak çalışmalara başlamışlardır.¹⁴

Osmanlılar devrinde astronomi ile uğraşan ilk âlimler XV. yüzyılın başlarında yaşamışlardır. Bu alimler tabii olarak doğu astronomisi ilmiyle yetişmiş olduk-larından bu ekolün temsilcileri idiler. Avrupa astronomisinin ilk etkileri ise an-cak XVI. yüzyılın ortalarında hissedilmeye başlar. XV. yüzyıl başında Ahmed-i Dâî, Nasîruddin et-Tûsî'nin takvimle ilgili iki risalesini Türkçeye çevirmiş ve bazı ilaveler de yapmıştır. Bu zamanda yaşayan en büyük Osmanlı astronomu ise Kadızâde er-Rûmî (öl. 1532) dir. Bu zat, Semerkant'ta Uluğbey ile tanışmış, onun kurduğu medresede ders vermiştir.¹⁵

Yavuz Sultan Selim, Şam ve Mısır bölgelerini 1517 yılında fethedince bu böl-gelerde yaşayan astronomlar da Osmanlı sahasına girmişlerdir. Bundan sonra, Merağa Ekolu yanında Şam-Mısır Ekolu'nün ağırlığı da hissedilmeye başlanmıştır. Bundan sonra Osmanlı Devleti'nde astronomi ilminin merkezleri İstanbul ve Kahire olmuştur. Bu rasathaneler daha çok özel sektör denilebilecek vakıfların ya da medreselerin kontrolünde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Osmanlı'da, rasat ve ru'yet faaliyetlerini yürütmekten sorumlu ve daha önceki İslâm devletlerinde örneğine rastlanmayan "müneccimbaşılık" isimli bir müessese

13 Bkz: *Osmanlı İmparatorluğunun Doruğu 16. Yüzyıl Teknolojisi*, (Editor: Kazım Çeçen), Omaş y. İst. 1999.

14 Fazlıoğlu, İhsan, "Semerkand Matematik Astronomi Okulu", s. 1-63.

15 Şeşen, Ramazan, *Osmanlılar Devrinde Astronomi*, s. 35.

kurulmuştur. Bu kurum, vakıf, dernek ve medreseler tarafından farklı yöntemlerle yapılan ru'yet çalışmalarını disiplin altına almayı ve koordine ettiği kanaatindeyiz. Devlet teşkilâtı içinde önemli bir yeri bulunan bu müessesede, senelik takvimler hazırlanmakta, ayrıca Ramazan ayı için imsakiye yapılmakta ve uğurlu saat tayin edilmektedir. Müneccimbaşılar, II. Murad zamanından itibaren sarayda görev almaya başlamışlar ve devletin yıkılmasına kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Müneccimbaşılar, saraydaki görevlerinin yanı sıra İstanbul Rasathânesi, Mekteb-i Fenn-i Nücûm ile İstanbul ve taşradaki muvakkithânelerin idaresi ile de vazifelidiler. Osmanlı resmî terminolojisinde ser-müneccim, ser-müneccimân-ı hâssa, ser-müneccimîn, başmüneccim gibi isimlerle anılan müneccimbaşılık, Osmanlı Devleti'nde XV. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın başlarına kadar varlığını devam ettiren ve yapısı itibarıyla çok az değişikliğe uğrayan bir devlet müessesesidir.¹⁶

Osmanlı Devleti'nde resmi devlet kuruluşu sayılabilecek manada rasathane ancak 300 yıl sonra **Rasadhâne-i Amire-i Alâimu'l-Cev** (Devlet Gökyüzü Alametlerini Gözetleme Kurumu) adıyla Beyoğlu'nda 1868 yılında kurulmuş, müdürlüğüne Ariste de Coumnbary (öl. 1895) getirilmiştir. Daha sonra, rasathane'nin müdürlüğüne Salih Zeki (öl. 1921) ve Fatim Gökmen (öl. 1955) getirilmiştir. Fatim Gökmen zamanında da Kandilli Rasathanesi kurulmuştur.¹⁷

Osmanlılar döneminde vakit tayini için 'hesap cetvelleri' gibi kolay metotlar ortaya koymuşlardır. XVII-XVIII. asırlarda Mısır'da ve İstanbul'da astronomi ile uğraşan âlimler yetişmeye devam etmiş ve değerli eserler yazmışlardır. Bu arada, Uluğbey'e ait olan *Zic-i Uluğbey* birkaç defa Türkçe'ye ve Arapçaya tercüme edilmiştir. Bu tercümelerde sarayda II. Beyazıt koleksiyonunda bulunan orijinal nüsha kullanılmıştır. Meşhur tabiplerden Abbas Vesim Efendi (öl. 1760) bu eseri, *Nehcü'l-bülûğ fi şerhi Zici Uluğ* adıyla tercüme ve şerh etmiştir.¹⁸

Bu arada Osmanlı âlimleri geleneksel astronomi sahasında eserler yazarken, XVI. yüzyıldan itibaren az da olsa Batıdaki gelişmelerden haberdar olmaya başlamışlardır. Pîrî Reis coğrafya ve harita bilgilerinde, Takiyüddin mekanik saatler konusunda Batı'daki gelişmelerden büyük miktarda faydalanmışlardır. Bu arada, Batı'da astronomi sahasında devrim yapan Kopernik, Galileo, Kepler ve Newton'un çalışmaları Osmanlı astronomlarının dikkatini çekmemiştir. Buna karşılık pratik astronomi ile ilgili çalışmalar daha çok ilgi uyandırmıştır. Fakat,

16 Aydüz, Salim, Müneccimbaşı, *DİA*, 32/2.

17 Aydüz, Salim, Rasathane, *DİA*, 24/301.

18 Süleymaniye Ktp, Hamidiye, nr. 858'da kayıtlı eser için bkz: Baltacı, Cahit, Abbas Vesim Efendi, *DİA*, s.1/30.

yine Uluğbey Zici'ne göre takvim yapılmaya devam edilmiştir. Kısaca, Osmanlılar astronomi sahasında da büyük âlimler yetiştirmişler, dünyadaki gelişmelerle az çok ilgilenmişlerdir. Bütün bilimler ve edebi alanlarda olduğu gibi, Osmanlılar devrinde astronomi sahasında koyu karanlık bir devir yaşanmamıştır. Bilimsel gelenek devam etmiştir. Cumhuriyet devrine girerken her konuda olduğu gibi, modern gelişmelerin çoğu benimsenmiş, astronomi sahasında Salih Zeki, Fatin Gökmen gibi dünyadaki gelişmeleri takip edebilecek şahsiyetler yetişmiştir.¹⁹

Osmanlı öncesi devletlerde ve Osmanlılarda faaliyet gösteren rasathaneler, bir yandan icat edilen yeni aletlerle gökyüzü ve yeryüzündeki tabiat olaylarını inceleyenlerken, diğer yandan çıplak gözle ayın görülmesi ve namaz vakitlerini tespit etmekle görevli “muvakkit” ler istihdam edilmekteydi.²⁰

IV. RU'YET-İ HİLAL'İN DİNİ YÖNÜ

Öncelikle, namaz, oruç, hac ve zekat için ‘vakit’ olmazsa olmazlardan birisidir. Bu sebeple hilali gözetleme ve senenin günlerini hesaplama faaliyeti dini bir eylemdir. Bundan dolayıdır ki, ibadetlerin sahih olabilmesi için Müslüman ilim adamları güncel tabirle astronomi ilmiyle-astroloji değil- uğraşmayı dini bir vecibe olarak görmüşler, bu noktada zaman tespiti ile uğraşmayı farz-ı kifaye olarak kabul etmişlerdir. Bu ibadetleri, Ramazan ayının başlangıcı, bitişi, hacılar için Arefe günü ve Kurban bayramının bitiş günü, vakitlere bağlı nezirler ve hilalle bilinebilecek nafil oruçlar, vefat iddeti ile iyas iddetinin süresinin tespiti, borçlanma, icare, sözleşme, rada' / emzirme müddeti, hamilelik müddeti vb. şeklinde özetlemek mümkündür.

Ru'yetin dinî yönünden maksat, vakitler iyi tespit edilmezse ibadetlerin sıhhat, fesat veya butlan boyutu ile alakalı durumlar demektir. Çünkü Müslümanların ferdî ve ictimai muamelelerinin her birisinin bir karşılığı vardır. İslam tarihi boyunca hilalin gözetlenmesi de ümmetin üzerine **farz-ı kifaye**²¹ olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple de yukarıda izah edilmeye çalışıldığı gibi, vakitleri tespit için kişi ya da kurumlar görevlendirilmiştir.

19 Tekeli, Sevim, “Osmanlıların Astronomi Tarihindeki En Önemli Yüzyılı,” *Fatih'ten Günümüze Astronomi*, Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan Sempozyumu, s. 69, 7 Ekim 1993, İstanbul 1994.

20 A. Süheyl Ünver, “Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler”, Atatürk Konferansları, V, 1971-1972, Ankara, 1975, s. 234; Şen, Zafer, *Türk - İslâm Tarihinde Rasathaneler*, İstanbul 2016.

21 Merğünâni, Ebu'l-Hasen Ali, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, 1/19, I-IV, İstanbul 1986; İbnü'l-Hümâm, Kemaluddin, *Fethu'l kadîr*, 2/242, I-IV, Beyrut, ts.; Haddadi, Ebu Bekr Ali, *Cevheratü'n-neyyire şerhu Muhtasaru'l-Kudûri*, 1/176, I-II, İst. 1317.; Meydâni, Abdülğani, *el-Lübab fi şerhi'l-Kitâb*, Mısır 1960, 1/163.

Vaktin ibadetlerin sıhhatine doğrudan etki etmesi nedeniyle, onun tespit yönteminin basit gözle mi, hesaplama yöntemiyle mi konusunda önemli münazaralar bulunmaktadır. Bu çalışmada sadece hesap, ölçüm ve birtakım aletlerle önceden hilalin gözetlenmesinin mümkün ve meşru olduğu konusunda müctehid imamların kanaatlerini özetlemek istiyoruz:

İbn Abidin (v.1836), Hanefilerin kendi yaşadığı zaman kadar olan görüşlerini üç maddede şu şekilde hulasa eder:²²

a. Müneccimlerin görüşüne itibar edilebilir. Kahinlerin sözlerine itibar edilmesini yasaklayan hadiste²³, gök bilimleriyle uğraşan müneccimlik değil, kahinlik yapmak yasaklanmıştır. Ru'yet mümkün olmadığı durumlarda astronomi konusunda uzman kişilerin görüşlerinden istifade etmek kahine inanmakla eşdeğer değildir kanaatindedirler. ²⁴ Bu görüşün aksini savunanlar ise, hadiste hilalin tespit yöntemini konusunda iki şeyden bahsedildiğini, bunların “ya bizzat hilali görmek, ya da hava kapalı olduğunda ayı otuz güne tamamlamak olduğu” söyleyerek, hiçbir surette müneccimlere inanılmayacağını bildirirler.²⁵ Buna göre, gök cisimlerinin hareketlerinden istifade ederek, ibadetlerin vakitlerinin belirlenmesi dine aykırı bir durum değildir, hatta dinin bir emridir. Nitekim farz-ı kifaye edilmişti.

b. Hesap yapanlar bir tarih üzerinde ittifak etmişlerse sözlerine itibar edilebilir. Muhammed b. Mukatil ile Muhammed b. Seleme gibi hesabı kabul edenler, “Müneccimler ittifak ettikten sonra onlara gidip soran ve onların hesaplarına itimat eden kişilerin bununla oruç tutmaları muteberdir” görüşünü delil kabul ederler.²⁶

c. Hilal tespitinde kahinlerin(astrolog) sözlerine itibar edilmez. Çünkü kahin, henüz vuku bulmadan önce kainatla ilgili haberler veren ve bazı önemli sırları bildiğini iddia eden kişi demektir. Bunlar da üç çeşittir. Bir kısmı, cinlerle arkadaşlık ederek, onların çaldıkları bilgileri insanlara pazarlarlar ki, bunlar Hz. Muhammed (sav) ile son bulmuştur. Bazı kahinler ise, yine cinlerden aldıkları destekle, yeryüzünde olup bitenleri, çalınan, kaybolan bazı şeylerin yerini bildiklerini iddia

22 İbn Abidin, Muhammed Emin, *Mecmû'atu'r-resâil*, I-II, İst. 1325, s. 246.

23 Ebu Dâvud, “Tıp”, 21; Tirmizî, “Tahâre”, 102; İbn Mâce, “Tahâre”, 121; Dârimî, “Vudu”, 1.

24 İbn Abidin, Muhammed Emin, *Mecmu'atu'r-resâil*, I-II, İst. 1325, s.246; Nemr, *Abdül-mü'min, Bed'uş-şuhûri'l-kameriyye beyne's-sünneti ve'l-ictihâd*, Mısır 1986, s. 100.

25 Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed, *Mecmâ'u'l-enhûr fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, I-II, I, 230, ts. Matbaa-i Amire; İbn Abidin, *Reddül-Muhtar*, 2/292; Ceziri, Abdurrahman, *Kitabul-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Erbaa*, I-IV, Kahire, ts., I, 55.

26 Haşiyetü't-Tahtavi, s. 539.

ederler. Üçüncüsü ise, müneccim denilmesine rağmen, kahinlikle uğraşanlardır. Bunlar yıldızların büyüklüğü, küçüklü, uzak ya da yakınlığı, parlak ya da sönük oluşu gibi bazı olaylara bakarak gelecekte, gaipten haber verenlerdir ki, bu müneccimlik değil, kahinliktir.²⁷ İşte bu tür kahinlerin sözlerine dini işlerde itibar edilmez. İbn Abidin'in açıklamalarından, onun müneccim ile kahin kavramları arasındaki farkı bildiği, Allah'ın her ayetinde olduğu gibi kevnî ayetlerinden olan ay ve güneşin de vakitlerin belirlenmesinde bir hüccet olduğu, dolayısıyla gök ilimleri ile uğraşmanın dinen sakıncalı bir ilim olmadığını ve ona uygun olarak fetvaları aktardığı anlaşılmaktadır.

Şafii mezhebine mensup alimler arasında da hesabı kabul eden ve etmeyenler, yani astronomi ilmiyle uğraşmayı uygun bulan ve bulmayanlar bulunmaktadır. Hesabı kabul eden ve astronomi ilminden istifade edilmesini uygun bulan alimlerin kanaatleri şu şekilde özetlenebilir:

a. Hesap, ru'yetle te'yid edilmezse bile buna itibar edilir. Takiyuddin es-Sübki, "hesabın kat'i, ru'yetin zanni olabileceğini, hadis-i şerifte gaybı bildiklerini iddia etmeleri sebebiyle arrâf ve kahine güvenmenin yasaklandığını, dolayısıyla yıldızlar hakkında ilim ve tecrübe sahibi olan muvakkitlerin vakitler hakkında bilgi vermelerinin, gaipten haber vermek olmadığı ve bu kimselere güvenmenin küfrü gerektirmeyeceği" kanaatindedir.²⁸

b. İbn Hacer ise hesabın yanında ru'yetin de olmasını beyan ederek, iki görüşün arasını te'lif etmektedir. İbn Hacer, "şayet hesap, şahidin ru'yetini yalanlıyorsa ve işin uzmanı muvakkitler/müneccimler/astronomlar da hesap ile vaktin girdiği konusunda müttefik iseler ve bu sayı mütevatir derecesine ulaşıyorsa, bu durumda çıplak gözle hilali gördüğünü beyan eden şahidin sözüne itibar edilmez" demektedir.²⁹ Dolayısıyla, ru'yetle sübjektiflik olması ve doğrulanabilirliğinin zayıflığı nedeniyle onun hesabı öncelediğini söylemek mümkündür.

c. Hesap yeterlidir. Ru'yet de yapılırsa caizdir. İbn Süreyc bu kanaattedir.³⁰ Namaz vakitleri konusunda nasıl hesap ile amel edilmesinde icma edilmiş ise, kameri ayların başı ve sonunun tespitinde de hesaptan faydalanılabilir.³¹

27 İbn Abidin, *Mecmû'atu'r-resâil*, s. 246; Davudoğlu, Ahmed, *Müslim Tercümesi*, 9/678.

28 Endelüsi, Muhammed b. Abdülvehhab, *Azbü'z-zülal fi mebahis-i ru'yet-i hilal*, 1/249, I-II, Katar, 1973.

29 İbn Abidin, *el-Mecmû'ât*, s. 249.

30 İbn Abidin, *el-Mecmû'ât*, s. 248.

31 Nemr, *Bed'ü'ş-şuhûr*, s. 100.

Öte yandan Şafiiler, ayın doğduğu mıntikalara (ihtilaf-ı metali') itibar ederler. Yani, onlara göre her belde, aynen güneşin hareketine göre namaz kılındığı gibi, oruçta da her belde muhayyerdir, derler. Eğer beldeler birbirine yakın iseler, tek belde hükmü verilebilir. Bu uzaklık ya da yakınlığı 24 fersah olarak tespit etmişlerdir ki, bu da 115 km. ye tekabül etmektedir.³²

Hanefiler ise, zahir görüşe göre hadisi şerifteki mutlaklık ve tahsis bulunmaması sebebiyle³³ göre ihtilafı metali'e itibar edilmemesi gerektiği kanaatinde dirler. İlk hilal görülen belde halkının bunu diğer bölgelere bildirmeler gerekir.³⁴ Maliki ve Hanbeliler de Hanefiler gibi düşünmektedirler.³⁵ Burada Hanefilerin İslam ümmetinin tevhidinde ve ittifakına büyük önem verdikleri anlaşılmaktadır.

Öte yandan, astronomi alimleri (ilm-i hey'et) ile astroloji bilginleri (ilm-i nücum) arasında da farkın bulunduğunu ifade etmek yerinde olacaktır.³⁶ Her iki grup ta yıldızlardan elde ettikleri bilgilerle bazı tahminler yapmaktadırlar. Astro kelimesi, Yunanca'da yıldız (star) manasına gelmekte, bu da Arapçadaki necm/nücum kelimesinin tam karşılığıdır. "Logi" de bilim manasına gelmekle birlikte, daha çok gökteki cisimlerin insanların hayatlarına etkisini tecrübeye dayalı olarak tahminlerde bulunmak manasındadır. Astro+nomi tamlamasındaki "nomi" ise, daha çok kanun ve yasa manasına gelmektedir. Bu da "gökyüzü yasaları" ya da "yıldızların yasaları" gibi manaları havidir.³⁷ Dolayısıyla, kelimenin sonunda bilim olsa da astrologlar, astronomlara göre daha çok akıl yürütme, gelecekte/gaipden haber verme ve tahmin yaparken, astronomi alimleri ellerindeki alet-edevatla hesap yaparak objektif kriterlere göre ay ve güneşin hangi gün, hangi yerde ve ne şekilde görülebileceği konusunda bilgi üretmektedirler.

Hz. Peygamberin "hilali görme konusunda kim kahinlerin sözüne itibar ederse Muhammed'e indirileni inkar etmiş olur..."³⁸ hadisinin yıldızlara bakarak gelecekte haber verme cüretinde bulunan astrologları zemmettiği, aksine Kur'an'da hilalin vakitlerin belirlenmesinde bir ölçü olarak yaratıldığı bildirilen gökyüzün-

32 Bkz: Heyet, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Sebat yay, İst. 1983, s. 274,646,

33 İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, 2/243.

34 Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz, *Düreru'l-hukkâm fi şerhi Çureri'l-akhâm*, I-II, İst. 1268, 1/139.

35 Karafi, Şihabuddin, *Envâru'-buruk fi envâi'l-furuk*, I-IV, Beyrut, ts. 2/181; İbn Kudame, Ebu Muhammed, *el-Muğni*, I-X, Beyrut 1985, 2/5; Ceziri, *Kitabul-fikh*, 1/550.

36 Hasan, İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, (Terc: İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş), I-VI, 1985, 3/180.

37 http://rasathane.ankara.edu.tr/files/2013/02/2013_07_14_Astroloji_Mitoloji_ve_Takimiyildizlar.pdf (Erişim Tar:04.01.2018)

38 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/408; Ebu Davud, "Tib", 21; Tirmizi, "Taharet",102; İbn Mace, "Tahâret",122; Darimi, "Vudu",1.

deki cisimlerle ilmiî bakımdan ilgilenen astronomi ilmiyle uğraşmayı zemmetmediği, tabiatıyla güneş, ay ve yıldızlardan dinî işlerde istifade etmenin meşru olduğu hatta yasaklanmadığı, ancak, yıldızların yardımıyla kahinlik yapmanın ve bu kahinlere inanmanın kınandığı anlaşılmaktadır. Osmanlılar devletinde “muvakkit” ve “müneccimbaşı”lık gibi müesseselerin inşa edilmesi, uzay ilimleri ile uğraşmanın dinen sakıncalı bir durum olmadığını, aksine meşru olduğunu göstermektedir.

IV.I. Kameri Ayların Tespitinde Ru’yeti Savunanlar

Osmanlılardan önceki ve sonraki dönemlerde inşa edilen rasathanelerde gözleme dayalı verilerin kayıt altına alınması suretiyle katalogların/listelerin tutulması ve eldeki bu verilere dayalı hesaplar yapılması esasına dayanıyordu. Aslında gözetleme için inşa edilen bu kurumlara “**ru’yethane**” yerine “**rasathane**” ismini koymaları, onların günümüzde halen tartışılmaya devam edilen “**hesap yöntemi**” ni ihmal etmedikleri hatta tercih ettiklerinin bir göstergesi sayılabilir. Çünkü Kur’anda “*Güneş ve ay hesaplıdır*”³⁹, “*Siz hesabı senenin günlerinin sayısını bilirsiniz diye aya farklı farklı menziller takdir ettik*”⁴⁰, “*Sana hilalleri soruyorlar. De ki: Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir*”⁴¹ mealindeki ayetleri referans kabul eden alimlerin, Kur’anda kevnî ayetleri tefekküre çağıran ibareleri incelemeye ve onlardan istifade etmeye çalıştıkları görülür. Çünkü, ru’yet subjektiftir, doğrulanabilirliği şüphelidir. Hilali gördüğünü iddia eden şahitlere sadece yemin ettirilerek, hilalin görüldüğüne hükmedilebilir. Buna mukabil hesap, objektiftir, hesap verilebilir, kontrol edilebilir yönü bulunması sebebiyle ru’yete kıyasla daha güvenilirdir. Rasad kelimesi ise hem ru’yeti hem de hesabı içine alması nedeniyle nasslarda yer almamasına rağmen böylesine kuşatıcı bir kelimenin tercih edilmesi de oldukça isabetlidir.

Hilalin ve güneşin doğuş ve batış zamanlarını yukarıda izah edilen çerçevede “hesaplama yöntemiyle” tespit edilmesine karşı çıkanlar başlıca şu gerekçeleri sunmaktadırlar:

İslam çok tabii, sade ve kolay bir dindir. Mükellef olmak için kulun gücünü aşan şartlar konulmamıştır. İslam’da ibadetler tabiat şartlarına, yani güneş ve ayın hareketlerine bağlıdır. Bu sebeple İslam, ibadetlerin bizzat kendisinde ya da ibadet alanlarında tüm yönlerden eşitlik bulunmasına, zenginle fakir arasında farklılığın

39 Rahman, 55/5.

40 İsra, 17/12.

41 Bakara, 2/ 189.

bulunmamasına özel bir önem göstermiştir. Buna, hac ibadeti esnasında tüm hacıların kıyafetinden, Mina, Müzdelife ve Arafat'ta ifa edecekleri bütün görevlerde eşit şartlara tabi oldukları da ilave edilebilir. Bu sebeple İslam'daki temel ibadetler ve yükümlülükler, dünyanın neresinde yaşarsa yaşasın tüm Müslümanların *kolayca yapabileceği basitlik ve sadelikte vaz edilmişlerdir*. Bu, zengin kişinin ibadetler sahasında daha iyi olanaklara sahip olmaması, fakir kişinin de bu imkânlardan mahrum kalmaması demektir. Bu sebeple İslami ibadetlerin hiçbiri, ne ilkel felsefelere ne de modern bilime ve onun icatlarına bağlı değildir. Bu sebeple, aynı ibadetleri yapan Müslümanların hiçbir zaman araştırmacı, matematikçi, astronom, filozof veya herhangi bir kimsenin yardımına ihtiyacı yoktur. Ayın, hilal şeklindeki doğuşundan dolunay şekline gelinceye kadar geçirdiği evreleri bir astronomun daha iyi anlaması mümkün olmasına rağmen Hz. Peygamber (sav), Müslümanların kafasını kurcalayacak bu karmaşık ve sanatsal bu türden çabalara ihtiyaç olmayacak şekilde basit ve yüzeysel bir tarzda ve belirli bir sabitlemeyi esas almalarını Müslümanlara tavsiye buyurmuşlardır. Dini vazifelerin vakitlerini hesaplayın etmek, hesap bilenlerin azlığı sebebiyle, dini hükümlerin ifasını zorlaştırır. Bu sebeple, ibadet zamanlarının tayini, alimin de cahilin de kolaylıkla tatbik edebileceği basit esaslara bağlanmıştır.⁴²

Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi de, nassların dışına çıkmamakta ısrar eder ve bu meyanda teknik iletişim vasıtalarıyla yapılacak hukuki işlemlerin de katıyet ifade edemeyeceğinden geçersiz olduğunu belirtir. Bu teknolojik vasıtaların din işlerinde değil de, dünyevi işlerde geri kalmamak için kullanıp itimat edilebileceğini söyler.⁴³

Halbuki, Kur'an ve Sünnet, zamanın başlangıcından sonuna kadar dünyada bulunabilecek alametlere dikkatleri çekerek, "*devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?*"⁴⁴ derken, uçağın nasıl uçtuğuna bakmaz mısınız? demez. Çünkü, deve her zaman yeryüzünde bulunması/görülmesi mümkün bir varlık iken, uçak her kavim için enteresan bir icat olmayabilir. Dolayısıyla hilal, her çağda herkesin görmesi mümkün olan bir alamet olması sebebiyle Kur'an, dikkatleri en temel ve objektif kriter olan ay ve güneşe dikkat çekmiş, "*Ramazan ayına şahit olan kişi oruç tutsun*" buyurmuştur. Aynı zamanda "güneş ve ay hesap ile döner" buyurarak, dikkatleri hesap kavramına çekmiştir, en azından hesaba itibar etmeyin buyurmamıştır. Bu durum, hesap ile amel etmenin cevazı için yeter şart olarak kabul edilebilir.

42 Aynî, Umdetü'l-kârî, 10/287.

43 Mustafa Sabri, *Kur'an Tercümesi Meselesi*, (Çev: Süleyman Çelik), İstanbul 1993, s. 8.

44 Gâşiye, 88/17.

Namaz vakitlerinin tespitinde hesabın kabul edilip kameri ayların tespitinde hesabın kabul edilmemesinin sebebi, “*güneşin batıya meyletmesinden itibaren, gecenin kararmasına kadar namaz kıl*”⁴⁵ ayetiyle sabittir. Vakit, namaz için “sebeptir ki, bunu Şari’ Teala bizatihi mazbut ve açık bir emare olarak vaktin dikkate alınmasını şart koymuştur. Eğer, Ramazan ayı için de hesap şart olsaydı, Allah Teala “gecenin batıya kaydığı vakit namaz kıl” buyurduğu gibi, oruç için de “hilal güneşin ışıklarından çıktığı zaman oruç tutun” diyebilirdi.⁴⁶

Hesap ile ay başlarını yani hilali tayin, şuhûdî bir ilim değil, istidlâlî bir ilimdir. İstidlali ilim ise ehl-i fenn olan havassa aittir. Bu durum, avamın havâssı taklid etmesine cebrolunmuş demektir. Oruç farızasını eda için herkesi hesap bilmeye mecbur tutmak ise İslamın kolaylık esasına muhaliftir.⁴⁷

Eğer uzay araçları ile hilali gözetlemek İslami bir eylem ya da şer’i bir ihtiyaç olsaydı, Efendimizin arkadaşlarının hilali gözetleme/inceleme amaçlı dağlara çıktıklarına dair hadis-i şeriflerden rivayetler bulunurdu. Nitekim, Hz. Peygamber dönemi, halifeler dönemi ve İslam’ın ilk yıllarında hiç kimse, bazı insanları yüksek dağlara gönderip hilali gözetlemelerini istediklerine dair düzenlemelerin yapıldığından bahsetmez.⁴⁸ Medine’nin iklim şartları ve coğrafi özellikleri gereği, hilalin çıplak gözle görülmesinde bir sorun teşkil etmemesi nedeniyle, o günkü şartlarda buna ihtiyaç duyulmamış olunabilir. Fakat, İslamın yayılması, ve Medine’deki iklim ve coğrafi şartlardan daha zor bölgelere taşması sonucu, kameri ayların tespitinde hesap yöntemine ihtiyaç duyulmasını beraberinde getirdiği göz ardı edilmemelidir.

Bir bilgisayar yazılımı yardımıyla uzay boşluğunda ayın varlığını tespit etmek çok zor bir şey değil iken, hilali *mutlaka göreceğini garanti etmek* ise mümkün değildir. Çünkü hilali görebilmek, keskin bir görüşe, tecrübe ve hava şartları gibi diğer bazı şartlara bağlıdır. Buna ayı görmek için diğer bütün şartları da ilave etmek gerekir. Öte yandan, bilgisayar ayın yüksekliğini ve şeklini bize hesap ederken, ay görülmeyecek şekilde bulutların arkasında da kalabilir.⁴⁹

45 İsra, 17/78.

46 Karafi, Envaru’l-buruk, 2/179.

47 Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, I-IX, İst. 1971, 1/651.

48 Müftü, Muhammad Şafi, “*Alat-ı cedide fi şer’i’l- ahkâm*”(“*A`ala`ati Jadeeda ka Shari Ahka`am*), İdaratü’l-Meârif, Pakistan 1988, s. 14,

49 Zulfikar Ali Şah, *El-Hisabati’l-Felekiyye ve İsbat_1 Şehri Ramadan*, s. 25, Londra 2009.

Ay her zaman görülmesi mümkün olabilen bir şey olduğu için, alçak tepelerden hilali görmek mümkün olmadığı zaman, onu izlemek için daha yüksek yerlere çıkmak mümkündür. Hesaba gerek yoktur. Bu istisna da “zahiru’r-rivaye” ye aykırı bir kanaat değildir.⁵⁰

Görüldüğü gibi, hilalin tespitinde ru’yet mi, hesap mı münakaşaları kıyamete kadar sürecek gibi gözükmektedir. Alimler arasındaki ihtilaf daha çok “münec-cim” kavramından kaynaklanmaktadır. Halbuki, yukarıda da belirtildiği gibi, müneccim sözü o günün manasında astrologlar için kullanılmaktaydı, ve günümüzde olduğu gibi, astronomi ile astroloji arasında belirgin bir fark bulunmamaktaydı.

Hesabı reddeden alimler daha çok, kendi dönemlerindeki teknik imkan eksikliğine rağmen hilali görme konusunda kesin konuşan hesap uzmanlarına karşı çıktıkları ve hesap ilmını bilenlerin azlığı sebebiyle sadece hesaba itibar etmenin meşakkat vermesinden dolayı karşı çıktıkları anlaşılmaktadır.⁵¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da, bu tartışmaları aktardıktan sonra “para için din ve vicdanını satıp yalan yere şahadet edebilecek birkaç fasıkin haberine itimat etmektense, hesap ile amel etmek evladır. ...Binaenaleyh, cemm-i ğafirin şahitliği bulunmadığı zaman dinlenecek şahitler hakkında hesab-ı nücumıyyeyi zahir-i hal gibi muteber tutmak zamanımızın haline muvafıktır”⁵² diyerek hesap ile amel etmenin cevazına işaret etmektedir.

Hesabı kabul etmeyip ısrarla “..hilali görmedikçe oruca başlamayı, yine hilali görmedikçe bayram yapmayın. Eğer hava kapalı ise onun miktarını **takdir edin..**” mealindeki hadis-i şerifin⁵³ Arapça metninin en son kısmı olan «...فاقدروا له...» “takdir edin” kısmının sadece ru’yete delalet ettiğini savunanlara mukabil, bu kelimenin manaları arasında hesap yapmaya da cevaz bulunduğu belirtilerek şöyle denilmiştir: “Ru’yet mümkün olmadığı zaman, hesap ile takdir edin” hadisindeki takdir etme işi ya görmekle, ya emin birinin haber vermesiyle ya kâdının emriyle ya da ehil bir ‘hesap uzmanının hesaplamasıyla olur.”⁵⁴ Nitekim, “takdir” kelimesinin lügat ve ıstılah manaları arasında “muktedir olma, her şeyi ölçülü yaratma, daraltma, kısma gibi anlamlarının yanında, *muvaşık/uygun olma, ölçülü olma, kıvamında olma, alametlerin yardımıyla kıyas yapma, kumaşı bedene uygun kesme,*

50 İbn Abidin, “Reddü’l-muhtâr, alêd-Dürri’l-muhtâr şerhu Tenviri’l-ebâr, I-V, Mısır 1272, 2/27.

51 Nemr, Abdü’l-mü’min, *Bed’u’ş-şuhûri’l-kameriyye beyne’s-sünneti ve’l-ictihâd*, Mısır 1986, s. 102.

52 Yazır, *Hak Dini*, 1/651.

53 Buhârî, “Savm”, 4; Müslim, “Sıyâm”,3: Muvattâ, “Sıyâm”,2;

54 Memr, *Bed’u’ş-şuhûr*, s. 100.

yemeklerin ölçülü pişmesini sağlayan tencere vb. manalarda bulunmaktadır.⁵⁵ Bu sebeple hadisteki “takdir edin” lafzı hilali tespit konusunda, ayın günlerini yirmi dokuzdan otuza tamamlayın anlamına geldiği gibi hesap ilminden faydalanın manasında gelmektedir. Tayyar Altıkulaç da, “...hilali görünce oruca başlayın...” hadisindeki ‘görme’ ifadesinin “sizden kim Ramazanın başladığına şahit olursa yani kesin *bilirse* oruca başlasın” ayetindeki “bilgi”yi sınırlandırmadığı kanaatindedir. Ona göre önemli olan bu “bilgi”ye ulaşmaktır. Bu bilgi de ru’yetle olabileceği gibi hesapla da olabilir,⁵⁶ diyerek, hesabın önemine dikkat çekmekte ve hesap ile ru’yetin arasını te’lif etmektedir.

İslam dünyasında kameri ayların tespitinde hesap kullanılması hususunda yukarıda zikredilen görüşler bulunmasına rağmen, hesaptan istifade yönü ihmal edilmemiştir. Aslında, ru’yet yapabilmek de bir ölçüde hesap bilmeyi gerektirmektedir. İşte, Osmanlı döneminde hazırlanan ve kıyamete kadar da kendisinden faydalanılması mümkün olan Uluğbey Takvimi de hesap yöntemine göre hazırlanmış bir takvimdir.

V. KAMERÎ GÜNLERİ HESAPLA TESPİT İÇİN KIYAMETE KADAR GEÇERLİ ULUĞBEY TAKVİMİ

Uluğ Bey, Timur Devletinin kurucusu Timur’un Şâhruh isimli küçük oğlundan torunudur. 19 Cemâziyelevvel 796’da (22 Mart 1394) bugünkü Azerbaycan’ın Sultâniye şehrinde doğdu.. Uluğ Bey unvanı Timurlular’daki “emîr-i kebîr”in Türkçe karşılığı olup büyük hükümdar manasındadır. Babası Uluğ Bey’e henüz onaltı yaşında iken 1409 yılında Semerkant merkezli Mâverâünnehir bölgesinin yönetimini verdi. Ancak vaktinin çoğunu bilimsel faaliyetlere adanmış için devlet işlerini babasına bağlı şekilde ve onun yardımıyla yürütüyor, diğer emirler gibi o da hutbelerde ve sikkelerde Şâhruh’un adını kullanıyordu.

Babası Şâhruh’un 850’de (1447) vefatından sonra taht kavgaları başladı. Çıkan iç karışıklıklar sonucunda Uluğ Bey, hükümdarlık hak ve iddiasından vazgeçip oğlunun egemenliği altında yaşamaya razı oldu. Uluğ Bey’in hükümdarlığı iki yıl sekiz ay sürdü.

55 İbn Manzur, Lisan’ul-Arap, “k-d-r” maddesi.

56 Altıkulaç, Tayyar, *Ramazan ve Bayramların Tespitinde Benimsenecek Müşterek Metod Konferansı*, Tebliğ, DİBT., İstanbul 1978.

Uluğ Bey matematikçi, astronom, edip ve şair olmasının yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'i yedi kıraat üzere okuyacak kadar kıraat ilmine vâkıftı. Döneminin her alanda başarılı din, ilim, sanat ve edebiyat âlimlerini davet ederek bol ihsanlarda bulunmuş, kendisi de onlardan çok istifade etmiştir. Kadızâde-i Rûmî, Cemşîd el-Kâşî ve Ali Kuşçu bunların en meşhurlarıdır. Matematik ve astronomi alanındaki üstün başarılarının yanında Uluğ Bey'in mimaride bıraktığı eşsiz eserlerin bir kısmı zamanımıza ulaşmıştır. 1417-1420 yılları arasında biri Buharâda, diğeri Semerkant'ta iki medrese yaptırmış ve geniş vakıflarla bunları desteklemiştir.

Üstün bir zekâyâ sahip olan Uluğ Bey başarılı bir matematikçi ve astronomdu. Henüz küçük denecek yaşta *Merâğa Rasathânesi*'ni görmüş ve zihninde ona bir yer ayırmıştı. Bu sebeple Merâğadan sonra en büyük rasathâneyi Semerkant'ta kurmuştur. Bu yapı, Kadızâde-i Rûmî ile Cemşîd el-Kâşî'nin gözetiminde inşa edilmiştir. Uluğ Bey'in ölümüne kadar otuz yıl faaliyetini sürdüren rasathâne ve burada oluşturulan astronomi tabloları teleskopun icadına kadar ilim dünyasında etkili olmuştur.

Semerkant Rasathânesi'nde Uluğ Bey, hem İslâm dünyasında hem Avrupâda alanında kaynak eser kabul edilen *Zic-i Uluğ Bey*'i meydana getirmiştir. Bu rasathanede yaptığı ölçümleri bir katalogda toplamış ve çok küçük hatalarına rağmen bugün bile kullanılabilir hassas şekilde kameri ayların tespiti için bir takvim hazırlayarak, bu takvimin kıyamete kadar kullanılabileceğini ispat etmiştir.⁵⁷ Uluğbey'in bu eseri 1665 yılında Oxford'da İngilizceye tercüme edilerek basılmıştır. Kameri takvime göre 56 yıl ömür süren Uluğbey'in muhteşem takvimini aşağıda sunuyoruz. (*Zic*'in ilk sayfası için bkz: **Ek-5**)

57 Uluğ Bey'in hayatı için bk. Adıvar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1982, s. 62; Wilhelm Barthold, *Uluğ Beğ ve Zamanı* (Çev. 1. Aka), Ankara 1990; Saffet Bilhan, *Orta Asya Bilgin Türk Hükümdarlar Devletinde Eğitim-Bilim-Sanat*, Ankara 1988, s. 44-55; Unat, Yavuz, Uluğbey, *DİA*, 42/127.

BİRİNCİ CETVEL / TABLO										İKİNCİ CETVEL / TABLO			
Baki Sayının Birler Basamağı Atılmış Hali	Baki Sayının Birler basamağı									AYLAR	GÜNLER		
	0	1	2	3	4	5	6	7	8			9	
	0	2	6	3	1	5	2	7	4	2	6	1. Muharrem	5 6 7 1 2 3 4
	10	3	1	5	2	7	4	2	6	3	1	2. Safer	7 1 2 3 4 5 6
	20	4	2	7	4	1	6	3	1	5	2	3. Rebi'ulevvel	1 2 3 4 5 6 7
	30	7	4	1	6	3	7	5	2	7	4	4. Rebi'ulahir	3 4 5 6 7 1 2
	40	1	6	3	7	5	2	7	4	1	6	5. Cemaziyelevvel	4 5 6 7 1 2 3
	50	3	7	5	2	6	4	1	6	3	7	6. Cemaziyelahir	6 7 1 2 3 4 5
	60	5	2	6	4	1	5	3	7	5	2	7. Recep	7 1 2 3 4 5 6
	70	6	4	1	5	3	7	5	2	6	4	8. Şaban	2 3 4 5 6 7 1
	80	1	5	3	7	4	2	6	4	1	5	9. Ramazan	3 4 5 6 7 1 2
	90	3	7	4	2	6	3	1	5	3	7	10. Şevval	5 6 7 1 2 3 4
	100	4	2	6	3	1	5	3	7	4	2	11. Zilkade	6 7 1 2 3 4 5
	110	6	3	1	5	2	7	4	2	6	3	12. Zilhicce	1 2 3 4 5 6 7
	120	1	5	2	7	4	1	6	3	1	5	Kurban Bayramı	3 4 5 6 7 1 2
	130	2	7	4	1	6	3	1	5	2	7		
	140	4	1	6	3	7	5	2	7	4	1		
	150	6	3	7	5	2	6	4	1	6	3		
	160	7	5	2	6	4	1	6	3	7	5		
	170	2	6	4	1	5	3	7	5	2	6		
180	4	1	5	3	7	4	2	6	4	1			
190	5	3	7	4	2	6	4	1	5	3			
200	7	4	2	6	3	1	5	3	7	4			

Günler: 1. Pazar 2. Pazartesi 3.Salı 4. Çarşamba 5.Perşembe 6.Cuma 7.Cumartesi

VI. I. Cetvellerin Kullanılışı ve Ramazan Ayının Tespiti:

Ramazan ve Kurban günlerini tespit için, öncelikle hicri senenin ilk ayı olan Muharrem'in 1. gününü tespit etmek gerekmektedir. Bunun için bilinen hicri sene (içinde bulunulan sene) daima 210 sayısına bölünür. (Uluğbey bu sayıya nasıl ulaştığını açıklamamakla birlikte, uzun araştırma ve hesaplamalar sonucu bu rakama ulaştığı düşünülmektedir.) Bu bölme işleminde kalan sayının birler basamağındaki sayı bakiyeden çıkarılır. Kalan tam sayı, yani sonu sıfırla biten sayı 1. cetveldeki birinci sütunda bulunur. **Sağa doğru** gidilince baki sayının birler basamağındaki rastlanan sayı, o yılın hicri 1. günüdür. Mesela: $1409/210=6+149$ dur. 149 daki 9 atılınca 140. satırın hizasındaki 9 rakamına ait sütunda 1 bulunur. Böylece, 1409 hicri senesinin ilk gününün Pazar günü olduğu anlaşılır.

Buradan hareketle, Ramazan ayının ilk gününü tespit edelim. 2. cetvelde Muharrem hizasındaki, yani ilk satırdaki sene başı günün gösteren 1 rakamından yukarıdan aşağıya doğru inilince, Ramazan ayı hizasında 6 görülür. Buna göre 1409 hicri senesinin Ramazan ayı Cuma günü başlamıştır.⁵⁸

وغير اخذناه من كتب غير زيادة أهل الشرح والرواية بالاعتماد على اجتهادنا في زيادة
 على ثلاثين يوما ولا يتغير من تسع وعشرين وقد يكون أربع شهرين وتواليه ٣٠٠٠ للازمادة
 على أربعة أشهر ولا يكون أكثر من ثلاثين شهر ٣٠٠٠ ولا يأتي أكثر من ذلك ولا يكون كل
 أني هذا سنة فعلية هذا سنينهم وشهرين وهو على اعتبار أنه يكون خمس وخمسة والخمسون
 بحالون بحرم ٣٠ يوما وصفر ٣٠ وعلى هذا شهر ٣٠ وشهر ٣٠ إلى آخر السنة وفي كل ثلاثين
 سنة تكسبون فيها إحدى عشر سنة في هذا الشهر ثلاثون يوما وهي السنة الثانية والخمسة
 والسابعة والعاشره والثالث عشره والخامسة عشره والسادسة عشره والسابعة والعشرين
 والرابعة والعشرين والسادسة والعشرين والثامنة والعشرين وقد جمعوا في لفظة
 سنين بحسب ادوات البعض يجعلوا مكانه السنة لولا على هذا النوع من اللفظ به من
 ادوات فعلية هذا يكون باعتبار المتضمن السنين والشهور والقرينة اصطلاحية واذا اردت معرفة
 السنة انقص من التاريخ الهجري بالناقصة ٣٠٠ ٣٠٠ حق بقية مشهرا والاول شهر تقسم الباقي
 على ثلاثين ويخرج القسمة انفس كل خمس او خمسة عشر تنظر في الذي حفظته على ترتيب
 في اوله كروية كالبسب وكروية بسيطة فما ضرب عدد السنين الكسب في وقت من الكسب
 في اربعة والجمعة مع الذي حفظت وز عليه حصة قدر
 النص معينة كذلك من سبعة سبعة الباقي فيلزمه معقل
 السنة الناقصة وانما في مفضل الشهر بطريق وهو ان
 تضع هذه الشهر الاضراب انما معنونه مع هذه الاضراب
 الشرح على دخل السنة وتنقص من المجموع الباقي
 مفضل الشهر المطلوب وقد ذكره في حساب الجهة مفضل السنة
 هذا في الاضراب ان تنقص من السنة الناقصة الهجرية
 ٣٠٠ ٣٠٠ ويدخل الباقي في العدد ويجعل كذا يدخل
 اول المخرج تلك السنة جدول مفضل الشهر والعرويه
 وبنفس الجدول في غيره
 مفضل الشهر في شهر يزيد
 ايضا يطلب لاكت
 الشهر في طول
 الجدول ويدخل السنة
 في اعادة تجد مفضل
 للذين مفضل الشهر
 المطلوب والله اعلم
 وهذا منه الجدول

العدد	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠
١	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩	٣٠
٢	٢	٤	٦	٨	١٠	١٢	١٤	١٦	١٨	٢٠	٢٢	٢٤	٢٦	٢٨	٣٠	٣٢	٣٤	٣٦	٣٨	٤٠	٤٢	٤٤	٤٦	٤٨	٥٠	٥٢	٥٤	٥٦	٥٨	٦٠
٣	٣	٦	٩	١٢	١٥	١٨	٢١	٢٤	٢٧	٣٠	٣٣	٣٦	٣٩	٤٢	٤٥	٤٨	٥١	٥٤	٥٧	٦٠	٦٣	٦٦	٦٩	٧٢	٧٥	٧٨	٨١	٨٤	٨٧	٩٠
٤	٤	٨	١٢	١٦	٢٠	٢٤	٢٨	٣٢	٣٦	٤٠	٤٤	٤٨	٥٢	٥٦	٦٠	٦٤	٦٨	٧٢	٧٦	٨٠	٨٤	٨٨	٩٢	٩٦	١٠٠	١٠٤	١٠٨	١١٢	١١٦	١٢٠
٥	٥	١٠	١٥	٢٠	٢٥	٣٠	٣٥	٤٠	٤٥	٥٠	٥٥	٦٠	٦٥	٧٠	٧٥	٨٠	٨٥	٩٠	٩٥	١٠٠	١٠٥	١١٠	١١٥	١٢٠	١٢٥	١٣٠	١٣٥	١٤٠	١٤٥	١٥٠
٦	٦	١٢	١٨	٢٤	٣٠	٣٦	٤٢	٤٨	٥٤	٦٠	٦٦	٧٢	٧٨	٨٤	٩٠	٩٦	١٠٢	١٠٨	١١٤	١٢٠	١٢٦	١٣٢	١٣٨	١٤٤	١٥٠	١٥٦	١٦٢	١٦٨	١٧٤	١٨٠
٧	٧	١٤	٢١	٢٨	٣٥	٤٢	٤٩	٥٦	٦٣	٧٠	٧٧	٨٤	٩١	٩٨	١٠٥	١١٢	١١٩	١٢٦	١٣٣	١٤٠	١٤٧	١٥٤	١٦١	١٦٨	١٧٥	١٨٢	١٨٩	١٩٦	٢٠٣	٢١٠
٨	٨	١٦	٢٤	٣٢	٤٠	٤٨	٥٦	٦٤	٧٢	٨٠	٨٨	٩٦	١٠٤	١١٢	١٢٠	١٢٨	١٣٦	١٤٤	١٥٢	١٦٠	١٦٨	١٧٦	١٨٤	١٩٢	٢٠٠	٢٠٨	٢١٦	٢٢٤	٢٣٢	٢٤٠
٩	٩	١٨	٢٧	٣٦	٤٥	٥٤	٦٣	٧٢	٨١	٩٠	٩٩	١٠٨	١١٧	١٢٦	١٣٥	١٤٤	١٥٣	١٦٢	١٧١	١٨٠	١٨٩	١٩٨	٢٠٧	٢١٦	٢٢٥	٢٣٤	٢٤٣	٢٥٢	٢٦١	٢٧٠
١٠	١٠	٢٠	٣٠	٤٠	٥٠	٦٠	٧٠	٨٠	٩٠	١٠٠	١١٠	١٢٠	١٣٠	١٤٠	١٥٠	١٦٠	١٧٠	١٨٠	١٩٠	٢٠٠	٢١٠	٢٢٠	٢٣٠	٢٤٠	٢٥٠	٢٦٠	٢٧٠	٢٨٠	٢٩٠	٣٠٠
١١	١١	٢٢	٣٣	٤٤	٥٥	٦٦	٧٧	٨٨	٩٩	١١٠	١٢١	١٣٢	١٤٣	١٥٤	١٦٥	١٧٦	١٨٧	١٩٨	٢٠٩	٢٢٠	٢٣١	٢٤٢	٢٥٣	٢٦٤	٢٧٥	٢٨٦	٢٩٧	٣٠٨	٣١٩	٣٣٠
١٢	١٢	٢٤	٣٦	٤٨	٦٠	٧٢	٨٤	٩٦	١٠٨	١٢٠	١٣٢	١٤٤	١٥٦	١٦٨	١٨٠	١٩٢	٢٠٤	٢١٦	٢٢٨	٢٤٠	٢٥٢	٢٦٤	٢٧٦	٢٨٨	٣٠٠	٣١٢	٣٢٤	٣٣٦	٣٤٨	٣٦٠

Zic-i Ulugbey'den bir nüsha

58 Dizer, Muammer, *Hicri-Kameri Takvim*, İstanbul Rasathanesi Tebliği, İst, 1978.; Ayrıca, Selçuk Üniversitesi-İlahiyat Fakültesi 1989 mezunlarından Ahmet KÜLAH ve Ahmet Cevdet ORAL'ın Doç. Dr. Orhan ÇEKER danışmanlığında hazırladığı, *Dini ve Teknik Açından Ru'yet-i Hilal*, Konya 1989 tarihli tezinde yayınlanmıştır.

Bu takvime göre; mesela, 2006 senesinin bir bölümü 1427. hicri seneye denk gelmektedir. Ya da 1427 senesinde Ramazan başlamıştır. Bu yılın Ramazan başlangıcını tespit için önce o yılın ilk gününün bilinmesi gerekir. Buna göre, $1427/210=6+167$ dir. Kalan 167 deki 7 yi elde tutup 1.cetveldeki 160. satırın yukarıdaki 7 sayısına rast gelen sayı 3 tür. Bu da hicri yılın ilk gününün yani Muharrem ayının ilk gününün Salı olduğu anlaşılır. Buradan 2. tablodaki 3 rakamının hizasından aşağıya doğru Ramazan Ayı hizasında 3 ü karşılayan rakam 1 dir. Bu da 1427 yılının Ramazan ayının ilk gününün Pazar günü başlayacağına işaretler. Hatta **Kurban bayramı** da yine Pazar gününe denk gelecektir.

Uluğbey, kameri bir senenin 12 aydan oluştuğunu, senenin ilk ayının Muharrem olduğunu ve Muharrem'den başlayarak ayların gün sayısının 30, 29 şeklinde sene sonuna kadar itibara aldığı belirtmektedir.⁵⁹

Yine, 2017-2018 yılı 1439 hicri yılına tekabül etmektedir. $1439/210=6+179$. Yani $6 \times 210=1260$.

1260 sayısı 1439 dan çıkarılırsa, geriye 179 kalmaktadır. 179 sayısının sonundaki 9 rakamı atılınca, 1. tablodaki 170 satırının 9. rakamına denk gelen gün 6. gün olan Cumadır. Bu ise, 1439 hicri senesinin Muharrem'in ilk gününün Cuma olduğuna işaretler. İkinci cetvelde Muharrem'in hizasından aşağıya doğru inilirse 4 rakamı bulunur. Bu da 4. gün yani Çarşamba'ya denk gelmektedir. Bunun anlamı 1439 hicri senesinde oruç tutulmaya Çarşamba günü başlanacağı anlamına gelmektedir. Diyanet Takvimine bakıldığı zaman da aynı günün önceden ilan edildiği görülmektedir. (Bkz: Ek-4)

Görüldüğü gibi Uluğbey, tüm gözlemleri sonunda bir cetvel icat etmiş ve bu cetvelden her zaman istifade edilebileceğini ortaya koymuştur. Bu cetvelin kendi yaşadığı çağların öncesi için de uygulandığı zaman da doğru sonuç verdiğine dair bir örnek verelim: Uluğbey, h. 796 yılında doğmuştur. Buna göre 796 yılı yine 210 bölünürse: $796:210=3$, $3 \times 210=630$. $796-630=166$. 160 satırında 6. gün Cuma'ya denk gelmektedir. Bu o yılın Muharrem'inin ilk günüdür. O yılın Ramazan ayının ilk gününün de Çarşamba gününe isabet ettiği söylenebilir. Fakat, 24 saatlik bir günde güneş iki defa doğup battığından, Ramazan ayına başlangıçta bir günlük farkın normal olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır.

59 El Yazması nüshanın 4. varlığında yer alan resimdeki sayfadaki 5. ve 11. satırların tercümesi. İstifade edilen nüsha, Mısır'daki "Daru'l- Kütübi'l-Misriyye" de bulunmaktadır. 166 varaktan oluşan el yazması nüshanın son sayfasındaki yazım tarihine göre, 1714 miladi yılına tekabül eden hicri 1126 yılında müstensih Ahmed b. El-Fadl b. Muhammed Ebi Kesir tarafından istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Zic-i Uluğbey'in İstanbul'daki İstanbul Millet Kütüphanesi'nin Feyzullah Efendi Koleksiyonu'nda 34 Fe 1340, 43 Fe 1342 ve 34 Fe 1343 numaralarda, 196, 230 ve 214 varaklık el yazması nüshaları bulunmaktadır.

Yine, 210 rakamının tam bölündüğü, mesela hicri 2100. Yılın Ramazan ve Kurban günleri de hesap edilebilir: $2100:210=10$. Kalan 0(sıfır)dır. Birinci tablodaki 0 rakamının bulunduğu hizaya gidilirse, yine 0(sıfır) la karşılaşılacaktır. Bu sıfırın hizasına denk gelen 2 rakamı o yılın ilk günü olan Muharrem ayının birinci gününün Pazartesi'ye denk geleceğini bildirir. İkinci cetveldeki 2 rakamının Ramazan ayı hizasına inilince ise 7 rakamı ile karşılaşılacaktır. Bu da 2100 yılının Ramazan ayının ilk gününün Pazar gününe denk gelmesinin büyük ihtimal olduğunu göstermektedir. Ancak, bir günlük fark asla unutulmamalıdır ki, bu da normaldir.

Öte yandan, Uluğbey takviminin bir zaafından bahsetmekte fayda bulunmaktadır. O da 210 rakamından daha küçük sayılara tekabül eden yıllar için bu takvim nasıl kullanılacağı meselesidir. Mesela, h.204 de vefat eden Şafii'nin yaşadığı yıllarda Muharrem ve Ramazan ayının başlangıç ve bitişini bu takvim/yöntemle tespit mümkün gözükmemektedir. Ancak, 210 yılından sonraki her yıl için kıyamete kadar bu takvim ile hesap yapmak mümkündür. Mesela, h.211 yılı için hesap yapılırsa; artan 1 sayısı için 0(sıfır)ın hizasındaki 6 rakamına tekabül eden gün Cumadır. Bu ise Muharrem ayının ilk gününe işaret etmektedir.

VI. SONUÇ VE TEKLİFLER

Müslümanlar, maddi ve manevi her işlerinde matematik/hesap ilminden istifade ederken, sırf hadis-i şerifte "*hilali görünce oruca başlayın...*"⁶⁰ ibaresindeki "görmek" fiilini basit anlamda anlayıp hesabı bir kenara bırakarak, ay ve güneşin hesapla döndüklerini beyan eden ayetleri görmezden gelmelerinin ilmi bir izahı yoktur. Bu sebeple hesap da ru'yet de ihmal edilmemelidir. İkisinden birisini önceleme yerine ikisini de eşdeğer tutmak, günün şartlarına uygun olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca, "ru'yet" kavramı Arapçadaki nakıs fiilden türemesi nedeniyle, manasının ve mahiyetinin de nakıs olacağı muhtemeldir. Yani görmek, kişiden kişiye değişebildiği gibi, iklim şartları, bakan kişinin göz sağlığı ve bu işteki tecrübesi ile de doğrudan ilişkilidir. Buna mukabil "şehadet" ve "beyyine" fiilleri "ru'yet" ten daha kuvvetli mana ifade ederler. Bu fiillerin ikisinin de asıl manalarından birisi, fıkhıta kuvvetli "şahitlik" anlamındadır ki, delil ve belge manasındadır. Hukukta her şahidin şahitliği kabul edilmediği gibi, hilali gördüğünü söyleyen her şahidin şahitliği de kabul edilmez.

60 Buhârî, "Savm", 11; Müslim, "Sıyâm", 2; Nesâî, "Sıyâm", 10.

Evrende ay ve güneşin ne zaman doğacağı, en ince salisesine kadar hesap edilebilmektedir. İmkan dahilinde bu hesaplarla elde edilen sonuçlarla hareket edilmesi, ümmetin birliğine katkı sağlayacaktır. İmkanı olmayan devlet ve milletler/kabileler ise ru'yet ile amel edebilirler. Unutulmamalıdır ki, oruç, hac ve zekat ibadetleri evrensel bir ibadettir. Müslümanların birlik ve beraberliğinin temini için bu ibadetlerde ortak hareket edilmesi büyük önem arz etmektedir.

Rahman suresinde, “*O Allah iki doğu ve iki batının Rabbi'dir*”⁶¹ buyurulmaktadır. Dünyada bir günde iki doğuş ve batış bulunduğundan İslam ülkeleri arasında Ramazan başlangıç ve bitişindeki bir günlük farka itibar edilmesi normal kabul edilmelidir.

Aynı boylamda bulunan İslam ülkelerinde farklı günlerde Ramazan ve bayram yapılmasının izahı yoktur. Bu konudaki farklılıkların dini değil siyasi olduğu unutulmamalıdır. Bu noktada yöneticilere büyük görev düşmektedir.

İslam tabiat ve fitrat dinidir cümlesini çok basite irca ederek, sadece ru'yeti itibara almak, “*bilmiyorsanız bilene sorun*”⁶² ayetini ihmal etmek manasına geleceği düşüncesindeyiz.

İslam ülkelerindeki astronomi bilginlerinin ortak çalışma alanı ve veri tabanı oluşturmaları, bu suretle bu bilgilerin fakihler tarafından da kullanılmasının önü açılmalıdır. Bunun gerçekleşmesi için ise siyaseten de birlik olunmasının gereği aşıkardır.

Uluğbey'in uzun emekler sonucunda ulaştığı veriler, astronomi sahasında Müslümanların bu araştırmalarının kıymetini ve büyüklüğünü göstermektedir. Bu takvim yardımıyla önceden yapılan hesaplamalar, ru'yet ile de desteklenerek kullanılabilir. Böylece her gün gözetleme yapmak yerine, hilalin doğma ve batma günlerine yakın zamanlarda daha sağlıklı gözetleme yapılması hususunda bu takvimden istifade edilebilir.

Hilali çıplak gözle gördüğünü söyleyen herkese itibar edilmemelidir. Her işin bir ustası olduğu gibi, hilal gözetlemenin de bir yöntemi ve ustası olduğu unutulmamalıdır. Hilalin ilk ve son günü ile diğer günlerdeki görünüş şekilleri esas alınarak “hilal gözetleme uygulamaları” yapılmalı, özellikle İHL ve İlahiyat fakültelerinde de bunun devamının sağlanması gerekir. Bir gözetleme kültürünün/sünnetinin/geleneğinin oluşmasının zemini hazırlanmalıdır. Hadiste belirtilen ve farz-ı kifaye olarak kabul edilen hilal gözetleme kültürü ihya edilmelidir.

61 Rahman, 55/17.

62 Enbiya, 21/7.

Kulların Allah'a karşı vazifelerinden sayılan(hukukullah) namaz, oruç, hac, zekat konusunda yapılması muhtemel hataların telafisi, keffareti kısmen Kur'an'da ve Sünnet'te izah edilmiştir. Fakat bu açıklamalar kulun her gün ihtiyaç duyduğu konularda değildir. Mesela, hac ömürde bir kez, oruç senede bir ay tutulduğu dik-kate alınırsa, hukukullahı müteallik ibadetlerde yapılacak hataların, kul haklarına kıyasla affının daha kolay olduğu, bir başka ifadeyle kulun vüs'atını/gücünü aşan durumlarda Allah'ın mağfiretinin daha geniş olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Kısaca ümmet, ru'yet ya da hesap ile derin araştırmalarına rağmen bayram gününü tespit hususunda yanılrsa dahi, Rahman'ın geniş rahmeti ile muamele edeceği hakikati gözardı edilmemelidir. Nitekim bir hadiste “*Ramazan bayramı tüm Müslümanların bayram ettikleri, kurban bayramı da herkesin kurban kestiği gündür*”⁶³ buyrulmuştur. Dolayısıyla bu hadis ümmeti ittifak halinde olmaya çağırmakta ve hataen bile olsa ümmet ittifak etmişse o günün bayram günü olduğunda şüphe edilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Kaynakça

- Adivar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, 1982.
- Aydüz, Salim, *Muvakkithane*, Diyanet İslam Ansiklopedisi, 31/413.
- , *Rasathane*, Diyanet İslam Ansiklopedisi, 24/301.
- Ayni, Bedruddin(v.1451), *Umdetül-Kari şerhu Sahihi'l-Buhari*, I-XXV, Beyrut, ts.
- Baltacı, Cahit, *Abbas Vesim Efendi*, DİA, İstanbul, 1988.
- Barthold, Wilhelm, *Uluğ Beğ ve Zamanı* (Çev. 1. Aka), Ankara 1990;
- , *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Çev. Prof. Dr. Fuat Köprülü), 2. Baskı, Ankara, Diyanet İşleri Başk. Yy., Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963.
- Bilhan, Saffet, *Orta Asya Bilgin Türk Hükümdarlar Devletinde Eğitim-Bilim-Sanat*, Ankara 1988.
- Ceziri, Abdurrahman, *Kitabul-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Erbaa*, I-IV, Kahire.
- Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed, *Mecma'u'l-Enhur fi şerhi Mülteka'l-Ebhur*, I-II, ts. Matbaa-i Amire.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi*, I-XI c, İstanbul, 1983.
- Dizer, Muammer, *Hicri-Kameri Takvim*, İstanbul Rasathanesi Tebliği, İst, 1978.
- Endelüsi, Muhammed b. Abdülvehhab, *Azbü'z-Zülat fi Mebahis-i Ru'yet-i Hilal*, I-II, Katar, 1973
- Fazlıoğlu, İhsan, “*Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Planı: Semerkand Matematik Astronomi Okulu*”, *Divân İlmî Araştırmalar*, Yıl: 8, sy. 14, 2003, s. 1–63.
- Haddadi, Ebu Bekr Ali(v.1397) *Cevherat'n-Neyyira şerhu Muhtasarı'l-Kuduri*,I-II, İst, 1317.
- Hasan, İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, (Terc: İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş),I-VI, 1985.
- Heyet, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, İst, Sebat yay, 1983.
- İbn-i Abidin, Muhammed Emin(v.1836), *Mecmu'atu'r-Resail*, I-II, İst, 1325.

63 Tirmizi, *Savm*, 78; İbn Mâce, *Sıyâm*, 9.

- , “*Reddü’l-Muhtar ale’d-Dürri’l-Muhtar şerhu Tenviru’l-Ebsar*, I-V, Mısır, İbn Hüمام, Kemaluddin(v.1457), *Fethu’l Kadir*,I-IV, Beyrut, ts.
- İbn Kudame, Ebu Muhammed(v.1223), *el-Muğni*,I-X, Beyrut, 1985.
- İbn Manzur, Ebu’l-Fazl Cemalüddin, *Lisanul-Arab*, r,s,d maddesi. 20 cilt, 1999.
- Karafi, Şihabuddin(v.1280), *Envaru’-Buruk fi Envai’l-Furuk*, I-IV, Beyrut, ts.
- Mansur, Ali Nasıf(v.1954), *Gayetü’l-Me’mul şerhu et-Tacu’l-Cami’u li’l-Usuli fi Ehadisi’r-Rasul*, I-V, Mısır,1961.
- Merğınani, Ebu’l-Hasen Ali(v.1196), *el-Hidaye şerhu Bidayeti’l-Mübtedi*, I-IV, İst, 1986;
- Meydani, Abdülğani(v. 1036), *el-Lübab fi şerhi’l-Kitab*, Mısır, 1960.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz(v.1480), *Düreru’l-Hukkam fi şerhi Ğureri’l-Akham*, I-II, İstanbul, 1268.
- Mustafa Sabri, *Kur’an Tercümesi Meselesi*, (Çev: Süleyman Çelik), İstanbul 1993.
- Müfti, Muhammad Şafi, “*Alat-ı Cedide fi Şer’i’l- Ahkam*(“A`ala`ati Jadeeda ka Shari Ahka`am), 1988, Pakistan.
- Nemr, Abdül-mü’min, *Bed’uş-Şuhûri’l-Kameriyye beyne’s-Sünneti ve’l-İctihâd*, Mısır, 1986.
- Ökten, Sadettin, *Ahmed en-Nihavend*, Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2/103. İst. 1999.
- Şen, Zafer, *Türk - İslâm Tarihinde Rasathaneler*, 2016, İstanbul.
- Şeşen, Ramazan, *Osmanlılar Devrinde Astronomi*. İstanbul, ts.
- Tekeli, Sevim, “*Osmanlıların Astronomi Tarihindeki En Önemli Yüzyılı*,” *Fatih’ten Günümüze Astro-nomi*, Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan Sempozyumu, 7 Ekim 1993, İstanbul 1994.
- Unat, Faik Reşit, *Hicrî Tarihleri Miladî Tarihe Çevirme Kılavuzu*, TTK, Ankara 1988.
- Unat, Yavuz, *Uluğbey*, Diyanet İslam Ansiklopedisi, 42/127.
- Ünver, A. Süheyl, “*Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler*”, Atatürk Konferansları, V, 1971–1972, Ankara, 1975.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, I-IX cilt, İstanbul. 1971.
- Zülfikar Ali Şah, *El-Hisabati’l-Felekiyye ve İsbati Şehri Ramadan*, Londra, 2009.

EKLER

Ek-1



Ek-2-3. (Semerkant-Uluğbey Rasathanesi'nin iç ve dış görünüşü)



Ek-4 <http://www2.diyagnet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/2018DiniG%C3%BCnlerListesi.aspx> (Erişim Tarihi: 10.01.2018)

Türkiye Cumhuriyeti
Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı
Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü

Ana Sayfa

Genel Müdürlük

Dinler

Edisimler

Nezariyat

Vakıf Hizmetleri

Tayinler

Halkın Hizmetleri

Raporlar

Aras

Dini Günler Listesi

HİCRİ TALEHLER			MİLADİ TARİHLER			
GÜN	AY	YIL	GÜN	AY-YIL	HAFTAGÜN	DİNİ GÜNLER
1	C.EVVEL	1439	18	OCAK-2018	PERŞEMBE	-----
1	C.AHİR	1439	17	ŞUBAT-2018	ÇUMARTESİ	-----
1	RECES	1439	19	MART-2018	PAZARTESİ	ÜÇ AYLARIN BAŞLANGICI
4	RECES	1439	22	MART-2018	PERŞEMBE	REGAİB KANDİLİ
26	RECES	1439	13	NİSAN-2018	CUMA	MİRAC KANDİLİ
1	ŞABAN	1439	17	NİSAN-2018	SALI	-----
14	ŞABAN	1439	30	NİSAN-2018	PAZARTESİ	BERAT KANDİLİ
1	RAMAZAN	1439	16	HAYİS-2018	CARŞAMBA	RAMAZAN BAŞLANGICI
26	RAMAZAN	1439	10	HAZİRAN-2018	PAZAR	KADİR GECESİ
30	RAMAZAN	1439	14	HAZİRAN-2018	PERŞEMBE	AREFE
1	SEVVAL	1439	15	HAZİRAN-2018	CUMA	RAMAZAN BAYRAMI (1.Gün)
2	SEVVAL	1439	16	HAZİRAN-2018	ÇUMARTESİ	RAMAZAN BAYRAMI (2.Gün)
3	SEVVAL	1439	17	HAZİRAN-2018	PAZAR	RAMAZAN BAYRAMI (3.Gün)
1	ZİLKADE	1439	14	TEMMUZ-2018	ÇUMARTESİ	-----
1	ZİLHİCCE	1439	12	AĞUSTOS-2018	PAZAR	-----
9	ZİLHİCCE	1439	20	AĞUSTOS-2018	PAZARTESİ	AREFE

Ek-5



الأحاديث النبوية الواردة في تحديد بدء دخول وقت المغرب دراسة فقهية نقدية في ضوء علم الفلك*

د. يحيى معاينه**

لما كان وقت دخول «المغرب» مرتبط بوجود علامات فلكية وضعها الشرع ابتداء في القرآن وجاءت السنة النبوية تبين وجه تطبيقها، فإن الاختلاف في فهم هذه العلامات الفلكية كان سببا في الاختلاف الفقهي، البحث يدرس الدلالة الفقهية الفلكية للأحاديث الواردة في تحديد بدء وقت المغرب، وكيف فهمتها الاتجاهات الفقهية، وكيف يمكن لعلم الفلك تصحيح الفهم الفقهي لهذه الأحاديث وأن يساهم في حل الخلاف الفقهي، وخلص البحث إلى أهمية علم الفلك في الفهم الفقهي للوحي، وجدارة العلماء السابقين في بيان هذه العلامات في ضوء علم الفلك.

كلمات مفتاحية: الفقه الإسلامي، فلك، سنة، وقت المغرب.

Akşam Namazının Vaktinin Başlangıcı İle İlgili Hadisler

Özet: Akşam namazının vaktinin girişi astronomik sembollerle bağlantılı olduğundan dolayı Kur'an'da bu yasa daha önce konmuş ve nebevî sünnet bunun uygulama yöntemini izah etmek üzere gelmiştir. Astronomik sembollerin anlaşılmasındaki farklı anlayışlar, meselenin fıkhîta ihtilafı hale gelmesine sebep olmuştur. Bu çalışma, akşam vaktinin başlangıcını tayin eden hadisleri astronomi açısından incelemektedir. Bu hadislerin fıkhî ekollerince nasıl anlaşıldığını ve çıkan sonuçların astronomi ilminin verilerine göre mümkün olma ihtimalini ele almakta olup fıkhî ihtilafın çözümüne katkı sunmaktadır. Bu inceleme vahyin hukuk anlayışında astronomi ilminin önemini ve geçmiş ulemanın astronomi ilmi ışığında bu sembolleri izahındaki isabetlerini ortaya koymayı amaç edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Astronomi, Sünnet, Akşam namazı vakti.

المدخل:

وقع الاختلاف قديما في تحديد بداية دخول وقت المغرب ومعلوم أن مواقيت صلاة المغرب مبنية على علامات فلكية، فكان مذهب جمهور العلماء أن المغرب يبتدئ بغياب قرص الشمس الحقيقي عن الأفق، وكان هنالك اتجاه فقهي مبني على روايات أخرى باتجاه الاحتياط وابتدئ وقت المغرب حين تبدو النجوم في السماء، لكن ظهر في هذا العصر الحديث اتجاهها محدثا يدعو للفطر بناء على الغياب الظاهري لقرص الشمس، وكل هذه الاتجاهات الفقهية بنت رأيها الفقهي بناء على فهمها لدلالة النص وهي دلالة فقهية فلكية.

* هذا البحث مستل من أطروحة الدكتوراه، وهو المبحث الثاني من الفصل الثالث: «الوقائع الفلكية المتعلقة بفقه الحديث» من ص118-101، ووضع لهذا البحث - بما يناسبه- مقدمة تتضمن مشكلة الدراسة وأسسها، وخاتمة وخلاصة، ويبدأ الاقتباس المتواصل في هذه المقالة بالمبحث الثاني، «معاينه، يحيى زكريا، الأحاديث النبوية الواردة في الوقائع الفلكية، دراسة موضوعية نقدية» الفصل الخامس، «أطروحة العالمية (دكتوراه)، المشرف الدكتور محمد عبد الرحمن طوالبه، جامعة اليرموك، 1430 هـ، 2009 م.

وقد ورد تحديد وقت دخول المغرب في القرآن الكريم عاما كما في قوله تعالى: { وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ } [هود: ١١٤]، وقوله تعالى: { أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ }^١، وقوله تعالى في آيات الصيام: { ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ }^٢، وإنما الاختلاف قد وقع في فهم دلالة العلامات الفلكية الواردة في الأحاديث النبوية وبنيت على هذه الأفهام اتجاهات فقهية، ومن هنا فالبحث يدرس هذه الاحاديث دراسة نقدية فقهية في ضوء علم الفلك ويوضح وجه الاستدلال عليها من وجهة نظر هذه الاتجاهات، ويوضح خطأ الاستدلال الذي وقع في فهم هذه العلامات الفلكية، ضمن الأسئلة الآتية:

ما هي العلامات الفلكية الواردة في القرآن والسنة النبوية لبدء دخول وقت المغرب؟
ما هو أثر فهم العلامات الفلكية في وقوع الاختلاف الفقهي؟
كيف يمكن الاستفادة من علم الفلك في فهم الدلالة الفقهية للقرآن والسنة؟

أهداف البحث وأهميته:

تكمن أهمية البحث في بيان نموذج من الاستفادة من العلوم الطبيعية في فهم دلالة الوحي على الأحكام، وفي هذه المقالة نموذج للاستفادة من علم الفلك في فهم العلامات الفلكية الواردة في القرآن والسنة لتحديد بدء وقت المغرب.

حدود الدراسة:

- الهدف من البحث هو دراسة العلامات الفلكية الواردة في الأحاديث النبوية وعلاقة فهم هذه العلامات بالاتجاهات الفقهية.
- والبحث يتناول بالدراسة تحديد بداية وقت المغرب فقط، ولا يتناول نهايته والتي يبدأ بها وقت دخول العشاء.
- ولا يتناول البحث الحالات التي تختفي بها العلامات الفلكية لتحديد بداية وقت المغرب مثل الأماكن القطبية.

أدبيات الدراسة «الدراسات السابقة»:

لا توجد دراسة مستقلة متخصصة في مسألة دخول وقت المغرب في ضوء علم الفلك

١ سورة الإسراء: آية ٧٨.

٢ سورة البقرة: آية ١٨٧.

«وفق تاريخ إعداد الرسالة»، وإنما هناك مجموعة من الكتب الفقهية المعاصرة والقديمة التي غلب عليها الطابع الفقهي من جهة الاستدلال اللفظي على الحكم دون الاهتمام بشكل أساسي على التوصيف الفلكي للمسألة، بينما هناك أقوال متناثرة في الكتب الفقهية القديمة التي بينت بعض الأوصاف الفقهية الفلكية الواردة في الأحاديث، وهي أقوال مهمة تبين اهتمام الفقهاء القدماء باستخراج الدلالة الفقهية للنص بعملية نقدية تعتمد على الفهم الفلكي لها، وسيتم التركيز على هذه الأقوال وإظهارها في هذا البحث باعتبارها أقوالاً سابقة في هذه المسألة، فهذه الدراسة تركز على الدلالة الفقهية الفلكية بالدرجة الأولى.

منهج البحث:

سيعتمد الباحث في دراسته لهذه المسألة بعد جمع النصوص الواردة في هذه المسألة من القرآن والسنة المناهج الآتية:

أولاً: المنهج النقدي، وذلك من خلال دراسة متون الأحاديث، ضمن القواعد المعتمدة في منهج النقد عند المحدثين، والذي يقوم على دراسة الحديث الشريف رواية ودراسة، ويشمل ذلك دراسة هذه المتون في ضوء علم الفلك.

ثانياً: المنهج الاستنباطي، وذلك باستخراج المعاني من النصوص، وأوجه الدلالة منها، والتحليل والتفسير ومن ثم الاستنباط، واستخراج الاستنتاجات، وبيان العلاقات بين الأدلة، وذلك بدراسة هذه الأحاديث وفق الدلالة اللغوية، وما يقابلها من دلالة علمية فلكية.

خطة البحث:

المبحث التمهيدي: التعريف بمفردات الدراسة^٣، ويتضمن:

أولاً: التعريف بعلم الفلك.

ثانياً: التعريف بعلم النقد.

ثالثاً: أهمية علم الفلك في توقيت العبادات والمعاملات في الشريعة الإسلامية.

رابعاً: علاقة الفقه بالنقد.

المبحث الثاني: الأحاديث النبوية الواردة في تحديد بدء دخول وقت المغرب.

النتائج.

التوصيات.

٣ هذا المبحث مستل من الرسالة في المبحث التمهيدي ويختصره الباحث هنا على قدر ما هو مهم في التمهيد للبحث المستل.

المبحث التمهيدي: التعريف بمفردات الدراسة وأهميتها، ويتضمن:

أولاً: التعريف بعلم الفلك.

علم الفلك مركب إضافي، من مضاف «علم» ومضاف إليه «الفلك»، وحتى نتعرف عليه لا بد من معرفة معنى كل منهما.

والعلم في اللغة من علم، والعلم: نقيض الجهل^٤، وهو: مجموعة من المعلومات النظرية المنظمة والمتسقة حول موضوع محدد، جرى التحقق منها والوصول إليها باستخدام منهج ملائم^٥.

والفلك في اللغة ما «يُدلُّ عَلَى اسْتِدَارَةِ فِي شَيْءٍ»^٦، وفلك كل شيء: مستداره^٧، وفي ذلك قوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ}^٨، وهذه اللفظة هي الوحيدة الواردة في القرآن الكريم فيما يتعلق بعلم الفلك.

وعلم الفلك اشتهر قديماً بعلم النجوم وهو: علم هيئة الأفلاك، وقطع الكواكب والشَّمس والقمر والسموات، وأقسام الفلك ومراكزها^٩، وأحياناً كان يسمى بعلم الهيئة، وهو: معرفة تركيب الأفلاك وهيئتها^{١٠}، وغيرها من الأسماء^{١١}، فهو علم يبحث في نشأة الكون ومصيره، والظواهر التي تجري فيه، وحساب هذه الظواهر، وأحجام النجوم والكواكب وخصائصها وأبعادها.

ثانياً: تعريف علم النقد لغة واصطلاحاً.

النقد لغة: من نقد، وهو خلاف النسيئة، والنقد والتنقاد: تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها، وناقدت فلانا، إذا ناقشته في الأمر^{١٢}، والنقد في الاصطلاح بهذا الاسم جديد، ولكن

٤ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ج ١٢، ص ٤١٧.

٥ السيد، عزمي طه، الفلسفة مدخل حديث، دار المناهج، عمان، ٢٠٠٣ م، ص ٩٤.

٦ الفزويني، أحمد بن فارس بن زكرياء معجم مقاييس اللغة الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩ م. ج ٤، ص ٤٥٢.

٧ ابن منظور، لسان العرب، ج ١٠، ص ٤٧٨.

٨ سورة الأنبياء: آية ٣٣.

٩ ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، التقريب لحد المنطق، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٧ م، الطبعة: الثانية، ج ١، ص ١٨٨.

١٠ الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف، مفاتيح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت. ج ١، ص ١٢٥.

١١ ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨ م، ج ١، ص ٣٧٣.

١٢ ابن منظور، لسان العرب، ج ٣، ص ٤٢٥.

بمضمونه «يعود إلى عصر النبي صلى الله عليه وسلم»^{١٣}، وعند المتقدمين هو موضوع علم الحديث دراية، وقد عرفه الدكتور نور الدين عتر بأنه: «تمحيص الرواية في أسانيدھا ومتونها للوصول إلى قبولها أو ردها»^{١٤}.

والعلاقة واضحة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، لأنَّ النقد عملية متكاملة من المناقشة والتمحيص، للوصول إلى قبول الرواية أو ردها ثم طريقة الاستدلال بها.

ثالثاً: أهمية علم الفلك في توقيت العبادات والمعاملات في الشريعة الإسلامية.

يمكن القول^{١٥}: «أنَّ معظم المواقيت في الإسلام بنيت على ظواهر طبيعية^{١٦}، فجعلت حركة الشمس علامة يدخل بها أوقات الصلوات المفروضة والمسنونة، وبدء صوم اليوم ونهايته، والزكاة، وأحكام المعاملات والطلاق والزواج وغيرها، مبنية على آجال مقدرة بالأيام والشهور والسنين، وهذه الآجال تبتدئ وتنتهي بناء على علامات فلكية^{١٧}، ونظراً لأهمية العبادات في الشريعة الإسلامية، فإنَّ العلماء قد بذلوا جهدهم في هذا العلم لتحري الدقة في مواقيت العبادات، والتغلب على الظروف الجوية والمعوقات التي تحد من تعيين دقيق لتوقيت العبادات، «ولذلك نجد دقة الحسابات الفلكية التي وضعت في المذاهب الفقهية المشهورة لتعيين مواقيت الصلاة»^{١٨}.

ولذلك فإنَّ «علم الفلك أحد العلوم الكونية التي ازدهرت في ظل الحضارة الإسلامية، كالطب والرياضيات والهندسة، وإذا كان الإسلام قد حث على اكتشاف هذه العلوم، وملَّك أدوات التفكير والبحث فيها، فإنَّ علم الفلك قد نال قدراً كبيراً من العناية، حتى أصبح من أكثرها تقدماً وازدهاراً»^{١٩}، وذلك لارتباطها بأحكام الشريعة الإسلامية، فجميع المواقيت قد ارتبطت بتوقيتها بعلامات فلكية، ولا يمكن فهم هذه العلامات وما يترتب عليها من أحكام إلا بمعرفة علوم الفلك، وهذا البحث نموذج عملي على أهمية العلوم الفلكية في معرفة الأحكام الشرعية.

-
- ١٣ العمري، محمد علي قاسم، دار النفائس، دراسات في منهج النقد عند المحدثين، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، ص ١١.
- ١٤ عتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، سوريا، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ، ص ٣٢.
- ١٥ معاينة، الأحاديث النبوية الواردة في الوقائع الفلكية، ص ٢٢.
- ١٦ قاضي، عدنان عبد المنعم، الأهلة نظرة شمولية ودراسات فلكية، الدار المصرية اللبنانية، ص ٥٧.
- ١٧ جرار، عبد الرحمن مصطفى، التوقيت في العبادات شرعياً وفلكياً، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٨٧م، ص ١٥ وما بعدها.
- ١٨ الخصاونة، عوني محمد، تطبيقات علم الفلك في الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت ١٩٩٩م، ص ١١٢.
- ١٩ معاينة، الأحاديث النبوية الواردة في الوقائع الفلكية، ص ١٧.

رابعاً: علاقة الفقه بالنقد.

إنَّ مصطلح النقد مصطلح قد أصل له المحدثون ومعناه داخل في جوهر مناهج البحث في الدراسات الإسلامية، و جزء لا يتجزأ منها، وحتى لا يتصور أنَّ عملية النقد سلبية بحته فلا بد من الإشارة إلى أنَّ عملية نقد الحديث تشتمل جميع مفردات علوم الحديث، رواية ودراية^{٢٠}، قوة وضعفاً^{٢١}؛ فهي تتضمن^{٢٢}:

١. التمييز بين الصحيح والضعيف من حيث الإسناد ومراتب كل منها، وهذا يحتاج إلى علوم الإسناد.

٢. تحليل الحديث واستخراج دلالاته، وهذا ما يسمى بالحديث التحليلي، ويتمثل في كتب الشروح، وقد تضمنت هذه الشروح قديماً التفسير العلمي للنص وإن كانت بصورة مبسطة، فالكسوف والخسوف مثلاً فسراً تفسيراً علمياً في ضوء معارفهم، لكن في عصر التطور العلمي أصبح له لون خاص يمكن تسميته بالتفسير العلمي وهو نوع من النقد.

٣. دفع التعارض الظاهري بين النصوص بما يسمى علم مختلف الحديث، وبالنسبة لموضوع الفلك أصبح هناك وجوه تعارض جديدة لم تكن موجودة من قبل مع تطور العلوم الفلكية.

٤. وفي باب السيرة والتاريخ، فإنَّ النقاد عرضوا المتون على وقائع التاريخ، ليتأكدوا من صحتها، وفي علم الفلك ما يمكن أن يساهم في ضبط ونقد هذه الوقائع الفلكية وفهمها.

وليس ثمة ما يخافه الإسلام من انتقاض أحكامه بالمكتشفات العلمية فثمة تطابق شامل ومطلق بينهما، بينما نجد نقيض ذلك في الكتب المحرفة في الديانات السماوية، ومع تطور العلوم وجدوا أنَّ هناك تناقضاً واضحاً بين العلم والدين^{٢٣}، ولذلك كان أحد عوامل انهيار السلطات الدينية مع بداية الثورة العلمية في أوروبا، بينما كانت هذه الثورة من عوامل الصحوة الدينية عند المسلمين لاحقاً^{٢٤}.

٢٠ العمري، دراسات في منهج النقد عند المحدثين، ص ٢٠ وما بعدها.

٢١ جعل الدكتور نور الدين عتر كتابه في علوم الحديث تحت عنوان منهج النقد، وأشار إلى أنه أراد تتبع العلوم التي تعالج كل احتمالات القوة والضعف التي قد تطرأ على الإسناد أو المتن أو كليهما معاً مقسماً ذلك على أبواب علوم الحديث، انظر: مقدمة كتابه: نقد المتن في علوم الحديث، ص ١٦.

٢٢ هذه الفقرة - حتى المبحث الثاني - مقتبسة من الرسالة: معابده، الأحاديث النبوية الواردة في الوقائع الفلكية، ص: ١٧١-١٧٢.

٢٣ انظر مثال ذلك: نتائج نقد الكتب السماوية بعرضها على الوقائع العلمية: موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة حسن خالد، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م، ص ٢٧٩.

٢٤ قطب، محمد، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط. ١٩٨٨م، ص: ٤٩، ٥٥.

وإذا كانت عملية النقد تشمل جوانب القوة والضعف فإن التفسير العلمي للسنة النبوية، جزء لا يتجزأ من عملية النقد، والتفسير العلمي هو: وصف الوحي لظاهرة علمية سابقة أو حالية أو مستقبلية، بدلالة واضحة أو خفية بصورة تفصيلية أو مجمله، وإلا فماذا يسمى إخبار الوحي عن خلق السماوات، وإخبار السنة عن أن الكسوف لا يمكن أن يقع بتأثير مجريات الأحداث البشرية، ووظيفة الباحث هي الكشف عن هذا التفسير وبيان جوانبه في ضوء العلم الحديث.

والتفسير العلمي بهذا المفهوم قد بدأ مع بداية الوحي الأولى، لا كما يقال أنه «بدأ متأخراً»^{٢٥}، ويشهد له كثرة الآيات والأحاديث الواردة في الموضوع، و زاد أهميته و أبرز شموليته تطور العلوم التجريبية ومنها علم الفلك.

المبحث الثاني: الأحاديث النبوية الواردة في تحديد بدء دخول وقت المغرب تمهيد:

وقت المغرب يتعلق به أحكام فقهية مثل دخول وقت صلاة المغرب، ودخول وقت فطر الصائم، ويترتب على الخطأ في تقديم دخول هذا الوقت فساد الصوم، لأن انتهاء هذه العبادة بغروب الشمس الحقيقي لقوله تعالى: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ} ^{٢٦}، إلا أن تحقيق ذلك لا يعني أن يوقع المسلم نفسه بالخرج فيؤخر الفطر، ولذلك جاء التوجيه النبوي بتعجيل الفطر في عدة أحاديث، منها حديث النبي عليه السلام: « لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَّلُوا الْفِطْرَ ^{٢٧}»، ولذلك جعلت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها الأفضلية لاتباع النبي صلى الله عليه وسلم بتعجيل الفطر، جاء عن أبي عطية قال: « دَخَلْتُ أَنَا وَمَسْرُوقٌ عَلَى عَائِشَةَ فَقُلْنَا يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ رَجُلَانِ مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ أَحَدُهُمَا يُعَجِّلُ الْإِفْطَارَ وَيُعَجِّلُ الصَّلَاةَ وَالْآخَرُ يُؤَخِّرُ

٢٥ الحارثي، احمد حسن احمد، الأحاديث النبوية التي استدلت بها على الإعجاز العلمي في الإنسان والأرض و الفلك، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، ١٤١٣ هـ، ص ١٤.

٢٦ سورة البقرة: آية ١٨٧.

٢٧ تخريج الحديث: أخرجه: البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة: الأولى، 1422 هـ، كتاب الصوم، باب تعجيل الفطر، ج 3، ص 63، رقم 1957، مسلم، ابن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب الصوم، باب فضل السحور، ج ٢، ص ٧٧١، رقم ١٠٩٨.

الإِفْطَارَ وَيُؤَخِّرُ الصَّلَاةَ قَالَتْ أَيُّهُمَا الَّذِي يُعَجِّلُ الإِفْطَارَ وَيُعَجِّلُ الصَّلَاةَ قَالَ قُلْنَا عَبْدُ اللَّهِ يُعْنِي ابْنُ مَسْعُودٍ قَالَتْ كَذَلِكَ كَانَ يَصْنَعُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ»^{٢٨}.

بل جعلت السنة غلبة الظنّ بغروب الشمس مقام غروبها حال احتجابها بالغيم، لما جاء في الحديث عَنْ أَسْمَاءِ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَتْ: «أَفْطَرْنَا عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ غَيْمٍ ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ» قِيلَ لِهَيْشَامٍ: فَأَمْرُوا بِالْقَضَاءِ؟ قَالَ: «لَا بُدَّ مِنْ قَضَاءٍ» وَقَالَ مَعْمَرٌ: سَمِعْتُ هَيْشَامًا لَا أَدْرِي أَقَضُوا أَمْ لَا^{٢٩}»، إذ لو استمر الغيم لما أمروا بالقضاء، مع احتمال أن يكون قرص الشمس موجوداً أصلاً، قال النووي: «وينبغي للصائم أن لا يأكل حتى يتيقن غروب الشمس، فلو غلب على ظنه غروبها باجتهاد أو غيره، جاز له الأكل على الصحيح^{٣٠}».

ويبدو أن تأخير الفطر غير مرتبط بمذهب فقهي معين، أو فترة زمنية محددة، فقد حدث ذلك -تأخير الفطر - قديماً يقول ابن حجر: «من البدع المنكرة ما أحدث في هذا الزمان من إيقاع الأذان الثاني قبل الفجر، بنحو ثلث ساعة في رمضان، وإطفاء المصابيح التي جعلت علامة لتحريم الأكل والشرب على من يريد الصيام، زعماً من أحدثه أنه للاحتياط في العبادة، ولا يعلم بذلك إلا آحاد الناس، وقد جرهم ذلك إلى أن صاروا لا يؤذنون إلا بعد الغروب بدرجة لتمكين الوقت، زعموا فاتخروا الفطر وعجلوا السحور وخالفوا السنة^{٣١}».

وهو ما يحدث من بعض المسلمين في هذه الأيام من تأخير الفطر إلى انتهاء الأذان أو بعده، من غير دليل محسوس على خطأ مواقيت الصلاة الفلكية، التي أخذت أصلاً بالاحتياط في دخول أوقات الصلاة.

وهناك ما هو أخطر، وهو الإفطار بغروب الشمس الظاهري في الأفق، بناء على دراسة سطحية للنصوص، وحملها بصورة تعسفية وهذا ما سأتناوله بالدراسة بصورة تفصيلية من خلال التركيز على القضايا الفلكية في دراسة الأدلة.

أولاً: المذاهب الفقهية في تحديد بداية وقت المغرب.

مذاهب فقهية في ويعود الاختلاف إلى فهم النصوص الواردة في بيان دخول وقت المغرب،

٢٨ تخرجه الحديث: أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب فضل السحور وتأكيد استحبابه، ج ٢، ص ٧٧٢، رقم ١٠٩٩.

٢٩ ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩ هـ، ج ٤، ص ١٩٩.

٣٠ النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، ج ٦، ص ٣٠٦.

٣١ ابن حجر، فتح الباري، ج ٤، ص ١٩٩.

وتطبيقها على أرض الواقع، لأن طبيعة المكان له دور أساسي في مدى تحقق العلامات الفلكية الواردة في النصوص، ومن ثم يقع الاختلاف، بالإضافة إلى أن هناك نصوص ظاهرها قد يفهم منه أن الفطر يكون بالغياب الظاهري عن الأفق، وبناء على فهم هذه النصوص وجدت ثلاثة مذاهب فقهية^{٣٢}:

المذهب الأول: يدخل وقت المغرب بالغياب الحقيقي عن الأفق لقرص الشمس، بإقبال الليل وإدبار النهار وليس الغياب الصوري لها، وهذا هو مذهب جمهور العلماء، من الحنفية والمالكية، والشافعية، والحنابلة^{٣٣}.

وقد أشار الفقهاء^{٣٤} بأنه لا يضر بقاء أثر النهار في الأفق، لأن هذا القيد دل عليه الشرع بما روي عن رافع بن خديج قال: «كُنَّا نُصَلِّي الْمَغْرِبَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَنْصَرِفُ أَحَدُنَا وَإِنَّهُ لَيَبْصُرُ مَوَاقِعَ نَبَلِهِ^{٣٥}»، ويتشكل في الأفق ظاهرة الشفق الأحمر وهي مرتبطة ببقايا ضوء الشمس في الأفق^{٣٦}، فإن تغير هذه الحمرة إنما هو وقت دخول العشاء، على خلاف بين العلماء في تحديد جنس الحمرة التي يدخل بها وقت العشاء.

٣٢ تناول هذا الموضوع دراسة مقارنة: سعدي جبر، مسائل في الفقه المقارن تكثر الحاجة إليها، دار الخامد، عمان، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ، ص ٣٩-٤٦.

٣٣ أنظر: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٩٢م، ج ٢، ص ٣٧١؛ الخطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة: الثالثة، ١٩٩٢م، ج ١، ص ٣٩٢؛ النووي، المجموع ج ٦، ص ٣٠٩؛ المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية، بدون تاريخ، ج ٣، ص ٣٣١.

٣٤ بن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله الحنبلي، المبدع في شرح المقنع، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ، ج ١، ص ٣٤٤؛

٣٥ تخرج الحديث: البخاري، الجامع الصحيح: باب وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَقَالَ عَطَاءٌ يَجْمَعُ الْمُرِيضَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ ج ١، ص ٢٠٥، رقم ٥٣٤، مسلم، صحيح مسلم، باب بَيَانُ أَنَّ أَوَّلَ وَقْتِ الْمَغْرِبِ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ، ج ١، ص ٤٤١، رقم ٦٣٧.

٣٦ أنظر تعريف الفقهاء لظاهرة الشفق وأحياناً يطلقون عليها لفظ الحمرة: النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم المالكي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ، ج ١، ص ١٦٩، وقال: وَقَسَّرَهُ بِقَوْلِهِ: (وَالشَّفَقُ) هُوَ (الْحُمْرَةُ الْبَاقِيَةُ فِي) جِهَةِ (الْمَغْرِبِ مِنْ بَقَايَا شُعَاعِ الشَّمْسِ) مِنْ صُوْنِهَا كَالْقُضْبَانِ (فَإِذَا لَمْ يَبْقَ فِي) نَاحِيَةِ (الْمَغْرِبِ صُفْرَةٌ وَلَا حُمْرَةٌ فَقَدْ وَجَبَ) أَي دَخَلَ (الْوَقْتُ) الْمَذْكُورُ لِلْعِشَاءِ. (وَلَا يَنْظُرُ إِلَى الْبَيَاضِ) الْبَاقِي (فِي الْمَغْرِبِ) خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ، دَلِيلُنَا مَا رَوَاهُ الدَّارَقُطْنِيُّ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: ﴿الشَّفَقُ الْحُمْرَةُ فَإِذَا غَابَ الشَّفَقُ وَجَبَتْ الصَّلَاةُ﴾ وَأَيْضًا ﴿الْعَوَارِبُ ثَلَاثَةٌ: أُنْوَاؤُ الشَّمْسِ وَالشَّفَقَانِ، وَالطَّوَالِغُ ثَلَاثَةٌ: الْفَجْرَانِ وَالشَّمْسُ وَالْحَكْمُ لِلْوَسْطِ فِي الطَّوَالِغِ وَالْعَوَارِبِ﴾ (فَذَلِكَ) أَي غَيْبُوهُ الشَّفَقُ الْأَحْمَرُ (هَذَا وَقْتُ) مُتَمِّدٌ (إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ) وَإِتْبَادُوهُ مِنَ الْغُرُوبِ.﴿

المذهب الثاني: أن وقت المغرب يدخل بظهور ضوء النجم، وهو مذهب طاووس وعطاء ووهب بن منبه^{٣٧}.

المذهب الثالث: أن وقت المغرب يدخل بغياب قرص الشمس الظاهري عن أفق الرائي، ومن تبني هذا الرأي محمد إبراهيم شقره بقوله: «ومن ذلك تعلم أن من كان في بطن وادٍ مثلاً، يسبق من كان على رأس جبل في فطره، لأنه تحقق من دخول الليل وذهاب النهار قبل من هو على رأس الجبل، لأن الله سبحانه إنما تعبد الناس بالفطر متفرقين ومجتمعين، فمن رأى غروب الشمس وإقبال الليل أفطر ولا حرج^{٣٨}».

وسأتناول الأحاديث الواردة في دخول وقت المغرب وأركز على دراستها من الناحية الفلكية، لأن الحكم الفقهي إنما بني على الفهم الفلكي لدلالة النصوص، بالإضافة إلى أنه لم يتم نقاش فقهي طويل لهذه النصوص، بينما اذكر استدلال كل فريق في موضعه، والمسألة أقرب ما تكون إلى مسائل مختلف الحديث، وكان من منهج الشافعي وغيره من العلماء، معالجة هذه المسائل بسرد الأدلة ودراسة كل دليل على حده، ثم ينقل استدلال العلماء على كل دليل ويناقشه^{٣٩}.

ثانياً: الأحاديث الواردة في بيان بدء وقت المغرب، دراسة فقهية نقدية.

أولاً: يحسن ذكر ما يدل على وقت المغرب في القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ}٤٠.

وجه الدلالة قال القرطبي: «وهذا أمر يقتضي الوجوب من غير خلاف وإلى غاية فإذا كان ما بعدها من جنس ما قبلها فهو داخل في حكمه، كقولك اشترت الفدان إلى حاشيته أو اشترت منك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة، والمبيع شجر فإن الشجرة داخله في المبيع، بخلاف قولك اشترت الفدان إلى الدار، فإن الدار لا تدخل في المحدود، إذ ليست من جنسه فشرط تعالى تمام الصوم حتى يتبين^{٤١}».

٣٧ العيني، بدر الدين محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٥، ص ٥٥.

٣٨ إرشاد الساري إلى عبادة الباري، القسم الثالث: الصوم، شقره، محمد إبراهيم، مطبعة التاج عمان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ، ص ٣١.

٣٩ أنظر منهج الشافعي، في كتابه: الشافعي، محمد بن إدريس، اختلاف الحديث، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٥م، الطبعة الأولى.

٤٠ سورة البقرة: آية ١٨٧.

٤١ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب، القاهرة، ج ٢، ص ٣٢٧.

فالليل لا يدخل إلا بالغياب الحقيقي لقرص الشمس عن أفق الرائي، الذي بين محددات تحققه السنة النبوية كما هو في الحديث التالي.

ثانياً: حديث عن عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ مِنْ هَاهُنَا وَأَدْبَرَ النَّهَارُ مِنْ هَاهُنَا وَعَرَبَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ^{٤٢}»، ووجه الدلالة قال ابن حجر: «والمراد به وجود الظلمة حساً، وذكر في هذا الحديث ثلاثة أمور لأنّها وإن كانت متلازمة في الأصل، لكنّها قد تكون في الظاهر غير متلازمة، فقد يظنُّ إقبال الليل من جهة المشرق، ولا يكون إقباله حقيقة، لوجود أمر يغطى ضوء الشمس، وكذلك إدبار النهار، فمن ثم قيد بقوله وغربت الشمس إشارة إلى اشتراط تحقق الإقبال والإدبار، وأنّها بواسطة غروب الشمس لا بسبب آخر^{٤٣}».

فالغروب الحقيقي هو المقصود في هذا الحديث، وإلا لما أشار حضرة النبي إلى جهة المشرق والمغرب، وهذا التفصيل الذي ذكره ابن حجر هو المتفق عليه بين المذاهب الأربعة، والعلماء أجلُّ من أن يخالفوا السنة، لكنَّ ثمرة هذا الكلام تظهر في الأماكن التي تختفي فيها الشمس وراء المرتفعات، لأنَّ القول بالاعتماد على الغروب الظاهري لقرص الشمس يخالف لهذا القيد الوارد في هذا الحديث: «إذا أقبل الليل من هاهنا.»، ولذلك قد بين العلماء تلك الثمرة الفقهية في المناطق التي تختفي وراء المرتفعات، فقال النووي: «قال العلماء إنّها ذكر غروب الشمس وإقبال الليل وإدبار النهار لبيان أنّ غروبها عنّ العيون لا يكفي، لأنّها قد تغيب في بعض الأماكن عنّ العيون ولا تكون غربت حقيقة، فلا بد من إقبال الليل وإدبار النهار^{٤٤}».

وأكثر تفصيلاً ما ذكره صاحب المبدع: «ووقتها من مغيب الشمس إجماعاً، للأحاديث المستفيضة بذلك، وغيوبة الشمس سقوط قرصها، ثم قال: ويعرف الغروب في العمران بزوال الشعاع من رؤوس الجبال وإقبال الظلام من المشرق^{٤٥}».

وقال النووي: «قال العلماء: كل واحد من هذه الثلاثة، يتضمن الآخرين، ويلازمها^{٤٦}»،

٤٢ تخريج الحديث: أخرجه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصوم، باب متى يجزئ فطر الصوم، ج ٢، ص ٦٩١، رقم ١٨٥٣.

٤٣ ابن حجر، فتح الباري، ج ٤، ص ١٩٦.

٤٤ النووي، المجموع، ج ٦، ص ٣٠٩.

٤٥ ابن مفلح، إبراهيم بن برهان الدين، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٩٩٧ م، ج ١، ص ٣٠٢.

٤٦ النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢ هـ، ج ٧، ص ٢٠٩.

«فالثلاثة متلازمات، والقول أن وقت المغرب يثبت بأحدها»^{٤٧}، وأن إقبال الليل إنما هو علامة عند وجود الغيم، أو المحبوس في بئر لا يصح، لأن السياق يدل على اعتبارها مجتمعة، والقول بخلافه يحتاج إلى دليل.

ولا يتصور عقلاً إقبال الليل وإدبار النهار إلا بالغياب الحقيقي لقرص الشمس، لكن قد يغيب هذا التلازم فتظهر الثمرة الفقهية، وهو ما قاله المناوي: «فالأمر الثلاثة وإن كانت متلازمة، لكن قد يعرض لبعضها انفكاك، فيظن إقبال الليل من جهة المشرق، ولا يكون إقباله حقيقة، كأن يكون بمحل لا يشهد غروبها، كواد فيعتمد إقبال الظلام، أو إدبار الضياء فذلك جمع بينهما»^{٤٨}.

ثالثاً: عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: «وكان النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان صائماً أمر رجلاً فأوفى على نُسْرٍ^{٤٩}، فإذا قال قد غابت الشمس أفطر»^{٥٠}.

ووجه الدلالة: أن حضرة النبي لم يكتف بالغياب الظاهري لقرص الشمس، بل طلب دليلاً على تحققه حسيّاً وذلك بالوقوف على مكان مرتفع، ومع أن الروايات لم تبين ماهية المكان الذي كان يصعد عليه، إلا أن هذا الحديث له دلالة واضحة على اعتبار الغروب الحقيقي وليس الظاهري، ولعل هذا الحديث كان مستنداً ما ذهب إليه ابن فرحون: «ولا عبرة بمغيب قرصها عمّن في الأرض حتى تغيب عمّن في رؤوس الجبال»^{٥١}.

و هذا الحديث قد وقع به استدلال معكوس وهو: أن المقصود به بذل الأسباب للتعجيل بالفطر، قال الألباني: «وفي الحديث اهتمامه صلى الله عليه وسلم بالتعجيل بالإفطار بعد أن يتأكد من غروب الشمس، فيأمر من يعلو مكاناً مرتفعاً، فيخبره بغروب الشمس ليفطر، وما ذلك منه إلا تحقيقاً منه لقوله: «لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر»^{٥٢}، إلا أن الألباني حذر من صنفين

٤٧ العيني، عمدة القاري، ج ١١، ص ٤٣.

٤٨ المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٦هـ، الطبعة: الأولى، ج ١، ص ٢٩١.

٤٩ النشز والنشز المتن المرتفع من الأرض وهو أيضاً ما ارتفع عن الوادي إلى الأرض وتل ناشز مرتفع، بن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٠م، ج ٨، ص ١٠.

٥٠ أخرجه: الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٠م، ج ١، ص ٥٩٩، رقم ١٥٨٤، درجة الحديث: قال الحاكم: على شرط الشيخين وتابعه الذهبي، قال الألباني: صحيح، الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وثنى من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، ج ٥، ص ١١٨.

٥١ الخطاب، مواهب الجليل، ج ١، ص ٣٩٢.

٥٢ تخرجه الحديث: أخرجه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصوم، باب تعجيل الفطر، ج ٣، ص ٦٣، رقم ١٩٥٧، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصوم، باب فضل السحور، ج ٢، ص ٧٧١، رقم ١٠٩٨.

فقال: «وإنَّ من المؤسّف حقاً أننا نرى النَّاسَ اليوم، قد خالفوا السُّنَّةَ، فإنَّ الكثيرين منهم يرون غروب الشَّمس بأعينهم، ومع ذلك لا يفطرون حتى يسمعون أذان البلد، جاهلين: أولاً: أنَّه لا يؤذَن فيه على رؤية الغروب، وإنَّما على التوقيت الفلكي، و ثانياً: أنَّ البلد الواحد قد يختلف الغروب فيه من موضع إلى آخر، بسبب الجبال و الوديان، فأينا ناسا لا يفطرون وقد رأوا الغروب! وآخرين يفطرون و الشَّمس بادية لم تغرب لأنهم سمعوا الأذان! والله المستعان! ٥٣».

والكلام هنا على الاستدلال بالحديث على تعجيل الفطر، وهذا استدلال معكوس إذ كيف يكون الصعود على المكان المرتفع تعجيلاً بالفطر مع أنَّ ذلك عقلاً يقتضي التأخير؟ لأنَّ الارتفاع على مكان عال يؤثر في مواقيت الصلاة بتأخيرها، بل الحديث دليل على عدم اعتبار الغياب الظاهري لقرص الشَّمس فالتعجيل بالفطر ليس على إطلاقه بل هو بقيد الاحتياط أيضاً.

إلا أنَّ الوجود على مكان مرتفع، مقيد عقلاً بكونه كاشفاً لما بعده، فلا يقبل أن يكون هذا المرتفع محاطاً بما هو مرتفع عنه أو حتى مساوٍ له في الارتفاع، لأنَّ الفائدة الفقهية المرجوة لم تتحقق، وهي الاحتياط، والتأكد من الغياب الحقيقي لقرص الشَّمس.

وقد وقع التطبيق الخاطئ للحديث مرة أخرى في كلام الألباني في موضع آخر: «فإنَّ داري في جبل هملان من جبالها، أرى بعيني طلوع الشَّمس و غروبها، و أسمعهم يؤذنون للمغرب بعد غروب الشَّمس بنحو عشر دقائق، علماً بأنَّ الشَّمس تغرب عمَّن كان في وسط عمان ووديانها قبل أن تغرب عنا! ٥٤»، ومعلوم أنَّ هذه المنطقة من عمان مرتفعة لكنَّها محاطة بسلسلة من الجبال التي تزيد عنها ارتفاعاً.

و المعلومات الفلكية تؤكد أنَّ ارتفاع مكان ما عن سطح الأرض يؤثر في غياب القرص الحقيقي بمقدار دقيقتين لكل ألف متر عن سطح البحر، ولذلك قدم أهل الذكر من الفلكيين هذه المعلومات، واعتمدها في بيان فروق المواقيت بين مكان ومكان، بناء على التجربة العملية^{٥٥}، فاعتمدوا الأدلة الشرعية في وضع مواقيت الصلاة، فهذه المواقيت فلكية مبنية على الأدلة الشرعية.

٥٣ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج ٥، ص ٨٠.

٥٤ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج ٥، ص ٢٤٤.

٥٥ أنظر: خصاونه، التطبيقات الفلكية، ص ١٥٤، ١٥٨.

وقد عدلت مواقيت صلاة المغرب في الأردن ابتداء من عام ٢٠٠٢ م^{٥٦}، بناء على وقائع مشاهدة في مناطق شرقي عمان ومناطق مرج الحمام وغيرها من المناطق، حيث كان يؤذن للمغرب قبل الغياب الظاهري لقرص الشمس، بينما كان البعض يدعي أن هناك فرقاً يصل إلى ربع ساعة أو أكثر، ويبدو أن هذا المذهب الجديد موجود في كثير من بلاد المسلمين بناء على قراءه خاطئة للأدلة، نتيجة جهل وضعف في أساسيات علم الفلك البسيطة وثم نسبة ذلك للسنة المطهرة.

رابعاً: عن عبد الله ابن أبي أوفى رضي الله عنه قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفرٍ فقال لرجلٍ انزل فأجدح^{٥٧} لي قال يا رسول الله الشمس قال انزل فأجدح لي قال يا رسول الله الشمس قال انزل فأجدح لي فنزل فجدح له فشرِب ثم رمى بيده ها هنا ثم قال إذا رأيتم الليل أقبل من ها هنا فقد أظطر الصائم^{٥٨}.

وهذا الحديث مهم في هذه المسألة، ويبدو للوهلة الأولى أن ظاهر الحديث يخالف الحديث السابق باعتياده على الغياب الظاهري لقرص الشمس، مع أنه دليل متسق تماماً.

وبيان ذلك أن هذا الحديث وارد في المسير إلى فتح مكة^{٥٩}، والطريق إلى مكة كانت من المدينة باتجاه الجحفة، مروراً بالكديد، وصولاً إلى مكة المكرمة، والأيام التي صامها المسلمون هي ما بين المدينة إلى الكديد وهي عدة أيام^{٦٠}، وتذكر كتب السيرة أن ابتداء مسير الجيش من ذي الحليفة في اليوم العاشر، وقد أذن النبي صلى الله عليه وسلم لمن شاء أن يصوم ومن شاء أن يفطر^{٦١}، وخط مسير الجيش موازي للبحر في هذه الأماكن، والشمس تغرب من جهة البحر

٥٦ التقويم الأردني الهاشمي، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، ٢٠٠٢ م.

٥٧ هو بجيم ثم حاء مهملة وهو خلط الشيء بغيره والمراد هنا خلط السويق بالماء وتحريكه حتى يستوي، النووي، شرح صحيح مسلم، ج٧، ص٢٠٩.

٥٨ تحريج الحديث: أخرجه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الطلاق، باب الإشارة في الطلاق، ج٥، ص٢٠٢٩، رقم ٤٩٩١، ومسلم، الصحيح، كتاب الصيام، باب بيان وقت انقضاء الصوم، ج٢، ص٧٧٣، رقم ١١٠١.

٥٩ قال ابن حجر: «هذا السفر يشبه أن يكون سفر غزوة الفتح ويؤيده رواية هشيم عن لشباني عند مسلم بلفظ كنا مع رسول الله في سفر في شهر رمضان وقد تقدم أن سفره في رمضان منحصر في غزوة بدر وغزوة الفتح فإن ثبت فلم يشهد بن أبي أوفى بدرا فتعينت غزوة الفتح»، ابن حجر، فتح الباري، ج٤، ص١٩٧.

٦٠ ابن حجر، فتح الباري ج٤، ص١٨١، ويؤيد ذلك ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله خرج إلى مكة في رمضان فصام حتى بلغ الكديد فظفر فأظطر الناس قال أبو عبد الله والكديد ماء بين عسفان، أخرجه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصوم، باب إذا صام أياماً من رمضان ثم سافر، ج٢، ص٦٨٦، رقم ١٨٤٢.

٦١ ذكر في السيرة الحلبية: «خرج يوم الأربعاء بعد العصر لعشر مضمين من رمضان فلما كان بالصلصل جبل عند ذي الحليفة نادى مناديه من أحب أن يفطر فليفطر ومن أحب أن يصوم فليصم» ولم اعثر له على إسناد أنظر: الحلبي، علي بن برهان الدين، السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠هـ، ج٣، ص١٥.

وهذه الظاهرة غروب الشَّمْس في البحر بالنسبة للرَّائي، قد عبر عنها القرآن الكريم {حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَاذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْ تَعْدَبَ وَإِنَّمَا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا} ٦٢، وهي تعبير عن غروب الشمس بها هو مشاهد للرَّائي.

ومعدل ارتفاع هذه المناطق ٨٠ متراً تقريباً، إلا أنَّها منطقة متدرجة بالانخفاض حتى مستوى سطح البحر الأحمر، وتبعد أفقياً عنه بمقدار أربعين كيلومتراً ٦٣.

والحديث فيه نوع من الإخبار العلمي، لأنَّه يجبر عن ظاهرة علمية دقيقة، لها تأثير على مواقيت الصلاة وهي ما تسمى بظاهرة «الانكسار الجوي» ٦٤، فقد لاحظ الفلكيون أنَّ قرص الشَّمْس يساوي ٣٠-٣٢ دقيقة قوسية، ونتيجة للانكسار الضوئي فإنَّ الحافة السفلى للشمس تبدو مرتفعة ظاهرياً بمقدار ٣٥ دقيقة قوسية، لذلك فإنَّ التأثير الفلكي سيظهر على عملية غروب الشَّمْس في هذه الحالة، فيتأخر الغروب الظاهري بسبب هذه الظاهرة، ويزداد وقت النهار ٦٥.

والشَّمْس بالتجربة في الأماكن المكشوفة بمستوى سطح البحر، يتحقق فيها الغروب الحقيقي بقدم الليل وإدبار النهار بمجرد غياب قرص الشمس تقريباً، وهذا ما يدل عليه الحديث، إذ بعد أن شرب النبي ﷺ قال وأشار بيده إذا غابت الشَّمْس من ها هنا وجاء الليل من ها هنا فقد أفطر الصائم، بالإضافة إلى ذلك فإنَّ قرص الشَّمْس يحتاج إلى ٢، ٢ دقيقة فقط ليغيب ٦٦، ولذلك فإنَّ موضع الشاهد في الحديث لا يتجاوز بضع دقائق أصلاً كما يتوهم، وهذا بخلاف الأماكن التي تحجبها المرتفعات فيؤخذ بالاحتياط لمعرفة الغياب الحقيقي لقرص الشَّمْس.

ولكن دلالة الحديث لا تعني قطعاً أنَّ حضرة النبي قد أفطر قبل الغروب الظاهري للشمس، بل قد أخذ بالاحتياط أيضاً، فالحديث يرد ضمن احتمالين:

٦٢ سورة الكهف: آية ٨٦.

٦٣ بالاعتداد على خرائط قوقل ومقاييس المسافات في البرنامج.

٦٤ هي ظاهرة تؤثر على ارتفاع الجرم ظاهرياً مثل الشمس والقمر ناتجة عن انكسار الضوء المنعكس عنها نتيجة اختلاف درجات الحرارة والكثافة والضغط الجوي. أنظر: الخصاونة، عوني، التطبيقات الفلكية، ص 166.

٦٥ أنظر: الخصاونة، عوني، التطبيقات الفلكية ص ١٧١، وهذه الظاهرة تؤثر أيضاً في وقت صلاة الفجر فيتقدم بنفس النسبة.

٦٦ الدقيقة القوسية جزء من ٦٠ جزءاً من الدرجة، فإذا كانت الدرجة تساوي ٤ دقائق، فإنَّ الدقيقة القوسية تساوي ١/١٥ من الدقيقة، أي ٤ ثواني، يحتاج قرص الشمس حتى ينتقل قرصه بالكامل إلى منطقته أخرى بها هو مشاهد بالعين وليس على خطوط الطول وهذا يعتمد على المنطقة الجغرافية (خط العرض الجغرافي) وعلى الوقت من السنة، فعلى سبيل المثال إذا كانت الشمس تغرب ولمست الحافة السفلى لقرص الشمس الأفق الآن، فإنَّ الحافة العليا ستختفي بعد حوالي دقيقتين وعشرين ثانية كمعدل بالنسبة إلى عمان بحدود الدقيقتين وبضع ثواني وهذا الرقم يزداد كلما ازداد خط العرض الجغرافي لمنطقة الرصد، بتصرف: عوده، محمد شوكت، حساب مواقيت الصلاة، المشروع الإسلامي لرصد الأهلة، ٢٠٠١م: // http:

الأول: أن الشمس قد غابت فعلاً^{٦٧}، وهو وجه ضعيف.

ولا يصح الاستدلال به على أن وقت المغرب هو بالغياب الظاهري، لأن حضرة النبي لم يفطر بعد، والثمرة الفقهية غير متوفرة، بل يدل هذا على أن حضرة النبي قد أخذ بالاحتياط بما هو زائد عن الغياب الظاهري لقرص الشمس، إذ هو على مكان مرتفع أصلاً بدلالة الحديث: «انزل فاجدح لنا»، والنبي صلى الله عليه وسلم قد أخذ يهيم نفسه للإفطار بمجرد غيابها لأن مغيب الشمس ظاهر للعيان، وما زاد على ذلك بعد الغياب وحتى حضور ما يفطر به الصائم هو زمن الاحتياط بعد غروب الشمس.

الثاني: وهو أن الشمس لم تغب أصلاً وذلك عندما أمر حضرة النبي الصحابي أن يأتي له بما يفطر به الصائم.

وهو وجه قوي بدلالة سنة النبي صلى الله عليه وسلم أنه يعجل بالفطر وهذا يقتضي التجهز للإفطار قبل غروب الشمس، ومما يقوي ذلك هو تكرار السؤال من الصحابي، قال ابن حجر: «وأما قول الراوي وغربت الشمس فأخبار منه بما في نفس الأمر، وإلا فلو تحقق الصحابي أن الشمس غربت ما توقف، لأنه حينئذ يكون معانداً وإنما توقف احتياطاً واستكشافاً عن حكم المسألة^{٦٨}».

وأما وجه استغراب الصحابي من ذلك: أن الصحابة لم يعتادوا هذا المشهد في المدينة المنورة، لأن غروب الشمس سيكون مفاجئاً في مثل هذه الحالة، بخلاف غيابها في المدينة المنورة، وكلا الوجهين لا يؤثر في الحكم، لأن المقصود أن قدوم الليل في مثل هذه الأماكن يأتي بمجرد غياب قرص الشمس، بسبب ما يسمى بظاهرة الانكسار الضوئي، وبسبب انخفاضها، وقد أخذ حضرة النبي بالاحتياط فوق ذلك لأنه على مرتفع أصلاً.

وإثبات دخول المغرب في نفس المنطقة الجغرافية باعتبار الارتفاع والانخفاض، والانكسار الضوئي، لا يتعدى بضع دقائق في حال افتراض وجودها مجتمعة، فلا عبرة إذن بقول من قال بعدم دقة مواقيت الصلاة التي وضعها الفلكيون.

وتبقى مسألة مراعاة الفروق بين مدينة وأخرى أمراً ضرورياً لا غنى عنه، وموافق لمقاصد الشريعة، إذ لا يعقل أن يوضع لكل منطقة في عمان تقويم مستقل لأجل بيان الفرق الذي لا يتجاوز دقائق بل ثواني معدودة، لأن في ذلك إيقاع حرج بالعباد، بينما ترك العمل بهذه المواقيت

٦٧ شقره، محمد إبراهيم، إرشاد الساري، ص ٣٠.

٦٨ ابن حجر، فتح الباري، ج ٤، ص ١٩٧.

والاعتماد على الرؤية البصرية خاصة في الأردن، أمر صعب للغاية نتيجة وجود تفاوت في الارتفاع بين مناطقه، ولأن الرؤية البصرية غير مطلوبة بذاتها وإنما هي وسيلة لمعرفة دخول الوقت، بل لا يجوز الاعتماد عليها أصلاً إلا بناء على فهم دقيق لعلم الفلك، وهذا ما هو مفقود عند معظم الناس.

خامساً: روى أبو أمامة الباهلي رضي الله عنه قال: « سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ إِذْ أَنَانِي رَجُلَانِ فَأَخَذَا بِضَبْعِي فَأَتَيَا بِي جَبَلًا وَعَرًّا فَقَالَا لِي اصْعَدْ حَتَّى إِذَا كُنْتُ فِي سَوَاءِ الْجَبَلِ فَإِذَا أَنَا بِصَوْتِ شَدِيدٍ فَقُلْتُ مَا هَذِهِ الْأَصْوَاتُ قَالَ هَذَا عَوَاءُ أَهْلِ النَّارِ ثُمَّ انْطَلَقَ بِي فَإِذَا بِقَوْمٍ مُعَلَّقِينَ بِعَرَاقِيهِمْ مُشَقَّقَةً أَشَدَّ أَقْهَمَ تَسِيلُ أَشَدَّ أَقْهَمَ دَمَا فَقُلْتُ مَنْ هَؤُلَاءِ فَقِيلَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُفْطِرُونَ قَبْلَ تَحَلَّةِ صَوْمِهِمْ^{٦٩}».

وجه الدلالة: أن إخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الصنف من الناس، يؤكد أن وقت غروب الشمس من الأمور التي يقع فيها الغفلة والوهم.

لقد أدرج البيهقي هذا الحديث في باب «ما يستحب من تعجيل الفطر وتأخير السحور»، ثم قال: «وإنما استحب تعجيل الفطر إذا علم غروب الشمس^{٧٠}»، وهذا هو موضع الذم في فعل من أفطر قبل تحلة صومه، إذ لو كان وقت الغروب يدخل بالغياب الظاهري لقرص الشمس لكان الأمر سهلاً، ولما وقع فيه الاختلاف أصلاً.

و الحديث لا يخبر عن المفطر في رمضان، ولا عمن يتعمد الإفطار قبل الغروب الظاهري، لأن هذا لا يحدث عادة، إذ الجميع متفق على أن غياب قرص الشمس هو وقت الفطر، فيبقى احتمال واحد وهو ما يقع فيه الجاهل، وهو الاعتماد على الغياب الظاهري لقرص الشمس، والاعتقاد أن هذا هو وقت الفطر، والجهل في الدين يوقع المكلف في الإثم، إنما كان بسبب

٦٩ تخریج الحديث، أخرجه: ابن خزيمة، محمد بن إسحاق النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ج ٣، ص ٢٣٧، رقم ١٩٨٦، الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، ج ١، ص ٥٩٥، رقم ١٥٦٨، وقال صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، البيهقي، أحمد بن الحسين الخراساني، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الثالثة، ٢٠٠٣ م. ج ٤، ص ٣٦٥، ابن حبان، محمد بن حبان البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٩٣ م، ج ١٦، ص ٥٣٦، رقم ٧٤٩١، درجة الحديث: قال الألباني صحيح، الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج ٧، ص ١٦٦٩.

٧٠ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، فضائل الأوقات، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، تحقيق: عدنان عبد الرحمن مجيد القيسي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ، ج ١، ص ٢٩٥.

التقصير، أو المكابرة، أو التقليد الأعمى، أو إتباع الهوى، وما أخبر عنه حضرة النبي صلى الله عليه وسلم قد وقع بالفعل، فأصبح هناك من يفطر أمام الناس ويدعي أن ذلك إتباع للسنة.

سادسا: عَنْ أَبِي بَصْرَةَ الْعُفَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَصْرَ فَلَمَّا أَنْصَرَفَ قَالَ: قَالَ إِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةُ صَلَاةُ الْعَصْرِ عُرِضَتْ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ فَضَيَعُوهَا أَلَا وَمَنْ صَلَّاهَا ضُغِفَ لَهُ أَجْرُهُ مَرَّتَيْنِ، أَلَا وَصَلَاةُ بَعْدَهَا حَتَّى تَرَوْا الشَّاهِدَ^{٧١}».

وهذا الحديث: مستند من يرى تأخير وقت المغرب حتى يبدو النجم^{٧٢}، إذ يبدو من ظاهره ما يفهم أنه قيد خارج عن سياق النصوص الأخرى، ووجه المخالفة من جهة أن الوصف الظاهري لرؤية الشاهد يعني تأخير وقت المغرب.

أشار بعض الفقهاء أن الحديث لا يعمل به^{٧٣} ويمكن تفسير قولهم ذلك: بأن هذا الحديث لا يقصد به الشرع وضع علامة دقيقة لدخول وقت المغرب، فإنَّ ظهور نجم ما عند الغروب أمرٌ غير منضبط، إذ يختلف باختلاف الموقع الجغرافي والوقت من السنة، ولو كانت هذه علامة لدخول وقت المغرب لأوقع ذلك المشقة بالعباد، وهذا الحديث لو أخذ على ظاهره بأنه جعل علامة ظهور النجم علامة على دخول وقت المغرب فإنه يخالف دلالة النصوص الأخرى التي دلت صراحة على أن وقت دخول المغرب يتحقق بإقبال الليل وإدبار النهار، ولا يصح أن يؤخذ بدلالته دون دلالة غيره من النصوص، ولذلك فلا يمكن العمل به علامة فلكية لدخول وقت المغرب ولا يصح أن يقيد دلالة النصوص الأخرى.

وعلى افتراض أن ذلك غير كاف فإنَّ ظاهر الحديث يخالف دلالة نصوص أخرى تناقضه تماما وهو: ما روي عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: قال رسول الله: صلى الله عليه وسلم: «لا تزال أمتي على سنتي ما لم تنتظر بفطرها النجوم»^{٧٤}، لأنه يؤكد أن ظهور النجوم في السماء احتياط مذموم، وهو قيد غير معتبر في تحديد دخول وقت المغرب، وهو مخالف لدلالة النصوص التي تأمر بتعجيل الفطر حال تحقق الغياب الحقيقي لقرص الشمس، وهو وقت صلاة المغرب أيضاً.

٧١ تخريج الحديث: أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها، ج ١، ص ٥٦٨، رقم ٨٣٠.

٧٢ العيني، عمدة القاري، ج ٥، ص ٥٥.

٧٣ سعدي جبر، مسائل في الفقه المقارن تكثر الحاجة إليها، ص ٤٤.

٧٤ أخرجه الحاكم، المستدرک، ج ١/ صحیح ابن خزيمة، ج ٣/ ص ٢٧٥.

النتائج:

١. أن وقت المغرب يدخل بغياب قرص الشمس الحقيقي عن الأفق وقد حدده الشرع باقتران هذا الغروب بإقبال الليل وإدبار النهار، فهذا قيد لا بد من تحققه، ولا يكفي بغياب قرص الشمس الظاهري، فقد يغيب القرص ظاهرياً عن أفق الراي، ولا يقبل الليل ويدبر النهار.
٢. العلماء السابقين لم يختلفوا في وجوب التعجيل في الفطر ولكن اشتهروا بتحقق دخول وقت المغرب كما هو وارد شرعاً.
٣. ما جاء في السنة من الحث على التعجيل بالفطر مشروط بالتحقق من وقوعه كما نص الشرع وهو بالغياب الحقيقي للشمس عن الأفق.
٤. المذهب الذي يدعو إلى الفطر بغروب الشمس الظاهري عن الأفق هو مذهب ليس له سلف من فقهاء الأمة، ويعتمد على فهم خاطئ للعلامة الفلكية الواردة في نصوص الوحي من القرآن أو السنة.
٥. سبب ظهور هذا المذهب مرتبط بالجهل بالعلوم الشرعية والفلكية، ويتمثل بعدم القدرة على فهم دلالة النصوص في ضوء علم الفلك، ووجه الاستدلال بها وعدم القدرة على الجمع بين الأدلة.
٦. لم يقع الاختلاف قديماً في تحديد وقت دخول المغرب من جهة غروب الشمس، بينما كان هناك مذهب آخر يدعو إلى الاحتياط والتأخر في الفطر حتى ظهور النجوم بناء على أدلة أخرى.
٧. لا يمكن فهم مواقيت الصلاة والوصول إلى الدلالة الفقهية إلا بفهم دلالة العلامات الفلكية الواردة في الوحي في ضوء علم الفلك.

التوصيات:

لأهمية علم الفلك في فهم الدلالات الشرعية للقرآن والسنة وباعتبار أن كل مواقيت العبادات والمعاملات في الشريعة الإسلامية مرتبطة بعلامات فلكية، لا بد من تأهيل خريجي كليات الإلهيات والأئمة والعلماء والقادة الدينيين من الناحية الفلكية وأن يكون هناك مساقات تدريسية ودورات تأهيلية لرفع كفاءة الخريجين مساهمة في حل الإشكالات الفقهية المرتبطة بمواقيت الصلاة والأهلة وسعيًا لتشكيل أرضية مشتركة نحو توحيد الأهلة.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨م.
- ابن حبان، محمد بن حبان البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٩٣م.
- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، التقريب لحد المنطق، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٧م، الطبعة: الثانية.
- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت.

ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٠ م.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٩٢ م.

ابن مفلح، إبراهيم بن برهان الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٩٩٧ م.

ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله الحنبلي، المبدع في شرح المقنع، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠ هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

إرشاد الساري إلى عبادة الباري، القسم الثالث: الصوم، شقره، محمد إبراهيم، مطبعة التاج عمان، الطبعة الثانية،

١٤٠٦ هـ.

الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، فضائل الأوقات، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، تحقيق: عدنان عبد الرحمن مجيد القيسي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.

البيهقي، أحمد بن الحسين الخراساني، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الثالثة، ٢٠٠٣ م.

التقويم الأردني الهاشمي، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، ٢٠٠٢ م.

جرار، عبد الرحمن مصطفى، التوقيت في العبادات شرعياً وفلكياً، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٨٧ م.
الحارثي، احمد حسن احمد، الأحاديث النبوية التي استدلت بها على الإعجاز العلمي في الإنسان والأرض و الفلك، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، ١٤١٣ هـ.

الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٠ م.

الخطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة: الثالثة، ١٩٩٢ م.

الحلي، علي بن برهان الدين، السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠ هـ.

الخصاونة، عوني محمد، تطبيقات علم الفلك في الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت ١٩٩٩ م.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف، مفاتيح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت.

سعدي جبر، مسائل في الفقه المقارن تكثر الحاجة إليها، دار الحامد، عمان، الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ.

- السيد، عزمي طه، الفلسفة مدخل حديث، دار المناهج، عمان، 2003م.
- الشافعي، محمد بن إدريس، اختلاف الحديث، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٥م، الطبعة الأولى.
- عتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، سوريا، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.
- العمرى، محمد علي قاسم، دار النفائس، دراسات في منهج النقد عند المحققين، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- عوده، محمد شوكت، حساب مواقيت الصلاة، المشروع الإسلامي لرصد الأهلة، ٢٠٠١م: www.icoproject.org/article/2001_salat.html
- العيني، بدر الدين محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- قاضي، عدنان عبد المنعم، الأهلة نظرة شمولية ودراسات فلكية، الدار المصرية اللبنانية.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب، القاهرة.
- القرظيني، أحمد بن فارس بن زكرياء معجم مقاييس اللغة الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م.
- قطب، محمد، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط. ١٩٨٨م.
- قول، خرائط قول الأرضية.
- المردائي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية، بدون تاريخ.
- مسلم، ابن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- معاينه، يحيى زكريا، الأحاديث النبوية الواردة في الوقائع الفلكية، دراسة موضوعية نقدية «الفصل الخامس»، أطروحة العالمية (دكتوراه)، المشرف الدكتور محمد عبد الرحمن طوالبه، جامعة اليرموك، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.
- المنائي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٦هـ، الطبعة: الأولى.
- موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة حسن خالد، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.
- النفاوي، أحمد بن غنيم بن سالم المالكي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- النوي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ.
- النوي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، د.ت.

HAYVAN KESİMİNDE BESMELE MESELESİ*

Dr. Yahya ŞENOL**

Özet: Yıllar geçtikçe dünyanın küçük bir köy olma yolunda hızla mesafe kat ettiği bir gerçektir. Artık insanlar iş, eğitim, gezi vb. amaçlarla çok rahat bir şekilde buldukları ülke dışına seyahat etmektedirler. Bu sayede yabancı kültür ve insanlarla karşılaşmakta ve çoğu zaman hiç beklemedikleri sorunlar yaşamaktadırlar. Bir Müslüman için yabancı bir ülkede karşı karşıya kalılabilecek sorunların en başta geleni hiç şüphesiz yiyeceklerin helalliği konusudur. Özellikle et yeme hususu başlı başına bir sorun teşkil etmektedir. Halkı Müslüman olan yabancı bir ülkede etlerin helal ve haramlığı konusunda pek bir problem yaşanmasa da gayrimüslim ülkeler için aynı şey söylenememektedir. Hayvan kesen kişinin inancı, hayvanın kesim şekli, kesim esnasında besmele çekilip çekilmediği gibi konular Müslümanların yabancı ülkelerde yaşadığı sıkıntılarının başta gelenlerindenidir. Ayrıca yabancı ülkelerden et ithal eden Müslüman ülkelerde de bu konularda sıkıntılar yaşanmaya başlamıştır. Bu çalışmada hayvan kesiminde besmele çekilmesinin hükmünün ne olduğu ve buna bağlı olarak da besmele çekilmeden kesilen hayvanların yenilip yenilmeyeceği konusu tartışılmakta, bu güncel tartışılmalı konuya yeni çözüm önerileri getirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hayvan Kesimi, Besmele, Helal Gıda, Helal Et.

The Issue of Basmala in Slaughtering Animals

Abstract: It is a fact that the world shrinks the world into a village as years pass by. People are also travelling abroad comfortably for various reasons, such as business, education, trips, etc. Thus, they meet foreign cultures and people, and they may face problems they do not expect. For a Muslim, the most serious problem that can be faced in a foreign country is undoubtedly the issue of halal food. Eating meat is especially a major issue. In a country whose people are Muslim, there will not be many problems about meat being halal or haram, but this does not apply to the countries with non-Muslim folks. Not knowing the belief of the person who slaughters the animal, the type of slaughter and whether the animal was slaughtered with or without basmala are the major problems that Muslims experience in non-Muslim countries. The same problems begin to arise in Muslim countries which import meat from non-Muslim countries, too. This study discusses the ruling on uttering Basmala while slaughtering an animal and correspondingly whether the meat of animals slaughtered without Basmala is lawful to eat or not. The study also includes new solution suggestions to this current controversial issue.

Keywords: Slaughtering Animal, Basmala, Halal Food, Halal Meat.

* Bu makale, 19-20 Mart 2015 tarihinde Sakarya'da Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Suudi Arabistan Uluslararası İslam Finans ve Ekonomi Kurulu'nun ortaklaşa düzenledikleri Uluslararası Helal Ürün Ekonomisi Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuştur.

** Araştırmacı yazar, ysenol@hotmail.com

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'de tüketilmesi haram kılınan hayvan kökenli gıdalar dörtle sınırlandırılmıştır. Mekke müşriklerinin Allah'a iftira ederek kendilerince birtakım haramlar icat etmelerine karşılık Allah Teâlâ, elçisi Muhammed Aleyhisselâm'a şöyle söylemesini emretmiştir:

“De ki: ‘Bana gelen vahiyde kendiliğinden ölmüş olan (hayvan) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki o pisliktir (rics)- veyahut da yoldan çıkmak sûretiyle Allah'tan başkasının adı anılarak kesilmiş (hayvan) hariç yiyene yemesi haram kılınmış bir şey bulamıyorum.’ Kim zorda kalır da saldırganlık etmez ve aşırı gitmezse senin Rabbin bağışlar ve merhamet eder.” (En'âm, 6/145)

Tıpkı bu ayet gibi yine Mekke döneminde nazil olan Nahl sûresinin 115 ve Medine döneminde nâzil olan Bakara sûresinin 173. ayetlerinde de “**innemâ**” (إِنَّمَا) hasr edatı kullanılmak sûretiyle yine sadece bu dört hayvan kökenli gıda haram kılınmıştır. Veda Haccı'nda indiği rivayet edilen¹ ve dinin artık kemale erdirildiğinin ilan edildiği aşığıdaki ayette de son olarak yine haram kılınan hayvan kökenli gıdalara yer verilmiştir. İlgili ayet şöyledir:

“Kendiliğinden ölmüş olan (hayvan), kan, domuz eti, Allah'tan başkasının adı anılarak kesilmiş, boğulmuş, vurulmuş, düşmüş, boynuz darbesi almış ve yırtıcılar tarafından yenilmiş olanlar size haramdır; ölmeden (yetişip) kestikleriniz hariç. İbadet için dikili taşlar üzerinde kesilenler haram olduğu gibi çekilişe kismet aramanız da haramdır. Bunlar yoldan çıkmaktır...”

Daha önce zikredilen üç ayette haram kılınan hayvan kökenli gıdalar dört iken bu ayet haramların sayısını ona çıkarmış gibi gözükmektedir. Bu durum genellikle şöyle izah edilir:

“Haramların on olduğunu bildiren bu ayetle, dörtle sınırlı olduğunu bildiren önceki ayetler arasında bir çelişki yoktur. Fakat bu ayet, diğer ayetleri tefsir etmiştir. Zira boğulmuş, bir yerine vurularak öldürülmüş, düşüp yuvarlanmış, boynuz darbesi almış ve yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanmış olanların hepsi “meyte (kendiliğinden ölmüş hayvan)” anlamındadır. Bunlar, meytenin izahatıdır. Dikili taşlar üzerine boğazlananlar da Allah'tan başkası adına kesilenler hükmündedir. İkisi de aynı anlama gelir. Bu durumda haramlar özetle dört, tafsili olarak on kısımdır.”²

1 Vâhidi, *Esbâbü'n-nüzûl*, 145-146; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesir*, II, 267.

2 Karadâvî, *el-Helâl ve'l-harâm*, 41.

Bunun yanı sıra Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ, mü'minlere kendi adı anılarak kesilenlerden yemeleri gerektiğini bildirmiş, şöyle buyurmuştur:

فَكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ

“Eğer Allah'ın ayetlerine inanıyorsanız üzerine O'nun adı anılmış olan şey(ler)den yiyin.”

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ

“Size ne oluyor da üzerine Allah'ın adı anılanlardan yemiyorsunuz! Hâlbuki Allah, yenmesi haram olanları size açık açık bildirmiştir, zorda kalmışsanız o başka...” (En'âm, 6/118-119)

Bu ayetlerden, Mekke döneminde kesilen hayvanlardan bir kısmının üzerine Allah'ın adının anılıp diğer bir kısmının üzerine anılmadığı, bazı müminlerin Allah'ın adı anılmış olsa da birtakım hayvanları yemekten kaçındıkları ve bu yüzden uyarıldıkları anlaşılmaktadır.³ Ayetlerde geçen “Allah'ın adının anılması/anılmaması” ifadeleri ile ne kast edildiğinin anlaşılabilmesi için Cahiliye Araplarının hayvanlarla ilgili tasarruflarının bilinmesi gerekmektedir. Şimdi bunları görmeye çalışalım:

1. CAHİLİYE ARAPLARININ HAYVANLARLA İLGİLİ TASARRUFLARI

Mekke müşrikleri çeşitli özelliklerinden dolayı **bahîre** (البحيرة), **sâibe** (السائبية), **vasîle** (الوصيلة) ve **hâmî** (الحامى) adını⁴ verdikleri hayvanlara kutsallık atfeder, bunlardan bazısını salıverir, etini yemez, sütünü içmez, yününü kırkmazlarken, bazısının da sırtına binmez ve yük yüklemezlerdi. Sadece erkeklere yedirip kadınlara yedirmedikleri hayvanlar olduğu gibi bir kısım hayvanlar da vardı ki müşrikler, onları keserken özellikle Allah'ın adını anmazlardı. Onların hayvanlarla ilgili tasarruflarını haber veren ayetlerden ikisi şöyledir:

3 Tefsirlerde En'âm sûresi 118-121. ayetlerin nüzul sebebiyle ilgili olarak bazı kimselerin Resûlullâh'a gelerek: “Biz kendi öldürdüğümüz hayvanları yiyoruz da Allah'ın öldürdüğü hayvanları niçin yemiyoruz?” diye sordukları, ilgili ayetlerin de bunun üzerine nazil olduğu rivayetleri yer almakta ve bununla kendiliğinden ölmüş hayvanlarla Allah'tan başkasının adı anılarak kesilenlerin yenilmesinin yasaklandığı söylenmektedir. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 325-331; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, II, 390; Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsiru'l-kebîr*, V, 130; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 48.

4 Tefsirlerde her ne kadar birbirinden çok farklı tariflere rastlansa da bu hayvanları özetle şöyle tanımlamak mümkündür. **Bahîre**: Beş, yedi veya on batın yavruladıktan sonra sütünün içilmesi, sırtına binilmesi ve yük yüklenmesinin haram olduğunu göstermek için kulakları yarılan dişi deve veya koyun. **Sâibe**: Hastalıktan şifa bulan veya uzun yolculuktan dönen kişinin adak olarak salıverdiği deve. **Vasîle**: Bir koyundan doğan ikiz yavruların dişi olanı ve salıverileni. **Hâmî**: Sulbünden on batın yavru alınan deve.

“Allah, ne «bahîre»yi ne «sâibe»yi ne «vasîle»yi ve ne de «hâmî»yi meşru kılmıştır. Ama kâfir olanlar, Allah’a yalan yere iftira atarlar. Ve çoğu akli ermezlerdendir.” (Mâide, 5/103)

“Bu en’âm⁵ ve bu ekinler dokunulmazdır” dediler. İddialarına göre bizim belirlediğimizden başkası onları yiyemezmiş. Bir kısım en’âma yük yüklemek haram edilmişmiş. Bir kısım en’âm da vardır ki üzerine (keserken) Allah’ın adını anmazlar. Bütün bunları Allah’a iftira ederek yaparlar. Allah iftiralarının cezasını verecektir.” (En’âm, 6/138)

Bu son ayete göre Cahiliye Arapları, hayvanları üç kısma ayırmıştı:

Birincisi; “Bizim belirlediğimizden başkası onları yiyemez.” dedikleri hayvanlardır. Tâbiûndan Mücâhid’e (ö. 104/722) göre, bu hayvanlar bahîre ve sâibe’dir.⁶ Bu hayvanların put hizmetçilerinin ve erkeklerin yiyebildiği, kadınların yiyemediği hayvanlar olduğu da söylenmiştir.⁷

İkincisi; “sırtları haram kılınanlar” dır. Abdullah İbn Abbâs (ö. 65/687) ve Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), ayette kastedilen hayvanları üzerlerine binilmeyen ve yük yüklenilmeyen hâmî⁸, Süddî (ö. 127/745) ise bahîre, sâibe ve hâmî olarak tefsir etmişlerdir.⁹

Ayetin üçüncü bölümünde yer alan “birtakım en’âm da vardır ki onların üzerine Allah’ın adını anmazlar.” (وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا) ibaresi ile hangi hayvanların kastedildiğine gelince:

Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (ö. 82/701)’den nakledilen bir görüşe göre bunlar, Cahiliye Araplarının sırtına binerek hacca gitmedikleri ve üzerinde Allah’ın adını zikretmedikleri hayvanlardır.¹⁰

Mücâhid (ö. 104/722) ise bu hayvanları şöyle tarif etmiştir:

“Müşriklerin bir grup devesi vardı ki onunla ilgili hiçbir şeyde Allah’ın adını anmazlardı; ne ona binerken ne sütünü sağarken ne de yük taşıırken.”¹¹

Beğavî (ö. 516/1122), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), Râzî (ö. 606/1209), Kurtubî (ö. 671/1273), Beydâvî (ö. 685/1286), Şevkânî (ö.

5 Koyun, keçi, sığır ve deve.

6 Taberî, *a.g.e.*, V, 354.

7 Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîru’l-kebir*, V, 160.

8 Abdullah b. Abbâs, *Tenvîru’l-mikbâs*, 157; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 373.

9 Taberî, *a.g.e.*, V, 356. Elmalılı Hamdi Yazır da Süddî ile aynı görüştedir. Bk. Elmalılı, III, 2064.

10 Taberî, *a.g.e.*, V, 356; Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 62; Elmalılı, *a.g.e.*, III, 2064.

11 Taberî, *a.g.e.*, V, 356.

1250/1834), Âlûsî (ö. 1270/1854); Kâsımî (ö. 1332/1914), Reşid Rıza (ö. 1935), Elmalılı (ö. 1942), Ömer Nasuhi (ö. 1971) ve Muhammed Esed (ö. 1992) gibi eski ve yeni birçok müfessir ise yukarıda zikredilen hayvanların, müşriklerin putları için kestikleri ve kesim esnasında **özellikle** putların adını andıkları hayvanlar olduğunu söylemişlerdir.¹²

Yukarıdaki ayete ve müfessirlerin çoğunluğunun açıklamasına göre Cahiliye Arapları bir kısım hayvanları keserken **özellikle** Allah'ın adını anmazlar ve bu uygulamayı O'na isnad ederlerdi. Keserken Allah'ın adını anmadıkları bu hayvanlar, onların putlara kurban ettikleri hayvanlardır. Bu durum, diğer hayvanları keserken Allah'ın adını andıklarını göstermektedir. Nitekim çağdaş müfessirlerden Muhammed Esed de ayetten bu sonucu çıkarmıştır:

“Putperest Araplar, kural olarak, kestikleri hayvan üzerinde Allah'ın –ki O'nu yüce ilâh olarak görmekteydiler- ismini anıyorlardı; ancak yukarıdaki istisnâî durumda onlar, Allah'ın yasaklamış olduğunu düşünerek onu yapmaktan kaçınmışlardı.”¹³

Mekke müşriklerinin inançlarını haber veren ayetlere bakıldığında onların gökleri, yeri ve kendilerini yaratanın, güneş ve ayı insanın emrine amade kılanın, yağmurlar yağdırıp bitkiler bitirenin, rızık verenin, öldürüp diriltenin Allah olduğunu kabul ettikleri görülmektedir.¹⁴ Bu şekilde inandıkları Allah'ın adını hayvan keserken anmaları garip karşılanmamalıdır. Fakat aynı müşrikler Allah'ın yanında putlara da ibadet ediyor ve bunun sebebini şöyle açıklıyorlardı:

“...Biz onlara sadece bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz...” (Zümer, 39/3)

Onlar aracı olarak kabul ettikleri bu putlara kurbanlar sunuyorlardı. Burada dikkat edilmesi gereken husus, müşriklerin putlarına kurban sunarlarken **özellikle** Allah'ın adını anmamalarıdır. Bunun sebebi, onların bu hayvanları keserken *Lât namına*, *Uzzâ namına=Bismi'l-lât*, *Bismi'l-uzzâ!* diyerek hangi puta kesiyorlarsa onun adını anıyor olmalarıdır.¹⁵ Allah Teâlâ bu tür hayvanları “uhille li

12 Beğavî, *Meâlimu't-tenzil*, III, 193; Zemahşeri, *a.g.e.*, II, 402; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 132; Râzi, *a.g.e.*, IV, 160; Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 62; el-Beydâvî, *Envâriü't-tenzil*, I, 323; Âlûsî, *Rûhu'l-meâni*, VIII, 377; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, II, 234; Kâsımî, *Teşîru'l-Kâsımî*, VI, 2521; Reşid Rıza, *Teşîru'l-menâr*, VIII, 110; Elmalılı, *a.g.e.*, III, 2064; Bilmen, *Tefsir*, II, 963; Esed, *Kur'an Mesajı*, I, 257, 126. dipnot.

13 Esed, *a.g.e.*, I, 257, 126. dipnot.

14 Bk. Yunus, 10/31-32; Ankebût, 29/61-63; Zümer, 39/38; Zuhruf, 43/87-89.

15 Taberî, *a.g.e.*, II, 89; el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 125; Kurtubî, *a.g.e.*, II, 151; Beydâvî, *a.g.e.*, I, 100; Elmalılı, *a.g.e.*, I, 90.

gayrillâh (اهل لغير الله) yani “Allah’tan başkasının adı anılarak kesilen hayvan” olarak nitelendirmiş ve yenilmesini haram kılmıştır.¹⁶

Hayvan kesiminde Allah’ın adının anılması ile ilgili olarak başka bir ayette ise şöyle buyurulmuştur:

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْكُمْ لِيُحَادِثُوا كُفْرَكُمْ وَإِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ

“Fisk olarak üzerine Allah’ın adı anılmamış olduğu kesin olan (hayvan)dan yemeyin. Doğrusu şeytanlar sizinle tartışmaları için dostlarına fısıldarlar, eğer onlara itaat ederseniz şüphesiz ki siz de müşrik olursunuz.” (En’âm, 6/121)

Meali verilen bu ayette yer alan “Allah’ın adı zikredilmeden kesilenlerden yemeyiniz” ibaresini Hanefî¹⁷, Mâlikî¹⁸ ve Hanbelî¹⁹ mezheplerine mensup âlimler besmele çekilmeden kesilen hayvanlar olarak açıklamış ve bunun üzerine çeşitli görüşler bina etmişlerdir. Şimdi bunları görmeye çalışalım.

2. BESMELENİN HÜKMÜ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Hayvan kesiminde besmelenin hükmü konusunda ulema arasında muhtelif görüşlere rastlanmaktadır. *Ahkâmu'l-Kur’ân* müellifi Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), bu görüşleri altı başlık altında toplamıştır. Buna göre besmele çekilmeden kesilen hayvan (*metrûku't-tesmiye*) hakkındaki görüşler şöyledir:

1. Besmele eğer unutulmuş ise o hayvanın eti yenir; kasten terk edilmiş ise yenmez. İmam Mâlik, İbnü'l-Kâsım, Ebû Hanîfe, İsa ve Asbağ bu görüştedirler.

2. Kesim esnasında besmele ister kasten ister unutulmuş ise o hayvanın eti yenir. Hasan-ı Basrî ve İmam Şafî bu görüştedirler. Ayrıca sahâbeden Ebû Râfi, Ebû Hureyre, Abdullah İbn Abbâs, tâbiûndan Câbir b. Zeyd, Saîd b. Müseyyeb, İbrahim en-Nehaî, İkrime, Ebû İyâz, Tâvûs, Atâ, Katâde, Rebîa ve Abdurrahman b. Ebî Leylâ'nın da bu görüşte oldukları rivâyet edilmiştir. Mâlikî fakihlerinden Zehrâvî, İmam Mâlik'in de bu görüşte olduğunu söylemiştir.

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

17 Bk.: el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, V, 45-49; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, VI, 299-302.

18 Haraşî, *el-Haraşî alâ muhtasari Sidi Halil*, III, 15; Derdir, *eş-Şerhu's-sağîr*, II, 170.

19 İbn Kudâme, *el-Muğni*, XIII, 289-290.

3. Yukarıdaki görüşün tam zıddına, besmele kasten de terk edilse unutarak da terk edilse o hayvanın eti yenilmez. İbn Sîrîn ve Ahmed b. Hanbel bu görüştedirler.

4. Besmele kasten terk edilirse haram olmamakla beraber mekruh olur. Kadı Ebu'l-Hasan el-Kerhî ve Mâlikîlerden Ebû Bekir bu görüştedir.

5. Besmele av hayvanını ava gönderirken şart; fakat ok atarken şart değildir. Ahmed b. Hanbel'in kendisinden nakledilen iki görüşünden biri budur.

6. Besmele çekilmeden kesilen hayvanı yemek haramdır. Âyet ve hadisler bunu açık bir şekilde göstermektedir. Fakat besmeleyi unutarak kesenin kestiği haram değildir. Çünkü âyette "fısk" tabirinin unutan kimseye şamil olmadığı konusunda icmâ vardır. Bu da İbnü'l-Arabî'nin kendi görüşüdür²⁰ ve yukarıda verilen birinci görüşle aynıdır. Fakat İbnü'l-Arabî, besmele meselesinde bu görüşleri sıraladıktan sonra bir kimsenin kasten besmele çekmemesinin üç sebebi olabileceğini belirterek şöyle der:

"Kişi hayvanı kesmek için yere yatırdığı vakit: 'Benim kalbim zaten Allah'ın isimleri ve tevhidi ile dolu; bunu ayrıca dilimle ifade etmeme gerek yok' diyerek besmele çekmeyi terk edebilir. O kişinin bu kanaati geçerlidir. Çünkü o, zaten Allah'ı zikir ve ta'zîm etmiş demektir. Kişi: 'Burası sarıh bir şekilde besmele çekilecek bir yer değildir. Çünkü hayvan kesimi, başlı başına bir ibadet değildir.' de diyebilir. Kendisine inanılması sahih olan bir mezhebe/görüğe uygun düştüğü için bu da yeterlidir (Onun kestiği yenilir). Ama bir kişi: 'Ben (hayvan keserken) besmele çekmem! Hem besmelenin ne önemi var ki!' derse işte bu, işi hafife almış, kâfir ve fâsık birisidir. Dolayısıyla onun kestiği de hiç bir şekilde yenilmez."²¹

Bu arada şunu da hatırlatmamız gerekir ki buraya kadar sıralanan görüşler hayvanı kesen kişinin Müslüman olması durumu göz önünde bulundurularak ileri sürülmüştür.

3. DEĞERLENDİRME

Hayvan kesiminde besmeleyi farz kabul edenler, En'âm sûresi 121. ayette yer alan (وَإِنَّهُ لَفِئْسَةٌ) cümlesindeki "vâv" (و) harfini **atıf** veya **isti'nâf** olarak değerlendirirken²² besmeleyi farz görmeyenler buradaki vâv'ı, **vâv-ı hâliyye** olarak almış ve

20 İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 749-750. Ayrıca bk: Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 50.

21 İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 751.

22 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn*, V, 130-131; Dervîş, *İrâbu'l-Kur'ân*, III, 211.

ayeti: “Fısk olarak üzerine Allah’ın adı anılmamış olduğu kesin olan (hayvan)dan yemeyin” şeklinde tercüme etmişlerdir.²³

İkinci görüş esas alındığında ‘fısk olarak Allah’ın adı anılmadan kesilen’ ifadesi ile kastedilen hayvanların, müşriklerin putlarına kurban ettikleri hayvanlar olduğu ortaya çıkmaktadır. Daha önce de bahsi geçtiği gibi Mekkeli müşrikler, putlarına kurban sunacakları zaman özellikle Allah’ın adını anmaz, hangi puta kurban kesiyorlarsa hayvanın üzerine o putun adını anarlardı. Dolayısıyla Allah Teâlâ bu ayette, “üzerine besmele çekilmeden kesilen hayvanları yemeyin” değil; “Fısk olarak üzerine Allah’ın adı anılmamış olduğu kesin olandan yemeyin” buyurmuş olmaktadır. Bunun delili, ayetteki (وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ) ibaresinin cümle içinde hâl konumunda olmasıdır. Şâfiî fakihlerden Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), bu cümlenin kendisinden önceki cümleye atfedilemeyeceğini, çünkü ikisi arasında tam bir tebâyün (zıtlık) bulunduğunu belirtmiştir.²⁴ Ona göre bunun sebebi, (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) cümlesinin **fiilî-inşâî**; (وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ) cümlesinin **ismî-haberî** olmasıdır. Yerleşik nahiv kurallarına göre bu iki cümlenin birbirine atfedilmesi caiz değildir. Ona göre (وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ) cümlesi, vâv’ın konumundan dolayı bir suâl-i mukadderin cevabı da olamaz. Dolayısıyla buradaki vâv’ın, “vâv-ı hâliyye” olmasından başka bir ihtimal kalmamaktadır. Durum böyle olunca ayetteki yasak besmele ile değil; kesimin fısk oluşu durumu ile kayıtlanmış (mukayyed) olur. Bu fısk oluş da Allah’ın Kitabında “fısk olarak Allah’tan başkasının adı anılarak kesilenler” şeklinde tefsir edilmiştir.²⁵

“Buradaki vâv’ın “atıf” için olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü (وَلَا تَأْكُلُوا) ibaresi fiil cümlesi, (وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ) ise isim cümlesidir. Zaruret halleri haricinde isim cümlesinin fiil cümlesine atfedilmesi hoş değildir” diyen müfessir Fahrreddin er-Râzî, ayette mücmel olarak zikredilen “fısk” tabirinin aynı sûrenin 145. ayetinde “Fısk olarak Allah’tan başkasının adı anılan...” (أَوْ فَسْقًا أَهْلًا لِعَبِيرِ اللَّهِ بِهِ) şeklinde açıklandığını belirtmiştir.²⁶ Râzî’nin naklettiğine göre İmam Şâfiî (ö. 204/820) de bu görüştedir. Şâfiî, âyette yer alan ‘**fısk olarak Allah’ın adı anılmadan kesilen**’ ibaresi ile kastedilenin putlar için kesilen hayvanlar olduğunu belirtmiş ve şöyle demiştir:

23 Râzî, *a.g.e.*, V, 131; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, VI, 115; Süleyman el-Cemel, *el-Fütühâtü’l-ilâhiyye*, II, 429; Reşid Rıza, *a.g.e.* VIII, 19; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, VIII, 39.

24 Şirbînî, *a.g.e.*, VI, 115.

25 Şirbînî, *a.g.e.*, VI, 115. Benzer açıklamalar için ayrıca bk. Süleyman el-Cemel, *a.g.e.*, II, 429; Reşid Rıza, *a.g.e.*, VIII, 19; İbn Âşûr, *a.g.e.*, VIII, 39.

26 Râzî, *Menâkıbu’l-İmâmiyye-Şâfiî*, 536-538.

“Allah Teâlâ'nın, (En'âm sûresi 121. ayetin devamında yer alan) ‘Eğer onlara itaat ederseniz şüphesiz ki siz de müşrik olursunuz’ buyruğu, putlar adına kurban edilen şeylerle ilgilidir. Yani, ‘Eğer putlar adına kesilen o hayvanların etini yemeye razı olursanız bu, sizlerin de o putların ilahlığına razı olduğunuz manasına gelir. Bu ise, şirki gerektirir.’ demektir.”²⁷

İmam Şafiî, âyetteki **fisk** kavramına “Allah’ın Kitabından, bunun ne zaman fisk olacağı meselesini araştırdık” diyerek değinmiş ve En'âm sûresinin 145. âyetindeki (أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ) cümlesini delil göstererek fisk kelimesinin ‘Allah’tan başkası adına hayvan kesme eylemi’ ile tefsir edildiğini belirtmiştir.²⁸

Hayvan kesiminde besmeleyi şart görmeyenlerin en önemli delili, ayetteki fisk kavramıdır. Onlara göre üzerine besmele çekilmeden kesilen şeyleri yemek kesinlikle fisk sayılmaz.²⁹ İmam Nevevî (ö. 676/1277) besmelesiz kesilen hayvanların etlerini yemenin fisk sayılmayacağı konusunda ümmetin icmâ ettiğini belirtirken³⁰ müfessirlerden Âlûsî (ö. 1270/1854) de ictihada konu olmuş fiilleri işlemenin ayette belirtilen fisk kapsamına girmeyeceğini söylemiştir.³¹

Gerçekten de En'âm sûresi 118. ayette ‘**iman**’, 121. ayette ise ‘**fisk**’ ile ‘**şirk**’ tabirlerinin kullanılması, konunun **tevhid** – **şirk** bağlamında düşünülmesi gerektiğini, dolayısıyla besmele çekilip çekilmeme durumundan değil; hayvanın Allah’tan başkası adına kesilip kesilmemesi durumundan bahsedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim tabiûn ulemasının önde gelenlerinden Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) da ayetten bunu anlamıştır.³²

Haram olan hayvan kökenli gıdaların açıklandığı dört ayetin³³ hiçbirinde “Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlar” şeklinde bir türden bahsedilmemiştir. Besmele eğer farz olsaydı aynı şeylerin tekrar tekrar zikredildiği ayetlerde mutlaka “Bir de Allah’ın adı anılmayanlar/besmele çekilmeden kesilenler” şeklinde buna da yer verilirdi. Hâlbuki Mâide sûresinin 3. ayetinde “tezkiye ettikleriniz hariç” buyurularak kesim işlemine değinildiği halde besmeleden söz edilmemiştir.³⁴ Bu da ‘fisk olarak Allah’ın adı anılmadan kesilenler’ ifadesi ile kastedilenin, En'âm

27 Râzi, *Tefsîr*, V, 131.

28 Râzi, *Tefsîr*, V, 131

29 Maverdî, *Kitâbu's-sayd ve'z-zebâih*, 67.

30 Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 237. İcmâ iddiası için ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 751.

31 Âlûsî, *Rûhu'l-maâni*, VIII, 353.

32 Taberî, *a.g.e.*, V, 329; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, XXI, 33.

33 Bakara, 2/173; Mâide, 5/3; En'âm, 6/145; Nahl, 16/115.

34 Şirbinî, *a.g.e.*, VI, 114.

sûresinin 145. ayetinde yer alan “(أَوْ فِسْقًا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ)“ fisk olarak üzerine Allah’tan başkasının adı anılan hayvan”larla aynı şey olduğunu göstermektedir.

Kaldı ki ayetteki (وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ) cümlesi, “Allah’ın adı anılmadan kesilen şeylerden yemeyin. Çünkü bu bir fisktır” şeklinde cümle-i isti’nâfiyye olarak kabul edilse bile buradan, besmelesiz kesilen hayvanların yenilemeyeceği gibi bir sonucun çıkma-yacağı düşünülüyor. Zira En’âm sûresi 138. ayetten anlaşılacağı gibi Allah’ın adı anılmadan kesilenler (وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا), kesimi esnasında özellikle Allah’ın adı anılmayan bazı **özel** hayvanlardır. Bunlar da -yukarıda bahsi geçtiği üzere- müşriklerin putlarına kurban ettikleri hayvanlardır. O zaman buradaki yasak pek tabii olarak “(putlara sunulduğu için) Allah’ın adı anılmadan kesilenlerden yemeyin, çünkü bu bir fisktır” şeklinde anlaşılabilir.

Hayvan keserken Allah’ın adının anılması ile ilgili olarak Kur’an-ı Kerim’de dört ayet daha vardır. Bunlardan üç tanesi ibadet olarak kesilen kurbanlarla, bir tanesi de avlanma ile ilgilidir. Kesimde besmelenin farz olduğunu ileri sürenler bu ayetleri de delil olarak kullanmaktadırlar.

3.1. Kurban Kesiminde Besmele Çekilmesi

Hac menâsikinin anlatıldığı ayetler silsilesinde şöyle buyurulmuştur:

“İnsanların içinde haccı ilan et ki yürüyerek ve bitkin binekler üzerinde sana gelsinler; bütün derin vadilerden geçerek gelsinler. Gelsinler de kendi menfaatlerine şahit olsunlar. Belli günlerde de Allah’ın onlara rızık olarak verdiği hayvanlardan en’âm (koyun, keçi, sığır ve deve) üzerine Allah’ın adını ansınlar. Onlardan hem siz yiyin, hem de darda olan yoksula yedirin.” (Hacc, 22/27–28)

“Her ümmete kurban kesme görevi yükledik ki kendilerine rızık olarak verdiğimiz en’âm (koyun, keçi, sığır ve deve) cinsinden hayvanları Allah’ın adını anarak kessinler. Hepinizin ilahı tek ilahdır, siz yalnız ona teslim olun. Sen alçak gönüllülere müjde ver.” (Hacc, 22/34)

“Bedence gelişmiş olanları da sizin için, Allah’a kulluğun simgelerinden yaptık. Onlarda sizin için hayır vardır. Sıra sıra dururlarken üzerlerine Allah’ın adını anın. Yanları yere yapıştığı zaman onlardan yiyin, halinden memnun olana da isteyene de yedirin. Onları bu şekilde sizin hizmetinize verdik, belki şükredesiniz.” (Hacc, 22/36)

Zikredilen bu ayetlerde Allah’a yakınlık sağlamak amacıyla bizzat O’nun tarafından belirlenen vakitlerde, belirli cinsten hayvanları, belirli şekillerde kesmekten ibaret olan **kurban**dan yani bir ibadetten bahsedildiği açıktır. Bu durum,

kurban ibadeti ile normal zamanlarda et yemek veya ticaret için yapılan hayvan kesiminin ayrı ayrı telakki edilmesi gerektiğini gösterir. Ali Bardakoğlu bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Kurbanı hayvanın eti veya derisi için kesiminden (zebh, tezkiye) ayıran temel fark, onun Allah’ın rızasını kazanma ve isteğine boyun eğme gayesi ile kesilmiş olmasıdır. İbadetin özünü teşkil eden bu gaye ancak şâriin bildirdiği şekil şartlarına uyulduğunda gerçekleşmiş olur. Bu yönüyle kurban ibadetinin özü ve biçimselliği dini bildirimine dayanır.”³⁵

Ayrıca müşrikler hem et yemek için hayvan keserler hem de putlarına kurban sunarlardı. Onlar putlarına kurban keserlerken Allah’ın adını değil de **özellikle** o putların adını anarlardı. Yani bunu bir yaklaşma amacıyla (takarrub/kurban), bir **ibadet** olarak yaparlardı. Allah Teala da mü’minlerin kesecekleri kurbanlar üzerine kendi adının anılmasını isteyerek bu konuda müşriklere muhalefet edilmesini emretmiştir. Yani Allah, “*müşriklerin, putlarına kurban keserlerken onların adını zikretmelerine karşılık, siz de benim için kurban keserken özellikle benim adımı zikredin*” demiş olmaktadır. Aynı sûrenin 34. ayetinde Allah’ın adını anmaları için her ümmete kurban ibadeti verildiği bildirildikten sonra “İlahınız bir tek ilahdır, artık yalnızca O’na teslim olun.” buyurulması da buna işaret etmektedir. Bu ayetlerin tefsirinde Fahreddîn er-Râzi şöyle bir yorum yapmıştır:

“Bu ifadede, kendisi ile Allah’a yaklaşılacak şeylerde (kurban ibadetine) asıl maksadın Allah’ın isminin anılması olduğuna ve bu konuda müşriklere muhalefet edilmesi (gerektiğine) bir dikkat çekme vardır. Çünkü müşrikler, kurbanlarını dikili taşlar (nusb) ve putlar (evsân) için kesiyorlardı.”³⁶

Verilen bu bilgilerden sonra normal zamanlarda kesilen hayvanlarla kurban bayramında kesilen hayvanların aynı olmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Birincisinde insanlar yiyecek ihtiyaçlarını karşılamak, ticaret yapmak vs. için hayvan keserken ikincisinde bir ibadeti, Allah’ın emrini yerine getirmek için hayvan kesmektedirler. Bu iki farklı olayın hükümlerinin de farklı olması tabii bir durumdur. Bu yüzden kurban ibadetine Allah’ın adının zikredilmesi ön planda tutulmuş ve bu: “*Her ümmete kurban kesme görevi yükledik ki kendilerine rızık olarak verdiğimiz enâm (koyun, keçi, sığır ve deve) cinsinden hayvanları Allah’ın adını anarak kessinler...*” (Hacc, 22/34) şeklinde buyurulmak suretiyle kurbanın

35 Bardakoğlu, “Kurban”, s. 436.

36 Râzi, *Tefsîr*, VIII, 221.

amacı olarak beyan edilmiştir. Dolayısıyla kurban ibadetinde özellikle emredilen besmeleye kıyasen diğer zamanlarda yapılan hayvan kesimlerinde de besmelenin şart olduğunu ileri sürmek isabetli olmayacaktır.

3.2. Avlanma Esnasında Besmele Çekilmesi

Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında bir de av hükümlerinin izah edildiği ayette Allah'ın adının anılmasından bahsedildiği görülmektedir. İlgili ayet şöyledir:

“Kendileri için nelerin helal kılındığını sana soruyorlar; de ki: Bütün iyi ve temiz şeyler size helal kılınmıştır. Allah'ın size öğrettiğinden öğretilen avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiyin ve üzerine Allah'ın adını anın. Allah'tan korkun. Allah'ın hesabı pek çabuktur.” (Mâide, 5/4)

Ayette geçen “üzerine Allah'ın adını anın” emrinin ne anlam ifade ettiği hakkında çeşitli görüşler varit olmuştur. İlk bakışta, yakalanan avın yenmesi esnasında besmele çekilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Fakat av hayvanını avın üzerine salarken veya atış (ateş) esnasında besmele çekilmesi gerektiği de söylenmiştir. Mesela Hanefî ve Mâlikî mezhebinde avlanma esnasında besmelenin kasten terk edilmesi halinde o avın yenilmeyeceği; ama unutulması halinde bunda bir sakınca olmadığı ifade edilmişken Hanbelî mezhebine göre unutulma durumunda dahi o av yenilemez.³⁷ Fakat Kurtubî, Râzî, ve Reşid Rıza gibi âlimler “avcının, köpeği gönderdiği sırada besmele çekmesini hoş karşılarım; ama unutursa bunda da bir sakınca olmaz” deyip besmeleyi sünnet kabul eden İmam Şâfiî³⁸ gibi, ayetten, avlanan hayvanı yerken besmele çekilmesinin yeterli olduğu sonucunu çıkarmışlardır.³⁹

Avcı hayvanı ava salarken besmele çekilmesi gerektiğini söyleyenler, biri Adıyy b. Hâtım (ö. 67/686)'den, diğeri Ebû Sa'lebe el-Huşenî (ö. 75/694-95)'den gelen iki hadisi delil getirmektedirler. Adıyy b. Hâtım'den şöyle rivâyet edilmiştir: “Allah'ın Elçisi'ne köpeklerle avlanma meselesini sordum. O da cevaben “*Köpeğini salıverirken Allah'ın adını an ve o avı ye!*” buyurdu.”⁴⁰

Ebû Sa'lebe el-Huşenî de Resûlullâh'a ok, yay, eğitilmiş ve eğitilmemiş köpeklerle av yapılıp yapılamayacağını sormuş, O da şöyle cevap vermiştir:

37 İbn Kudâme, *a.g.e.*, XI, 4-6; Heyet, “Sayd”, s. 118; Zuhaylî, *el-Fıku'l-İslâmî*, III, 695-696; ed-Dimurdâş, *Ahkâmü'z-zebâih*, s. 287-288; Şener, “Av”, s. 104.

38 Mâverîdî, *a.g.e.*, s. 60; ed-Dimurdâş, *a.g.e.*, s. 288.

39 Kurtubî, *a.g.e.*, VI, 51; Râzî, *Tefsîr*, IV, 293; Reşid Rıza, *a.g.e.*, VI, 144-145.

40 Buhârî, “Zebâih”, 2, 7-10, 22, “Sayd”, 2, 3, 6; İbn Mâce, “Sayd”, 3; Ebû Dâvûd, “Edâhi”, 23; Tirmizî, “Sayd”, 6; Nesâî, “Sayd”, 17; Muvatta, “Sayd”, 28.

“*Yay ve okunla Allah’ın adını anarak avlanırsan o avı yiyebilirsin. Yine Allah’ın adını anarak eğitilmiş av köpeğinle avlanırsan o avın etinden de yiyebilirsin. Eğitilmemiş köpeğinle avlandığında ise bizzat kendin avı boğazlarsan onu da yiyebilirsin.*”⁴¹

Bu hadislerden yola çıkan ulemanın büyük çoğunluğu, avcı hayvanın ava salıverilmesi esnasında besmele çekilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Peki, konuyla ilgili olarak yukarıda zikredilen hadisler av esnasında besmele çekilmesinin farz olduğunu gösterir mi? Bu soruya cevap bulabilmek için besmele ile ilgili diğer hadislere bir göz atmakta fayda vardır.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki Allah’ın Elçisi’nin hayatında besmele- nin yeri oldukça büyüktür. O, av hayvanını ava salarken veya av silahını avlanacak olan hayvana atmadan/ateşlemeden önce besmele çekilmesini öğütlemekle kalmamış, her yemek öncesinde de besmele çekilmesi gerektiğini söylemiştir. Bir defasında eşlerinden Ümmü Seleme (ö. 62/681)’nin oğlu Ömer b. Ebî Seleme (ö. 83/702)’nin yemek yiyişini beğenmemiş ve ona şu tavsiyede bulunmuştur:

“*Yavrum! Allah’ın adını an/besmele çek, sağ elinle ve sana yakın olan taraftan (önünden) ye!*”⁴²

Başka bir hadisinde ise o, şöyle buyurmuştur:

“*Sizden biriniz yemek yiyeceği zaman, Allah’ın adını ansın ve öyle yesin!*”⁴³

Bu hadis-i şeriflerde görüldüğü gibi Allah’ın adını anmak yani besmele çekmek, bir nebî terbiyesidir. *Tecrid-i Sarîh Tercümesi* ile tanınan Kamil Miras (ö. 1956) bu hususu şöyle yorumlamıştır:

“Besmeleye dair hadisteki peygamberin emri, vacip derecesinde kat’i olmamakla beraber ulemanın cumhuruna veyahut ittifakına göre; müstehaptır. Yani Peygamberimizin teşvik ve terğib buyurduğu âdâb-ı dîniyemizdendir.”⁴⁴

Resûlullâh’ın, yemek yerken besmele çekilmesini teşvik etmek için farklı bir üslup kullandığı da olmuştur. Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697)’in rivayet ettiğine göre Resûl-i Ekrem şöyle buyurmuştur:

41 Buhârî, “Zebâih”, 4, 7-10, 14; Müslim, “Sayd”, 1-3, 6, 8; İbn Mâce, “Sayd”, 3, 5-7; Tirmizî, “Sayd”, 1, 3, 5, 7; Nesâî, “Dahâyâ”, 18, 20.

42 Buhârî, “Et’ime”, 2; Müslim, “Eşribe”, 108, 109; İbn Mâce, “Et’ime” 8; Tirmizî, “Et’ime”, 47; Muvatta, “Sıfetü’n-Nebi”, 32.

43 Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 15; Tirmizî, “Et’ime”, 47.

44 Naim - Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, XI, 379.

“Bir adam evine girdiğinde ve yemek yerken Allah’ı adını anarsa/besmele çekerse şeytan, avanelerine: ‘Burada sizin için barınacak yer ve yiyecek yemek yoktur.’ der. Eğer o kimse evine girdiğinde Allah’ın adını anmayacak olursa şeytan avanelerine: ‘Barınacak yer buldunuz.’ der. Eğer yemek yerken de Allah’ın adını anmazsa: ‘Yiyecek yemek de buldunuz.’ der.”⁴⁵

Başka bir hadiste şöyle bir durum anlatılır:

“Allah’ın Resûlü bir gün otururken yanında birisi yemek yiyordu, besmele çekmemişti. Yemeği bitirdi, ancak son bir lokması kalmıştı ki onu ağzına atarken: “Başında da sonunda da Bismillah olsun!” dedi. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem güldü ve sonra: ‘Şeytan durmadan bu adamla beraber yiyordu. Adam, Allah’ın adını anınca şeytan ne yediyse kustu.’ buyurdu.”⁴⁶

Bu uyarılar ve yukarıdaki açık emirlere rağmen yemek yerken besmele çekmek - Kamil Miras’ın da belirttiği gibi - farz değil müstehap kabul edilmiştir.

Hiz. Muhammed (s.a.v), sadece yemek esnasında değil; geceleyin kapıları kilitlerken, su kırıbalarını bağlarken (günümüze uyarlıysak: gece muslukları kontrol ederken) ve kap-kaçağın üstünü örterken dahi besmele çekilmesini tavsiye etmiş, şöyle buyurmuştur:

“Gece olunca kapıları kapatınız (kilitleyiniz) ve Allah’ın adını anınız! Çünkü şeytan kapalı kapıyı açamaz. Kırıbalarınızı bağlayın ve Allah’ın adını anın! Şayet sizden biriniz kap-kaçağını örtmek için onun üzerine bir tahta parçası koymaktan başka bir çare bulamazsa Allah’ın adını ansın ve bunu yapsın!”⁴⁷

Bunların yanı sıra O; cinsel ilişki öncesinde⁴⁸, bineğe binerken⁴⁹, cenazeyi kabre indirirken⁵⁰ ve eve girip çıkarken⁵¹ de besmele çekilmesini öğütlemiştir. Bütün bu rivayetlerden anlaşılmaktadır ki; bir işe başlarken Allah’ın adını anmak, Nebîmizin ihmal etmediği kuvvetli bir sünnettir.

45 Müslim, “Eşribe”, 103 (2018); İbn Mâce, “Dua”, 19; Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 15; Ahmed b. Hanbel, 3/344.

46 Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 15.

47 Buhârî, “Eşribe”, 22; Müslim, “Eşribe”, 97; Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 22; Tirmizî, “Et’ime”, 15; Ahmed b. Hanbel, 2/363.

48 Buhârî, “Vudû”, 8; “Bed’ül-Halk”, 11, “Daavât”, 55; Müslim, “Nikâh”, 116 (1434).

49 Müslim, “Müsâkât”, 112; Dârimî, “İsti’zân”, 38.

50 Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 65.

51 Ebû Dâvûd, “Edeb”, 102-103; Tirmizî, “Daavât”, 34.

SONUÇ

Buraya kadar zikredilen deliller ve değerlendirmelerden sonra kanaatimizce hayvan kesiminde besmele çekilmesi farz değil, sünnettir; dolayısıyla besmele çekilmeden kesilen hayvanlar yenilebilir. Nitekim aşağıdaki hadis bu kanaatimizi destekler mahiyettedir.

Bir grup sahabî, Resûlullâh'a gelerek: "Ey Allah'ın Elçisi! Bazıları bize et getiriyorlar. Üzerine Allah'ın adını anıp anmadıklarını bilmiyoruz. Ondan yiyelim mi, yemeyelim mi?" şeklinde bir soru sordular. O da cevaben buyurdu ki:

*Siz Allah'ın adını anın ve yiyin!*⁵²

Muhaddis ve lugat alimi Hattâbî (ö. 388/998): "Bu hadis, hayvan kesiminde besmele çekmenin şart olmadığına delilidir. Eğer şart olsaydı hakkında şüpheye düşülen o hayvan, mubah kabul edilmezdi..." derken⁵³ Mühelleb b. Ebî Sufre (ö. 82/107) de konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir:

"Besmelenin farz olmayışının kaynağı bu hadistir. Çünkü onların yerken çektikleri besmele, kesim esnasında çekilmeyen besmelenin yerine geçmiştir. Bu da onun sünnet olduğunun delilidir. Çünkü sünnet, farzın yerine geçmez..."⁵⁴

Besmelenin hayvan kesiminde sünnet kabul edilmesinin özellikle günümüz açısından oldukça faydası olacaktır. Halkı Müslüman olan ülkelerde dahi birçok insanın et yerken "*acaba kesim esnasında besmele çekildi mi, çekilmedi mi?*" ikileminde kaldığı görülmekte ve bu, ciddi sıkıntılara sebebiyet vermektedir. Hatta besmeleyi şart koştukları için -halkının büyük çoğunluğu Müslüman olan ülkemizde bile- dakikada 140, saatte 8.400 pilicin kesime tabi tutulduğu modern kesimhanelerde her bir hayvan için ayrı ayrı besmele çekilmesinin mümkün olmadığını, bu yüzden de makineli kesime "helal" demenin çok zor olduğunu iddia eden⁵⁵ ve böyle kesim yapan firmalara helal sertifikası vermeyen helal gıda sertifikalama şirketlerinin sayısı hızla artmaktadır.⁵⁶ Benzer şekilde İslam İşbirliği Teşkilatı'na bağlı

52 Buhârî, "Tevhid", 13, "Zebâih", 21; İbn Mâce, "Zebâih", 4; Ebû Dâvûd, "Edâhi", 13-19; Nesâi, "Dahâya", 2; Muvatta, "Zebâih", 1.

53 Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VIII, 158.

54 Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VIII, 158.

55 Büyüközer, *Yeniden Gıda Raporu*, s. 161-162.

56 Mesela bunlardan biri olan Gıda ve İhtiyaç Maddeleri Denetleme ve Sertifikalama (GİMDES) Araştırmaları Derneği'nin yayımladığı Helal Standardı: "6.4 Kanatlıların Helal Kesilmesi" başlığının bir maddesi şöyledir: 6.4.1 Kanatlılarda tesisin üretim hacmine uygun olacak şekilde bir veya birden fazla kasap vasıtası ile elle kesim yapılmalıdır. Kasaplar Müslüman olmalıdır. Kasap/veya Kasaplar hareketli hatla gelen

İslam Fıkıh Akademisi Meclisi 28 Haziran - 3 Temmuz 1997 tarihlerinde yaptığı toplantıda hayvan kesiminde besmele çekilmesinin şart olduğunu vurgulamış⁵⁷, Uluslararası Gıda Kodeksi Komisyonu (*The Codex Alimentarius Commission*) tarafından yayımlanan tüzükte kesimden önce mutlaka **Bismillâh** denilmesi şart koşulmuş⁵⁸, İslam Ülkeleri Standartlar ve Metroloji Enstitüsü (*The Standards and Metrology Institute for Islamic Countries: SMIIC*)'nün Helal Gıda Genel Kılavuzunda ise Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlara "helal olmayan hayvanlar" başlığı altında yer verilmiştir.⁵⁹ Oysa konumuz açısından dikkat edilmesi gereken asıl nokta, hayvanların Allah'tan başkasının adı anılarak kesilmemiş olmasıdır. Böyle bir sorun yoksa -ve tabii ki hayvan domuz gibi haram kılınarlardan olmayıp kesimle ilgili diğer şartlar da yerine getirilmişse- besmele çekilmeden kesilen hayvanlara "haram" demek mümkün değildir. Ayrıca yıllar geçtikçe dünyanın küçük bir köy olma yolunda hızla mesafe kat ettiği de bir gerçektir. Artık insanlar iş, eğitim, gezi vb. amaçlarla çok rahat bir şekilde buldukları ülke dışına seyahat etmektedirler. Bu sayede yabancı kültür ve insanlarla karşılaşmakta ve çoğu zaman hiç beklemedikleri sorunlar yaşamaktadırlar. Bir Müslüman için yabancı bir ülkede karşı karşıya gelinecek sorunların en başta geleni de hiç şüphesiz helal et, helal yiyecek konusudur. Yukarıda işaret edilen deliller ve değerlendirmeleri neticesinde görüldüğü üzere bismelenin hayvan kesiminde şart olmadığı biliniirse yaşanan bu büyük sıkıntılardan en azından birinin son bulacağı tahmin edilmektedir.

Bibliyografya

el-ÂLÛSÎ, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-maâni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesâni*, Tahkik: Seyyid Muhammed es-Seyyid, Seyyid İbrahim Umrân, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2005.

BARDAKOĞLU, Ali, "Kurban", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, 2002, XXVI.

el-BEĞAVÎ, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Beğavî=Meâlimü't-tenzîl*, Tahkik: Muhammed Abdullah en-Nemr vd., Dâru Tayyibe, 2. bs., 8 c., Riyad, 1993.

el-BEYDÂVÎ, Ebû Saîd Nâsîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâr Saâdet, 2 c., İstanbul, t.y.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Türkçe Tefsiri*, Bilmen Yay., 8 c., İstanbul, t.y.

BÜYÜKÖZER, Hüseyin Kâmi, *Yeniden Gıda Raporu*, İstanbul, 2007.

kanatlıları "Bismillahi Allahuekber" duasını ezberinden söyleyerek sırayla bıçakla elle kesim yapacaktır. Erişim: <http://www.gimdeorg/gimdes-standartlari/gimdes-helal-standardi>

57 Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî, *Karârât ve tavsiyât*, s. 325.

58 http://www.codexalimentarius.org/standards/list-standards/en/?no_cache=1 CAC/GL 24-1997. (Erişim: 31.01.2015)

59 SMIIC helal gıda genel kılavuzundan naklen: Şimşek, "Helal Belgelendirme ve SMIIC Standardı", s. 33.

- el-CEMEL, Süleyman b. Ömer b. Mansûr, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye bi tavzîhi tefsîri'l-Celâleyn*, 2. Bs., Tahkik: İbrahim Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- el-CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 4 c., Beyrut, 1335 h.
- ed-DERDÎR, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *eş-Şerhu's-şâgîr alâ akrebi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmam Mâlik*, Dâru'l-Maârif, 4 c., Beyrut, t.y.
- ed-DERVÎŞ, Muhyiddîn, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânuh*, el-Yemâme ve Dâru İbn Kesîr, 3. Bs., Suriye, 1992.
- ed-DİMURDÂŞ, Ferec Zehrân, , *Ahkâmu'z-zebâih inde'l-müslimîn ve ehli'l-kitâb*, Dâru'l-Ma'rife el-Ezheriyye, 2. Bs., İskenderiye, 2002.
- ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, Matbaai Ebuzziyâ, 8 c., İstanbul, 1936.
- ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*, Çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., 3 c., İstanbul, 1996.
- el-HALEBÎ, Semîn, *ed-Dürrü'l-mesûn fi ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Tahkik: Ahmed Muhammed Harrât, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1986.
- el-HARAŞÎ, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Haraşî alâ muhtasari Seyyidi Halîl*, Dâru'l-Fikr, 8 c., Beyrut, t.y.
- HEYET, "Sayd", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, Vizâratü'l-Evkâf veş-Şuûnu'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1989; XXVIII.
- HEYET, Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî, *Karârât ve tavsiyât*, 2. Bs., Devrât, 1-14, Karârât, 1-134, 4. Bs., Doha-Katar, 2003.
- İBN ABBÂS, Abdullah, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- İBN ÂBÎDÎN, Muhammed Emin, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, Kahraman Yay., 8 c., İstanbul, 1984.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Dâr Sahnûn, Tunus, 1997.
- İBN HACER el-ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali: *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*, Ta'lik: Abdurraûf Sa'd vd., Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, y.y., 1978.
- İBN KUDÂME, Ebü Muhammed Muvaffaküddin Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, Tahkik: Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire, 1990.
- İBNÛ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, 4. Bs., Beyrut-Dımaşk, 1987.
- el-KARADÂVÎ, Yûsuf, *el-Halâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, 14. Bs., Mektebetü Vehbe, Kahire, 1980.
- el-KÂSÂNÎ, Alâüddin Ebi Bekr b. Mes'ud, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 7 c., Beyrut, t.y.
- el-KÂSİMÎ, Muhammed Cemâlüddîn, *Tefsîru'l-Kâsımî=Mehâsinü't-te'vîl*, Tashih: Muhammed Fuâd Abdülbâki, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, y.y., 1958.
- el-KURTUBÎ, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 20 c., Beyrut, 1988.
- el-MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *Kitâbu's-sayd ve'z-zebâih mine'l-hâvi'l-kebîr*, Tahkik.: İbrahim b. Ali Sandukcî, Dâru'l-Menâr, y.y.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Tahkik: Ahmed Ferid, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3 c., Beyrut, 2003.

- NAİM, Ahmet - Kamil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 5. bs., 12 c., Ankara, 1980.
- en-NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref, *el-Mecmû'*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- er-RÂZÎ, Fahrreddîn, *et-Tefsîru'l-kebir*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 11 c., 3. bs, Beyrut, 1999.
- er-RÂZÎ, *Menâkıbu'l-İmâmiş-Şâfiî*, Tahkik: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Mısır, 1986.
- REŞİD RIZA, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakim (Tefsîru'l-Menâr)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 12 c., Yay. Haz., İbrahim Şemsüddin, Beyrut, 1999.
- ŞENER, Mehmet, "Av", *DİA*, İstanbul, 1991, IV.
- eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethül-kadir el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, Tahkik: Abdurrahmân Umeyra, Dâru'l-Vefâ, 2. bs., 5 c., el-Mansûra, 1997.
- eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-evtâr şerhu munteka'l-ahbâr*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- ŞİMŞEK, Murat, "Helal Belgelendirme ve SMIIC Standardı" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 22, Ekim 2013.
- eş-ŞİRBİNÎ, Muhammed el-Hatib, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzi'l-minhâc*, Tahkik: Muhammed Tâmir, Şerîf Abdullah, Dâru'l-Hadîs, 6 c, Kâhire, 2006.
- et-TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiü'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 13 c., Beyrut, 1992.
- el-VÂHİDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Ahmed, *Esbâbü'n-nüzûl*, Tahkik: Eymen Sâlih Şa'bân, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2003.
- ez-ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidit-tenzil ve uyûnu'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Tahkik: Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad, Riyad, 1998.
- ez-ZUHAYLÎ, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmi ve edilletuh*, 3. Bs., Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1989.
- http://www.codexalimentarius.org/standards/list-standards/en/?no_cache=1 CAC/GL 24-1997.
- <http://www.gimdes.org/gimdes-standartlari/gimdes-helal-standardi>

İSTİHSÂN AÇISINDAN RESİM VE HEYKEL

Dr. Yıldıray SİPAHİ*

Özet: Araştırma, usûl ve furû fıkıh bağlamında Hz. Peygamberin resminin veya heykelinin yapılması sorunu merkezinde insan resmi veya heykeline dair hükümlerin İslâm hukuk biliminin genel teorisi açısından ele almaktadır. Bu bağlamda gerek Kur'ân-ı Kerim ve gerekse hadislerde yer alan put, temâsil, sûret, tâğût ve ensâb gibi kavramların analizleri yapılarak furû fıkha ait düşüncenin usûl yani fıkıhın teorisi adına temellendirilmeye çalışılmaktadır. Kur'ân'da putperestlerin, şiddetli azaba çarptırılacağını söyleyen pek çok ayet bulunmakla birlikte, resim ya da heykel yapılamayacağına dair resim ve heykel aleyhinde herhangi bir ayet mevcut değildir. Kur'ân'da, resim veya heykel yapma hususunda net bir bilgi yokken, hadislerde özellikle kıyamet günü ile irtibatlı resim veya heykel yapana tehdit içeren cümleler söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: Resim, Heykel, Put, Tâğût, Sûret, İslâm hukuku, İstihsan, Örf, Maslahat.

Picture and Sculpture in Terms of Istihsan

Abstract: This search deals with the judgements about pictures and sculptures of human beings in the terms of Islamic Juridical Science at the care of the issue whether the Picture of the Prophet or any human being can be drawn or his sculpture can be done in the context of Usûl and Furu Fiqh. In this context, the idea of Furu Fiqh is tried to be based in the name of the theory of Islamic law by analyzing the terms included in both Quran and the Hadiths such as icon, temâsil, sûret, tâğût, ensab ... There are a great deal of verses of the Quran about pagans who will be punished violently. But there is no verse againsts the pictures (drawings). While there is no clear knowledge about drawings in the Quran, it is being talked about threatening sentences-connect-ed with doomsday for people who draw pictures and sculptures.

Keywords: Picture, Sculpture, Icon, Tâğût, Sûret, Doomsday, Islamic jurisprudence, Istihsân, Orf, Affair..

GİRİŞ

Vahyin birinci hedefi; yaratıcının varlığını ve birliğini, yaratmada tek, gücü ve kudretinin yaratmaya yettiğini insanlara bildirmektir. İman ise, Allah inancının insan tarafından itiraf edilmesidir. Kur'ân'ın bu inancı eskatolojik unsurlarla birlikte yani âhiret inancıyla bir bütün halinde bize sunmaktadır.¹ İslâm hukuku adına vahyin beşer hayatına sorunsuz bir şekilde tatbik edilmesi konu bağlamında izaha muhtaçtır. Bu sorunun cevabını aramızdaki amaç, sosyal hayatta vahyin canlılığını sağlamak ve devam ettirmektir. Bu anlamda vahyin sosyal hayatla ir-

* Uzman Öğretmen, Denizli Anadolu İmam Hatip Lisesi, yildiraysipahi@hotmail.com

1 Türcan, Galip, *Kur'ân'da Ahiret İnancı*, Aziz Andaç, Ankara 2006, s. 1.

tibatını kuran ve vahyin uygulanma biçimini gösteren disiplin ise fıkhıdır. Fıkıh diye isimlendirilen hükmü bilme ve idrak etme faaliyeti, şer'î amelî hükümleri konu edinen normatif bir bilimsel alandır. Fıkıh, eşyaya normatif açıdan bakmaktadır. Normatiflik, eşyanın yeri ve konumu ile ilgili düşüncenin dayandığı değerler manzumesine göre hüküm koymaktır.²

Değişen ve gelişen toplumun ihtiyacı, zamana ve mekâna göre farklılaşabildiği hepimizce bilinen bir husustur. Maddi ihtiyaçlar yeni arayış ve yönelimlere sevk etmekte, insanoğlu da maddi-ruhî ihtiyaçlarını karşılamak istemektedir. İhtiyaç ve istek hukukun göz ardı edemeyeceği en temel faktörler olduğu için hukukun da bu ihtiyaçlara göre şekillendiğini görmezden gelemeyiz. İslâmiyet fitrata uygun olma iddiasındadır ve bu ihtiyaçları görmezden gelmemiştir. Sanat/estetik duygusu bu doğal ihtiyaç ve isteklerden birisidir. Bunun uzantısı olarak zenaat ve estetik duygusunun da inkâr edilemeyeceği ortadadır. İşte bu sanat/estetik kaygısının uzantısı olan resim, heykel ve fotoğraf; zenaat açısından mı yoksa estetik kaygısı ile sosyal ihtiyaç açısından mı değerlendirmeliyiz? Sorunun adını şu şekilde ortaya koymalıyız: Resim/heykel yapma/bulundurma ve fotoğraf çekme fıkha/İslâm hukukuna göre, *amel* bağlamında hukukî bir fiil ve olaydır. Bu sorunun cevabı aynı zamanda Hz. Peygamberin (ö.11) resminin ya da heykelinin yapılıp yapılamayacağı meselesinin de cevabı olacaktır. Kısaca konumuzu özetleyecek soru şudur: İslâm, resmin kendisini mi yoksa resmi veya heykeli yapan/yapma düşüncesini veya amacını mı yasaklamaktadır? Usûl ve furû fıkıh bağlamında gerek Hz. Peygamberin gerekse herhangi bir kişinin resmi veya heykeli yapılabilir mi? Yoksa yasak olan resmin kendisi değil denilebilir mi?

1. KUR'ÂN-I KERİM'DE RESİM VE HEYKEL (PUT)

Resim ve heykel konusunda birincil kaynak Kur'ân'dır ve ayrıca Mekkeli Arapların put inancıyla ilgili olarak bir bütün halinde bize bilgiler sunmaktadır.³ Kur'ân'da, resim veya heykel denilince ilk akla gelen *put* kavramıdır.⁴ Bu anlamda Kur'ân'da karşımıza çıkan kavramlar; *put* (*sanem, vesen*), *temâsil*, *buzâğı*, *tâğût*, *ensâb* ve *salsâldir*. Ayrıca put isimleri *ved*, *suvâ*, *yeğûs*, *yeûk*, *nesr*, *lât*, *menât* ve

2 Örnek değerlendirme için bkz. el-Câbiri, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Kitabevi, İstanbul 2001, 63, 109, 110 vd; Türcan, Talip, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*, Ankara Okulu, Ankara 2003, s. 48.

3 *el-Bakara*, 2/198; *et-Tevbe*, 28/22; *el-Hac*, 28/33; *Kureyş*, 101/1-4; Ayrıca bu değerlendirmeler için bkz. Türcan, Selim, *İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara Okulu, Ankara 2010, s. 32-33.

4 Türcan, Galip, *Kur'ân'da Ahiret İnancı*, s. 8-9, 15; Türcan, Selim, *İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü*, s. 27, 46-47.

uzzâ (hübel, isâf, nâile) olarak zikredilmektedir.⁵ Resim ve heykel sorununu açıklamak için kavramsal düzeyde Kur'ân'da geçen bu ibarelerin anlamlarını tespit etmemiz gerekmektedir.

1.1. Put, Temâsil, Buzağı, Tâğût ve Ensâb

Kur'ân'ın en büyük mücadelesi *put* inancını ortadan kaldırmak üzerine olduğu için özellikle Mekke'de inen ayetler bu duruma odaklanmıştır. Mekke özelinde puta tapmanın zihinsel çözümünü sağlamak için Kur'ân, puta tapanların psikolojik tahlillerini sunmuştur. Ancak Kur'ân'da putperestlerin çok şiddetli azaba çarpıtılacağını söyleyen pek çok ayet bulunmakla birlikte, resim yapımının aleyhinde herhangi bir ayet mevcut değildir.

Kur'ân'da; Allah'ı bırakarak putları ilah edinen ve bu putları yüce ve kutsal bir varlık gibi sevmelerinden dolayı insanlar arasında bu şekilde olanların, dünyada ve ahirette şiddetli bir azap yaşayacakları bildirilmiştir.⁶ Bu öyle bir azap ki hiçbir özelliği bulunmayan⁷ puta tapma konusunda kendilerine tâbi olunanlar da bu azabı görünce, kendilerine tâbi olanlardan uzaklaşacaklarından ve aralarındaki bağları kopartacaklarından bahsetmiştir.⁸ Böylece Allah'ı bırakıp, ne faydaya ne de zarara mâlik olmayan şeylere tapmanın anlamsızlığı onlara söylenmek istenmektedir.⁹ Ayetlerde görüleceği gibi Allah, insanların akıllarına hitap ederek kendilerine faydası olmayacak resim ve heykel görünümlü putlara tapmanın anlamsızlığını gösterip insanlara "...hiç akletmez misiniz?"¹⁰ diyerek zihinlerini kulanmalarını istemiştir.

Kur'ân ayetleri incelendiğinde, akletmeyen ve nefesine uyarak günah işleyenlerin kıyamet günü ne ile karşılaşacaklarının tasvirlerinin yapıldığı görülür. Put/

5 Klasik kaynaklarda '*sanem-esnâm*' ve '*vesene-evsân*' olarak geçen Putperestliğin doğuşu ve İbrahim peygamberle ilgili kıssa *el-Enâm*, 74, *Yûnus*, 10/18-19; *Meryem*, *en-Neml*, *el-Hac*, *ez-Zümer*, 39 ayetlerinin birlikte değerlendirilerek verilen bilgiler için bkz. er-Râzî, Ebû Abdullah b Omar b el-Hasen et-Teymî Fahrüddin (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-ğayb: et-Tefsîru'l-kur'ân*, nşr: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 3. Baskı, Beyrût 1420, XIV, 14, XX, 154, XXI, 543, XXVI, 435, 451, 456; İbn Kesir, el-Hâfız (ö.774/1373), *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm I-VIII*, thk: Muhammed İbrâhîm Albana-Muhammed Ahmed Âşûr-Abdulaziz Ğanîm, Kahraman, İstanbul 1992, IV, 192-193-194, 234; Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili I-X*, Azîm, İstanbul ty, IV, 462-464.

6 *er-Râd*, 13/33-34; *eş-Şuâra*, 26/93-104. Bu sure Medine'de nazil olmuştur

7 *el-Mâide*, 5/76; *el-Enâm*, 6/73; *el-A'râf*, 7/197-198; *el-Hac*, 22/30; *el-A'râf*, 7/189-20; *Yûnus*, 10/34-36; *en-Nahl*, 16/20; *el-Furkân*, 25/3; Lokmân, 31/11; *el-Ahkâf*, 46/4-5.

8 *el-Bakara*, 2/165-166.

9 *Yûnus*, 10/106; *el-Hac*, 22/12-13; *el-Furkân*, 25/55; *Sebe*, 34/22. *Fâtır*, 35/39-41; *ez-Zuhrûf*, 43/81-87; *el-Yûnus*, 10/15-16; *er-Rûm*, 30/112-13; *Sebe*, 34/23, *ez-Zümer*, 39/43-44. İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, IV, 192-193-194, 234; Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 52, 53, 75, 76, 80, 81

10 *el-Enbiyâ* suresinin 51-52-53-54-55-56-57-58-59-60-61-62-63-64.

ları ilah yerine koyarak onlara tapanların durumuyla ilgili olarak ayrıca ayetlerde şunlar yer almıştır: “Kıyamet günü hepsi bir araya getirilerek o şirk koşanlara ilâh zannettiklerinin, ortaklarının¹¹ ve kendilerine fayda vermeyen putların ne-rede olduğu¹² sorulacaktır.¹³ Oysaki Allah hiçbir şekilde putlarla bir değildir. Kıyamet gününde puta tapanlardan, bu putların adlarının söylenmesi istenecektir. Allah, kimi böyle inkârları yüzünden dalâlete atarsa, artık onu hidayete erdirecek kimse yoktur.”¹⁴ Kur’ân bu tapılanların yaratma özelliklerinin olmadığı üzerinde durmuştur. Halbûki Allah’ı bırakıp çağırdıkları şeyler de yaratılmıştır. Onlar ölü oldukları halde nasıl yaratacaklar? Putların ve puta tapanların ne zaman dirileceklerine dair şuuruları yoktur. Bu edinilen tanrıların diriltme güçleri de yoktur.¹⁵ Kur’ân, kendilerine rızık olarak verilenlerden, bilmedikleri halde putlara hisse ayırma eyleminden bahseder.¹⁶ Bu fiil, nankörlük ve iftira olarak nitelenmiştir. Devam eden ayetlerde rızıkla ilgili açıklamalar yapılarak asıl rızık verenin Allah olduğu anlatılarak bu aptalca işin dilsiz insan örneği ile betimlendiğini görürüz.¹⁷

Put edinmenin bir diğer psikolojik yönü de şudur: Meryem suresinde, putları tanrı edinenler bu işi kendileri için bir izzet ve kuvvet kaynağı olması için yapmışlardır. Oysa o tanrıların, onlara tapmalarına küfredecekleri ve onların aleyhine düşman olacakları ifade edilir.¹⁸ Kıyamet günü Allah’tan başka tapılanların toplanıp, onlara; “kullarımı siz mi saptırdınız yoksa kendileri mi yolu sapıttılar?” sorusunun sorulacağı *el-Furkân* suresinde yer almıştır. Bunun sebebi olarak puta tapanların, puta tapmayı yapanların atalarının olduğu ve onları o hal üzerine buldukları için bu işi yaptıkları şeklindeki verilen cevapları aktarılmıştır.¹⁹ Kur’ân kıssalarında konumuza ışık tutacak bir şekilde peygamberlerin verdikleri müca-deleler anlatılmıştır ki bunlardan bir tanesi de putlara karşı yapılan mücadeledir. Örneğin; *Nuh* suresinde, Nuh peygamberin kavmi ile mücadelesi anlatılırken bir takım put isimlerine yer verilmiştir. Bunlar *ved*, *suvâ*, *yeğûs*, *yeûk* ve *nesr*’dir. Bunlarla halkın nasıl saptırıldığı ve Allah’ı bırakarak taptıklarına sahip çıkmada

11 *el-Enâm*, 6/40.

12 *el-Arâf*, 7/37.

13 *Fussilet*, 41/47-48-49; *Yûnus*, 10/27-28-29-30; *Hûd*, 11/106; *el-Enâm*, 6/22-23-24-25-26. Ayrıca bkz. İbn Kesir, *Tefsîru’l-kur’âni’l-azîm*, III, 241, 242.

14 *ez-Zümer*, 39/37-38-39, 43. Ayrıca bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 487, 499, 501, 502.

15 *en-Nahl*, 16/20-21; *el-Enbiyâ*, 21/21, 51-52-53-54-55-56-57-58-59-60-61-62-63-64; *er-Rûm*, 30/40.

16 *el-Ankebût*, 29/17.

17 *en-Nahl*, 16/56-73-74-75-76; *en-Neml*, 27/64; *el-Kasas*, 28/64.

18 *Meryem*, 19/81-82; *el-Ankebût*, 29/25; *Fâtır*, 35/12-13-14-15; *Yâsîn*, 36/74-75; *Yûnus*, 10/18-19. Ayrıca ayetlerin değerlendirmesi için bkz. İbn Kesir, *Tefsîru’l-kur’âni’l-azîm*, IV, 192-193-194, V, 254-255-256; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 462.

19 *el-Furkân*, 25/17-18-19. Benzer anlatımlar için bkz. *en-Necm*, 53/23.

gösterilen beyhude çabanın sonuç vermediği ve bu günahlarından dolayı suda boğuldukları vurgulanmıştır.²⁰

Mekkeli müşrikler, putları dışı saydıkları için onlara *lât*, *menât* ve *uzzâ* (*hübel*, *isâf*, *nâile*) gibi dışı adları vermişlerdir. Bu da yetmezmiş gibi melekleri de dışı saymaktaydılar.²¹ Bu putlara tapma işinin, inatçı şeytandan başkasına tapmış olmadıkları ifade edilir. Çünkü devam eden ayette aynı inadin şeytan tarafından nasıl ortaya konduğu anlatılmıştır. O kovulmuştur ve kulları saptırmak için her türlü işi yapacağı, onları kuruntulara boğacağı, insanlar tarafından davalarının kulaklarını yaracaklarını ve Allah'ın yarattığını değiştirmek için emredeceğine dikkat çekilir. Şeytanın vaat ettikleri, kuruntu ve aldatmadan başka bir şey değildir. O ve ona inananların yeri cehennemdir.²² *ez-Zümer* suresinde, *tâğût*tan ve ona tapmaktan kaçıp Allah'a yönelenlere müjde verileceğinden bahseder ki *tâğût* puttur.²³ *Ensab* ibaresi resim ve heykel sorunuyla ilişkilendirilebilecek bir diğer Kur'ânî kavramdır. Bu ibare *el-Maide* suresinin 90. ayetinde geçmektedir. Ayette geçen *hamr-ıçki*, *meysîr-kumar*, *ensâb*-dikili taşlar, *elzem-fal* oklarını ifade etmektedir.²⁴ *Ensâb* kelimesini şu şekilde açıklayabiliriz: Puta tapan Arapların üzerlerine kurban kesip ibadet ettikleri dikili taşlar, ibadet için dikilmiş olan ve *timsal-tasvir* olan taşlardır. Bu taşlar, üzerinde resimler olabildiği gibi heykel şeklinde de olabilmektedir.²⁵ *Sebe* suresinin 13. ayetinde, asıl fıkhıta yer etmiş ibare geçmektedir. Burada cinnîlerin Süleyman peygambere saraylar, *timsâller* ve daha başka işler yaptığından bahsetmektedir. Bu ayette geçen *temâsil* kelimesinin anlamı, *sûretler*dir. Bu ifadeden çıkarılan bir anlam da, üzerinde nakış ve süsleme bulunan şeylerden olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Ayrıca *temâsîller*den, heykel yapımının olabileceği anlamını da çıkartabiliriz.²⁶ Çünkü müfessirler bu ayette geçen '*temâsîl*' kelimesini '*heykel*' olarak açıklamışlardır.²⁷ Onlar, bunların ne maksatla yapıldığı ve kimi temsil ettiği hakkında farklı görüşler ileri sürmekle birlikte bunların at heykelleri olduğu tefsire daha uygun olmalıdır. Bunun kanıtı olarak Hz. Süleyman'ın atlara olan sevgisini ifade eden *Sâd* suresinin 30-34.

20 *Nüh*, 71/11-28. Putların adları 23. ayette geçmektedir. Değerlendirmeler için bkz. Fahrüddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 14.

21 Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 462-463-464.

22 *en-Nisâ*, 4/117-120; *en-Necm*, 53/19-26.

23 *ez-Zümer*, 39/17; Fahrüddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 14, XXVI, 435, 451, 456.

24 İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azim*, III, 168-169.

25 Elmalılı, *Hak Dini*, III, 335-336.

26 Mukatil, Ebu'l-Hasen Mukatil b Süleyman b Beşir (ö.150), *Tefsîru Mukâtil ibni Süleyman*, thk: Abdullah Mahmûd Şehâta, Dâru İhyai't-Turâs, 1. Baskı, Beyrût 1423, III, 89; Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 357.

27 Fahrüddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 373.

ayetlerini delil olarak ileri sürebiliriz.²⁸ Elmalılı bu ayetin açıklamasında şunları söyler: “Tasvîr, yalan ve zulüm gibi akla aykırı şeylerden değildir.”²⁹ Yine *temâsil* ibaresinin anlamının açıklığa kavuşmasında yardımcı olması bağlamında Âl-i İmrân suresinde geçen Hz. İsa'nın çamurdan bir kuş yapmasından bahsedilmiştir.³⁰ Ayetten anlaşılan Hz. İsa; Allah'ın kudretini, yaratmasını ve kendisinin peygamberliğini insanlara göstermek için çamurdan bir kuş biçimi ortaya çıkarmış ve ona üflemiş³¹ ve çamurdan yapılan kuş canlanarak uçmuştur. Kur'an'a göre bu bir mucize olarak Allah'a aittir ve bir insana mal edilemeyecektir.³² Diriltmenin Allah tarafından gerçekleştirildiğine dair şüphe yoktur. Ama çamurdan kuş figürü yapma işi bir insana yani Hz. İsa'ya aittir.³³

Resim ve heykel sorununda ele almamız gereken ve belki de Kur'an'daki puta tapmayla alakalı en önemli figürlerden birisi de altından yapılmış buzağı heykeli- dir. *el-A'râf* suresinin 148. ayetinde, Hz. Musa'nın Tûr dağına gitmesinin ardından kavmi, yanlarındaki tüm zinet eşyalarından (eriterek) böğüren bir buzağı heykeli yapmışlardır.³⁴ Ayetin devamında bu işi yapanların pişmanlık içerisine girerek ellerini ısırdıkları anlatılmıştır. Bir hayvana ait heykelin ilâh edinilmesinin anlamsızlığını ifade eden³⁵ aynı olay *Tâ-hâ* suresinde de dile getirilir.³⁶ Sâmîrî; kendisi de kavmi gibi zinetlerini ateşe atarak, kendileri için böğüren bir buzağı heykeli döküp çıkarır.³⁷ Kendisi ve kavmi için Musa'nın tanrısı budur ama onların iddialarına göre Musa bunu unutmuştur. Kur'an'da, bu işi yapanlar hakkında şöyle bir soru yöneltilir: “Onlar bilmiyorlar mıydı ki buzağı onlara hiçbir sözle mukabele edemiyor, onlara ne bir zarar ne de bir fayda vermek gücüne (kudretine) sahip değildi.” Buzağının onlar için bir imtihan vesilesi olduğu Hârûn'un diliyle ayette dile getirilmiştir.³⁸

28 *Sâd*, 38/30-34.

29 İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, VI, 487-488; Elmalılı, *Hak Dini*, 356.

30 *Âl-i İmrân*, 3/49.

31 İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, II, 35-36; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 365.

32 Allah'ın 'hâlikî musaavvir' olması ile ilgili açıklamalar için bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 302-303 vd.

33 Başoğlu, Tuncay, “Resim”, *DİA*, XXXIV, 580.

34 *el-A'râf*, 7/148.

35 et-Taberî, Muhammed b. Cerîr b Yezîd Ebû Ca'fer (ö.310), *Câmiu'l-beyân fi te'vîl'l-kur'ân I-XXIV*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-risâle, yy 2000/1420, X, 400, XIII, 80; İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, III, 471-472-473; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 135, 136, 137.

36 *Tâ-hâ*, 78/83-98.

37 İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, III, 473.

38 *Tâ-hâ*, 20/87-88-89-90. Ayrıca ayetlerin yorumu için bkz. Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XX, 154, XXI 543; İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, V, 302-303-304.

1.2. Sûret (Resim)

Özellikle yaratma ve rızık konusunu gündeme getiren ayetlerin genel kon-tekstlerinde dikkat çeken bir ayrıntı vardır. Putlara tapanlara karşı Kur'ân, insanın yaratılışını salık vererek onun en güzel sûrette/estetik şekilde yaratıldığını dile getirmektedir. İnsanın hammaddesinin temelinde *salsal, hamein mesnûn*³⁹ yani şekillendirilmiş çamur anlamına gelebilecek *balçık-pişmemiş toprak* olduğu vurgulanmıştır. Bu kadar âdi sıradan bir maddeden yaratılan varlığı en üstün varlığa dönüştüren de Allah'ın kendisinden bir ruh -canlılık- vermesidir. İnsanın kendisi bile böyle yaratılmışken, insan ne diye yaratılmış/boş şeyleri Allah'a ortak koşmanın gereksizliğini anlamamakta direnmektedir. Bu durum hadislerle birlikte düşünüldüğünde daha detaylı bir anlam kazanacaktır.

el-Hicr suresinde Yüce Allah'ın; gökleri, yeri yarattığından ve şeytanın insanın düşmanı olduğundan bahsetmektedir. Onun, rızıklarının temin etmek için birçok sebep yarattığı anlatılmıştır. Onun hazinelerinin ne kadar geniş olduğu ve belirli miktarda rüzgârlar göndererek, o gökten su indirmektedir. Dirilten ve öldüren O'dur. Öncekileri de yaratan O'dur. Kabirlerden toplayacak, hüküm ve hikmet sahibidir. *İnsanı* kuru bir çamurdan sûretlenmiş bir balçıktan; *Cânnı* ise zehirleyici/öldürücü bir ateşten yaratmıştır.⁴⁰ Meleklerle denilmiştir ki: “*Ben, kuru bir çamurdan, sûretlenmiş bir balçıktan bir beşer yaratacağım. Onun yaratılışı bittiğinde, ona ruhumdan üflediğim zaman siz derhal onun için secdeye kapanın.*” Melekler secde etmelerine rağmen iblis secde etmemiştir.⁴¹ *el-Mü'min* ve *et-Tin* suresinde de bu biçimlendirme işinin niteliği üzerinde durulmuş ve en güzel şekilde sûretlendirildiği anlatılmıştır.⁴² Ama insanların çoğu buna inanmamaktadır. Yerin, göğün yaratılışıyla birlikte insanın da en güzel şekilde yaratılarak en temiz rızıkları Allah'ın verdiği yine kıyamet -*es-Saât*- bağlamında dile getirilmiştir.⁴³

39 Kumsuz, halis olan çamur, kumla karıştırılmış; ateşle piştiğinde olan veya kiremit, çömlek, tuğla olmamış toprak; atın gemlendiğinde çıkardığı ses ve bu sesin uzaması; kanlanmış et gibi anlamlarına gelmektedir. İlgili açıklamalar için bkz. el-Feyruzâbâdi, el-Allâme el-Luğâvi Mecduddin Muhammed Ya'kub (ö.817), *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Mektab tahkik'it-turâs fi müesseseti'r-risâle, yy. 1994, s. 1322; er-Râzi, eş-Şeyh el-İmâm Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtârû's-sihâh*, ihrâç: Mektebetu Lübnan, Beyrût-Lübân 1995, s. 155.

40 İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, IV, 451-452.

41 *el-Hicr*, 15/16-31. Burada geçen ifade şudur: ‘*innî hâlikun beşeran min salsâlin min hamein mesnûnin.*’ Ayetlerin yorumu için bkz. İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, IV, 446-447-448 vd. İbn Kesir ayette geçen salsâlin ne demek olduğuna dair dikkat çeken rivayetlere yer vermektedir. *er-Rahmân*, 112/14-15. ayetlerinde de insanın yaratılışı ile ilgili bilgi vardır.

42 *el-Mü'min*, 24/64; *et-Tin*, 93/4. Ayrıca bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 97, IV, 222, 751. Âdem'in sûretlendirme işinin Rahmân sûretinde olduğuna dair değerlendirmeler için bkz. Râzi, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, I, 118.

43 *el-Mü'min*, 24/59-66.

Allah bu ayette, insana verdiği güzellikle beraber onun çevresindeki güzellikleri nazara verdikten sonra kendi sıfatlarından bahsetmiştir. Sonrasında ise Allah'ı, taptıklarına kulluk etme (putlardan) kesinlikle menedildiği ifade edilir. Benzer ifadeler *et-Teğâbun* suresinde de geçer. Ortak ifade şudur: “savverakum feahsene suverakum”dur.⁴⁴ *el-İnfîtâr* suresinde, kıyamet sahneleri nazara verildikten sonra 8.ayette, insanı yaratanın, uzuvlarını salim (denk-ahenkli-incisam) yapanın Allah olduğu, dilediği surette insanı terkip ettiği anlatılmıştır. Bu gerçeklere rağmen neden Allah yalanlanıyor? sorusu yöneltilmiştir.⁴⁵ Burada denkleştirme ile insana verilen uyumdan bahsedilir ki bu denkleştirmenin içinde akıl, fikir ve kudreti kabul etmeye yetenekli kılınarak bu şekilde diğer canlı ve bitkilere hâkim olma da vardır. Bu surede yine insanın yaratılışı, kıyamet, cennet-cehennemlikler ve din günü bağlamında dile getirilmiştir.

2. HADİSLERDE RESİM VE HEYKEL

Hiz. Peygamberin ya da insan resminin veya heykelinin yapılması meselesinde, hadislerin ortak noktalarını belirlediğimizde ayetlerden anlaşılması gerekenler tamamlanacak ve hükmün biçimsel yönünden incelenmesi kolaylaşacaktır. Bu anlamda aynı manaları içeren hadisleri gruplandırarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Hadislerde konuyla ilgili geçen kelimeleri sıralayacak olursak; ev, duvar, *sûret*-resim-heykel çoğulu *tesâvir*, *kelb*-köpek, *timsâl*-gölgesi olan heykel çoğulu *temâsil*, *musavver*-biçimlendirilmiş, *sitr*-perde, *müstetir*-örtülmüş-perdelenmiş, *gırâmu*-nakışlı-perdelik kumaş, *yusavvirûn*-biçimlendiriyorlar-şekillendiriyorlar, *musavvirûn*-biçimlendirenler-şekillendirenler, *namt* döşek yüzü, *visede-vesêid*, *tesevede*-yastık edinmek, *numrukâ*-kırmızı çizgili alaca kumaş, *sevb*-elbise çoğulu *siyâb-esvâb*, *rakmen fî sevbin*, *sevben fîhi rakmun*-çubuklu ve çizgili, alaca elbise-nakışlı, damgalı veya üzerinde sembol bulunan elbise, *ruh*, *şecer*-ağaç, *timsâlu raculîn*-adam resmi (gölgesiz, kumaş üstünde) ve *hayl*-at'tır. Bu ibare ve ifadeler, resim ve heykel bağlamında elbise, örtü, yaygı, kilim, perde ve örtülerdeki nakış ve resimler hakkında vârid olan hadislerden ortaya çıkan ibareler olarak tespit edilmiştir.⁴⁶

44 *et-Teğâbun*, 64/3. Yine burada yerlerin ve göklerin yaratılışından bahseder. Ve insana bazı sorular yöneltir.

45 *el-İnfîtâr*, 82/1-10; Elmalılı, *Kur'ân Tefsiri*, IX, 50-53. *el-Kehf*, 18/37; *el-Hicr*, 15/29; *el-İsrâ*, 17/70 ayetleri insanın yaratılışına ayrıca delil olarak getirilir. Bu insanın; eksiklikten uygun olmayan şeyden çevreyle çevreyle uygun olan sûrete, en güzel ve biçimli hale getirmektedir.

46 *et-Tahâvî*, Ebu Ca'fer Ahmed b Muhammed (ö.321), *Şerhu meâni'l-âsâr*, Kitabı, İstanbul 1430/2009, VII, 52-69.

Resim veya heykel sorununa ışık tutacak ibarelerin geçtiği ve başlangıç olarak ifade edebileceğimiz hadislere gelince konuya Mâlik'in hadisinde başlayabiliriz. Mâlik, Sâlim'den, o da Ümmü Habîbe'den aktardığına göre Hz. Peygamber şu şekilde buyurmuştur: "Melekler içinde zil sesi olan kâfilelere eşlik etmezler."⁴⁷ Ki bu zil sesi şeytânın mezâmiri olarak nitelenmiştir.⁴⁸ Yine Hz. Peygamberin Hz. Ali'yi; "Melekler, içinde sûret bulunan bir eve girmezler," şeklinde sûretten nehyettiği anlatılmıştır.⁴⁹ Abdullah b. Nuceym'den, onun Ali'den rivâyetinde Hz. Peygamber şu şekilde buyurmuştur: "Cebrail bana: 'Biz melekler, içinde köpek, sûret ve timsal (heykel) bulunan eve girmeyiz,' dedi."⁵⁰ İbn Abbâs'ın âzatlısı Kuleyb'den, onun da İbn Abbâs'tan anlattığına göre Hz. Peygamber, Kâbe'nin içerisine girdiğinde içeride Hz. İbrahim ile Hz. Meryem'in sûretlerini görünce dedi ki: "Onlara gelince; onlar, meleklerin, içinde sûretin bulunduğu bir eve girmeyeceğini işitmişlerdir. Diyelim ki bu İbrahim'in yapılmış sûretidir. Ona ne olmuş ki bir de fal oklarıyla kısmet aramaya kalkışsın?"⁵¹ Kiliselerdeki tasvirler hakkında Hz. Peygamber şu şekilde bir açıklamada bulunmuştur: "Bunlar, aziz bir kimse öldüğü zaman hemen onun kabri üzerine bir mescit yaparlar ve o azizin bir resmini mescide koyarlar. Bunlar Allah yanında halkın en kötüleridir."⁵² Usâme b. Zeyd, Hz. Peygamberin Kâbe'ye girip içinde bir sûret gördüğünde kendisine bir kova su getirerek, resmin üzerine dökmesini emrettiğini aktarmıştır. Suyu sûretlerin üzerine dökerken sunu söylemiştir: "Yaratmadıkları şeylerin sûretlerini yapan bir topluluğu Allah

47 Mâlik, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyeri Malik b. Enes (ö.179), *Muvattaü'l-İmam Mâlik: Rivâyetu Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani I-III*, Tahkik Takıyyüddin en-Nedvî, Dâru'l-Kâlem, Dimeşk 1432/2011, Hadis no: 902, III, 418; Müslim Ebû'l-Huseyn Müslim b el-Haccâc el-Kureşî en-Neysebûri (ö. h. 261), *Sahihu Müslim I-V*, thk: Muhammed Fuâd Abdulbâki, Dâru'l-Hadis, I. Baskı, Mısır 1412/1991, *Kitâbu'l-Libas ve'z-Zine*, Hadis no: 2114, III, 1671.

48 Müslim, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 1671.

49 Ebû Yûsuf, Ya'kub İbrâhîm b Habib b Sa'd (ö.182), *el-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût ty, 200-201; Müslim, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 1664; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Hadis no: 6770-6771-66773-6775-6776-6777-6780, VII, 52, 55, 56.

50 Müslim, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 1664; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Hadis no: 6772-6777-6782-6783, VII, 53, 54, 56, 57. Benzer hadisi Ubeydullah b Abdullâh, İbn Abbâs'tan o da Ebû Talhâdan anlatmıştır. Ebû Talhâdan rivâyet edilen hadisin farklı varyantları da bulunmaktadır. Yunûs benzer hadisi İbn Vehb'den aktarmıştır. İbn Abbâs, benzer hadisi Hz. Peygamberin eşi Meymûne'den rivâyet etmiştir. Bkz. Müslim, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 1665.

51 Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, (Hadis no: 6773), VII, 53.

52 Müslim, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 1670. Bu heykellerin, bir evde bulunan Hz. Meryem'e ait heykeller mi yoksa Kisrâ'ya ait heykeller mi olduğu sorusuna Hz. Meryem'in heykelleri olduğu belirtilmiştir. Abdullah b. Mes'ûd'dan bu şekilde işitildiğini Mesrûk'tan aktarılmıştır. Farklı bir rivâyette Ümmü Habîbe ve Ümmü Seleme'nin Habeşistan'da içinde sûretler bulunan bir kiliseyi gördüklerini anlattıklarında Hz. Peygamber aynı ifade de bulunmuştur. İlgili açıklama için bkz. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah (ö. 241), *Müsne-du Ahmed b. Hanbel*, thk: Şuayb el-Urneût-Âdil Mürşid, işraf: Abdullah b Abdilmuhsin et-Turkî, nşr: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, yy 2001/1421, Hadis no: 24252, XL, 296-297.

kahretsin!”⁵³ Ebu’z-Zübeyr, evde bulunan sûret ve sûret yapan adamın hükmü hakkında Câbir’e soru sorduğunu, o da Hz. Peygamberin bu şekilde hareket etmeyi kötilediğini bildirmiştir.⁵⁴ Ayrıca bu hadise benzeyen başka bir hadis olan Ebû Zur’a’nın bir anlatımında, Ebû Hureyre ile birlikte Mervân b. el-Hakem’in evine gitmişlerdir. Orada beklemediği bir şekilde heykelle (timsâl) karşılaşmıştır. Ebû Hureyre, bu timsâl ile ilgili orada Rasûlullâh’tan şunu aktarmıştır: “Azîz ve Celîl olan Allah şöyle buyurmuştur: Benim yaratmam gibi yaratmaya kalkışan kimselerden daha zalim kim olabilir? Haydi, bir zerre yaratsınlar veya bir tane yaratsınlar ya da arpa tanesi yaratsınlar.”⁵⁵ Hadis, Hz. Peygamberin Allah’tan rivayeti ile başladığı için kudûsî hadis olduğu gözden kaçırılmamalıdır.⁵⁶

Yunus, İbn Vehb’den, İbn Vehb Usâme b. Zeyd el-Leys’ten, o Abdurrâhman b. el-Kâsım’dan, o da annesi olan Esmâ binti Abdurrâhmândan aktardığına göre annesi Esmâ, Hz. Peygamberin eşi Âişe’den nakletmiştir: Rasûlullâh bir seferden dönmüştü.⁵⁷ O sırada Âişe’nin yanında sûret bulunan hafif tüylü (kırmızı alaca çizgili kadife tarzında) bir örtü vardı. Âişe örtüyü, kendi odasındaki ayrı bir bölmenin üzerine örtmüştü. Hz. Peygamber onu çekip almış ve demiştir ki: “Duvarı örtme!” Âişe de ondan iki yastık yapmış, Hz. Peygamber de onları alıp üzerlerine yaslanmıştır. Aynı hadisin farklı bir varyantında Âişe’nin üzerinde tasvir bulunan bu örtüyü kible tarafına koymuş olduğu belirtilmiştir.⁵⁸ Hz. Âişe’den nakledilen hadislerin ortak ifadelerini genel ifadelerle özetleyecek olursak şu şekilde maddeleştirebiliriz:

a-Hz. Âişe’nin üzerinde sûretler bulunan bir yastığı örtü olarak kullanınca Hz. Peygamber eve girmeyerek bu durumdan hoşnut olmamıştır.⁵⁹

b-Hz. Peygamber, bu sûretleri yapanlardan kıyamet gününde, yaptıklarına can vermeleri isteneceği, onların ise bunu yapamayacağını ve ayrıca meleklerin eve girmediğini ifade etmiştir.⁶⁰

53 Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, (Hadis no: 6781), VII, 56. Müslim’de, Câbir’in Hz. Peygambere namtla ilgili sorular sorduğu ve Hz. Peygamberin çeyizde bunun olabileceği ve evde bulundurulabileceğine dair izni bildirilmektedir. İlgili yer için bkz. Müslim, *Sahih, Kitâbu’l-libas ve’z-zîne*, Hadis no: 2083, III, 1650.

54 Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, Hadis no: 6784, VII, 57.

55 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Hadis no: 7166, XII, 84, Hadis no: XL, 423; Müslim, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 1670, 1671; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, Hadis no: 6785, VII, 57; Nâsîf, eş-Şeyh Mansûr Ali, *et-Tâc el-câmiu li’l-usûl fi ehâdisu’r-Rasûl*, I-III, Derseâdet, İstanbul ty, Kitâbu’l-Libâs (*et-Tasvir harâmun ve yemneu’l-Melâike*), II, 193.

56 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Hadis no: 25631, XLII, 423; Müslim, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 1670, 1671.

57 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Hadis no: 25789, XLII, 517.

58 Müslim, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 1665-1669; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, Hadis no: 6786-6787-6788-6789, VII, 58-60.

59 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Hadis no: 12532, XX, 12, Hadis no: 24081, XL 99; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-Âsâr*, Hadis no: 6778, VII, 55.

60 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Hadis no: 8079, XIII, 444; Müslim, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 1670; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, Hadis no: 6790, VII, 60, 64.

c-Hadisın bir rivayetinde Hz. Aîşe, üzerinde sûretler bulunan bir elbiseyi (örtü anlamında) namaz kılan Hz. Peygamberin önüne serince, Hz. Peygamber bundan hoşlanmadığını belirtmiş ve bu şekilde yapmasından men etmiştir.⁶¹ Hz. Aîşe'nin de bu elbiseyi yastık örtüsü olarak kullanmasına Hz. Peygamber herhangi bir şey dememiştir.⁶² Ayrıca bu hadisle birlikte Hz. Aîşe'nin anlattığına göre Hz. Peygamber, evde üzerinde haç bulunan bir şey bırakmadığını, bu tarz eşya veya örtüleri bozmuş veya kesmiştir.⁶³

Şerhu Meâni'l-Âsâr'da resim veya heykel yapımı sorunuyla ilişkilendirebileceğimiz tâbiûn uygulamalarına yer verilmiştir. Eserde bu uygulamalar râvileriyle zikredilerek tâbiûna ait görüşlerin ortaya konulmasına çalışılmıştır.⁶⁴ Resim ve heykel konusunda onlardan biri olan Ebû Talhâ hadisine yer verilerek daha önce zikredilen; meleklerin, içinde sûret bulunan bir eve girmedikleri⁶⁵ hadisine bağlı olarak aktarılmıştır. Bu hadisten yola çıkarak tâbiûnun ileri gelenlerin düşüncelerine göre sûret konusundaki yasak kapsamından bir elbise üzerindeki nakış müstesnâ kılınmıştır.⁶⁶ Ama buna rağmen Ebû Talhâ bu tarz yaygı, kilim gibi ev eşyası veya nesnelere kendisinden uzaklaştırılmasını istemiştir. Yine onlara göre bu hadis düşünüldüğünde ayakaltına serilen yaygı, kilim tarzı ev eşyalarında herhangi bir sakıncanın olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁶⁷ Ayakaltı olmayan resimli kumaş türü nesnelere (elbise, örtü, perde, yaygı, kilim) özellikle de elbiselerdeki resimleri Hz. Peygamber yasaklamaktadır. Ayrıca bu hadislerin anlatımlarından elbise üzerindeki nakış ve benzeri şekillerin bu durumdan istisnâ edildiği anlaşılmaktadır.⁶⁸ Bu görüşü destekleyen Leys'in Sâlim b. Abdullah'tan yaptığı rivâyetine de ayrıca yer verildiği görülür. Salim b. Abdullah'ın ifadeleri resim ve heykel konusunun fotoğrafını daha net görmemizi sağlayacaktır. O, üzerinde sûretler bulunan kırmızı bir yastığa yaslanmış bir vaziyette asıl yasak olanların, yastık üzerindeki sûretlere benzeyenlerin asılanlarının ve heykel kâbilinden dikilenlerin hoş görülmediğini ifade etmiştir. Yine ona göre ayakaltında çiğnenenlerde ise herhangi bir

61 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Hadis no: 26043, XLIII, 168; Müslim, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 1667.

62 Müslim, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 1666; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Hadis no: 6791, VII, 61; Nâsîf, *Tâc, Kitâbu'l-Libâs (et-Tasvîr harâmün ve yemneu'l-Melâike)*, II, 193; Yusuf el-Karadavî, *İslâmîda Helal ve Haramlar*, çev. Ramazan Nazlı, IV. Baskı, Hilal Yayınları, İstanbul ty. 116.

63 Müslim, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 1667-1668-1669; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, (Hadis no: 6679), VII, 55.

64 Mâlik, *Muvatta'*, Hadis no: 903, III, 418; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Hadis no: 15979, XXV, 353; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, (Hadis no: 6794), VII, 62.

65 Müslim, *Müsned*, Hadis no: 2104, III, 1665-1666.

66 Mâlik, *Muvatta'*, Hadis no: 903, III, 418-421; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, (Hadis no: 6792-6793), VII, 61-62; Nâsîf, *Tac*, II, 193-194-195.

67 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr (Hadislerle İslam Fıkhu)*, VII, 61.

68 Mâlik, *Muvatta'*, (Hadis no: 903), III, 418-421; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, VII, 61.

sakinca yoktur.⁶⁹ Tahâvî, bu hadisleri zikrettikten sonra Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin de aynı görüşte olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰ Onlara göre, elbiselerdeki (ve örtülerdeki) sûretlerin, yasaklanmış sûretlerin dışında tutulduğu sâbit olmaktadır. Yasaklanan sûretlerin ise, Hıristiyanların kiliselerinde yaptıkları şekilde kilise duvarlarına yapılan ile duvarlara asılan örtülerde bulunanlarıdır.⁷¹ Çiğnenip, üzerinden basılıp geçilen, yere serilenler ise bu yasağın kapsamı dışında olduğu ifade edilmiştir. Tahâvî bu hadisleri açıklamak sadedinde şunları kaydetmiştir. Bu hadisten dolayı üzerinde sûret bulunan elbiseler hususunda bazıları; yerde üzerlerine basılıp çiğnen yaygılar, sergiler, kilimler ve giyecek olarak kullanılan örtülerin edinilmesinin mekruh olduğunu kabul etmektedir. Ve bu tarz nesnelere ya da ev eşyalarının evlerde bulundurulmasını mekruh görmüştür.⁷² Fakat bu konuda başkaları, onlara muhalefet etmiştir. Bu tür örtülerden, yerde çiğnenip basılanlarında sakınca yoktur diyerek bunların dışında kalanları mekruh saymışlardır. Buna başka deliller de eklenebilecektir.⁷³

Sûretlerin mahiyetleri konusunda da tartışmalar meydana gelmiştir. Bazılarına göre bunun kapsamı, canlı cansız her şeyin sûretten sayıldığı şeklindedir. Bunun sebebi bu husustaki rivayetin müphem gelmiş olmasıdır. Bunun delili ise Mesrûk'tan gelen anlatımdır. Mesrûk, Abdullah ibn Mes'ûd'dan rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber şu şekilde buyurmuştur: 'Kıyâmet günü azapları en şiddetli olanlar, sûret yapanlardır.'⁷⁴ Bu düşünceye muhalefet edenler, bunların cansızlarının sûretini yapmakta sakınca görmeyenlerdir. Sûretinin yapılması yasaklanmış olanlar canlı varlık olan yani ruh taşıyan varlıkların resmi veya heykelidir.⁷⁵ Bunun delili olarak İbn Abbâs'tan nakledilen rivayeti göstermişlerdir. Saîd b. Ebî'lhasen anlatmaktadır: İbn Abbâs'ın yanındadır. Ona bir adam gelerek: "Ey İbn Abbâs! Benim geçimim, elimin yaptıklarına bağlıdır ve bu sûretleri yapıyorum," der. İbn Abbâs ona şu cevabı verir: "Ben sana ancak Rasûlullah'tan işittiğimi aktaracağım: 'Kim bir sûret yapacak olursa Allah da kıyamet gününde ona o sûrete rûh üfleyinceye kadar -ebediyen ona rûh üfleyemeyecektir- azâb edecektir.'⁷⁶"

69 Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, VII, 64.

70 Mâlik, *Muvatta'*, III, 421.

71 Mâlik, *Muvatta'*, III, 421; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, VII, 63; Heyet, *İlmihâl*, İSAM, II, 101.

72 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, VII, 57.

73 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, VII, 58.

74 Müslim, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 1670; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Hadis no: 6796, VII, 64. Başka bir hadiste Hz. Peygamberin, sûret yapanlara lanet ettiğini anlatmaktadır. Bkz. Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Hadis no: 6797, VII, 65; Nâsif, *Tac*, II, 193-194-195.

75 Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, VII, 65.

76 Müslim, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 1670-1671; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Hadis no: 6798, VII, 65.

Sâid olayı anlatmaya devam eder: Adam çok şiddetli kızdı, köpürdü, yüzü sarardı. İbn Abbâs, bunun üzerine; “Vay senin haline! Mutlaka sûret yapacaksan, ağaç resimleri yap, ruh taşımayan her bir şeyin resmini yap,” demiştir.⁷⁷ Müslim’de geçen rivayette şunlar kaydedilir; ‘Her musavvir cehennemdedir. Musavvirin, tasvir ettiği her sûrete kıyamet gününde Allah, ona hayat verir. O canlandırılan sûret de cehennemde kendini yapana azap eder. Eğer sanatına devam etmek zorunda isen ağaç resmi veya canlı olmayan vücut kısımlarının resmini yap!’⁷⁸

Putperestliğin ortaya çıkışı ile ilgili İbn Abbâs’a ait şu kayıt dikkat çekicidir: Ona göre iyilikleriyle ve kahramanlıklarıyla tanınmış insanların hatırasını yaşatmak amacıyla heykeller ortaya çıkmıştır.⁷⁹ Bu görüşü destekleyen başka bir hadis de Ebû Hureyre’den rivâyet edilmiştir. İsâ b. Yûnus bunu Mücâhid’den nakletmiştir. İsâ b. Yûnus, ‘Kûf’e geldiğinde babamla birlikte onun yanına gittik. Mücâhid, bize Ebû Hureyre’den, onun şöyle dediğini ifade etti. Hz. Peygamber; “Cebrail bana gelerek: Ey Muhammed! Ben dün sana gelmişim. Ancak evden içeriye giremedim. Çünkü evde bir adamın heykeli (timsâli) vardı. O heykelin kafasının koparılmasını emret ki bir ağaç şekline dönüşsün.”⁸⁰ Yine Ebû Hureyre’den yapılan başka bir rivayette at ibaresi de geçmektedir.⁸¹ *et-Tâcdâ* Cebrail’in, Hz. Peygambere belli bir saatte ona geleceğini ve o saatte geldiğinde ise yatağın altında köpek eniği olduğundan eve girmedikten bahsetmektedir. Hz. Peygamber, Âişe’ye onu çıkartmış Cebrail bu sayede eve girebilmiştir. Hz. Peygamber tarafından Cebrail’e eve girmemesinin sebebi sorulmuş o da; evde köpek ve sûret (adam, at sureti) bulunursa meleklerin evlere girmedikleri şeklinde cevap vermiştir.⁸² Ebû Hureyre’ye göre, sûret baş demektir ve başı olmayan her şeyin sûret olmadığını ifade etmiştir.⁸³ Canlı bir kimsenin kafası koparıldıktan sonra hayatta kalamayacaktır.⁸⁴ Başları kopartılmış timsâller, böylelikle yasaklanan sûret konumundan çıkartılmış olmaktadır.⁸⁵ Cansız varlıkların da ruhu olmadığına göre bu aynı zamanda cansız nesnelere sûretlerini bulundurmada herhangi bir sakınca olmadığına delâlet etmektedir. Yani yasağın

77 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Hadis no: 3307, V, 333; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, Hadis no: 6799-6803, VII, 66, 67.

78 Müslüm, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 1670; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, Hadis no: 6800-6801-6802-6803, VII, 66, 67; Nâsîf, *Tac*, II, 193-194.

79 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Hadis no: 21772, XXIXVI, 107.

80 Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, (Hadis no: 6804), VII, 68.

81 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Hadis no: 3307, V, 333; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, Hadis no: 6805, VII, 68; Nâsîf, *Tac*, (*et-Tasvir harâmün ve yemne’l-Melâike*), II, 194-195.

82 Müslüm, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 16664; Nâsîf, *Tac*, II, 194.

83 Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, Hadis no: 6806, VII, 69.

84 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Hadis no: 3307, V, 333; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, Hadis no: 6805, VII, 68.

85 Karadâvî, *İslâmîda Helal ve Haramlar*, 110.

kapsamı dışındadır. Üzerinde sûret bulunan elbise veya örtülerin kullanılması ancak yere serilmeleri şartıyladır. Nakışlar ise bunun dışındadır. Ebû Talha'ya nispet edilen davranış kişisel bir durum sayılabilir. Bunun nedeni ise, Ebû Talha'ya Hz. Peygamberin bu konudaki bir elbise ya da örtü üzerindeki nakış müstesnâ sözü ulaşmamış olmalıdır.⁸⁶ Üzerinde resim bulunan perde de istisnâ kapsamında değerlendirilebilir. Tahâvî, bu görüşlerin Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye ait olduğunu serdetmektedir.⁸⁷ Kıyamet gününde en şiddetli azabı olacak olanlar, resimleri yapanlar ve Allah'ın yarattığına benzetmeye çalışanlardır ki bunlar tanrılık özentisi içerisinde Allah'a karşı ortak koşma şeklinde anlaşılmaktadır. Bu düşüncenin altında yatan temel nedeni tek bir cümle ile ifade edecek olursak resim ve heykel yapımına karşı asıl amaç tevhit inancının temel esaslarını korumak, Allah'ın yaratma gücü ve kudretine ortak koşulmasını reddetmektir.

Resim ve heykel meselesinde gündeme aldığımız hadislerden yola çıkarak şu şekilde bir değerlendirme yapabiliriz. Hiçbir hadiste resim ve heykel konusunda canlı cansız ayırımı veya yapılan resmin veya heykelin gölgesinin olup olmadığı üzerinde durulmamıştır. Hadislerde dile getirilen esas nokta Allah'ın yaratmasına ortak koşma amacı veya niyetidir. Hadislerde ifade edilen manalar, Kur'an ayetleri ile birlikte değerlendirildiğinde Kur'an'a göre Yüce Allah, resim veya heykel yapanların, kendileri yaratılan olduğu halde niyet ne olursa olsun, bu yapma eylemlerini kabul etmemekte ve yaratma sıfatına meydan okuma olarak kabul etmektedir. Bu yaratma işinde kendisine benzemeye çalıştıkları şeklinde anlaşılmaktadır. Cebrail'e ait hadislerde hiçbir şekilde yaratma, ruh verme, benzetme ile ilgili herhangi bir ifade yoktur. Bu hadislerden bir ihtimal daha ortaya çıkmaktadır. İlk zamanlarda bu konuda Hz. Peygamberin şiddet göstermesi; şirk devrine, putperestliğe, sûret ve heykelleri takdis etme adetinin tatbik edildiği zamana yakın olmasındandır. Tevhit inancı, kişilerde istikrar bulduğu zaman; Hz. Peygamber hacimsiz resim ve sûretlere ruhsat vermiştir. Bunun aksi düşünüldüğünde; evinde içinde sûret veya timsâli bulunan örtü yahut yastığın bulundurulmasına razı olmaz ve elbiseler üzerine nakşedilen resimleri -ki kâğıt ve duvarlar üzerine yapılan sathî resimlerde bu nevindendi- istisnâ etmemiştir.⁸⁸ Konunun psikolojik bir uzantısı daha vardır: Resim ve heykelleri hakir görme. Artık hakir görülen bir resimde ululama korkusu yoktur. Hakir görülmeyen resimler hakkında ise nehiy yani yasak hükmü ise kalkmamıştır.⁸⁹ Peki bu hakir görme nasıl gerçekleşecektir? Resmin veya sûretin başını,

86 Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, VII, 69; Heyet, *İlmihâl*, II, 101.

87 Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, VII, 69.

88 Karadâvî, *İslâmîda Helal ve Haramlar*, 118.

89 Karadâvî, *İslâmîda Helal ve Haramlar*, 118-119.

canlılığını sağlayan bir tarafını bozmak, onu ta'zimden uzaklaştırır ve önemsizleştirir. Böylece resmi, kerahat hükmünden çıkartarak mubah dairesine sokmuş oluruz. Çünkü Hz. Cebrail eve girmek için sûretlerin başlarının tahrif edilerek canlılık özelliğini taşıma kabiliyetini kaybetmesini isteyerek içeri ancak girebileceğini belirtmiştir. Âişe'ye aynı durumdan dolayı Hz. Peygamber yüzünü buruşturmuş, bunu gören Âişe onu bozarak yastık yapmıştır. Böylece resme veya sûrete ta'zim olma özelliği hakir görülecek duruma getirilmiş olmaktadır.⁹⁰ Bu mantığa göre de kilim, yaygı, sergi gibi olan ev eşyalarındaki resimler de üzerlerine basıldığı için artık o resimler hakir görülmüş olmaktadır. Oysaki resimleri çiğnemiş olmaktan, Allah'ın yarattığının küçümsendiği veya beğenilmediği anlamı da çıkartılabilir. Yani resimlere basmakla Allah'ın yaratma özelliği küçük düşürülmüş de sayılabilir. Ters bir anlayışla meseleye bakarsak bu yorumun tutarlı olmadığı sonucunu da çıkartabiliriz. Cebrail'in, Hz. Peygamberin evine girmemesinin nedeninin resimler olduğunu öğrenmiş oluyoruz ama niye bu tutumun içine girdiğini açıklayan bir ifadeye rastlamamaktayız. Kur'ân, hadisler bir bütün halinde düşünüldüğünde konunun özü; yaratma, ruh üfleme –canlılık verme, canlandırma ve insanın yaratılışı üzerine odaklanmaktadır.⁹¹

3- FIKIHTA RESİM VE HEYKEL SORUNU

3.1. Kavramsal Çerçeve

Problemin daha iyi kavranması için hükmün üzerine kurulu olduğu epistemolojik temeli bakımından incelenmesi gerekir. Dilin mantığını ve delâlet problemini lafız-mana ve kullanım açısından ortaya çıkartılması gerekir ki böylece dil sayesinde hüküm daha iyi anlaşılacaktır. Delâlet ve istidlâl yoluyla aklın/düşünmenin mana üzerindeki etkisi arasında karşılaştırma yaparak lafız-mana arası kuvvetlendirilmeli ki bu sayede dili/söylemi yorumlama kuralları ve analiz etme teknikleriyle, aklın işleyiş kuralları birbiriyle bağlantılı olsun. Böylece hükümde kullanılan kavram ve ibarelerin içlem ve kapsamları daha iyi tespit edilebildiği gibi ayrıca mesele hakkında lafız-mana ilişkisi üzerine doğru hüküm verilebilsin. Lafzı ve manayı birbirinden ayrı ve bağımsız düşünmemek gerekir. Mana önce akılda oluşur. Makul olan ise, nassın akli içeriğidir.⁹²

90 Karadâvi, *İslâmîda Helal ve Haramlar*, 119.

91 Tâbiûndan aktarılanlara göre onların dikilmiş heykellerden nefret ettikleri; üzerinde anka kuşu, insan resimli yastıkları kullandıkları gibi yastık veya yaygı-kilim gibi üzerine basılan resimleri ise hoş karşılamışlardır. İlgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Karadâvi, *İslâmîda Helal ve Haramlar*, 119.

92 el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul 2001, s. 53, 56, 69.

Türkçemizde resim denilince; varlıkların doğadaki görünüşlerinin kalem, fırça gibi araçlarla kâğıt, bez vb. üzerinde yapılan biçimleri ifade eden kelime akla gelir. Bunu yapmak için gerekli yöntemleri öğreten sanat anlamına da gelen resim, fotoğraf da demektir. Hukukta ise bazı eşyadan ve işlerden alınan vergi veya harçtır. Resim çekmek ise fotoğraf makinesiyle bir şeyin biçimini kâğıda geçirmektir.⁹³ Sûret, görünüş, biçim, yazı veya resim kopyası, nüsha manalarına gelir. Aynı zamanda biçim, tarz, yol demektir. Türk Dil Kurumu Türkçe sözlüğünde verilen şu anlam dikkat çekicidir: İslâm felsefesinde, varlığın görünen yanı, beş duyu ile algılanan yönüdür. Halk dilinde ise resim, fotoğraf anlamına gelmektedir. Sûret, yüz ve çehreyi ifade eder. İyi niyetli görünmek manasında deyim olarak kullanıldığı gibi birinin iyiliği için çalışıyor gibi veciz bir ifadesi de vardır.⁹⁴ Timsal, sembol, örnek, simge anlamında⁹⁵ olup Türkçe kullanımı Arapçadaki timsâlden farklıdır. Heykel ise taş, tunç, bakır, kil, alçı gibi maddelerden yontularak, kalıba dökülerek veya yoğrulup pişirilerek biçimlendirilen eser, yontudur.⁹⁶ Sözlükte ağaç veya tahattan ifadesi geçmemektedir.

Kur'ân, hadis ve fıkıh literatürü düşünüldüğünde resim ve heykel konusunda getirilen hükümlerin çoğunlukla sûret, tasvîr ve timsâl kavramları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Hadislerle birlikte düşündüğümüzde tüm bu kavramları epistemolojik tek bir kavrama da indirgeyebiliriz. O da resim anlamında *sûrettir*.⁹⁷

Arapçada suret; şekil, biçim, görünüş ve resim anlamında kullanılmaktadır.⁹⁸ *Sâra* (*savera*) kökünden türeyen *savvera*, *tesavvera*, *musavvir* kelimeleri buradan gelmektedir. Bir şeye suret vermek, suretli kılmak ve şekillendirmek anlamlarındadır.⁹⁹ Tasvir; sûret, resim, heykel veya resimle izah etmek demektir. *Sûret* ise, şekil, kılıç, heykel, çeşit ve türü ifade eder.¹⁰⁰ Bu anlamda Kur'ân'da geçen şu ayet dikkat çekicidir: "O Rab ki seni yarattı, seni düzenine koydu, sana uygun bir biçim verdi. Seni muhtelif suretlerden dilediği bir şekilde bir araya getirdi (terkib)."¹⁰¹ Günümüz Arapçasında *el-Musavvira*, kamera anlamındadır. 'Mesele' ya da 'me-

93 TDK, *Türkçe Sözlük*, 10. Baskı, TDKY, Ankara 2005, s. 1653-1654; Başoğlu, "Resim", ss. 579-580.

94 *Türkçe Sözlük*, s. 1821; Başoğlu, "Resim", ss. 579-580.

95 *Türkçe Sözlük*, s. 1982.

96 *Türkçe Sözlük*, s. 883.

97 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIII, 80; Başoğlu, "Resim", 579.

98 Feyruzâbâdi, *el-Kâmusu'l-muhît*, 548.

99 Feyruzâbâdi, *el-Kâmusu'l-muhît*, 548; Râzî, *Sihah*, 156.

100 Râzî, *Sihah*, I, 88, II, 419; Feyruzâbâdi, *el-Kâmusu'l-muhît*, 1322.

101 *el-İnfitâr*, 82/7-8.

sule' kökünden¹⁰² türeyen '*timsâl*' ise anlam bakımından heykel olarak tercüme edilebildiği gibi *sûret* olarak da söylenebilir. Timsâl aynı zamanda elbisedeki resimler, *sûretler* anlamında da kullanılmıştır. '*Timsâlnun yu'bed*' ise '*sanem*' yani put demektir. Hadisler göz önünde bulundurulduğunda yer yer *sûret* kelimesi kullanırken bazılarında ise *timsâl* ve *temâsîl* ibareleri kullanılmıştır.¹⁰³ Hadisleri bir bütün olarak da değerlendirdiğimizde duvar, elbise, perde, örtü, yaygı, kilim gibi ev eşyası olarak kullanılan nesnelere üzerinde bulunan resimler kastedilmektedir.¹⁰⁴

Sûret iki kısımda değerlendirilebilir:

a-Canlı veya cansız gölgeli *sûretler*, *timsâl-temâsîl* yani heykeller,¹⁰⁵

b-Canlı veya cansız gölgesiz *sûretler*dir ki bir satıh üzerine resmedilen, çizilen, şekil verilenler yani resimlerdir. Bu anlamda *el-A'râf* sûresinin 11. ayetinde geçen; "sizi yarattık sonra tasvîr ettik," tasvir ibaresini dilsel olarak; şekil ver-il-me, estetik biçime büründürme şeklinde anlaşılmasında herhangi bir sakınca yoktur. Bu ayete getirilen bir yorum da şudur: "Önce ruhlarınızı yarattık sonra bedenlerinizi şekillendirdik."¹⁰⁶ Günümüzde bu gölgesiz resimler; kitap, elbise, kumaş, halı, duvar ve tavan gibi düz bir satıh -düzey- üzerine uygulanan somut veya soyut varlık ve nesnelere çizimi, karikatür, minyatür, nakış, süsleme, sembol, teknik resim (plan-proje, harita çizimleri), sanayi ürün tasarımı, araba tasarımları, mimarî plan, harita, şema, dijital bilgisayar veya ekran üzerinde çizilen resimler şekiller ve fotoğraflardır.

Hadisleri bu bağlamda değerlendirdiğimizde *sûret* kelimesi, insanın dış görünüşü ve şekli anlamındadır. *Sûret* ibaresi, ruh sahibi ile ruh sahibi olmayan ama hacmi olan, mücessem bütün şeyleri içine alabilmektedir.¹⁰⁷ *Timsâl* ise sadece ruh sahibi ve gölgesi olan canlılar için kullanılmış olmalıdır.¹⁰⁸ Böylelikle *sûret* ibaresi, kendisine şekil verilmiş ve biçimlendirilmiş (*tasvîr*)¹⁰⁹ resim ve heykel anlamında

102 *Mesele* ya da *mesule*, ayak üzerinde dikilip durmak, bir şeyi bir şeye benzetmek, bir şeyi yontarak şekil vermek, ibretlik ceza vermek, faziletli olmak anlamlarına gelir. Bu durumda *timsâl*, sabit resim ve heykele verilen ad olmaktadır. Bkz. Feyruzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, 1364-1365; Râzî, *Sihah*, 256-257.

103 Feyruzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, 1364-1365; Râzî, *Sihah*, 257.

104 el-Merğınânî, Ali b Ebi bekr b Abdilcelil el-Ferğânî Ebû'l-Hasen Burhanuddin (ö.593), *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, I-IV, Beyrût-Lubnân ty, I, 64-65.

105 Başoğlu, "Resim", ss. 579-580.

106 *Sûretin*, yaratılış anlamına geldiğine dair bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII, 316, 318.

107 el-Kâsânî, Alauddin Ebû bekr b Mes'ûd Ahmed el-Hanefî (ö.587), *Bedâiu's-senâi fi tertibi's-şerâi I-VII*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, yy 1986/1406, I, 116.

108 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, 99.

109 *Musavvir* ise biçimlendiren anlamına gelmektedir.

kullanılabilir.¹¹⁰ *Tasvîr* (*savvare*), şekil ve biçim vermek olduğu gibi biçimin dışında manevî özelliklere benzemek anlamında da kullanılabilmektedir.¹¹¹ Buna göre *sûret* kelimesinin müştaklarından olan *tasvîr* kelimesini bugün anlaşıldığı manada *resmetme* ya da *çizim* olarak anlamak yerinde olmayıp hem *çizim* (resim) ve hem de bir maddeye şekil ve biçim verme anlamlarını içine alacak şekilde geniş kullanmak daha doğru gözükmektedir. Gerek Kur'ân'da geçen Allah'ın isimlerinden olan *el-Musavvir*¹¹² kontekstinde, gerekse hadislerde geçen *musavvir*, biçim verme anlamında olup; *el-Musavvirin* anlamının yaratmak şeklinde yorumlandığını da düşünürsek resim ve heykel anlamına geleceği kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır. *el-Musavvir*, canlı-cansız bir varlığı yaratırken şekil ve biçim verendir. *Yarattı* anlamında yorumlanan *savvera* fiilinin birçok ayette geçtiği ifade edilmişti. Ama bu hususla resim yapma arasında doğrudan bir ilişki kurmak mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte yukarıda zikredilen bazı hadislerde, insan görünümünün resmini çizenler, Allah'ın taklitçisi (*tanrılık özentisi saplantısında*) olarak telakki edilmiş ve bu yüzden de ahirette/kiyamet gününde çok şiddetli azaba maruz kalacakları ifade edilmiştir. Ama hadislerde zikredildiği gibi bu hususta Kur'ân'da resim yaşağına direk delâlet eden bir ifadeye rastlamamaktayız. Resim yaşağının kaynağı olarak sadece Kur'ân'ı düşünmek yeterli değildir. Hadisleri de değerlendirirken dönemin şartları göz önünde bulundurmalı ve bu yaşağı neden olan hususları gözden geçirmeliyiz. Dolayısıyla resim yaşağının daha çok sünnetten kaynaklandığını bilmek ve kabul etmek gerekir. Bu yasaklama sebeplerini daha reel gerekçelere bağlamak yerinde olmalıdır. Çünkü hukuku şekillendiren en önemli hususlardan biri içinde bulunulan toplumsal/sosyal şartlardır. Yaşağın sebebi, Kur'ân'ın esas mücadelesi olan put inancını ortadan kaldırma ile birlikte düşünmek gerektiğine inanıyoruz. Zira zihin ve kalplerde henüz put/putçuluk kırılmamış ve iman kök salmamıştır.

Daha önce ifade ettiğimiz şekilde Kur'ân'da, biri tekil ikisi ise çoğul olmak üzere *sûret* kelimesi üç yerde geçmektedir. Buralarda genel olarak insanın biçimi ve şekli olarak anlaşılır. Kur'ân'da İbrahim peygamberin putlara tapınma ile basına ve kavmine sorular yönelttiği yerde,¹¹³ tekili *timsâl* olan *temâsîl* kelimesi iki yerde ve çoğul olarak kullanmıştır. Diğeri ise *Sebe* suresinde Hz. Süleyman'a timsâller yapıldığını anlatan yerde geçmiştir.¹¹⁴ *Sebe* suresinin timsâllerin anlamı

110 *Âl-i İmrân*, 3/6; *el-A'râf*, 7/11; *el-Mü'min*, 40/64; *et-Teğâbun*, 64/3.

111 *Heyet, İlmihâl*, II, 98.

112 *el-Haşr*, 59/24. Aynı anlamı ifade eden ayetler ifade edilmişti.

113 *el-Enbiyâ*, 21/52.

114 *Sebe*, 34/13.

açıklanırken bunların, meleklerin, peygamberlerin ve salih kimselerin heykelleri (ya da resimleri) ya da Hz. Süleyman'ın tahtının ve merdiven basamaklarının üzerinde bulunan tavus ve doğan gibi kuş hatta at sûretleri olduğu şeklinde de yorumlanmıştır.¹¹⁵

3. 2. Furû Fıkıh'ta Resim ve Heykel İle İlgili Verilmiş Hükümlerin Tahlili

Heykelin daha çok gölgesi olan sûretler, resmin ise gölgesi olmayan sûretler için kullandığı¹¹⁶ ön kabulünden hareketle furû fıkıh incelemesi yaparak Hz. Peygamberin resminin veya heykelinin yapılıp yapılmayacağına dair fıkıhın biçimsel hükmüne ulaşılabilir. Hanefî mezhebine ait ilk yazılı kaynaklardan olan *Kitâbu'l-Asl*da bu fikhî mesele gündeme gelmiştir. *el-Asl*da; resim ve heykel sorunu, temizlik-namaz ve namaz kitabının özürsüz olarak bir yere dayanarak ya da yaslanarak namaz kılan kimse başlığı altında ele alınmıştır. Şeybânî'ye (ö. 189): 'Bir evde, başı kesilmiş/kopartılmış olan ve kiblede (kibleye yönelen tarafta) olan *temâsîllere* (*heykeller*) karşı namaz kılan bir kimsenin fikhî hükmü nedir? şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Şeybânî tarafından, onların *temâsîl* olmadığı için namaza zararlarının olmayacağı şeklinde cevap verilmiştir.¹¹⁷ Diğer bir soru ise şudur: Mescidin kible tarafında ve üzerinde *temâsîl* (*heykellerin resmi*) bulunan bir örtü hakkındadır. Bu şekilde perdenin kible tarafında bulunmasının hoş karşılanmayacağı yani mekruh olduğu ifade edilmiştir. Bu örtü kible tarafından farklı bir yerde mesela evin kapısı üzerinde olursa bunda, kible menzilesinde olmayacağı için herhangi bir sakınca yoktur.¹¹⁸ Menzile kelimesi bir *asl/kıyâsı* ortaya çıkarmaktadır: *Sûretlerin* veya *heykel resimlerin* namaz kılanın karşısında kible tarafında olmasının namazı etkilediği, farklı cihette olursa herhangi bir sorun teşkil etmeyeceğidir.¹¹⁹ Burada evde resim, heykel veya resim heykeller bulundurmadan ziyâde namaz ile ilgili ve resim ve heykelleri ululayanlara benzememenin (öpme, dokunma, yanak sürme, secde etme gibi) *asl* olmasıdır. Bu *asl*da en önemli illet, küfre düşen müşrik ve kâfirlere benzememektir.

115 Fahrüddin er-Razî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 9.05.2018118, II, 419, XXII, 188, XXX, 657.

116 Kâsânî, *Bedâu's-senâi*, I, s. 64-65.

117 eş-Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b el-Hasen (ö.189), *Kitâbu'l-asl el-marûf bi'l-mesûat*, tahkik: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, 1. Baskı, Âlimu'l-Kitâb, I, 203-204; eş-Şeybânî, Muhammed b el-Hasen (ö.189), *el-Asl*, thk ve dirâse. Mehmet Boynukalın, Dâru İbn Hazm, 1. Baskı, Beyrût-Lübnân 2012/1433, I, 184-185.

118 Şeybânî, *Kitâbu'l-asl el-marûf bi'l-mesûat*, I, 204; a. mlf., *el-Asl*, I, 184-185.

119 es-Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b Muhammed b Ahmed b İbrâhîm (ö.373), *Uyûnu'l-mesâil*, thk. Salâhuddin en-Nêhî, nşr: Matbaatu Es'ad, Bağdad 1386, s. 381; es-Serahsî, Muhammed b Ahmed b Ebi Sehle Şemsu'l-cimme (ö.483) *el-Mesûat*, Dâru'l-Marife, Beyrût 1993/1414, I, 210, XXIV, 46

Üzerinde *temâsîl* (*heykel resimleri*) bulunan bir elbise ile namaz kılan kimse- nin namazının tam ve geçerli olduğu fikhî hüküm olarak kabul edilmiştir. Aynı bu durum gibi *temâsîl* (*heykel*) bulunan evde ya da mescitte namaz kılan kimse- nin namazı da geçerlidir.¹²⁰ Verilen bu hükümlerde dikkat çeken husus, hepsinde kullanılan ibare ya da kavram *temâsîl*dir. Bize göre elbise ve perdede olan *temâsîl* için heykel resimleri; ev ve mescide bulunan *temâsîl* için bilinen *heykel* anlamının verilmesi daha doğru gözükmetedir. Kible tarafına denk gelmeyen ve başı kopar- tılmış kaydı konulmayan *temâsîllerin*, tam heykel resimleri veya heykeller olarak anlaşılmalıdır. Şeybânî, üzerinde veya içinde resim heykel bulunan yaygı, kilim, yolluk, halı gibi bir ev eşyası üzerinde namaz kılınmasından hoşlanmadığını söy- lemektedir. Ama ona göre namaz tam ve geçerlidir. Kible yönünde heykel resmi bulunan yaygılarda namaz kılınmasına ruhsat verildiğini ifade etmektedir. Kulla- nılan ifade *ekrahu* lafzıdır. Farklı nüshalarda *yekrahu* veya *yukrahu* şeklindedir.¹²¹ Tahâvî de (ö. 321) bunun hoş karşılanmadığı anlamında *mehruh* ya da *yukrahu* lafızları ile ifade etmiştir. Ayrıca kiliselerde ve içinde sûretlerin olduğu ortamlarda namaz kılmak hoş karşılanmamıştır.¹²²

Tahâvî'nin *Muhtasâr* adlı eserinde resim ve heykellerle ilgili hükümler *Kitâbu'l- Kerâhede* geçmektedir ve muhtelif meselelere dair hükümler serdedilmektedir. Bu kitabın görüntüsü, hadis kitaplarının bâb başlıklarıyla benzerlikler arz etmekte ve biçimsel hükümler içermektedir. Hükümlerin lafızlarında geçen kelimeler, *tesâvîr* ve *temâsîl* ibâreleridir. Namazda, namaz kılanın üzerinde, evin çatısında bulunan sûretler, baş hizasında veya karşısına denk gelen resimler veya evde asılı olanlar, secdede iki elin arasında bulunan resimlerin namazı ifsat etmeyeceği ifade edil- miştir.¹²³ Burada kullanılan kavram ise *sûretler* anlamında *tesâvîr* ibaresidir. Namaz kılarken giyilen elbisedeki resimler de konu içerisinde dile getirilmiştir. Üzerinde/ içinde *sûretler* olan yaygı, kilim, sergi veya yolluk üzerinde namaz kılmakta her- hangi bir sakınca görülmemektedir. Ancak *sûretlerin* üzerine secde gerçekleştiril- mesi yani onların üzerine secde yapılmasının hoş karşılanmadığı belirtilir. Üzerin-

120 Semerkandî, *Uyûnu'l-mesâil*, 381. Semerkandî'nin konuyu işlediği bâb başlığı ilginçtir: Resimlendirilmiş evin yıkımı. Ayrıca bkz. Merğûmânî, *Hidâye*, I, 64-65.

121 Şeybânî, *Kitâbu'l-asl el-marâf bi'l-mesbût*, I, 205; *a. mlf.*, *el-Asl*, I, 184-185. Altın veya gümüşten yapılmış heykellerin humusu yani beşte birinin alınacağı ifade edilmiştir. Bu hükme bağlı olarak elle işlenerek top- raktan çıkarılan altından ise zekât alınacağı hükmü verilmiştir.

122 Mâlik, Malik b Enes b Âmir el-Esbahî el-Medenî (ö.179), *el-Müdevvene I-IV*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 1.Bas- kı, yy 1994/1415, I, 182, IV, 456.

123 Cassâs, namaz kılarken tüm bu fiillerde, resim ve heykellere tapan küffâr fiiline ya da davranışına benze- memenin esas olması gerektiğini kaydetmektedir. İlgili yer için bkz. el-Cassâs, Ebû Bekr er-Râzî (ö.380), *Şerhu muhtasârü't-Tahâvî I-VIII*, thk. Zeynep Muhammed Hasan Fulâne, Hazırlayan: Sâid Bektaş, 3. Bas- kı, Dâru'l-beşâiri'l-islâmî, Dâru's-sirac, Medine 2013/1434, VIII, 529.

de *tesâvîr* bulunan halı, kilim, yaygı veya yolluk tarzı bir yere serilen örtü üstünde namaz kılanabileceğini Cassâs (ö. 370) şu şekilde açıklamaktadır: Bunda asıl olan müşriklerden bir topluluğun kulluk edinceye kadar *sûretleri* ululadılar. *Ululama* fiiline benzeyen her bir fiil ya da eylem mekruhtur. Ancak yaygılar üstünde olan *tesâvîr*de bu mekruh değildir. Çünkü ona basılıyor ve çiğneniyor ve bu hal *ululama* işine benzememektedir. Ancak *sûretlerin* üzerine secde etmek hoş karşılanmaz. O zaman bu *sûret* veya tasvirlerle secde, öpme ve yanağı koyma anlamına gelecek şekilde *sûretleri ululayanlara* benzeyecektir.¹²⁴ Cassâs'ın demek istediği *sûretleri ululayanların* onları öptüğü ve yanaklarını o resimlere sürdükleridir. Cassâs bu hükmün *aslı*¹²⁵ olarak Hz. Peygamberin evindeki, üzerinde resimler olan bir perdeyi kaldırarak, onun kesilerek yastık yapılması emrini göstermektedir. Ve Hz. Peygamber bunun asılmasını yasaklamıştır. Asılma fiili, resim ve heykelleri *ululamada* küffâr fiiline benzemek anlamına geldiği için nehyedilmiştir. Kesilmesine, çiğnenmesine ve yastık yapılarak dayanılmasına izin verilmiştir.¹²⁶ Bir rivâyette ise Hz. Peygamber *temâsil* diye isimlendirilen *sûretlerin* basılmasına, çiğnenmesine ruhsat vermiştir ama dayanılmasını hoş karşılamamıştır.¹²⁷

3.2.1. Nakışlar ve Levha Resimleri (Hacimsiz Resimler)

Kâğıt, elbise, örtü, duvar, halı, kilim, para ve benzeri maddelerin üzerine çizilen teknik levha ya da resimler hususunda gaye ön plandadır. Putlaştırma, tapınma, takdîs etme gibi bir amacı taşımyorsa hüküm ne olacaktır? “*Kiyâmet gününde azabı en şiddetli olanlar sûret yapanlardır*”¹²⁸ Taberî bu konuda şu yorumu

124 Cassâs, *Şerhu muhtasârû't-Tahâvî*, VIII, 528.

125 Delil olarak düşünülmelidir. *Asıldan* kasıt bir âyet ve hadis metninin hukukî biçime ya da metne dönüştürülmesidir. Bu nedenle denilebilir ki Muhammed b el-Hasen eş-Şeybânî, bu anlamda kitabına bu ismi vermiştir. *Kitabu'l-asl* ya da *el-Asl* denilmiştir. Aynı zamanda *asl*, *usûl* kelimesinin de müfredidir.

126 Cassâs, *Şerhu muhtasârû't-Tahâvî*, VIII, 528.

127 Tahâvî, *Muhtasârû't-Tahâvî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Lecne İhyâ'î'l-meârifîn-nu'mânî, Kâhire 1340, s. 430-431; Cassâs, *Şerhu muhtasârû't-Tahâvî*, VIII, 528-529; Kâsânî, *Bedâ'ü's-senâi*, I, 116. İslam dininde *sûret* işi, Allah'ın yaratıcılığını taklit ve puta teşvik temelinde yasaklanmıştır. Çocuk oyuncakları ise bu hükümden istisnâ edilmiştir. Çünkü bunlarda ta'zîm -ululama- ve tapma yoktur. Bu oyuncaklarla oynadığı için de hakir görülmekte ve tapma işinden uzaklaşmış olmaktadır. Ama namaz kılarken gözü ve zihni meşgul etme durumu çocuk oyuncakları için de geçerlidir ve namaz kılma esnasında uzak tutulmalıdır. Bu istisnâ hükmüne dayanak, Hz. Aişe'nin rivâyet ettiği hadistir. Hadiste, Hz. Aişe'nin kız bebeklerle ya da kanatlı atlarla oynadığı ve Hz. Peygamber'in Aişe'nin cevapları karşısında azı dişleri görününceye kadar güldüğü anlatılmıştır. İlgili hadis için bkz. Mâlik, *Müdevvene*, I, 182, IV, 456; Ebû Dâvûd, Süleyman b el-Eşâs b. İshâk b. Beşîr es-Sicistânî, *Sünen Ebi Dâvûd*, thk. Şuayb el-Urneût-Muhammed Kâmil Karabelâli, Dârû'r-risâleti'l-alemi, yy 2009/1430, Hadis no: 4932, VII, 292. Değerlendirmeler için bkz. Karadâvî, *İslâm'da Helaller ve Haramlar*, 110; Başoğlu, “Resim”, 579.

128 Müslim, *Sahih*, Hadis no: 2104, III, 1670, 1671.

getirmektedir: Bu hadiste sûret yapanlardan maksat Allah'tan başka kendisine ibadet edilen bir şeyi bilerek ve onu kastederek tasvir edendir ki bu kişiyi küfre götürür. Fakat bu niyet olmaksızın yapan ise âsi sayılır.¹²⁹ Buradan resimleri takdîs niyetiyle asanların da aynı hükme tâbi olacağı sonucunu çıkartabiliriz. Ayrıca bu resimlerin gölgesi bulunmadığı da düşünülürse durum daha da netleşecektir.

Bitki, ağaç, deniz, gemi, dağ, ay, güneş, yıldızlar ve benzeri nesnelere, cisimler veya tabii manzaralara ait ise bunları yapmakta herhangi bir sakınca yoktur. Halı, levha, örtü, duvar, kilim, elbise gibi somut/maddi cisimlere bu resimlerin yapılmasında herhangi bir mahzur bulunmamaktadır.¹³⁰ Çünkü rivayetlerden anladığımız kadarıyla bunlar, elbise üzerindeki nakışlar kategorisine girmektedir. Yapılan insan ya da bir hayvana ait bir resim ise takdîs, tapınma ve ta'zim ile ibadet yerlerinde bulundurma düşüncesi yoksa bunların yapılmasında herhangi bir beis yoktur.¹³¹ Rivayetlerde daha önce anlatıldığı üzere levha resimlerin veya elbise, kilim, duvar benzeri yerlere çizilen şekil ve sûretlerin haram olduğuna dair herhangi bir ibare yoktur. Bu durumda haram olan *sûretler*, *heykel* denilen mücessem sûretler olmaktadır.¹³² Ama yine Hz. Peygamberin bunlardan hoşlanmadığını belirten rivayetleri unutmamalıyız.¹³³ Daha önce bahsi geçen bu manaya gelen hadislerden Karadâvî; resimli örtülerle, duvarları örtme hükmünü kerahet-i tenzihiye oluşundan başka anlam çıkartılamaz diyerek İmam Nevevî'nin hadisle ilgili yaptığı değerlendirmeye yer verir:¹³⁴ “İmâm Nevevî'ye göre, hadiste haram kılmayı gerektirecek bir şey yoktur. Çünkü Allah böyle emretmemiştir. Dolayısıyla bu ifadeden haram hükmü anlaşılmayacağı gibi vâcib ya da sünnet hükmü de çıkarılamaz.”¹³⁵ Kapı, duvar ve benzeri yerlere asılan ve üzerinde kuş gibi hayvan resimleri bulunan örtü, perde gibi kumaşların görüntüsünün zihni karıştırdığı, farz, sünnet ve nafilâ namazlarda kalbi meşgul etme ve tam manasıyla Allah'a huşû içerisinde yönelmemeye neden olacağı unutulmamalıdır. Ayrıca Hz. Peygamber, üzerinde kuş nakışı bulunan bir örtüyü göz önünden kaldırılmasını istemiş ama evde bulundurulup bulundurulmamasına dair herhangi bir şey söylememiştir. Karadâvî, bu hadislerin ışığında selevin bazılarının şu hükme vardığını kaydeder: Gölgesi bulunan sûretlerden sakındırılmaktadır, fakat gövdesi olmayanlarında ise

129 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIII, 80, XVIII, 316.

130 Karadâvî, *İslâmîda Helaller ve Haramlar* 112-113.

131 Tahâvî, *Şerhu meân'l-âsâr*, (Hadis no: 6674-6776), VII, 54.

132 Karadâvî, *İslâmîda Helaller ve Haramlar*, 114.

133 Tahâvî, *Şerhu meân'l-âsâr*, Hadis no: 6672-6674, VII, 52-54.

134 Karadâvî, *İslâmîda Helaller ve Haramlar*, 114. 2 nolu dipnottan naklen.

135 Karadâvî, *İslâmîda Helaller ve Haramlar*, 114.

herhangi sakınca yoktur diyerek İmam Nevevî'nin ve Hattâbî'nin görüşünü aktarmaktadır.¹³⁶ Nakış ve benzeri şeyler Hz. Peygamberin bahsettiği tehdidin içine girmemektedir. Bu cansız varlıklara ruh verme imkânı yoktur. Çünkü bu teklifte açık olan husus, bu ifadenin, gölgesi bulunan ve kendisi olmadan yaşayamayacağı bir uzvu olmayan mücessem sûretleri yapanlara yöneltileceğidir. Bu durumda sûret, kendisine ruh verilebilecek haldedir. Ruh vermenin de mümkün olmaya-
cağından acz, hayat kabiliyetine sahip olmadığından bizzat sûrete değil, bu yaşatmaya muktedir olamayan musavvîre râcidir yani soru ona sorulur ve azap edilir.¹³⁷ Karadâvî, tehlide girmeyen hususun Allah'ın yaratıklarının, satıh üzerinde birer resimleri değil, hacimli mücessem birer sûret olarak yapılırsa o zaman bu azaba girer yorumunu getirmektedir.¹³⁸

3.2.2. Fotoğraf Makinesiyle Çekilen Resimler

Fıkıhta, Hz. Peygamberin veya herhangi bir insanın resminin ve heykelinin yapılması sorunuyla bağlantılı olarak modern zamanın teknolojisiyle yapılan, çekilen veya çizilen fotoğrafların konusunu da ele almak ve az da olsa bu konuya dair fıkıhçıların görüşlerini de dahil ederek meseleyi tüm yönleriyle incelemek daha doğrudur. Resim ve heykel hakkında aktarılan ayet ve hadislerde *resim*, *timsâl*, *musavvir* veya *resimcilerle* ilgili ifade edilen elle yontulan veya çizilenler olduğu âşikârdır. Herhangi bir alet, makine veya daha gelişmiş bir cihazla çekilmiş fotoğrafların hükmü de aynı mıdır? Fotoğraf gölgeyi hapsetmek¹³⁹ ise, suda veya aynada yansıyan sûretle bir ilişkisi kurulabilir mi?

Mücessem heykellerin veya resimlerin haram olduğunu söyleyenlere göre, fotoğraf çekmede hiçbir sakınca yoktur.¹⁴⁰ Fotoğraf tam olmazsa daha makbul kabul edilir. Diğer bir görüş sahiplerine göre, bu cihazla fotoğraf çekme işi, ressamın kaleminden çıkan resim ile kıyâs edilebilir mi? Yoksa musavvirlerin azabı hakkında gelen hadislerin hükümleri fotoğraf çekenle ve fotoğraflar için de geçerli olmaz mı? Karadâvî, burada usûlcülerin kuralını dile getirmektedir: 'Sebeup ortadan kalkınca, müsebbeb de ortadan kalkar mı?'¹⁴¹ Ayrıca resim ve heykel konusunda

136 Karadâvî, *İslâmîda Helaller ve Haramlar*, 115.

137 Tahâvî, *Şerhu meân'l-âsâr*, Hadis no: 6785-6790-6795-6800-6803, VII, 57, 60, 63, 66, 67; VII, 65; Karadâvî, *İslâmîda Helaller ve Haramlar*, 115, 2 nolu dipnottan naklen.

138 Karadâvî, *İslâmîda Helaller ve Haramlar*, 116.

139 *Türkçe Sözlük*, 715.

140 Karadâvî, *İslâmîda Helaller ve Haramlar*, 119.

141 Karadâvî, *İslâmîda Helaller ve Haramlar*, 120.

olumsuz görüşe sahip olanlar, fotoğraf çekmede herhangi bir sakınca görmediklerine dair Karadâvî, Mısır müftüsü Muhammed Buhayt'ın fetvasına yer verir. Buna göre fotoğraf ve bu işle uğraşanların bildiği kaydıyla teknolojik alet veya cihazlarla fotoğraf çekmek, belirli vasıtalarla gölgeyi hapsetmektir ve nehyedilen resimlerden olmamaktadır. Çünkü nehyedilen resim, daha önce yapılamamış bir resmi yapmak ve Allah'ın yarattığı bir insana ya da hayvanı benzetmeye çalışmaktır. Halbuki herhangi bir aletle alınan fotoğrafta bu anlam yoktur.¹⁴² Muhtelif cihazlarla fotoğraf çekmeyi de reddeden diğer görüş sahipleri, bu yasağın tüm resimleri kapsadığını iddia etmektedirler. Ama zaruret halinde, kamu menfaati, kamu güvenliği, kişisel hakları koruma, tanınma/belli etme, hukukta delil olma,¹⁴³ uluslararası antlaşmalar gereği nüfus cüzdanları, pasaport,¹⁴⁴ ehliyet, evlilik cüzdanı ve şüphelileri tanıma için çekilen; ta'zim niyeti, ilahlaştırma, inancı sarsma korkusu olmayan resimler gibi ihtiyaç ve fayda temini sağlamak amacıyla çekilen ve kullanılan fotoğraflara ruhsat vermektedirler. Fakat bu fetvâlarda gördüğümüz eksiklik ise bu görüşlerin temellendirilmesindedir. Bize göre fotoğrafların kullanımının cevazına Hz. Peygamberin istisnâ ettiği nakışlı elbiselere benzeterek ulaşabiliriz.¹⁴⁵

Tüm bunlara rağmen çıplak kadın fotoğrafları, kadınlıklarını belli edecek ve fitne doğuracak şekilde edep yerlerinin resmedilmesi veya fotoğrafların çekilmesi, heykellerinin yapılması, kadın resim ve fotoğraflarının şehveti coşturacak ve sadece dünyayı düşündürecek şekilde duvarlara asılması, gazete, sinema, dergi, sanal/elektronik ortamlarda gösterilmesi kesinlikle câiz değildir. Aynı durum erkek için de geçerlidir. Bu tarz resimleri çekmek, çizmek, neşretmek, insanlara göstermek, evlerde ve dairelerde bulundurmak, görmeye çalışmak haramdır. Yukarıda açıklandığı şekilde olmayan ama Allah'a düşmanlık ettiği bilinen kâfir, fâsık veya zalimlerin resimleri için de aynı şeyler geçerlidir. Ateist bir liderin veya halk kahramanının, aktörün/aktrisin, inek ve ateşe tapma resimleri, uzak doğudaki gibi heykellere tapma, özellikle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini inkâr edenlerin resimleri de aynı kategoridedir. Toplumu dejenere/bozma eylemi ve işi yapan herkesin resimlerinin kullanılması doğru değildir.¹⁴⁶

142 Karadâvî, *İslâm'da Helaller ve Haramlar*, 120'den naklen.

143 Her ne kadar kötü niyetli kişilerin montajlama veya taklit etme özelliği yüksek programlarla bunları taşıyıp etme ve basın yoluyla bunları teşhir etme, insan onurunu küçük düşürme ihtimali de saklı kalmak kaydıyla; *hüküm, zâhire ve çoğunluğa göre verilir* kuralınca istisnâ yani *istihsân* delili gereğince fotoğraf çekme işinin, meslek olarak yapma, para kazanma ve fotoğrafların kullanılmasında dinen sakınca yoktur.

144 Özellikle biometrik fotoğraf istenilmektedir. Bundaki amaç şahsın tam tanınmasını sağlamaktır. Ama kişiye şüpheli gözle bakmak/yaklaşmak doğru değildir.

145 Mâlik, *Müdevvne* I, 182, IV, 456; Karadâvî, *İslâm'da Helaller ve Haramlar*, 120.

146 Karadâvî, *İslâm'da Helaller ve Haramlar*, 121.

3.3. Usûl Bağlamında Resim ve Heykel Sorununun Değerlendirilmesi

Hız. Peygamberin veya insan resminin ya da heykelinin yapılmasının usûl bağlamında değerlendirilmesi mümkündür. Usûl anlamında hükmün değerlendirilmesi furû fıkhıta verilmiş hükümlerin de denetlenmesini sağlayacak ve hükmün geçerliliğinde etkililiğini arttıracaktır. Buna göre Hız. Peygamberin veya insan resminin ya da heykelinin yapılması sorunu; insanların dünyevi ve uhrevî mutlulukları göz önüne alındığında zaman ve mekâna göre gelişen ve değişen örfi uygulamaların vahyin ışığında çözülmesi gerekmektedir.¹⁴⁷ Bu çözümler fikhî meselelerde hükmü açık, sarîh bir nasla olabileceği gibi, ictihat ve re'yle de olabilmektedir.¹⁴⁸ Usûl bağlamında resim ve heykel sorununun, örf ve maslahat açısından değerlendirilmesi daha doğru gözükmektedir. Fayda ve zarar açısından resim ve heykel yapma sorunu irdelenebilir. Örf ve maslahatın en çok ilgili olduğu delil, istihsân delilidir.¹⁴⁹

Hanefilere göre istihsân aklî ve örfi, Mâlikîlere göre aklî ve maslahî olarak ikiye ayrılmaktadır.¹⁵⁰ Bu istihsân yaklaşımlarının ortak noktası şudur: Kıyâsın aşırılıklara sebebiyet verdiği yerlerde, kolaylaştırma esaslı ya iki delilden biri ile amel etmek ya da müctehidin bir asla dayanmaksızın akıl veya re'yi ile hükmün güzel olmasını istemesidir.¹⁵¹ İstihsân delilinde en önemli husus ise Şârî'nin kas-tını tespit ederek, ona dönmektir.¹⁵² Bu belirli bir nas, icmâ yoluyla olabildiği gibi nazar yoluyla da olabilmektedir. Bu nedenle meselenin istihsân delili açısından

147 es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehle Şemsu'l-Eimme (ö.483/1090) *el-Mebsût I-XXX*, Dâru'l-marife, Beyrût 1993/1414, X, 145; Ibn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endulusî (ö.595), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk-ta'lik-dirase: eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvîd-eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmarhûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, Lübnân 2010, s. 546, 627, 640; Abdülkerim, Fâruk, *el-İstihsân*, Dâru'l-kütübî'l-ilmî, Lübnân 2012/1433, s. 165-166-167, 204-205, 209, 360-361 vd.; el-Ferfûr, Muhammed Abdullatif Sâlih, *Nazariyyatu'l-istihsân fi't-teşrii'l-islâmî ve siletuhâ bi'l-maslahati'l-mürsele*, Dâru Dimeşk, 1. Baskı, Dimeşk 1986, s. 17, 18, 19 vd., 112.

148 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 72-73-74.

149 Ferfûr, *Nazariyyatu'l-istihsân*, 22, 115; Abdülkerim, *İstihsân*, 453.

150 Aslında Hanefî anlayışında örften ziyade zarûret anlayışı istihsân delilinde etkili olmakta ve bu hususta verilmiş olan hükümler örf'e işaret etmektedir. Ama Hanefiler bu konuda bu şekilde isimlendirmekten özellikle kaçınmışlardır. Bu şekilde ifade etmemizin sebebi bazı çağdaş çalışmalarda gördüğümüz ifadelere atf yapmaktır. İlgili çalışmalar için bkz. Sipahî, Yıldırım, "İslâm Hukuk Biliminin Teşekkül Döneminde İstihsân Delili", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2017, s. 137-147. İstihsânın örf'e dayanması ile ilgili bkz. es-Seyyid, Cemaleddin Mustafa, *el-İstihsân: Buhûsun Fıkhiyye ve Usûliyye ve Nahviyye ve Felsefiyye*; Daru'l-hâdi, Beyrut 2007/1428, s. 9-10, 14.

151 Seyyid, *İstihsân*, 9-10, 14; Abdülkerim, *İstihsân*, 204.

152 Abdülkerim, *İstihsân*, 204, 209 vd. İslâm hukuk biliminde istihsân delilinin kaynak/delil olma yönü tartışmalıdır. İstihsânı delil olarak kabul edenler ki bunlar Hanefiler, Mâlikîler ve Hanbelîler, delil olarak kabul etmeyenler ise Şâfiîler, Zâhirîler ve Şîiler şeklinde özetlenebilir. Ayrıca benzer değerlendirmeler için bkz. Abdülkerim, *İstihsân*, 453; Ferfûr, *Nazariyyatu'l-istihsân*, 60-61 vd., 129.

ele alınması gerekir. Hanefî ve Mâlikî istihsân çeşitlerini bir araya getirdiğimizde istihsân iki ana başlıkta ele alınabilecektir. O da istihsânu'l-örf ve maslahattır.¹⁵³ Bunun yanında şu başlıkları da atabiliriz:¹⁵⁴ 1-Senedi nas olan istihsân, 2-Senedi icmâ olan istihsân, 3-Senedi hafî (gizli) olan istihsân.

a) Maslahat ve Zarûret Açısından

İstihsânın delili; zaruret,¹⁵⁵ kolaylaştırma, menfaati ve yararı elde etme, meşakkati defetme ve maslahat¹⁵⁶ yönünden ele alındığında kapalı alanlar için daha rahat hüküm verilebilecektir.¹⁵⁷ Tüm bunlar senedi hafî istihsân başlığı altında yer alabilecek ayrıca örf ve âdetlerin şeriate uygun ve muhâlif olanları ayırt edilebilecektir. İstihsân deliline zorluğun kaldırılması ve kolaylığı elde etme prensibi olarak baktığımızda;¹⁵⁸ insanların menfaat ve yararı, adaletin sağlanması, insanların tanınması, bilinmesi, suçlunun tanınması, suçun önlenmesi kamu güvenliği, yabancıların ülke ziyaretlerinde tanınması, sûistimâllerin önlenmesi, maslahatın elde edilmesi gibi gerekçelerle özellikle eğitim-öğretim, bilimsel yayın, gazete, dergilerde başı tam gösteren fotoğraflar kullanılabilir. Toplum için küllî maslahatın yanında fertlere yarar getiren cüz'î bir maslahat da söz konusudur.¹⁵⁹ Özellikle hadislerden çıkartılacak asıllara yapılacak kıyâsa göre, başı olan resimlerin ve heykellerin bulundurulması uygun görülmemiş ve nehyedilmiştir. Ama başı kopartılmış resim ve resim heykellerin kullanılmasına ise kerahatle izin verilmiştir. Canlı-cansız, gölgesi olan ve gölgesi olmayan sınıflandırılmasında gölgesi olanların, bilinen heykeller olduğu; gölgesi olmayanların ise düz bir satır üzerinde şekillendirilmiş, biçimlendirilmiş heykel resimler olduğu bir *asl* olarak ortaya çıkmaktadır. Yani resmin içindeki nesne, canlı veya cansız varlığın hacimli bir şekilde hayatiyet unsurlarını tam olarak barındırmasıdır.

153 Ferfûr, *Nazariyyatu'l-istihsân*, 84, 88, 129; Abdülkerim, *İstihsân*, 361-362, 411, 423, 454.

154 Ferfûr, *Nazariyyatu'l-istihsân*, 72, 84; Abdülkerim, *İstihsân*, 372; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 145.

155 Ferfûr, *Nazariyyatu'l-istihsân*, 98-99 vd.

156 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 627, 642, 651, 652; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 151, 183, 182 vd.; Abdülkerim, *İstihsân*, 164, 352, 354 vd, 361.

157 Abdülkerim, *İstihsân*, 52, 164, 360, 395-396, 401 vd.

158 Burada istihsânın tesiri kuvvetli olan yönü söz konusudur. Tesir hükmü ortaya çıkartan sebeptir. Şer'an ve aklen burada en büyük hükme/manaya tesir, ihtiyaç ve insanlara en uygun olanı ile kolaylaştırmadır. Daha teknik ayrıntılar için bkz. Ferfûr, *Nazariyyatu'l-istihsân*, 94-95; Abdülkerim, *İstihsân*, 144.

159 Ferfûr, *Nazariyyatu'l-istihsân*, 65.

b) İstisnâî Hüküm Olma Açısından

Problemi istisnâî¹⁶⁰ hüküm kategorisinde de değerlendirebiliriz ki burada istihânın, benzerlerinde verilen hükümden daha güçlü bir yönden dolayı bir meselede farklı hüküm vermektir tanımını¹⁶¹ esas alırsak vesikalık fotoğrafların çekilmesinde ve kullanılmasında bir mahzur yoktur. Bu anlamda kimlik, hüviyet, ehliyet, pasaport, evlilik cüzdanı, tapu, banka işlemleri, resmî veya gayr-ı resmî sınavlarda, okula kayıt/kütük defteri gibi kişisel menfaat sağlayan; suçluların tespiti gibi kamuyu ilgilendiren yerlerde *başı olan* fotoğraf yani vesikalık çektilirip, kullanılabilir. Bu anlamda fotoğrafçılık işi zenaat edinebilir.¹⁶² Küllî kâide resim ve heykelin, ruh taşıma ve canlılık emarelerini taşımaması üzerinedir. Baş/kafa kopartılıp atılırsa resim ve heykelin kullanılmasında mahzur olmadığı hükmü verilmiştir. Ferdî hakların korunmasında kişinin maslahatını sağladığı düşünülürse burada farklı bir hüküm verilebilir. Kıyâs hükmü terk edilerek¹⁶³ fotoğraf/vesikalıklar, istihân delilince resmi ve gayr-ı resmi yerlerde kullanılabilir ki burada genel hüküm/*asl* terk edilir ve özel bir hüküm verilir. Kıyâs burada aşırılıklara sebebiyet verebilir.¹⁶⁴ Çünkü furû fıkıh örnekleri incelendiğinde sorun namaz kılma ve kible tarafında bulunan resimler üzerine odaklandığını göz önünde bulundurursak, üzerinde resim ve resim heykellerin bulunduğu yer yaygılarında, bu tür resim ve resim heykellere herhangi bir kayıtlama getirmemiş, secde yerinde resim bile bulunsa kerahatle namazın geçerli olacağı belirtilmiştir. Üzerinde resim bulunan tedavüldeki resmî kullanılan paralar da bu durumdan uzaktır. Yüzük ve para üzerindeki resimlerin ibadete engel olmadığı, üzerinde tasvîr bulunan elbiseyle, baskılı tişörtle namaz kılmak kerahatle birlikte sakınca olmadığı söylenmiştir. İstihân gereği burada kıyâs terk edilebilecektir. Hükme tesir eden güçlü bir mana söz konusudur. Özellikle vesikalık fotoğraf ve üzerinde resim bulunan paraların, gerek ferdî gerekse sosyal fayda (kamu) yarar ve faydası herkes tarafından aklen kabul edilmektedir. Nassen ve aklen, Şârî'nin kastının bilinmesine hükmün ta'lik edilmesi olduğu¹⁶⁵ rahatlıkla anlaşılabilir. O da insanlara kolaylık,

160 Ibn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 568-569 vd; Abdulkerim, *İstihân*, 343, 345, 453; Ferfûr, *Nazariyyatu'l-istihân*, 24-25-26 vd., 39-40 vd., 47-48 vd,

161 Abdulkerim, *İstihân*, 53, 57.

162 Serahsî, *Mebûsât*, I, 210, XXIV, 46. Resim ve heykel sorununun istihân delili bağlamında incelenmesi hususunda Serahsî, sanemin yani putların satımı hususunda Ebû Hanîfe'nin, sahâbe uygulamasına dayanarak verdiği istihân hükmünden bahseder. Burada Ebû Hanîfe, Mesruk'un Muâviye'den naklettiği uygulamayı esas almıştır. İmameyne göre bu işi yapmak mekruhtur.

163 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 151; Hanefî furû kaynaklarında istihân, kıyâsın terkinden ziyade iki delilden biridir anlayışı ön plandadır denilebilir. Bkz. Abdulkerim, *İstihân*, 84-85-86.

164 Ferfûr, *Nazariyyatu'l-istihân*, 118; Abdulkerim, *İstihân*, 54, 58, 351, 439.

165 Abdulkerim, *İstihân*, 54, 58.

fayda temin etme, zararı ortadan kaldırma, kamu yararı gibi genel kâide ve prensiplerdir. Bu prensipler burada kendini göstermektedir ve itiraz-ı kâbil değildir. Gelişen teknolojiyi göz önünde bulundurursak zaruret de söz konusudur.¹⁶⁶ Ayrıca sahâbenin, üzerinde resim bulunan dinar ve dirhemleri kullandığı bilinmektedir.¹⁶⁷ İstihşânın genel prensip ichtihadı anlamını taşıdığından hareketle vesikalık resim ile üzerinde resim bulunan paralar kullanılabilir.

c) İletlendirme Açısından

Başka bir açıdan illetlendirme yoluna gidersek, illetin anlama tesir etmesi söz konusudur. İlet anlamlardan ibarettir denilebilir.¹⁶⁸ Resim ve heykellerde; puta tapma, ululama, ta'zimde bulunmada müşriklerin, küffârın ya da putperestlerin davranış ve fiillerini içermiyorsa kerahatle cevazı söz konusudur. Bu anlamda öpme, yanak sürme ve secde etme resim ve heykellerin haramlığını doğuruyor ve yaratma kastı yoksa ayrıca Allah'a ortak koşma ve onun yaratmasını taklit etme/özenti içinde olma durumlarını içermeyen tüm resim, heykel ve fotoğraflar yasak kapsamından çıkartılabilir. Özellikle zenaât içerenlerde kesin fayda ve kolaylık varsa her ne kadar çekişmeli bir konu olsa da hükmün tahsisi şeklinde de düşünebiliriz.¹⁶⁹ Celî kıyâs bağlamında, hakkında nas olan husustan da hareket ederek bir sonuç çıkartmak da mümkündür. Başı kopartılmış, gölgesi olmayan, düz bir satıh üzerine biçimlendirerek, şekillendirilerek yapılmış, başı olsa bile eğitim-öğretim maksatlı, bilimsel nitelik taşıyan, tanıtım gibi insanlara kolaylık sağlama açısından; ayağa basma, hakir görme ve yüceleştirilmediği sürece kitaplarda, reklamlarda, koli ve kartonlarda, resmin kullanılmasında sakınca yoktur. Çünkü bunlar ayakaltında olan yaygı, kilim, halı gibi değerlendirilebilir. Asılı olarak kullanma gibi insanların bir adeti de olmadığı için bu hüküm celî kıyâsa uygun düşmektedir.¹⁷⁰

166 Abdulkerim, *İstihşân*, 57.

167 Sahâbenin yeni karşılaştıkları fikhî problemlere çözümedeki yaklaşımları için bkz. Fêfûr, *Nazariyyatu'l-istihsân*, 120; Abdulkerim, *İstihşân*, 382, 386-387.

168 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 213, 216.

169 Cassâs, *el-Fusul fi'l-usûl*, thk. Muhammed Muhammed Temur, Dâru'l-kütübî'l-ilmî, Beyrût-Lübnan 2010, I, 74, II, 274, 275 vd, 294-295-296 vd, 336-337 vd, 339-355; eş-Şâtibi, Ebû İshâk İbrâhîm b Mûsâ el-Lahmî el-Ğirnatî (ö.790), *el-Muvâfakât fi usûli'-şeria*, Tahkik: eş-Şeyh Ramazan İbrahim, Dâru'l-mâ'rife, Beyrut-Lubnan 1999, I. cüz, 47-48; ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Umer b. İsâ (ö. 430), *Kitabu te'sîsü'n-nazar*, 1. Baskı, Dâru'l-fikr, Beyrût-Lübnan, 2006, 5 (Ayrıca bkz: *Te'sîsü'n-nazar*, nşr. Zekerîya Ali Yusuf, Matbaatü'l-imam, Kâhire ts, 62-65-74-75-106); Fêfûr, *Nazariyyatu'l-istihsân*, 61, 63-64, 134-135; Abdulkerim, *İstihşân*, 56-67-68-69, 100, 171 vd.; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 91, 147, 148 vd. Bu illetlendirme nasla olabileceği gibi rey ile de olabilir. İletlendirme ya da hükmün tahsisinde en çok kullanılan örnek yırtıcı kuşların artığının temiz sayılması olarak verilen istihsân hükmüdür. Burada yırtıcı kuşun gagasının temiz ve içtiği suyun artığının temiz olması düşüncesinden hareket edilmektedir. Hükmün tahsisi ile genel kıyâs hükmünden dönülmekte ve kıyâsa muhalif özel bir hüküm verilmektedir.

170 Abdulkerim, *İstihşân*, 70-71-72 vd.

Hanefilerce istihsân kategorisine giren sedd-i zerâi prensibince müstehcen resimleri, yapmak, çekmek, yayınlamak ve kullanmak haramdır.¹⁷¹ Sedd-i zerâi, dinen uygun olmayan bir duruma düşmemek için, dinen câiz olan bir şeyi yasaklamaktır. Her hangi bir zarara veya fesada götürecektiyse mubah olanın yasaklanmasıdır.¹⁷² Burada resim veya resim yapmak aslı itibarıyla dine aykırı bir yönü bulunmamasına rağmen, dine aykırı yönleri ortaya çıkartıldığı için yasaklanmıştır. Bunun tersi fayda ya da Müslümanların maslahatı olan bir durumu söz konusu ise o zaman da feth-i zerâa gereğince resmin kullanılmasında herhangi bir sakınca olmamalıdır. Yani gerçekleşmesi beklenen bir maslahatın gözütülmesi söz konusudur. Bu da istihsânın, bir şeyin gerçekleşmesinin güzel olmasına inanmak, sonucunun güzel olacağına kâni olmak anlamı ile eş değerdedir.

SONUÇ

Müslüman düşüncede, Hz. Peygamberin resminin veya heykelinin yapılmasında onun ebedileştirme ve zamanla amacından saptırma düşüncesi (putlaştırma) temelinde sosyo-psikolojik nedenler vardır. Sosyo-psikolojik anlamda Müslüman zihninde Hz. Peygamberin resminin canlılığını donuklaştırmama daha ön plandadır. Modern dünyada artık putperestliğe yol açma illeti ortadan kalktığı için sûret yasağının kalkması gerektiği düşüncesi ileri sürmek de çok doğru değildir. Bu yasağın altındaki illet sadece putperestlik değil aynı zamanda Allah'ın yaratma sıfatıyla da ilgilidir. Allah yani yaratıcıya; yaratma ve eylem konusunda onu taklit etme ve ona özenme anlayışının olduğu kabul edilmiştir.¹⁷³ Dinde haram ve helâle konu olan şeyleri göz önünde bulundurduğumuzda nesneden ziyâde eylemler dikkate alındığında; aslında yasaklanan resim, sûret ve heykel olmayıp, bunların insanları şirke götürmesi, kutsallık ve tapınma aracı olmasıdır. Bu tehlike var olduğu sürece yasak hükmü de daima var olacaktır. Bu nedenle Hz. Peygamberin resim veya heykelinin yapılması vasıtasıyla yüceltme anlayışı Müslüman toplumları tarafından kesinlikle reddedilmiştir.

Müslümanların Hz. Peygamberin resmini ya da heykelini yapmamasının nedeni toplumsal şuur altında olan bu düşüncelerdir. Ayrıca putperestlik özellikle uzak doğuda hala yaygın bir şekilde devam etmektedir. Medeniyet seviyesi her ne kadar yüksek olsa da buralarda putperestliğin anlamsız ve gereksizliği biliniyor

171 Abdülkerim, *İstihân*, 454.

172 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 151.

173 Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 14, XX, 154, XXI, 543, XXIII, 252, XXVI, 435, 453, 451, 456.

olmalıdır. Varlık tasavvurunun, kültürel ve ahlakî durumla sanat arasında sıkı bir ilişki olduğu ayrıca unutulmamalıdır. Bu anlamda her medeniyet kendine özgü sosyal muhayyile ortaya çıkarmıştır. İşte bu Müslüman toplumun içine sinmiş olan sosyal muhayyilede Hz. Peygamberin resminin ya da heykelinin yapılmaya-çağını ifade eden Müslüman sünnetidir. İslâm tarihinde; Emevî halifeleri, Osmanlı sultanları ile Arap ülkelerindeki gibi hali hazırda devlet büyüklerinin resminin ve heykelinin yapılması, dinen cevaz verilerek yapılan bir iş değildir. Böyle olması da dinin buna cevaz verdiği anlamında yorumlanmamalıdır. Resim ve heykelin yasaklanmasındaki en büyük gaye, batıl inançlara yol açmasını önlemektir. Bu işi yapanların niyeti, hükmü asla değiştirmez. Çünkü resim ve heykelde sosyal bir boyut vardır ve hüküm çoğunluğa göre verilir. Resim ve özellikle heykellerin ortaya çıkışının dinî gerekçelerle olduğu asla unutulmamalıdır. Sûret ve heykellere maddî güç ötesi anlamlar yükleme her zaman ihtimal dâhilinde olan şeylerdir. Bu konuda her insan aynı düşüncede olamayacağı için hüküm kişilere göre değil çoğunluğa göre verilmelidir. Hz. Peygamberin belirtilen eşya ve nesnelere bulunan resim veya sûretleri kendinden, evinden uzak tutmasını ve bu konuda çok titiz davranmasını ancak bu şekilde izah edebiliriz.

Kaynakça

- Abdulkerim, Fâruk, *el-İstihsân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, Lübnân 2012/1433.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah (ö.241/855), *Müsnedu Ahmed b Hanbel*, thk. Şuayb el-Urneût-Âdil Mürşid, nşr: Müessesetü'r-Risâle, yy 2001/1421.
- Başoğlu, Tuncay, "Resim", *DİA*, c. XXXIV, ss. 579-580.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul 2001.
-, *Arab-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, 3.Baskı, İstanbul 2001.
- el-Cassâs, Ebû Bekr er-Râzî (ö.380), *Şerhu Muhtasârü't-Tahâvi I-VIII*, thk. Zeynep Muhammed Hasan Fulâne, Hazırlayan: Sâid Bektaş, 3. Baskı, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Dâru's-Sirac, Medine 2013/1434.
-, *el-Fusul fi'l Usûl*, thk. Muhammed Muhammed Temur, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, Beyrût-Lübnan 2010.
- Çantay, Hasan Basrî, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâlî Kerîm*, Milli Gazete, Risâle Yay, İstanbul 1995.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Umer b İsâ (ö. 430/1039), *Kitabu Te'sîsi'n-Nazar*, 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrût-Lübnan, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b İshâk b. Beşir es-Sicistânî, *Sünen Ebî Dâvûd I-VII*, thk. Şuayb el-Urneût-Muhammed Kâmil Karabelalı, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemî, yy 2009/1430.
- Ebû Hanîfe, Nu'man b Sâbit (ö.150/767), *Müsnedü Ebî Hanîfe Rivâyetü'l-Haskafî*, thk. Abdurrahman Hasen Mahmûd, nşr. el-Âdâb, Mısır ty, Hadis no:4.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub İbrâhîm b. Habib b Sâd (ö.182/798), *el-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, Beyrût ty, 200-201

- el-Ferfûr, Muhammed Abdullatif Sâlih, *Nazariyyatu'l-İstihân fi't-Teşri'i'l-İslâmî ve Siletuhâ bi'l-Maslahati'l-Mürsele*, Dâru Dımeşk, 1. Baskı, Dımeşk 1986.
- el-Feyruzâbâdî, el-Allâme el-Luğâvî Mecduddin Muhammed Ya'kub (ö. 817), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Muessesetü'r-Risâle, yy 1994.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endulusî (ö.595), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, tahkik-ta'lik-dırase: eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvid-eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmarhûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, Lübnân 2010.
- İbn Kesir, el-Hâfız (ö.774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm I-VIII*, thk. Muhammed İbrâhîm Albana-Muhammed Ahmed Âşûr-Abdulaziz Ganîm, Kahraman, İstanbul 1992.
- İSAM, *İslâm İlmihâli I-II*, (İlmî Müşâvere ve Redaksiyon Heyeti), Divantaş, İstanbul 1999, II, 101
- Yusuf el-Karadavî, *İslâmîda Helal ve Haramlar*, çev. Ramazan Nazlı, IV. Baskı, Hilal Yayınları, İstanbul ty.
- el-Kâsânî, Alauddin Ebû bekr b Mes'ûd Ahmed el-Hanefî (ö.587/1191), *Bedâ'ûs-Senâi fi Tertibiş-Şerâi I-VII*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, yy 1986/1406, I, 116.
- Mâlik, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyeri Malik b Enes (ö.179/795), *Muvattâi'l-İmam Mâlik: Rivâyetu Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani I-III*, ta'lik ve thk: Takıyyüddin en-Nedvî, Dâru'l-Kâlem, Dımeşk 1432/2011, (Hadis no: 902), III, 418.
- Mâlik, Malik b. Enes b. Âmir el-Esbahî el-Medenî (ö.179/795), *el-Müdevvene I-IV*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 1. Baskı, yy 1994/1415, I, 182, IV, 456.
- el-Merğînânî, Ali b. Ebî bekr b. Abdilcelil el-Fergânî Ebû'l-Hasen Burhanuddin (ö.593/1197), *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedi I-IV*, Beyrût-Lubnân ty, I, 64-65.
- Mukatil, Ebu'l-Hasen Mukatil b. Süleyman b. Beşir (ö.150), *Tefsîru Mukatil b Süleymân*, thk: Abdullah Mahmûd Şehâta, Dâru İhyâit-Turâs, 1. Baskı, Beyrût 1423, I, 97, III, 89, IV, 222, 751.
- Müslim Ebû'l-Huseyn Müslim b el-Haccâc el-Kureşî en-Neysêbüri (ö.261), *Sahîhu Müslim I-V*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki, Dâru'l-Hadis, 1. Baskı, Mısır 1412/1991, *Kitâbu'l-Libas ve'z-Zîne*, Hadis no: 2104, III, 1664.
- Nâsîf, eş-Şeyh Mansûr Ali, *et-Tâc el-Câmiu li'l-Usûl fi Ehâdisü'r-Rasûl I-III*, Derseâdet, İstanbul ty, Kitâbu'l-Libâs (*et-Tasvîr harâmun ve yemneu'l-Melâike*), II, 193.
- er-Râzî, eş-Şeyh el-İmâm Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtârûs-Sihâh*, İhrâc: Mektebetu Lübnan, Beyrût-Lübân 1995, 155.
- er-Râzî, Ebû Abdullah b. Umer b el-Hasen et-Teymî Fahrüddîn (ö.606/1210), *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîru'l-Kur'ân*, nşr. Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 3. Baskı, Beyrût 1420.
- es-Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b Muhammed b Ahmed b İbrâhîm (ö.373), *Uyûnu'l-Mesâil*, thk. salâhuddin en-Nêhî, nşr: Matbaatu Es'ad, Bağdad 1386, 381.
- es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehle Şemsu'l-Eimme (ö.483/1090) *el-Mebisât I-XXX*, Dâru'l-Marife, Beyrût 1993/1414, I, 210, XXIV, 46
- es-Seyyid, Cemaleddin Mustafa, *el-İstihân: buhûsun fıkhiyye ve usûliyye ve nahviyye ve felsefiyye*, Darü'l-Hâdi, Beyrut 2007/1428.
- eş-Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî el-Ğırnatî (ö.790/1388), *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Şerîa*, thk: eş-Şeyh Ramazan İbrahim, Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut-Lubnan 1999, I. cüz, 47-48.
- eş-Şeybânî, Muhammed b el-Hasen (ö.189/805), *el-Asl, I-XII*, thk ve dirâse: Mehmet Boynukalın, Dâru İbn Hazm, I. Baskı, Beyrût-Lübân 2012/1433, I, 184-185.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşadu'l Fuhul ila Tahkiki'l Hak min İlmî'l Usul*, Dımeşk 2000.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr b Yezid Ebû Ca'fer (ö.310), *Câmiu'l-Beyân fi Te'vil'l-Kur'ân I-XXIV*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, Muessesetü'r-Risâle, yy 2000/1420.

TDK, *Türkçe Sözlük*, 10. Baskı, Ankara 2005, s. 1653-1654.

et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b Muhammed b Seleme (ö.321), *Muhtasârü't-Tahâvî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Lecne İhyâ'î'l-Meârifî'n-Nu'mânî, Kâhire 1340, 430-431.

....., *Şerhu Meâni'l-Âsâr (Hadislerle İslam Fıkhı)*, Kitabî, İstanbul 1430/2009, VII, 52-69.

Türcan, Talip, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*, Ankara Okulu, Ankara 2003.

Türcan, Galip, *Kur'ân'da Ahiret İnancı*, Aziz Andaç, Ankara 2006.

Türcan, Selim, *İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara Okulu, Ankara 2010.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dinî Kur'ân Dili I-X*, Azîm, İstanbul ty.

انتفاع الأصل بمال الفرع

بدر يسّقي*

من المسائل الحساسة في الحياة الاجتماعية: مسائل القضايا المالية ضمن الأسرة الواحدة، وما هي حدود كل فرد من أفراد الأسرة وصلاحياته في التصرف بمال الآخرين، ومن أهم هذه المسائل: مسألة انتفاع الأصل، كالأب والأم والجد، بمال فروعهم، وخصوصاً وقد ورد الحديث: «أنت ومالك لأبيك» فهل يقصد في هذا الحديث المعنى الحقيقي في نسبة المال للأب، أم أنه من باب البر والإحسان، يأتي هذا البحث ليجيب عن هذا السؤال، وخصوصاً وقد صارت هذه المسألة سبباً للكثير من الخلافات العائلية، وقد جعلت البحث مكوناً من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، عرضت فيه ما ورد في هذه المسألة من أقوال ومذاهب فقهية. .
كلمات مفتاحية: انتفاع، أصل، فرع، مال، نفقة، خلاف، فقهاء.

Usulün Furuun Malından Faydalanması

Özet: Sosyal hayattaki hassas meselelerden biri; aile içindeki mali haklar ve sorumluluklardır. Bu meselelerin en önemlilerinden biri de; baba, anne ve dede gibi usulün furuya yani çocuklarına ait mallardan faydalanmasıdır. Özellikle bu konuda Hz. Peygamberin sahabeden birine "sen ve malın babana aittir." hadisi zikredilmektedir. Bu hadisten; malın babaya nispeti konusunda hakiki manası mı kast edilmiş, yoksa iyilik ve ihsanı teşvik için mi söylenmiştir? Bu araştırma özellikle pek çok aile anlaşmazlıklarına sebep olan bu soruyu cevaplamak için kaleme alınmıştır. Çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Çalışmada; bu meseleye dair söylenen sözler ve fikhî görüşler sunulmuştur.
Anahtar Kelimeler: Usul, Furu, Mal, Faydalanmak, Nafaka, İhtilâf, Fukaha.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده. وبعد:
فإن مما يميز هذه الشريعة أنها جاءت شاملةً لجميع جوانب الحياة، بأدق تفاصيلها وجزئياتها، وذلك من خلال تنظيم علاقة الإنسان مع خالقه، وعلاقته مع نفسه، وعلاقته مع من حوله، ومن الجوانب الحساسة التي عاجلها الإسلام، علاقة المرء من أصوله، من حيث الواجبات الهادية والمعنوية.

فقد أمر الله تعالى الأبناء ببر آبائهم والإحسان إليهم، كما أمر الآباء بأداء حقوقِ تجاه أبنائهم، من حسن التربية والرعاية.

والأصل في العلاقة بين الفروع والأصول أنها تكون مبنيةً على الحب والإحسان والتعاطف، إلا أن النفس البشرية لا تدوم على حال، وقد تدخل الدنيا فتفسد ما بين الحبيبين، وقد قال خالق هذه النفس، وهو العالم بخفائها وأسرارها: {وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا} [الفجر: ٢٠]، فإذا دخل المال بين الأب وابنه، وكانت النفوس شحيحةً بخيلةً، فأقل ما يمكن أن يحصل: هو ادعاء الوالد أنه هو الذي ربي ولده وأنشأه، فمن حقه أن يأخذ من ماله.

بل والأكثر من ذلك: أن ترى أباً يغالي في مهر ابنته، طمعاً بأن يأخذ نصيباً منه، أو تراها يمنع ابنته الموظفة من الزواج، طمعاً باستمرار راتبها الشهري.

وقد يسيء بعض الأصول فهم الأحكام التي شرعها الله تعالى في وجوب النفقة على الأصول، فيتناول الأب على مال ولده، وتأخذ الأم منه بسببٍ وبلا سبب، وخصوصاً عندما يحتج الأب بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أنت ومالك لأبيك).

فما حكم هذا الأخذ مطلقاً؟ وهل يحق للأب أو الأم أن يأخذوا من مال ولدهم؟ سواء كانوا أغنياء أم فقراء، محتاجين أم غير محتاجين، سواء كان الابن راضياً بذلك أم ساخطاً، ما هو قول الفقهاء في هذه المسألة الحرجة؟

يأتي هذا البحث ليعرض إحدى المسائل المتعلقة بهذا الجانب، وعنوان البحث هو: «انتفاع الأصل بمال الفرع - دراسة فقهية مقارنة».

وسيكون البحث مقسماً إلى مقدمةٍ وثلاثة مباحث وخاتمة.

في المبحث الأول: الإطار المعرفي لانتفاع الأصل بمال الفرع، والمبحث الثاني: حكم النفقة على الأصول، والمبحث الثالث: انتفاع الأصل بمال فرعه. وفي الخاتمة ذكرت خلاصة البحث وأهم نتائجه.

والله الموفق...

١. المبحث الأول: الإطار المعرفي لانتفاع الأصل بمال الفرع:

١,١. التعريف بمصطلحات عنوان البحث:

١,١,١. معنى الأصل:

الأصل في اللغة هو أساس الشيء الذي يبنى عليه غيره، حسياً أو معنوياً، يقال: استأصلت الشجرة إذا ثبتت أصولها، وقولهم: لا أصل له ولا فصل: الأصل هو النسب والفصل هو اللسان.^٢

وفي الاصطلاح نقل العلماء كلمة الأصل إلى معانٍ عدة، من باب الاشتراك الاصطلاحي، من هذه المعاني:

- الدليل^٣: حيث يقولون: الأصل في وجوب الحج الكتاب والسنة، أي: دليله.
- المقيس عليه الذي يقابل الفرع في القياس^٤: كما في قولهم: الخمر أصل النبيذ، بمعنى أن الخمر مقيس عليها والنبيذ مقيس.
- المستصحب^٥: فيقال لمن كان متيقناً من الطهارة ويشك في طرء الحدث: الأصل الطهارة، أي: تستصحب الطهارة حتى يثبت حدوث نقيضها، لأن اليقين لا يزول بالشك.
- القاعدة المستمرة^٦: كقولهم: أكل الميتة على خلاف الأصل، أي: خلاف القاعدة العامة.
- ما يقابل الوصف: من ذلك تفریق الحنفية بين الفساد والبطلان، فما كان النهي وارداً على أصله كان باطلاً، وما كان وارداً على وصفه كان فاسداً^٧.

١ العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي/ت/١٧٠هـ، تحقيق: مهدي المخزومي، دار الرشيد، العراق، ط١، ١٩٨٠م، (VII، ١٥٦)؛ معجم مقاييس اللغة، ابن فارس/ت/٣٩٥هـ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م، (I، ١٠٩)؛ ابن منظور/ت/٧١١هـ، تحقيق: عبد الله الكبير، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١م، (I، ٨٩).

٢ مقاييس اللغة، ابن فارس، (I، ١٠٩)؛ الصحاح، الجوهري/ت/٣٩٣هـ، تحقيق: أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٨٤م، (IV، ١٦٢٣).

٣ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، عبد العلي ابن نظام الدين اللكنوي/ت/١٢٢٥هـ، تحقيق: عبد الله عمر، الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م (I، ٩)؛ حاشية حسن العطار/ت/١٢٥٠هـ على شرح المحلى على جمع الجوامع، الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، (I، ٤٧).

٤ حاشية العطار (II، ٢٥٣).

٥ فواتح الرحموت، اللكنوي (I، ٩).

٦ فواتح الرحموت، اللكنوي (I، ٩).

٧ التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، سعد الدين التفتازاني/ت/٧٩٣هـ، تحقيق: عدنان درويش، دار الأرقم، بيروت، (د.ت)، (I، ٤٥٨).

- أصول الإنسان: بمعنى آبائه وأجداده.
فهذه المعاني لكلمة الأصل معانٍ اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي، فإن المدلول له نوع ابتناء على الدليل، وفروع القاعدة مبنية عليها، وكذا المقيس عليه يبنى عليه المقيس.
والمعنى المقصود من كلمة «أصول» في هذا البحث هو المعنى الأخير، أي أصول الإنسان، وهم أبوه وأمه وأجداده وجداته من الطرفين، وسموا بذلك لأنه فرع لهم، ويقال للأصول والفروع: عمودا النسب، والقرباة بين النوعين تسمى قربة الولاد، أو الولادة.
والأصول من أقرب القربات إلى الإنسان، ولذا كان لهم في الشرع أحكام يشاركون فيها سائر القربات، من المحرمية والميراث والبر والصلة وغير ذلك^٨.

١، ١، ٢. معنى الفرع:

الفرع في اللغة هو أعلى كل شيء، وهو ما يتفرع من أصله، وجمعه: فروع، يقال: فرعت من هذا الأصل مسائل: أي استخرجت فخرجت^٩

وفي الاصطلاح استخدم العلماء مصطلح الفرع في ثلاثة معانٍ:

- المسألة الفقهية المتفرعة عن أصل جامع^{١٠}.
 - المقيس: وهو من أركان القياس في مقابلة الأصل، وهو المقيس عليه^{١١}.
 - الولد، ويقابله الأصل بمعنى الوالد.
- وبالإجمال: يمكن القول إن مصطلح الفرع يمكن استخدامه في مقابلة كل معني من معاني الأصل التي تقدم بيانها.

أما المعنى المقصود في هذا البحث فهو المعنى الأخير، وهو الولد.

٨ الموسوعة الفقهية الكويتية، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت ٢٠٠٧م، (٥٦،V).
٩ العين، الفراهيدي، (II، ١٢٥)، لسان العرب، ابن منظور (٣٣٩٣،V)، المعجم الوسيط، إبراهيم مدكور، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٧٢، (٦٨٤).
١٠ الأشباه والنظائر، ابن نجيم/ت/٩٧٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، (I، ٢٤).
١١ حاشية العطار (II، ٢٥٣).

١,١,٣. معنى الانتفاع:

ترجع كلمة (انتفاع) إلى جذرها الثلاثي (ن ف ع): وتدل على خلاف الضر، ونفعه: أفاده وأوصل إليه خيراً، يقال: نفعه ينفعه نفعاً ومنفعة، ورجل نفوع ونفاع كثير النفع، وانتفع: أي حصل على منفعة^{١٢}.

وفي الاصطلاح: لا يخرج استخدام الفقهاء لكلمة الانتفاع عن المعنى اللغوي، فقد جاء في مرشد الحيران: «الانتفاع الجائز هو حق المنتفع في استعمال العين واستغلالها ما دامت قائمة على حالها، وإن لم تكن رقبته مملوكة»^{١٣}.

وقد توسع الفقهاء في بيان أحكام الانتفاع، فبينوا أسبابه، ووجوهه، وطرقه، وضوابطه، وحدوده، وكذلك إنهاء الانتفاع وانتهائه، والكثير من أحكامه الخاصة والعامة، وقد أفردت في ذلك الدراسات المستقلة.

إلا أن المقصود من كلمة (انتفاع) في هذا البحث ليس فقط تملك المنفعة، وإنما يشمل أيضاً تملك العين وحيازتها، وإنما جعلت الكلام حول الانتفاع ليشمل أدنى درجات الاستفادة من مال الفرع، بدءاً بمجرد الانتفاع، وانتهاءً بتملك العين والمنفعة، فالحكم فيها واحداً.

١,١,٤. معنى المال:

المال لغةً هو ما ملكه الإنسان من جميع الأشياء^{١٤}، وفي الأصل ما يملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يقتنى ويملك من الأعيان^{١٥}.

وفي الاصطلاح اختلف الفقهاء في تعريف المال على النحو الآتي:

١٢ لسان العرب، ابن منظور (VI، ٤٥٠٧)، المعجم الوسيط، مدكور، (٩٤٢).
 ١٣ مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، محمد قدرى باشا/ت/١٣٠٦هـ، المطبعة البولاقية، القاهرة، ط٢، ١٣٠٨هـ، المادة ١٣(٥).
 ١٤ لسان العرب، ابن منظور (VI، ٤٣٠٠).
 ١٥ النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات ابن الاثير الجزري/ت/١٦٠٦هـ، تحقيق: صلاح عويضة، الكتب العلمية، بيروت (د.ت)، (IV، ٣٧٣).

- عند الحنفية: عرفه صاحب ابن عابدين بأنه: ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة^{١٦}.

- وعند الجمهور: هو كل ما له قيمة يلزم متلفه بضمانه^{١٧}.

يلاحظ أن الحنفية حصروا معنى المال في الأعيان المادية، أما المنافع والحقوق فليست أموالاً عندهم، وإنما هي ملك لا مال، وغير الحنفية اعتبروها أموالاً؛ لأن المقصود من الأشياء منافعها لذواتها، وهذا هو الرأي الصحيح المعمول به في القانون وفي عرف الناس ومعاملاتهم، ويجري عليها الإحراز والحيازة^{١٨}.

وبذلك يكون المال قد شمل جميع المنافع المباحة، سواءً كانت ماديةً أو معنوية، وهو المقصود بالبحث.

٢. المبحث الثاني: نفقة الفروع على الأصول:

٢,١. حكم نفقة الفروع على الأصول:

اتفق العلماء على وجوب نفقة الوالدين المباشرين على الولد^{١٩}، واستدلوا على ذلك بعددٍ من الأدلة من القرآن والسنة والإجماع.

ومن أبرز ما استدلوا به من القرآن الكريم قوله تعالى: {وَوَقَّضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا} [الإسراء: ٢٣]، ومن الإحسان إليهما النفقة عليها^{٢٠}.

١٦ رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين ابن عابدين/ت١٢٥٢هـ، تحقيق: عادل عبد الموجود، دار عالم الكتب، السعودية، ٢٠٠٣م، (VII، ١٠).

١٧ الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي/ت٩١١هـ، مكتبة رياض الباز، الرياض، ط٢، ١٩٩٧م، (II، ٦٥)، شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي/ت١٠٥١هـ، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، (III، ١٢٦).

١٨ الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط٢، ١٩٨٥م، (IV، ٤٢).

١٩ حاشية ابن عابدين (٣٥٢، V)، أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، أحمد الدردير/ت١٢٠١هـ، مكتبة أيوب، نيجيريا، ٢٠٠٠م، (٨٤)؛ مغني المحتاج، محمد بن الخطيب الشربيني/ت٩٧٧هـ، تحقيق: خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، (III، ٥٨٤)؛ كشف القناع، منصور بن يونس البهوتي/ت١٠٥١هـ، تحقيق وزارة العدل السعودية، ط١، ٢٠٠٦م، (XIII، ١٥٣).

٢٠ الحاوي الكبير، علي بن محمد بن حبيب الماوردي/ت٤٥٠هـ، تحقيق علي عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، (XI، ٤٨٦)؛ المغني، موفق الدين ابن قدامة المقدسي/ت٦٢٠هـ، تحقيق: عبد الله التركي، دار عالم الكتب، الرياض، ط٣، ١٩٩٧م، (XI، ٣٧٣).

ومن السنة: حديث «إن أولادكم هبة الله لكم {يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ} [الشورى: ٤٩] فهم وأموالهم لكم إذا احتجتم إليها»^{٢١}.

وأما الإجماع: فقد «أجمعوا على أن نفقة الوالدين اللذين لا كسب لهما ولا مال واجبة في مال الولد»^{٢٢}.

٢, ٢. من تجب له النفقة:

تقدم أن العلماء متفقون على وجوب نفقة الوالدين المباشرين على الولد، أما ما وراء ذلك فقد اختلفوا فيه، أي هل يدخل الأجداد في وجوب الإنفاق عليهم؟

ذهب الجمهور^{٢٣} إلى أن الولد يجب عليه أن ينفق على أجداده وإن علوا. واستدلوا بأن لفظ الوالد يشمل الأب المباشر والجد، وكذلك قوله تعالى {مَلَّةٌ أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ} [الحج: ٧٨]، فسماه أباً رغم أنه غير مباشر، وكذلك فإن بين الحفيد والجد قرابةً توجب العتق ورد الشهادة، فأشبه بذلك الأب المباشر^{٢٤}.

وخالف في ذلك المالكية^{٢٥}، فلم يوجبوا على الولد أن ينفق على أجداده. واستدلوا بأن النفقة لم تجب على سبيل الانتقال، وإنما على سبيل الابتداء، فنفقة الجد واجبة على ولده، فلا تنتقل إلى ولد ولده^{٢٦}.

والذي أميل إليه هو قول الجمهور في وجوب النفقة على الأجداد، لأنهم كانوا سبباً - وإن كان غير مباشر - في وجود الولد، كما أن من البر بالوالدين أن نحسن إلى صديقتهم، فمن باب أولى أن يكون على والديهم، كما أن الغالب هو ضعف الجد، فيكون الإنفاق عليه من باب الإحسان على أصحاب الحاجات مطلقاً.

٢١ الحاكم: التفسير، ٣، وقال: «صحيح على شرط الشيخين» ووافقه الذهبي (II، ٣١٢).

٢٢ مغني المحتاج، الشريبي (III، ٥٨٥)، المغني، ابن قدامة (XI، ٣٧٣).

٢٣ حاشية ابن عابدين (V، ٣٥٢)، مغني المحتاج، الشريبي (III، ٥٨٤)، كشاف القناع، البهوتي (XIII، ١٥٣).

٢٤ المغني، ابن قدامة (XI، ٣٧٤).

٢٥ المعونة في فقه مالك، عبد الوهاب بن نصر المالكي/ت/٥٤٢٢هـ، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٨م، (I، ٦٤٠).

٢٦ الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني/ت/٣٨٦هـ، صالح الآبي الأزهرى، (د.ت)، (٤١٤).

٢,٣ . شروط النفقة على الأصول:

ذكر العلماء ثلاثة شروطٍ لوجوب النفقة على الأصول، وهي:

١- أن يكون الأصل فقيراً معسراً لا مال له، فإن كان الأصل غنياً فلا حاجة للنفقة، وهذا باتفاق الجمهور^{٢٧}.

أما إذا كان الأصل قادراً على الكسب: فقد ذهب الحنفية^{٢٨} والشافعية^{٢٩} في الأظهر إلى أنه لا يجبر على الكسب وله نفقة، لأن في دفعه إلى الكد والتعب أذى أكثر من التأفف المحرم، وذهب المالكية^{٣٠} والحنابلة^{٣١} إلى أنه يجبر على الكسب ولا نفقة له، لأن قدرته على الكسب تقوم مقام امتلاكه للمال.

وأرى أن مذهب الحنفية والشافعية هو الأقرب إلى معنى البر والإحسان الذي أمر به الشارع الولد تجاه والديه.

٢- أن يكون الفرع موسراً، بأن يملك ما يفضل على نفقته على نفسه وزوجته وعياله يوماً وليلاً، وهذا باتفاق الفقهاء^{٣٢}.

أما إن كان معسراً ولكنه قادراً على التكسب، فهل يجبر على الكسب لكي ينفق على أصوله؟ ذهب الجمهور^{٣٣} إلى أنه يجبر على التكسب لكي ينفق على والديه، واستدلوا بحديث «كفى بالمرء إثماً أن يحبس عمن يملك قوته»^{٣٤}.

٢٧ حاشية ابن عابدين (V، ٣٥٥)، أقرب المسالك، الدردير (٨٤)، مغني المحتاج، الشربيني (III، ٥٨٧)، كشاف القناع، البهوتي (XIII، ١٥٤).

٢٨ فتح القدير، كمال الدين بن عبد الواحد ابن الهمام/ت/٨٦١هـ، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣م، (IV، ٣٧٥).

٢٩ مغني المحتاج، الشربيني (III، ٥٨٧).

٣٠ أقرب المسالك، الدردير (٨٤).

٣١ كشاف القناع، البهوتي (XIII، ١٥٤).

٣٢ فتح القدير، ابن الهمام (IV، ٣٧٥)، أقرب المسالك، الدردير (٨٤)، مغني المحتاج، الشربيني (III، ٥٨٦)، كشاف القناع، البهوتي (XIII، ١٥٤).

٣٣ فتح القدير، ابن الهمام (IV، ٣٧٥)، مغني المحتاج، الشربيني (III، ٥٨٦)، منتهى الإرادات، البهوتي (V، ٦٧٤).

٣٤ مسلم: الزكاة، ١٢.

وذهب المالكية^{٣٥} والشافعية في القول المقابل للأصح^{٣٦} إلى أنه لا يجبر على التكسب، قياساً على عدم إجباره على التكسب لقضاء دينه.

وأرى أن قول الجمهور هو الأقرب إلى الصواب، لأن القادر على الكسب في تركه له تقصير في أداء واجبه دون عذر، أما القياس على المدين فهو قياسٌ مع الفارق، لأن النفقة الواجبة للأصول هي دينٌ وإحسانٌ ومواساةٌ، أما الدين فهو حقٌّ للآخرين فقط.

هذا إذا كان المنفق ذكراً، أما إن كانت أنثى فأرى عدم إجبارها على الكسب، لأن غالب أحوال المرأة أنها ينفق عليها، وليست هي المنفقة على غيرها.

٣- اتحاد الدين: فإذا اختلف الدين بين الأصل والفرع سقط وجوب النفقة، وهذا عند الحنابلة^{٣٧}، وذلك أنهم اشتهروا لوجوب النفقة أن يكون المنفق وارثاً، أخذاً من قوله تعالى: {وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ... وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ} [البقرة: ٢٣٣]، فكما أن الولد لا يرث من والده الكافر، فكذلك لا ينفق عليه.

أما الجمهور^{٣٨} فلم يذكروا هذا الشرط، وأوجبوا النفقة حتى مع اختلاف الدين، ماعدا الحربي، فهو غير معصوم الدم، ولا تجب النفقة له.

وحجتهم في ذلك قوله تعالى: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ} [الممتحنة: ٨]، فيدخل الوالد الذي لم يقاتل في الدين ولم يخرجنا من ديارنا في عموم الأمر بالبر والإقساط إليهم^{٣٩}.

والذي يبدو والله أعلم أن مذهب الجمهور هو الأقرب إلى الصواب، لقوة دلالة الآية التي استدلوها بها، وكذلك جوابهم على موضوع التوارث بأنه لا تلازم بين الإرث والنفقة، لأن التورث مبني على المناصرة، والنفقة مبنية على المواساة^{٤٠}.

٣٥ القوانين الفقهية، محمد بن جزي الكلبى/ت٧٤١هـ، تحقيق: محمد مولاي، نواكشوط، ١٤٣٠هـ (٣٦٥).

٣٦ مغني المحتاج، الشربيني (III، ٥٨٦).

٣٧ منتهى الإرادات، البهوتي (٦٧٨، V).

٣٨ فتح القدير، ابن الهمام (IV، ٣٧٥)، القوانين الفقهية، ابن جزي (٣٦٥)، مغني المحتاج، الشربيني (III، ٥٨٥).

٣٩ فتح القدير، ابن الهمام (IV، ٣٧٥).

٤٠ مغني المحتاج، الشربيني (III، ٥٨٥).

٤, ٢. من تجب عليه النفقة:

أولاً: الابن: اتفق العلماء على أن النفقة تجب على الولد، لأنه أقرب الناس إلى والديه^١.

ثانياً: البنت: نص الحنفية^٢ والشافعية^٣ على أن البنت كالابن في وجوب النفقة، فتجب عليها كما تجب على الابن، أما الحنابلة^٤ فقالوا بعموم وجوب النفقة على من كان وارثاً، دون تفریق بين ذكر أو أنثى، ولم أجد من المالكية من فرق بين الولد والبنت.

ثالثاً: ابن الابن « الحفيد »: ذهب الجمهور^٥ إلى أن ولد الولد مشمول في وجوب النفقة على أصوله، وخالف في ذلك المالكية^٦.

رابعاً: حال تعدد الفروع:

تعددت الاتجاهات في بيان من تجب عليه النفقة في حال تعددهم، وبيان ذلك:

الاتجاه الأول: النظر إلى درجة القرابة: فإن استووا في درجة القرابة كانت النفقة عليهما معاً، كالابن والبنت، وإن اختلفت درجة القرابة قَدَمَ الأقرب على الأبعد، فالابن مقدم على ابن الابن.

وهذا عند الحنفية^٧ والشافعية^٨، إلا أنهم اختلفوا في مقدار النفقة في حال اتحاد الدرجة، فعند الحنفية الإنفاق يكون بالتساوي، وعند الشافعية وجهان: الأول كالحنفية، والثاني يكون حسب الإرث^٩.

٤١ فتح القدير، ابن الهمام (IV، ٣٧٧)، الفوائن، ابن جزىء (٣٦٥)، مغني المحتاج، الشربيني (III، ٥٨٤)، كشاف القناع، البهوتي (XIII، ١٥٦).

٤٢ فتح القدير، ابن الهمام (IV، ٣٧٨).

٤٣ مغني المحتاج، الشربيني (III، ٥٨٤).

٤٤ كشاف القناع، البهوتي (XIII، ١٥٦).

٤٥ فتح القدير، ابن الهمام (IV، ٣٧٧)، مغني المحتاج، الشربيني (III، ٥٨٤)، كشاف القناع، البهوتي (XIII، ١٥٦).

٤٦ الفوائن الفقهية، ابن جزىء (٣٦٥).

٤٧ فتح القدير، ابن الهمام (IV، ٣٧٩).

٤٨ مغني المحتاج، الشربيني (III، ٥٩٠).

٤٩ لم يرجح النووي في المنهاج بين هذين الوجهين، وهذا أحد الموضعين الذين لم يرجح النووي فيها في منهاجه، وقد رجح الزركشي الأول، ورجح الثاني صاحب الأنوار، وهو قياس ما رجحه النووي في تعدد الأصول في توزيع النفقة على الفروع. مغني المحتاج، الشربيني (III، ٥٩٠).

الاتجاه الثاني: النظر إلى الإيسار: فتجب النفقة على الموسر من الفروع، فإن كانوا جميعاً موسرين وُزعت النفقة عليهم كلٌ بحسب إيساره، وهذا ما ذهب إليه المالكية^{٥٠}.

الاتجاه الثالث: النظر إلى الإرث: فيقدم الوارث على غير الوارث، فإن كانا وارثين: وُزعت عليهم بحسب نصيب كل واحدٍ منهم من الإرث، وهذا ما ذهب إليه الحنابلة^{٥١}.

وأرى أن الأقرب إلى الصواب هو الجمع بين هذه الاتجاهات: فيقدم الموسر على المعسر، لأن الجميع متفقون على اشتراط الإيسار، فإذا كانوا جميعاً موسرين نُظِرَ إلى درجة القرابة، لأن الأقرب أولى بالنفقة، فإن استووا في الدرجة نُظِرَ إلى الإرث، فالوارث مقدم على غيره، فإن كانوا كلهم وارثين وُزعت النفقة حسب حصصهم.

٣. المبحث الثالث: حكم انتفاع الأصل بمال فرعه: وفيه خمسة مطالب:

٣،١. انتفاع الوالد بمال فرعه، وتحرير محل النزاع.

إن المتأمل في مسألة انتفاع الوالد بمال فرعه، وما يتفرع عنها من حالاتٍ وصور، يتبين له الآتي:

- انتفاع الوالد بمال فرعه يكون في حالتين:
- أ- حال حياة الفرع. ب- بعد ممات الفرع.
- وفي حال حياة الفرع، ينقسم الانتفاع إلى حالتين:
- أ- حال حاجة الوالد للمال. ب- حال عدم حاجة الأب للمال.
- وفي حالة عدم حاجة الوالد:
- أ- الانتفاع بالمال. ب- الانتفاع بالأمة (السرية).

أما حكم هذه الحالات:

أولاً: بعد وفاة الفرع:

٥٠ القوانين الفقهية، ابن جزىء (٣٦٥).

٥١ كشف القناع، البهوتي (XIII، ١٥٦).

اتفق الفقهاء على أن مال الابن بعد مماته يُقسَم حسب فرائض الله، ونصيب الوالد هو السدس، أو السدس مع العصبية، أو العصبية^{٥٢}.

ثانياً: حال حاجة الوالد لمال فرعه:

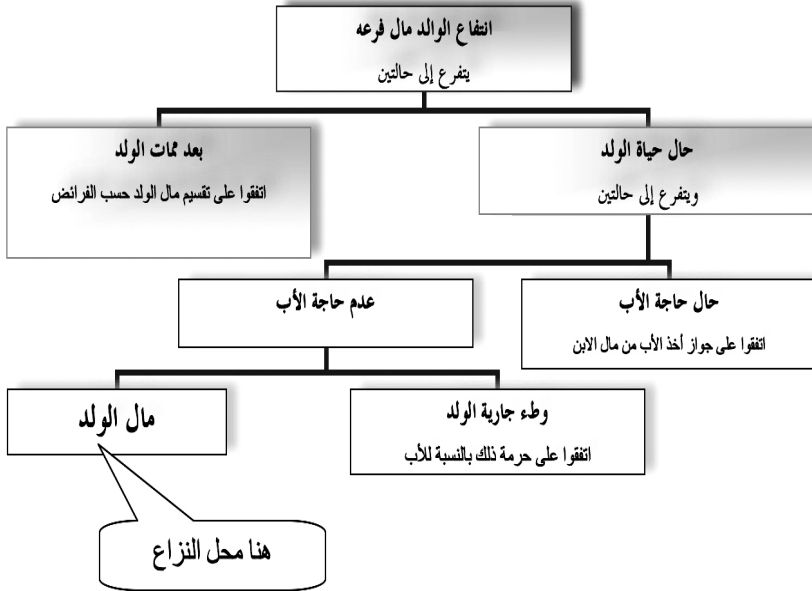
اتفق الفقهاء على أن الأب يأخذ من مال ولده إذا كان محتاجاً إلى النفقة، وقد تقدم ذلك.

ثالثاً: الانتفاع بأمة (سرية) الفرع:

اتفق الفقهاء على أنه يحرم على الأب الاستمتاع بأمة ولده التي وطئها^{٥٣}.

وما عدا ذلك يكون هو محل النزاع، أي: حكم أخذ الوالد من مال ولده حال حياة الوالد وبدون حاجة الأب للنفقة، وفيما عدا الفرج.

ويمكن بيان ذلك من خلال المخطط الآتي:



٥٢ حاشية ابن عابدين (X، ٥١٢)، القوانين الفقهية، ابن جزي (٥٧٦)، مغني المحتاج، الشربيني (III، ٢٣)، كشاف القناع، البهوتي (X، ٣٣٨).

٥٣ حاشية ابن عابدين (IV، ٣٤٠)، مختصر خليل، خليل بن إسحق الراكبي/ت/٧٧٦هـ، تحقيق: طاهر الزاوي، دار المدار، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٤م، (١٠٣)، روضة الطالبين، يحيى بن شرف النووي/ت/٦٧٦هـ، تحقيق علي عوض، دار عالم الكتب - السعودية، ٢٠٠٣م، (V، ٥٣٩)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرادوي/ت/٨٨٥هـ، ومعه المقنع والشرح الكبير، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، مصر، ط ١، ١٩٩٥م، (XXVI، ٢٨٤).

٣، ٢. مذاهب العلماء وسبب اختلافهم في حكم انتفاع الوالد بمال فرعه.
اختلف العلماء في حكم انتفاع الوالد بمال فروعه، وذهبوا في ذلك إلى ثلاثة أقوال^{٥٤}:

أولاً: القول الأول: منع الوالد من الانتفاع بمال فرعه:

فلا يجوز انتفاع الوالد بمال فرعه بأكثر من النفقة الواجبة أبداً، فذمة الولد مستقلة عن ذمة الوالد، ومال الولد معصومٌ لا تمتد إليه يد أبيه ولا أحدٍ غيره إلا بطيب نفسٍ منه.

وإلى هذا القول ذهب جمهور العلماء^{٥٥}، والحنابلة في روايةٍ عنهم^{٥٦}.

ثانياً: القول الثاني: جواز انتفاع الوالد بمال فرعه بما شاء.

أي أن مال الابن هو ملك لوالده، ويحق للوالد أن يأخذ منه ما شاء مطلقاً، بحاجة أم دون حاجة، كبيراً كان الولد أم صغيراً، راضياً كان أم ساخطاً، ذكراً كان أم أنثى، ويتصرف الأب بمال ولده كيف يشاء، كما يتصرف في ما يملكه، وكل ما جاز له في مال نفسه من الإنفاق وغيره جاز له في مال ولده.

وقد قال بهذا القول سبعة من كبار صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهم: عمر، وعلي، وعائشة، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وجابر، وأنس رضي الله عنهم أجمعين⁵⁷.

٥٤ هنالك قولان آخران لم أجد لهما مؤيداً، وهما: ما رواه ابن أبي شيبه بسنده إلى محمد بن الحنفية عن علي قال: (الرجل أحق بمال ولده إذا كان صغيراً، فإذا كبر واحتاز ماله كان أحق به). والقول الثاني ما رواه ابن أبي شيبه أيضاً بسنده عن مجاهد قال: (خذ من مال ولدك ما أعطيت، ولا تأخذ منه ما لم تعطه). انظر: المصنف، عبد الله بن محمد بن أبي شيبه/ت٢٣٥هـ، تحقيق: حمد الجمعة، دار الرشيد ناشرون، الرياض، ط١، ٢٠٠٤م (٦٦٣، VII)؛ المحل بالأثار، علي بن أحمد ابن حزم/ت٤٥٦هـ، تحقيق: منير الدمشقي، دار الطباعة المنيرية، مصر، ط١، ١٣٥٠هـ، (١٠٦، VIII).

٥٥ شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد الطحاوي/ت٣٢١هـ، تحقيق: زهري النجار، الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٧٩م (III، ٤٥٤)، حاشية ابن عابدين (٣٥٢، V)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن عبد الرحمن المغربي الخطاب/ت٩٥٤هـ، تحقيق: زكريا عميرات، عالم الكتب، السعودية، ٢٠٠٣م، (٥٨٦، V)، الشرح الكبير، أحمد الدردير/ت١٢٠١هـ، ومعه تحريرات البناني، وتحصيلات الدسوقي، تحقيق: كمال الدين عبد الرحمن قاري، المطبعة العصرية، ط١، ٢٠٠٦م (II، ٨٥٨)، الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي/ت٢٠٤هـ، تحقيق أحمد شاكر، الكتب العلمية، (د.ت) (٤٦٨)؛ معالم السنن شرح سنن أبي داود، أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي/ت٣٨٨هـ، تحقيق: محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية بحلب، ط١، ١٩٣٣م (III، ١٦٦).

٥٦ الإنصاف، المرادوي (VII، ١٥٤).

٥٧ مصنف عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي، الهند، ط١، ١٩٧٢م، (IX، ١٣٠)، المحل، ابن حزم (V، ١٠٥)، رسالة لطيفة في شرح حديث (أنت ومالك لأبيك)، محمد بن إساعيل الصنعاني/ت١١٨٢هـ،

ومن التابعين ممن قال بذلك أيضاً: عطاء، والشعبي، ومسروق، والنخعي في قول عنه، وابن المسيب، والحسن البصري^{٥٨}، بل قال صاحب المحلى: "ولا نعلم لمن ذكرنا من التابعين مخالفاً في هذه المسألة إلا ابن سيرين والنخعي..."^{٥٩}.

ومن قال بهذا القول أيضاً الترمذي صاحب السنن^{٦٠}، والشوكاني^{٦١} والصنعاني^{٦٢}.

ثالثاً: القول الثالث: جواز الانتفاع بشروط.

فهذا القول كالقول الثاني، فيأخذ الوالد من مال ولده ما شاء، ولكن ذلك مقيدٌ بشروط.

وهذا هو قول الحنابلة في المتعمد عندهم^{٦٣}، وهذه الشروط هي:

الشرط الأول: ألا يجحف الأب بالابن ولا يضر به، ولا يأخذ منه شيئاً تعلق به حاجته، كآلة حرفته أو رأس مال تجارته، لما في ذلك من الضرر، والضرر منهيٌّ عنه، ولأن حاجة الإنسان مقدمة على دينه، فلأن تُقدم هذه الحاجة على أبيه من باب أولى.

الشرط الثاني: ألا يأخذ من مال ولده فيعطيه للآخر، وذلك لأنه ممنوع من تخصيص بعض ولده بالعطية من مال نفسه، فلأن يمنع من تخصيصه بما أخذه من مال ولده الآخر أولى.

الشرط الثالث: ألا يكون هذا الأخذ قد حصل في مرض موت أحدهما. الأب أو الابن. وذلك لانعقاد سبب الإرث، والذي هو سبب قاطع للتملك.

الشرط الرابع: ألا يكون الأب كافراً والولد مسلماً، وخصوصاً إذا كان قد دخل في الإسلام جديداً، وكذلك ألا يكون الولد كافراً والأب مسلماً.

٥٨ عناية: مساعد عبد القادر، دار البشائر، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م (٢٧).

٥٩ ابن أبي شيبة (VII، ٦٥٩)، المحلى، ابن حزم (V، ١٠٥)، رسالة الصنعاني (٢٧).

٦٠ المحلى، ابن حزم (V، ١٠٥).

٦١ الترمذي: الأحكام، ٢٢.

٦٢ نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني/ت/١٢٥٠هـ، إشراف: صدقي جميل حاشية العطار، دار الفكر، ٢٠٠٥م (VI، ١١٠).

٦٣ رسالة الصنعاني (٢٧).

٦٤ المغني، ابن قدامة (VIII، ٢٧٢)، كشف القناع، البهوتي (X، ١٥٨).

الشرط الخامس: أن يكون تصرف الأب في مال ولده بعد القبض المقترن بقولٍ أو نية، وذلك لتتام ملك الولد على ماله، ولا يملك الأب إبراء نفسه من دين ولده، ذلك لأن الولد لم يملكه، وكذلك لا يملك إبراء غريم ولده، لأن الولد لا يملك الدين إلا بقبضه من غريمه.

وقد علق الدكتور سائد بكداش على هذه الشروط بقوله: ”يلحظ في هذه الشروط أن أهمها هو الأول، وأما بقية القيود والشروط فهي مما يجب مراعاته في سائر الأحوال، وليس خاصاً بحالة مسألتنا هذه^{٦٤}.

٣،٣. الأدلة، والردود عليها.

٣،٣،١. أدلة أصحاب القول الأول، القائل بالمنع من انتفاع الوالد بمال فرعه:

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم:

- قوله تعالى: {وَلَا بَوَّيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسَ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ آبَاؤُهُ فَلِأُمَّهِ الثُّلُثُ} [النساء: ١١]، ووجه الاستدلال أن الله عز وجل لما جعل الوالد أحد الورثة، وقد يكون نصيبه أقل من نصيب كثير من الورثة، دل ذلك على أن الابن مالكٌ لهاله دون والده^{٦٥}.

كما أنه لما جعل للأم نصيباً بعد موت الولد، فإنه محالٌ أن تستحق الأم بموت ولدها جزءاً من مال الوالد، مما يدل على أن الهال للولد دون والده^{٦٦}.

- قوله تعالى: {مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ} [النساء: ١١]، ووجه الاستدلال أن التركة لا تقسم إلا بعد سداد الديون وتنفيذ الوصية، ولا يمكن أن ندفع الدين أو الوصية من مال الأب، فدل هذا على تملك الابن لهاله دون أبيه^{٦٧}.

وقد أجاب الصنعاني عن هاتين الآيتين بأن هذا هو حكم مال الولد بعد وفاته، أما حال

٦٤ حكم أخذ الوالد مال ولده، د. سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م (٣٦).

٦٥ الرسالة، الشافعي (٤٦٨).

٦٦ شرح مشكل الآثار، أحمد بن محمد الطحاوي/ت ٣٢١هـ/، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م، (IV، ٢٨٠).

٦٧ شرح مشكل الآثار، الطحاوي (IV، ٢٨٠).

حياته فماله لوالده، بدليل عدم توريث الإخوة من المال الذي خلفه أخوهم، وحياسة والده لماله كله، مما يدل على أنهم لا يملكون معه شيئاً، فلم يجعل الله لهم نصيباً يزاخمون فيه أباهم، واختلاف أحكام المال في حياة مالكة وأحكامه بعد وفاته لا ينكرها أحد، بل هو أمر معروف شرعاً، وليس ذلك فقط، بل يحصل اختلافها قبل موته عندما ينزل به مرض الموت^{٦٨}.

- قوله تعالى: {وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ} [البقرة: ١٨٨]، وقوله تعالى: {لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ} [النساء: ٢٩]، فهاتان الآيتان ونحوهما من الآيات التي جاءت بتحريم مال الغير، تشمل بعمومها تحريم مال الولد على والده، وعدم جواز أخذه منه إلا بطيب نفس منه.

وقد أجيّب عن هذه الآيات أنها في غير محل النزاع، لأن الشارع جعل مال الولد مالاً لأبيه، فما أكل الوالد من مال غيره، بل مال نفسه بحكم الشرع. وأن هذه عمومات قد ورد ما يخصها، وهي الأحاديث التي تدل على أن مال الولد لوالده، كما خصصوا من تلك العمومات أيضاً إيجاب النفقة وإن كرهه، وأخذها من ماله ولو قهراً إن امتنع^{٦٩}.

ثانياً: الأدلة من السنة:

- حديث: «أمرت بيوم الأضحى عيداً جعله الله عز وجل لهذه الأمة» فقال رجل: أرأيت إن لم أجد إلا منيحة ابني أفأضحى بها؟ قال: «لا ولكن تأخذ من شعرك وأظفارك وتقص شاربك وتحلق عانتك فتلك تمام أضحيتك عند الله»^{٧٠}.

ووجه الاستدلال هو في كلمة «منيحة ابني»، فلما لم يأذن النبي صلى الله عليه وسلم للرجل أن يضحى بمنيحة ابنه دلّ على أن مال الولد له وحده دون والده.

- حديث: «كلّ أحدٍ أحقّ بهاله من والده وولده والناس أجمعين»^{٧١}.

٦٨ رسالة الصنعاني (٣٣).

٦٩ رسالة الصنعاني (٣٠).

٧٠ أبوداود: الضحايا، ١.

٧١ البيهقي في الكبرى: النفقات، ١١، (رقم: ١٥٧٥٣)، وقال: حديث مرسل.. (VII، ٧٩٠).

وأجيب على هذا الحديث بأنه مرسل، ثم إنه يدل على ترجيح حقه على حقه، لا على نفي الحق بالكلية، حيث إن الولد أحق من الوالد بما تعلق به حاجته^{٧٢}.

- حديث: «إن أولادكم هبة الله لكم {يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ} [الشورى: ٤٩] فهم وأموالهم لكم إذا احتجتم إليها»^{٧٣}. فدل قوله «إذا احتجتم إليها» على حرمة الأخذ عند عدم الحاجة.

- الحديث في حجة الوداع: «فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا»^{٧٤}، ووجه الاستدلال بهذا الحديث هو «جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حرمة الأموال كحرمة الأبدان، فكما لا يحل أبدان الأبناء للآباء إلا بالحقوق الواجبة، فكذلك لا يحل لهم أموالهم إلا بالحقوق الواجبة»^{٧٥}.

ثالثاً: القواعد الفقهية:

من القواعد والأصول العامة المشهورة: (لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بلا إذنه)^{٧٦} وهذه القاعدة عامة تشمل الوالد والولد وغيرهما، وكذلك من القواعد عصمة مال الإنسان، وأنه لا يشاركه فيه أحد إلا بدليل قطعي قاهر، ولم يوجد ما يجعل مال الولد لوالده.

رابعاً: الدليل من المعقول:

أما الدليل من المعقول فهو أن الولد مالكٌ لماله، بدليل نفاذ تصرفه فيه بما شاء، من تبرع وغيره، إذ لو لم يكن ملكاً له لما جاز له التصرف فيه^{٧٧}.

كما أنه في حال القول بأن مال الولد لوالده، فلو وهب الوالد ولده شيئاً كان كأنه وهب نفسه، وهذا عبثٌ ولا يقول به أحد^{٧٨}.

٧٢ المغني، ابن قدامة (VIII، ٢٧٤).

٧٣ الحاكم: التفسير، ٢، وقال: «صحيح على شرط الشيخين» ووافقه الذهبي، (II، ٣١٢).

٧٤ البخاري: الحج، ١٢٣.

٧٥ معاني الآثار، الطحاوي (III، ٤٥٣).

٧٦ المجلة، م٩٦.

٧٧ المسبوط، أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي/ت٤٨٣هـ/، تحقيق: سمير رباب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م

(XXX/١٣٦).

٧٨ فتح الباري شرح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني/ت٨٥٢هـ/، ترقيم: فؤاد عبد الباقي، دار السلام، الرياض، ط٣،

٢٠٠٠م (٧، ٢٦٠).

٢، ٣، ٣. أدلة أصحاب القول الثاني، القائل بجواز انتفاع الوالد بمال فرعه مطلقاً:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة من القرآن الكريم، والسنة المطهرة.

أولاً: الدليل من القرآن الكريم:

- قوله تعالى: {لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ} [النور: ٦١].

ووجه دلالة هذه الآية ما نقل عن سفيان بن عيينة بعد أن ذكر هذه الآية فقال: ”ذكر بيوت القربات إلا الأولاد لم يذكرهم؛ لأنهم دخلوا في قوله: ”بُيُوتِكُمْ“ فلما كانت بيوت أولادهم كبيوتهم، لم يذكر بيوت أولادهم، ولأن الرجل يلي مال ولده من غير تولية، فكان له التصرف فيه كمال نفسه“^{٧٩}.

وأجيب عن ذلك بأن المقصود من ”بُيُوتِكُمْ“ هو مساكنكم التي فيها أهاليكم وأولادكم، فيحضر الرجل قوتاً إلى بيته، فليس عليه حرج أن يأكل معهم من ذلك القوت، أو أن يحضر الأهل من ملكهم متاعاً فليس على الرجل في ذلك حرج^{٨٠}.

- إنَّ الله تعالى جعل الولد موهوباً للوالد، فقال سبحانه: {يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ} [الشورى: ٤٩]، وقال أيضاً: {وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ} [الأنعام: ٨٤]. وما كان موهوباً له، كان له أخذ ماله، كعبده^{٨١}.

ويمكن الإجابة عن ذلك بأن المقصود هو هبة ولادة وليس هبة تمليك، فيكون الولد إكراماً من الله للعبد بعد الشيخوخة أو قبلها^{٨٢}.

٧٩ المغني، ابن قدامة (VIII، ٢٧٤)، وينظر قريباً من هذا الكلام: رسالة الصنعاني (٣٥).

٨٠ الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أبي بكر القرطبي/ت٦٧١هـ/، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦ م (XVII، ٣٤٨).

٨١ المغني، ابن قدامة (VIII، ٢٧٣ - ٢٧٤).

٨٢ حكم أخذ الوالد، بكداش (٦٧).

ثانياً: الدليل من السنة:

- حديث: "أنت ومالك لأبيك" وقد ورد هذا الحديث بمناسباتٍ عديدة، وبألفاظ مختلفة^{٨٣}. قال الصنعاني عند هذا الحديث: "قضى بأن الولد وماله لأبيه"^{٨٤}.

وقد أجاب العلماء على هذا الحديث من عدة وجوه: فمنهم من تحدث بضعفه وعدم ثبوته وأنه لا يرتقى إلى درجة الاحتجاج به^{٨٥}، ومنهم من قال بنسخه، وأن الناسخ له هو آية الميراث^{٨٦}، ومنهم من وفق بينه وبين النصوص الأخرى، من خلال حمله على حالة حاجة الوالد للمال^{٨٧}، أو أن المقصود هو كمال البر والإحسان وألا يعامل والده كبقية الناس، فتكون اللام في «لأبيك» ليست للملك وإنما هي من قبيل المجاز^{٨٨}.

- حديث: أتى أعرابي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إن أبي يريد أن يجتاح مالي؟ قال: «أنت ومالك لوالدك، إن أطيب ما أكلتم من كسبكم، وإن أموال أولادكم من كسبكم، فكلوه هنيئاً»^{٨٩}.

- حديث: "إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه، وولده من كسبه"^{٩٠}.

ويجاب عن هذين الحديثين بوجهين: الأول حمله على حالة النفقة^{٩١}، والثاني أن المقصود بالأكل هو الإباحة لا التملك^{٩٢}.

- ويستدل أيضاً بما روي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلاً فقال: يا رسول الله علمني عملاً إذا أنا عملته دخلت الجنة. قال: "لا

٨٣ ابن ماجه: التجارات، ٤٦؛ ابن حبان: البر، (رقم: ٤١٠)، بترتيب: ابن بلبان، تحقيق: الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٨، (II، ١٤٢).

٨٤ رسالة الصنعاني (٣٣).

٨٥ الرسالة، الشافعي (٤٦٨).

٨٦ المحلى، ابن حزم (VIII، ١٠٦).

٨٧ شرح أبي داود، الخطابي (III، ١٦٦).

٨٨ البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي/ت/٧٩٤هـ، تحقيق: عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف، الكويت، ط ٢، ١٩٩٢م (II، ١٨٥).

٨٩ مسند أحمد: (رقم: ٦٦٧٨)، تحقيق: الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٢٠٠١، (XI، ٢٦١).

٩٠ أبو داود: الإجارة، ٤٣؛ الترمذي: الأحكام، ٢٢؛ النسائي: البيوع، ١.

٩١ فتح القدير، ابن الهمام (IV، ٢٢٣).

٩٢ المحلى، ابن حزم (VIII، ١٠٢-١٠٣).

تشارك بالله شيئاً وإن عُدبَت وحُرِّقت، أطمع والديك وإن أخرجاك من مالك ومن كل شيء هولك، لا تترك الصلاة متعمداً، فإن من ترك الصلاة متعمداً فقد برئت منه ذمة الله، لا تشرب الخمر فإنها مفتاح كل شر، لا تنازع الأمر أهله وإن رأيت أنه لك، أنفق من طولك على أهلك، ولا ترفع عنهم عصاك، أخفهم في الله“^{٩٣}.

- وكذلك حديث معاذ قال: أوصاني رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشر كلمات قال: ”لا تشارك بالله شيئاً وإن قُتلت وحُرقت، ولا تعقن والديك وإن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك، ولا تترك صلاة مكتوبة متعمداً فإن من ترك صلاة مكتوبة متعمداً فقد برئت منه ذمة الله، ولا تشربن خمرًا فإنه رأس كل فاحشة، وإياك والمعصية فإن بالمعصية حل سخط الله، وإياك والفرار من الزحف وإن هلك الناس وإن أصاب الناس موت فائتبت، وأنفق على أهلك من طولك ولا ترفع عصاك عنهم أدباً، وأخفهم في الله“^{٩٤}.

وموضع الشاهد في الحديثين السابقين هو الأمر بطاعة الوالدين والتزام أمرهما ولو كان بالخروج من المال والأهل، ومعلوم أن الأمر المطلق يفيد الوجوب، وعليه: فيجب بذل المال للوالد إذا طلبه.

ويمكن الإجابة على هذين الحديثين بأن المقصود هو المبالغة في البر والإحسان إلى الوالدين، كما يلاحظ في لفظي الحديثين أنه صلى الله عليه وسلم نسب المال إلى الولد فقال ”أن تخرج من أهلك ومالك“ فهذا يدل على أن المال للولد، ولكن من البر طاعتهم فيما يأمر^{٩٥}.

٣، ٣، ٣. أدلة أصحاب القول الثالث، وهو جواز أخذ الوالد من مال ولده ولكن بشروط: إن أدلة القائلين بهذا القول هي نفسها الأدلة التي استدل بها أصحاب القول الثاني، وقد تقدمت في الفصل السابق الشروط التي اشترطها القائلون بهذا الرأي، وكذلك تقدم مع ذكر كل شرط ذكر دليله الذي استند عليه فليراجع.

٩٣ الطبراني في الأوسط: (رقم: ٧٩٥٦)، تحقيق: طارق محمد، وغيره، دار الحرمين، القاهرة، ١٩٩٥، (VIII، ٥٨).

٩٤ مسند أحمد: (رقم: ٢٢٠٧٥) (XXXVII، ٣٩٢).

٩٥ حكم أخذ الوالد، بكداش (٨٥).

٣، ٤. المناقشة للأدلة، والترجيح:

٣، ٤، ١. مناقشة أدلة الفريق الأول، القائل بمنع انتفاع الوالد بمال فرعه:

تقدم أن أصحاب هذا القول قد استدلوا بأدلة من القرآن والسنة والمعقول.

أولاً: الاستدلال بآية المواريث وآية الوصية: إن الاعتراض الذي وجه إلى الاستدلال بهذا الآية هو التفريق بين حالتي حياة ووفاة الولد، وأرى أنه لا وجه للتفريق بين هاتين الحالتين، لأن غاية ما في الأمر هو انتقال المال من ذمة الميت التي انهدمت بالموت إلى ورثته، كما أن القول بأن مال الولد لو لده فإذا مات صار لورثته، هذا القول يجعل تقسيم التركة فيه مشقة، بسبب الاختلاط بين مال الوالد نفسه وبين مال ولده الذي هو عند والده.

ثانياً: النصوص التي تدل على تحريم الدماء والأموال: هي نصوص عامة تحتاج إلى ما يخصصها في محل النزاع، أي أن الدليل أعم من المدعى، حيث أن نقطة الخلاف هي: هل المال للولد أم للوالد.

ثالثاً: حديث «كل أحدٍ أحقُّ بهاله من والده وولده والناس أجمعين»: تقدم أنه حديثٌ مرسل، والاحتجاج بالمرسل مختلف فيه، فقد ذهب جمهور المحدثين إلى ضعفه وسقوط الاحتجاج به^{٩٦}، وقال بقبوله مالك^{٩٧} وأبو حنيفة^{٩٨} وكذا أحمد في أشهر الروايتين عنه^{٩٩}، أما الإمام الشافعي فقد توسّط بذلك فقال بالأخذ بالمرسل ولكن إذا جاء ما يقويه من فتوى صحابيٍّ أو أكثر أهل العلم، أو وروده مسنداً أو مراسلاً من طريق آخر^{١٠٠}.

وعلى كلٍّ، فالاستدلال بالمرسل موضع خلاف، لذا لا يمكن الاعتماد عليه في تأصيل المسألة مع وجود ما هو أقوى منه، وإنما يُستأنس به استئناساً في محل البحث.

٩٦ تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، جلال الدين السيوطي/ت/٩١١هـ، تعليق: صلاح عويضة، الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م (I، ١٠٢).

٩٧ إحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد الباجي/ت/٤٧٤هـ، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥م، (I، ٣٥٥).

٩٨ التلويح، التفتازاني (II، ١٨).

٩٩ العدة في أصول الفقه، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء/ت/٤٥٨هـ، تحقيق: أحمد المباركي، الرياض، ط ٢، ١٩٩٠م، (III، ٩٠٦).

١٠٠ - البدر الطالع حل جمع الجوامع، جلال الدين المحلي/ت/٨٦٤هـ، تحقيق مرتضى الداغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، ٢٠٠٨م (II، ١١٧).

رابعاً: حديث ”فهم وأموالهم لكم إذا احتجتم إليها“: إن دلالة هذا الحديث على الحكم إنما هي من باب المفهوم وليس المنطوق، ونوع المفهوم هنا هو مفهوم المخالفة، فموضع الاستدلال ”إذا احتجتم إليها“ فهل يعني أنه إذا لم تكن حاجة فإنه لا يجوز الأخذ؟... للفقهاء في حجية مفهوم المخالفة مذهبان: الأول للجمهور^{١٠١}، وهو أن مفهوم المخالفة حجة يجب العمل به، والثاني للحنفية^{١٠٢}، فقد منعوا العمل بمفهوم المخالفة، وأنه ليس بحجة.

إذاً: فهذا الحديث لا يعد نصاً صريحاً في الاستدلال لهذه المسألة عند غير القائلين بمفهوم المخالفة.

٢، ٤، ٣. مناقشة أدلة الفريق الثاني، القائل بأن مال الولد لو والده.

أولاً: حديث ”أنت ومالك لأبيك“: يمكن مناقشة هذا الحديث من ثلاث جهات:

أ- ثبوت الحديث ودرجته:

نقل الزيلعي في تخريجه لهذا الحديث أنه روي عن ستة من الصحابة، منهم: جابر، وعائشة، وعمر بن الخطاب، وابن مسعود، وغيرهم رضي الله عنهم.

ويمكن القول إن أصح طريق في هذه الطرق هو طريق جابر رضي الله عنه، فقد قال عنه ابن القطان: إسناده صحيح، وقال المنذري: رجاله ثقات^{١٠٣}.

وكذلك حديث عائشة: رواه ابن حبان في صحيحه^{١٠٤}، وغاية ما قيل في ابن حبان أنه يسمي الحسن صحيحاً^{١٠٥}.

أما باقي الطرق فلم تسلم من الضعف، إلا أنه من المقرر عند العلماء أن الحديث الضعيف إذا ورد من عدة طرق، وكان ضعفه من جهة الضبط لا من جهة العدالة، فإن مجموع هذه

١٠١ شرح تنقيح الفصول، شهاب الدين القرافي/ت/٦٨٤هـ، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٤م (٢١٣)، التمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد أبو الخطاب الكلوزاني/ت/٥١٠هـ، تحقيق: محمد إبراهيم، دار المدني، ط ١، ١٩٨٥م، (II، ١٨٩).

١٠٢ التلويح، التفتازاني (I، ٣١١).

١٠٣ نصب الراية لأحاديث الهداية، عبد الله بن يوسف الزيلعي/ت/٧٦٢هـ، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة، جدة، ط ١، ١٩٩٧م (III، ٣٣٧).

١٠٤ ابن حبان: البر والإحسان، (رقم: ٤١٠) (II، ١٤٢).

١٠٥ تدريب الراوي، السيوطي (I، ٥١).

الطرق يقوي بعضها بعضاً، فيرقى الحديث إلى مرتبة الحسن لغيره^{١٠٦}. وهذا ما ينطبق على حديث "أنت ومالك لأبيك".

ب- دعوى نسخ الحديث:

إن من تكلم في نسخ الحديث هو ابن حزم^{١٠٧}، ولم أجد من قال بنسخه غيره، والذي دفع ابن حزم إلى القول بالنسخ هو تعارض الحديث مع آية المواريث، إلا أن مذهب الجمهور^{١٠٨} هو دفع التعارض أولاً بالتوفيق بين النصوص ما أمكن، فإن تعذر الجمع وعلم تاريخ النصين التّجئ إلى القول بالنسخ، أما الحنفية فأول طريقٍ عندهم لدفع التعارض هو البحث عن النسخ بين النصين^{١٠٩}، إلا أن القول بالنسخ يحتاج إلى معرفة تاريخ ورود النصين ومعرفة المتقدم منهما والمتأخر، ولم يرد في هذا الحديث ما يبين ذلك.

وبذلك يمكن القول: إن طريق رفع التعارض في حال ثبوته بين هذا الحديث وآية المواريث هو الجمع بينهما بطريقٍ من طرق الجمع والتوفيق، أو الترجيح، ولا يمكن القول بالنسخ لتعذر معرفة تاريخ النصين.

ج- التوفيق بين الحديث وبين باقي النصوص:

تقدم أن الحديث قد ثبت سنده، وهو في درجة الحسن لغيره، وأنه لا يمكن القول بنسخه، أي أنه لا بد من اللجوء إلى التوفيق بينه وبين النصوص الأخرى التي يظهر بينها التعارض.

وقد مر سابقاً أن العلماء قد حاولوا الجمع والتوفيق من خلال حمل الحديث على معانٍ أخرى غير حقيقة الملك، كالمبالغة بالبر والإحسان، أو أنه من باب المجاز... إلا أن هذا التوفيق لا يكون إلا بعد بيان ما هو الراجح في المسألة، حيث يعلم عندها هل المقصود بالحديث الحقيقة أم المجاز.

١٠٦ تدريب الراوي، السيوطي (I، ٥١).

١٠٧ المحلى، ابن حزم (VIII، ١٠٦).

١٠٨ شرح تنقيح الفصول، القرافي (٣٢٩)، حاشية العطار (II، ٤٠٤)، العدة، أبو يعلى (III، ١٠١٩).

١٠٩ فواتح الرحموت، اللكنوي (II، ٢٣٦).

ثانياً: إنّ الآية التي تبيح الأكل من بيت الولد، وكذلك الأحاديث، هي -كما أجاب عنها ابن حزم^{١١٠}- خاصة في الأكل، سواءً كان من بيته أم خارج بيته، ولا يصح قياس الأخذ والتصرف على الأكل، إذ لو جاز القياس لجاز التصرف بهما الإخوة والأصدقاء وما ملكتم مفاتحه... وهذا باطل.

ثالثاً: النصوص التي تنص على أن الولد هبة لأبيه عامة، إذ كل نعمة هي هبة من الله تعالى، والاستدلال بها هنا يحتاج إلى مخصص في محل النزاع.

رابعاً: أما حديثا معاذ بن جبل رضي الله عنه ”ولا تعقن والديك وإن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك“ فيمكن مناقشتها من جهة ثبوتها، ومن جهة دلالتها.

أما ثبوتها: فقد تقدّم أنها حديثين ضعيفين، فالأول في سنده عمرو بن واقد، الذي ضعفه البخاري وجماعة، وقال عنه ابن أبي حاتم: ”ضعيف الحديث منكر الحديث“^{١١١}، وفي الحديث الثاني انقطاع في سنده^{١١٢}.

وأما دلالتها: فسياق الحديث في بيان مكارم الأخلاق، والأمر بالمبالغة في البر والإحسان إلى الوالدين، بدليل أنه نسب المال إلى الولد فقال ”من مالك“.

٣، ٤، ٣. الترجيح:

بعد هذا العرض المفصل لأدلة كل فريق ومناقشة هذه الأدلة، يمكن الوصول إلى القول بأن الراجح هو القول الأول، وهو عدم جواز انتفاع الوالد بهما ولده مطلقاً، إلا في حالة النفقة الواجبة، أما ما سوى ذلك فهو للولد ولا يجوز الاعتداء عليه من والده أو أي أحدٍ غيره.

ومن خلال بيان الأدلة يمكن القول بثبوت التعارض بين حديث ”أنت ومالك لأبيك“ وحديث ”منيحة ابني“، وأميل إلى ترجيح الحديث الثاني، الذي يقتضي منع الوالد من أخذ مال ولده، وسبب هذا الترجيح هو الآتي:

١١٠ المحلى، ابن حزم (VIII، ١٠٢-١٠٣).
 ١١١ الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن محمد أبو حاتم الرازي/ت/٣٢٧هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٥٢، (VI، ٢٦٧).
 ١١٢ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي/ت/٨٠٧هـ، تحقيق: عبد الله درويش، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م، (IV، ٣٩١).

1- من الناحية الحديثية: إنّ حديث «منيحة ابني» تقدّم أنّ الذين رووه هم النسائي وأبو داود وابن حبان وأحمد والحاكم.

أما حديث «أنت ومالك لأبيك» فقد روي بمجموعةٍ من الطرق، وإن كان بعضها يقوي بعضاً إلا أنّ حديث (منيحة ابني) أقوى منه من الناحية الحديثية.

٢- من الناحية الأصولية:

- إنّ حديث «منيحة ابني» يؤيده الأصول والقواعد العامة في التشريع، من عصمة أموال الناس، وعدم إباحة التصرف في مال الغير دون إذنه، والبراءة الأصلية، فالابن بريء الذمة تجاه الناس جميعاً بما فيهم والده.

- من القواعد الأصولية في الترجيح: أنّ الدال على التحريم مقدّم على الدال على الإباحة، وإذا تعارض المانع والمقتضي يقدم المانع^{١١٣}.

- كذلك من القواعد العامة: إعمال الكلام أولى من إهماله^{١١٤}، فيصان كلام العاقل عن اللغو ما أمكن، فالأب إذا وهب ابنه شيئاً، فإذا كان مال الولد لأبيه فإنه يكون قد أعطى نفسه، وهذا لغو لا يقول به عاقل.

ويؤيد هذا الفهم مجموع الأدلة السابقة التي وردت في هذه المسألة وإن كانت غير مسلّمة، فإنها تقوي هذا الرأي، وبذلك يمكن حمل النصوص التي تدل على خلاف على المبالغة في البر والإحسان إلى الوالد، والله تعالى أعلم.

٣,٥. انتفاع الوالدة والجد بمال الفرع:

٣,٥,١. مذاهب العلماء.

نص الحنابلة^{١١٥} على حكم انتفاع الأم والجد بمال الفرع، دون غيرهم من الفقهاء، وذلك لأن الحنابلة هم الذين قالوا بجواز انتفاع الوالد بمال ولده ضمن شروط، فتوسعوا في هذه

١١٣ المجلة، م ٤٦.

١١٤ المجلة، م ٦٠.

١١٥ المغني، ابن قدامة (VIII، ٢٧٦)، الإنصاف، المرادوي (XVII، ١٠٤).

المسألة من خلال النص على حكم الأم والجد أيضاً. كما توسع الصنعاني قليلاً في مناقشة هذه المسألة^{١١٦}.

أما الجمهور الذين منعوا الوالد من الانتفاع بهال فرعه، فمن الطبيعي ألا يميزوا للأم والجد الانتفاع بهال الفرع

أما مذهب الحنابلة^{١١٧} في هذه المسألة: فالمعتمد عندهم أن الأم والجد ليسا كالأب، فلا يجوز لهما الانتفاع بهال الفرع. وهذا ما ذهب إليه الصنعاني أيضاً^{١١٨}.

إلا أن هنالك روايةً عند الحنابلة تميز للأم والجد أن ينتفعا بهال الفرع، وأنها كالأب في ذلك^{١١٩}.

٢، ٥، ٣. الأدلة:

أما الأدلة التي استدلت بها الجمهور: فهي نفسها الأدلة التي تقدم ذكرها، والتي منعت الوالد من الانتفاع بهال ولده، وأنها عامة تشمل الوالد والوالدة والجد.

وأما دليل الحنابلة، وكذلك الصنعاني، فهو أن النص لم يرد إلا في الأب، فلا يتعدى إلى غيره^{١٢٠}.

وأما من قال بالتسوية بين الوالد والوالدة والجد في جواز الانتفاع، فيمكن أن يستدل له^{١٢١}:

- بأن كلمة «لأبيك» تشمل بعمومها الأم والجد.

- وكذلك عموم قوله «إن أولادكم من كسبكم»، فالضمير في أولادكم شمل الرجال والنساء.

- ويستدل لهم أيضاً بالأثر الذي رواه ابن حزم وصححه عن جابر رضي الله قال: «يأخذ الأب والأم من ماله ولدهما بغير إذنه، ولا يأخذ الابن والابنة من ماله أبيهما بغير إذنهما»^{١٢٢}.

١١٦ في رسالته (٣٧ وما بعدها).

١١٧ المغني، ابن قدامة (VIII، ٢٧٦)، الإنصاف، المرادوي (XVII، ١٠٤).

١١٨ في رسالته (٣٧ وما بعدها).

١١٩ الإنصاف، المرادوي، (XVII، ١٠٤).

١٢٠ المصادر والمراجع السابقة.

١٢١ لم أجد من نصر هذا القول واستدل له بأدلة، وإنما ذكر هذه الأدلة الصنعاني ثم أجاب عنها. انظر رسالته (٣٧).

١٢٢ المحلى، ابن حزم (VIII، ١٠٤).

- ويمكن أن يستدل لهم بحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: «أمك». قال ثم من؟ قال «ثم أمك». قال ثم من؟ قال «ثم أمك»^{١٢٣}. ووجه الاستدلال أن النبي صلى الله عليه وسلم قدّم الأم على الأب بالبر وحسن الصحبة، فكذلك في الانتفاع بهاله هي كالأب أو أولى منه.

٣، ٥، ٣. المناقشة والترحيح:

ناقش الصنعاني هذه الأدلة وأجاب عنها، بالآتي^{١٢٤}:

- أما الاستدلال بعموم «أولادكم» فيجاب عنه بأن الضمير فيه للرجال، ودخول النساء فيه من باب التغليب، والتغليب مجازٌ والأصل الحقيقة دون المجاز.
- وأما حديث جابر: فهو حديثٌ من قبل نفسه، قال بذلك قياساً على الأب.
- وأما الاستدلال بحديث «من أحق الناس بحسن صحابتي» فيجاب عنه بأن هذا واردٌ في حق البر والصحبة، وليس فيه تعرض لتملكها ماله، ولا تلازم بين البر وتملك المال، فالإنسان مكلف بالبر بأرحامه، أما المسائل المالية، فالذمم مستقلة فيها.
- وبذلك يمكن القول: إن الراجح في حكم انتفاع الوالدة والجد بمال الفرع هو المنع، لما تقدم من مناقشةٍ للأدلة وبيانٍ لضعفها، ولقوة الأدلة التي تمنع الوالد من الانتفاع بمال فرعه، والتي تقدم بيانها، فمن باب أولى أن تمنع الوالدة من ذلك، والله تعالى أعلم.

٤. الخاتمة: يمكن إجمال خلاصة البحث بالنقاط الآتية:

- اتفق العلماء على وجوب نفقة الفروع على أصولهم، ضمن شروط وضوابط محددة.
- اختلف الفقهاء في حكم انتفاع الوالد بمال فرعه على ثلاثة أقوال:
- القول الأول: وهو منع الوالد من الانتفاع بمال فرعه خارج حدود النفقة الواجبة،

١٢٣ البخاري: الأدب، ٢.

١٢٤ في رسالته (٣٧ وما بعدها).

- وهذا هو قول جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية، والحنابلة في رواية عنهم.
- القول الثاني: وهو إباحة مال الولد لوالده ينتفع به ويأخذ منه ما شاء دون إذنه، وإلى هذا القول ذهب جماعة من الصحابة والتابعين رحمهم الله، ومن تبعهم من العلماء كالترمذي والشوكاني والصنعاني وغيرهم.
- القول الثالث: وهو إباحة مال الولد لوالده ولكن بشروط ستة، أهمها عدم الإضرار بالولد، من باب حديث "لا ضرر ولا ضرار". وهذا هو القول المعتمد عند الحنابلة.
- بعد عرض ومناقشة الأدلة يترجح ما ذهب إليه الجمهور، وذلك لموافقة رأيهم للقواعد العامة والأصول الكلية في الشريعة من صيانة أموال الناس وحقوقهم.
- اتفق جمهور العلماء على منع الوالدة والجد من الانتفاع بهال الفرع، ولم يخالف في ذلك إلا القليل.

نتائج البحث:

- يجبر الفرع على النفقة على أصوله في حال توفر الشروط التي نص عليها الفقهاء.
- في حال عدم حاجة الأصل إلى النفقة، فإنه يمنع من التعدي على مال فرعه.
- يجبر الأصل على أداء الدين الذي عليه لفرعه.
- يجري الربا في التعاملات المالية بين الأصل وفرعه، لاختلاف الذمم.
- لا يثبت حد القطع على الأصل في حال السرقة من مال فرعه، لشبهة الملك.

والحمد لله في البدء والختام

LUTFİ PAŞA'NIN NİYET RİSALESİ*

Doç. Dr. Asım Cüneyd KÖKSAL**

Özet: Lutfi Paşa Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyılda faaliyet göstermiş önemli devlet adamlarından biridir. Kariyeri boyunca üstlendiği çeşitli resmi görevlerden sonra iki yıl kadar veziriazamlık da yapmıştır. Lutfi Paşa, aynı zamanda çoğu İslâmî ilimlere dair olmak üzere çok sayıda eser kaleme almış bir müelliftir. Genellikle *Âsafnâme* adlı siyasi risalesiyle bilinen Lutfi Paşa'nın İslâmî eserleri yazma halinde bulunmaktadır. Bu makalede Lutfi Paşa'nın hayatı ve eserleri anlatıldıktan sonra, niyet konusuna tahsis etmiş olduğu Arapça ve Türkçe risalesi, tarafımızdan tespit edilen birer nüshasına dayalı olarak ilk defa neşredilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Lutfi Paşa, İslâmî ilimler, niyet.

Lutfi Pasha's Booklet About Intention

Abstract: Lutfi Pasha is one of the prominent figures in 16th century Ottoman Empire. He performed several official duties during his career and served as a grand vizier for two years, and also he authored several works, most of which are about Islamic sciences. He is famous for his political booklet, *Asafname*, but his books about Islamic sciences still remain as manuscripts. In this article I deal with Lutfi Pasha's life and his works, and publish his (Arabic and Turkish) booklet about intention, for the first time.

Key words: Lutfi Pasha, Islamic sciences, intention.

GİRİŞ

16. yüzyıl Osmanlı devlet adamlarından Lutfi Paşa (ö. 971/1564) Kanuni Sultan Süleyman zamanında veziriazamlığa kadar yükselen kariyerinin yanısıra, İslâmî ilimlerle yoğun bir şekilde meşgul olmuş ve medrese dışından yetişerek bu alanda birçok eser ortaya koyan farklı bir âlim tipini temsil etmiştir. Bu çalışmada Lutfi Paşa'nın hayatı, eserleri ve bir âlim olarak hususiyetlerine kısaca temas edildikten sonra, onun niyetle ilgili Türkçe ve Arapça olarak kaleme aldığı risalesi, bulabildiğimiz birer nüshasına dayalı olarak neşredilmektedir.

1. LUTFİ PAŞA'NIN HAYATI

Lutfi Paşa Arnavut kökenli bir devşirme olarak II. Bâyezid zamanında saraya alınmıştır. Enderun'da iyi bir tahsil görmüş, ayrıca kendi gayretleriyle devrinin

* Arapça metindeki katkılarından dolayı kıymetli üstadım Mehmet Fatih Kaya'ya ne kadar teşekkür etsem azdır. Değerli dostlarım Y. Doç. Dr. M. Anas Sarmini ile Y. Doç. Dr. Ahmad Snobar da çalışmaya çeşitli katkılarda bulundular, kendilerine müteşekkirim.

** İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi, ackoksal@29mayis.edu.tr

ilim ve fikir adamlarından yararlanarak kendini geliştirmiştir. *Âsafnâme* adlı eserinde “harem-i hassda iken niçe zamân tahsîl-i ma’ârif” ettiğini söyler.¹ Yavuz Sultan Selim zamanında sırasıyla çukadarlık, müteferrikalık, çaşnigîr-başılık, kapucu-başılık, mîr-i ‘alemlik vazifelerinde bulunmuş, ardından sırasıyla Kastamonu Sancakbeyi, Karaman Beğlerbeği, Anadolu Beğlerbeği olmuş, bilahare vezirliğe yükseltilmiştir. İki yıl boyunca veziriazam olarak hizmet etmiştir.

Sultan Selim, kendi devrinde çeşitli devlet kademelerinde görev vererek yetişmesini ve tecrübe kazanmasını sağladığı Lutfi Paşa’ya değer verir, zaman zaman kendisine fikirlerini anlatırdı.² Sehî Bey Lutfi Paşa’nın Yavuz Sultan Selim’in terbiyesi ile yetiştirildiğini ifade eder, onun hakkında Sultan Selim’in “huzûr-ı şeriflerinde gâyet makbûlünden olmuştu.”³ diye yazar. “Seyyid Murâdî’nin Nova (Castelnuovo) *Fetih-nâme*’sinde, bir münasebetle ondan ‘yâdigâr-ı Sultan Selim’ olarak bahsetmesi (...) Yavuz Sultan Selim devrinde Lutfi Paşa’nın türlü hizmetler ile padişahın hemen muhitinde bulunduğu bir delil sayılabilir.”⁴ Lutfi Paşa *Tevârih-i Âl-i Osman* adlı eserinin mukaddimesinde önce Sultan Bayezid’den ve meziyetlerinden bahseder, daha sonra Yavuz Sultan Selim devrinde onun yanından hiç ayrılmadığını, onun bütün seferlerine iştirak ettiğini şu ifadelerle anlatır:

“Bu hakîr-i zerre-i bî-mikdâr bunların [Âl-i Osman’ın] zamanında neşv ü nemâ bulub evvelâ Sultan Bâyezid (طاب ثراه و جعل الجنة مثواه) âlem-i tufûliyette saraylarında olub nice zaman anda ma’ârif sa’y olunub emekler çekildi. Tâ Sultan Selim gelüb tahta cülûs edinceye değin. Ve Sultan Bâyezid dahi her fende mâhir ve zû-fünûn ve kâdir olub ‘ale’l-husus ki yay çeküb ok atmakta bî-nazîr idi. Hatta zamanında ol çekdüğü yayı kimse çekebilmezdi. Ve sâlih ve mütedeyyin ve muhibb-i ulemâ ve sulehâ idi. Andan sonra Sultan Selim Han (أكرم الله مابه و) (عطر بنسيم الخلد ترابه) pâdişah-ı âlem-güşâ olub bu hakîr dahi anların hizmetlerinden bir an hâlî olmayub bunca cenkler ve bunca savaşlar ve hadiseler ki diyâr-ı Rumda ve cânib-i şarkda ve Arabistan’da ve Haleb’de ve Şam’da ve Mısır’da ve gayri yerlerdeki vâki’ olubdur. Bu hakîr anların küllisine hâzır ve nâzır olmuşdu, tâ Sultan Selim âhirete nakl edinceye değin.”⁵

- 1 Mübahat Kütükoğlu, Lutfi Paşa Âsafnâmesi: Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1991, s. 2.
- 2 Fuat Köprülü, “Lutfi Paşa”, *Türkiyat Mecmuası*, 1925, sy. 1, s. 122.
- 3 Sehî Bey, *Heşt Bihîşt* (haz. Günay Kut, yay. Şinasi Tekin&Gönül Alpay Tekin, Harvard: Harvard University, 1978), s. 122.
- 4 Tayyip Gökbilgin, “Lutfi Paşa”, *İA*, VII, 97.
- 5 Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 1-2.

Kanuni Sultan Süleyman da, babasının yetiştirip tecrübeli bir devlet adamı haline gelmesini sağladığı Lutfi Paşa'ya çok riayet etmiş, onu daima yükseltmiş, kız kardeşi Şah Sultan'ı onunla evlendirmek suretiyle ona karşı olan itimadını ortaya koymuştur.

Lutfi Paşa Kanuni Sultan Süleyman'ın cülusunda Kastamonu sancakbeyi, daha sonra da Aydın sancakbeyi olarak tayin edildi. Rodos muhasarası (1522) sırasında Aydın sancakbeyi olduğu, Rodos'un ele geçirilmesinden sonra kalenin tamirine memur edilen dört sancak beyinden biri olduğu bilinmektedir.⁶ Bir müddet sonra Yanya sancakbeyi olan Lutfi Paşa bu vazifedeyken Viyana muhasarasına iştirak etti. 12 Ekim 1529 tarihinde Avlonya sancakbeyi Süleyman Bey ile birlikte kaleye hücum ettiği Feridun Bey'in *Münşeât*'inde kayıtlıdır.⁷ Lutfi Paşa kendisinin zikretmediği bazı sancaklarda da görev yaptıktan sonra 1533'de Karaman beylerbeyi oldu.⁸ Bu sıfatla İrakeyn seferinde Karaman eyaleti kuvvetlerini sevk ve idare etmiş, Tebriz civarındaki hareketlerde artçı olarak vazife görmüştür. Bu sefer sırasında Van gölü civarındaki harekatta mühim bir rol oynamış, Tatvan sahillerinde Mimar Sinan'a gemiler inşa ettirerek düşman hakkında malumat toplamıştır. Lutfi Paşa bir müddet Anadolu beylerbeyliğinde bulunmuş, ardından Mustafa Paşa'nın yerine Rumeli beylerbeyliğine (1536), ardından da üçüncü vezirliğe getirilmiştir.⁹ Lutfi Paşa 1537 Korfu seferinde donanma serdarı olarak Barbaros Hayreddin Paşa ile birlikte Akdeniz harekâtına memur oldu. İki hafta kadar devam eden ve Ayas Paşa ile ikinci vezir Mustafa Paşa'nın da 25.000 kişilik yardımcı kuvvetle katıldığı muhasara, Lutfi Paşa'nın fethin yakın olduğuna dair ısrarına ve Barbaros'un da itirazına rağmen, muhasaranın netice vermeksizin uzamasına canı sıkılan ve 'bir mücahid kulumu bin böyle hisara değişmem' diyen padişah tarafından 7 Eylül'de kaldırıldı ve üçüncü vezir, donanmanın bir kısmı ile İstanbul'a avdet etti.¹⁰ Ertesi sene Mustafa Paşa'nın vefatı üzerine ikinci vezirliğe tayin edilen Lutfi Paşa (30 Mayıs 1538), Boğdan seferine ikinci vezir olarak iştirak etmiş, bu sefer sırasında Mimar Sinan'ı padişaha tanıtmış ve Prut nehri üzerinde kendisine bir köprü kurdurarak ordunun kısa zamanda buradan geçmesini mümkün kılmıştır. Lutfi Paşa ertesi sene Ayas Paşa'nın vefatının ardından veziriazam olmuş ve ilk işi, münhal olan hassa mimarlığına kabiliyetini pek takdir ettiği Mimar Sinan'ı getirmek olmuştur. Lutfi Paşa'nın en büyük hizmetlerinden birisi, Mimar Sinan'ı keşfedip

6 Feridun Bey, *Münşeât*, I, 539; Gökbilgin, "Lutfi Paşa", s. 97.

7 Feridun Bey, *Münşeât*, I, 573; Gökbilgin, "Lutfi Paşa", s. 97.

8 Ferdi, *Tarih*, vr. 147^b; Gökbilgin, "Lutfi Paşa", s. 97.

9 Gökbilgin, "Lutfi Paşa", s. 97-98; Hammer, *Devlet-i Osmaniyye Tarihi*, V, 196-197; Köprülü, "Lutfi Paşa", s. 121.

10 Köprülü, "Lutfi Paşa", s. 123-124; Gökbilgin, "Lutfi Paşa", s. 98.

onun önünü açması olmuştur. Mimar Sinan genç bir yeniçeriyken onun kabiliyetini anlayıp padişaha takdim eden, mimarbaşı olmasını teklif eden kendisidir.

1539 yılında veziriazam olan Lutfi Paşa, azledildiği 948 / 1541 yılına kadar iki seneye yakın bir süre bu makamda kaldı. Bu vazifeyi yürütürken iç ve dış siyasette bazı önemli icraatları oldu. 941 (1534) yılında kubbealtı veziri olduğu zaman “Dîvân-ı Alîşânı hayli muhtell ü perişân bul”duğunu, veziriazamlıktan azledildiği tarihe kadar yedi yıl boyunca mümkün mertebe bu düzensizliği gidererek divana nizam verdiğini anlatır. Bu süre boyunca devlet işleyişinde gördüğü nizamsızlıkları düzeltmeye çalıştı, rüşvet ile mücadele etti. Devletin gelir-gider dengesini oturtmaya çalıştı. Kul hakkı ve bilhassa yetim hakkı konusunda çok hassas olan Lutfi Paşa, devletin haksız kazançlardan sakınması gerektiğini, padişahın halkın mallarına haksız yere el koymasının devletin zevaline alâmet olduğunu, terekelelerin varisi çıkıncaya kadar bekletilmesi gerektiğini, Yavuz Sultan Selim zamanında böyle terekelerin yedi yıl saklandıktan sonra varisi çıkmadığı takdirde hazineye intikal ettirildiğini söyler.¹¹

Lutfi Paşa'nın icraatları arasında bahriye sahasında yaptığı hizmetlerin ayrı bir yeri vardır. Kendisi de bahriye işlerine fevkalade önem verdiğini söyler. “Zamanında bu işleri müstakil birtakım teşkilatlara rabt etmiş, kendi ifadesince birçok mesâi sarfından sonra ‘deryaya müstakil beyler ve kapudanlardan niçe hakimler nasb ettirmiş’ ve bahriye mesârifi için ayrı bir emanet vücuda getirmişti.” Üç kıtaya yayılan imparatorluğun şevketini devam ettirebilmesi için Akdeniz hakimiyetini ele geçirmesi gerektiğini gören Lutfi Paşa, Venediklilerin ve Şarlken'in donanmamıza üstünlüklerini gidermek için elinden gelen her şeyi yapmıştır.¹²

Lutfi Paşa'nın iç siyasetle ilgili icraatlarının en önemlisi olarak “ulak” âdetini kaldırması gösterilir. Türklerin haberleşmede kullandıkları ulak sistemine göre, ihtiyaç halinde rıza gözetilmeksizin başkalarına ait atlara el koyuluyor, bunlar yorulduğu zaman diğer menzillerde aynı şekilde başkalarına ait atlarla değiştiriliyordu.¹³ Paşa, eski berîd usulünün Cengizilerde ulak zulmüne tahavvül ettiğini”, Osmanlıların da bu usulü Moğollardan “güya saltanattan bir cüz” telakkî etmek

11 Lutfi Paşa, *Âsafnâme* (Kütükoğlu neşri), s. 10-11.

12 Köprülü, “Lutfi Paşa”, s. 134.

13 “Taşralarda dahi beylerbeyiler ve sancak beyleri ve kadılar ve subaşları kapudan hüküm almak hâcet değil, her biri kendü mektupları ile ulak yürütürlerdi. Ve bu ulaklar alub bindikleri atları zebûn olduğu yerlerde bırakub giru ol mahalden darben ve kahren bir âhar kimesnenin atn alub giderlerdi. Ve bu ulaklar ekser ehl-i ilm tâifesine erişüb atların yolda ve izde alub ve kadı olanların ahurlarına girüb atların alub binüb giderlerdi.” (Lutfi Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 379)

suretiyle aldıklarını ileri sürer.¹⁴ “Osmanlılar’da önceleri padişahın ve mensuplarının ulak hizmetini yapanlar ellerindeki ulak hükmüyle halktan istedikleri beygiri alabilirlerdi, ayrıca her türlü ihtiyaçlarının giderilmesini istemek gibi bir imtiyaza sahiptiler. Daha sonra vezirler, defterdarlar, ağalar da ulak hükmü vermeye başlamış, onları taşrada beylerbeyiler, sancak beyleri, kadılar ve subaşılar takip etmiştir. Elinde ulak hükmü bulunan kimse kendisi, hizmetkârları ve kılavuzları için beygir almakta, eşyalarını taşıtmak için de beygir istemekteydi. Ulaklar bu hayvanları gittikleri yerlerde bırakır, dönüşte yorgun olmayan dayanıklı beygirlere el koyarlardı. Yolda hayvanlarının zayıf düşmesi durumunda rastladıkları bir kimsenin beygiri- ni alabilirlerdi. Onların bu hareketi belgelerde “ulak zulmü” diye geçer.”¹⁵

Lutfi Paşa, Yavuz Sultan Selim’in (babası II. Bâyezid gibi) bu fena âdetten bîzar olduğunu, kendisine bu hususta yardımcı bulamadığı için bunu gidermeye kâdir olamadığını, bu hasretle dünyadan göçtüğünü söyler. Büyük işler başaran, Safevîleri ve Memlûkleri alt eden büyük hükümdar Sultan Selim’in bu fena âdeti kaldırmaya kâdir olamadığını, bunun kendi vezirliği devrinde Sultan Süleyman’a nasip olduğunu ifade eder.¹⁶ Lutfi Paşa *Tevârih-i Âl-i Osman* adlı eserinde uzun uzadıya bu ulak meselesinin zararlarını ve bu fenâ âdeti nasıl kaldırdıklarını anlatır. *Âsâfnâme*’sinde de bu meseleye temas ederek şöyle demektedir:

“Ve olur olmaz yire ulak emri virmeyeler. Meğer umûr-ı saltanata mühim nesne ola. Ulak gibi Memâlik-i ‘Osmâniyye’de bir nâ-hemvâr zulm yokdur. Ulak hükmü katı mühim olup umûr-ı saltanata zarar ihtimâli olur. Yirde virmek gerekdür. Olur olmaz yirde câiz değildir. Fukarâyı halâs için sadâretim zamânında menzil bargirleri bazı kûşelerde vaz’ itdim.”¹⁷

Paşa son cümlesinde bu meseleyi nasıl çözdüğüne de işaret etmektedir. Buna göre menzillerde beygirler beslenecek ve ihtiyaç bu şekilde karşılanacaktır. Lutfi

14 Köprülü, “Lutfi Paşa”, s. 136; Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 371-373. “Anlardan (Abbasilerden) sonra dahi Çengiziyân zuhur edicek il ve gün atlarına darben ve kahren binüb adını ulak komuşlardı. Ve Osmanlı ulak zulmünden Çengizilere taklid gibi etmişlerdi.” (s. 373). Lutfi Paşa Osmanlılarda bu âdetin ne kadar yaygın hale geldiğine de şöyle işaret eder: “Padişahlara müteallik kül ve cüz her ne işleri olsa günde bir maslahat olsa bir ulak hükmü verirlerdi. Ol gittikten sonra bir maslahat dahi düşse bir ulak hükmü dahi verirlerdi. Bir dahi olsa bir dahi verirlerdi. Velhâsıl günde niçe dürlü maslahat düşse her birisiyçün bir hükm verirlerdi.” (s. 374)

15 Yusuf Halaçoğlu, “Ulak”, *DİA*, XLII, 77.

16 Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 374-375. “Hele Allah Teâlâ’nın ‘avn u inâyeti yetişüb şunun gibi azım günahı pâdişâh-ı âlem-penâh kendü zât-ı şeriflerinden ve nefs-i nefislerinden giderüb babasının ve dedelerinin rûh-ı revânların şâd idüb ve kendülerinin nâm-ı şeriflerini dehr sahifesinin sathında altun varak üzere gümüş kalemle yazub devr-i kıyâmete değin iyilik ile anılmağa sebep oldu.” (s. 374)

17 Lutfi Paşa, *Âsâfnâme* (Kütükoğlu neşri), s. 9-10.

Paşa menzillerde bulunan bu beygirlerden istifade etmenin usulü olarak da “ulak hükmü yerine inâm hükmü adıyla bir berat verilmesi usulünü getirmiştir. İnâm hükmünde ulağın ismi veya bağlı bulunduğu daire, ne sebeple yola çıktığı, kimin emriyle seyahat ettiği, yolculuğun gidiş mi dönüş mü olduğu, ilk hareket ettiği menzil ile varacağı menzilin adı ve sürücülerin isimleri yer alacaktı.”¹⁸

Lutfi Paşa *Âsafnâme* isimli eserinde hükümdara ve kendisinden sonra gelecek veziriazamlara birtakım nasihatlar da bulunur ki bunları onun idârî prensipleri olarak kabul edebiliriz. Bunlar arasında şunlar sayılabilir: Veziriazamların padişaha her meseleyi açık açık anlatması ve padişahla arasına başkalarının girmemesi, onun tarafından padişaha arz edilen hususların hemen tasdiki, padişahla kendisi arasındaki mühim müzakerelere hiç kimsenin, hatta diğer vezirlerin bile vâkıf olmaması, hizmeti geçen devlet adamlarının mal varlıklarının sebep-siz yere müsadere ettirilmemesi, hafif bir kabahat sebebiyle onların azl ve idam ettirilmemesi, devlet görevlilerinin birbirleri aleyhindeki isnad ve ihbarlarına gereğinden fazla önem verilmemesi, herhangi bir memurun tek bir kabahati sebebiyle azledilmeyip ilk hatasında kendisine ihtarda bulunulması, veziriazamın âlimler, sâlihler ve şahsı için bir gaye taşımayan art niyetsiz kimselerle zaman zaman sohbet ederek malumat edinmesi, narh işlerine özen gösterilerek memurların kendi nüfuzlarını kullanarak ticarete girişmelerinin engellenmesi, her sene tahakkuk edecek gelirlere göre masrafların ayarlanarak bütçe dengesinin sağlanması, halkın zulümlere maruz bırakılmaması, asker sayısının gereğinden fazla tutulmayıp az ve öz bir askerî kuvvet teşkilinin sağlanması (12 bin ulufeli yeniçerinin yeterince çok olduğunu ifade eder), askerın zabturabtına gücü yeten âmirlerin tayin edilmesi, kadim toplumsal statü anlayışının muhafaza edilmesi, reâyânın yönetici sınıfına karışmaması.¹⁹

Lutfi Paşa idareciliği döneminde bu prensiplere bağlı kalmış, bundan dolayı bazı çevrelerce inatçılık ve sertlik gibi ithamlara maruz kalmıştır. Mesuliyetini ve haysiyetini müdrık olan bu dürüst devlet adamına göre veziriazamlar azledilmekten çekinmemeli, azledilme korkusuyla uygunsuz ve yanlış bir iş yapmak zorunda kalmaktansa görevini bırakmayı yeğlemelidir. Fuat Köprülü'nün değerlendirmesine göre Lutfi Paşa İbrahim ve Rüstem paşalar gibi cevval bir zekaya sahip olmakla birlikte, nüfûz-ı nazar sahibi, dürüst, idarenin bozuk noktalarını düzeltmeye azimli, saray entrikalarına alet olmayacak kadar müstakil tabiatlı bir zat idi.²⁰

18 Yusuf Halaçoğlu, “Ulak”, *DİA*, XLII, 77.

19 Köprülü, “Lutfi Paşa”, s. 138; Lutfi Paşa, *Âsafnâme* (Kütükoğlu neşri), s. 10-12, 23, 35.

20 Köprülü, “Lutfi Paşa”, s. 138-139.

Lutfi Paşa'nın sadareti sırasında halledilmesini sağladığı en önemli hâricî meseleler, Venedikliler ile barış anlaşmasını sağlamak ve Avusturya müzakerelelerini maharetle idare etmektir. Lutfi Paşa 948 Muharreminin başlarında (1541), Avusturya ile harp kararının icrasına geçildiği ve Budin seferine çıkılacağı bir hengâmda görevinden azledildi.

Lutfi Paşa azledildikten sonra, bir nevi sürgün olarak Dimetoka'daki çiftliğine çekildi. Bir süre sonra hacca gitmek için İstanbul'a gelerek padişah'tan izin aldı. *Tevârih*'te bu hususla ilgili şöyle der:

“Tarih 948'e gelicek Muharremü'l-harâm ayının evâilinde pâdişâh-ı âlem-penâh bu hakir 'uhdesinde olan vezâret hizmetin âhar kimselere verib bu hakire icâzet-i şerîfleri olub Ka'be-i mu'azzama ki maksad-ı aksâ ve metâlib-i esnâ idi, sâye-i devletlerinde haccü'l-haremeyniş-şerifeyn olub giru Rum'a gelindikde halkdan uzlet edüb ol tahsil olunan 'ulüm ve ma'ârif zuhûra getirilüb kütüb-i mu'tebere ile hem-celis olub (...) ve ekser-i evkâtda meşgul ve mütefakkid olub ifade ve istifade olundu. Hatta meşrû'âtda nice kitablar Arabîden ve Türkîden te'lif ve tasnif kılındı.”²¹

Hayatının yaklaşık yirmi yıl süren mazuliyet devresinde Dimetoka'daki çiftliğinde uzlete çekilip kendini okuyup yazmaya vermiş, birçok eser kaleme almıştır.²² 13 Ramazan 971/25 Nisan 1564 günü vefat etmiştir.²³

Lutfi Paşa'nın eserleri arasında *Tevârih-i Âl-i Osman* ile siyasetname türünün klasik örneklerinden *Âsafnâme* önemlidir. Bunlardan başka İslâmî ilimlere dair irili ufaklı yirmiyi aşkın eser kaleme almıştır. Bunlar arasında hilâfet konusuna tahsis ettiği *Halâsü'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-E'imme*, kapsamlı ve mukayeseli bir ilmihal niteliğindeki *Zübdetü'l-Mesâil fi'l-İ'tikâdât ve'l-ibâdât* ile kırk hadis şerhi olan *Risâletü'l-Künûz fi Letâifi'r-Rumûz fi'l-ehâdisi'l-erba'in* isimli Arapça eserleriyle; *Tenbihü'l-Âkılîn ve Te'kidü'l-Gâfilîn*, *Tuhfetü't-Tâlibîn* ile *Hayât-ı Ebedî* isimli Türkçe eserleri bilhassa zikre değer. Lutfi Paşa devletin en üst kademelerine kadar çıkmış bir devlet adamı olmasının yanısıra, medrese dışında kendini yetiştirmiş bir âlim olarak farklı bir portre çizmiştir. Onun bu çift kimlikli şahsiyeti, hem kendi devrinde hem de sonraki asırlarda bir âlim olarak kabul görmesini zorlaştırmıştır.²⁴

21 Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, 3.

22 Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, 3; 143.

23 Lutfi Paşa'nın hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Asım Cüneyd Köksal, *Lutfi Paşa*, İlke Yayınları, 2017.

24 Lutfi Paşa'nın İslâmî ilimlere dair mesaisi için bk. Asım Cüneyd Köksal, “Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa”, *Osmanlı Araştırmaları*, sy. 50, s. 29-72.

Kaynaklarda Lutfi Paşa'nın iyi bir Arapça tahsil gördüğü ve İslâmî ilimlere, bilhassa da fıkıh ilmine meraklı olduğu belirtilir. Sehî Bey (ö. 1548), Paşa'nın ikbal devrinde (945/1538) yazmış olduğu *Heşt Bihîşt* isimli şuaara tezkiresinde Lutfi Paşa'nın ahlâkını, dindarlığını, zekâsını ve ilmîni uzun uzun över.²⁵ Lutfi Paşa'nın bir diğer çağdaşı Celâlzâde Mustafa Çelebi (ö. 1567) de, Paşa'nın azl ve nekbet devrinde kaleme aldığı²⁶ eserinde, Lutfi Paşa'ya dair, bilhassa onun ilmî yönüyle ilgili olarak tarih kitabının çeşitli yerlerinde çok olumlu ifadeler kullanır; mesela bir yerde şöyle der: "Lutfi Paşa ki zihn-i pâki âyine-i mücellâdır ki çehre-i hakâyık-ı eşyâ kemâ hiye anda mahbûs, tab'-ı derrâk-i tâbnâki mir'ât-ı cihânnümâdır ki eşkâl-i ahvâl-i cumhûr mu'âyenenden anda ma'kûsdur. Zât-ı me'âlî-sıfâtı ulûm-i dîniyye[ye] mecma' ve cûd-ı menâkıb-âyâtı mihr-i devlet ü ifdâle matla'dır."²⁷

Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1600) ise Lutfi Paşa hakkında olumsuz değerlendiren yazarların muhtemelen ilkidir. Paşa'nın diğer paşalara nispetle sarf ve nahiv okuduğunu, hatta Hanefî fıkıhına dair klasik eserlerden *Kenz* ve *Kudûrî* ve *Münyetü'l-Musallî* kitaplarını "gördüğünü" söyler. Mustafa Âlî, Lutfi Paşa'nın kendini ilim sahasında devrinin ulemasından üstün gördüğü iddiasındadır. Beyzâvî ve Zemahşerî gibi İslam tarihinin büyük ulemasıyla kendisini aynı mertebeye gördüğünü, Aşcızade Hasan Çelebi ve Ebussuud Efendi gibi devrinin büyük âlimlerine bazı kelimeler sorduğunu, onların mânidar sükutlarını cehaletlerine hamledip "şaşılacak şey, bu iki mollanın şöhreti ilimlerinden fazla; bilmedikleri çok, bildikleri nadir imiş" dediğini nakleder.²⁸ Eserleri incelendiğinde Paşa'nın kendisini devrinin ulemasından üstün gördüğüne dair herhangi bir kayıt bulunamasa da, Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Paşa hakkındaki menfî yaklaşımı, sonraki tarihçileri etkilemiştir. İslâmî ilimlere dair günümüze ulaşan eserleri, onun bu sahadaki mesaisinin biraz sarf ve nahiv görüp birkaç kitap okumanın çok ötesinde olduğunu gösterir. Paşa'nın eserleri gözden geçirildiğinde onun İslâmî ilimlerle irtibatının yüzeysel, birkaç kitap okumakla sınırlı bir alâka olmadığını rahatlıkla

25 *Heşt Bihîşt*, s. 122-123; Gökbilgin, "Lutfi Paşa", VII, 100.

26 Gökbilgin, "Lutfi Paşa", VII, 100.

27 Celâlzâde Mustafa, *Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik (Geschichte Sultan Süleyman Kanunis von 1520 bis 1557*, nşr. Petra Kappert, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981), 285^b. Celâlzâde aynı eserde başka vesilelerle de (301a ve 311a) Paşa'yı tuntutaraklı ifadelerle över.

28 "Eğerci sair paşalara nisbet nahv ü sarf okumuş idi. Hatta kütüb-i fikhiyyeden *Kenz* ve *Kudûrî* ve *Münyetü'l-Musallî* kitaplarını görmüşdü. Ve illâ da 'vâ-yı tefadduldan hâli değil idi. Kendünü Kadı Beydâvî ve Keşşâf-ı Zemahşerî mertebesinde bilürdü. Ol tarihte olan ulemâdan Aşcızade Hasan Çelebi'ye ve müfessir ü muhakkık-ı hudâ-dâdî Mevlânâ Ebussuûdü'l-İmâdî gibi fâzıla ahyânen kelime sorardı. Anlar dahi 'Cevâbü'l-ahmak sükût^{um}' mazmûnuna râğbet gösterdikçe, 'Aceb ki bu iki monlanın namları zatlarına 'âlidir, zira ki mechulleri vâfir ve ma'lumları nâdir idüğü tahkike mütekaribdir' deyu söylerdi." (Mustafa Âlî, *Kühû'l-Ahbâr*, 358^a).

söyleyebiliriz. Eserlerinde fıkıh, kelâm, tefsir, tasavvuf gibi sahalara ait çok sayıda²⁹ esere atıf yapmakta, Arapça'yı yanlışsız denebilecek bir rahatlıkla yazabilmektedir. Lutfi Paşa'nın İslâmî eserleri genellikle fıkıh ve kelâm ilimlerinin sahasına, itikad ve ibadet esaslarına dair olup ehl-i sünnetin özellikleri, elfaz-ı küfür gibi konular onun vurgu yaptığı önemli temalar arasındadır. Lutfi Paşa eserlerinde didaktik bir gaye gütmekte, özellikle Türkçe eserlerinde geniş halk kesimlerine faydalı olmayı amaçlamakta, sade bir dil kullanmaktadır.

2. NİYET RİSALESİ

Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*'ın girişinde, yazmış olduğu Arapça eserleri sıralarken, *Risâle fî Tashîhi'n-Niyye ve'l-Amel bihâ* isimli bir risalesinden bahseder, daha sonra Türkçe eserlerini sıralarken de *Risâle-i Niyyet* isimli bir risalesini zikredip bunun “bazı mesâil-i mühimme beyanında” olduğunu ifade etmekle yetinir.³⁰ Yaptığımız araştırmalarda, Lutfi Paşa'nın bazı eserlerini içeren bir mecmuada *Risâle-i Niyyet*'in bir nüshasını bulduk (Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, no. 257, vr. 110b-114a). *Risâle fî Tashîhi'n-Niyye ve'l-Amel bihâ* isimli Arapça risalenin de Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye bölümünde (197/5) bir nüshasının bulunduğunu tespit ettik. Müellif ifade etmese de, Arapça risalesi ile *Risâle-i Niyyet* arasında büyük ölçüde bir tercüme ilişkisi bulunmaktadır. Yalnız Arapça metin Türkçe metinden biraz daha uzundur. Lutfi Paşa'nın eserlerinin kronolojisine baktığımız zaman, Paşa'nın Türkçe eserlerini genellikle Arapça eserlerinden daha önce kaleme aldığı, aralarında irtibat bulunan eserlerinde de Arapça olanı daha çok işlediğini görürüz. Mesela 951 (1544) yılında tamamladığı *Tuhfetü't-Tâlibîn* adlı Türkçe eseri ile, 955 yılında (1548) tamamladığı *Zübdetü'l-Mesâil* arasında böyle bir ilişki vardır. Arapça eseri daha sonra ve daha çok işlenmiş olup daha ayrıntılıdır. Dolayısıyla Türkçe niyet risalesini önce, Arapça risaleyi daha sonra –ilk metni geliştirerek- kaleme aldığını bir tahmin olarak ileri sürebiliriz. Önemli olan bir başka nokta ise, *Risâle-i Niyyet* ile, Paşa'nın diğer bir telifi olan *Risâletü'l-Kunûz fî Letâifi'r-Rumûz*³¹ arasında da yakın bir alakanın mevcut olmasıdır. *Risâletü'l-Kunûz*'da şerhedilen ikinci hadis niyetle alakalıdır (“Ameller niyetlere göredir.”) Niyet risalesiyle bu ikinci hadisin şerhini³² mukayese ettiğimiz zaman, iki metin arasında da büyük bir örtüşme sözkonusu olduğunu görüyoruz. Şu halde Türkçe

29 Tespitlerimize göre 150 kadar eseri kaynak olarak kullanmaktadır.

30 Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, İstanbul 1341, s. 4.

31 Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 90/1.

32 Bu hadisin şerhi, yazma nüshanın 6-8. varakları arasında yer almaktadır.

risale, Arapça risale, sonrasında bu risalenin de içerisinde yer aldığı 40 hadis şerhi metinlerinin telifi kronolojik olarak birbirini izlemiş olabilir.

Lutfi Paşa bu muhtasar risalesinin girişinde kısaca bilgi-niyet ilişkisine değinmekle birlikte, niyet-eylem ilişkisini, aynı anlam haritasına ait kavramlarla birlikte hukuk felsefesi zaviyesinden analiz etmeye teşebbüs etmez, mesela Karâfî'nin *el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye*'si ile yine onun *el-Furûk*'u gibi konuyu bu yönlerden inceleyen eserlere da atıf yapmaz, ancak niyetin bilhassa uhrevî yönüne ilişkin, niyet-ibadet alâkasına dair derli toplu bir çerçeve çizer. Müellifin *Sahîh-i Buhârî* şerhlerinde yer alan geniş malumatı risalesinde kullanmadığını da söyleyebiliriz. Atıf yaptığı kaynaklar Hâfızüddin Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî'nin *Fetâvâyı Bezzâziyye*'si, Ali b. Mahmud el-Bedahşânî'nin *Ahlasü'l-Hâlisâ*'sı, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *et-Târîfât*'ı, Yahya b. Bahşî'nin *Şir'atü'l-İslâm*'ı ve bu eserin Seyyid Alizâde tarafından yapılan şerhi, Ebu'l-Leys Semerkandî'nin *Bustanu'l-Ârifin*'i, Ahmed b. Musa el-Keşşî'nin *Mecma'ü'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkı'ât*'ı, Zeynüddin el-Hâfî'nin *el-Vesâyâ el-Kudsiyye*'sidir. *Mes'ûdî ve Hadâyık* adlı iki esere de atıf yapmakla birlikte bunlarla kastının hangi eserler olduğunu tespit edemedik. Müellif risaledeki hadisleri oldukça dolaylı kaynaklardan aktardığı için hadis metinlerinde yer yer problemler mevcuttur, dipnotlarda bunlara işaret ettik. Metnin Arapçasında da bazı problemler bulunmakla birlikte, bu durumun elimizdeki tek nüshanın müstensihinden kaynaklanmış olması ihtimal dahilindedir.

RİSALE-İ NİYYET³³[110^b] Bismillahirrahmanirrahim

حمداً كثيراً لوليّ التوفيق. و الصلاة على محمد الهادي إلى طريق التحقيق. و على آله و أصحابه
في المعنى³⁴ الدقيق [111^a] الذين بينوا الشرائع

Ve ba'dehu: İşbu risale tashîh-i niyyet, dahî ol niyyetle amel eylemek beyânındadır. Pes Allah Teâlâ için ihlas-ı niyyet eylemek İslâmdandır. Ve *Mes'ûdî* adlu kitabda denmiş ki: "Niyyetde ulemânın ihtilâfı var. Ba'zılar katında ol işlenecek işi bilmek heman niyyetdür derler." Evet, ba'zılar katında niyyet şartdur. Ammâ esahh-ı rivâyet oldur ki, bilmek ilmdür. İlm ile kasd bile olmayınca niyyet olmaz. *Fetâvâ-i Bezzâzî*'de eydür: "Niyyet gönül amelidür, dil ameli değildir. Ve bu niyyet didüğümüz, kişi gönlünü işlerden bir iş üzerine bağlayub durgutmakdur." Dahi niyyet ilmin³⁵ gayrıdur. Zira tahkikan küfri bilmek küfr değildir. Ve hadîs-i kudsîde Hazret-i Hak celle ve 'alâ buyurur: "İhlâs ya'nî sahih niyyet Benim sırlarımdan bir sırdur. Ânı emanet korun sevdüğüm kullarımdın gönlünde." *Ta'rifât*'da eydür: "Hadîs-i kudî şol nesnedür ki Allah Teâlâ ânı nebisine haber virmiş ola ilhâm ile yahud düş ile. Hazret-i Resûl sallallahu aleyhi ve sellem dahi kendü nefsinin 'ibâreti ile ol ma'nâdan haber virmiş ola. Pes hadîs-i kudsînin lafzı dahi Kur'an gibi münzel oldu. Amma Kur'an andan efdaldür." *Ahlas-ı Hâlısa* [*Ahlasü'l-Hâlısa*]'da eydür: "Niyyetin hükmi oldur ki gönülde bir nesneyi hutûr ettirmekdür ki [111^b] Allah Teâlâdan gayrı bir ehad ol hâtıraya muttali' olmaz." Ve hadîsde gelmişdür ki: "Bir kişiyi kıyamet gününde makâm-ı hesâba getüreler, dahi kitabını ana vireler, 'oku!' diyeler, ol dahi nazar idüb göre ki kitabında hac ve umre ve sadaka ve bunlardan gayrı nice eyü ameller vardır. Pes ol kişi diye ki: 'Yâ Rab! Bu benim kitabım değildir. Zira ben bu tâatleri işlemedüm.' Ana eydeler ki: 'Bugün hata ve nisyan günü değildir. Bu senin kitabundur. Dâr-ı dünyâda niyyet etdün idi ki, kaçan mal bulsan bu amelleri işlesen gerek idi. İmdi Allah Teâlâ celle ve 'alâ ol senin niyyetini amel eyledi.' Ve *Şir'atü'l-İslâm*'da denmiş ki: "Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem eydür: 'Allah Teâlâ bir sözi kabul eylemez, illâ amel ile. Dahi bir sözi ve ameli kabul eylemez illâ niyyetle.'" Dahi Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem buyurur ki: "Sevabı yokdur şol kişinin ki niyyeti yokdur." Zira amel-i sâlih niyyete koşulmuşdur. Pes amelin sevabı niyyet mikdarıncadır. Birine bir dahi olur şunun için kim amel

33 Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, no. 257 (vr.110b-114a).

34 Metinde "معنى" yazılmış olmakla birlikte doğrusu المعنى olmalıdır.

35 Metinde "amelin" yazmakla birlikte doğrusu "ilmin" olmalıdır.

cism gibidir ve niyyet amelin ruhu gibidir. Ve dahi mü'min niyyetsüz olan amel ile sevab ıssı olmaz. Zira Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem dedi ki: "Sevabı yok şol kimesnenin ki niyyeti yokdur." Denmiş ki: "Tahkikan niyyet amelden [112^a] hayrlıdır." Zira niyyetin bir işde sağışa ve çokluğa ihtimali vardır. Pes amelin sevabı amelde niyyet mikdarınca olur. Yani eğer niyyet eyü olursa işin sevabı çok olur. Ve şöyle kim niyyet eksik olursa sevabı dahi ana göre eksik olur. Ve şöyle kim niyyet hiç olmaya sevab dahi olmaz. Şunun gibi ki meselâ kaçan bir kimesne i'tikâf niyyeti ile yahud cemaate intizar niyyeti ile mecide otursa, yahud zikr li'l-mescidi 'imaret eylemek niyyeti ile otursa şol kişi gibi değildir ki niyyetsüz gelüb mescidde otura. Ve şöyle kim bir kimesne mescide niyyetle varsa her adımına ki adar [atar], varışda ve gelişde on hasenât yazılır ve on günahı mahv olur. Amma niyyetsüz varsa ancak bir sevab hâsıl olur. Geru buncılâyın bir kimesne niyyetü'l-gazâ deyu ok atsa ana vâfir sevab hâsıl olur. Amma niyyetsüz atsa nihayet bir sevab hâsıl olur. Geru geçenleyn bir kimesne bir atı gazâ niyyetine saklayub beslese tahkik anın yedüğü ve içdüğü ve tersi ve sidüğü kıyamet gününde terâzûsuna koyulub hasenâtile hisâb oluna. Evet, niyyetsüz şöyle kim bin at dahi beslese anlardan ana sevab yokdur. [112^b] Zira Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem buyurupdur ki "Sevabı yok şol kimesnenin ki niyyeti yokdur." Ve bir kimesne mesela sekiz yüz akçeye mâlik olub elinde bir yıl dursa, ol sekiz yüz akçede yığirmi akçe zekât vâcib yani borcu olur. Eğer ol yığirmi akçeyi zekât deyu niyyetle virirse borcu ödenür, kendü dahi sevab ıssı olur. Ve şöyle kim niyyetsüz vire yığirmi değül, ol beşyüzün ve altı yüzün dahi virürse zekât borcu ödenmez. Meğer ol sekiz yüz akçeyi tamâm vire, ancak ol vakit zekât borcu ödenür. Ve bir hatun hâyız olduğı halde her namaz vaktinde abdest alub pâk olub niyyetle namaz kıldığı yerde ve namazda eğlendiğı kadar tesbîh ve tehlîl idüb otursa Allah Teâlâ ol hatuna hadsüz sevablar vire. Ve hem ibâdâtın âdeti terkine mu'tâde olmaya.

Hadâyık'da eydür: "Niyyetün hakikati, tâatde riyâyı terk eylemekdür. Zira amel yok illâ niyyetle." *Ahlas-ı Hâlisâ*'da eydür: "Fudayl b. İyâz'dan sorub didiler ki: 'Yâ Ebâ Ali! Kişi ne vakitte eyü amellü olur?' Eyitti: 'Kaçan niyyeti sahih olsa ve gönlinde korku ve dilinde sıdk ve zâhirinde amel-i sâlih olsa.'" *Şir'atü'l-İslâm* şerhinde eydür: "Gerekdür ki kişinin [113^a] her işde niyyeti hayr ve talebi hidayet ve rızâ-yı Hak celle ve 'alâ ola. Zira ibâdât niyyetle tamam olur." Denmiş ki: "Tahkik niyyet amelden hayrludur. Zira niyyet tâkat-i mal ve vüs'at-ı rızksuz hâsıl olur." Şunun gibi kim bir kimesne "bir kul âzâd ideyin" dise, veyahud "çok mal sadaka ideyin" dese, halbuki ol halde bu kimesne bir nesneye mâlik değildir, pes bu niyyetler ile ol kimesne vâfir sevab ıssı olur. Ve bir âhar kimesnenin vâfir malı vardır, ve kulları dahi vardır. Ve bu kimesne ol maldan sadaka ider ve ol kullarından âzâd ider.

Amma niyyeti yokdur, sevabı dahi yokdur. İmdi bu tarikle niyyet amelden hayırlı olur. Zira Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem buyurubdur ki: “Kimin ki niyyeti yokdur, sevabı yokdur.” Ve dahi sahâbelerden birisi bir mühim yerde köprü binâ etmeğe niyyet eyledi. Pes bir yahudi andan öğürdleyüb ol köprüvi binâ eyledi. Eyle olsa bir cemaatin mahzar-ı katında ol sahâbiye haber virdiler ki, Hazret-i Ömer (radiyallahu anh) anda hâzır idi. Ol sahâbe teessüf idüb münfa‘il oldu. Pes Hazret-i Ömer (radiyallahu anh) ol sahâbiye tesellî yüzünden didi ki: نية المؤمن خير من عمله Yani “Mü’minin niyyeti anın amelinden hayırlıdır.” [113^b] Yani ol kâfir amelinden. Lâkin Mâlik haber virir *Bustan* adlu kitabında³⁶, bu söz asılda sadr-ı nübüvvetden, yani Hazret-i Resul’den (sallallahu aleyhi ve sellem) sâdır oldu. Andan sonra emsâl-i sâireden bir mesel oldu. *Mecma’-i Havâdis ve Nevâzil ve Vâkı’ât*’da eydür: “Eğer dinilürse ki Hazret-i Resûl’ün (sallallahu aleyhi ve sellem) ‘Mü’minin niyyeti amelinden hayırlıdır’ didüğünün ma‘nâsı nedür? Sen di ki: Bir nice ma‘nâdan ötürü; biri budur ki, tahkikan niyyet âfetlerden emîndür. Amma amel saklanmağa muhtacdır riyâdan ve ‘ucbdan, dahi buna benzerlerden, âfât ana hulûl eylesün için. Ve biri budur ki Hazret-i Resûl’den (sallallahu aleyhi ve sellem) rivayet olunur ki dimiş ki Mekke-i Müşerrefe kurbünde iki dağ ortasında bir köprü vardur. Ol köprünün altında su yokdur. Amma gelüb uğrayanlara geçecek yerdür. Şimdi harab olmuşdur. Resul (sallallahu aleyhi ve sellem) didi ki: “Şol kimesne ki ol köprüvi ta‘mîr eyleye, ben ana cennetle zâmin olurun.” Sahâbelerden birisi didi ki: “Yâ Resulallah! Ben ta‘mîr edeyin.” Evet, bu nidâyı bir yahudi işitdi. Tevakkuf etmeyüb ol gice ol köprüvi ta‘mîr eyledi. Ol sahâbe sabah gelüb köprüyi [114^a] ta‘mîr olmuş bulıcak Hazret-i Resûl’e (sallallahu aleyhi ve sellem) haber virdi. Resûl Aleyhisselam didi ki: نية المؤمن خير من عمله Yani mü’minin niyyeti hayırlıdır anın amelinden. Yani ol kâfir amelinden. Şeyh-i vâfi ve mürşid-i kâfi Zeynü’l-milleti ve‘d-dîn el-Hâfi (rahmetullahi aleyh) *Vesâyâ-yı Kudsiyyesinde* zikr eylemiş ki: Şeyh Cüneyd-i Bağdâdi dimiş ki: “Kulun cem‘i vakitleri tââta sarf olmak mümkündür. Helâlden olıcak yemekde ve içmekde ve uyumakda ve yatmakda ve dahi hâlet-i cimâ‘da ve söz söylemekde dahi sâir harekâtda ve sekenâtda niyyeti olıcak olursa; zira a‘mâl niyyetledür. Kaçan yemekle ibâdetle mu‘âvenet olmağičün niyyet eylese, geru geçenleyin içmeğe dahi niyyeti istilzâz için olmasa, uyku ile melâli ve kelâli def‘ idüb ibâdet üzerine kavî olmağičün niyyet eylese râhat-i nefis ve tefrîğ-i nefes olmasa, ve helâli ile yatmakda şer‘de müte‘ayyin olan hakkını edâ eylemek niyyet eylese ve cimâ‘ile şehvetinin teskînini ve helâlinin teskîn-i nefsinin harama mürtekeb olmasunlar deyu niyyet eylese etemm olur.

36 Burada -muhtemelen müellifin kullandığı bir nüshadan kaynaklanan- bir hata olmalıdır. Risalenin Arapçasında *Şerhu Şirâti’l-İslâm*’dan mukayese ederek ibareyi tashih ettik.

رسالة في بيان تصحيح النية والعمل بها³⁷

[١٥٣ ب] بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً كثيراً لَوْلِيَّ التوفيق، والصلاة على محمد الهادي إلى طريق التحقيق، وعلى آله و أصحابه بيّنوا الشرائع في المعنى³⁸ الدقيق.

وبعده: فهذه رسالة مرتّبة على بيان تصحيح النية والعمل بها.

فمن سنة الإسلام: إخلاصُ النية لله تعالى. وفي البرازية: «النية عمل القلب لا اللسان، كما يدلّ عليه حدّها، وهي: انبعث القلب على أمر من الأمور³⁹». والنية غير العلم؛ فإن الفكر بالكفر ليس بكفر. وفي الحديث القدسي: «الإخلاص سرٌّ من أسراري، استودعته قلب من أحبه من عبادي⁴⁰». وفي التعريفات: «الحديث القدسي هو: ما أخبر الله تعالى به نبيّه بإلهام أو بمنام⁴¹»، فأخبر عليه السلام عن ذلك المعنى بعبارة نفسه. فالقرآن مفضّل عليه؛ لأنّ لفظه منزل أيضاً⁴²».

وفي أخلص⁴³ الخالصة⁴⁴: قال: حكم النية: هي: الخطرة في القلب، ولا يطّلع عليها⁴⁵ أحدٌ غير الله تعالى. وفي الحديث: «يؤتى برجلٍ لى مقام الحساب، فيعطى كتابه، فيقال له:

37 Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr 197/106a-103b. (v7)

38 في الأصل: معنى

39 36/4.

40 وهو حديث مسلسل بقول كل من رواته (سألت فلاناً عن الإخلاص)، أخرجه بعض أصحاب المسلسلات وذكره القشيري في الرسالة والغزالي في الإحياء، ولكنه حديث لا يثبت. ينظر: العجالة في الأحاديث المسلسلة للغاندي ص 189، وتخريج أحاديث الإحياء للعراقي ص 1746.

41 في الأصل: بالمنام.

42 ص 83-84.

43 في الأصل: إخلاص، وهو خطأ.

44 أخلص الخالصة لعلّي بن محمود بن محمد الرابض البدرخشياني، وهو: مختصر كتاب خالصة الحقائق لِمَا فيه من أساليب الدقائق لأبي القاسم عماد الدين محمود بن أحمد الفارابي المتوفى سنة 607، رتبه على خمسين باباً، وأورد في كل منها طرفاً من الأخبار والآثار، وكلّيات الأكابر، والحكم والأشعار. ينظر: كشف الظنون، 699/1.

45 في الأصل: عليه

إِقْرَأْ؛ فُنْظِرْ فِيهِ، إِذَا كَانَتْ فِيهِ أَعْمَالٌ مِنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ وَالصَّدَقَةِ وَغَيْرِهَا فَيَقُولُ: يَا رَبِّ، لَيْسَ [١٥٤] هَذَا كِتَابِي، فَيُنِي لَمْ^٦ أَفْعَلْ هَذِهِ الطَّاعَاتِ، فَيَقَالُ لَهُ: لَيْسَ هَذَا يَوْمَ الْخَطَا وَالنَّسْيَانِ، هَذَا كِتَابُكَ، قَدْ كُنْتَ نَوَيْتَ فِي دَارِ الدُّنْيَا أَنْكَ إِذَا وَجَدْتَ الْمَالَ فَعَلْتَ^٧ هَذِهِ الْأَعْمَالَ، وَقَدْ جَعَلْتَ نِيَّتَكَ عَمَلَكَ^٨».

وفي [شرح] شُرْعَةِ الْإِسْلَامِ: «قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا يَقْبَلُ اللَّهُ تَعَالَى قَوْلًا إِلَّا بِعَمَلٍ، وَلَا يَقْبَلُ قَوْلًا وَلَا عَمَلًا إِلَّا بِالنِّيَّةِ^٩». وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا أَجْرَ لِمَنْ لَا نِيَّةَ لَهُ^{١٠}». وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ مَقْرُونٌ^{١١} بِالنِّيَّةِ، فَيَتَضَاعَفُ أَجْرُ الْعَمَلِ بِقَدْرِ النِّيَّةِ فِيهِ؛ «لَأَنَّ الْعَمَلَ كَالْجِسْمِ، وَالنِّيَّةَ كَالرُّوحَ لِلْعَمَلِ، وَالْمُؤْمِنُ لَا يَثَابُ عَلَى عَمَلِهِ الْخَالِي عَنْهَا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا أَجْرَ لِمَنْ لَا نِيَّةَ لَهُ». وَقِيلَ: نَمَا كَانَتْ خَيْرًا مِنَ الْعَمَلِ؛ لِأَنَّهَا تَحْتَمِلُ^{١٢} التَّعَدُّدَ وَالكَثْرَةَ فِي الْعَمَلِ الْوَاحِدِ، فَيَتَضَاعَفُ أَجْرُ الْعَمَلِ بِقَدْرِ النِّيَّةِ^{١٣} فِيهِ، وَمِثْلُ ذَلِكَ لَا يَكُونُ فِي الْعَمَلِ، مِثْلًا إِذَا جَلَسَ فِي الْمَسْجِدِ بِنِيَّةِ الْاِعْتِكَافِ، وَبِنِيَّةِ اِنْتِظَارِ الصَّلَاةِ، وَبِنِيَّةِ الْخُلُوةِ وَالْعُزْلَةِ عَنْ شَوَاعِلِ الْقَلْبِ، وَبِنِيَّةِ عِمَارَةِ الْمَسْجِدِ بِالذِّكْرِ، لَا كَمَنْ جَلَسَ بِلَا نِيَّةٍ^{١٤}».

وفي الْحَدَائِقِ^{١٥}: «حَقِيقَةُ النِّيَّةِ: تَرْكُ الرِّبَا فِي الطَّاعَةِ، فَإِنَّهُ لَا عَمَلَ لَا بِالنِّيَّةِ». وَفِي أَخْلَصِ الْخَالِصَةِ: سُئِلَ فَضِيلُ بْنُ عِيَاضٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: «يَا أَبَا عَلِيٍّ، مَتَى يَكُونُ الرَّجُلُ صَالِحًا؟». قَالَ: «ذَا كَانَتْ نِيَّتُهُ صَحِيحَةً، وَفِي قَلْبِهِ خَوْفٌ وَفِي لِسَانِهِ صِدْقٌ وَفِي جَوَارِحِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ^{١٦}».

٤٦ في الأصل: لا.

٤٧ في الأصل: ففعلت.

٤٨ لم أجده فيما بين يدي من المراجع.

٤٩ والنقل عن شرح شُرْعَةِ الْإِسْلَامِ لِسَيِّدِ عَلِيِّ زَادَةَ ص ٢٧ (طبعة درسعادت ١٣٢٠). والحديث أخرجه أَبُو نُصْرَةَ السَّجَّزِيُّ فِي الْإِبَانَةِ مِنْ طَرِيقِ وَهْبِ بْنِ وَهْبٍ أَبِي الْبَخْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: «وَهَبْ لَيْسَ بِالْقَوِيِّ، وَفِي الْإِسْنَادِ: إِرْسَالٌ». ينظر: كنز العمال ٩١١/١٥.

٥٠ لم أجده فيما بين يدي من المراجع.

٥١ في الأصل: مقروناً

٥٢ في الأصل وفي شرح شُرْعَةِ الْإِسْلَامِ ص ٢٧: يحتمل

٥٣ وفي شرح شُرْعَةِ الْإِسْلَامِ: النَّبَاتِ.

٥٤ من شرح شُرْعَةِ الْإِسْلَامِ ص ٢٧ بتصرف.

٥٥ ولعله كتاب: «حدائق الأزهار في شرح مشارق الأنوار» لوجيه الدين عمر بن عبد المحسن الأرنجاني؟ ذكره في كشف الظنون ١/٦٣٢ و١٦٨٩/٢.

٥٦ جاءت العبارة في الأصل: إِذَا كَانَتْ نِيَّتُهُ صَحِيحًا، وَفِي قَلْبِهِ خَوْفًا، وَفِي لِسَانِهِ صِدْقًا، وَفِي جَوَارِحِهِ عَمَلًا صَالِحًا!

وفي شرح شريعة الإسلام [١٥٤ب]: «ولتكن نية العبد في أموره كلها الخير والهداية ومَرْضَاة الرَّبِّ عَزَّ وَجَلَّ؛ لأنَّ العبادات إنَّما تَنَعَّدُ^{٥٧} بالنية... وقيل: إنَّما كانت النية خيراً من العمل؛ لأنَّها لا تَتَقَيَّدُ بِطَاقَتِهِ وَوُسْعِهِ، كما يَنُوي أن يُعْتَقَ عبداً أو يَتَصَدَّقَ بِمالٍ كثيرٍ وهو لا يَمْلِكُ شيئاً في الحال. وهذا القول قريبٌ على تقدير رجوع الضمير إلى المؤمن كما هو الظاهر. وقد يقال: «إنَّ واحداً من الصحابة نَوَى بِنَاءِ قَنْطَرَةٍ في موضعٍ مهمٍّ، فإذا سَبَقَهُ يهوديٌّ ببنائها، فأخبر بذلك عند مَحْضَرٍ مِنَ الجَمَاعَةِ وفيهم عمر رضي الله عنه، تَأَسَّفَ لذلك^{٥٨} وانفعل، وقال عمر رضي الله عنه تسلياً له: «نية المؤمن خيرٌ من عمله»، أي: من عمل ذلك الكافر، لكن يُجَدِّشُهُ مَا ذَكَرَهُ^{٥٩} في البُسْتَانِ من أن هذا القول صَدَرَ في الأصل من صَدْرِ النبوَّة، ثم صار مثلاً من الأمثال السائرة^{٦٠}».

وفي مَجْمَعِ الحَوَادِثِ وَالتَّوَازِلِ وَالتَّوَاقِعَاتِ^{٦١}: «فإن قيل: ما معنى قول النبي عليه السلام «نية المؤمن خيرٌ من عمله^{٦٢}؟» فقول: لمعانٍ، أحدها: أن النية سُلِّمَتْ على الآفات والعمل يحتاج إلى المراقبة؛ لأنَّها لا تَحِلُّ عَلَيْهَا^{٦٣} الآفات من الرياء والعُجْبِ ونحو ذلك. ومنها ما رُوِيَ: أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال بمكة _ هو أن هناك قَنْطَرَةً بين الجَبَلَيْنِ لم يكن تحته نهر، ولكنْ كَانَ مَمْرًا، فَخَرِبَتْ _ فقال عليه السلام: «مَنْ عَمَرَ تِلْكَ القَنْطَرَةَ فَأَنَا ضَامِنٌ لَهُ الجَنَّةَ»، فقال رجل [١٥٥أ] من أصحابه^{٦٤} عليه السلام: أنا أَعْمُرُهَا، وقد كان سَمِعَ يهوديًّا هذا النداء فَعَمَرَهَا تلك الليلة، فجاء الرجل وَجَدَهَا عَامِرَةً، فأخبر بذلك رسولَ اللهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال عليه السلام: «نية المؤمن خيرٌ من عمله»، أي: من عمل الكافر^{٦٥}.

٥٧ في الأصل: يتعقد.

٥٨ في الأصل: ذلك.

٥٩ وفي الأصل: «يحدث مالك!» وهذا تحريف عجيب! والتصويب: من شرح شريعة الإسلام لسيد علي زاده ص ٢٨.

٦٠ لسيد علي زاده ص ٢٧-٢٨ بتصرف. ويأتي تحريج الحديث أدناه.

٦١ ذكره في كشف الظنون ١٦٠٢/٢ ويخص له.

٦٢ أخرج الطبراني في المعجم الكبير ١٨٥/٦، والبيهقي في شعب الإيثار ١٧٦/٩ وغيرهما، وهو ضعيف له شواهد، وورد أيضاً بلفظ: «أبلغ من عمله». ينظر في تحريجه: الأجوبة المرضية للسخاوي ٣٤٥/١-٣٤٦.

٦٣ في الأصل: لأنه لا يجل عليه

٦٤ في الأصل: أصحاب

٦٥ وهذه القصة لم تثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال الحافظ السخاوي في الأجوبة المرضية ٣٤٧/١: «وقيل: إنَّ الضمير في (عَمَلِهِ) لِكافرٍ في واقعة هي: أن مسلماً نَوَى بِنَاءِ قَنْطَرَةٍ، فَسَبَقَهُ الكافر فَبَنَاهَا، ولكن لا أعلم هذا السبب ثابتاً، ويُعَدُّهُ ما سبَّأني من بعض الآثار».

وذكر الشيخ^{٦٦} الوافي والمرشد الكافي زين الملة والدين الخوافي^{٦٧} رحمه الله في وصاياه القدسية^{٦٨}: «أنه قال الجنيد رحمه الله: يمكن أن يكون أوقات العبد جميعها مصروفة^{٦٩} إلى الطاعات وإن كانت^{٧٠} وقت الأكل والشرب والنوم والمضاجعة والوقاع والكلام وسائر الحركات والسكنات؛ فإنها الأعمال بالنيات، فإذا نوى بالأكل العون على العبادة، وكذا بالشرب، لا الاستلذاذ، وبالنوم دفع الملل والكلال حتى يكون نشيطاً في العبادة، لا إراحة النفس وتفريغها^{٧١}، وبالمضاجعة مع حليلته^{٧٢} قضاء حقها المتعين في الشرع، وبالوقاع تسكين شهوته وتوطين نفسها^{٧٣} حتى لا يقع في حرام، ولعله^{٧٤} يكون سبباً لظهور وليد يعبد الله، لا استلذاذ النفس، وكذلك كل ما يعمل من الحرف والصناعات لأكل الحلال والعون على الطاعات، فكل هذه المعاملات بصوالح النيات تنقلب عبادات^{٧٥}، يؤجر عليها العبد ويثقل ميزان حسناته يوم القيامة».

وفي شرح شريعة الإسلام: «قال أبو هريرة رضي الله عنه: «الناس يُبعثون [١٥٥ب] يوم القيامة على قدر نياتهم». وكتب سالم بن عبد الله إلى عمر بن عبد العزيز: «اعلم: أن عون الله تعالى للعبد على قدر النية، فمن تمت نيته تم عون الله تعالى، وإن نقصت نقص بقدر نيته».

وفي البرزائية: «طلب العلم والفقهاء إذا صححت النية أفضل من جميع أعمال البر، وكذا الاشتغال بزيادة العلم، إذا صححت النية؛ لأنه أعم نفعاً. وصحة النية: أن يقصد وجه الله تعالى والآخرة، لا طلب المال والجاه».

-
- ٦٦ في الأصل: شيخ
 ٦٧ في الأصل: الخوافي، بالحاء المهملة، وهو خطأ. وترجمته في الأعلام ٤٦/٧.
 ٦٨ الوصايا القدسية للشيخ زين الدين أبي بكر محمد بن محمد الخوافي المتوفى سنة ٨٣٨. كشف الظنون ٢٠١٢/٢. والنقل عنه بواسطة شرح شريعة الإسلام ص ٢٨.
 ٦٩ في الأصل: مصروفاً، وهو خطأ.
 ٧٠ في الأصل: كان، وهو خطأ.
 ٧١ في الأصل: تفريقها. والتصويب من شرح شريعة الإسلام ص ٢٨.
 ٧٢ في الأصل: حليلته. والتصويب من شرح شريعة الإسلام ص ٢٨.
 ٧٣ في الأصل: نفسها. والتصويب من شرح شريعة الإسلام ص ٢٨.
 ٧٤ في الأصل: ولعل
 ٧٥ في الأصل: ينقلب العبادات. والتصويب من شرح شريعة الإسلام ص ٢٨.
 ٧٦ ص ٢٩، بتقديم وتأخير.
 ٧٧ لم أجده في القسم الموجود من البرزائية في المكتبة الشاملة، وهو في الفتاوى الهندية ٣٧٨/٥، بتصرف.

ورُوي في الإسرائيليات: أن رجلاً مرَّ بكُثبانٍ من رَمْلٍ في مجاعة، فنَوَى في نفسه: لو كانت هذه الرَّمَالُ^{٧٨} طعاماً لَقَسَمْتُه بين الناس، فأوحى الله تعالى إلى نبيهم أن: «قُلْ له: إنَّ الله تعالى قد قبِلَ صدقتك، وشكَّرَ^{٧٩} حُسْنَ نيتك، وأعطاك ثوابَ ما لو كان طعاماً فتصدَّقْتَ به^{٨٠}».

وفي شرح شريعة الإسلام: «عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنه قال: «يُؤْتَى بالعبد يوم القيامة ومعه مِنَ الحَسَنَاتِ كَأَمْثَالِ الْجِبَالِ الرَّوَاسِي، فينادي مُنادٍ: مَنْ كان^{٨١} له مَظْلَمَةٌ على فلانٍ^{٨٢} فليَجِئْ وليَأْخُذْ، فيجِيءُ أَناسٌ فيأخذون من حسناته حتى لا يَبْقَى من حسناته شيء، ويبقى العبد حيران، فيقول له رَبُّه: «إنَّ لك عندي كَنْزاً^{٨٣} لم أُطْلِعْ عليه ملائكتي [ولان] أحداً من خلقي»، فيقول العبد: يا رب، ما هو؟، فيقول الله تعالى: «نيتك التي كنت تنوي من الخير كتبتُ لك سبعين ضعفاً^{٨٤}، كذا في شرح الخطب^{٨٥}».

وقيل [١٥٦]: كان السلفُ يتعلَّمون النيةَ كما يتعلَّمون العمل. وكان رجل يطوف^{٨٦} على العلماء ويقول: «مَنْ يَدُلُّني على عملٍ لا أزال فيه عبداً لله تعالى؟ فإنِّي أُحِبُّ أن لا يأتي عليَّ ساعةٌ من ليلٍ أو نهارٍ إلا وأنا عاملٌ فيه».

وفي كثر الأبرار^{٨٧}: اعلم: أن كلَّ عملٍ يُعملُ فإنَّه يُحتاج فيه إلى أربعة أشياء: إلى العلم قبل شروعه فيه؛ وإلا يكون ما يُفسده أكثر مما يُصلحه، وإلى النية عند شروعه؛ وإلا فلا يُؤجِر عليه لقوله عليه السلام: «لا أُجْرِمَن لا نيةَ له»، وإلى الصبر بعد شروعه فيه؛ وإلا يكون تقصيره أكثر من توفيره، وإلى الإخلاص عند تسليمه إلى الله تعالى؛ وإلا فيردَّ عمله عليه ولا يقبل منه».

٧٨ في الأصل: لو كان هذه الرمل. والتصويب من شرح شريعة الإسلام ص ٢٩.

٧٩ في الأصل: لشكر. والتصويب من شرح شريعة الإسلام ص ٢٩.

٨٠ والنقل عن شرح شريعة الإسلام ص ٢٩.

٨١ في الأصل: «مكان»، وهو خطأ.

٨٢ جاء رسمه في الأصل هكذا: علا فان

٨٣ في الأصل: كنز، وهو خطأ.

٨٤ لم أجده بهذا اللفظ.

٨٥ ص ٢٨.

٨٦ في الأصل: يطون

٨٧ ذكره في كشف الظنون ١٥١٢/٢ ويصَّص له. ولعله كتاب: كنز الأبرار فيما رُوي عن النبي من الأدعية والأذكار لابن العربي؟ ذكره في هدية العارفين ١٢٠/٢.

وكذلك في الإثم إذا نوى، ك: «القتل والزنا وغيرهما»^{٨٨} إذا رضي من عامله واشتدَّ حرصه على فعله، وقال عليه السلام: «من أحبَّ قوماً على أعمالهم حُشِرَ في زمرةٍهم وحُسِبَ يوم القيامة بحُسابهم، وإن لم يعمل بأعمالهم»^{٨٩}.

فالنية أمرٌ عظيمٌ عليها مدارُ أمرِ العباد، يُحشرون عليها ويُجاسبون عليها ويُعاقبون بها، وهذا، أي: العقاب بالنية، ليس بكلي، بل في بعض الخصوصيات»^{٩٠}، كما صُرح في الكتب^{٩١} المعتبرة.

حسبنا الله ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير.

٨٨ في الأصل: وغيرهن. والتصويب من شرح شريعة الإسلام ص ٢٨.

٨٩ أخرج هذا اللفظ ابنُ عدي في الكامل ٤٩٢/١، والخطيب في تاريخ بغداد ٤٣٣/٦، وهو هذا اللفظ لا يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن المعنى ثبت في الصحيح. يُنظر: المقاصد الحسنة للسخاوي ص ٥٩٨-٥٩٩.

٩٠ والنقل عن شرح شريعة الإسلام ص ٢٩ بتصرف، ومصححاً ما وقع فيه من تحريف، وجاءت العبارة في الأصل: ... مدار أمر العباد، يحشرون عليها، ويجاسبون عليها، ويعاقبون بها، هذا، أي: العقاب بالنية، ليس بكل، بل في بعض الخصوصيات.

٩١ في الأصل: كتب

HANEFİ USÛL MUHTASARLARININ GELİŞİMİ: (III) HABBÂZÎ'NİN MUĞNÎ'Sİ VE HANEFİ USÛLÜNDEKİ YERİ

Doç. Dr. Mehmet BOYNUKALIN*

Özet: Hanefî usûl-i fîkh muhtasarlarının gelişiminin incelenmesi usûl ilminin tarihi gelişimini tespit etme açısından önem arz etmektedir. Pezdevî'nin (482/1089) *Usûl'ü* ve Hüsameddin el-Ahşiketî'nin (644/1247) *Müntehab'*ından sonra göze çarpan Hanefî usûl muhtasarı Habbâzî'nin (691/1292) *el-Muğnî* adlı eseridir. Büyük ölçüde Serahsî (483/1090) ve Pezdevî'nin eserlerini esas alarak onları özetleyen Habbâzî'nin çalışması Hanefî usûlcüleri tarafından kabul görmüş, ders kitabı olarak okutulmuş, metin olarak ezberlenmiş, birçok usûlcü tarafından şerhedilmiştir. Habbâzî'nin *Muğnî'si* üzerine 16 şerh yazıldığını tespit edebildik. Telif edildikten sonra geçen 1,5 asır içinde müellifi dâhil 12 Usûl âlimi tarafından şerh edilen bu muhtasar kısa bir süre içinde yaygınlaşmış ve büyük ilgi görmüştür. Ancak eserin sistematik olmaması ve daha iyi muhtasarların telif edilmesi gibi sebeplerle, zamanla bu ilgi Neseî'nin (710/1310) *Menar'ı* ve Sadrüşşeria'nın (747/1346) *Tenkih'i* gibi başka muhtasarlara doğru kaymış ve başka usûl metinleri öne çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hanefî usûl-i fîkhî, Muhtasar, Serahsî, Habbâzî, Usûl-i fîkhin gelişimi

تطور المختصرات الأصولية الحنفية: (3) المعنى للخبازي ومكانته في أصول الأحناف

ملخص: إن البحث عن تطور المختصرات المؤلفات في أصول الفقه الحنفي ذو أهمية من حيث الوقوف على التطور التاريخي لعلم أصول الفقه. ومن المؤلفات الجالبة للنظر في هذا المجال المعنى للخبازي (١٢٩٢/٦٩١) الذي جاء بعد أصول البيهقي (١٠٨٩/٤٨٢) والمنتخب للأخسيكي (١٢٤٧/٦٤٤). وقد اعتمد الخبازي في مختصره هذا على أصول السرخسي (١٠٩٠/٤٨٣) بالدرجة الأولى ثم أصول البيهقي، واختصر في الغالب عبارة هذين المؤلفين. ومن ثم فقد تلقى علماء الأصول الأحناف المعنى بالقبول والتخوذ مادة للتدريس وحفظوه كمتن من المتون المعتمدة في الأصول وتناولوه بالشرح والتحليل. وقد وجدنا أن هناك ١٦ عشر شرحا على المعنى للخبازي. فقد انتشر هذا المختصر بعد تأليفه بمدة قصيرة ولقي عناية كبيرة، حيث قام بشرحه ١٢ عالما من علماء الأصول الحنفية خلال قرن ونصف فقط بعد ظهوره. لكن هذه العناية قد نقصت مع مرور الزمن وانتقلت إلى مختصرات أخرى أحسن من حيث التنظيم والاختصار مثل المنار للسفسي (١٣١٠/٧١٠) والتفحاح لصدر الشريعة (١٣٤٦/٧٤٧).
كلمات مفتاحية: أصول الفقه الحنفي، مختصر، السرخسي، الخبازي، تاريخ أصول الفقه.

The Development of The Hanafi Methodology Compendiums: (III) Khabbâzî's al-Mughni and its Place in Hanafi Methodology

Abstract: The examination of the development of the compendiums written by Hanafite scholars is of great importance in terms of enlightening the historical development of the Islamic law methodology. The first remarkable compendium written after al-Pazdawî's (482/1089) *Usûl* and Husameddin al-Ahşiketî's (644/1247) *al-Muntakhab* is Khabbâzî's (691/1292) *al-Mughni*. The work of Khabbâzî is mostly based on *Usûl as-Sarakhsi*, then *Usûl al-Pazdawî*. This compendium is largely accepted by the Hanafî scholars, taught as a textbook, memorized as text and many scholars have written commentaries on it. We have found that 16 commentaries were written on Khabbâzî's *al-Mughni* including the author's commentary. It can be said that *al-Mughni* has received intense interest in one and a half century after its writing, because 3/4 of the commentaries were written in this period. This interest has declined by time and better methodology texts such as an-Nasafî's (710/1310) *al-Manar* and Sadrush-sharia's (747/1346) *at-Tanqih* have come forward.

Key Words: Hanafi methodology, compendium, as-Sarakhsi, al-Khabbâzî, Usûl al-fîqh, history of Islamic jurisprudence.

* İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mehmetboynukalin@sehir.edu.tr

GİRİŞ:

I. HABBÂZÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ:

A. Habbâzî'nin Hayatı

Müellifin tam adı Ebu Muhammed Celaleddin Ömer b. Muhammed b. Ömer¹ el-Hucendi el-Habbâzî'dir (691/1292). Habbâzî nisbesi ekmekçi anlamına gelmektedir. Bu nisbe ile tanındığına göre soyunda bu meslekle iştigal edenler bulunmaktaydı. Semerkand yakınlarında bulunan Hucend (Hucende) şehrine² mensup olan Habbâzî muhtemelen burada doğmuştur.³ 62 yaşında vefat ettiği rivayetine dayanarak bazı müellifler onun 629/1232 yılında doğduğunu kaydetmişlerdir.⁴ Ancak eski kaynaklarda bu tarih açıkça zikredilmez. Maverâünnehir bölgesinde ilim tahsil etmiştir.⁵ Kınalızade (979/1572) ve Kefevî'den (990/1582) naklen Leknevi (1304/1886) Habbâzî'nin Abdülaziz el-Buhârî'den (730/1329) ders aldığını ifade etseler de bu mümkün gözükmemektedir;⁶ zira vefat tarihleri göz önünde bulundurulduğunda tam tersi, yani Abdülaziz el-Buhârî'nin Habbâzî'den ders almış olması ihtimal dâhilindedir. Tahsilini tamamladıktan sonra Harizm'de⁷ bir

1 Birzâli ise nesebini Ömer b. Muhammed b. Muhammed b. Ömer şeklinde zikretmiştir; bk. Alemüddin el-Kasım b. Muhammed el-Birzâli ed-Dımaşkı, *el-Muktefi alâ Kitâbi'r-ravzateyn*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmuri, Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1427/2006, II, 306.

2 Maverâünnehir bölgesinde Seyhun nehrinin kıyısında bulunan ve günümüzde Tacikistan sınırları içinde kalan Hucend, ülkenin ikinci büyük şehridir; bk. Rıza Kurtuluş, "Hucend", *DİA*, 1998, XVIII, 273.

3 Meragi, Kehhale ve *el-Muğni'nin* naşiri Muhammed Mazhar Beka, Habbâzî'nin Hucend'de doğduğunu kesin bir dille ifade etmiştir; bk. Celaleddin Ömer b. Muhammed el-Hucendi Habbâzî (691/1292), *el-Muğni fi Usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Mazhar Beka, Mekke: Camiatü Ümmü'l-kura, 1403/1983, naşirin girişi, s. 7; Abdullah Mustafa el-Meragi, *el-Fethü'l-mübin fi tabakâti'l-usûliyyin*, nşr. Muhammed Ali Osman, I-II, Kahire: Matbaatü Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1366/1947; III, Beyrut: Muhammed Emin Demc ve şürekah, 1394/1974, II, 79; Ömer Rıza Kehhale (1987), *Mucemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1993, II, 576. Ancak kadim kaynaklarda bu husus zikredilmemiştir. Hucendi nisbesi onun bu şehirde doğduğunu kesin bir biçimde göstermez. Hatta Zehebî onun Halep'te doğduğunu söylemiştir; bk. Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî ed-Dımaşkı (748/1348), *Târihü'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, nşr. Beşşar Avvad Maruf, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003, XV, 726. Ancak bu rivayet de ihtiyatla karşılanmalıdır; zira Habbâzî'nin önce Harizmde müderrislik yaptığı, ardından Bağdad'a, sonra da Dımaşka geldiği kaydedilmiştir; bu sebeple Maverâünnehir'de Hucend'de doğup sonra doğuya doğru Harizm'e ve ardından Bağdat ve Dımaşka gelmiş olması daha makul gözükmemektedir.

4 Meragi, *Feth*, II, 79; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, II, 576.

5 Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesir ed-Dımaşkı (774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Cize: Dârü Hecer li't-tıbaa, 1418/1997, XVII, 655.

6 Ancak günümüzde birçok kaynak bu bilgiyi eleştirmeden nakletmiştir; mesela bk. Habbâzî, *el-Muğni*, naşirin girişi, s. 8; Fahrettin Atar, "Abdülaziz el-Buhârî", *DİA*, 1988, I, 186.

7 Harizm Aral gölünün güneyinde yer alan geniş bir bölgenin adıdır; bk. Abdülkerim Özeydin, "Harizm", *DİA*, 1997, XVI, 217-220. Günümüzde bu bölge Özbekistan'da kalmaktadır.

süre müderrislik yapan Habbâzî, buradan sonra intikal ettiği Bağdat Nizamiyye Medresesi'nde⁸ bir süre muidlik⁹ görevinde bulunmuş, bir süre sonra da Dımaşk'a giderek İzziyye Medresesi'nde¹⁰ ders vermeye başlamıştır. Zehebî (748/1348) kendisini bu gelişinde gördüğünü zikreder. Zehebî 673/1274 yılında doğduğuna göre Habbâzî Dımaşk'a 680/1281'den sonra gelmiş olmalıdır. Bir süre sonra hacca gidip mukaddes beldelerde bir yıl mücavir kalan Habbâzî, sonra Dımaşk'a dönmüş, 690 yılının Ramazan ayında (Ağustos-Eylül 1291) Hanefi alimlerinin en üstünlerine tahsis edilen Hâtûniyye Medresesi'nde¹¹ ders vermeye başlamış ve vefatına dek bu görevi sürdürmüştür. Öğrencileri arasında el-Bedrüt-tavil lakaplı Davud b. Oğulbek el-Konevi (715/1315),¹² Ebu'l-Abbas Ahmed b. Mes'ud b. Abdurrahman

8 Selçuklu Sultanı Alparslan'ın veziri Nizamülmülk tarafından Bağdat'ta 459/1067 yılında inşa edilen meşhur medresedir. Moğol istilasında zarar görmekle birlikte VIII. yüzyıla kadar faaliyetini sürdürdüğü bilinmekte, sonrası hakkında pek bilgi bulunmamaktadır; bk. Abdülkerim Özaydın, "Nizamiye Medresesi", *DİA*, 2007, XXXIII, 188-190.

9 Muidlik müderris yardımcılığı anlamına gelmektedir; bk. Sami es-Sakkar, "Muid", *DİA*, 2006, XXXI, 86.

10 Dımaşk'ta bulunan İzziyye el-Berraniyye (Dış İzziyye) Medresesi 626 (1228-1229) yılında Eyyubiler döneminde el-Melikül-Muazzam'ın (624/1227) memlüklerinden Emir İzzeddin Aybek Üstadar el-Muazzamî (646/1248) tarafından Hanefiler için inşa ettirilmiş ve Habbâzî bu medresede ders vermiştir; aynı zatın Dımaşk'ta inşa ettirdiği İzziyye el-Cevvaniyye ve el-Medresetü'l-İzziyye adıyla bilinen iki medrese daha vardır; bk. Abdülkadir b. Muhammed ed-Dımaşki en-Nuaymi (927/1521), *ed-Daris fi tarihi'l-medaris*, nşr. İbrahim Şemseddin, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990, I, 423-424. Emir İzzeddin'in hayatı için bk. Şemseddin Ahmed b. Muhammed el-Erbili, İbn Hallikan (681/1282), *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü Sâdir, 1968-1978, III, 496; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, XIV, 543; Salahaddin Halil b. Aybek es-Safedi (764/1363), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaut - Türki Mustafa, Beyrut: Dârü İhyâit-türas, 1420/2000, IX, 269; Hayreddin ez-Zirikli (1976), *el-A'lâm: Kâmusü terâcim li-eşheri'ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstâribin ve'l-müsteşrikin*, Beyrut: Darü'l-İlm li'l-melayin, 2002, II, 33-34. Bu medreselerin hiç biri günümüze ulaşamamıştır; bk. Muhammed Kürd Ali (1953), *Hitatü'ş-Şâm*, Dımaşk: Mektebetü'n-Nuri, 1403/198, VI, 92-93.

11 Hatuniyye medresesini İmadeddin Zengi'nin (541/1146) eşi Zümrüt Hatun (557/1162) inşa ettirmiştir; bk. Nuaymi, *Daris*, I, 385-386. Bu medrese günümüze ulaşamamıştır; medreseyi inşa ettiren Zümrüt Hatun ise döneminin önemli siyasi olaylarında rol alan ilim ve dirayet sahibi bir hanımdı; hayatın sonunu Medine'de fakir bir halde geçirmiş ve burada vefat etmiştir; bk. Ebu'l-Felah Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmad el-Hanbelî (1089/1679), *Şezeratü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, nşr. Mahmud el-Arnaut, Dımaşk-Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1406/1986, VI, 148, 298; Zirikli, *A'lâm*, III, 49.

12 Davud b. Oğulbek (Gulbek) b. Ali el-Konevi er-Rumi. Lakabı el-Bedrüt-tavildir. Dımaşk'ta Habbâzî'den ders almıştır; bk. Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî (775/1373), *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: Hecer li't-tabaati ve'n-neşr, 1413/1993, II, 190; Cemaledin Yusuf İbn Tağriberdi el-Atabeki (874/1470), *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi bade'l-Vâfi*, nşr. Muhammed Muhammed Emin, Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, ts., V, 300; Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay el-Leknevi (1304/1886), *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire: Darü'l-Kitabü'l-İslami, ts., s. 72. Bazı kaynaklarda Habbâzî'nin öğrencileri arasında Davud b. Oğulbek'ten farklı bir kişi olarak adı verilen Davud er-Rumi el-Mantiki aslında aynı kişi olmalıdır; bk. Leknevi, *Fevaid*, s. 151.

el-Konevi (732/1332 civarı)¹³ ve Şücaüddin et-Türkistani et-Tarâzî (733/1333)¹⁴ zikredilmiştir.¹⁵ Zahid, abid ve Hanefi mezhebine vakıf bir alim olduğu ifade edilen Habbâzî Dımaşk'ta 26 Zilhicce 691 (8 Aralık 1292) Cumartesi günü vefat etmiş, Pazar günü kuşluk vakti Emevi Camii'nde kılınan cenaze namazı ardından Sufiyye Kabristanı'na defnedilmiştir.¹⁶ *Keşfü'z-zunun* gibi kimi kaynaklarda vefat tarihi tahrif edilerek yanlışlıkla 671 (1272) olarak kaydedilmiştir.¹⁷ Tenkitçi üslubuyla tanınan Zehebî'nin Habbâzî'nin 691 (1292) yılında 62 yaşında vefat ettiğini söyledikten sonra 2 Receb 614 (5 Ekim 1217) tarihinde Halep'te doğduğunu söyleyip herhangi bir açıklamada bulunmaması gariptir.¹⁸ Eğer bu rivayet doğruysa Habbâzî 77 yaşında vefat etmiş olmaktadır. Ancak başka bir eserinde Zehebî¹⁹ ve Kureşî (775/1373) Habbâzî'nin 60-70 arası bir yaşta vefat ettiğini ifade etmekte-

-
- 13 Habbâzî'den Dımaşk'ta Usûl okumuştur. *el-Kalâid fi şerhi'l-Akâid li't-Tahavî, et-Takrîr fi şerhi'l-Câmii'l-kebir* gibi eserleri vardır. Dımaşk'ta vefat etmiştir; bk. Kureşî, *Cevâhir*, II, 330-331; Leknevi, *Fevâid*, s. 42; Bağdatlı İsmail Paşa (1920), *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve asârü'l-musannifin*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951-1955, I, 108. Aşağıda *el-Muğni*'nin şarihleri arasında gelecek olan Cemaleddin el-Konevi bu zatın oğludur.
- 14 Hibetullah b. Ahmed b. Mualla, Şücaüddin et-Türkistani et-Tarazi (671-733/1272-1333). Türkistan'da Taraz şehrinde doğmuştur. Hanefi fakihidir. Dımaşk'a giderek Celaleddin Habbâzî'den ders almıştır. Zahiriyye Medresesi'nde ders vermiş ve Dımaşk'ta vefatına dek ders vermekle meşgul olmuştur. Öğrencileri arasında el-Cevâhirü'l-mudiyye müellifi Kureşî bulunur. Akaid ve Usûle dair eserleri vardır. Bunların arasında *Tabsiratü'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr ve Menâzilü ehli'l-ictihâd* zikredilebilir; bk. Kureşî, *Cevâhir*, III, 566-567; Kasım b. Kutluboğa (879/1474), *Tâcü't-terâcim*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dımaşk-Beyrut: Darü'l-Kalem, 1413/1992, s. 313; Ali b. Sultan Muhammed el-Kari (1014/1605), *el-Esmâü'l-ceniyye fi esmâi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed, Bağdad: Divanü'l-Vakfi's-Sünni, 1430/2009, II, 674; Kâtip Çelebi Mustafa b. Abdullah (1067/1657), *Keşfü'z-zunun an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn*, nşr. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, İstanbul: Maarif Matbaası, 1360-1362/1941-1943, II, 1824, 1826; Leknevi, *Fevâid*, s. 223; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 605; Zirikli, *Alâm*, VIII, 71; Kehhale, *Mucemu'l-müellifin*, IV, 53-54; Ebu't-Tayyib Mevlud es-Seriri es-Susi, *Mucemu'l-usûliyyin*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1423/2002, s. 565.
- 15 Muhammed Mazhar Beka *el-Muğni* neşrinin girişinde Nuaymi'nin İbn Kesir'i Habbâzî'nin öğrencisi zannettiğini ifade etmiş ve 701 yılında doğan İbn Kesir'in 691 yılında vefat eden Habbâzî'nin öğrencisi olamayacağını belirtmiştir; bk. Habbâzî, *el-Muğni*, naşirin girişi, s. 9. Ancak bu yanlış bir anlamadan kaynaklanmaktadır; zira Nuaymi'nin "onun öğrencisi" derken kastettiği kişi Zehebî'dir ve İbn Kesir Zehebî'nin öğrencisidir; Habbâzî, *el-Muğni*, naşirin girişi, s. 9; bk. Nuaymi, *Daris*, I, 386.
- 16 Birzali, *el-Muktefi*, II, 306.
- 17 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunun*, II, 1749. Meragi 671 tarihini Kâtip Çelebi, İbn Kesir ve Zirikli'ye dayanarak tercih ettiğini söylemişse de İbn Kesir ve Zirikli'nin eserlerinde de 691 tarihi verilmektedir; bk. İbn Kesir, *Bidâye*, XVII, 646, 655; Zirikli, *el-Alâm*, V, 63; Meragi, *el-Feth*, II, 79. Bu tahrif Arapça "seb'in" ve "tis'in" kelimelerinin noktasız yazıldıkları zaman kolayca karıştırılabilmesinden kaynaklanmaktadır.
- 18 *Tarihü'l-İslâm*, XV, 726. *Târihü'l-İslâm*'ın diğer neşrinde de aynı ifade bulunmaktadır; bk. Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmuri, Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabi, 1413/1993, LII, 116. Burada eserin aslında bir tahrif veya düşüklük olması mümkündür.
- 19 Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehbi ed-Dımaşki (748/1348), *el-Müştebih*, nşr. Ali Muhammed el-Bicavi, Dârü'l-İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye (Kahire), 1962, s. 179.

dir.²⁰ Dolayısıyla Habbâzî'nin 62 yaşında vefat etmiş olması daha kuvvetli ihtimaldir. Sadece Bedreddin el-Ayni (855/1451) Habbâzî'nin 68 yaşında vefat ettiğini ifade etmiştir.²¹

Habbâzî'nin fıkıh, usûl-i fıkıh ve usûlüddin alanında eserlerinin olduğu bildirilmiştir. Eser verdiği alanlardan da anlaşılacağı üzere Habbâzî Hanefi fıkhı, usûlü ve Matüridî kelimelerinde ihtisas sahibidir. Ancak birinci derecede uzmanlık alanı fıkıh ve usûl-i fıkıhtır. Siğnaki (714/1314) kendisini âlim, zahit, mütkin, mütebahhir, tetkik, tahkik ve fetva ehli, Etkânî (758/1357) tetkik ehli bir imam ve muhakkik alim, İbn Kesir (774/1373) ise Hanefi alimlerinin büyüklerinden, fazilet sahibi, ilimde tebarüz etmiş bir zat olarak nitelemiştir.²²

B. Habbâzî'nin Eserleri: 1. *el-Muğni fi usûli'l-fikh (fi'l-usûl, Kitabü'l-Muğni)*. Matbudur.²³ Aşağıda hakkında daha geniş bilgi verilecektir. 2. *Şerhu'l-Muğni*. Müellifin kendi eseri üzerine yazdığı şerh olup matbudur.²⁴ 3. *Hâşiye ale'l-Hidâye (Şerhu'l-Hidâye, Müşkilatü'l-Hidâye, el-Kifâye fi şerhi'l-Hidâye, Fevâidü'l-Hidâye, el-Habbâziyye)*. Mergînânî'nin (593/1197) *Hidâye*'si üzerine şerhinin Türkiye'de en az 26 yazması bulunmaktadır.²⁵ Hanefi fıkhı alanında meşhur olan bu esere Hanefi fakihler birçok yerde atıfta bulunmuşlardır.²⁶ Kureşî bu eserin meşhur olduğunu ve insanların kendisinden istifade ettiğini bildirmiştir.²⁷ Kâtip Çelebi de meşhur bir Hâşiye olduğunu ve Muhammed b. Ahmed el-Konevi²⁸ tarafın-

20 Burada Zehebî ve Kureşî "fi aşri's-seb'in" ifadesini kullanmışlardır; bunun anlamı yukarıda ifade ettiğimiz gibi 60-70 yaş arasındır; ancak Muhammed Mazhar Beka bu ifadeyi yanlışlıkla "fi umri seb'in" şeklinde okumuştur; bk. *el-Muğni*, naşirin girişi, s. 10.

21 Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Ayni (855/1451), *İkdü'l-cüman fi târihi ehli'-zemân: Asru selâtini'l-Memâlik*, III, nşr. Muhammed Muhammed Emin, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaik'l-Kavmiyye, 1431/2010, III, 137. Bu rivayet doğrusa Habbâzî yaklaşık 623 senesinde doğmuş olmaktadır.

22 Hüsameddin Hüseyin b. Ali es-Siğnaki (714/1314), *el-Vâfi şerhu'l-Müntehab*, tahkik: Ahmed Muhammed Hammud el-Yemani, Mekke: Camiatü Ümmü'l-kura, doktora tezi, 1417/1997, I, 3; Kıvamüddin Emir Katib b. Emir Ömer el-Farabi el-Etkani (758/1357), *et-Tebyin*, nşr. Sabir Nasr Mustafa Osman, Küveyt: Vezaretü'l-Evkaf veş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999, I, 114; İbn Kesir, *Bidâye*, XVII, 656.

23 nşr. Muhammed Mazhar Beka, Mekke 1403/1983.

24 nşr. Muhammed Mazhar Beka, I-II, Mekke 1426/2005.

25 <http://ktp.isam.org.tr/> (erişim: 4/11/2017).

26 Mesela bk. Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeylai (743/1343), *Tebyiniü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, Bulak 1313, I, 29, 60, 66; Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Ayni (855/1451), *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/2000, I, 545, 546; II, 481; Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramurz (885/1480), *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*, Dârü İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, baskı yeri ve tarihi yok, I, 150, 183, 187.

27 Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 669.

28 Kaynaklarda bu eser kendisine nisbet edilmese de bu zat muhtemelen Nasirüddin Muhammed b. Ahmed el-Konevi ed-Dımaşki, er-Rubve veya İbnü'r-Rubvedir (679-764/1280-1363). Hanefi âlimlerdendir. Fıkıh,

dan *Tekmiletü'l-Fevaid* adlı eserinde *Hidâye*'nin sonuna kadar tamamlandığını belirtmiştir.²⁹ *4.el-Hadi* adında kelama dair bir eseri bulunmaktadır.³⁰ Habbâzî'ye *Şerhu'l-Menar* adında bir Usûl-i fıkıh eseri de nisbet edilmiştir;³¹ ancak *Menar*'ın müellifi Nesefî'nin vefatı Habbâzî'den yaklaşık yirmi yıl sonra, 710/1310 senesinde olduğuna göre bu nisbet isabetli gözükmemektedir.³² Ayrıca böyle bir eserin nüshası da bulunamamıştır.

C. Yaşadığı Dönem: Habbâzî Moğol istilasının İslam dünyasını kasıp kavurduğu dönemde yaşamıştır. Harizmşahlar'a³³ savaş açarak Habbâzî'nin mensup olduğu Hucend şehrini, sonra Buhara ve Semerkand'ı ve Maverâünnehir bölgesinin tamamını 616-617/1219-1220 yıllarında ele geçirip bölgeye tamamen hakim olan Moğollar Maverâünnehir'in şehirlerini tahrip edip halkı katliamdan geçirmişlerdir. Cengiz Han'dan (624/1227) sonra Moğol Hükümdarı olan Ögedey Han'ın (639/1241) atadığı Mahmud Yalvaç ve oğlu Mesud Bey zamanında bölge yeniden toparlanıp refah seviyesi yükselmiş, ancak 636 (1238-1239) yılında başlayan isyan

Usûl, tefsir, hadis, nahiv ve dil ilimlerinde söz sahibidir. Usûl ve feraiz alanlarında eserleri vardır; bk. Kureşi, *Cevâhir*, III, 42-43; Şihabeddin Ahmed b. Ali, İbn Hacer el-Askalani (852/1449), *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*, nşr. Muhammed Abdülmuid Han, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye, 1392/1972, V, 55-56; Kâtip Çelebi Mustafa b. Abdullah (1067/1657), *Süllemü'l-vusûl ila tabakâti'l-fuhûl*, nşr. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut, İstanbul: IRCICA, 2010, III, 81; a.mlf., *Keşfü'z-zunûn*, II, 1824; Leknevi, *el-Fevâid*, s. 156; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 162; Zirikli, *el-A'lâm*, V, 327; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, III, 73.

29 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2022.

30 *Şerhu'l-Hidâye* ve *el-Hadi*'nin yazmaları için bk. *DİA*, XIV, 343. Ayrıca *el-Hadi* üzerine bir çalışma yapılmıştır; bk. Adil Bebek, *Habbâzî Kelami Görüşleri ve el-Hadi Adlı Eseri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2006; 78, 360 sayfa.

31 Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1826.

32 Zehebi, *Tarih*, XV, 726; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XVII, 655-656; Kureşi, *el-Cevâhir*, II, 668-669; Şemseddin Muhammed b. Abdullah ed-Dımaşki, İbn Nasırüddin (842/1438), *Tavzihü'l-Müştebih*, nşr. Muhammed Nuaym el-Araksusi, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993, II, 461; Kasım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 220-221; Nuaymi, *Daris*, I, 386; Alaeddin Ali b. Emrullah el-Hamidi, Kinalızade (979/1572), *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, nşr. Muhyi Hilal es-Serhan, Bağdad: Matbaatü Divani'l-Vakfîs-Sünni, 1426/2005, III, 20-21; Ali el-Kari, *Esmâr*, II, 536; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1749-1750; İbnü'l-İmad, *Şezerat*, VII, 730-731; Leknevi, *Fevâid*, s. 151; Carl Brockelmann (1956), *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*, Leiden: E. J. Brill, 1943-1949, I, 476; a.mlf., *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband (GAL Suppl.)*, Leiden: E. J. Brill, 1937-1942, I, 657; Meragi, *Feth*, II, 79; Zirikli, *el-A'lâm*, V, 63; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, II, 576-577; Şaban Muhammed İsmail, *Usûlü'l-fikh târihuhu ve ricâlih*, Riyad: Dârü'l-Merrih, 1401/1981, s. 273; Muhammed Mazhar Beka (1426/2005), *Mucemü'l-usûliyyin (el-A'lâmu usûli'l-fikhil-İslami ve musannefatuhum)*, Mekke 1420, III, 316-320; Susi, *Mucem*, s. 385-386; Mahmud Rıdvanoğlu, "Habbâzî", *DİA*, 1996, XIV, 342-343.

33 Harizmşahlar Harizm ve İrandâ 490-628/1097-1231 yılları arasında hüküm süren bir Türk-İslam hanedanıdır; bk. Aydın Taneri, "Harizmşahlar", *DİA*, 1997, XVI, 228-231.

büyük bir Moğol ordusu tarafından acımasızca bastırılmıştır.³⁴ 1251'de tahta çıkan Mengü Han kardeşi Hülâgu'yu Moğol İmparatorluğu'nun doğu kısmına "ilhan" olarak tayin etti. Hülâgu 656/1258 yılında Bağdat'a girerek Abbasi Devleti'ni yıktı ve halifeyi katletti. Irak'ta korkunç katliam ve yıkımlar yapan Moğollar Suriye'ye yönelerek Halep ve Dımaşk'ı da ele geçirdi. Bunun üzerine harekete geçen Memlûkler Muzaffer Kutuz'un komutanlığında girdikleri Ayncalut savaşında Moğollar'ı durdurmayı başardılar (658/1260).³⁵ İlhanlılar içinde ilk müslüman hükümdar olan Ahmet Teküder'den (681-683/1282-1284) sonra Moğollar arasında İslam git gide yayılmıştır. Öte yandan 648/1250 yılına kadar Mısır'da ve 658/1260 yılına kadar Suriye'de Eyyubi Devleti hüküm sürmekteydi. Onların yerini Memlûkler aldılar ve Moğol istilasını durdurma gibi büyük bir zafere imza atarak İslam dünyasının diğer bölgelerini Moğollar'ın katliam ve talanından korudular.³⁶

Habbâzî'nin hangi yıllarda Harizm ve Bağdat'ta bulunduğu tam olarak bilinmese de onun bu bölgeler Moğolların hâkimiyeti altındayken buralarda ilim talep edip ders vermiş olduğu anlaşılmaktadır. Bundan da anlaşılacağı üzere Moğollar yaptıkları zulümlere rağmen idareleri altındaki müslümanların şer'i ilimleri tahsil etmesine ve Bağdat'ta Nizamiyye Medresesi'nin faaliyette bulunmasına izin vermişlerdir. Habbâzî'nin 680/1281'den sonra Memlûkler'in hâkimiyeti altındaki Dımaşk'a geldiği, burada Memlûkler'den hürmet gördüğü, Hanefiler'in en üstün alimlerinin ders verdiği medreselerde ders vermeye layık bulunduğu ve 691 yılında vefatına dek Dımaşk'ta ders verdiği görülmektedir. Onun siyasi olaylara pek karışmadığı, gerek Moğollar gerekse Memlûkler tarafından saygı görerek iki devletin topraklarında da çeşitli medreselerde öğretimle meşgul olduğu, ancak Memlûkler'in hâkimiyeti altında yaşamayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan Memlûkler'in çeşitli medreseler inşa ederek Hanefi mezhebinin eğitimine ve yayılmasına destek verdikleri ve bunun için Orta Asya ve Maverâünnehir'den gelen alimleri görevlendirdikleri anlaşılmaktadır. Bu dönemde ve bir sonraki asırda Orta Asya ve Maverâünnehir'den Memlûk topraklarına gelen birçok Hanefi âlimin benzer şekilde faaliyetlerde buldukları görülmektedir. Mesela Zahirüddin en-Nevcabazi (616-668/1219-1270),³⁷

34 Abdülkerim Özyayın, "Karahanlılar", *DİA*, 2001, XXIV, 404-412; Osman Gazi Özgüdenli, "Maverâünnehir", *DİA*, 2003, XXVIII, 179.

35 Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", *DİA*, 2005, XXX, 225-229.

36 İsmail Yiğit, "Memlûkler", *DİA*, 2004, XXIX, 90-97.

37 Buharâda bir köy olan Nevocabaza (Nucabaz, Nevhabaz) mensuptur. Hanefi fakihidir. Şemsüleimme el-Kerderi (642/1244) ve Ahsîketi (644/1247) gibi alimlerden fıkıh tahsil etti. Dımaşk ve Bağdat'ta ders vermiş ve burada vefat etmiştir. Fıkıh ve usûl alanında eserleri vardır; bk. Kureşî, *Cevâhir*, III, 290-291; Kasım b. Kutluboğa (879/1474), *Tacü't-terâcim*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dımaşk-Beyrut 1413/1992, s. 272.

Rükneddin es-Semerkandi (701/1301)³⁸ ve Hüsameddin es-Siğnaki (714/1314)³⁹ bunlar arasında sayılabilir.

İlmî açıdan bakıldığında bu sırada artık mezheplerin istikrar kazandığı, dört mezhebin hakimiyetinin iyice ortaya çıktığı, mezheplerin teorik açıdan olgunlaşmış usûl anlayışlarını yansıtan birçok usûl muhtasarının telif edildiği görülmektedir; mesela İbn Kudame'nin (620/1223) *Ravzatü'n-nazır*'ı, Ahsiketî'nin (644/1247) *Müntehab*'ı, İbnü'l-Hacib'in (646/1249) *Muhtasar*'ı, Beyzâvî'nin (685/1286) *Minhâcü'l-vusûl*'ü gibi. Bu muhtasarlara yazıldıkları tarihten itibaren büyük ilgi görmüş, eğitim faaliyeti içinde medreselerde öğrenciler tarafından ezberlenip hocalara arzedilen, okutulup şerhedilen son derece önemli metinler haline gelmiştir. Adeta İslami ilimler bu metinler üzerinden nesilden nesile aktarılmış ve şerhlerle yeniden yorumlanmaya devam etmiştir.

II. EL-MUĞNÎ Fİ USÛL'L-FIKH:

Habbâzî'nin *Muğnî*'si muhtasar bir usûl metni olarak meşhur olmuştur. Bu eseri şerheden müelliflerden Siğnâkî (714/1314) *Muğnî*'nin öğrenciler arasında elden ele dolaşan meşhur bir metin olduğunu, insanların bu metni okuyup öğrenmek ve öğretmek için birbiriyle yarıştığını ifade etmektedir.⁴⁰ Etkânî (758/1357) bu eserin birçok alim ve fakih tarafından şerhedildiğini söylemektedir.⁴¹ Kureşî (775/1373) insanların bu eserden istifade ettiğini belirtmiştir.⁴² Bedreddin el-Aynî (762-855/1361-1451) *Muğnî*'nin çok değerli, faydalı ve yeterli bir muhtasar olduğunu, tahsil yıllarında usûl ilminde ilk olarak bu eseri 780 (1378-1379) yılı civarında kuzey bilâdında bulunan büyük alimlerden okuduğunu ifade etmiştir.⁴³

38 Tam Adı Ubeydullah (veya Abdullah) b. Muhammed b. Abdülaziz, Ebu Muhammed Rükneddin Parsa es-Semerkandi'dir. Semerkand'da Hanefilerin önde geleniydi. Sonra Dımaşk'a yerleşerek Zahiriyye ve Nuriyye medreselerinde müderrislik yapmıştır. Emevi Camii'nde de ders halkası vardı. *Camiu'l-usûl fi beyâni'l-kavâidi'l-Hanefiyye veş-Şâfiyye fi Usûli'l-fikh ve Telhisü Câmii'l-usûl* adlı eserleri bulunmaktadır; bk. Salâhaddin Halil b. Aybek es-Safedi (764/1363), *Ayânü'l-asr ve avaniü'n-nasr*, nşr. Ali Ebu Zeyd ve diğerleri, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-muasır, 1418/1998, III, 207-208; a.mlf., *Vâfi*, XIX, 271-272; Afifüddin Abdullah b. Es'ad el-Yafii (768/1367), *Mir'atü'l-cenan ve ibretü'l-yakzan fi marifeti havâdisi'z-zamân*, nşr. Halil el-Mansur, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997, IV, 176; İbn Tağriberdi, *Menhel*, VII, 406-407; Nuaymi, *Daris*, I, 419; Ali el-Kari, *Esmar*, II, 493; Susi, *Mucem*, s. 308.

39 Aşağıda şarihler arasında gelecektir.

40 Siğnaki, *Vâfi*, I, 3-4.

41 Etkani, *Tebyin*, I, 115.

42 Kureşî, *Cevâhir*, II, 669.

43 Aynî, *İkdü'l-cüman*, III, 137. Kuzey bilâdı ile doğduğu Anteb'i kastetmiş olmalıdır; zira bu yıllarda Antep'te bulunan Aynî daha sonra Mısır'a yerleşmiştir; bk. Ali Osman Koçkuzu, "Aynî, Bedreddin", *DİA*, 1991, IV, 271-272.

Sehavi (902/1497) kıymetli bir biyografi ve tarih hazinesi olan *ed-Dav'ü'l-lâmi'* adlı eserinde *Muğnî'*nin o dönemde eğitim sürecinde ezberlenen metinlerden biri olduğuna dair örnekler ortaya koymuştur.⁴⁴ Aşağıda değineceğimiz üzere yazıldığı dönemden itibaren günümüze dek *Muğnî'* üzerine birçok şerh yazılması da bu metne verilen değeri gösteren hususlardan biridir.

A. *Muğnî'*nin Yazma ve Baskıları

*Muğnî'*nin yazma eser kütüphanelerinde çok sayıda nüshasının bulunması yazıldığı dönemden itibaren bu esere gösterilen rağbeti ve eğitimdeki yerini ortaya koymaktadır. Türkiye kütüphanelerinde en az 54 yazması bulunan⁴⁵ *Muğnî'*nin *el-Fihrisü's-şâmil'*de ise 64 nüshası hakkında bilgi verilmektedir.⁴⁶ Eserin Muhammed Mazhar Beka (1426/2005) tarafından yapılan ilk ve tek neşri altı yazmaya dayanmaktadır: Hicri 736, 800, 859 tarihli el-Mektebetü'l-Ezheriyye nüshaları ile 771, 888 tarihli ve tarihi belli olmayan Princeton Üniversitesi Kütüphanesi nüshaları. Bu neşirde en eski ve en doğru olduğu kabul edilen 736 tarihli nüsha esas alınmış, önemsiz ve hatalı görülen bazı nüsha farklarına yer verilmemiş, hadis tahriri yapılmış, açıklayıcı notlar düşülmüş ve eserin sonuna indeksler konulmuştur.⁴⁷ Günümüzde tahkik usûlünde yaygın olan ölçülere çoğunlukla uyulan bu neşir, meseleri izah ve farklı görüşleri zikretme amacıyla düşülen dipnotlarla birlikte kısa bir şerh mahiyetindedir. Ancak kanaatimizce nüshalar arasında var olan bütün farklara yer verilmesi daha isabetli bir yöntemdir; zira hatalı veya önemsiz sayılan farkların başka araştırmacılar tarafından isabetli veya önemli bulunması ihtimal dâhilindedir.

B. *Muğnî'*nin Özellikleri

Habbâzî belli bir açıklama yapmasa da *Muğnî'* şarihlerinden Siraceddin el-Hindî (773/1372) bu eserin Serahsî (483/1090) ve Pezdevî'nin (482/1089) eserlerinin özeti olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Ayrıca eser incelendiğinde bu husus açıkça gö-

44 Mesela Hanefi alimlerinden Burhaneddin İbrahim b. Muhammed ed-Deyri el-Makdisi (876/1471) ve oğlu Zeyneddin Mahmud b. İbrahim ed-Deyri el-Makdisi el-Kahiri (890/1485 sonrası) bu metni ezberleyenler arasındadır; bk. Şemseddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed es-Sehavi, (902/1497), *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, Beyrut: Darü Mektebeti'l-hayat, ts., I, 150; X, 127.

45 <http://ktp.isam.org.tr/> (erişim: 3/11/2017).

46 *Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-İslamiyyi'l-mahtut: el-fıkhu ve usûluhu*, X, Amman: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1424/2003, X, 106-110.

47 *el-Muğnî*, naşirin girişi, s. 16-21.

48 Siraceddin Ömer b. İshak el-Gaznevi el-Hindi (773/1372), *Şerhu'l-Muğnî*, dirase ve tahkik: Saterya Efendi Zeyn, doktora tezi, Camiatü Ümmü'l-kura, 1406/1985, I, 5.

rülmektedir. Esasen Pezdevî ve Serahsî'nin eserleri arasındaki büyük bir benzerlik olduğu bilinmektedir. Ancak Habbâzî daha çok Serahsî'yi izlemektedir. Bununla birlikte *Muğni*'nin sadece bir yerinde sarahaten Serahsî'ye atıfta bulunulmuştur.⁴⁹

Konuların sıralanması hususunda Habbâzî'nin Serahsî'yi takip ettiği açıkça görülmektedir. Mesela *Usûlü's-Serahsî* gibi *Muğni* de "emir" konusuyla başlamakta. Hâlbuki daha sistematik bir eser olan *Usûlü'l-Pezdevî* dört temel delilin ne olduğunu beyan ettikten sonra "Kitab" konusuyla başlar; sonra Kitab'ın nazm ve manadan oluştuğunu ve bunların belli kısımlara ayrıldığını ifade eder ve bu kısımlardan birisinin de emir olduğunu belirttikten sonra emir konusuna gelir. Serahsî ise emir, nehiy ve elfaz bahislerini bitirdikten sonra dört temel delilin açıklanmasına gelmektedir.⁵⁰ Yine Habbâzî Serahsî'yi izleyerek emir-nehiy konuları içinde aslında hüküm bahislerinden sayılan esbabü's-şerai' ve azimet-ruhsat, farz, sünnet, nafîle gibi kavramları açıklamaktadır.⁵¹ Debûsî (430/1039) ve Pezdevî de bu kavramları emir-nehiy ve elfaz bahisleri içinde ele almakla birlikte bu konulara değindikleri yer Habbâzî ve Serahsî gibi birbirinin aynısı değildir.⁵²

Pezdevî'nin sistematığı mantıklı, düzenli ve bütüncül bir bakışı yansıtmakta, Serahsî ve onu izleyen Habbâzî'nin sistematığı ise dağınıklık arz etmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse konuların sıralanmasında *Usûlü's-Serahsî*'yi izleyen *Muğni* sistematik ve düzen açısından *Usûlü'l-Pezdevî*'nin ve çoğunlukla onu izleyen Ahsiketî'nin (644/1247) *Müntehab*'ının gerisindedir.

Habbâzî genellikle Serahsî'nin eserindeki konu tertibini izlemekle birlikte kimi zaman teferruat sayılabilecek yerlerde bu tertibin dışına çıkmaktadır. Mesela Serahsî Debûsî'nin yaptığı gibi şer'î delilleri mücib ve mücevviz, yani kat'î ve zannî olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra kat'î delilleri Allah'ın Kitabı, Hz. Peygamber'in ağzından işitilen sünnet, Hz. Peygamber'den tevatür yoluyla nakledilen sünnet ve icma olarak belirlemiş, sonra bu delilleri detaylı biçimde açıklamıştır.⁵³ Bundan sonra Debûsî mücevviz (zanni) delilleri müevvel ayet, tahsis edilmiş umum,

49 Habbâzî, *el-Muğni*, s. 364.

50 Fahrülislam Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed el- Pezdevî (482/1089), *Usûlü'l-Pezdevî*, nşr. Said Bekdaş, Medine-Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1436/2014, s. 94-119; Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (483/1090), *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefa el-Efgani, Haydarabad ed-Dekken: Lecnetü İhyai'l-Mearifin-Nu'maniyye, 1372-1373, I, 11; Habbâzî, *el-Muğni*, s. 27.

51 Serahsî, *Usûl*, I, 100-124; Habbâzî, *el-Muğni*, s. 80-92.

52 Kadı Ebu Zeyd Ubeydullah (veya Abdullah) b. Ömer ed- Debûsî (430/1039), *Takvimü usûli'l-fikh ve tahdidü edilleti's-şer'*, nşr. Abdürrahim Ya'kub, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1430/2009, I, 299, 373; Pezdevî, *Usûl*, s. 327, 345.

53 Debûsî, *Takvimü usûli'l-fikh ve tahdidü edilleti's-şer'*, nşr. Abdürrahim Ya'kub, Riyad 1430/2009, I, 149-195; Serahsî, *Usûl*, I, 279-318.

haber-i vahid veya sahabinin haberi ve kıyas olarak belirlemiş ve bunların detaylarına geçmiştir.⁵⁴ Serahsî ise mücevviz delillerin hangileri olduğundan hiç söz etmemiştir. Habbâzî mücib ve mücevviz delillerin hangileri olduğunu açıkladıktan sonra, Pezdevî'yi esas alarak, bunlar arasında bir ayırım yapmadan Kitab, sünnet, icma ve kıyas konularını bu sıralamaya uygun biçimde düzenlemiştir.⁵⁵ Dolayısıyla burada Habbâzî Serahsî'nin kaynağı olan Debûsî'ye gitmiş ve Serahsî'nin eserindeki eksikliği oradan telafi etmiş, sonra konuyu Pezdevî'nin bakış açısıyla düzenlemiştir. Muhtasar eserlerin faydalarından birisi de burada olduğu gibi kimi zaman konulara daha bütüncül bir şekilde bakabilme imkanını sağlamalarıdır. Kısa ve öz olmalarına dikkat edilen bu eserler yeniden düzenlenirken konuların daha sistematik bir şekilde ele alınma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Ancak muhtasar eserlerin müellifleri bu hususta her zaman aynı başarıyı gösterememiş, muhtasarlarını hazırlarken esas aldıkları eserler onlara yön vermiştir. Habbâzî genellikle Serahsî'yi esas aldığı için eserinin düzeninde onun etkisinden kurtulamamış, ancak bazı yerlerde onun dağınıklığını fark etmiş ve diğer kaynaklardan istifade ederek bunu düzeltme yoluna gitmiştir.

Habbâzî'nin ifadeleri Serahsî ve Pezdevî'nin ifadelerine büyük ölçüde benzetmekte, ancak her yerde birebir onlarla örtüşmemektedir. Kimi yerlerde ifadelerde tasarrufta bulunan Habbâzî kendi üslubuyla konuları özetlemektedir. Bununla birlikte genel olarak eserin üslubunda ve ifadelerinde Serahsî ve Pezdevî'nin etkisi açıkça görülmektedir. Bab başlıklarına, konu düzenine, bölümlenmelere ve tanımlara kısa bir bakış ve bunların karşılaştırılması bu hususu tespit etmek için yeterlidir.

Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinde “huruf-i meani” konusu elfaz bahisleri içinde yer alırken Ahsiketi gibi Habbâzî de bu konuyu eserinin sonuna almıştır. Konu bütünlüğü itibariyle bakıldığında Serahsî ve Pezdevî'nin bu husustaki tertibi daha uygundur. Ahsiketi ve Habbâzî ise sanki huruf-i meani babını birincil derecede usûl-i fihhın konusu olarak görmeyip onu dilbilimine ait bir konu veya usûl ilmine ait olsa da teferruat/detay bir konu gibi görmüşler ve bu sebeple adeta bir mülhak/ek gibi bu babı eserlerinin sonuna kaydırmışlardır.⁵⁶ Bu düşünce özellikle muhtasar tarzda eser telif eden Ahsiketi ve Habbâzî için anlaşılabilir bir durumdur. Pezdevî ve Serahsî ise onlara nisbeten daha detaylı eserler yazdıkları için normal konu düzeni dışına çıkmayı gerekli görmemişlerdir.

54 Debûsî, *et-Takvim*, II, 159; Serahsî, *el-Usûl*,

55 Habbâzî, *el-Muğni*, s. 183 ve devamı.

56 Şarihlerin bir kısmı bu konuyla ilgili meselelerin azlığı, bir kısmı ise konunun usûl-i fihhtan çok dilbilimi konusu olması sebebiyle kitabın sonuna alındığını ifade etmiştir; bk. Sığnaki, *el-Vâfi*, V, 1609; Alaeddin Abdülaziz b. Ahmed el- Buhârî (730/1329), *Kitabü't-Tahkik*, Leknev 1293/1876, s. 354; Emir Katib el-Etkani, *et-Tebyin*, II, 421.

C. Muğni Üzerine Yapılan Çalışmalar:

Yazıldığı dönemden itibaren önemli bir Hanefi usûl muhtasarı haline gelen *Muğni* üzerine birçok şerh ve benzeri çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarını ve müelliflerini şöyle zikretmek mümkündür:

1.Şerhler:

1.Müellif: *Şerhu'l-Muğni* (yk.bk.).

2.Meçhul bir müellif'e (732/1331 civarı) ait *Hâşiye ale'l-Muğni fi'l-Usûl* adlı eserin yazması bulunmaktadır.⁵⁷ Bu nüshada önce *Muğni* metni yazılmıştır (1-114 vr.). Metnin sonunda 732 tarihinde Hüseyin b. İbrahim el-Hanefi et-Tokati tarafından yazıldığı kaydedilmiştir. Nüshanın geri kalan kısmında *Kitabü'l-Havaşi* adıyla *Muğni* üzerine yazılmış bir Hâşiye bulunmaktadır (115-215 vr.). Hâşiye'nin sonunda 16 Zilkade 732 (9 Ağustos 1332) tarihinde aynı zat tarafından Sivas'ta Necmiyye Medresesi'nde yazıldığı belirtilmiştir. "Medresetihi" ifadesinden bu zâtın söz konusu medresede müderris olduğu anlaşılmaktadır. Eserin müellifinin aynı zat olması da muhtemeldir.⁵⁸

3.Alaeddin Ali b. Mansur b. Nasır el-Kudsî (746/1345). Hanefi fakih ve usûlcüdür. Kudüs'te Tengiziyye Medresesi'nde ders vermiştir. *Şerhu'l-Muğni fi usûli'l-fikh* adlı bir eseri bulunmaktadır.⁵⁹

4.Kıvamüddin Ebu'l-Fütuh ve Ebu Muhammed Mes'ud b. Muhammed (veya İbrahim) b. Muhammed el-Kirmanî (662-748/1264-1348).⁶⁰ Mısır'da müderris ve fetva mercii olmuştur. Fıkıh ve usûl alanında eserleri vardır. *el-Mukni' (المقنع) fi şerhi'l-Muğni* adlı eserinin yazması bulunmaktadır.⁶¹ Ancak bu yazma nüshanın zahriyesinde (iç kapağında) müellifin adı Kıvamüddin Muhammed el-Farisi el-Kirmanî şeklinde kaydedilmiştir. Eserin mukaddimesinde müellif adı zikredilmemekte, ancak kitabın adı *el-Mukni' fi şerhi'l-Muğni* şeklinde belirtilmektedir. Sonunda ise mü-

57 Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 1841, 217 vr..

58 Bu zat ve Necmiyye Medresesi hakkında bir bilgiye ulaşamadık.

59 Takiyyüddin Muhammed İbn Rafi (774/1372), *el-Vefeyat*, nşr. Salih Mehdi Abbas-Beşşar Avvad Maruf, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1402, II, 12; İbn Hacer, *Dürer*, IV, 160; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1749; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 719; Meragi, *Feth*, II, 153; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, II, 534-535; Şaban İsmail, *Usûlü'l-fikh*, s. 332; Beka, *Mucem*, III, 294; Susi, *Mucem*, s. 378.

60 Kureşi Mesud b. İbrahim adını zikretmektedir. İbn Hacer Mesud b. İbrahim ve Mesud b. Muhammed'i (664-748) iki ayrı kişi olarak zikredip birincisine Usûl eserini nisbet etmektedir. Zirikli ise ikisini aynı kişi olarak zikreder.

61 Topkapı Sarayı Ktp., III. Ahmed, nr. 1327, 127 vr..

ellif bu eseri el-Camiü'l-Ezher'de 18 gün içinde yazarak 18 Recep 724 (11 Temmuz 1324) tarihinde bitirdiğini bildirmektedir. Bu eser tez olarak çalışılmıştır.⁶² Ayrıca Kirmani'nin, Celaleddin İbnü't-Türkmani'nin (aşağı bakınız) *el-Kaşifü'z-zihni* adlı eseri üzerine *Keşfü'l-Kaşifi'z-zihni fi şerhi'l-Muğnî* adında bir Hâşiyesi bulunduğu kaydedilmiştir.⁶³ Ancak Kirmani yaş itibariyle Celaleddin İbnü't-Türkmani'den büyüktür; dolayısıyla bu nisbette bir hata olması mümkündür.⁶⁴

5. Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, İbnü't-Türkmani el-Mardini (714-749/1314-1348). Genç yaşta vefat etmiştir. Fıkıh, usûl ve tarihle ilgili eserleri bulunmaktadır. *el-Kaşifü'z-zihni fi şerhi'l-Muğnî* adında Habbâzî'nin eseri üzerine iki ciltlik bir şerhi bulunmaktadır.⁶⁵

6. Şihabeddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İbrahim b. Eyyub el-Halebi el-Ayntabi ed-Dımaşki (705-767/1305-1365). Fıkıh, usûl ve dil alanlarında söz sahibidir. Halep'te doğmuş ve yetişmiştir. Dımaşk'ta kadi'l-asker olmuş, fetva ve ders vermiştir. Fıkıh ve usûl alanında eserleri vardır.⁶⁶ *Fethu'l-Mücnî Şerhu'l-Muğnî* adlı eseri tez olarak çalışılmıştır.⁶⁷ Bir zühul eseri olarak Kâtip Çelebi *Fethu'l-Mücnî*

62 Bu eserin başından sünnet bahislerinin sonuna kadar olan kısmı yüksek lisans tezi olarak farklı kişiler tarafından tahkik edilmiştir (Fatma Ahmed Mahmud Muhammed, *Camiatü'l-Ezher Külliyyetü's-Şeria ve'l-Kanun bi'l-Kahire*, 2008; Muhammed b. Ali Muhammed Al Ayişi el-Esmeri, *el-Camiatü'l-İslamiyye*, Medine, 1433/2012). Eserin ikinci kısmı ise yine Mısır'da tahkik edilmiştir (Üsame Cemal Abdülmuh-sin Kuraytım, *Camiatü'l-Ezher Külliyyetü's-Şeria ve'l-Kanun bi'l-Kahire*, yüksek lisans tezi, 2015, fasl fi'l-muarazadan eserin sonuna kadar).

63 Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1749; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 429.

64 Safedi, *Ayan*, V, 429; İbn Kesir, *Bidâye*, XVIII, 216; İbn Rafi, *el-Vefeyât*, II, 53; Kureşi, *Cevâhir*, III, 463-464; Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizi (845/1442), *es-Süluk li-marifeti düveli'l-müluk*, nşr. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâri'l-Kütübü'l-ilmiyye, 1418/1997, IV, 66; İbn Hacer, *Dürer*, VI, 108, 113; Celaleddin Yusuf İbn Tağriberdi el-Atabeki (874/1470), *en-Nücumü'z-zahire fi muluki Mısır ve'l-Kahire*, Kahire: Vezaretü's-Sekafe, ts., X, 183-184; İbnü'l-İmad, *Şezerat*, VIII, 270; Meragi, *Feth*, II, 156; Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 216, 220; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, III, 850; Şaban İsmail, *Usûlü'l-fıkh*, s. 335; Susi, *Mucem*, s. 551.

65 Kureşi, *Cevâhir*, III, 47; Kasım b. Kutluboga, *Tacü't-terâcim*, s. 251-252; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1749, 2018; Leknevi, *Fevâid*, s. 156; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 157; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, III, 79; Beka, *Mucem*, III, 318; Susi, *Mucem*, s. 420.

66 İbn Rafi, *Vefeyat*, II, 302-303; Makrizi, *Süluk*, IV, 295; İbn Hacer, *Dürer*, I, 94; İbn Tağriberdi, *Menhel*, I, 211-212; a.m.f., *Nücum*, XI, 90; Kasım b. Kutluboga, *Tacü't-terâcim*, s. 106; Kinalızade, *Tabakat*, III, 48-49; Takiyyüddin b. Abdülkadir el-Gazzi el-Mısiri et-Temimi (1010/1601), *et-Tabakatü's-seniyye fi teracimi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad-Kahire: Dârü'r-Rifâi, 1403-1410/1983-1989, I, 297-298; Katib Çelebi, *Süllem*, I, 113; Leknevi, *Fevâid*, s. 13; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 112; Meragi, *Feth*, II, 182; Zirikli, *el-A'lâm*, I, 87; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, I, 87; Şaban İsmail, *Usûlü'l-fıkh*, s. 360; Beka, *Mucem*, I, 74-75; Susi, *Mucem*, s. 40-41.

67 Bu eserin tahkik ve tahlili üzerine Camiatü'l-Ezher, Külliyyetü's-Şeriada yüksek lisans tezleri (*Fethu'l-Mücnî fi şerhi'l-Muğnî*, Ruba Hasan Muhammed eş-Şair, 2009; Zeyneb Ali Ferid Ali es-Sufi, 2013; Semah Mecdi Memur, 2013), Ümmü'l-kura Üniversitesi'nde ise doktora tezi yapılmıştır (*Fethu'l-mücnî*, Hulud binti Muhammed b. Mübarek el-Usaymi, 1436/2015). Yazmaları için bk. Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 138, 429 vr., Tarihi: 741, müellifin eseri 737'de bitirdiği kaydedilmiş; Çorlulu Ali Paşa, nr. 166, 470 vr., 752 tarihli; Atuf efendi, nr. 705.

ile müellifini ayrı ayrı zikrederek sanki iki ayrı şarih ve iki ayrı eser bulunduğunu ifade etmiştir.⁶⁸

7.Cemaleddin Ebu'l-Mehasin ve Ebü's-Sena Mahmud b. Siraceddin Ahmed b. Mes'ud, İbnü's-Sirac el-Konevi (694-770/1295-1369). Dımaşk kadilkudatlığı yapmıştır. Fıkıh, akaid, tefsir, hadis ve usûl alanlarında eserleri vardır. *Şerhu'l-Müntehi ale'l-Muğni* (veya *el-Münhi fi şerhi'l-Muğni*) adında üç ciltlik bir eseri bulunmaktadır.⁶⁹

8.Siraceddin Ebu Hafs Ömer b. İshak b. Muhammed el-Hindi el-Gaznevi (704-773/1304-1372). Aslen Gaznelidir. Hindistan ve Türkistan bölgesinde yetişmiş, sonra Mısır'a gelmiş ve kazaskerlik görevini üstlenmiştir. Ardından Hane-fi kadilkudatı olmuştur. Usûl, fıkıh, tefsir, hilaf, tasavvuf, akaid, tasavvuf ve hac ile ilgili eserleri vardır.⁷⁰ *Şerhu'l-Muğni (el-Münirü'z-zahir mine'l-feyzi'l-bahir)*⁷¹ adındaki eseri tez olarak çalışılmıştır.⁷² Bedreddin el-Ayni (855/1451) bu eseri *Muğni*'nin en açık şekilde yazılan şerhi olarak nitelemiştir.⁷³

68 Habbâzi, *el-Muğni*, naişirin girişi, s. 15-16; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1749.

69 İbn Rafi, *Vefeyat*, II, 348-349; Kureşi, *Cevâhir*, III, 435-436; Şemseddin Muhammed b. Abdullah ed-Dımaşki, İbn Nasirüddin (842/1438), *er-Reddül-vafir*, nşr. Zühayr eş-Şaviş, Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 1393, s. 125; İbn Hacer, *Dürer*, VI, 80; İbn Tağriberdi, *Nücum*, XI, 105; Kasım b. Kutluboğa, *Tacü't-terâcim*, s. 289-290; Şemseddin Muhammed b. Ali ed-Davudi (945/1539), *Tabakâtü'l-müfessirin*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, ts., II, 311; Ali el-Kari, *Esmar*, II, 644-645; Katib Çelebi, *Süllem*, III, 306-307; a.mlf., *Keşfü'z-zunûn*, I, 121; II, 1749; Leknevi, *Fevâid*, s. 207; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 409; Brockelmann, *GAL*, II, 97; *Suppl.*, II, 90; Meragi, *Feth*, II, 197; Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 162; Kehhale, *Mucemül-müellifin*, III, 797; Şaban İsmail, *Usûlü'l-fıkh*, s. 375-376; Susi, *Mucem*, s. 541; M. Kamil Yaşaroğlu, "Konevi, Cemaleddin", *DİA*, 2002, XXVI, 164-165.

70 Kureşi, *Cevâhir*, IV, 146; Makrizi, *Süluk*, IV, 348-349; İbn Hacer, *Dürer*, IV, 182-183; a.mlf., *Ref'u'l-ısr an kudâti Mısır*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1418/1998, s. 288-289; İbn Tağriberdi, *Nücum*, XI, 120-121; Kasım b. Kutluboğa, *Tacü't-terâcim*, s. 223-224; Zeyneddin Abdülbasit b. Halil el-Kahiri el-Malati (920/1514), *Neylü'l-emel fi zeyli'd-Düvel*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmuri, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1422/2002, II, 34; Kınalızade, *Tabakat*, III, 52-53; Ali el-Kari, *Esmar*, II, 526-527; Katib Çelebi, *Süllem*, II, 411; a.mlf., *Keşfü'z-zunûn*, I, 236; II, 1749; İbnü'l-İmad, *Şezerat*, VIII, 391-392; Muhammed b. Ali eş-Şevkani (1250/1834), *el-Bedriü't-tali' bi-mehasinini men ba'de'l-karni's-sabi'*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts., I, 505; Leknevi, *Fevâid*, s. 148-149; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 790; Brockelmann, *GAL*, I, 178, 181-182; II, 96; *Suppl.*, I, 657, 658; II, 89; Meragi, *Feth*, II, 188; Zirikli, *el-A'lâm*, V, 42; Kehhale, *Mucemül-müellifin*, II, 554; Şaban İsmail, *Usûlü'l-fıkh*, s. 366-367; Adil Nüveyhiz, *Mucemül-müfessirin min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâzir*, Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-sekafiyye, 1409/1988, I, 392; Beka, *Mucem*, III, 303-305; Susi, *Mucem*, s. 380-381; Ahmet Akgündüz, "Gaznevi, Ömer b. İshak", *DİA*, 1996, XIII, 487-488.

71 Bağdatlı İsmail Paşa (1920), *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfü'z-zunûn*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945-1947, II, 595.

72 Mekke Ümmü'l-kura Üniversitesi'nde bu eserin I. cildi Saterya Efendi Zeyn (1406/1985, I-II), II. cildi Muhammed Ahmed Kesuli (1406/1985, I-II) tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir. el-Ezher Üniversitesi'nde de lisansüstü tezleri olarak tahkik edilmiştir (Muhammed Bekir İsmail Habib, 1410/1989; Osman Abdülbari Osman el-Hatib, 1410/1990; Rebi Cuma Abdülcabir, 1410/1990; İbrahim Atiyye Mahmud Kandil, 1410/1990).

73 Ayni, *İkdü'l-cüman*, III, 137.

9. Müeyyedüddin Ebu Muhammed Mansur b. Ahmed b. Yezid el-Harizmi el-Kaani (775/1373). Harizm'de yetiştikten sonra fetva, ders verme ve telifle meşgul olmuştur. Mekke'de vefat etmiştir. Kâtip Çelebi (1067/1657) ve Bağdatlı (1920) tarafından vefatı için verilen 705 tarihi hatalı olmalıdır. Usûlde eserleri bulunmaktadır. *Şerhu'l-Muğnî* adlı eseri tez olarak çalışılmıştır.⁷⁴ Kasım b. Kutluboğa (879/1474) çok faydalı bir şerh olduğunu kaydederken, Kâtip Çelebi bu eserin müellifinin üstünlüğüne ve fakihliğine delalet ettiğini söyler.⁷⁵ Bağdatlı ve onu izleyenlerin Kaani'ye yanlışlıkla *Şerhu'l-Müntehab* veya *Hâşiye ala Şerhi'l-Müntehab li'n-Nuri* adlı eseri nisbet etmeleri muhtemelen *Şerhu'l-Muğnî*'ye ait bir yazmanın *Hâşiye ala Şerhi'l-Müntehab* adıyla Kaani'ye nisbet edilmesinden kaynaklanmıştır.⁷⁶ Tarafımızca tetkikinden sonra bu nüshanın *Şerhul-Muğnî*'ye ait olduğu anlaşılmıştır.⁷⁷

10. Abdurrahman (veya Abdullah) b. Muhammed b. Ahmed, İbnü's-Saiğ (778/1376). Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Ancak Kâtip Çelebi önce müellifin adını böyle vermiş, sonra bu zatın aslında İbnü's-Saiğ adıyla tanınan Muhammed b. Abdurrahman ez-Zümürüdi (778/1376) olduğunu ifade etmiştir.⁷⁸ *Şerhu'l-Muğnî* adlı eserinin yazması bulunmaktadır.⁷⁹

11. Muhammed b. Şerefeddin el-Hac el-Harizmi, Necm el-Hanevi (veya el-Canevi) (VIII. asır). *el-Muknî (المقني) fi şerhi'l-Muğnî* adlı eserinin yazmaları bulunmaktadır.⁸⁰ Eserin dibacesinde Sultan ibnü's-Sultan Mahmud Celaleddin Canibek Han'a ithaf edildiği belirtilmiştir. Yukarıda geçen Mes'ud b. Muhammed el-Kirmanî'ye de (748/1348) aynı eser nisbet edilmiştir. Muhammed b. Şerefeddin bu zatın babası olabilir. Zira Mes'ud b. Muhammed'in babasının da eserleri olduğu bildirilmiştir.⁸¹ Bu tahminimiz yerindeyse baba ve oğlun isimleri birbirine karıştırılmış olmaktadır.

74 Muhammed Ferruh Oruç, *Habbâzî'nin el-Muğnî fi usûli'l-fikh adlı eserine Harizmi tarafından yapılan şerhin tahkik ve tahlili*, yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi İslam Hukuku Bilim Dalı, 2015.

75 *Tâcü't-terâcim*, s. 306; *Süllem*, III, 349.

76 Nuruosmaniye Ktp., nr. 983, Tarih: 814, yer: Edirne, Kâtip: Yusuf b. Muhammed b. İbrahim el-Cirmanî.

77 Kasım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 306; Kinalızade, *Tabakat*, III, 53-54; Katib Çelebi, *Süllem*, III, 349; a.mlf., *Keşfü'z-zunûn*, II, 1749; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 474-475; Leknevi, *Fevâid*, s. 215; Meragi, *Feth*, II, 191; Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 297; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, III, 912; Şaban İsmail, *Usûlü'l-fikh*, s. 369; Susi, *Mucem*, s. 554. Meragi bu zatı peş peşe iki ayrı alim gibi zikretmiştir; bk. *Feth*, II, 191-192.

78 Zümürüdi'nin terceme-i hali için bk. İbnü'l-İmad, *Şezerat*, VIII, 427; Kehhale, *Mucem*, III, 396. Ancak kaynaklarda bu zatın *Şerhu'l-Muğnî* adında bir eseri olduğundan söz edilmemiştir.

79 Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 987, 279 vr.. Ayrıca bk. Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1749; Beka, *Mucem*, III, 67-68.

80 Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1378, 300 vr.; 1382, 268 vr..

81 İbn Kesir, *Bidâye*, XVIII, 216.

12. Alaeddin Ali b. Ömer b. Ali el-Esved, Kara Hoca el-Karahisari er-Rumi (800/1397). Doğduğu Afyon bölgesinde ilim talep ettikten sonra Acem diyarına gitmiş ve buranın alimlerinden ders almıştır. Orhan Gazi döneminde memleketine geri dönmüş ve İznik Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir. Orhan Gazi (763/1362) ve Murad Hüdavendigâr (791/138) dönemlerinde bu bölgede ilmi yaymış, eserler vermiş ve alimlerle münazaralar yapmıştır. Öğrencileri arasında Molla Fenari (834/1431) bulunur. İznik'te vefat etmiştir. Fıkıh, usûl ve belagat gibi muhtelif ilimlerde eserleri vardır. *Şerhu'l-Muğnî* adlı eserinin yazması bulunmaktadır.⁸² Bu eserini 787'de (1385-1386) bitirmiştir.⁸³

13. Meçhul bir müellif'e (837/1434 civarı) ait *Hâşiye ale'l-Muğnî* adlı eserin bir yazması bulunmaktadır.⁸⁴ Bu yazma nüshanın sonunda Ahmed b. Zekeriyya b. Yahya tarafından 837 tarihinde yazıldığı kaydedilmiştir.

14. Mustafa b. Yusuf b. Murad el-Eyyubi, Eyyubizade el-Mostari (1061-1119/1651-1707). Mostar'da doğmuştur. İstanbul'da, sonra Mostar'da müderris olmuş, ardından Mostar müftülüğüne getirilmiştir. Mostar'da bu zatın türbesi bilinmekte ve ziyaret edilmektedir. Usûl, felsefe, kelam ve başka alanlarda 26 eseri bulunmaktadır.⁸⁵ *Fethu'l-esrar fi şerhi'l-Muğnî* adlı eseri el-Camiatü'l-İslamiyye'de (Medine) iki yüksek lisans tezinde tahkik edilmiştir.⁸⁶

82 Darü'l-Kütübü'l-Katariyye, nr. 1112, 192 vr. (başından eksik); Chester Beatty Ktp., nr. 3590.

83 Şihabeddin Ahmed b. Ali, İbn Hacer el-Askalani (852/1449), *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-umr*, nşr. Hasan Habeshi, Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ liş-Şuuni'l-İslamiyye, 1389/1969, III, 464; Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir es-Süyuti (911/1505), *Buğyetü'l-vuat fi tabakâti'l-lugaviyyin ve'n-nuhat*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts., I, 98; İsamüddin Ahmed b. Mustafa, Taşkôprizade (968/1561), *eş-Şakâiku'n-numâniyye fi ulemâid-Devleti'l-Osmâniyye*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, ts., s. 9; Katib Çelebi, *Süllem*, II, 377-378; a.mlf., *Keşfü'z-zunûn*, II, 1749; İbnü'l-İmad, *Şezerat*, IX, 304; Şevkani, *Bedr*, II, 266, 268; Leknevi, *Fevâid*, s. 116-117; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 657; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, I, 726; Bursalı Mehmed Tahir (1344/1925), *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342, I, 351-352; Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 316; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, II, 481; Bekâ, *Mucem*, III, 258; Susi, *Mucem*, s. 361; Ahmet Özel, "Alaeddin Ali Esved", *DİA*, 1989, II, 319.

84 Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 1849, 173 vr..

85 Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1657; Muhammed Halil b. Ali el-Muradi (1206/1791), *Silkü'd-dürer fi a'yanî'l-karnîs-sâni aşer*, Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye-Dârü İbn Hazm, 1408/1988, IV, 218-219; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II, 30-32; Bağdatlı, *İzahu'l-meknun*, II, 524; a.mlf., *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 443; Muhammed b. Muhammed el-Bosnevi Hanci (Hicri XIV. Yüzyıl), *el-Cevherü'l-esna fi terâcimi ulemâi ve şuarâi Bosna*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Cize: Hecer li't-tabaati ve'n-neşr, 1413/1992, s. 179-182; Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 247; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, III, 859-860; 889; Susi, *Mucem*, s. 552; Amir Ljubovic, "Eyyubizade Mustafa", *DİA*, 1995, XII, 33-34.

86 Dirase ve tahkik: Muhammed Abd Abdeli, 1435/2014; Enver Zeki Rıdvan, 1436/2015. Ayrıca Dino Hüsnü Maksumiç tarafından yüksek lisans tezinde kısmen tahkik ve tahlil edilmiştir (Camiatü'l-Kahire, Darü'l-ulum, 2013). Yazma nüshaları için bk. Gazi Hüseyin Bey Ktp., nr. 4027 (müellif nüshası), Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 146, 370 vr..

15. Muhammed b. Yusuf b. Yakub el-İspiri el-Gazali el-Halebi (1133-1194/1721-1780). Antep'te doğmuştur. Halep müftülüğü ve kadı naibliği yapmıştır. Usûl, mantık, fıkıh ve kelim gibi muhtelif alanlarda eserleri bulunmaktadır. *el-Müstağni şerhu'l-Muğnî* adında yarım kalmış bir eseri bulunmaktadır.⁸⁷ Bu çalışma bir yüksek lisans tezinde kısmen tahkik edilmiştir.⁸⁸

2. Diğer Çalışmalar

Meçhul bir müellif'e (760/1359 civarı) ait *el-Kâmil şerhuş-Şâmil fi'l-usûl* adlı bir eserin yazma nüshası bulunmaktadır.⁸⁹ Müellif önce *eş-Şâmil* adını verdiği eserde Ahsiketi'nin (644/1247) *Müntehab*, Habbâzî'nin (691/1292) *Muğnî* ve Nesefî'nin (710/1310) *Menar* metinlerini toplamış, sonra bu eserini *el-Kamil* adıyla şerhetmiştir. Eserin yazım tarihi 760'tur. Zahriyesinde “*Şerhuş-Şâmil fi'l-usûl* li-mevlana şeyhulislam aleyhi rahmetü'l-Meliki'l-Allam” ibaresinin yanında küçük hatla “ala yediş-şeyh Ömer el-Muzafferi, şehide bi-zalik, ketebehu Abdullah el-Muzafferi, şehide bi-zalik Muhammed Ahmed el-Abbadî” yazısı bulunmaktadır. Sonunda ise *el-Kamil şerhuş-Şâmil* adı verilmektedir. Müellif hattıyla yazılmış olması da muhtemeldir. Kâtip Çelebi bu eseri müellifinin adını vermeden zikretmiştir.⁹⁰ Dolayısıyla bu eserde müellif önce kaynakları arasında *Muğnî* de bulunan bir usûl muhtasarı telif etmiş, sonra da bu muhtasarı şerhetmiş olmaktadır.

3. DEĞERLENDİRME:

Yukarıda adı geçen 16 müellife ait 17 çalışmadan 1'i *Muğnî*, *Müntehab* ve *Menar*'ı bir araya getiren ve müellifi meçhul bir muhtasardır. *eş-Şâmil fi'l-usûl* adındaki bu muhtasarı aynı müellif *el-Kâmil* adıyla şerhetmiş olup bu eserin bir yazması mevcuttur. Geriye kalan 16 çalışmadan 15'i ise şerhtir. Bu şerhlerden 12'si günümüze ulaşmış, 3'ünün yazması bulunamamıştır. Bu şerhlerden 2'si Hâşiye adıyla geçmektedir. İspiri'ye ait olan şerhin yarım kaldığı belirtilmiştir. İbnü't-Türkmani'nin *el-Kaşifü'z-zihni* adlı şerhi üzerine yazılmış *Keşfü'l-Kâşifi'z-zihni* adlı Hâşiye ise günümüze ulaşmamıştır.

87 Muradi, *Silk*, IV, 120-121; Bağdath, *İzahu'l-meknûn*, II, 478; a.mlf., *Hediyetü'l-ârifin*, II, 342; Muhammed Ragib et-Tabbah el-Halebi (1370/1951), *İlamü'n-nübela bi-târîhi Haleb eş-Şehba*, nşr. Muhammed Kemal, Halep-Dumaşk: Dârü'l-Kalemi'l-Arabi, 1409/1989, VII, 101-103; Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 156; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, III, 791; Beka, *Mucem*, III, 12-13, 317; Susi, *Mucem*, s. 539.

88 Gufran binti Hişam el-Müzerza, *Camiatü'l-Ezher*, 2012. Yazma nüshaları için bk. *Câmiatü Haleb*, Ma'hedü't-Türas, Itki, nr. 85/1, 214 vr.; Chester Beatty Ktp., nr. 3757.

89 Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 1835, 295 vr.

90 Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1023.

Şerhlerden ilki müellifin kendi eseri üzerine yazdığı şerh olup matbudur. Bil­diğimiz kadarıyla *Muğnî* Hanefî usûl muhtasarları içinde ilk defa müellifi tara­fından şerhedilen metindir. Daha sonra Neseî ve Sadrüşşeria (747/1346) kendi yazdıkları muhtasarlar olan *Menar* ve *Tenkih*'i şerhederek aynı yolu izlemişlerdir. Müellifin şerhi dışında hiç bir şerh basılmamıştır. Ancak altı şerh üzerine tez ça­lışması yapılmıştır. Bu şerhlerden Siraceddin el-Hindi (773/1372) ve Müeyyedü­din el-Harizmi el-Kaani'nin (775/1373) eserleri öne çıkmış ve övülmüştür.

Habbâzî'nin *Muğnî*'si üzerine yapılan şerhlerin çoğu (12 şerh) Habbâzî'den sonraki 1,5 asır içinde yazılmıştır. Sadece 2 şerh XII. asırda telif edilmiştir. Bura­dan da anlaşılacağı üzere *Muğnî* ilk yazıldığı dönemde büyük ilgi görmüş ve müel­lifinden sonraki 150 sene boyunca yoğun bir şekilde okunup okutulmuş, bu sebeple birçok defa şerhine ihtiyaç duyulmuştur. Ancak sonraki dönemde ortaya çıkan Neseî'nin *Menar*'ı ve Sadrüşşeria'nın *Tenkih*'i gibi yeni muhtasar metinler daha çok ilgi görmeye başlamıştır. Ahsiketi'nin *Müntehab*'ıyla karşılaştırıldığında ise *Muğnî* ile hemen hemen aynı düzeyde bir ilgiye mazhar oldukları görülmektedir. Birçok yazmasının kütüphanelerde bulunması *Muğnî*'nin Osmanlı coğrafyasında da tanındığını ve okunduğunu göstermekte, İznik Medresesi müderrisi Alaeddin el-Esved (800/1397) ve Mostar müftüsü Eyyubizade (1119/1707) gibi bazı Osman­lı alimlerinin bu eseri şerhettiği de tespit edilmektedir. Ancak *Müntehab*'ın özel­likle Hint coğrafyasında daha çok ilgi gördüğü ve VIII. asırdan itibaren günümüze değin birçok Hintli alim tarafından şerhedildiği görülmektedir. *Muğnî* ise belli bir dönemden sonra daha az ilgi gören bir metin olmuştur. Bu sebeple *Müntehab*'ın birçok eski tarihli baskısı varken *Muğnî* ancak 1403/1983 yılında basılabilmektedir. Muhtemelen *Muğnî*'nin *Müntehab* kadar düzenli ve sistematik olmaması bu ilgi azalmasında etkili olmuştur. Muhteva itibariyle birbirine çok yakın olan bu iki metinden daha sistematik olanı: *Müntehab*, eğitimde daha kullanışlı olması açı­ından *Muğnî*'ye göre bir adım öne çıkmıştır. Öte yandan daha sonra ortaya çıkan Neseî'nin (710/1310) *Menar*'ı ve Sadrüşşeria'nın (747/1346) *Tenkih*'i gibi daha iyi muhtasarlar *Müntehab* ve *Muğnî* gibi metinlere yönelik ilgiyi azaltmıştır.

Kaynakça

Akgündüz, Ahmet, "Gaznevi, Ömer b. İshak", *DİA*, 1996, XIII, 487-488.

Atar, Fahrettin, "Abdülaziz el-Buhari", *DİA*, 1988, I, 186.

Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed (855/1451), *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.

-----, *Ikdü'l-cümân fî tarihi ehli'-zeman: Asru selâtini'l-Memâlik*, III, nşr. Muhammed Mu­hammed Emin, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 1431/2010.

- Bağdatlı İsmail Paşa (1920), *İzahu'l-meknun fi'z-zeyli ala Keşfü'z-zunun*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945-1947.
- , *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951-1955.
- Beka, Muhammed Mazhar (1426/2005), *Mucemü'l-usûliyyin (A'lamu usûli'l-fıkhi'l-İslami ve musanefatuhum)*, Mekke 1420.
- Birzâlî, Alemüddin el-Kasım b. Muhammed ed-Dımaşkı (739/1339), *el-Muktefi ala Kitabi'r-Ravzateyn*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmuri, Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1427/2006.
- Brockelmann, Carl (1956), *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*, Leiden: E. J. Brill, 1943-1949.
- , *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband (GAL Suppl.)*, Leiden: E. J. Brill, 1937-1942.
- Buhârî, Alaeddin Abdülaziz b. Ahmed (730/1329), *Kitabü't-Tahkik*, Leknev 1293/1876.
- Bursalı Mehmed Tahir (1344/1925), *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342.
- Davûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali (945/1539), *Tabakatü'l-müfessirin*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, ts.
- Debûsî, Kadı Ebu Zeyd Ubeydullah (veya Abdullah) b. Ömer (430/1039), *Takvimü usuli'l-fikh ve tahdidü edilleti's-şer'*, nşr. Abdürrahim Ya'kub, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1430/2009.
- Etkânî, Kıvamüddin Emir Katib b. Emir Ömer el-Farabi (758/1357), *et-Tebyin*, nşr. Sabir Nasr Mustafa Osman, Küveyt: Vezaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999.
- Fihrişü's-şâmil li't-türasi'l-Arabiyyi'l-İslamiyyi'l-mahtut: el-fıkhu ve usûluhu*, X, Amman: Müessesetü'Âli'l-Beyt, 1424/2003.
- Habbâzî, Celaleddin Ömer b. Muhammed el-Hucendi (691/1292), *el-Muğni fi usuli'l-fikh*, nşr. Muhammed Mazhar Beka, Mekke: Camiatü Ümmü'l-kura, 1403/1983.
- Hancı, Muhammed b. Muhammed el-Bosnevi (Hicri XIV. Yüzyıl), *el-Cevherü'l-esna fi teracimi ulemai ve şuarai Bosna*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Cize: Hecer li't-tibaati ve'n-neşr, 1413/1992.
- Hindî, Siraceddin Ömer b. İshak el-Gaznevi (773/1372), *Şerhu'l-Muğni*, dirase ve tahkik: Saterya Efendi Zeyn, doktora tezi, Camiatü Ümmü'l-kura, 1406/1985.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihabeddin Ahmed b. Ali (852/1449), *ed-Dürerü'l-kamine fi a'yani'l-mieti's-samine*, nşr. Muhammed Abdülmuid Han, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1392/1972.
- , *İnbai'l-gumr bi-ebnai'l-umr*, nşr. Hasan Habeşi, Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuuni'l-İslamiyye, 1389/1969.
- , *Ref'u'l-ısr an kudati Mısır*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1418/1998.
- İbn Hallikân, Şemseddin Ahmed b. Muhammed el-Erbili (681/1282), *Vefeyatü'l-a'yan ve enbai ebnaiz-zaman*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü Sâdır, 1968-1978.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail ed-Dımaşkı (774/1373), *el-Bidaye ve'n-nihaye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Cize: Dârü Hecer li't-tubaa, 1418/1997.
- İbn Nâsirüddin, Şemseddin Muhammed b. Abdullah ed-Dımaşkı (842/1438), *Tavzihü'l-Müştebih*, nşr. Muhammed Nuaym el-Araksusi, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- , *er-Reddü'l-vafir*, nşr. Züheyr eş-Şaviş, Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 1393.
- İbn Râfi', Takıyyüddin Muhammed (774/1372), *el-Vefeyat*, nşr. Salih Mehdi Abbas-Beşşar Avvad Maruf, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1402.

- İbn Tağrıberdi, Cemaleddin Yusuf el-Atabeki (874/1470), *el-Menhelüs-safi ve'l-müstevfi bade'l-Vafi*, nşr. Muhammed Muhammed Emin, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, ts.
- , *en-Nücumü'z-zahire fi muluki Mısr ve'l-Kahire*, Kahire: Vezaretü's-Sekafe, ts.
- İbnü'l-İmad el-Hanbelî, Ebu'l-Felah Abdülhay b. Ahmed (1089/1679), *Şezeratü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*, nşr. Mahmud el-Arnaut, Dımaşk-Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1406/1986
- İsmail, Şaban Muhammed, *Usulü'l-fıkh tarihuhu ve ricalüh*, Riyad: Dârü'l-Merrih, 1401/1981.
- Kârî, Ali b. Sultan Muhammed (1014/1605), *el-Esmarü'l-ceniyye fi esmai'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed, Bağdad: Divanü'l-Vakfî's-Sünnî, 1430/2009.
- Kâsım b. Kutluboğa (879/1474), *Tacü't-teracim*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dımaşk-Beyrut: Darü'l-Kalem, 1413/1992.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah (1067/1657), *Keşfü'z-zunun an esami'l-kütübi ve'l-funun*, nşr. Mehmed Şerefeddin Yalıtıkaya-Kilisli Rifat Bilge, İstanbul: Maarif Matbaası, 1360-1362/1941-1943.
- , *Süllemü'l-vusûl ila tabakati'l-fuhul*, nşr. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut, İstanbul: IR-CICA, 2010.
- Kehhale, Ömer Rıza (1987), *Mucemü'l-müellifin teracimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1993.
- Kınalızade, Alaeddin Ali b. Emrullah el-Hamidi (979/1572), *Tabakatü'l-Hanefiyye*, nşr. Muhyi Hilal es-Serhan, Bağdad: Matbaatü Divani'l-Vakfî's-Sünnî, 1426/2005.
- Kureşî, Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed (775/1373), *el-Cevahirü'l-mudiyye fi tabakati'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: Hecer li't-tbaati ve'n-neşr, 1413/1993.
- Kurtuluş, Rıza, "Hucend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1998, XVIII, 273.
- Kürd Ali, Muhammed (1953), *Hitatü's-Şam*, Dımaşk: Mektebetü'n-Nurî, 1403/1983.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay (1304/1886), *el-Fevaidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye*, Kahire: Darü'l-Kitabî'l-İslami, ts.
- Ljubovic, Amir, "Eyyubzade Mustafa", *DİA*, 1995, XII, 33-34.
- Makrizî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali (845/1442), *es-Süluk li-marifeti düveli'l-müluk*, nşr. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiiyye, 1418/1997.
- Malatî, Zeyneddin Abdülbasit b. Halil el-Kahiri (920/1514), *Neylü'l-emel fi zeyli'd-Düvel*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmuri, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1422/2002.
- Merâgî, Abdullah Mustafa, *el-Fethü'l-mübin fi tabakati'l-usüliyyin*, nşr. Muhammed Ali Osman, I-II, Kahire: Matbaatü Ensârî's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1366/1947; III, Beyrut: Muhammed Emin Demc ve şürekah, 1394/1974.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramurz (885/1480), *Dürerü'l-hükkam şerhu Gureri'l-ahkam*, Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, baskı yeri ve tarihi yok.
- Murâdî, Muhammed Halil b. Ali (1206/1791), *Silkü'd-dürer fi a'yanî'l-karnî's-sani aşer*, Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslamiyye-Dârü İbn Hazm, 1408/1988.
- Nuaymî, Abdülkadir b. Muhammed ed-Dımaşki (927/1521), *ed-Daris fi tarihi'l-medaris*, nşr. İbrahim Şemseddin, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiiyye, 1410/1990.
- Nüveyhiz, Adil, *Mucemü'l-müfessirin min sadri'l-İslam hatta'l-asri'l-hazır*, Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-sekafiyye, 1409/1988.
- Özaydın, Abdülkerim, "Harizm", *DİA*, 1997, XVI, 217-220.
- , "Nizamiye Medresesi", *DİA*, 2007, XXXIII, 188-190.
- , "Karahanlılar", *DİA*, 2001, XXIV, 404-412;

- Özel, Ahmet, "Alaeddin Ali Esved", *DİA*, 1989, II, 319.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Maverüinnehir", *DİA*, 2003, XXVIII, 179.
- , "Moğollar", *DİA*, 2005, XXX, 225-229.
- Pezdevî, Fahrülislam Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed (482/1089), *Usûlü'l-Pezdevî*, nşr. Said Bekdaş, Medine-Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1436/2014.
- Rıdvanoğlu, Mahmud, "Habbazi", *DİA*, 1996, XIV, 342-343.
- Safedî, Salahaddin Halil b. Aybek (764/1363), *el-Vafi bi'l-vefeyat*, nşr. Ahmed el-Arnaut – Türki Mustafa, Beyrut: Dârü İhyâit-tûras, 1420/2000.
- , *Ayanü'l-asr ve a'vanü'n-nasr*, nşr. Ali Ebu Zeyd ve diğeri, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-muasır, 1418/1998.
- Sakkâr, Sami, "Muid", *DİA*, 2006, XXXI, 86.
- Şehâvî, Şemseddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed (902/1497), *ed-Dav'ü'l-lami' li-ehli'l-karni't-tasi'*, Beyrut: Darü Mektebeti'l-hayat, ts.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed (483/1090), *Usulü's-Serahsi*, nşr. Ebu'l-Vefa el-Efgani, Haydarabad ed-Dekken: Lecnetü İhyai'l-Mearifin-Nu'maniyye, 1372-1373.
- Siğnâki, Hüsameddin Hüseyin b. Ali (714/1314), *el-Vafi şerhu'l-Müntehab*, tahkik: Ahmed Muhammed Hammud el-Yemani, Mekke: Camiatü Ümmü'l-kura, doktora tezi, 1417/1997.
- Sûsî, Ebu't-Tayyib Mevlud es-Seriri, *Mucemu'l-usûliyyin*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1423/2002. Zehebi, *Tarihü'l-İslam*, nşr. Ömer Tedmüri,
- Süyûtî, Celeleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir (911/1505), *Buğyetü'l-vuat fi tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nuhat*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (1250/1834), *el-Bedrü't-tali bi-mehasini men ba'de'l-karni's-sabi'*, Beyrut: Dârü'l-Mâ'rife, ts.
- Tabbâh, Muhammed Ragıb el-Halebi (1370/1951), *İlamü'n-nübela bi-tarihi Haleb eş-Şehba*, nşr. Muhammed Kemal, Halep-Dımaşk: Dârü'l-Kalemi'l-Arabi, 1409/1989.
- Taneri, Aydın, "Harizmşahlar", *DİA*, 1997, XVI, 228-231.
- Taşköprizade, İsamüddin Ahmed b. Mustafa (968/1561), *eş-Şakaiku'n-numaniyye fi ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, ts.
- Temîmî, Takiyyüddin b. Abdülkadir el-Gazzi el-Misri (1010/1601), *et-Tabakatü's-seniyye fi teracimi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad-Kahire: Dârü'r-Rifaî, 1403-1410/1983-1989.
- Yâfi, Afifüddin Abdullah b. Es'ad (768/1367), *Mir'atü'l-cenan ve ibretü'l-yakzan fi marifeti havadisi'z-zaman*, nşr. Halil el-Mansur, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1417/1997.
- Yaşaroğlu, M. Kamil, "Konevi, Cemaleddin", *DİA*, 2002, XXVI, 164-165.
- Yiğit, İsmail, "Memlükler", *DİA*, 2004, XXIX, 90-97.
- Zehebi, Şemseddin Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşki (748/1348), *Tarihü'l-İslam ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lam*, nşr. Beşşar Avvad Maruf, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- , *el-Müştebih*, nşr. Ali Muhammed el-Bicavi, Dârü İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye (Kahire), 1962.
- Zeylai, Fahreddin Osman b. Ali (743/1343), *Tebyinü'l-hakaik şerhu Kenzi'd-dakaik*, Bulak 1313.
- Zirikli, Hayreddin (1976), *el-A'lam: Kamusü teracim li-eşheri'r-rical ve'n-nisa mine'l-Arab ve'l-müstaribin ve'l-müştşerikin*, Beyrut: Darü'l-İlm li'l-melayin, 2002.

الاتجاه الفقهي في تفسير التطواني

Dr. Zaher ALQUDAH*

خلاصة البحث: يسلط هذا البحث الضوء على الاتجاه الفقهي في تفسير (نصرة الإسلام لأبي محمد عبد الوهاب بن محمد لوقش التطواني (١٢٦٩/١٨٥٣)؛ من حيث آراءه التجديدية والاجتهادات الخاصة به وما تميز به من ربطه بين الفقه وواقع الأمة، وتبرز أهمية الموضوع كون التطواني قد عاش في فترة زمنية مهمة من تاريخ الحضارة الإسلامية، وتميز الاتجاه الفقهي عند التطواني في التأسيس للعلاقة بين الفقه والنهوض بالأمة وبعث روح الحضارة الإسلامية والدفاع عن حياض الأمة، والمتمثلة آنذاك بالدولة العثمانية العلية والرد على الشبهات والحملات المعادية، والمؤامرات الداخلية والخارجية من خلال تناوله للمسائل الفقهية، وتبرز أهمية الاتجاه الفقهي عند التطواني أنه ينتسب إلى عائلة لها باع طويل في السياسة، والإصلاح والعلوم الشرعية، وتوج في كتابه هذا نضاله العلمي والفكري والسياسي والاجتماعي بتفسيره القرآن الكريم الذي سماه: ﴿نصرة الإسلام﴾ كموسوعة معرفية، توفي في طنجة سنة (١٣٤١هـ/١٩٢٥م).

كلمات مفتاحية: التطواني، نصرة الإسلام، التفسير، الفقه، الدولة، العثمانية، التعصب، الإصلاح.

Titvânî'nin Tefsirindeki Fikhi Yaklaşımlar

Özet: Bu araştırma, Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Muhammed Luḡş et-Titvânî'nin "Nusratu'l-İslâm" adlı tefsirindeki yenilikçi görüşleri, kendisine ait içtihatları, fıkıh ve ümmet gerçeği arasında kurduğu bağlantıları açısından onun fikhi yaklaşımlarına ışık tutmaktadır. Titvânî'nin İslam medeniyet tarihinin önemli bir dilimi olan Osmanlı devletinin sonlarında yaşaması bu araştırmayı önemli kılmaktadır. Titvânî'nin ahkam ayetlerini tefsir ederek fıkıh ile ümmetin kalkınması arasında bağlantı kurması, İslam medeniyetini canlandırması, o döneme Osmanlı devletini saldırılara karşı savunması, şüphe ve düşmanca saldırıları ile iç ve dış komploları bertaraf etmesi onun fikhi yaklaşımının en belirgin özelliklerindedir. Titvânî'nin fikhi yaklaşımının önemi, onun siyaset, ıslah ve şer'î ilimlerde büyük tecrübeleri olan bir aileye mensup olmasından kaynaklanmaktadır. Titvânî bilgi ansiklopedisi niteliğinde olan "Nusratu'l-İslâm" adlı eseriyle Kur'an'ı Kerim'i tefsir ederek ilmi, fikri, siyasi ve sosyal alanlardaki mücadelesini taçlandırdı. Tanca'da 1341/1925'te vefat etti.

Anahtar Kelimeler: Titvânî, Nusratu'l-İslâm, Tefsir, Fıkıh, devlet, Osmanlılık, taassub, toplumsal reform.

المقدمة

يُعدُّ التطواني أحد أعلام المغرب في القرن الثالث عشر وحتى بدايات القرن الرابع عشر، وهو فقيه مالكي ومتصوف وينتسب لعائلة عريقة، ومارس الفقه والسياسة من خلال توليه مناصب عديدة، ومشاركته في الحراك السياسي آنذاك، وخاض تجربة الإصلاح بالقلم والعمل في سعيه للمحافظة على القيام الحضاري للأمة المسلمة، والمتمثلة آنذاك بالدولة العثمانية، فقد تضمن كتابه مؤثرات الحالة العامة التي عاشتها الأمة آنذاك، وكان للفقه جزءاً حيزاً مهماً في كتابه الذي احتوى على علوم متنوعة. يركز هذا البحث على الاتجاه الفقهي عند التطواني من خلال تفسيره نصره الإسلام، فقد ناقش التطواني آيات الأحكام، وأظهر جماليات الاختلاف؛ لإظهار سعة الدين، كما نقد المسائل التي بنيت على مقاصد الشريعة مثل سدّ الذريعة، وحثّ على التجديد في الدين، وأضاف منطقيات أصيلة للاستناد عليها كإطلاقه على القرآن والسنة بـ (خليفة الوحي) وهذا الإطلاق لم يأت من فراغ، فقد أراد به تنزيه النص القرآني والسنة النبوية عن تقييدها بفهم واجتهاد المتصدرين للفتيا والتأليف وعدم حصر سعة وشمولية دلالتها بفهم وترجيح فقيه.

الدراسات السابقة:

يعد تفسير التطواني مادة خام للبحث العلمي، فما زال الجزء الأكبر منه مخطوطاً فلم يطبع منه إلا ثلاثة أجزاء، ولم يخدم فيها النص فهو في الحقيقة ما زال مخطوطاً، وأما ما يتعلق بموضوع البحث وهو الإتجاه الفقهي عند التطواني فهناك بعض الدراسات السابقة ويمكن بيانها على النحو الآتي:

أولاً: أشار محقق تفسير التطواني جعفر السلمي إلى المواضيع الفقهية التي يحتويها تفسير التطواني والتي سيأتي ذكرها لاحقاً.

ثانياً: بحث بعنوان "نموذج من تفاسير السياسة العثمانية نصره الإسلام" وقد أشار الباحث زياد الرواشدة إلى عدة مواضيع أهمها: موضوع التفسير ومنهجيته وعلاقة التسمية بالدولة العثمانية، والجانب الفقهي، والاتجاه الإشاري في تفسيره، والاتجاهات السياسية.¹

Alrawashdeh, Ziyad, "A Pro-Ottoman Political Tefsir: Nusrat al-Islam by Abdulwahhab al-Titwani", ١
Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl 2012, sayı 27, s. 160

ثالثاً: بحث بعنوان: ”التأويل الاجتماعي للقرآن الكريم عند التطواني، وموقع القرآن والسنة في نظريته“ وقد أشار معابدة إلى عدة منها: بواعث التأويل الاجتماعي والإصلاحي، والفقهاء الإسلامي وعلاقته بالإصلاح، والجانب السياسي في نظرية الإصلاح.^٢

المبحث الأول: التعريف بالتطواني

المطلب الأول: حياة التطواني الشخصية.

أولاً: اسمه، ميلاده، كنيته، لقبه وفاته:

هو القاضي الفقيه الصوفي الحاجّ عبد الوهاب بن محمد بن لوقش الأموي،^٣ الأندلسي، التطواني، العثماني. ولد في تطوان عام (١٢٦٩/١٨٥٣).^٤ في أواخر عهد السلطان المولى عبد الرحمن بن هاشم العلوي، (١٢٧٦هـ/١٩٠٠م).^٥ وكنيته: أبو محمد. ولقبه: لُقّب بالقاضي؛ لأنه تولى القضاء وزاول حرفة العدالة في مدينته.^٦ حيث تُرجم له: بالفقيه العلامة، الأديب، الماهر النطّاسي،^٧ ولقب بالحاجّ؛^٨ وهو لقب لأحد أجداده، وهو عبد السلام صاحب الثروة الكبيرة، كان يعمل في منصب وزير الخارجية^٩ - في تعبيرنا العصري -، ثم انتقل هذا اللقب، ولقب بالأندلسي؛ لأنه من بقية ملوك بني أمية؛ أيام الأندلس،^{١٠} ولقب بالتطواني؛ لأنه ولد فيها.^{١١} ولقب بالعثماني حيث وصف نفسه: ”الحاج عبد الوهاب لوقش القرشي، المغربي، التطواني، المهاجر بطنجة، حتى يمكنه إن شاء الله، للحاق بدولة نصره خلافة الإسلام، إن

٢ Maabdeh, Yahya, “et-Te’vîlû’l-ictimâ’î li’l-Kur’âni’l-kerîm inde’t-Titvânî ve mevki’l-Kur’ân ve s’sünne fi nazariyyetih nemûzecen”, *Türk Tefsir Ekolü -Osmanlı Dönemi- Uluslararası Sempozyumu*, İstanbul ٢٠١٨.

٣ أصله: «لوكس». وهي عائلة أندلسية من بقية من ملوك بني أمية، وسُمّوا باسم حصن من حصونها. الرهوني، أحمد، أبو العباس، عمدة الراوين في تاريخ تطاوين، تحقيق جعفر بن الحاج السلمي، جمعية تطوان أسمى، ط ٢٠، ٢٢٣/٣، ٤٠١.

٤ تفسير نصره الإسلام، ٢/١.

٥ تفسير نصره الإسلام، ٢/١.

٦ تفسير نصره الإسلام، ٧/١.

٧ حيث ورث مهنة الطب عن والده الذي اشتهر بها، الرهوني، عمدة الراوين، ٢٢٥/٣ - ٢٢٦.

٨ يذكر المحقق السلمي: أن تلقيبه بالحاجّ هو أن الحج كان أداة نافعة للحجاج المغاربة للخروج من عزلة المجتمع المغربي، والاطلاع على أحوال العالم وعلى رعايا الدولة العثمانية، وأن حججه كان باعثاً له على الإيثار بالجامعة العثمانية الإسلامية، وداعياً له لنصرة الإسلام. تفسير نصره الإسلام، ٨/١، (الجامعة الإسلامية - حاضر العالم الإسلامي)، ص: ٢٨٧/١-٣٢٨.

٩ كان متولياً خطة النيابة عن الحضرة الشريفة للدول الأجنبية مع حُطّط أخرى. الرهوني، عمدة الراوين، ٢٢٣/٣.

١٠ تفسير نصره الإسلام، ٣/١.

١١ تفسير نصره الإسلام، ٢/١.

شاء الله، بحوله وقوته وعافيته“^{١٢}. وفاته: توفي في طنجة في الثاني والعشرين من ذي القعدة سنة (١٩٢٥/١٣٤١)، عن عمر ناهز اثنتين وسبعين سنة.^{١٣}

ثانياً: حياة التطواني العلمية

شيوخه: تتلمذ على والده: محمد بن عبد الوهاب لوقش، (١٩٠٢/١٣٢٠)، ”رجل الدنيا“. قال عنه الرهوني: ”الفقيه العلامة، الطبيب الميقاتي، الذي وُلِدَ عام (١٨٠٥/١٢٢٩) برع في علم النحو والفقه والحديث والتاريخ والأنساب.“^{١٤} وأيضاً أخذ العلم عن الحاجّ عبد القادر بن عجبية، (١٨٩٥/١٣١٣) الشاذلي، الدرقاوي.^{١٥} وعن محمد أحمد البقالي: (١٩١٨/١٣٣٦)، يشار إليه بالخير والصلاح.^{١٦}

تلامذته: ذكر المحقق السلمي أن كتب التراجم المغربية لم تترجم للتطواني لسببين: غياب ظاهرة المؤرخين، بعد وفاة مؤرخ تطوان الكبير عبد السلام سكيرج، وقد عاصر التطواني المؤرخ أحمد الرهوني إلا انه لم يترجم حياته لمواقفه السياسية.^{١٧}

كتبه: تفسير سورة الفاتحة. مخطوط حالته جيدة، أربع عشرة صفحة.^{١٨} وما زال مخطوطاً.^{١٩} وشرح الحكم العطائية.^{٢٠} وما زال مخطوطاً.^{٢١} وشرح عينية عبد القادر الجيلاني: (ثمار الحقيقة الإيمانية الإحسانية في شرح العينية الجيلانية القادرية). مجلد كبير ما زال مخطوطاً.^{٢٢} وكتاب: ”نصرة الإسلام والإيمان والإحسان في إخراج مقامات الدين من القرآن، وفي جمع كلمة المسلمين شرقاً ومغرباً، على خليفة واحد للرسول صلى الله عليه وسلم، والفرقان، مع تحقيق القراءات السبع بنسبتها إلى شيوخها، وما يسر الله من القراءات الخارجة عن السبع وتوجيه ما يسر توجيهه من ذلك“.^{٢٣} وهذا هو المقصود بالبحث هنا.

- | | |
|----|--|
| ١٢ | تفسير نصرة الإسلام، ١/ ١٨. |
| ١٣ | تفسير نصرة الإسلام، ١/ 21. |
| ١٤ | الرهوني، عمدة الراوين، ٦/ ٥٣. |
| ١٥ | تفسير نصرة الإسلام، ١/ ٧. |
| ١٦ | الفاصي، عبد الكبير المجذوب، وغيره، موسوعة أعلام المغرب، تحقيق: محمد حجي، ط ٢، ٢٠٠٨، ص: ٢٦٤٦/٨. |
| ١٧ | تفسير نصرة الإسلام، ١/ ١. |
| ١٨ | تفسير نصرة الإسلام، ١/ ١٢. |
| ١٩ | الرواشدة، السياسة العثمانية، ص: ١٤٩. |
| ٢٠ | تفسير نصرة الإسلام، ١/ ١٢. |
| ٢١ | الرواشدة، السياسة العثمانية، ص: ١٤٨. |
| ٢٢ | الرواشدة، السياسة العثمانية، ص: ١٤٨. |
| ٢٣ | تفسير نصرة الإسلام، ١/ ١٢. |

مكانته العلمية:

يُعدُّ التطواني ركن من أركان المدرسة اللوقشية والتي بناها جدّه عمر لوقش (٢٠١٧/١٧٧٦)، القائم بأعمال المدينة آنذاك، لتكون مأوى لطلبة أصول الدين.^{٢٤} وتظهر مكانته العلمية من خلال تعيينه قاضياً للمدينة،^{٢٥} ومدرساً في مدرسة جده، ومنتسباً إلى الزاوية الشاذلية الريسونية ثم الزاوية الشاذلية الدرقاوية،^{٢٦} فقد كان شيخه عبد القادر بن عجيبة يذكر فضل لوقش كثيراً في مجالسه، وقال له مرةً على رؤوس الأشهاد: أنت لوقشة،^{٢٧} أنت (زنبرك)^{٢٨} الطريق إلى الله.^{٢٩} كما وصفه المؤرخ الرهوني في ترجمته: الفقيه الصوفي^{٣٠} العلامة الذاكر المذكر،^{٣١} ووصفه محمد داود^{٣٢}: ”كان رحمه الله من أعيان تطوان وفقهائها، وله فيها مواقف مذكورة، وكان واسع الاطلاع فصيح اللسان“.^{٣٣} وقال عنه محمد المرير التطواني الذي أدركه في فهرسته النعيم المقيم: ”الفقيه العابد الذاكر الواعظ“.^{٣٤} ومدحه بعض أدباء سلا في أبيات من الشعر:^{٣٥}

فقيهه أديب عالم متفنن مفيد مجيد في الفصاحة مصقع
سليل الكرام العرب أصلاً ومحتداً ومن لهم في المجد شأن ومقنع
بأندلس جيد الخلافة قلدوا وأمست لهم كل المهالك تخضع

- ٢٤ الشاوش، محمد العربي، إشارات حول الإشعاع الفكري والحضاري لمدينة تطوان ٢، العدد ٢٢٩ شعبان-رمضان ١٤٠٣ / ماي-يونيو ١٩٨٣ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ٢٥ تفسير نصره الإسلام، ٧/١.
- ٢٦ تفسير نصره الإسلام، ٧/١.
- ٢٧ يقصد بهذا اللفظة: «أنه نجم»، وذلك عندما تعلقو درجة العائلة علمياً وسياسياً يصبح اسم العائلة بذاته كاف أن يكون مدحا.
- ٢٨ زُنْبُرُك، مفرد، «زَنْبُوك»، شريط من الفولاذ طويل مقوّس يُلَفُّ على محور السّاعة ونحوها، فإذا انبسط حرّك دواليبها. وبدون الزنبرك لا تتحرك الساعة أو أي آلة فيها زنبرك، حيث شبه التطواني هذه الآلة لما وصل إليه التطواني من تحريك الإيوان في نفوس المسلمين. مختار، أحمد عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (٢٠٠٣/١٤٢٤)، عالم الكتب، ٢٠٠٨. ص: ٩٩٨/٢.
- ٢٩ تفسير نصره الإسلام، ٨/١.
- ٣٠ الرهوني، عمدة الراوين، ٥٤/٢.
- ٣١ الرهوني، عمدة الراوين، ٢٢٦/٣.
- ٣٢ محمد داود (١٩٨٤/١٤٠٤)، مجاهد، مربّب، ومستشار. ولد في تطوان، والتحق بجامعة القرويين بفاس، وأسس المدرسة الأهلية بشمال المغرب في عهد الاحتلال، وأنشأ مجلة السلام، ثم نفي من طنجة إلى الرباط، وأصدر جريدة الأخبار، وتعين في عدة وظائف حكومية، آخرها إدارة الخزنة الملكية. صاحب كتاب تاريخ تطوان، وكتاب على رأس الأربعين، حيث ذكر في الأخير في صفحة: ١٨٢، كما ذكر السلمي في مقدمة تفسير التطواني.
- ٣٣ تفسير نصره الإسلام، ٩/١.
- ٣٤ المرير، أحمد بن محمد، النعيم المقيم، منشورات جمعية تطوان أسمير، سلسلة التراث، مراجعة جعفر السلمي، تطوان، ٢٠٠٥، ص: ١٤٢/١.
- ٣٥ تفسير نصره الإسلام، ٩/١، ١٠.

وقال المحقق السلمي إنه بهذا جمع في نفسه ثلاثة أشياء: ”المعرفة الفقهية، والعمل الصوفي، والوجهة الاجتماعية“.^{٣٦}

ثالثاً: الهوية الشخصية للتطواني

إن الحياة التي عاشها التطواني والفترة الزمنية التي أدركها شكلت شخصيته العلمية والسياسية، فهو مالكي المذهب ويدعو إلى تجديد مذهبه فهو ليس مقلداً حرفياً، ولا مجتهداً فيه، وإنما بدت عليه بعض لمسات المحقق في ترجيح بعض المسائل، إلا أن ما أثاره من فقه في تفسيره لا يعكس له صورة المحقق للمذهب؛ لأنه كانت مقاصده في بحث المسائل الفقهية في تفسيره إصلاح المجتمع، وجمع الأمة، وإظهار جماليات الاختلاف ليسهّل على الناس في اختيار ما تيسر لهم. وهو صوفي المنبت والهوى، فقد كان أحياناً يعطف في بعض المسائل الفقهية على مشايخه من الصوفية لبيان كمالات الحكم الفقهي في الجمع بين الرأيين. وسياسي مثقف فقد فهم الظروف الاجتماعية التي خيمت على بلاده ولم تجرفه التيارات الغربية وتوازي فكره مع فكر الجامعة الإسلامية، والخليفة بالدرجة الأولى. انتصر لأهل السنة والجماعة وخالف رأي المعتزلة وناقشهم، ورد عليهم بأدب^{٣٧}، لأنه يدرك أن الخصام من المخالف لن يجمع الأمة^{٣٨}. وأيضاً كان في موقف الاعتدال فلم يكن أحد طرفي الإفراط والتفريط في مسألة زيارة القبور، وأشار إلى أن تكريم العلماء والشهداء هو تكريم لصنيعهم، وهذه سنة فعلها النبي وأمر بها ليس غرضها الاتعاض فقط، وهذا ما قصده التطواني حيث قال: ”فجميع الأولياء شهداء وأنوار محمدية تضيء على الأمة كما كان يضيء عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته، كل يضيء على قدر المقام الذي ورثه وسرى فيه منه، فإذا بلغ أجله وانتقلوا للأخرة بقيت إضاءة نور الحق المحمدي فيهم، ولم يسلبوا منها... فمن أنكر من المعتزلة زيارة الأولياء والشهداء فقد أنكر زيارة رسول الله، ومن أنكر زيارته أنكر الحق الذي جاء به فتعظيم الأولياء والشهداء وزيارتهم إذا كانوا بهذه الصفة المقررة لا إفراط فيه ولا تفريط لأن تعظيم الفرع تعظيم للأصل^{٣٩}“. وقال في موطن آخر: فمن أنكر كرامة الأولياء وزيارتهم من المعتزلة فقد أنكر القرآن والحديث الصحيح ويلزمهم، فقد كذبوا بالحق لما جاءهم^{٤٠}.

٣٦ تفسير نصره الإسلام، ٩/١.

٣٧ الرواشدة، السياسة العثمانية، ص: ١٦٠.

٣٨ تفسير نصره الإسلام، ١٠٠/٣.

٣٩ تفسير نصره الإسلام، ٢٩٢/٣.

٤٠ تفسير نصره الإسلام، ١٤٢/١.

المطلب الثاني: التعريف بتفسير التطواني:

أولاً: اسم التفسير:

الاسم العام لتفسيره هو: "نصرة الإسلام والإيمان والإحسان في إخراج مقامات الدين من القرآن، وفي جمع كلمة المسلمين شرقاً ومغرباً، على خليفة واحد للرسول صلى الله عليه وسلم، والفرقان، مع تحقيق القراءات السبع بنسبتها إلى شيوخها، وما يسر الله من القراءات الخارجة عن السبع وتوجيه ما يسر توجيهه من ذلك".^{٤١} وذكر السلمي أن التطواني ذكر في مقدمته ما يمكن أن نسمي تفسيره بـ: "التفسير العثماني للقرآن الكريم". أو تفسير القرآن بناء على مبادئ الجامعة الإسلامية، أو بتنزيل الآيات على واقع دار الإسلام، ويقصد بها الدولة العثمانية.^{٤٢}

ثانياً: زمان تأليفه:

شرع التطواني بتأليفه في أثناء الحرب العالمية الأولى عام (١٩١٦/١٣٣٤)، واختتمه عام (١٩٢٢/١٣٤٠). وليس للمؤلف إلا هذه النسخة بخط يده، في عشرة أجزاء، حيث حقق منه الأستاذ الدكتور جعفر السلمي مجلدين، وتكفلت (جمعية تطوان المغربية) بإكمال تحقيقه.^{٤٣} وأصدرت الجزء الثالث والرابع حتى تاريخ (٢٠١٦/٢٠/٠٢).^{٤٤}

ثالثاً: أسباب التأليف

تعدّ المؤامرات التي كانت تحاك ضد الدولة العثمانية آنذاك، وتآمر بعض الرعايا، وأصحاب المقامات مع الأجانب،^{٤٥} والضعف الديني عند عوام المسلمين، وتفرق كلمتهم، وكثرة التيارات الداعية إلى ترك الدولة التركية العثمانية،^{٤٦} وفساد الفقهاء والمفتين من أهم الأسباب التي دعت التطواني إلى تأليفه لتفسيره نصرة الإسلام،^{٤٧} فالاسم يحمل مقصد

٤١ تفسير نصرة الإسلام، ١/ ١٢، ٢٧.

٤٢ تفسير نصرة الإسلام، ص: ٢٧.

٤٣ الرواشدة، السياسة العثمانية، ص: ١٥٠.

٤٤ الطنجي، يونس الصباح، ملتقى أهل التفسير،

<https://vb.tafsir.net/tafsir46218/#.WfR1u3YYzIU> ٠٢، ٠٢، ٢٠١٦

٤٥ تفسير نصرة الإسلام، ١/ ١٣، ١٩، ٢٠.

٤٦ تفسير نصرة الإسلام، ١/ ١٨، ١٩، ٢٠.

٤٧ تفسير نصرة الإسلام، ١/ ١٨.

التطواني في تأليفه فهو يقصد نصره الاسلام ودولته المتمثلة بالدولة العثمانية، ولذلك فإن التطواني كان متسقا مع نهج الانبياء في الاصلاح فهو يؤمن بالانتماء لأمته ودولته بعيدا عن التطرف والتفسير الأيديولوجي للواقع فتفسيره يعد من التفاسير النقية عن بذرة التكفير^{٤٨}.

ومقصد التفسير عند التطواني يتضمن التجديد في فهم الدين في ضوء ما تعانیه الامة من مشكلات، فنجد ان تفسيره تضمن التجديد في مقاصد سدّ الذرائع خاصة في المذهب المالكي. وبسبب ضعف الإيمان عند العامة والخاصة فإنه مزج تفسيره بالتصوف والوعظ، وبسبب تفرق الأمة بما سببته العصبية فقد برزت شخصيته الاجتماعية والاصلاحية في تزكية الناس وجمعهم حول القرآن والسنة والخليفة، وكل هذا كان من تركيزه على مقامات الدين الثلاث، وهي: "الإسلام والإيمان والإحسان"، وتطبيقاتها في القرآن، كما أبد قلمه السياسي فخطب الحكام الإداريين والمفتين والقضاة والأشراف ووجههم إلى الطريق الصحيح، وحثهم على التمسك بالخليفة والدفاع عن الخلافة.^{٤٩}

وباعث التجديد عند التطواني حدوده الوحي ذاته، لأن الوحي يشمل كل المعارف. وغايته الاستفادة من العلم في فهم الدين ونصرته، ويبدو ذلك الباعث في تفسير التطواني؛ لقول الله تعالى {وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ}.^{٥٠} فيقول: أي من سائر الموجودات الحسية والمعنوية الضارة والنافعة^{٥١}، فمرجعية التجديد هي الوحي ذاته^{٥٢}.

٤٨ انظر لمزيد من المعلومات: «التيارات الأيديولوجية وأثرها على رسائل الدراسات القرآنية بالجامعات في الأردن»، رواشدة، زياد.

Kur'an Araştırmalarında Akademik tezler - Bati ve İslam Dünyası Mukayesesi, İlim Yayma Vakfı, Kur'an ve Tefsir Akademisi, 11. cilt, s. 318 - 363.

٤٩ تفسير نصره الإسلام، ١/١٩، ٢٠.

٥٠ الحجر: ٢١/١٥.

٥١ تفسير نصره الإسلام، ١/٣٧.

٥٢ أنظر إشكالية مصطلح الحدائنة ونظرة الدراسات القرآنية له مع دراسة نهاج من الرسائل الجامعية في دراسات القرآن والسنة في: معاينة، يحيى، دراسات القرآن والسنة في العصر الحديث - المنهجية والاتجاهات وموقفها من الحدائنة - الجامعات الأردنية" نموذجاً.

Kur'an Araştırmalarında Akademik tezler - Bati ve İslam Dünyası Mukayesesi, İlim Yayma Vakfı, Kur'an ve Tefsir Akademisi, 11. cilt, s. 432 - 463.

رابعاً: منهجه في التفسير .

نهج التطواني على طريقة التفسير بالمأثور فكان يضبط قراءة الآية ويبين الأوجه الأخرى، ثم ينقل ما يروى في كتب التفاسير المشهورة من الروايات الصحيحة وغير الصحيحة، والإسرائيليات، بدون روايات وإسناد، وينقل ما جاء في تأويل آياتها. وأيضاً نهج طريقة التفسير الإشاري: وقد أكثر منه حتى أنه عكس المعنى الباطني في آيات الأحكام التي فسرهما. ونهج طريقة التفسير الاجتماعي حيث اغتتم الآيات للإصلاح الاجتماعي والسياسي. اهتم في تفسيره بعلم اللغة والدلالة؛ وليبان معنى كلمة كان يستشهد من القرآن بآية أخرى^{٥٣}، لأن القرآن لوحده يعد معجماً يفسر بعضه بعضاً^{٥٤}. ولأن لغة القرآن هي الوسيط الذهني للتصور، والقرآن ينحو في دلالات المفاهيم إلى الضبط والمنهجية على غير ما قد يسود في ذهنية المتصور لهذه الدلالات^{٥٥}.

خامساً: منهجه الفقهي.

أشار محقق التفسير جعفر السلمي في حديثه عن منهج التطواني الفقهي: ”أنه رجل أحكام القرآن على المذهب المالكي، فلا تكاد تكاد تمر آية فيها حكم فقهي إلا عرض له مُحكماً في فهمها المرجعية المالكية، ولا سيما العلماء المتأخرين، مستدلاً عليه بنقول طويلة من مختصر خليل، والمرشد المعين، لابن عاشر، وغيرهما. حتى إذا اعترضت هذه المرجعية مرجعيات فقهية أخرى، ولا سيما المرجعية الحنفية والشافعية، أشار إليها، ونبّه عليها، دون أن يقف عندها طويلاً. وهو مع هذا لا يخلو من نقد المذهب المالكي، كما عرفه المتأخرون، فتجده ينتقد المبالغة في سد الذرائع، والمبالغة في الحدود^{٥٦}“.

خامساً: مراجعته الفقهية.

اعتمد التطواني على مراجع متنوعة في تفسيره وهي كما يلي:

١. المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، لأبي محمد عبد الواحد بن أحمد بن علي بن عاشر، (١٠٤٠/١٦٣٠).

٥٣ تفسير نصره الإسلام، ١٥٦/٢.

٥٤ Alrawashdeh, Ziyad, Kur'an'da Semantik Açidan Hanif Kavrami, İÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, sayı 26, s. 34

٥٥ Alrawashdeh, Ziyad, Delâletü'l-kelime beyne'l-mu'cemi'l-kur'âni ve me'âcimi't-turâsi'l-'Arabî,

İÜ Yayın no: 5020, issn 1307-5020, s. 8

٥٦ تفسير نصره الإسلام، ٢٨ / ١.

٢. ومختصر خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (١٣٧٥/٧٧٦).

٣. وشرح المختصر، لمحمد بن عبد الله الخرشبي المالكي، أبو عبد الله (١٦٨٩/١١٠١).

٤. وفي الأصول: شرح المحلي على المنهاج، لمحمد بن أحمد المحلي، الشافعي، (١٤٥٩/٨٦٤).

٥. المجموع شرح المذهب، (مع تكملة السبكي والمطيعي) لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، (١٢٧٧/٦٧٦).

ومن كتب التفسير التي نقل عنها آراء فقهية:

١. تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، (١٣١٠/٧١٠).

٢. وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي، (١٨٥٣/١٢٧٠).

ورجع التطواني إلى كتب القراءات والتجويد، ونقل عنها آراء فقهية، وترجيحات، مثل:

١. غيث النفع في القراءات السبع، لأبي الحسن، علي بن محمد، الصفاقسي المقرئ المالكي (١٧٠٦/١١١٨).

٢. والنجوم الطوالع في الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع، إبراهيم المارغني التونسي، (١٩٣١/١٣٤٩).

ونقل عن كتب الحديث آراء فقهية، ومثاله:

١. مختصر ابن أبي جمرة، (مختصر صحيح البخاري) لعبد الله بن سعد بن أبي جمرة، الأزدي، الأندلسي، المالكي، (١٩٧٦/١٣٩٦).^{٥٧}

^{٥٧} أبو محمد، عبد الله بن سعد بن سعيد بن أبي جمرة، الأزدي، الأندلسي، (١٢٧٧/٦٧٥) من العلماء بالحديث، مالكي. أصله من الأندلس، توفي بمصر. من كتبه: «جمع النهاية»، اختصر به صحيح البخاري، ويعرف بمختصر ابن أبي جمرة، و«هجة النفوس»، في شرح جمع النهاية، و«المراثي الحسان»، في الحديث والرؤيا. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، الدمشقي، الأعلام، (١٩٧٦/١٣٩٦)، دار العلم للملايين، ط ١٥، أيار، ٢٠٠٢. ص: ٨٩/٤.

سادساً: طريقة نقله عن المصادر.

ينقل التطواني عن المراجع التي اعتمد عليها في نقاشه للمسائل الفقهية، وله في ذلك أساليب منها:

١. ذكره للمرجع الذي نقل عنه، ومثاله:

يذكر التطواني المصدر الذي يرجع إليه وخصوصاً عندما ينقل عن مختصر خليل، وشرحه، فينقل مع تغير الصيغة أحياناً ومثاله في قوله تعالى: {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ}.^{٥٨} حيث قال: ”بين ذلك خليل رحمه الله، بقوله مع شارحه، وقدم الأصل وأتبعه بالتفصيل، فقال: وعلى الأم المتزوجه، أي بأبي الرضيع، أو الرجعية، رضاع ولدها، أي من ذي العصمة، أو المطلق بلا أجر تأخذه من الأب، إلا لعلو قدر أي بأن كانت من أشرف الناس الذين شأنهم لا يرضعون أولادهم، فلا يلزمها رضاعه، فلو أرضعت لكان لها الأجرة في مال الصبي، فإن لم يكن له مال فعلى الأب لعدم وجوبه عليها، ومثل الشريفة المريضة، ومن قل لبنها، كالبائن، لا يلزمها الإرضاع، إلا أن لا يقبل الولد غيرها، شريفة أو بائلة فيلزمها ملياً كان الأب أو معدماً، ويجب لها في هذه الحالة الأجرة إن أرضعت، أو يقبل غيرها ويعدم الب أو يموت ولا مال للصبي، فيلزمها رضاعة، ولها الأجرة من مال الصبي، إن كان له مال، واستأجرت الأم التي يجب عليها الإرضاع، في حالة عدم الأب أو موته، ولا مال للصبي سواء كانت في العصمة أو رجعية، أو بائن عليها القدر أو لا...“^{٥٩}. ويمكن ملاحظة التغيير في متن مختصر خليل عندما الرجوع إليه.^{٦٠}

٢. عدم ذكر المرجع، ومثاله:

وهذا يمتاز بالنقل الحرفي دون تغيير الصيغة في متن المرجع، إلا إذا اختصر، ومثال ذلك: فقد نقل عن تفسير (لباب التأويل في معاني التنزيل) هذه الجملة كما هي: (فتبث أن المقصود من هذا التجديد قطع النزاع بين الزوجين في مقدار زمن الرضاعة فقدر الله تعالى ذلك بالحولين حتى يرجعا إليه عند التنازع، [قال ابن عباس في رواية عكرمة: إذا وضعت

٥٨ البقرة: ٢٣٣/٢.

٥٩ تفسير نصره الإسلام، ١/ ١٩٤.

٦٠ الخرشبي، محمد بن عبد الله الخرشبي الهالكلي، أبو عبد الله، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة - بيروت، بدون طبعة وتاريخ، ص: ٢٠٦/٤.

الولد لسته أشهر أرضعته حولين وإن وضعته لسبعة أشهر أرضعته ثلاثا وعشرين شهرا، وإن وضعته لتسعة أشهر أرضعته أحدا وعشرين شهرا، كل ذلك ثلاثون شهرا، لقوله تعالى: وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا^{٦١} وقال في رواية الوالي عنه: هو حد لكل مولود في أي وقت ولد لا ينقص رضاعه عن حولين إلا باتفاق من الأبوين، فأيهما أراد فطام الولد قبل الحولين فليس له ذلك إلا إذا اتفقا عليه يدل على ذلك قوله: فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَقِيلَ: فرض الله على الوالدات إرضاع الولد حولين ثم أنزل التخفيف فقال: لمن أراد أن يتم الرضاعة، أي هذا منتهى الرضاع لمن أراد إتمام الرضاعة، وليس فيما دون ذلك حد محدود، وإنما هو على مقدار إصلاح الطفل وما يعيش به^{٦٢}. إلا أنه اختصر ولم ينقل قول ابن عباس في رواية عكرمة وقد أشرت إليها بالمضلعين^{٦٣}.

٣. عدم عطف جميع ما نقل إلى المرجع والاكتفاء بعطف جزئية من المنقول، ومثاله: في تفسير قوله تعالى: { فَصِصْ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُونَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ }^{٦٤} نقل عن تفسير النسفي: (وأن مع الفعل في موضع النصب على الاستثناء كأنه قيل فعليكم نصف ما فرضتم في جميع الأوقات إلا وقت عفوهن عنكم من المهر والفرق بين الرجال يعفون والنساء يعفون أن الواو في الأول ضميرهم والنون علم الرفع والواو في الثاني لام الفعل والنون ضميرهن والفعل مبني لا أثر في لفظه للعامل {أو يعفون} عطف على) [محل قوله "إلا أن يعفون"؛ لأن الأول مبني، وهذا معرب. {الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ}، وهو الزوج فيترك لها كل الصداق. وعن ابن عباس: هو الولي، إذا كانت محجورة، فلا حرج في ذلك، وكذلك عند مالك والشافعي في القديم لا في الجديد]. قال النسفي: "الولي لا يملك التبرع بحق المحجورة"^{٦٥}. وقال صاحب روح المعاني: "هو ظلم". لكن يقال ذلك في ذمته لها، لا بما اكتسبته من صداقها، ولها التصرف فيما دونه^{٦٥}. ما بين القوسين نقل حرفي عن النسفي، وما بين المضلعين أيضا نقل عنه بلغته للاختصار، وقوله في نهاية ما نقل قال: (قال

٦١ الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيعي، (١٣٤١/٧٤١)، أبو الحسن، باب التأويل في معاني

التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥. ص: ١/١٦٦.

٦٢ تفسير نصره الإسلام، ١/١٩٤.

٦٣ البقرة: ٢/٢٣٧.

٦٤ وفي تعبير النسفي: «الصغيرة».

٦٥ النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، (١٣١٠/٧١٠) حققه وخرج

أحاديثه: يوسف علي بديوي راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، ١٩٩٨. ص: ١/١٩٩.

النسفي) لا توحى أن ما نقل عائد إلى تفسيره وإنما عائد فقط إلى الجزئية التي ما بعدها.^{٦٦}

٤. ينقل من عدة مصادر متنوعة (التفسير، والفقه، والحديث) لبيان الرأي الفقهي فيها، ومثاله:

في تفسير قوله تعالى: {وَالصَّلَاةَ الْوَسْطَى}.^{٦٧} نقل التطواني عن تفسير النسفي رأي أبي حنيفة وهي العصر، وعليه الجمهور^{٦٨}، ثم نقل عن خليل في شرح مختصره: وبين رأي المالكية، وعندنا هي الصبح^{٦٩}. ثم نقل عن كتاب في الحديث حاشية مختصر البخاري لأبي جمره^{٧٠}، وهو مالكي، واستحضر رأيه وهو الجمع بين الصبح والعصر.^{٧١}

المطلب الثالث: المقاصد في تفسير التطواني.

تميز طابع تفسير التطواني بصبغة أحياء فقه المقاصد في التجديد وبناء الإنسان وعمارته الأرض والمحافظة على الأوطان، ويلاحظ أنه لم يقف على المعنى الظاهر في كثير من الآيات، بل حررها ووظف مقاصدها الشرعية في والتزكية والعمران؛ لأنه يدرك أن الفقيه المصلح لا يتوقف دوره على الوظيفة التقليدية المعروفة، بل تتعدى إلى أكثر من ذلك، ويمكن توضيح هذا من خلال ما يلي:

أولاً: مقاصد التوحيد في إصلاح الفرد والأمة.

ويتمثل هذا فيما أشار إليه التطواني عندما فسر قوله تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ}، حيث قال: "اجتمع في هذه الجملة جميع مقامات الدين الثلاث وهي الإسلام والإيمان والإحسان". ثم إشار إلى مقاصد الشريعة فيها، حيث أدرج تحتها كل أبواب الدين بدءاً من التوحيد الذي يرمز إلى الإخلاص، وهو ما أشار إليه في الركن الأول من الإسلام الشهادتان. ثم أدرج باب الأدب وكل أبواب العبادات، ثم أضاف المعاملات، وتضمن مقصده في الآية في إحياء الفرد من خلال الفعل المضارع في {نَعْبُدُ}، والذي فيه ضمير المتكلم (نحن)، الجسد الواحد)، وعندما أدرج باب التجارة ربطه بعدم البطالة؛ لبيان مقاصد الشريعة في المقياس

٦٦ تفسير نصرة الإسلام، ١/١٩٨، ١٩٩.

٦٧ البقرة: ٢٣٨/٢.

٦٨ النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ص: ٢٠٠/١.

٦٩ الخرشبي، شرح مختصر خليل، ص: ٢١٤/١.

٧٠ أبو جمره، عبد الله بن سعد، الأزدي، الأندلسي، المالكي، مختصر ابن أبي جمره (١٢٧٧/٦٧٥)، (مختصر صحيح البخاري)، اعتنى به: سامي بن أنور جاهين، دار المنهاج، جدة ٢٠٠١، ص: ٥٩، ٦٠.

٧١ تفسير نصرة الإسلام، ص: ١٩٩/١.

التجاري المتوازن، والذي يشرك الجميع في المنفعة، فإن المقياس الخاطئ سيؤول إلى احتكار التجارة لفئة معينة، وكساد البقية، وبهذا تتحقق البطالة، وهذا ما أشار إليه القرآن: {كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ}.^{٧٢} وقد أشار الشعراوي إلى هذا المفهوم في مسألة توزيع الصدقة والميراث على مستحقيها^{٧٣}، إن لم يكن مقياس التوزيع صحيحاً سيؤول المال إلى فئة ويحرم الكثير. ثم أدرج ”باب استخدام ما يتوقف عليه ملك الإسلام“. وقصد به المشاركة. وبهذان الأمران وهما (التوازن والمشاركة) سيؤديان حتماً إلى بناء الدولة، وتماسك أفرادها، وارتباطهم برأس الدولة كبنية واحدة، وجسد واحد، ولهذا أدرج بعدهما ”باب السلطان خليفة الله في أرضه“^{٧٤}. وقد أشار إلى هذا حديثاً طه جابر علواني في كتابه مقاصد الشريعة، حيث أوجز فيما قصده التطواني، وسماها: ”المقاصد الشرعية العليا الحاكمة، وهي: التوحيد والتزكية والعمران“^{٧٥}.

ثانياً: التجديد في المقاصد

يقول باردك أوغلو: ”إن تطبيق الأحكام الشرعية بدون مراعات المقاصد يؤدي إلى الجمود والتحجر وعدم القابلية للتطبيق في الظروف المختلفة، كما أن مراعات المقاصد بدون الالتفات إلى الأحكام الشرعية تؤدي إلى المرونة بدون حدود معروفة وتبعدنا عن الطريق السوي“^{٧٦}. وهذا ما يشير إليه التطواني ويحث عليه، فهو يدعو إلى تجديد المسائل التي أطرت مقاصدها وأقحمت في مظلة سد الذرائع، وإرجاعها إلى وحيها الحقيقي من القرآن والسنة، وإحيائها من جديد^{٧٧}، ويرى أن المذهب المالكي قد بُني على سدّ الذرائع، ويصفه حيث يقول: ”وهذا من باب تشحير“^{٧٨} مذهبنا المالكي، كما يشحر الذهب بصلبه في النار،

٧٢ الحشر: ٥٩/٧.

٧٣ الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (١٤١٨/١٩٩٧). نسخة الشاملة الموافق للمطبوع، ١٩٩٧، ص: ٣٣٨١/٦.

الناشر: مطابع أخبار اليوم

٧٤ تفسير نصرة الإسلام، ١/٥٢-٥٤.

٧٥ العلواني، طه جابر، مقاصد الشريعة، دار الهادي، ط١، ٢٠٠١، ص: ١٣٥.

٧٦ أوغلو، علي باردك، رئس الشؤون الدينية السابقة، تركيا، مقاصد الشريعة الإسلامية، وتوظيفها لحل المشاكل المعاصرة،

أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين، مصر، ص: ٩.

٧٧ التويجيري، عبد العزيز بن عثمان، التجديد في المقاصد الشرعية، في الرؤيا الإسلامية الحضارية، أبحاث ووقائع المؤتمر

العام الثاني والعشرين، مصر. ص: ٢.

٧٨ شحّر: صفي، نقى، وأزال بالنار من الذهب والفضة وغيرها من المعادن ما فيها من مواد غليظة غريبة. تكملة المعاجم

العربية، رينهارت بيتر أن دوزي (١٨٨٣/١٣٠٠) نقله إلى العربية وعلق عليه: محمّد سليم النعيمي، جمال الخياط، ط١،

ص: ٢٦٧/٦.

لا اعتراضاً على إمامنا، - رضي الله عنه - وخلفائه. وإنما يجري له ذلك في بعض المواضع؛ لأنه بنى مذهبه على سدِّ الذرائع، وهو تشديدٌ في الدين وحرَجٌ. والله تعالى يقول: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}.^{٧٩} ويقول: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ}.^{٨٠} فهالك وسائر الأئمة وخلفاؤهم رضي الله عنهم، سادتنا وكبرائنا وأئمتنا وآباؤنا في الدين، ما وافقوا الكتاب والسنة...^{٨١}

ثالثاً: مقاصد الشرعية في حفظ الدين.

١. حفظ شعائر الدين

دعا التطواني إلى إقامة مؤسسة دينية رسمية يقوم عليها قضاة يستحيل تواطؤهم على الكذب، يجتاطون في ضبط مواقيت شعائر الله؛ لأن حال الناس تغيرت، وأصبح للغرب سطوة علمية يمتثل فيها الخديعة، فلا يؤمن مكرهم، فوجب على المسلمين تأمين ما يلزم من أدوات البحث والإستطلاع؛ ليكتفوا عن غيرهم، ويطمئنوا في عبادتهم. فلا يعقل أن يبقى معرفة مواقيت شعائر الله قائم على شاهد أو شهيدين، فالمقاصد التي بناها الفقهاء أولاً على إقامة الحكم في شهادة رجل أو رجلين لا بدَّ أن تتجدد، فلم يعد الإسلام محصور في بقعة جغرافية من جهة، والتطور العلمي في معرفة وإدراك تولد الهلال من جهة أخرى، وهذا الذي أشار إليه التطواني فقال: ”وهذا للاحتياط في أمر العبادة لدخولها وخروجها، وعلى كل حال لا يثبت بطيراكراف^{٨٢} إلا في دولة إسلامية، تضبطه بعدول أخبارها، أو بعدول شهاداتها، وأما إلزامه لنا بطيراكراف المحتلين فهو لعب بالدين وأهله. تداركنا الله بلطفه. آمين“.^{٨٣} فالتطواني في قوله هذا يبين رأياً في غاية الدقة ابتداء من قبول علم الفلك في مسألة الاهلة وفهم حقيقة النصوص في ضوء علم الفلك وعلاقته بالفقه.^{٨٤}

٧٩ الحج: ١٧٨/٢٢.

٨٠ البقرة: ١٨٥/٢.

٨١ تفسير نصره الإسلام، ٢٤٥/٣.

٨٢ أي البرق، «التلغراف».

٨٣ تفسير نصره الإسلام، ص: ١٦٠/١.

٨٤ انظر مزيداً من المعلومات عن: أهمية علم الفلك في دراسة نصوص الوحي، وضوابطها والقواعد النقدية في المسألة

عند النقاد في:

Maabdeh, Yahya, "Astronomi İlimlerine Arz Yoluyula Hadis Metin Tenkidi", Universal Journal of Theology,

.2 (4), s. 267-288

٢. حفظ الدين بالخليفة.

يقول محمد الجندي: "ظل الارتباط بين الإحياء الديني والتقدم المجتمعي قائماً في الدول الإسلامية، حتى أتى عليه حين من الدهر، تراجع فيه العقل المسلم عن الفقه المقاصدي، وانسحب من الحياة، فانحصر في فروع جزئية ومسائل فردية، تخندق فيها وحولها إلى مباحكات لفظية، ودوران في فلك المتون والحواشي، مما أثر سلباً على الدين والنظام والواقع الذي يعيشه المسلم فرداً أو جماعة أو أمة"^{٨٥}. ونقل الجندي عن ابن عاشور في حاشية التوضيح ما نصه: "والمصلحة الأساسية هي التي تُكوّن الأمة، وهي جماع الوطن والشعب والحكم، بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، وبحيث إذا انحرفت تؤول حالة الإنسان إلى فساد وتلاشي (اختلال نظام الأمة) - أعني به أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام -، وترجع هذه المصلحة إلى ما يقيم النظام الأصلي لنوع الإنسان، وذلك هو الكليات الخمس ومكملاتها"^{٨٦}. أشار التطواني إلى هذا المفهوم حيث ربط بين (الدين والوطن والخليفة)؛ لأن حرية المعتقد، وتحقق مصالح العباد، لا يتسنى لها النجاح إلا بتحقيق ورسوخ هذه الأركان الثلاثة. ويرى أيضاً أن الخليفة والوظائف الحكومية والإدارية، هي من صلب مباحث السياسة الشرعية، في حفظ الدين وحفظ ما لا يقوم الدين إلا به، ولذلك فقد ظهر جهده جلياً في إحياء مقاصد الشريعة لجمع كلمة الأمة حول الخليفة الواحد، "السلطان العثماني"، الذي لا يقيم الدين إلا به، وحول خلفية الوحي، وهما "القرآن والسنة". وقد أشار جعفر السلمي إلى هذا وقال: "وهو رجل التفسير العثماني للقرآن الكريم، فلا تكاد تمر آية إلا واغتنمها للدعوة إلى طاعة الدولة العثمانية". وأيضاً قال: "وهو رجل الإصلاح الاجتماعي، فلا تكاد تمر آية إلا اغتنمها فرصة؛ لإدانة القضاة والمفتين، والعدول، والموظفين، وزعماء القبائل، وزعماء الجهاد، والشرفاء، وشيوخ الزوايا، والظواهر الاجتماعية المقلقة، كظاهرة الاسترقاق، وتسلب الأجانب على الغرب..^{٨٧} ويبدو هذا جلياً من مناشدته للخليفة حيث قال: "فيا خليفة الإسلام عن الرسول والقرآن الذي لم يحفظ الله بيضة الإسلام في سائر

٨٥ الجندي، محمد الشحات، التجديد في المقاصد، أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين، مصر. ص: ٢.

٨٦ وعند الرجوع إلى حاشية التوضيح فإن العبارة الأصلية هي: «هذا تقسيم له باعتبار رتبة المصلحة التي يتضمنها، فأما الضروري فهو ما يرجع إلى إقامة النظام الأصلي لنوع الإنسان، وهو الذي به يمتاز حاله عن أحوال أنواع جنسه امتيازاً، وذلك الكليات الخمس ومكملاتها». ابن عاشور، محمد الطاهر، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، ط ١، مطبعة النهضة، تونس، ١٩٢٤هـ. ١٦١/٢. الجندي، ص: ٥.

٨٧ تفسير نصرة الإسلام، ١/ ٢٨.

الحروب المتقدمة وخصوصاً هذه الحرب الهائلة إلا به الغازي السيد التركي ورجال دولته وسائر رعيته وكافة المسلمين شرقاً ومغرباً النجاء النجاء. تيقظوا! وتوبوا! وارجعوا إلى ما ترككم عليه رسول الله... زادكم الله تأييداً على تأييد، ونصراً على نصر، وعزاً على عز، وظفراً على ظفر، وعافية على عافية، ونفعنا بكم ونفعكم بنا^{٨٨}. ولإبقاء مقام الخلافة فإنه أشار إلى هذا حيث قال: ”وهناك سبب عظيم فيما يقع للدولة العلية من الخذلان والانكسار في حروبها، وتعطيل تمثيلية سياستها على مراد الشريعة في حال السلم... فلو أعدت كرسياً آخر لخلافتها في المدينة المنورة على الدوام، وتكون هنا ما شاءت وهنا ما شاءت وتطلق سككها في جميع الجهات إلى اليمن والهند المبارك وإلى غيرها، لجمعت بين الهجوم والدفاع، فتصير قوتها قوتين بل تسعة وتسعين قوة بحول الله وقوته...“^{٨٩}

المبحث الثاني: الاتجاه الفقهي عند التطواني

المطلب الأول: موقف التطواني من المذاهب الفقهية:

أولاً: مذهبه:

كما هو معلوم فإن المذهب المالكي هو المشهور في بلاد المغرب العربي، فلا بد أنه نشأ وتفقه عليه، ومن خلال مناقشته لأدلة المذاهب الأخرى فإنه غالباً ما يرجح دليل مذهبه^{٩٠}. والدليل على هذا ما قاله التطواني في محاولة التحقيق في المذهب المالكي: ”وهذا من باب تشهير^{٩١} مذهبنا المالكي، كما يشحر الذهب بصلية في النار، لا اعتراضاً على إمامنا، رضي الله عنه وخلفائه^{٩٢}“.

ثانياً: رأيه في مسألة تقليد المذاهب الفقهية:

يظهر جلياً من خلال مناقشته لآيات الأحكام أنه يقلد المذهب المالكي بعمومه ويكثر من النقل عن شرح مختصر خليل للخرشي المالكي، وليس عنده مانع من التقليد لأحد المذاهب المعتمدة، إلا أنه ينكر التقليد الأعمى والبقاء على تقليد مسألة خالفت في نظره

٨٨ تفسير نصرة الإسلام، ١/ ٣٩.

٨٩ تفسير نصرة الإسلام، ١/ ٤٠.

٩٠ تفسير نصرة الإسلام، ٤٤.

٩١ شحّر: صفي، نقي، وأزال بالنار من الذهب والفضة وغيرها من المعادن ما فيها من مواد غليظة غريبة. تكلمة المعاجم العربية، رينهارت بيتر أن دوزي (١٨٨٣/١٣٠٠) نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد سليم النعيمي، جمال الخياط، ط١، ص: ٢٦٧/٦.

٩٢ تفسير نصرة الإسلام، ٣/ ٢٤٥.

الشريعة الإسلامية ومقاصدها. ومن الأمثلة على ذلك ما ذهب إليه الإمام مالك وابن الماجشون في مسألة طلاق التحريم؛ (وهو أن يقول لزوجته أنت عليّ حرام)، فقد جعله الإمام مالك طلاقاً بائناً لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره. فيقول التطواني: ”علمت أنّ ما حكم به الإمام مالك وابن الماجشون - رحمهما الله وغفر لهما ولنا وللمسلمين - هو من تحريم طيبات ما أحل الله للأمة المحمدية، وردّ لحكم كتاب الله وسنه خلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتضييق على الأمة، وتفريق بين الزوجين بالاجتهاد الزائد على الكتاب والسنة، وزيادة في الدين الكامل الذي لا يقبل زيادة فيه ولا نقصاً ما منه بوجه من الوجوه، وقد قال الله تعالى: {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا مُؤْمِنَةً إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا مُبِينًا}.^{٩٣} والرجال تعرف بالحق ولا يعرف الحق بالرجال، وكيف يسوغ في دين الله تبارك وتعالى لمقلديهما من محققي القضاة والمفتين أن يقلدوهما في ذلك، ويخالفوا الكتاب والسنة، ويسجنوا من يخالفونهما في ذلك، ويعرضوا عن الكتاب والسنة! إله مع الله؟ أنبي بعد محمد؟ أ كتاب بعد كتاب الله؟ أسنه بعد سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه من بعده؟ وأي عذر يقبل من جميع المقلدين يوم القيامة، إذا قال له الحق تبارك وتعالى: أعرضتم عن كتابي وحكمي، وعن سنه حبيبي ورسولي محمد صلى الله عليه وسلم، وقلدتم عبيد من عبيدي من غير طلبها بالدليل من القرآن والسنة، وحرمت ما حللت طول عمركم في نازلة فلان وفلان، وضيقتم الدين المحمدي اليسر على الأمة، ويحضر جميع الخصماء المحكوم عليهم بالاجتهاد الخارج عن الكتاب والسنة، فلا عذر لهم، وإن حقوق العباد لا يتركها الله تبارك وتعالى“^{٩٤}. ”والأصل أن لا يدعي علماء الدين هذه الدعوى (قدسية الاجتهادات)؛ لأن الأنبياء أصلاً لم يدعوا لأنفسهم، وتظهر هذه الظاهرة عند الشيعة أكثر من غيرهم؛ ويطلقون على علمهم بالعلم اللدني؛ وهذه الدعوة أدت إلى إغلاق باب الاجتهاد والابداع في جميع المجالات، وبقي الاجتهاد لدى المتدينون محصور في باب الاجتهاد الديني والثقافة والتربية الدينية، وهي لا تخرج عن الرؤية الاجتهادية الفقهية“^{٩٥}.

٩٣ الأحراب: ٣٦.

٩٤ تفسير نصره الإسلام، ٣/٢٤٤.

٩٥ Alrawashdeh, Ziyād, Tefsir'de Felsefi Metot; Ebû Yarub El-Merzûkî Örneği, *İslami İlimler Dergisi*, 11.

كما ينقد التطواني المدارس التقليدية التي حجبت الطلاب عن وحي القرآن والسنة، واكتفت بالمتون والمختصرات، مما جعل الطالب يقدر قول الإمام أو صاحب المتن أكثر من تقديسه للقرآن والسنة، فقال عنهم: «وأقبح من هذا كله، أن بعض المنهمكين في تقليد المختصرات، وقراءتها والعمل بها، من دون ملاحظة كتاب ولا سنة، ويقولون: نحن خليليون، نقلد مالكا وأتباعه، ولا نخرج عن قول مقلدنا في شيء...»^{٩٦}. فمن كان من الأمة عالماً فلا بد له من ملاحظة الكتاب والسنة، مع ما يعلمه من مختصرات مذهبه، كما قال في التحفة - رحمه الله - في حق القاضي^{٩٧}.

ثالثاً: الآراء والمذاهب الفقهية التي يذكرها.

يتنوع التطواني في ذكره للأقوال وللمذاهب الفقهية في آيات الأحكام فيذكر أحياناً معظمها، ويختصر على آراء الأئمة الأربعة في بعض الأحيان ويكتفي برأي واحد منهم في أحيان أخرى. ويتوضح الأمر من خلال الأمثلة التالية:

أ. يذكر معظم الأقوال والمذاهب:

في قوله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ...}^{٩٨}. ويستعرض التطواني آراء المذاهب وأقوال أهل العلم من السلف والخلف بعد أن يذكر سبب الخلاف فيقول: "وبسبب اختلاف القراء اختلف أهل العلم". ثم يشرع بعرض الأدلة كالتالي:

١. يذكر رأي الجمهور: "فذهب الجمهور إلى أن الحائض لا يحل وضؤها لزوجها حتى تطهر بالماء.

٢. ويذكر قول: محمد بن كعب القرظي، ويحيى بن كثير: إذا طهرت الحائض وتيممت حيث لا ماء حلت لزوجها، وإن لم تغتسل.

٣. ويذكر قول: مجاهد وعكرمة: إن انقطاع الدم يُحلُّها لزوجها، ولكن تتوضأ.

٩٦ تفسير نصرة الإسلام، ٢٤٤/٣.

٩٧ تفسير نصرة الإسلام، ٢٤٥/٣.

٩٨ البقرة، ٢٢٢/٢.

٤. ويذكر قول: أبي حنيفة، وأبي يوسف ومحمد: إن انقطع دمها بعد مضي عشرة أيام جاز له أن يطأها قبل الغسل. وإن كان انقطاعه قبل العشرة، أي في أقل الحيض لم يجز حتى تغتسل، أو يدخل عليها وقت صلاة. وقيل: أو يمضي وقت صلاة.^{٩٩}

ب. وفي قوله تعالى: {وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ}.^{١٠٠} يفسر التطواني متى يحق للجنب دخول المسجد، فيقول: "إلا مجتازين فيه، إما للخروج منه، وإما للدخول فيه، مثل أن يكون قد نام في المسجد، فأجنب، فيجب الخروج منه، أو يكون الباء في المسجد فيدخل إليه، أو يكون طريقه عليه، فيمر منه من غير إقامة". ويذكر بعدها من ذهب إلى هذا القول، فيقول: "وهذا قول ابن مسعود، وأنس بن مالك، والحسن، وسعيد بن المسيب، وعكرمة والضحاك، وعطاء الخراساني، والنخعي، والزهري، وإليه ذهب الشافعي وأحمد".^{١٠١}

ج. لا يذكر قول أي أحد من الأئمة الأربعة ويكتفى بذكره لقول: "ابن عمر وعلي وابن عباس" في تفسير قوله تعالى: {أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ}.^{١٠٢} حيث قال: "بمعنى المس، وهو الجسُّ باليد. قاله ابن عمر وألحق به الجسُّ بباقي البشرية، أي ماسستم بشرتهم ببشرتكم. وعن سيدنا علي وابن عباس رضي الله عنهم: جامعتموهن".^{١٠٣}

د. وذكر المذهب الشافعي وحده في تفسير قوله تعالى: {وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَىٰ الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَىٰ الْمُقْتِرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ}.^{١٠٤} أي قدر إمكانه وطاقته أيضاً، فالمتعة من الغني فوق المتعة من الفقير... وقيل هذا ضعيف في مذهب الشافعي.^{١٠٥}

رابعاً: طريقة عرضه لآراء الفقهاء في المسائل الخلافية.

يتنوع أسلوب التطواني في عرضه لآراء الفقهاء ومناقشتها، ويمكن استعراض طريقته

كالتالي:

-
- ٩٩ تفسير نصرة الإسلام، ٤٥/١.
 ١٠٠ النساء: ٤٣/٤.
 ١٠١ تفسير نصرة الإسلام، ٤٥/٣.
 ١٠٢ النساء: ٤٣/٤.
 ١٠٣ تفسير نصرة الإسلام، ٤٦/٣.
 ١٠٤ البقرة: ٢٣٦/٢.
 ١٠٥ تفسير نصرة الإسلام، ١٩٨/١.

أ. يتفرد أحيانا بعرض قول المالكية فقط ويعرض دليلهم ووجه الاستدلال. ومثال ذلك: في تفسيره لقوله تعالى: {وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ} ١٠٦. اكتفى بذكر مذهب المالكية، وعرض دليلهم من كتاب مختصر خليل حيث قال: خصّ اللحم؛ لأنه معظم المقصود، وغيره تبع له، إلا الشعر، إن جُزَّ عند المالكية، كما قال خليل: ”وشعر، من خنزير ولو جُزَّت“ ١٠٧.

ب. يتفرد أحيانا بعرض قول الشافعي، ومثال ذلك في تفسيره لقوله تعالى: {فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ} ١٠٨. فسر التطواني قائلاً: ”أي فعلى العافي اتباع للقاتل بأن يطالبه بالدية بلا عنف، وترتيب الاتباع على العفو يفيد أن الواجب أحدهما، وهو قول الشافعي، والثاني: الواجب القصاص والدية بدل عنه. فلو عفا ولم يسمّها، فلا شيء عليه..“ ١٠٩.

ج. يعرض رأي المسألة على شكل فريقين مع أدلتها. ومثال ذلك: في تفسيره لقوله تعالى: {إِنَّ الصِّفَا وَالْمُرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا} ١١٠. عرض في البداية قول ابن عباس رضي الله عنهما، أن السعي غير فرض؛ لما أفاده رفع الإثم من التخيير. ثم عرض الفريقين كالتالي: وقال مالك والشافعي: ركن. وأبو حنيفة والثوري: واجب.

د. يعرض معظم أقوال الفقهاء والمذاهب في المسألة الواحدة، ومثال ذلك في مسألة البسملة هل هي من آية من الفاتحة أم لا. عرض دليل المالكية، وهو حديث ابن عباس رضي الله عنهما: ”كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم“. ثم عرض المذاهب: ”وهو مذهب مالك وأبو حنيفة والثوري وحكي عن أحمد وغيره، ونقل عن النجوم الطوالع وأيد دليله من أئمة القراء والكلام، كمكي بن ابي طالب والباقلاني المالكي، وعرض قولهما قائلاً: وانتصر له مكي في كشفه، وقال: إنه الذي أجمع عليه الصحابة والتابعون والقول بغيره محدث بعد اجماعهم، وشنع القاضي أبو بكر الطيب بن الباقلاني المالكي البصري نزيل بغداد على من خالفه، وكان أعرف الناس

١٠٦ البقرة: ١٧٣/٢.

١٠٧ تفسير نصرة الإسلام، ص: ١٥١/١.

١٠٨ البقرة: ١٧٨/٢.

١٠٩ تفسير نصرة الإسلام، ص: ١٥٥/١.

١١٠ البقرة: ١٥٨/٢.

بالمناظرة، وأدقهم فيها نظراً^{١١١}. ثم انتقل بعد ذلك ليعرض رأي الشافعي والمخالفين لها سبق، حيث قال: ”وأما إن قلنا إنها آية من أول الفاتحة ومن أول كل سورة، وهو الأصح من مذهب الشافعي، أو أنها آية من الفاتحة فقط، أو أنها آية من الفاتحة وبعض آية من غيرها وهو المشهور عن أحمد، وقول داود وأصحابه، وحكاة أبو بكر الرازي عن أبي الحسن الكرخي، وهو من كبار أصحاب أبي حنيفة“^{١١٢}.

هـ. يعرض التطواني أقوال المخالفين لينتصر لمذهبه حيث نقل في مسألة البسمة عن النجوم الطوالع وأيضاً: ”فإن المحققين من الشافعية وعزاه الهاوردي للجدهور على أنها آية حكماً لا قطعاً. قال النووي: ”والصحيح أنها ليست على سبيل القطع إذ لا خلاف بين المسلمين أن نافيها لا يكفر ولو كانت قرآناً قطعاً لكفر كمن نفى غيرها“^{١١٣}.

و. يعرض المسألة الفقهية بقوله وهذا قول أكثر العلماء ومثاله في قوله تعالى: {لِلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ}.^{١١٤} قال التطواني: ”أي يخلصون أن لا يجامعوهم، {تَرْبُصُ}: انتظار {أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَأَوْا}: رجعوا فيها أو بعدها عن اليمين إلى الوطء {فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ} لهم ما أتوه من ضرر بالمرأة {رَحِيمٌ} بهم وبكل التائبين، ويجب عليهم كفارة يمين وهذا قول أكثر العلماء. وقيل: لا كفارة عليه؛ لأن الله تعالى وعده المغفرة، فلا يؤاخذهم بتلك اليمين، ويرحمهم“^{١١٥}.

ز. يعرض أمثلة لتوضيح المصطلحات الفقهية المبهمة حيث عرض التطواني تطبيقاً يوضح فيه معنى مصطلحي ”الحكم والعمل“ من خلال ضرب مثلاً مطابقاً له، ناقلاً عن النجوم الطوالع، حيث يقول: ”ومعنى الحكم والعمل لا تصح صلاة من لم يأت بها في أول الفاتحة، وهو نظير كون الحجر من البيت، أي في الحكم، باعتبار الطواف والصلاة فيه، لا له، لا باعتبار أنه من البيت، إذا لم يثبت ذلك بقاطع“^{١١٦} وإذا قلنا أنها آية قطعاً، لا كما هو ظاهر

١١١ البارغني، إبراهيم التونسي، (١٩٣١/١٣٤٩)، النجوم الطوالع على الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥. ص: ١٨٤.

١١٢ تفسير نصرة الإسلام، ١/٤٤٤.

١١٣ وقد جاء نقل العبارة بشكل مختلف قليلاً وهي: « أنها قرآن على سبيل الحكم، ولو كانت قرآناً على سبيل القاطع لكفرنا فيها». والعبارة التي المتن هي الأصل مقلاً عن المجموع. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، (مع تكملة السبكي والمطيعي)، (١٢٧٧/٦٧٦)، ص: ٣٣٣/٣.

١١٤ البقرة: ٢٢٦/٢.

١١٥ تفسير نصرة الإسلام، ١/١٨٩.

١١٦ النجوم الطوالع، ص: ١٨٦.

عبارة كثير، فيكون من باب اختلاف القرآن في إسقاط بعض الكلمات وإتيانها. وكلُّ قرأ بما تواتر عنده، والفقها تبع للقراء“^{١١٧}.

ح. الإشارة إلى الحكمة من خلال مناقشة المسألة حيث ذكر حكمة عطف مسح الرأس على الأرجل وذلك في قوله تعالى: {وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ}. ونقل عن كتاب ”غيث النفع“، وقال: ”قال الشيخ أبو علي النوري: والحكمة والله أعلم في عطف الأرجل على الممسوح التنبيه على الاقتصاد في صب الماء عليها؛ لأن غسل الأرجل مظنة الإسراف وهو منهى عنه مذموم فاعله، وفي الآية كلام طويل هذا أقربه عندي والله أعلم“^{١١٨}.

ط. الإشارة إلى الحكم الشرعي في الامسك عن الطعام قبل تحقق طلوع الفجر الصادق. وبين ذلك في قوله تعالى: {حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ}.^{١١٩} حيث يقول: {الْفَجْرِ}: الصادق، بيان للخيط الأبيض وبيان الأسود محذوف، أي من الليل. شبه ما يبدو من البياض، وما يمتد معه من الغبش بخيطين، أبيض وأسود، في الامتداد، أي إذا تحقق طلوع الفجر الثاني، وهو الصادق حرم على الصائم الطعام والشراب، فاحتياط المؤقتين بامسك الصيام في جزء من الليل قبل ظهور الفجر الصادق بدعة. فإذا أمسك بعد ظهوره يبقى إلى تحقق غروب الشمس، فكما أن الإمساك لا يكون إلا بعد تحقق ظهور الفجر، كذلك الفطر لا يكون إلا بعد تحقق الغروب.^{١٢٠}

المطلب الثاني: الترجيح.

من خلال الاطلاع على المسائل الخلافية التي يعرضها التطواني، ويناقش بعضها، فإنه يتبين أن طريقة ترجيحه تتنوع بين الترجيح بأن يذكر مذهبه وبين الترجيح بالاشارة، وإذا لم ويمكن عرض أمثلة على طريقتيه في الترجيح كالتالي:

١. بعد أن ناقش مسألة البسملة وعرض أقوال الأئمة وأدلتهم، فإنه ختم المسألة بالترجيح فقال: ”وعليه: فلا تعد جلاله البسملة مع السور، وإنما تعد في جملة ما في القرآن، وإنما اقتصرنا في عدِّ ما في الفاتحة وغيرها من الجلالات على القول الأول؛ لأنه مذهبنا“^{١٢١}.

١١٧ تفسير نصرة الإسلام، ص: ٤٤/١، ٤٥.

١١٨ تفسير نصرة الإسلام، ص: ١٥٧/٢.

١١٩ البقرة: ١٨٣/٢.

١٢٠ تفسير نصرة الإسلام، ص: ١٦١/١.

١٢١ تفسير نصرة الإسلام، ٤٤/١.

٢. يرجح التطواني دون أن يذكر أنه قوله ويفهم بالإشارة على عاداته في الترجيح، حيث يقول: وقد رجح ابن جرير الطبري قراءة التشديد. قال في روح المعاني: ”والأولى أن يقال: إن الله سبحانه جعل للحل غايتين كما تقتضيه القراءتان؛ أحدهما انقطاع الدم، والأخرى التطهر منه. والغاية الأخرى مشتملة على زيادة الغاية الأولى، فيجب المصير إليها. وقد دل على أن الغاية هي المعتبرة قوله تعالى بعد ذلك: {فَإِذَا تَطَهَّرْنَ} فإن ذلك يفيد أن المعتبر التطهر، لا مجرد انقطاع الدم. وقد تقرر أن الآيتين بمنزلة الآية، فكما أنه يجب الجمع بين الآيتين المشتملة إحداهما على زيادة ما، والعمل بتلك الزيادة، يجب الجمع بين الزادتين.^{١٢٢}

٣. وفي مسألة حكم السعي بين الصفا والمروة، فرض هي أم واجب، يلاحظ ميله إلى رأي الفريق الأول بتوجيه الاستدلال بعرض الدليل من خلال لفظة (وبين) فقال: وبين صلى الله عليه وسلم فرضيته بقوله: ”إن الله كتب عليكم“. وأيضا: ”ابدأوا بها بدأ الله به يعني الصفا“.^{١٢٣}

٤. وفي قوله تعالى: {وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى}.^{١٢٤} ذكر التطواني رأي مذهبه فقال: ”عندنا هي الصبح“. ثم رجح بالإشارة رأي شيخه مع ذكر الدليل حيث قال: ”وحقق العارف بالله سيدي عبد الله بن أبي جهمرة - رضي الله عنه -، وهو مالكي، في حاشيته على مختصر البخاري أنها: هي العصر والصبح معاً؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: ”يتعاقبون فيكم: ملائكة بالليل، وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر، وصلاة العصر، ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم، فيسألهم - وهو أعلم بهم - : كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم وهم يصلون، وأتيناهم وهم يصلون“.^{١٢٥}

٥. وفي تفسير قوله تعالى: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}.^{١٢٦} يتبين أن التطواني من خلال توجيهه لرأيه وإظهار رأي أبي حنيفة يرى ميله إلى قول أبي حنيفة في جواز صدقة التطوع على أهله الكافرين، عندما قال: ”وفيه إيحاء إلى أن الكفر لا يمنع

١٢٢ تفسير نصره الإسلام، ٤٥/١.

١٢٣ تفسير نصره الإسلام، ١٤٤/١.

١٢٤ البقرة: ٢٣٨/٢.

١٢٥ تفسير نصره الإسلام، ص: ١٩٩/١.

١٢٦ البقرة: ٢٧٢/٢.

الإنسان من صدقة التطوع على أهله الكافرين، كما قال عليه السلام: ”في كل ذي كبد صدقة“. ولما نزلت الآية أعطاهم الأنصار وتصدقوا عليهم. واختلف في الواجب، فجوز أبو حنيفة صدقة الفطر على أهل الذمة، وأباه غيره.^{١٢٧}

٦. وفي تفسير قوله تعالى: { أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ }^{١٢٨}. عرض التطواني أقول الفقهاء وأكد على رأيهم جميعاً دون ترجيح طرف، ورجح أن تكون الشهادة في أمر العبادة هذه مؤسسة رسمية ترعاها الدولة المسلمة ليس بشهادة فرد أو فردين، حيث قال: ” واختلف العلماء في وجه الخبر عنه. منهم من قال: يجزئ فيه خبر الواحد، قاله أبو ثور. ومنهم من أجراه مجرى الشهادة في سائر الحقوق، قاله مالك. ومنهم من أجرى أوله مجرى الإخبار، فقبل فيه خبر الواحد، وأجرى آخر مجرى الشهادة، فلا يقبل في آخره أقل من اثنين، قاله الشافعي. ثم ذكر التطواني رأيه الخاص وقال: وهذا للاحتياط في أمر العبادة لدخولها وخروجها، وعلى كل حال لا يثبت بطيراكراف إلا في دولة إسلامية، تضبطه بعدول أخبارها، أو بعدول شهاداتها، وأما إلزامه لنا بطيراكراف المحتلين فهو لعب بالدين وأهله. تداركنا الله بلطفه. أمين.“^{١٢٩}

الخاتمة

١. نهج التطواني طريقاً صحيحاً ودقيقاً في عرضه لآراء الفقهاء وأدلتهم، وتنوعت الكتب التي نقل عنها، في معظم المسائل.
٢. لا يمانع التطواني من الانتساب إلى أي مذهب معتبر، فهو مالكي المذهب، ومناقشته للمسائل الفقهية تظهر إعجابه لآراء الفقهاء الآخرين، ويركز على قوة الدليل، وقليل جداً ما كان يقول: مذهبننا، أو عندنا، فكأنه كان يترك الترجيح للقارئ، أو يرجح بالإشارة.
٣. اهتم كثيراً بتجديد مقاصد سد الذرائع، عند الإمام مالك، وحشد الأدلة النقلية والعقلية والمقاصدية لهذا.

١٢٧ تفسير نصره الإسلام، ص: ٢٣٤/١.

١٢٨ البقرة: ١٨٤/٢.

١٢٩ تفسير نصره الإسلام، ص: ١٦٠/١.

٤. وظّف مقاصد الشريعة وبين الحكم الفقهي في مفهوم خليفة الوحي، وهو (القرآن والسنة) وخليفة الله في أرضه وهو (السلطان)، في المحافظة عليهما والدفاع عنهما وحكم الخروج عليهما.
٥. كان التطواني عالماً وشاهد على المرحلة التاريخية والجغرافية التي عاشها في أواخر الدولة العثمانية، فقد قدم لنا كتاباً يصف الأحوال الدينية، والاجتماعية والسياسية، والتغيرات الفكرية التي طرأت على الناس.
٦. لفت التطواني إلى الكثير من الحلول المبنية على مبادئ مقاصد الشريعة، في الإصلاح التزكية والعمران وتجديد مقاصد الشريعة.

USÛL-İ FIKHA MODERN DÖNEMDE YAPILAN REVİZYON ÇAĞRILARI IŞIĞINDA “İSLAM HUKUK USÛLÜ” DERSİNİN DAHA ETKİN YÜRÜTÜLMESİNE YÖNELİK MÜTEVAZİ BİR KATKI*

Doç. Dr. M. Rahmi TELKENAROĞLU*

Özet: Fıkıh usûlü, İslam hakkında güvenilir araştırmalar yapmak için gereksinim duyulan bilimsel beceriyi sağlayan bir disiplindir. Aynı zamanda tutarlı bir hukuki tefekkür oluşturmanın en kestirme yoludur. Ancak bu bilim, tarihsel süreç içinde hem teknik hem de içerik olarak bir takım dönüşümlere şahit olmuştur. Dönüşümlerden bir kısmı, fıkıh usûlünü reel yaşamla ilgisi olmayan, içine kapanık ve özünden kopmuş bir bilim haline getirecek düzeyde gerçekleşmiştir. Bu durumu fark eden birçok bilgin ise, fıkıh usûlünün asli işlevini yapması ve sınırlarına çekilmesi yönünde çağrılarda bulunmuştur. Makale, sözü edilen çağrılardan ilham alarak, ilahiyat fakültelerindeki “İslam Hukuk Usûlü” dersinin daha verimli hale getirilmesi için bir takım önerilerde bulunmaktadır. Bunların bir kısmı ders kaynaklarının gözden geçirilmesine yönelik iken diğer kısmı uygulama tabanlı önerilerdir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Usûl-i Fıkıh, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuk Usûlü, Revizyon.

A Modest Contribution to the More Efficient Processing of the “Islamic Legal Method” Course in the Light of Revision Calls for Usul al-Fiqh Made in the Modern Period

Abstract: Usul al-fiqh is a discipline that provides the scientific skills needed to do reliable research on Islam. It is also the shortest way to provide a consistent legal conception. However, this science has witnessed a number of transformations both in terms of technique and content in the historical process. Some of these transformations took place at a level that would make usul al-fiqh a science that is not interested in real life, introverted and withdrawn from its essence. Many scholars who have recognized this situation have been called usul al-fiqh to make the essential function and to draw it to its borders. The article has a number of suggestions for making the “The Methodology of Islamic Jurisprudence” course in the faculties of theology more productive, inspired by the callings mentioned. Some of these are aimed at glancing over course resources, while others are application-based suggestions..

Keywords: Fiqh, Usul al-Fiqh, Faculties of Theology, The Methodology of Islamic Jurisprudence, Revision.

* Bu makale, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 29-30 Nisan 2017 tarihleri arasında Sakarya’da düzenlenen “XIV. İslam hukuku anabilim dalı koordinasyon toplantısı”nda aynı adla sunulan tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

** Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mr.telkenaroglu@hotmail.com

GİRİŞ

Üniversite ve enstitülerimizde dinî eğitim ve akademik araştırmalar devam ettiği sürece İslam hukuk metodolojisini konu edinen derslerin müfredata konulması hayati önem taşıyacaktır. Fıkıh usûlü öğretimi, İslam hakkında sağlam ve güvenilir araştırmalar yapmak için gereksinim duyulan bilgi ve beceriyi sağlamaktadır. Bu dersler, İslam kültür mirasına kapsamlı, kucaklayıcı ve bütüncül bir bakış açısı yakalayabilme açısından son derece gereklidir. Genel olarak fıkıh derslerinin İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin –özellikle mezuniyet sonrası– gündelik yaşamda yüz yüze geldikleri dinî problemleri çözmekte belirleyici bir rol oynadığı bilinen bir gerçektir.¹ Kaynak metinler üzerinde sağlıklı yorum yapmanın temel ilkelerini gösteren bu disiplinin doğru düzgün öğretilmemesi halinde ise tutarsız, sınır tanımayan ve dinin özüyle bağdaşmayan uygulama ve açıklamalara günü birlik rastlamak kaçınılmaz olacaktır. “Sözü doğru anlama” yöntemi şeklindeki ideal amaç, bu dersin sadece teorik bilgi ve akademik polemikler yığını halinde öğretilmesiyle elbette gerçekleştirilemez. Bunun yanı sıra müfredat, kazanımlar, öğretim yaklaşımları, ders kitapları ve referans kaynakların mevcut durumunu tasvir etmek ve gözden geçirmek icap etmektedir.

Çalışmamız, bu dersleri kısıtlı imkânlarla değerlendirmeye gayret eden kıymetli öğretim üyelerimizi bilgilendirme iddiası gibi bir cüretkârlıkla meydana çıkmamıştır. Buradaki amacımız olsa olsa, İslam hukuk usûlü derslerinin daha verimli hale getirilmesi hususunda fikir teatisi yapmak ve zaman içinde edindiğimiz bazı kişisel izlenimleri paylaşmaktır.

I. USÛL-İ FIKHİN ÖNEMİ VE AMACI

Kitap ve sünnet nasslarını doğru anlamanın bütüncül yöntemini sunması bakımından usûl-i fıkıh, sadece fıkıhın değil diğer İslami ilimlerin de çatısı hükmündedir. Zira bu bilim, bütün şer’î ilimler için ortak bir yöntem bilim belirlemektedir.² Her ne kadar farklı alanlar gibi görülse de tefsir, hadis ve kelâm ilmiyle uğraşanlar da, usûl-i fıkıhın verilerine daima gereksinim duyarlar. Ahmed b. Hanbel’in İmam

1 Mayıs 2008’de yarıdan çoğunu mezunların teşkil ettiği 321 İlahiyatçı ile yapılan ankette “Sizce ilahiyat fakültesinin en önemli dersi hangisidir?” sorusuna katılımcıların % 7,8’i kelim, % 11,6’sı hadis, % 26,42’si tefsir, % 40,8’i İslam hukuku cevabını vermiştir. “Sizce kredisi mutlaka artırılması gerekli olan ders hangisidir?” sorusuna ise % 4,2’si kelim, % 15,7’si hadis, % 25,2’si tefsir, % 38,6’sı İslam hukuku demiştir. “Mezuniyetten sonra en fazla ihtiyaç duyacağınız ders ya da alan hangisidir?” sorusuna da % 5,4’ü kelim, % 9,9’u hadis, % 16,3’ü tefsir, % 53,8’i İslam hukuku cevabını vermiştir. Bkz. Ahmet Yaman, “İlahiyat Fakültelerinde Uygulanan Ders Programları Yeterli mi? İslâm Hukuku Dersleri Özelinde Bir Değerlendirme”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 2 (1), 2009, s. 73-74.

2 Sem’âni, Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâti’u’l-edille fi’l-usûl*, Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1418/1999, I, 17.

Şâfiî³ hakkında "Şâfiî olmasaydı bizler hadisi anlayamazdık"⁴ demesi bu yüzdendir. Söz konusu bilim dalı, aynı zamanda, İslami disiplinler için genel geçer bir terminoloji de ortaya koymaktadır. Kitap, sünnet, icma, kıyas, delil, hüküm, hâss, âmm, müşterek, müevvel bu terimlerden bazılarıdır.⁵ Dolayısıyla fıkıh usûlü, İslam orijinli bilimlere ait ortak bir dil oluşmasında önemli bir paya sahiptir ve temel İslam bilimleri alanında çalışan bütün araştırmacıların bilmesi gereken bir disiplindir. Mesela lafız ve delalet türleri, âmmın tahsîsi, mutlakın takyîdi gibi başlıklar, araştırma sahası yazılı metin olan bilim dallarının işine yarayacak bilgiler barındırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, İbn Haldûn'un fıkıh usûlünü dinî ilimler içinde önem ve fayda bakımından zirveye yerleştirmesi⁶ abartı sayılmamalıdır.

Fıkıh usûlü, tutarlı bir hukuki tefekkür oluşturmanın da en kestirme yoludur. Böylece bu disiplin, yasal mevzuat şerhlerinde dikkate alınması gereken hukuki uzmanlığın teorik alt yapısını da güçlendirmektedir. Dinî metinler bir bakıma yazılı ve dilsel bir hukuk kaynağı olduğuna göre, hukukun aynı niteliğe sahip öteki kaynakları (anayasa, kanun, yönetmelik) yorumlanırken de bu bilimin verilerinden yararlanılabilir.⁷ Söz gelimi mekâsıd-ı şerî'a, hukukçulara kanun koyucunun tesis etmek istediği amaçlara dair epistemolojik bir perspektif kazandırır. Dâru'l-fünûn Hukuk Fakültesi hocalarından Hüseyin Naci'nin deyimiyle "Tıpta anatominin değeri ne ise, hukukta usûl-i fıkıh odur".⁸ Ona göre, usûl bilgisi, özü ve sözüyle kanun maddeleri üzerinde yorum yapma melekesi sağlar.⁹ Nitekim henüz modern çağda ulaşılan "yorum yöntemleri" ve "kanun yapma sanatı"¹⁰ üzerinde usulcülerin on üç asırdır konuşuyor olmaları¹¹, fıkıh mirasının evrensel hukuk müktesebatı içinde ne derece mümtaz bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

3 Fahreddin er-Râzî, İmam Şâfiî'nin, daha önce dağınık halde bulunan kurallarını derli toplu şekilde tespit etmesi bakımından usûl-i fıkha verdiği emeği, Aristo'nun mantık ilmine, Halil b. Ahmed'in aruz ilmine yaptığı katkılara benzetmektedir. Fahreddin er-Râzî, *Menâkıbü'l-imâmi-ş-Şâfiî*, Mısır: Mektebetü'l-külliyâtü'l-Ezheriyye, 1406/1986, s. 156.

4 İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyin, *Târîhu Dimaşk*, Dâru'l-fıkr, 1415/1995, LI, 345.

5 Osman Eskicioğlu, "Usûl-i Fıkıh İlmî ve Akıl Ürünü Bilimsel Bir Usûl Denemesi", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 1, Bahar 2008, s. 4.

6 İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Mukaddime*, Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1408/1988, s. 573.

7 Bir örnek olarak, İslam hukuku metodolojisinde yeterince tartışılmış olan "mutlakın mukayyede hamli" meselesi bilinseydi 2007 cumhurbaşkanlığı seçiminde, anayasayla düzenlenen karar yetersayısının (367) toplantı yetersayı yapılmaması şeklindeki hukuk garabetine imza atılmazdı.

8 Hüseyin Naci, "Usûl-i Fıkıh Nasıl Tedris Edilmeli?", *Dâru'l-fünun Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Yıl: 1341, Sayı: 18, s. 698.

9 Hüseyin Naci, "Usûl-i Fıkıh Nasıl Tedris Edilmeli?", s. 697, 699.

10 Kanun yapma sanatıyla ilgili örnek bir literatür çalışması için bkz. http://www.yasader.org/web/kutuphane/yasama_kaynakcasi/kaynaklar_kanun_yapim.pdf (Erişim: 13.04.2017).

11 Muhammed ed-Desûkî, "Nahve Menhecın Cedid li Dirâseti İlmî Usûli'l-fıkıh", *Mecelletü İslâmiyyeti'l-marîfe*, Yıl: 1996/1416, Sayı: 3, s. 123.

Usûl-i fikhın amacına gelince, kısaca turuku'l-istinbat denilen ictihad faaliyetinin yönetsel enstrümanlarını tedarik etmek ve delillerden dinî hükümler elde etmeye yarayan kuralları tanıtmaktır. Bu disiplinin ilkten ortaya koyuluşuyla hedeflenen amacın nassların doğru anlaşılması ve anlamlandırılması olduğu söylenebilir. Abdurrahman b. Mehdî'nin İmam Şâfiî'den "içinde Kur'an'ı yorumlama yöntemlerini, hadislerin kabul şartlarını, icmanın hüccet değerini ve nâsih-mensûhu açıklayan" bir kitap yazmasını istemesi¹², bu bilimin temel işlevine dair açık ipuçları vermesi bakımından dikkate değerdir. Usûl-i fikhın zikri geçen işlevi hakkında bu bilimin *ille-i ğâiyye* yahut *ğarazı*¹³ (kişiyi bir işe yönelten gerçek neden) denilebilir. Fıkıh faaliyeti üzerine bir metot ortaya koymakla hedeflenen şu asli amaç dışında, önceden yapılmış ictihadların tutarlılığını denetleme, mezhepler arası mücadelede bir savunma aracı olma, hukukî istikrarı sağlama, İslâm toplumunun kurucu ilkelerini ve değer yargılarını muhafaza etme, mezhep görüşlerini sistemleştirme gibi¹⁴ kazanımlarını ise bu bilimin *fâideleri* olarak adlandırmak uygun olur. Daha öz bir ifadeyle, usûl-i fikhın fâidesi, ekoller teşekkül ettikten sonra tarihi süreç içinde olup biteni anlamlandırmak, her müctehidin kendine özgü bir hukuki prosedüre sahip olduğunu belirlemek ve mezheplerin birbiriyle ayrıştığı çizgileri netleştirmekdir. İlle-i ğâiyyesi ise, zaten zihinlerinde var olan fıkıh üretme ve hüküm çıkarma yollarını göstermek ve bu doğrultuda yeni olaylara çözümler getirilmesini sağlamaktır. Böylelikle fıkıh usûlünü şer'î delillerden hüküm çıkarma yöntemi olarak görenler¹⁵ ile bu bilimin dışa karşı savunma ve iç tutarlılığı denetleme amacı taşıdığını¹⁶ ve ilkten anlama aracı olarak tasarlanmadığını¹⁷ düşünen araştırmacılar arasında orta bir yol benimsenmiş olmaktadır.

12 كَتَبَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ إِلَى الشَّافِعِيِّ، وَهُوَ شَابٌ أَنْ يَضَعَ لَهُ كِتَابًا فِيهِ مَعَانِي الْقُرْآنِ، وَيَجْمَعُ قَبُولَ الْأَخْبَارِ، وَحُجَّةَ الْإِجْمَاعِ، وَبَيَانَ النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوحِ Beyhaki, Ebubekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, Karâçî: Câmi'atü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1412/1991, I, 199; Zehebî, Şemsüddîn Ebu Abdillâh, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Kahire: Dâru'l-hadis, 1427/2006, VIII/252.

13 Amaç ve kazanım arasındaki fark, faide ile ille-i ğâiyye (ğaraz) arasındaki fark gibidir. Faidenin varlığı dış dünyada olup eylemden sonra vücuda gelir. İlle-i ğâiyyenin varlığı ise zihinde olup eylemden önce zaten vardır. Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, Beyrut: Dâru ihyâit-türâsi'l-arabi, 1401/1981, III, 4.

14 Bkz. A. Cüneyt Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, s. 161 vd.; Ferhat Koca, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fikhın Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi", İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, s. 217.

15 Koca, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fikhın Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi", s. 216.

16 İbrahim Kâfi Dönmeze göre fıkıh usûlünün ilmi bir disiplin haline gelmesi, başlangıç itibarıyla ictihada odaklı bir fıkıh üretimine paralel olarak gelişse de, tahric esasına dayalı bir fıkıh üretim sürecinin başlaması usulün bu özelliğini işlevsiz hale getirmiştir. İbrahim Kâfi Dönmez, "Fıkıh Usulünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 663.

17 Bkz. H. Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün İşlevi", *İHAD*, Sayı: 1, 2003, s. 10.

II. USÛL-İ FIKHİN TELİF YÖNTEMLERİNE KISA BİR BAKIŞ

Usûl-i fıkıh ilminin ilk olarak kim tarafından tedvin edildiği tartışmaları bir tarafa, elimizde bulunan usûl eserlerinden en eskisinin Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v.204/819) tarafından kaleme alındığı kuşkusuzdur. Bunun ötesinde, literatürdeki yaygın paradigmaya göre Şâfiî, bu bilimin ilk teorisyenidir. Fahreddîn er-Râzî'nin, daha önce dağınık halde bulunan kuralları derli toplu şekilde tespit etmesi bakımından Şâfiî'nin usûl-i fıkha verdiği emeği, Aristo'nun mantığa, Halil b. Ahmed'in aruza yaptığı katkıya benzetmesi böyle bir ön kabulün ürünüdür.¹⁸ Gerçekten de er-Risâle, şer'î delillere bütüncül bir bakış açısı kazandırması yönüyle kendisinden sonraki çalışmalara öncülük etmiştir. Ne var ki, er-Risâle'yle başlayan telif serüveni, daha sonraları ilginç evrilmelere şahit olmuştur. Bunların içinde en dikkat çeken, fıkıh usûlünün kelâmla izdivacı sonucu ortaya çıkan büyük dönüşümdür. Şöyle ki: Fıkıh usûlüne kelâmî bahislerin girişi, III. hicri asırda Mu'tezile eliyle gerçekleşmiş¹⁹, Ebu Bekr el-Bâkîllânî (v.403/1013) ile bu bahisler, büyük oranda usulün sistematik bir parçası haline gelmiştir.²⁰ V. hicri asra gelindiğinde ise usûl-i fıkıh, bir bakıma Mu'tezile ile Eş'ariyye'ye mensup kelâm âlimlerinin savaş meydanına dönüşmüştür.²¹ Kelâmın usûle eklenmesi şeklindeki kritik hamle sonrasında –buna karşı çıkanları da göz önüne alarak– usûl-i fıkıh yazımının iki damar halinde sürdüğü söylenebilir: “*Mütেকellimûn*” ve “*Fukahâ*”. Kategorik olarak bu iki telif yönteminden ilk bahseden kişi, İbn Haldûn'dur.²² Buna göre, usûlî görüşlerini nasslara ve imamların kavillerine bina edenlere *fukahâ* metodu denilmiştir. Bu metodun temsilcisi olan Debûsî (v.430/1038) ve Serahsî (v.483/1090) gibi Hanefî bilginler, kelâmı araya mesafe koyan fıkıh merkezli bir usûl anlayışını savunmuşlardır. Onlara göre, ne kelâm fıkıhın parçasıdır; ne de fıkıh kelâmın bir parçasıdır.²³

18 Fahreddîn er-Râzî, *Menâkıbü'l-İmâmiş-Şâfiî*, Mısır: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986, s. 156.

19 Bkz. Ahmed er-Raysûnî v.dğr., *et-Tecdidü'l-usûlî nehve sıyâğatin tecdidiyye li ilmi usûli'l-fıkıh*, Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2014, s. 39.

20 Fıkıh-kelâm buluşması, birçok akademik tartışmanın odağındaki Ebu Ali el-Cübbâi, Ebu Hâşim el-Cübbâi, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebu Bekr el-Esamm gibi Mutezîlî şahsiyetler sayesinde ve dağınık konular çerçevesinde gerçekleştiği söylenebilir. Ancak sistematik olarak Ebu Bekr el-Bâkîllânî (v.403/1013), fıkıh usûlüne kelâmı, Kâdî Abdulcebbar (v.415/1025) ise, kelâma fıkıh usûlünü dâhil ederek bu iki disiplinin günümüze kadar sürecek arkadaşlığına öncülük etmişlerdir.

21 Bkz. Raysûnî v.dğr., *et-Tecdidü'l-usûlî nehve sıyâğatin tecdidiyye li ilmi usûli'l-fıkıh*, s. 39.

22 Bkz. İbn Haldûn *el-Mukaddime*, s. 576. En fazla yayıldığı ilmi muhit dikkate alınarak mütেকellimin yöntemi “Şâfiî metodu”, *fukahâ* yöntemi ise “Hanefî metodu” olarak da anılmıştır. A. Cüneyt Köksal ve İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, XLII, 202-203.

23 Koca, “*Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıhın Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi*”, s. 230.

Usûl-i fıkıh görüşlerini kelâmî öncüller ve aklın temel ilkeleriyle destekleyenlerin izlediği yöntem ise *mütekellimûn* metodu denilmiştir. Çoğunluğunu Şâfiîler'in oluşturduğu²⁴ bu müellifler, kelâm yanlısı tavırlarını küllî delillere ait doğruluk ve bağlayıcılığın tamamen tevhit (kelâm) ilmine istinat etmesiyle açıklanmışlardır.²⁵ Çünkü kendileriyle istidlâlde bulunulan deliller, imkân ölçüsünde zâtı, sıfatları ve fiilleri bakımından Allah Teâlâ'yı ve Resûlü'nü tanımaya dayanır.²⁶ Usûl kitaplarının başlarında kelâmî konuların işlenmesi, hukukun sosyolojik meriyetini felsefi meriyet ile güçlendirme gibi bir anlam da taşımaktadır.²⁷ Ne var ki, fıkhi tasavvuru sağlam temeller üzerine inşa etme şeklindeki söz konusu iyi niyet, kalamcıların kuramsal bakımdan aşırıya kaçmalarına, dolayısıyla anlatılmak istenen konunun son derece soyut kalmasına yol açmıştır. Sonuçta ilmin amel için olduğu genel kabulünü²⁸ örseleyen ve "sanat, sanat içindir" felsefesinin bilimsel zeminde uygulaması sayılabilecek birçok mesele türetilmiştir. Öyle ki, kudret, ititâat, teklîf-i mâlâ yutâk vb. konulara klasik dönem usûl-i fıkıh kitabiyatında neredeyse kelâm çalışmaları kadar yer ayrılmıştır.²⁹ Bu alana iyice kolları sıvayan kalamcılar, buraya kadar da yetinmeyerek Aristo kıyasını mantıktan, bilgi nazariyesini de kelimadan ödünç alarak fıkıh usûlüne mukaddime yapmışlardır.³⁰ Öte yandan müctehidde bulunması gereken vasıflara (şurûtu'l-müctehid/müftî) bağlı kalınarak usûl-i fıkıhın ilgi sahası ve müfredatı git gide genişlemiştir. Daha açık bir ifadeyle, ictihad edecek kişide bulunması gereken her tür bilgiyi usûl-i fıkıha dâhil etme eğilimi ortaya çıkmıştır. Her asır kendi zamanında revaç bulan ve bilimsel mahfillerde tartışılan konuları bu ilme eklemiştir. Bu da bahsini ettiğimiz disiplinin muhteva itibarıyla bir nevi arz-talep etrafında şekillendiğini göstermektedir. Mevzusuna her hangi bir hudut konulmayan usul eserlerine bir de mezhepler arasında görüş ayrılığına neden olan noktalar katılınca, bu bilimin ilgi sahası alabil-

24 Mütekellimin yönteminin Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'ye nispeti doğru olmasa da Şâfiîler'e nispeti doğru sayılabilir. Çünkü bu yöntemi takip edenler daha çok Şâfiî usulcülerdir. Bkz. Abdulvahhâb Hallâf, *İlmü Usûli'l-fıkıh*, by., Mektebetü'd-da've, ts., s. 18.

25 Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, by., Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts., I, 46.

26 Zerkeşi, Ebu Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdullâh, *el-Bahru'l-muhit fi usûli'l-fıkıh*, by., Dâru'l-kütübî, 1414/1994, I, 28.

27 Bkz. Salim Ögüt, "Usûl-i Fıkıhın Kelâmî Kaynağını Yeniden Değerlendirmek", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 1, Bahar 2008, s. 60.

28 Hatîb el-Bağdâdî, bu hususu kitabına başlık yapacak kadar önemli görmüştür. *İktizâu'l-ilm el-amel* (Bilmenin Gereği Uygulamaktır), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1397.

29 Koca, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıhın Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi", s. 243.

30 Abdullah Kahraman, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlminin Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi (Cafer Karadaş)" adlı tebliğin müzakeresi, İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, s. 183.

diğine genişlemiştir. Artık bu etaptan sonra fıkıh usûlü, bütün bilginlerin enerjisini harcadığı ve anlaşılması üst düzey bir zekâ gerektiren entelektüel bir uğraşıya dönüşmüştür³¹, bir tür yöntembilim olmaktan çıkıp, "İslam hukuku genel teorisi" haline gelmiştir.³² Gerçekten de VI. ve VII. hicri yüzyıla gelindiğinde usûl-i fıkıh edebiyatı, adeta bütün İslami disiplinlerin bir kavşak noktası ve her bransa hitap eden bir ilimler hazinesi görünümündedir.

Bundan bir süre sonra, kelâmın dayanılmaz cazibesi, ona karşı mesafeli duran Hanefî ulemayı da kendisine çekmiş ve kelim ilmine yönelik çekingen tavrın zamanla ortadan kalkmasına yol açmıştır. Zira mezhebin Sadrüş-şerîa, Molla Fenârî, Molla Hüsrev ve Muhibbullah el-Bihârî gibi geç dönem usulcileri, eserlerini kelâmî meselelerle doldurmuşlardır.³³ Böylelikle karma (memzûc) yöntem denilen üçüncü bir yazım tekniği daha gün yüzüne çıkmıştır. Çoğunlukla Hanefî usulcüler arasında rağbet gören bu tekniği müstakil bir telif yöntemi saymayarak geçmiş iki ekolden birini, ötekine aşılardan ibaret gören düşünürler de bulunmaktadır.³⁴

XX. yüzyılın başlarından itibaren ise yukarıda kısaca değindiğimiz usûl-i fıkıh müdevvenatından farklı, modern tarzda bir fıkıh usûlü yazımı daha başlamıştır.³⁵ Muhammed el-Hudârî'nin 1905 yılında yazdığı "Usûlü'l-fıkıh" adlı kitapla başlayan bu akım, telif yöntemi olarak; ibaresi kolay, güncel ve anlaşılır bir üslubu yeğlemiştir. Bu dönemde muğlâk ve netameli konulara olabildiğince girilmemeye özen gösterilmiş, salt kelâmî / mantıkî önermelerden ve kısır tartışmalardan uzak durulmaya çalışılmıştır. Ortaya konulan eserler, karşılaştırmalı olarak ve mezhepsel kaygılar taşımadan kaleme alınmıştır. Mekâsıd-ı şerîaya önem verilmiş, pozitif hukuk müktesebatı ve yasal mevzuatla bağlantı kurulmuştur.³⁶ Abdulvahhâb Hallâf'ın (v. 1956) *İlmü usûli'l-fıkıh*'i, Muhammed Ebu Zehra'nın (v. 1974) *Usûlü'l-fıkıh*'i, Ali el-Hafif'in (v. 1978) *Usûlü'l-fıkıh*'i, Muhammed Mustafâ eş-Şelebî'nin (v. 1997) *Usûlü'l-fıkıh*'i-İslâmî'si, Abdülkerîm Zeydân'ın (v. 2014) *el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh*'i ve Zekiyyüddîn Şa'bân'ın *Usûli'l-fıkıh*'i-İslâmî'si bu yöntemle yazılan diğer ünlü çalışmalarıdır.

31 Hakikaten söz konusu döneme ait usul metinlerini anlayabilmek için ileri düzey kelim okumaları yapmaktan ve iyi bir mantık tedrisatından geçmekten başka bir çare yoktur.

32 Nu'mân Cuğaym, "Tâdetü syâğati ilmi usûli'l-fıkıh: İtticâhât ve mukterehât", el-Müslimü'l-mu'âsir, Yıl: 2007, Sayı: 216/217, s.181-217.

33 Koca, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi", s. 236.

34 Abdüsselâm b. Muhammed Abdülkerîm, *et-Tecdid ve'l-müceddidün fi usûli'l-fıkıh*, Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1428/2007, s. 527.

35 A. Cüneyt Köksal ve İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *DİA*, XLII, 204-206.

36 Abdüsselâm b. Muhammed, *et-Tecdid ve'l-müceddidün fi usûli'l-fıkıh*, s. 529-530.

Zikri geçen akıma ait usul yapıtları, olumlu yönlerinin yanında, müstakil bir telif yöntemi sayılabilecek ölçüde metodolojik bir açılım getirmediği, tasnif, içerik ve verilen örnekler bakımından geçmişin devamı olduğu, mütekellim ve fukahâ metodunun basitleştirilmiş ve birbirine kaynaştırılmış bir versiyonu olduğu, yapılanın sadece bazı usûlî meselelerin güncel bir dille yeniden kaleme alınmasından başka bir şey olmadığı, hülâsa; fıkıh usûlüne orijinal bir katkı sağlamadığı şeklinde eleştiriler almıştır.³⁷ Pratik sonucu olmayan konuları arındırma tekliflerine rağmen, bu yöntemle kaleme alınan bazı usûl kitaplarında birçok faydasız meseleye, günümüz için önemi kalmayan eski örneklerle yer verildiği de görülmektedir.³⁸

Fıkıh usûlü yazımından bahsederken son devir Osmanlı âlimlerinin bu alana verdikleri emekleri de zikretmeden geçmemek gerekir. Söz konusu dönem içerisinde Türkçe olarak kaleme alınan usûl-i fıkıh eserleri şunlardır:

- Şirvânî Ahmed Hamdi (v.1897), *Muhtasar Usûl-i Fıkıh*,
- Büyük Haydar Efendi (v.1904), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*,
- Manastırlı İsmail Hakkı (v.1912), *Usûl-i Fıkıh Metn-i Vecîz*,
- Mahmûd Esad Seydişehri (v.1917), *Telhîsu Usûl-i Fıkıh*,
- Seyyid Bey (v.1925), *Usûl-i Fıkıh Dersleri* ve *Usûl-i Fıkıh Medhal*,
- İzmirli İsmail Hakkı (v.1946), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*.

Türünün ilk örnekleri olan bu eserleri, klasik dönem medrese tedrisatındaki (Menâr, Tavzîh, Telvîh, Mir'ât gibi) usûl-i fıkıh kitaplarının Osmanlı Türkçesiyle yeni baştan yazılması olarak değerlendirmek de mümkündür.³⁹

III. USUL-İ FIKHA MODERN DÖNEMDE YAPILAN REVİZYON ÇAĞRILARI

Ebu İshâk eş-Şâtîbî'nin (v.790/1388) fıkıh usûlünü kat'î bir bilgi kaynağı gördüğüne dair ifadelerini⁴⁰ refere ederek bu alanda yenilenmenin caiz olmadığı kanaatini taşıyan bir kısım yazarların varlığı bilinmektedir. Ancak burada çözüm bekleyen asıl sorun, usûl-i fikhin nereye kadar ve hangi kısmının kat'î olduğudur.

37 Abdüsselâm b. Muhammed, *et-Tecdid ve'l-müceddidûn fî usûli'l-fikh*, s. 530.

38 Mehmet Boynukalın, Fıkıh Usulünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1999, s. 220-221.

39 Bkz. Hasan Özket, XIX. Asır İslam Hukuk Usulü Çalışmaları, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2003, s. 92, 94.

40 Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ el-Ğirnâti, *el-Muvâfakât*, by., Dâru İbn Affân, 1417/1997, I, 18.

Verilen zararın tazmini, suç ve cezanın şahsiliği, zorlukları kolaylaştırma, davranışların niyetlere bağlanması gibi vahiy kaynaklı ilkelerin ya da bir bütün halinde Kitap, Sünnet, icma gibi tümel delillerin kat’i olduğunda şüphe yoktur. Şâtıbî’nin ilgili pasajda “fıkıh usûlü (fıkıhın genel kuralları ya da fıkıhın kaynakları)” deyişiyle kastettiği de büyük olasılıkla bunlardır.⁴¹ Lakin tikel delillerin değerlendirilmesinde dikkate alınan teorik kurallar anlamıyla usûl-i fıkıh, bütünüyle kat’i olamaz. Bu kuralların bir kısmı kesin ve değişmez nitelikte, öteki kısmı ise zannî ve şüphe taşıyan cinstendir.⁴² Şu halde, eğer zannî konuların ictihada açık olduğunu kabul ediyorsak, usûl-i fıkıhın zannî olan meselerinin de ictihada, dolayısıyla yenilenmeye müsait olduğunu kabul etmek durumundayız.⁴³ İcma, istihsân, amelü ehli’l-medînenin bir teşri kaynağı olarak sonradan tanınması da usûlde revizyonun mümkün olduğunu gösteren tarihsel argümanlardır.⁴⁴ Usûl-i fıkıhın yenilenme imkânından söz açıldığında, sahâbeden itibaren günümüze kadar uzanan tarihi süreç içerisindeki çok yönlü usûl tetkikleri, alanla ilgili literatürün geçirdiği kavramsal/kuramsal aşamalar ve yoğun doktrin tartışmalarını da gözden kaçırmamak gerekir.

Geçmişte olduğu gibi modern dönemde de İslam hukuk metodolojisinin yenilenme imkânlarını araştıran bilim adamları ve bu yönde yapılan bir takım bilimsel çağrılar bulunmaktadır. Sözü edilen çağrılar üç ana eksende toplayabiliriz:

A. Akademik Revizyon

Modern dönemde usûl-i fıkha dönük akademik yenilenmenin esasını, asırlardır özünden kopan bu bilimin kendi özüne dönmesi gerektiği biçimindeki muhafazakâr tavır oluşturmaktadır. Bu çağrılar yapanlarca usûl-i fıkıh, zaman içinde eski, sıkıcı ve iltifat edilmeyen bir bilim haline dönüşmüştür. Formel mantık ve kelâmın zorlu meselelerinin usûle karışması, bu bilimin içine kapanmasına ve sosyal hayatın gerçeklerinden kopmasına yol açmıştır. Binaenaleyh asli ödevine döndürebilmek için, cins, nev’, araz, hassa, fasl gibi mantık konuları ile ibâha teklif midir?, fetret dönemi ehl-i necat mıdır?, Allah resûlü bîsetten evvel hangi dinle taabbüd ederdi?, madûmun emri, teklîf-i mâlâ yutâk gibi kelâmî

41 Şâtıbî’nin *Şâtıbiyye*’de geçen *فقهنا في الدين قطعية لا ظنية* ifadesi üzerine Abdullah Dırâz’ın yaptığı yorum için bkz. *el-Muvâfakât* (dipnot), by., Dâru İbn Affân, 1417/1997, I, 18.

42 Usûl-i fıkıhta tartışmaya konu olan örnek ictihadi meseleler için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “*Usulde İctihad Mümkün Mü?*”, II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı, İstanbul 1997, s. 246-247.

43 Muhammed ed-Desûkî, “*Nahve menhecin cedid li dirâseti ilmi usûli’l-fıkıh*”, Havliyyetü Külliyyeti’ş-şerî’a ve’l-kânûn, Câmî’atü Katar, Sayı: 12, 1415/1994, s. 142.

44 Ahmed ed-Duveyhî, *en-Nevâzilü’l-usûliyye*, Riyad: my., 1427, s. 28-29.

tartışmaları fıkıh usûlünden çıkarmak gerekir.⁴⁵ Ayrıca bu eserlerde, bilimlerin sınıflandırılması, dilin menşei, aklın tarifi ve mahalli, artıp eksilmesi, Kur'ân tarihi, mezhepler tarihi, dinler tarihi vb. fıkıh usûlüyle doğrudan ilgisi olmayan pek çok konu bulunmaktadır. Böyle tarihi bilgileri bir kenara bırakarak fıkıh eksenli araştırmalar yapılmalıdır. Öte yandan usûl, pratik sonucu olmayan sûrî/sözde ihtilaflardan kurtarılmalı ve bulmacaya benzeyen kapalı ifadeler kitaplardan tasfiye edilmelidir. Çünkü usûlün öncelikli konuları vardır ve tali meseleler bu öncelikleri gölgelememelidir.⁴⁶

İlgisiz ya da zayıf ilintili konuların usûlden uzaklaştırılması ve bu bilimin kendi sınırlarına çekilmesine dair temenni, yalnızca modern çağa ait bir beklenti olmayıp, usûl-i fıkıhın harice karşı gösterdiği kadim bir direncin de tezahürüdür. Hatırlanacağı üzere, konuya ilişkin ilk eleştiri okları, kendi meslektaşlarından yine kelâmcılara yöneltilmiştir. Her bilimin kendisine özgü bir nesnesi olduğuna vurgu yapan Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (v.436/1044), kelâm ilminin ince ve netame- li meselelerini usûl-i fıkıh kitaplarına karıştırmanın bilimsel açıdan kabul edilemeyeceğini söylemekte, aksi yöndeki bir uygulamanın bu ilmi anlamaya katkı yapması bir tarafa, ilave bir külfet getireceğini belirtmektedir. Zira ona göre, kendisinden önce yazılan usul kitaplarındaki kelâmî bahisleri ancak kelâmı aşırı iş- tigoal edenler kavrayabilir. Kelâmı gereğinden fazla meşguliyet ise, usûl-i fıkıhı aslı mihverinden saptıracak, onu sıkıcı ve çetin bir bilim haline dönüştürecektir.⁴⁷ Bu bağlamda, Ebu Hâmid el-Gazzâlî (v.505/1111) de, bazı usulcülerini agnostik filozof- lara cevap vermekte aşırıya gitmekle, bazılarını ise fıkıh usûlünü kelâm ve nahiv bilgilerine boğmakla suçlamaktadır.⁴⁸ Problem bu haliyle usûlî tecdidin köşe taşı sayılan Şâtîbî'ye intikal ettiğinde ise o, hüküm üretme veya hukuk etiği bakımın- dan somut bir çıktısı olmayan her tür meseleyi usûl-i fıkıh için iğreti görmektedir. Çünkü adından anlaşılacağı gibi "fıkıh usûlü", fıkıh üretirken işe yarayan temel prensipleri konu edinmektedir. İctihad faaliyetine doğrudan katkı yapmayan bil- giler ise, "asl" olarak adlandırılmaya elverişli değildir. Aksi halde, ictihadda uzak- tan da olsa ihtiyaç duyulan her disiplini (nahv, lügat, iştikak, sarf, meânî, beyân, cebir, geometri, hadis vb.) fıkıh usûlünün bir parçası yapmak gerekir ki, bahsini ettiğimiz ilim, mevzusu itibariyle bunlardan tamamen ayrıdır.⁴⁹

45 Bkz. Raysûnî v.dğr., *et-Tecdidü'l-usûli nehve sıyâğatin tecdidiyye li ilmi usûli'l-fikh*, s. 55.

46 Desûkî, *"Nahve menhecin cedîd li dirâseti ilmi usûli'l-fikh"*, s. 144.

47 Ebul-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403, I, 3.

48 Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, by. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993, s. 9.

49 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 37. Benzer eleştiriler için bkz. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, I, 5-6.

B. Metodik Revizyon

Usûl-i fıkha'nın yöntemsel bakımdan yenilenmesi taraftarı olan müellifler, klasik icthad teorisini genişleterek günümüz problemlerinin üstesinden gelecek bir tarza evrilmesine, özellikle de kıyas alanının genişlemesine vurgu yapmaktadırlar. Bu doğrultuda, fıkha'nın normatif yönünü her şeyin üstünde tuttuğu ve nass eksensiz bir metodoloji geliştirdiği için kamu hukukunun sorunlarını çözmeye yönelik güçlü bir irade gösteremediğinden yakınmaktadırlar.⁵⁰

Sudanlı düşünür ve siyaset adamı Hasan et-Türâbî'ye göre, usûl-i fıkha, geçmişten günümüze kadar geçirdiği tarihî süreç içerisinde, teferruatta boğulan soyut bilgiler yığına dönüşmüştür.⁵¹ Yine ona göre, çözüme muhtaç siyasal ve toplumsal olaylara –ıstihâb deliline büyük bir değer atfeden İbn Hazm'ın yaptığı gibi– “eşyada asıl olan mübahlıktır” penceresinden bakılmalıdır. Geleneksel fıkha öğretisinde kıyâs da, skolastik mantığın dar kalıplarına sokulmuştur. Kamu hukukuna ilişkin geniş imkânlar sunan ıstislâh ve ıstihâb yoluyla bu kalıplar aşılmalıdır.⁵² Fıkhi düşüncenin duraklamasıyla fıkha usûlü de, orijinalliğini kaybetmiş ve günümüz insanının problemini çözerken müracaat edilen bir kaynak olmaktan çıkmıştır. İctihad faaliyetinin nasslar etrafında şekillenmesi, bu bilimi genellikle tefsirle birlikte anılan bir ilim haline dönüştürmüştür.⁵³ Ayrıca Hasan et-Türâbî, 1980'de “*Tecdîdü usûli'l-fıkhi'l-İslâmî*” başlığıyla verdiği bir konferansta⁵⁴; fıkha usûlünün kısır döngü tartışmaların sarmalından kurtarılıp aktüel hayatla ilişkilendirilmesi ve hukuki problemleri çözmeye şeklindeki aslı gayesine irca edilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Formel mantığın katı kurallarından bağımsız, dinin gönderiliş maksatlarına uygun “serbest kıyas” yöntemini benimseyen Türâbî'ye göre fıkha, insan yaşamını ilgilendiren idari, siyasal, içtimai, iktisadi vs. her alana hitap eden bir bilim olmalıdır.⁵⁵ Bunun yolu da, nassların odağındaki umumi maslahatı tespit ettikten sonra karşılaşılabilecek her yeni durum için bu maslahatı dikkate almaktır.⁵⁶

50 Bkz. Boynukalın, *Fıkha Usulünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar*, s. 224.

51 Boynukalın, *Fıkha Usulünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar*, s. 212.

52 Boynukalın, *Fıkha Usulünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar*, s. 213-214.

53 Bkz. Halife Bâbekr Hasen, “*et-Tecdîd fî usûli'l-fıkha: Meşrû'iyetuhû ve târihuhû ve irhâsâtuhû'l-mu'âsıra*”, Mecelletü'l-müslimi'l-mu'âsır, Sayı: 125-126, Yıl: 2007, Lübnan.

54 Nüreddin Bâkeridî, “*Ishâmâtü'l-mu'âsırîn fî tecdîdi usûli'l-fıkha*”, Mecelletü'l-Beyân, Sayı: 308, Yıl: 2013, s. 14 vd.

55 Hasan et-Türâbî, genel olarak problemleri dile getirmekle birlikte, onun bu problemlerin çözümüne dair verdiği mesajlar belirgin değildir. Boynukalın, *Fıkha Usulünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar*, s. 215. Öte yandan Türâbî için, Ziya Gökalp'in içtimai usûl-i fıkha tezine yakın bir retorik geliştirdiği söylenebilir. Kanaatimizce de, Türâbî'nin asıl eleştirmesi gereken, usul-i fıkha'nın yetersizliği değil, onu etkin bir şekilde kullanacak kişilerin bulunmaması olmalıdır.

56 Desûkî, “*Nahve menhecîn cedîd li dirâseti ilmi usûli'l-fıkha*”, s. 155, 157. Türâbî'nin yukarıda sayılan görüşleri, maslahat esaslı kıyasa objektif ölçüler koymanın son derece zor olduğu ve dolayısıyla icthadı keyfiliğe açık bir işlem haline getirdiği gerekçesiyle sert eleştirilere maruz kalmıştır. a.y.

Fıkıh usulünün metodik açıdan yenilenmesi gerektiğini savunanlar aynı zamanda, hükümlerin hangi kaynaklardan nasıl çıkarıldığını saptayan, mekâsıd-ı şeri'yi yeterli düzeyde işleyen ve genel kurallarla pratik sonuçlar arasında ilinti kurabilen analitik bir fıkıh düşüncesi kazandırmaya da vurgu yapmaktadırlar.⁵⁷ Çok boyutlu bir arka planı olan metodik yenilenme ayrıca, konuyla ilgili teorik tartışmaları bir kenara bırakarak hükmün kaynaklarına geniş bir perspektiften bakılması gerektiğini de savunmaktadır. Söz gelimi icmayı hayalî ve tatbiki imkânsız bir kurum olmaktan çıkarıp ona uluslararası bilimsel kuruluşların şahsında aktüel bir kimlik kazandırılmalıdır. Gündelik yaşamla daha fazla bağlantı kurulmalı, sosyal ve beşerî bilimlerden mümkün olduğu kadar yararlanılmalı, meri hukuk verileri ile kanun maddelerine elden geldiğince atıf yapılmalıdır.⁵⁸ Dilbilim alanındaki yeni incelemelerden, özellikle de semantikten yararlanılmalıdır.⁵⁹

Usulcülerin hüküm çıkarma yöntemlerinin çatısını dil kuralları üzerine kurduklarını belirten Ali Bardakoğlu da, bu kurallara bağlılığı dengeleyecek biçimde lafzi anlam çerçevesini aşmaya imkan veren istihsân, ıstıslâh, ıstıshâb, örf, sedd-i zerîa gibi kavramlara kitabın hükme delaletini anlama çabası olarak özel bir değer atfetmektedir.⁶⁰

İslam hukukunun metodolojik bakımdan revize edilmesi bağlamında, Pakistanlı bilim adamı İmran Ahsen Han Niyazi gibi yazarların çağdaş hukuk müktesebatını usûl-i fıkha yaklaştırmaya çabaları da hatırlanmalıdır.⁶¹ Aynı zamanda iyi bir hukukçu olan Cemalüddîn Atıyye'ye (v. 2017) göre de, fıkıh usûlünün çağdaş yaşamla entegrasyonu ve güncel sorunları çözecek bir tarza evrilmesi, pozitif hukukla karşılaştırmalı olarak incelenmesine bağlıdır.⁶²

Fıkıh usûlünü İslam hukukunun “bilimsel araştırma tekniği” haline getirmeyi hedefleyen Tâhâ Câbir el-Alvânî ise, bununla fıkıh usûlünün ictihad sürecine uygulamalı olarak katılımını kastetmektedir. Ona göre örf, maslahat ve sedd-i zerîayla bağlantılı olarak sosyolojik araştırmalar, kamuoyu yoklamaları, anket ve istatistikler etkin bir şekilde kullanılmalıdır. Ne var ki, Alvânî'nin yöntemsel bakımından fıkıh usûlünün bütünüyle sosyolojik araştırmalara bina etmesi de, birçok

57 Desûkî, “*Nahve menhecin cedîd li dirâseti ilmi usûli'l-fikh*”, s. 144-149.

58 Bkz. Muhammed Osmân el-Ahdar Şûşân, “*Nazarât fî ilmi usûli'l-fikh: es-Suûbetü ve'l-ilâc*”, <http://www.muslim.org/vb/showthread.php?239557> (Erişim: 19.04.2017); Nu'mân Cuğaym, “*İtâdetü sıyâğati ilmi usûli'l-fikh: İtticâhât ve mukterahât*”, s. 181-217.

59 İbrahim Kâfi Dönmez, “*Usulde İctihad Mümkün Mü?*”, s. 248.

60 Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017, s. 244, 250.

61 Bkz. İmran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence*, Advanced Legal Studies Institute, Islamabad, s. 3-14.

62 Cemalüddîn Atıyye, *Tecdidü'l-fikhi'l-İslâmî* (Vehbe Zuhayli ile birlikte), Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1420/2000; s. 39.

araştırmacı tarafından isabetli bulunmamıştır. Çünkü usûl-i fıkıh cüziyyâtla değil, külliyyâtla ilgilenen bir bilimdir ve bahse konu verilerden yalnızca örneklem yoluyla istifade edebilir.⁶³ Evet, örfün fıkıh için yazılı olmayan ve sosyolojik tabanlı bir hukuk kaynağı olduğu doğrudur. Hatta fakih, aynı zamanda iyi bir sosyolog ve iyi bir toplum gözlemcisi de olmalıdır. Ancak bütün bunlar, usulcünün değil müctehidin işidir. Ve bir bilim olarak sosyoloji, fıkıh üretme faaliyetinin yöntemi değil, yalnızca kaynaklarından birisi olabilir. Metodik yenilenme taraftarlarının zikri geçen çekinceleri ise doktrinde zaten bulunan ve “*Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkâr olunamaz*” kaidesiyle somutlaşmış örf, maslahat ve sedd-i zerîa gibi şer’î deliller marifetiyle aşılabılır.⁶⁴

C. Sistematik Revizyon

Usûl-i fıkıhın sistematik bakımdan yeniden ele alınması kapsamında, özellikle şer’î delilleri yeniden tasnif etme ve maslahat merkezli usul tetkikleri yer almaktadır. Buna göre, edille-i şer’iyye bahsini itnaptan sakınarak müstakillen delil olmayan konular, ilgili delillerin içinde ele alınmalıdır. Söz gelimi, şer’u men kablenâ kitap içinde, sahâbî kavli sünnet içinde, amel-i ehli’l-medîne icma içinde ve istihsân kıyas içinde ele alınmalıdır. Kıyasın kendisi de, –şer’î deliller arasında değil– Şâfi’înin yaptığı gibi ictihad bahsi ya da Gazzâlî’nin yaptığı gibi yöntemler (istismâr) kapsamında zikredilmelidir. Ayrıca sedd-i zerîa, mesâlih-i mürseleye ve mesâlih-i mürsele ictihad bahsine ilhak edilmelidir. Hatta şer’î deliller bir bütün halinde, *kaynaklar* (Kitap, Sünnet, icma, sahâbî kavli, şer’u men kablenâ) ve *yöntemler* (kıyas, istihsân, ıstıslâh, ıstıshâb) şeklinde iki ana başlık altında ele alınmalıdır.⁶⁵ Zira fıkıh üretiminin vahiy kaynaklı nasslardan doğrudan anlaşılanın yanı sıra, bu nassların hukukçular tarafından belli metotlarla işlenmesi yoluyla gerçekleşmesi, böyle bir ayrımı mümkün kılmaktadır. Klasik dönem kimi usulcülerin şer’î delilleri, *asl* (kaynak) ve *makûlu’l-asl* (kaynaktan akıl yoluyla anlaşılan) şeklinde sınıflandırması da delillerin ikili mahiyetini yansıtmaya bakımdan manidardır.⁶⁶

Usûl-i fıkıhın sistematik bakımdan revize edilmesi üzerine dikkate değer yazıları bulunan İmran Niyâzî de, eserlerinde şer’î hükümler (ahkâm bölümü) ile

63 Bkz. Muhammed Osmân el-Ahdar Şûşân, “*Nazarât fî ilmi usûli’l-fıkh: es-Su’ûbetü ve’l-ilâc*”; Muhammed Osman el-ahdar Nu’mân Cuğaym, “*’Âdetü sıyâğati ilmi usûli’l-fıkh: İtticâhât ve mukterahât*”, s. 181-217.

64 İlgili makale için bkz. Halife Bâbekr Hasen, “*et-Teccid fî usûli’l-fıkh: Meşrû’iyyetuhû ve târihuhû ve irhâsâtuhû’l-muâsıra*”.

65 Cemalüddin Atıyye, *Teccidü’l-fıkhî’l-İslâmî*, s.44-45; Nu’mân Cuğaym, “*’Âdetü sıyâğati ilmi usûli’l-fıkh: İtticâhât ve mukterahât*”, s. 181-217.

66 H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016, s. 28.

mülkiyet, ehliyet, ictihad, tahrîc, yasama, yargı, yükümlülük vb. teorileri birbirine mezcetme taraftarıdır. Böylelikle fıkıhın kavramsal boyutuyla normatif boyutunu birlikte işleyerek bu bilimi “İslam hukuku genel teorisi” haline getirme eğiliminde olduğunu göstermektedir.⁶⁷

Mekâsıd-ı şerîanın fıkıh usûlünün neresinde durması gerektiği hususunda ise iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan birisi; mekâsıd-ı şerîayı fıkıh usûlünden çıkarmak ve bağımsız bir disiplin halinde incelemektir. İlgili bilim adamlarını bu görüşe iten temel neden, mekâsıd bahsinin müstakil çalışmalara konu olacak kadar geniş olduğu ve sözü edilen bahislerin İslam hukuku metodolojisine dâhil edilmesinin bu alanda yazılacak eserleri hacim olarak artıracığıdır. Konuyla ilgili öteki yaklaşım ise; mekâsıd-ı şerîayı usûlün ayrılmaz bir parçası olarak ve yeterli düzeyde ele almaktır.⁶⁸

IV. İSLAM HUKUK USÛLÜ DERSİNİN DAHA ETKİN YÜRÜTÜLMESİNE YÖNELİK BAZI NOTLAR

Usûl-i fıkıh, sadece İlahiyat fakültelerinin değil, lisans düzeyinde İslami eğitim veren bütün kurumların –eğitim dili Arapça olan üniversiteler de dâhil– en zor derslerinden birisidir. Bireylerin genel kültürü, çevresel koşulları, anlama kapasiteleri gibi akademik başarıyı etkileyen başkaca nedenlerin yanında, dersin anlam yoğunluğu, görüş farklılığı ve terimsel çeşitliliği, İslam hukuk usûlünü –özellikle sınav aşamasındaki öğrenciler için– güçleştiren en önemli faktörlerdir.

Lisans eğitimi özelinde İslam hukuk usûlü dersiyile ilgili birkaç tespiti şöylece özetleyebiliriz:

- Fıkıh usûlü, yüksek kariha gerektiren elit bir bilim dalıdır. Normatif karakteri ve terminolojik ağırlığı nedeniyle zaten zor olan bir ilim oluşu, öğrencilerin bilimsel altyapı eksikliği ile birleşince dersin kavranmasını iyice ağırlaştırmaktadır.

- Dersin haftalık iki-üç saat gibi bir krediyle sınırlandırılması⁶⁹, müfredatın çeşitliliği göz önüne alındığında oldukça yetersiz kalmaktadır. Tahsis edilen haftalık ders saatinin ders müfredatının altında olması, öğretim elemanlarını sınıf ortamında yüksek bir performans göstermeye zorlamaktadır. Vakti iyi değerlendirmek adına yoğun bir şekilde sürdürülen müfredat takibi, dersi, dinleyenler nez-

67 Bkz. Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence*, Advanced Legal Studies Institute, Islamabad, s. 3-14.

68 Halife Bâbekr Hasen, *“et-Teccid fî usûli'l-fikh: Meşrû'iyetuhû ve târihuhû ve irhâsâtuhu'l-muâsıra”*.

69 Tablo 1'de bazı fakültelerin İslam hukuk usûlü dersine dört yıllık süre zarfında en fazla haftalık 2-3 saat ayırdıkları müşahede edilmektedir.

dinde sıkıcı bir hale getirmekte ve konuyla ilgili derinlemesine araştırma yapmalarına fırsat vermemektedir. Ayrıca haftalık ders saatindeki kısıtlılık, ya konuların hızlı ve yüzeysel olarak anlatılmasını ya da sadece önceden seçilmiş başlıkların işlenmesini mecbur kılmaktadır. Söz konusu durum ise, öğrencilerin bu disiplini bir bütün halinde görmesine engel olmaktadır.

- Bilimsel olarak usûl-i fıkıh yazımında esas alınan hedefler ile lisans programında verilen metodolojinin amaçları arasında bir takım farkların bulunması gayet doğaldır. Çünkü üniversiteler, mesleğe başlamadan önce okul çatısı altında, belirli yaş grubundaki ve aynı seviyedeki bireyler için yapılan bir eğitimi öngörmektedir. Bu da her tür bilgi seviyesine açık, pragmatik ve daha çok kısa vadeli amaçlar üzerine odaklanan bir eğitim anlayışını doğurmaktadır. Buradaki esas sorun ise, bahse konu amaçlar özelinde ideal ile realitenin birbirinden uzak oluşudur. Zira ders bilgi formlarında yoğunlukla “yöntem bilgisi” çerçevesinde deklare edilen amaçların yerine gelmediği ve söz konusu dersin “fıkıh usûlünün kavramlarını, tarihini, literatürünü ve kaynaklarını tanıma” düzeyinde kaldığı açıktır.

- İslam hukuk usûlü derslerinde standart bir öğretim tekniği ve ders kitabı bulunmamaktadır. Öğretim elemanları, ilgili teknikleri kendileri belirlemektedir. Ders kaynağı olarak daha çok modern tarzda kaleme alınan çeviri kitaplar tercih edilmektedir.⁷⁰ Bazı akademisyenler ise, müfredat takibini önceden belirlenmiş Arapça metinler üzerinden yapmakta, böylelikle usûlî kavramlara ait orijinal formun öğrencilerce görülmesi sağlanmaktadır.

- İslam hukuk usûlüyle ilgili en önemli sorunlardan birisi hiç şüphesiz öğrencilerin Arapçaya olan önyargıları ve bu konudaki yetersizlikleridir. Genel anlamda İslami bilginin Arap dilinden bağımsız olmadığı bilinmektedir. Şâtıbî'nin de işaret ettiği gibi, kişinin İslami ilimlerde ne kadar söz sahibi olduğu Arap dilindeki hazakati ile yakından ilgilidir.⁷¹ Üstelik fıkıh usûlüne dair temel kaynakların Arapça olması itibarıyla kaynak dildeki eksiklikler, ister istemez hedef derste bir takım aksaklıkların doğmasına yol açmaktadır.

İslam hukuk usûlü dersinin daha verimli hale getirilmesi için sunacağımız önerileri “kavramsal ve kuramsal” ile “uygulama tabanlı” olmak üzere ikiye ayırabiliriz:

70 İlgili fakültelerin ders bilgi formlarından edindiğimiz izlenime göre en çok tercih edilen kaynak kitaplar şunlardır: Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez); Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*; Abdülkerim Zeydân, *Fıkıh Usûlü* (Çev. Ruhi Özcan); Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi* (Çev. Abdulkadir Şener); Vehbe Züheylî, *Fıkıh Usulü* (Çev. Ahmet Efe).

71 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, V, 53.

A. Kavramsal ve Kuramsal Öneriler

1. Usûl-i fıkıhla alakası olmayan konular bu bilimin kaynaklarından ayıklanmalıdır. Şâtıbî'nin de vurguladığı gibi, fakihin norm koyarken ihtiyaç duyduğu -sarf, nahiv, belağat, cebir, geometri vs.- her bilgi, fıkıhın bir parçası olamaz.⁷² Mesela; ferâiz problemlerini çözebilmek için matematik bilmek gerekir, ancak bu durum, matematiği fıkıh usûlünün bir parçası haline getirmez. Ağyârına mâni bir usul çalışması, sadece uzak bilim kollarına değil, yakın İslami disiplinlere karşı da belli düzeyde bir mesafeli duruşu gerekli kılmaktadır. Konuya örnek olmak üzere, İslam hukuk usûlü dersinin başucu kaynaklarında; Kur'ân'ın nüzul, tedvin ve cem'iyle ilgili bilgiler, Mushaf-ı Osmânî, mushafın noktalanması ve hareketlenmesi gibi konulara sayfalarca yer verilmesi isabetli değildir.⁷³ Bu ve benzeri konuların detaylarında boğulmak, özü kaybetme tehlikesi taşımakta, usûl-i fıkıhın gövdesini teşkil eden lafız bahislerinin adeta buharlaşıp kaybolmasına neden olmaktadır.

2. Linguistik analizler, metafizik açıklamalara ve uygulama temelli fikhî bilgilere öncelenmelidir. Zira anlam ve yorum, Arap dilinin sunduğu imkânlar dâhilinde temellendirilmektedir.⁷⁴ Usûl-i fıkıhın konusu, "şer'i hükümler, kaynakları, hüküm çıkarma yöntemleri ve şartları" şeklinde dört ana bölümden oluşsa da, üçüncüsü olan yöntemler (turuk-ı istinbât), teknik olarak bu bilimin esasını oluşturmaktadır.⁷⁵ Lafızlarla ilgili bu konular, Sava Paşa'nın da ifade ettiği gibi, usûl-i fıkıhın sıkıcı bir bahsi ise de tatbikî neticeleri itibariyle oldukça verimlidir.⁷⁶

3. Öğrencinin İslam hukuk usûlü dersini miadı dolmuş, soyut ve eskimiş bir ilim olarak görmemesi için teorik çerçevenin ötesinde bu dersin özel amaçları saptanmalıdır. Doğru öğrenim çıktıları alabilmek için kısa ve uzun vadede elde edilebilecek faydalar özenle değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, İlahiyat fakülterinde usûl-i fıkıh okutmadaki öncelikli amacın ictihad yetisi kazandırmak olmadığını teslim etmemiz gerekir. Öğrencinin genel kültür ve kaynak dil düzeyindeki zayıflığı, böyle bir amaçtan uzak olduğumuzu kabullenmeye zorlamaktadır.

72 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 6-7; Raysûnî v.dğr., *et-Tecdidü'l-usûli nehve sıyâğatin tecdidıyye li ilmi usûli'l-fikh*, s. 55. İbn Rüşd de, el-Mustasfâ'ya özet olarak yazdığı ed-Darûrî adlı eserinde هذا الكلام في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله diyerek konuyla ilgili çekincesini ortaya koymuştur. İbn Rüşd (el-Hafid), Ebu'l-velid Muhammed b. Ahmed, *ed-Darûrî fi usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994, s. 42, 45.

73 Örneğin bkz. Zekiyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, Notlar Ekleyerek Tercüme Eden: İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, s. 55 vd.

74 Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün İşlevi", s. 12, 16.

75 İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s. 36, 101.

76 Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Hakkında Bir Etüd* (çev. Baha Arıkan), Ankara: Yeni Matbaa 1958, II, 86.

Tarihi süreç içerisinde de –idealin aksine– İslam hukuk metodolojisinin hedefi, “formülü verelim ve problemi bu formüle koyarak kendisi çözsün” gibi bir metaforla izah edilecek kadar yalın olmamıştır. Kanaatimizce, bu dersin günümüz ilahiyatındaki amacı, icthadi çözümlenelerde beşeri bir müdahale olsa da, bunların temelde bazı yöntemlere dayanılarak tesis edildiği bilincini kazandırmaktır. Daha sade bir ifadeyle, dinî kuralların gelişi güzel konulmadığı ve fıkıh bilginlerinin ortaya attığı görüşlerin keyfi yorumlar olmadığı, hüküm vermenin ve dinî konular üzerinde konuşmanın belirli düzeyde uzmanlık gerektirdiğini fark ettirmektir. Şimdiye kadar oluşan fıkıh mirasının da ilham değil, icthad olduğunu, tesadüfen varılan sonuçlar değil, metodik bilgiler olduğunu anlatabilmektir. (Mesela tahsîsten önce âmm lafzın efrâdına delaletinin kat’î mi, yoksa zannî mi olduğu, haber-i vâhidle ilgili Hanefîler’in koyduğu kriterler ve Hanefî mezhebi müctehidlerine ehl-i re’y denilmesine sebep olan öteki yaklaşımları son derece önemlidir. Bunları öğrenmekle öğrencilerimiz, fukahânın rivayet malzemesiyle uyuşmayan yorumlarını hadisi red ve inkâr etmelerine değil, bu malzemenin usûl kurallarına aykırı olmasına hamledeceklerdir.). Dolayısıyla İslam hukûk usûlü mevcut haliyle “yeni çözümler üretme” amacıyla oluşturulan bir metodoloji olmaktan çok “mevcut çözümlerin niçinlerini” açıklayan⁷⁷ bir ders pozisyonundadır. Böylece fıkıh usûlü eserlerinden önemli bir kısmının furûu anlamak ve yapılmış icthadların dayanaklarını göstermek üzere kaleme alındığı iddiaları, kabaca sınırlarını belirlediğimiz kazanımlar etrafında anlam kazanmaktadır.

4. Usûl-i fıkıh tartışmaları, entelektüel polemikler halinde kalmamalı, dinle ilgili bir kararın (hükm) nasıl üretildiği konusunda pratik yapma imkânı sağlamalıdır.⁷⁸ Usûl-i fıkıh tedvininde, fıkıhla iç içe olan, bol örnekli “fukahâ metodu” ihmal edilmemelidir.⁷⁹ Kimi usûl çalışmalarında yapıldığı gibi, âyet ve hadislerden birkaç misal vermekle iktifa edilmemelidir. Muhatapların anlamakta zorluk çektiği konularda güncel örnekler ve çağdaş fikhî problemlerden yardım alınmalıdır. Usûlî ilkeler izah edilirken sosyolojik esaslar, hukuk müktesebatı ve kanun maddelerinden yararlanılmalıdır.⁸⁰ Bu cümleden olmak üzere, idarenin genelge,

77 İbrahim Kâfi Dönmez, “Fıkıh Usulünün İşlevi Ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, s. 664.

78 Noor Naemah Abdul Rahman v.dğr., *The Teaching And Learning of Usul Al-fıqh In Public Universities In Malaysia: Reality And Challenges*, Shariah Journal, Vol. 16, Special Edition (2008), s. 525.

79 İbn Haldûn, tikel çözümlenmeleri birçok misal vermek suretiyle genel ilkeler üzerine bina etme hususunda Hanefî hukukçuların gösterdiği ustalığa dikkat çekmektedir. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, s. 576. Gerçekten de, kelamcıların aksine fukaha metoduyla yazılmış eserlere -söz gelimi Serahsî’nin usulüne- baktığımızda, tek bir kural hakkında onlarca örneğin verildiğini görebiliriz. Usul ile furu birbiri içine geçmiş ruh ikizi gibi durmaktadır.

80 Bkz. Hüseyin Naci, “Usûl-i Fıkıh Nasıl Tedris Edilmeli?”, s. 703.

yönetmelik ve başka isimler altındaki düzenleyici işlemlerinin aslında maslahat-ı mürselenin yasal bir tatbikatı⁸¹ olduğu gösterilebilir. Mefhûm-ı muhâlefet, pozitif hukuktaki “aksi ile kanıt”, alâ hilâfi'l-kıyâs sabit olan şeyin sâire makîs aleyh olamayacağı “istisnalar dar yorumlanır” prensibine uyarlanabilir. Mütezâhim hükümlerin kuvvet derecesine göre sıralanması (aynî vâcib ile kifâi vâcib, vâcible mendûb, haramla mekrûh vs.), “normlar hiyerarşisi”yle, örf teorisi “milletlerarası teamül”le, diyâneten-kazâen tasnifi “eksik borç” çeşitleriyle örneklendirilebilir. İletişim teknolojisinin gelişmesiyle dünyanın çeşitli yerlerinden sadır olmuş fikhî görüşleri tek bir metin haline getirmeye imkân doğduğu ve bu sayede icmanın tekrar işlevsel hale getirilebileceği⁸², uluslararası fıkıh konseylerinin ittifakla aldıkları kararları teknik olarak icma sayamasak da verilmiş kararın bağlayıcılığını güçlendirmesi bakımından benzer bir fonksiyon icra edebileceği söylenebilir.⁸³ Bütün bunlar fıkıh usûlünü dünyası olmayan ve nesneleştirilmiş⁸⁴ bilgi yığını olmaktan kurtaracak ve sosyal hayattan kopuk, soyut ve reel yaşamda karşılığı olmayan bir ilim olduğu yönündeki algıları değiştirecektir.

5. Anlaşılması güç ve çabuk unutululan terimler, günümüz Türkçesiyle ve bilindik kelimelerle öğrencinin zihnine kodlanabilir. Mesela zâhir için “cümlelerin ne dediği”, nass için “ne demek istediği”, müşterek için “eşsesli”, müterâdif için “eşanlımlı” denilebilir. Ayrıca dâl bi'l-ibâre “temel anlam”, dâl bi'l-işâra ise “yan anlam” ve benzeri sözcük kümeleriyle karşılanabilir. Zikri geçen eşleştirmeler, örnek kabilinden olup olgunlaşmaya muhtaçtır. Bu konuda daha ileri çalışmalara gereksinim olduğu ise açıktır.

6. İslam hukukunun emirlere ve yasaklara karşı inkıyada sevk eden deruni ve manevi boyutu ihmal edilmemelidir. Özellikle ezeli kelam ve nebevi buyruk karşısında samimi bir teslimiyet duygusuna istinat eden “Kitap” ve “Sünnet” bölümleri, kelimcilerin usûl-i fıkıha mebdâdi olarak konumlandıkları metafizik bahislerin motivasyonunu sağlamakta yeterli olacaktır.

7. XX. yüzyılda yazılmış fıkıh usûlü çalışmalarındaki subjektif bazı değerlendirmeler, ilgili bölümleri rafine ederek aktarmayı gerekli kılmaktadır. Söz gelimi; İslam hukuk usûlü derslerinde kaynak kitap olarak yoğunlukla tercih edilen

81 “Teba üzerine tasarruf, maslahata menûttur”. Mecelle, md. 58.

82 Duveyhî, *en-Nevâzili'l-usûliyye*, s. 34.

83 Desûkî, “*Nahve Menhecîn Cedîd li Dirâseti İlmi Usûli'l-fıkh*”, s. 153.

84 Bkz. Burhanettin Tatar, “Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl (Year): 2013/1 Sayı (Number): 30, s. 95.

Zekiyüddîn eş-Şa'bân ve Abdülkerim ez-Zeydân'ın kaleme almış olduğu eserler, kelâmcıların usûlde izlediği (mütekellimûn) telif yöntemini "usûl kurallarının delillerin ve burhanların gösterdiği yönde vaz edilmesi" biçiminde tanımlamakta ve bu yöntemin her hangi bir mezhep lehine taassup göstermeksizin sadece delillerin desteklediği kurallara bağlı kaldığını belirtmektedir. Hanefiyye metoduna ise "mezhep imamlarının içtihat ederken takip ettikleri kuralların tespit edilmesi" şeklinde izah getirmekte, usûl kurallarını tespit ederken dayandıkları esas malzemenin mezhep imamlarından nakledilen fıkhi çözümler olduğunu söylemektedir.⁸⁵ Bu bilgilerin ardından mütekellim metoduna Kâdî Abdulcebbar'ın el-Umdé'si, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin el-Mu'temed'i, fukahâ metoduna ise Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-usûl'ü, Ebu Zeyd ed-Debûsî'nin Takvîmü'l-edille'si ile Serahsî'nin el-Usûl'ünü örnek vermektedir. Olasılıkla modern tarzın ilk örneğini veren Muhammed Hudarî Bey'in etkisiyle ortaya çıkan "usûl tesis etmekle amaçları mezhep savunuculuğu olan, nassları görmezden gelerek mezhep liderlerinin görüşlerinden hareket eden, çelişkiye düştükleri vakit kendi koydukları ilkeleri tadil etmek zorunda kalan mutaassıp⁸⁶ bir telif akımı" şeklindeki betimleme, usûl yazımının sınıflandırılmasına mesnet teşkil eden ölçütlerle bağdaşmamaktadır. Zira fıkıh usûlü kitabiyâtında "fukahâ-mütekellimûn" ayrışmasını kategorik olarak ilk defa gündeme getiren İbn Haldûn, kelâmcılar hakkında "meseleleri fıkıhtan yalıtırlar ve elden geldiğince akıl yürütme yollarına başvurdular, çünkü yaptıkları iş çoğunlukla buydu, izledikleri yöntem de buna dayalıydı" demektedir⁸⁷, bunun ötesinde yöntemsel bir yaklaşımdan bahsetmemektedir. Buna göre, usûl-i fıkıh inşasında kullanılan teknik bakımından kelâmcıları fakihlerden ayıran esas nokta, mütekellim metodunun daha soyut, fukahânın daha somut bir retoriğe dayalı olması ve kelâmcıların teorik, fakihlerin ise pratik ağırlıklı çalışmalarıdır. Aynı konu bağlamında yapılan bir diğer yanlış ise, kimi usulcülerin Şâfiî ve öğrencilerini mütekellim metoduna uygun telif yöntemi izlemekle tavsif etmeleridir.⁸⁸ Hâlbuki Şâfiî'nin er-Risâle'de serdettiği usûlî yaklaşımları, kelâmcıların akıl yürütme ve mantık ilkeleri üzerine değil, tamamen nasslar ve fikhî örnekler üzerine kurgulanmıştır. Bunun

85 Abdülkerim Zeydân, *el-Veciz fi usûl'l-fıkıh*, s. 18; Zekiyüddîn Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 34-35.

86 Hal böyle olunca Ebu Ali el-Cübbâi, Ebu Hâşim el-Cübbâi, Kadî Abdulcebbar, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî gibi Mu'tezile kelâmcıları mezhep mutaassıbı olmayıp Debûsî, Serahsî, Pezdevî gibi Hanefî fakihler mutaassıp durumuna düşmektedirler. Önyargı mahsulü olduğu anlaşılan bu iddianın nesafet sahibi kimselerce kabul edilmesi düşünülemez. Kaldı ki, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin furûda Hanefî olduğu da söylenmiştir. Kuraşî, Ebu Muhammed Abdulkadir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakât'l-Hanefiyye*, Cize: Hecl li't-tübâa ve'n-neşr, 1413/1993, III, 261.

87 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, s. 576.

والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقل ما أمكن لأنه غالب فنوهم ومقتضى طريقتهم

88 Zekiyüddîn Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 35.

da ötesinde, er-Risâle, ehl-i hadîs adına yazılmış kelâm karşıtı söylemin metodolojik ilk çabasıdır.⁸⁹

8. Fıkhın dinamizm ve esnekliğinin bir garantisi olan mekâsıd-ı şerîanın müfredata alınması, dinî hükümlerin insan yararı ön planda tutularak vaz edildiği düşüncesini geliştirerek bu hükümlere yönelik spontane bir ikna işlevi üstlenecektir.⁹⁰ Fıkhî mekâsıddan arındırma ve mekâsıdı bağımsız bir bilim dalı haline getirmek ise, İslam'ın bütün çağları kuşatan evrensel boyutunun ihmal edilmesine neden olacaktır.⁹¹

9. Hukuki bir semeresi olmayan teolojik tartışmalar ve kısırdöngü değerlendirmeler ile sonuçta aynı kapıya çıkan lafzî/sûrî ihtilaflarla uğraşılmamalıdır.⁹² Hangi tartışma ve görüş ayrılıklarının sûrî/lafzî olduğu meselesine gelince, bununla ilgili olarak “şayet usûlî bir ihtilafın كَمْرُهُ şeklinde başlayan somut bir çıktısı yoksa bu tartışma lafzîdir” biçiminde ilkesel bir duruş sergilenebilir. Benzer bir sorun olarak, inkıraz etmiş ekollere de gereğinden fazla mesai harcanmamalıdır. Hele tarihin tozlu sayfalarında kalmış sıra dışı düşüncelere cevap yetiştirmeye çalışmak, İslam hukuk usûlü dersine ayrılan sınırlı süreyi heba etmektir.⁹³

10. Müctehid imamlar arasındaki ihtilaf sebepleri müstakil bir başlık altında incelenmelidir. İmam Şâfiî gibi usulcülerin büyük bir ihtimalla inceledikleri⁹⁴ böyle bir bilgi türü, geçmişteki ictihadi farklılıkların salt muhalefet saikiyle ortaya atılmadığına, aksine hepsinin birer hakikati arama çabası olduğuna projeksiyon tutacaktır. Fıkhî ekollerinin ayrışma noktalarını yakından gören öğrenciler, sağlam argümanları olduğu sürece karşıt görüşlü kimselere toleransla bakacak ve iltizam ettiği mezhep ya da benimsediği fikirler üzerinde tutucu olmayacaktır. Ayrıca var olan rivayet malzemesi dışında her şeyi göz ardı etmenin ciddi bir yanlış olduğuna ve tabiatıyla hiçbir mezhep liderinin kasıtlı olarak nasslara aykırı hüküm vermediğine kani olacaktır.

89 Bkz. Osman Demirci, “Medrese Geleneğinde Kelâm İlminin Meşrûiyeti Sorunu”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 2, 2016 (Güz), s. 9.

90 Cemalüddin Atıyye, *Nahve tef'ili mekâsıdiş-şerîa*, Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1424/2003, s. 178 vd.

91 Cemalüddin Atıyye, *Nahve tef'ili mekâsıdiş-şerîa*, s. 238.

92 Usul eserlerindeki surî/lafzî tartışmalar üzerine yapılan başarılı bir çalışma için bkz. Abdülkerim en-Nemle, *el-Hılâfu'l-lafzî inde'l-usûliyyîn*, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1999/1420, I-II.

93 Nazzâm ve Hâriciler'e verilen cevaplar için bkz. Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 108, 111, 136. Aynı eserde “kıyasın hüccet değeri” başlığı altında şerî delillerden birisi olduğuyula ilgili sayfalarca (s. 129-138) bilgi verilmektedir.

94 Muhammed Ebu Zehra, *Usûlü'l-fıkh*, by., Dâru'l-fıkrî'l-Arabî, ts., s. 13.

B. Uygulama Tabanlı Öneriler

1. İlahiyat Fakültelerinin lisans müfredatında “İslam Hukuk Usûlü”, genellikle ikinci sınıfta verilmektedir.⁹⁵ Aynı zamanda bu ders, birçok fakültede –İslam İbadet Esasları dersini hariç tutarsak– öğrencilerimizin karşılaştıkları İslam hukukuyla alakalı ilk ders olma özelliği taşımaktadır. *İslam Hukuk Usûlü* dersinin ise soyut ve teorik kurallardan teşekkül ettiği ve söz konusu kuralları örneklendirme yolu dışında anlamamanın mümkün olmadığı herkesin kabulüdür. Bu dersin ikinci sınıf müfredatına konulması olasılıkla “usûlü bilmeyen kişi, furûun ince meselelerini kavrayamaz, mezhepler arası ihtilafların neden ileri geldiğini idrak edemez ve aykırı görüşlerden hangisinin isabetli olduğu konusunda bir yargıya varamaz” gibi kaygıların doğurduğu bir tercihtir. Ne var ki, İlahiyat fakültelerinde öteden beri süregelen “*önce usûl; sonra furû*” şeklindeki uygulamanın bir takım olumsuz yanlarının olduğu da yadsınamaz. Bu olumsuzluklar, daha çok usûl derslerinin zamanlama sorunundan kaynaklanan pratik olgular etrafında yoğunlaşmaktadır. Özellikle konu akışı içinde geçen terim ve örnekleri kavrayamayan öğrencilere önce bu terim ve örnekleri açıklamak, işlenmek istenen asıl konuya birtakım uzun izahat yaptıktan sonra geçmeyi gerektirmektedir. Bu durumun ise sınırlı olan ders saatlerinde vakit kaybetmeye ve anlatılmak istenen asıl mevzunun ikinci planda kalmasına yol açacağı aşikârdır. Ayrıca usûl derslerinin 2. sınıfta verilmesi halinde söz konusu ders, “İslam Hukukuna Giriş” mahiyetine bürünmektir. Nitekim bazı ders bilgi formlarındaki İslam hukuk usûlü ders içeriklerine bakarak böyle bir izlenime de sahip olunabilir. Henüz fıkıhın kavram ve kurumlarıyla elementer düzeyde de olsa tanışmamış bir kitleye içtihad yöntemlerinden bahsetmenin beyhude bir uğraşı olarak kalacağı kaygısı, söz konusu durumu kaçınılmaz kılmaktadır. Doktrinde üzerinde uzlaşmış olmasa da “Usûl mü, yoksa furû mu önce öğretilmeli?” sualiyle⁹⁶ ilgili olarak Ebu Ya’lâ el-Ferrâ (v.458/1066), furû öğretimine öncelik verilmesi gerektiğini kesin bir dille belirtmektedir. Ferrâ’ya göre, fikhî çözümlenmeler hakkında ortalama bir bilgi sahibi olmadan bu çözümlenmelere hangi yolla ulaşıldığını tespit etmeye çalışmak son derece yanlıştır. Bunun en tipik göstergesi de, fıkıh bilmeyen kelâmcıların usûl-i fıkıh yazımında sergiledikleri başarısızlıklardır.⁹⁷ Olaya mantıksal bir perspektiften yaklaşan Bedreddîn ez-Zerkeşî (v.794/1392) ise, muzâfün ileyhi (الفقه) bilmeden muzâfın (أصول) tanınamayacağı-

95 Bkz. Tablo 1. Bazı İlahiyat (İlahiyat Bölümü) ve İslami İlimler Fakültelerinde “İslam Hukuk Usûlü (Zorunlu)” Dersinin Uygulanışı.

96 Tartışma hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sa’d b. Nâsır eş-Şeseri, *el-Usûl vel-furû: Hakikatühümâ vel-farku beynehümâ*, Riyad: Künûzu İşbilyâ, 1426/2005, s. 100.

97 Ebu Ya’lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, Riyad: my., 1410/1990, I, 70.

nı söylemektedir.⁹⁸ Bununla kastettiği şey de, fikhın kavram ve kurumlarını ana hatlarıyla bilmeden yönteminin öğrenilemeyeceğidir. Öte yandan bizim de tarafı olduğumuz “usûlün furûdan sonra okutulması” şeklindeki uygulama, ilimlerin tedris sırasını gösteren tarihsel verilerle de örtüşmektedir. Söz gelimi Osmanlı medreselerindeki eğitim-öğretim geleneğinde, fıkıh usûlünün son kademedede okutulan derslerden olduğu bilinmektedir. Kronolojik olarak usûl ilminin furû yazımından sonra olgunlaşması da, önceliğin hangi taraf lehinde kullanılmasına dönük dolaylı bir fikir vermesi bakımından önemlidir. Hem, kaynağını ve yöntemini bilmeksizin geçmişte yapılmış içtihatları nakletmek zor değildir. Fiilen de, usûl-i fıkıh bilmeyen pek çok mukallid müftî/fakih bulunmaktadır. Ancak bu önermenin tersi, yani hiç fıkıh bilmeden usûlü anlamak ispatlanabilmiş bir olgu değildir.⁹⁹ Ayrıca günümüz Hukuk fakültelerinde izlenen programa göre de usul hukuku, maddi hukuka göre daima zamansal bir önceliğe sahiptir. Örneğin 1. sınıfta *Medeni Hukuk* okutuluyorsa 2. sınıfta *Medeni Usul*, 3. sınıfta *Ceza Özel* okutuluyorsa 4. sınıfta *Ceza Muhakemesi Usulü* okutulmaktadır. Her ne kadar Hukuk fakültelerinde verilen usul hukuku, muhteva olarak yargılama hukukunu ilgilendirse de, yukarıda fıkıh usûlünün daha önce okutulmasına ilişkin dile getirilen çekincelerin burada da etkili olduğu ortadadır. Bütün bu saydığımız göstergelere ilaveten, dersin ağır içeriği ve temel fıkhi bilgilerden yoksun şekilde yükseköğrenime başlayan öğrencilerin azımsanamayacak sayısı da dikkate alınarak, *İslam Hukuk Usûlü* dersinin ilahiyat fakültelerinin “4. sınıf” müfredatına konulması bizce en doğru olanıdır.

2. Bir bilimin tek seferde öğrenciye yüklenmesi pedagojik bakımdan doğru değildir. Hele fıkıh usûlü gibi kompleks bir derste tedric (aşamalı) yöntemine muhakkak riayet edilmelidir.¹⁰⁰ Osmanlı devletinin geleneksel eğitim sisteminde de, prensip olarak derslerin *iktisâr* (başlangıç), *iktisâd* (orta) ve *istiksâ* (ileri) olmak üzere üç aşamalı olarak işlendiği kaydedilmektedir.¹⁰¹ Mamafih, içinde bulunduğumuz şartlar çerçevesinde mevcut fakültelerin İslam hukuk usûlü dersleri, –üç

98 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, I, 48.

99 Şeserî, *el-Usûl vel-furû*, s. 103.

100 Bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, s. 735. İmam el-Buhârî (v.256/869), “Öğrettiğiniz ve ders okuduğunuz kitap hakkında rabbâniler olun!” (Âli İmrân 3/79) âyetinde geçen “rabbânî” kelimesini “İnsanlara küçük bilgileri büyüklerinden önce öğreten kişi” şeklinde tefsir etmekte (Buhârî, *İlim*, 10), şârihi İbn Hacer el-Askalânî (v.852/1448) de bu tefsiri tedrice/aşamalı öğretim metoduna yormaktadır. İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. 'Alî el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959, I, 121. s. 173.

101 Mehmet İpşirli, “Medrese”, *DİA*, XXVIII, 329. Ayrıca bkz. M. Rahmi Telkenaroğlu, “Osmanlı'dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh Tedrisatı ve Sorunları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, Yıl: 2012, s. 173-174.

olmasa da– en azından iki dönem halinde okutulmalıdır. İlk dönem aşırı bilgi yüklemesi yapmadan öğrencinin hazmedeceği kadar bilgi vermek ve zaman yönetimini iyi yaparak müfredatı eksiksiz tamamlamak dersin bir bütün halinde kavranması açısından önemlidir. Birinci dönemin sonuna kadar usûl konularına ana hatlarıyla göz attıktan sonra ikinci dönem söz konusu konular, kısa bir Arapça metin (Muhtasarı'l-Menâr, el-Varakât, el-Bülbül gibi) üzerinden karşılaştırılmalı olarak ele alınabilir. Klasik dönem usul teorisi hakkında –mebâdi (ilkeleri), mesâil (içeriği) ve mekâsıdı (amaçları) ile beraber– fikir oluşması bakımından ilgili dönem kaynaklarından bir metnin baştan sona okunmasında büyük yararlar vardır. İslam düşüncesinin en önemli ögesi olan fıkhi tefekkürü kesintisiz şekilde anlayabilmek adına söz konusu eserlerden mutlaka destek alınmalıdır. Usûle dair teorik alt yapının tek mezhep üzerine bina etmekte de bir sakınca yoktur. Bilakis fıkıh melekesi kazanmak, evvelemirde tek bir mezhebin usûlünü çözmekle mümkündür. Ancak burada dikkat edilmesi gereken, seçilecek muhtasar metnin elğâz edebiyatını andıracak tarzda muğlâk bir eser olmamasıdır. Aksi halde, metnin anlaşılmasındaki güçlük, zaten zor olan bu ilmin öğrenilmesine ilave bir yük getirecektir. Metne bağlı usûl-i fıkıh okumalarının bir takım dezavantajları da yok değildir. Bunların en başında, ezberciliğe kaçan otoriter bir eğitim anlayışına dayanması, alternatif düşünce üretimine ket vurması ve enteraktif ders imkânlarını kısıtlamasıdır. Söz konusu sorunu aşmanın çaresi ise, cümle aralarında yeterli açıklamalarda bulunmak, dinleyicilere sorular sormak ve dönütler almaktır.

3. Usûl kurallarından bazılarını müstakil ders konusu yapıp bu kurallar üzerinde bir takım analizler yapılabilir. Dersin uygulamalı olarak işlenmesi öğrencinin ilgisini çekecektir. Bu bağlamda *tahricü'l-furû ale'l-usûl* türü eserlerden destek alınabilir ve örnek metinler okutulabilir.¹⁰²

4. Usûl-i fıkıhın asli hedefi doğrultusunda öğretilmesi ve İslam hukuku üzerinde güvenilir araştırmalar yapılabilmesi için etkili bir öğretim tekniği belirlemek zaruridir. Bu nedenle uzman öğretim elemanlarımızın her münasebette aralarında görüş alışverişi yapmaları, eğitim seminerleri ve çalıştaylar düzenlemeleri orta ve uzun vadede önemli bir ihtiyaçtır.

5. Edille, ahkâm ve ictihad bahislerini kısaltmak ve istinbat bahsini kolaylaştırmak suretiyle yeni telif çalışmaları yapılmalıdır. Aynı zamanda bir ders kitabı niteliği taşıyacak olan bu çalışmaların, kavramları korumakla birlikte anlaşılır bir Türkçeye kaleme alınması ise pratik bir zarurettir. Yalnızca fıkha ait, sade, sistematik ve ağıyarına mani olması, söz konusu kitaplardan beklenen başlıca özelliklerdir.

102 Muhammed Osmân el-Ahdar Şuşân, "Nazarât fi ilmi usûli'l-fikh: es-Suûbetü ve'l-ilâc", <http://www.muslim.org/vb/showthread.php?239557> (Erişim: 19.04.2017).

Tablo 1. Bazı İlahiyat (İlahiyat Bölümü) ve İslami İlimler Fakültelerinde “İslam Hukuk Usûlü* (Zorunlu)” Dersinin Uygulanışı:

Üniversite/Fakülte	Dersin Verildiği Yıl	Dersin Verildiği Yarıyıl	Toplam Ders Saati (Haftalık)
Afyon Kocatepe Üniv./İslami İlimler Fak.	2	3	4
Aksaray Üniv./İslami İlimler Fak.	2	3, 4	4
Ankara Üniv./İlahiyat Fak.	3	5, 6	4
Atatürk Üniv./İlahiyat Fak.	2	3, 4	4
Bozok Üniv./İlahiyat Fak.	2	3, 4	4
Çanakkale Onsekiz Mart Üniv./İlahiyat Fak.	2	3, 4	4
Çukurova Üniv./İlahiyat Fak.	3	5, 6	4
Dicle Üniv./İlahiyat Fak.	2	3, 4	4
Dokuz Eylül Üniv./İlahiyat Fak.	3	5	4
Gaziosmanpaşa Üniv./İlahiyat Fak.	2	4	3
Giresun Üniv./İslami İlimler Fak.	2	4	2
Gümüşhane Üniv./İlahiyat Fak. (Hazırlıklı)	2	4	3
Harran Üniv./İlahiyat Fak.	2	3, 4	4
İnönü Üniv./İlahiyat Fak.	2, 3	4, 5	4
İstanbul Üniv./İlahiyat Fak.	4	7, 8	4
İzmir Katip Çelebi Üniv./İslami İlimler Fak.	2, 3	4, 5	4
Kars Kafkas Üniv./İlahiyat Fak.	2	4	3
Marmara Üniv./İlahiyat Fak.	2	4	4
Necmettin Erbakan Üniv./İlahiyat Fak.	4	7, 8	4
Ondokuz Mayıs Üniv./İlahiyat Fak.	2	3, 4	4
Osmangazi Üniv./İlahiyat Fak.	2	4	3
Recep Tayyip Erdoğan Üniv./İlahiyat Fak.	2	4	3
Sakarya Üniv./İlahiyat Fak.	3	5	4
Uludağ Üniv./İlahiyat Fak.	2	4	3
Yakın Doğu Üniv./İlahiyat Fak.	2, 3	4, 5	4
Yalova Üniv./İslami İlimler Fak.	2	3, 4	4
Yıldırım Beyazıt Üniv./İslami İlimler Fak.	2	4	2

* İslami İlimler Fakülteleri müfredatında bu dersin adı genellikle “Fıkıh Usûlü” şeklinde geçmektedir.

TOKATLI ŞEYHÜLİSLÂM KADIZÂDE MEHMED TÂHİR'İN HAYATI, ESERLERİ VE İSTİBDÂL RİSÂLESİ

Arş. Gör. Yasin ERDEN*

Özet: Bu çalışma, Tokatlı şeyhüislam Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi'nin hayatını, eserlerini ve vakıf malların kişilerin mülk malı mukabelesinde değiştirilmesi meselesine dair kaleme aldığı risâlesini araştırmayı hedeflemektedir. Birçok fakihe göre mescit dışındaki vakıf malın, istibdâl şartlarının var olması ve yerine yeni vakıf satın alma koşulu ile para karşılığında satılması yahut, vakfın mülk malla ya da vakıf malla değiştirilmesi işlemine İslam Vakıf Hukukunda istibdâl terimi kullanılır. Kadızâde, istibdâl risalesini Kahire'de şeri mahkeme hakimliği görevini icra ederken kaleme almıştır. Kadızâde, II. Mahmut dönemi bir Osmanlı şeyhüislamıdır. On iki eser kaleme almıştır. Bunlardan birçoğu fıkıh hakkında iken tefsir ve tasavvufa dair çalışmaları da bulunur.

Anahtar Kelimeler: Kadızâde Mehmed Tâhir, Furu'ı Fıkıh, İstibdâl.

Biography of Sheikhuislam Qâdi Dhâda Mahmad Tâhir et-Tokâdi and His Works and His Pamphlet of Istibdâl

Abstract: This study aims to investigate the biography of Sheikhuislam of the Ottoman Empire Qâdi Dhâda Mahmad Tâhir et-Tokâdi and Works of the Qâdi Dhâda and investigate the pamphlet written by Qâdi Dhâda about change of properties of foundations with properties of individuals. According to the general acceptance, the term istibdâl is used to denote selling of foundation properties except masjids for money on the conditions of existing of istibdâl conditions and of buying a new property instead of the property of foundation or denote exchanging the properties of foundation with that of another foundation or that of an individual. Qâdi Dhâda wrote the pamphlet of istibdâl while he doing as judge of the Sharia court in Cairo. Qâdi Dhâda is the Sheikhuislam of the period Mamhud II in the Ottoman Empire. He wrote twelve works. Many of works are about fiqh. There is a work about tafsir and about sufism.

Keywords: Qâdi Dhâda Mahmad Tâhir, Furu' al-Fiqh, Istibdâl.

GİRİŞ

Bu çalışma Osmanlı devletinin dağılma ve yıkılma zamanlarında görev yapmış Şeyhüislam Kadızâde Mehmet Tâhir Efendi'nin hayatı, eserleri ve istibdâl risalesini incelemeyi hedeflemektedir.

Kadızâde'nin hayatıyla ilgili telif edilen modern dönem çalışmaları yetersiz gözükmektedir. Bunlardan en kapsamlısı olarak gözüken *Türkiye Diyanet Vakfı*

* Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, yasinerden@odu.edu.tr
Makaleyi okuyup kıymetli mülahazalarını benimle paylaşan danışman hocam Doç. Dr. Süleyman KAYA'ya teşekkürü bir borç bilirim.

İslam Ansiklopedisi'nin ilgili maddesinde, müellife en yakın birçok biyografi kaynaklarından istifade edilmediği görülmektedir. Makalemizde ulaşılabildiğimiz ilgili biyografi kitapları gözden geçirilmiştir. Ancak Kadızâde hakkında yine de geniş malumata sahip olmadığımızı söyleyebiliriz. Bunun yanında garip bir şekilde, vefatı üzerinden yaklaşık bir buçuk asır gibi kısa bir zaman geçmiş bir Osmanlı Şeyhülislamı olan Kadızâde'nin eserlerinin, neler olduğu net ve eksiksiz biçimde aktarılmamıştır. Bizi bu iddiaya götüren, el yazma kütüphanelerinde ona nispet edildiği halde, biyografi yazarlarının işaret etmediği eserlerinin bulunmuş olmasıdır. Bu çalışmada Kadızâde'nin 12 adet telifatının var olduğunu tespit ettik.

Çalışmamızda incelediğimiz müellifin istibdâl risâlesinin tahkikli ve tercüme- li neşri tarafımızdan kaleme alınmış olup *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*'nin 30. sayısında yayınlanmıştır.

I. MÜELLİF HAKKINDA

A. Hayatı

Müellifin ismi Muhammed Tâhir,¹ babasınınki Ömer,² dedesinin adı ise Ebû Bekir'dir.³ Kâdızâde lakabıyla meşhur olduğu ifade edilmektedir.⁴ Müellif, biyografi kitaplarında genel olarak Kadızâde Mehmet Tahir Efendi şeklinde tanıtılmıştır.⁵

1 Abdülaziz Mektûbizâde, "Zeyl-i Zeyl," *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 445; Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih mea zeyl*, s. 128.

2 Tokatlı Câbi Ömer Efendi şeklinde aktarılmaktadır. Mektûbizâde, "Zeyl-i Zeyl," *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 445. Bu zat, Şeyhülislâm Dürrizâde Mustafa Efendi'nin (ö. 1188/1775) vakıf hizmetlerinde görev almıştır. Süleyman Fâik, "Zeylüz-Zeyl," *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 416. İsminde belirtilen "câbi" kelimesi, vakıf kiralarnı ve gelirlerini toplayan kişi anlamına gelir. İpşirli, Mehmet, "Câbi", *DİA*, VI, 529-530.

3 Kâdızâde, *Mecmûatü'r-resâil fi'l-fikh*, vr. 3^b. Bu, dokuz varaklı bir mecmua olup müellife ait altı risaleyi içermektedir. Risalelerden üçüncüsü istibdâl hakkındadır. İlk beş risalede, müellifin baba ve dedesinin ismi zikredilmektedir.

4 Kadızâde, *Nûriye*, vr. 1^b; Kâdızâde, *Mecmûatü'r-resâil*, vr. 7^b.

5 Süleyman Fâik, "Zeylüz-Zeyl," *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 416; Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, V, 1614-1615; Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, 458-459; Mektûbizâde, "Zeyl-i Zeyl," *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 445; Ahmed Rifat, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 128; İpşirli, Mehmet, "Kadızâde Mehmed Tâhir", *DİA*, XXIV, 97-98.

Tokat'ta doğduğu aktarılmaktadır.⁶ Müellifin Arapça gramer konularından elif-lâm hakkında yazdığı risalesinde Tokatlı (Tokâdî) olduğu ifade edilmişken,⁷ aynı risalenin başka bir nüshasında da İstanbullu (İstambûlî) nisbeti görülmektedir.⁸ Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1338/1920) da, onun hakkında “*et-Tökâdî sümme'l-İstambûlî*”⁹ kaydını düşmüştür. Kadızâde'nin aslen Tokatlı olduğu, sonradan İstanbul'da yaşadığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında İstanbul kadılığı görevini icra ettiği bilgisi aktarılır.¹⁰

Kadızâde Mehmed Tâhir'in doğum tarihi ile ilgili farklı bilgiler bulunmaktadır: 1160/1747,¹¹ 1164/1751,¹² 1172/1758,¹³ yakınlarından işitildiğine göre: 1170/1176 civarı.¹⁴ İmkan çerçevesinde bu bilgilerden doğru olanını tespit etmemiz için, ilgili rivayetleri aktaranların içerisinde yazara en yakın biyografi kitabı müellifini belirlememiz gerekmektedir. Vefat tarihi musannifle neredeyse aynı olan *Zeylü'z-Zeyl li-Devhati'l-meşâyih* sahibi Süleyman Fâik (ö. 1254/1838), onun hayatından bahsettiği bir yerde şeyhülislamlık görevinden azledildikten sonra evinde istirahat halinde olduğunu haber vermektedir.¹⁵ Muhtemelen bu bilgiyi kendisini ziyaret ederek veya başka birisinden duyarak nakletmiştir. Ennihaye kendisiyle ilişkisi diğerlerinden daha kuvvetli müellif olarak gördüğümüz Süleyman Fâik'in aktardığı 1172/1758 tarihi burada tercih edilmelidir.

Kadızâde, ilk eğitimini kadılık görevi yapan babasından tahsil ettikten sonra İstanbul'a gitti ve meşhur ulemadan dersler alarak eğitimini tamamladı.¹⁶ 10 Muharrem 1196/26 Aralık 1781 tarihinde müderrislik sınavını başarıyla geçti.¹⁷ Daha

6 Altunsu, Abdulkadir, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 186; İpşirli, Mehmet, “Kadızâde Mehmed Tâhir,” *DİA*, XXIV, 97; Yücer, Hür Mahmut, “Kadızâde Mehmet Tahir Efendi,” *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 339.

7 Kâdızâde, *Mecmûatü'r-resâil*, vr. 6^b.

8 Kadızâde Mehmed Tâhir, *Resâilü hamse*, vr. 7^a.

9 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 370.

10 Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, V, 1614; Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 128.

11 Altunay, Ahmed Refik, “Osmanlı İlmîyye Teşkilatı ve Şeyhülislamı,” *İlmîyye Salnâmesi*, s. 472; Altunsu, Abdulkaadir, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 186; İpşirli, Mehmet, “Kadızâde Mehmed Tâhir,” *DİA*, XXIV, 97; Yücer, Hür Mahmut, “Kadızâde Mehmet Tahir Efendi,” *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 339.

12 Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 128.

13 Süleyman Fâik, “Zeylü'z-Zeyl,” *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 416.

14 Mektûbizâde, “Zeyl-i Zeyl,” *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 445.

15 Süleyman Fâik, “Zeylü'z-Zeyl,” *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 418.

16 Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 128; İpşirli, Mehmet, “Kadızâde Mehmed Tâhir,” *DİA*, XXIV, 97; Yücer, Hür Mahmut, “Kadızâde Mehmet Tahir Efendi,” *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 339.

17 Mektûbizâde, “Zeyl-i Zeyl,” *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 445. Mektûbizâde'den 14 yıl sonra vefat eden Ahmed Rifat Efendi, burada 8 Muharrem tarihini vermektedir. Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 128. Şeyhülislamın hayatları hakkında bilgiler içeren bir mecmûada da 10 Muharrem tarihi zikredilmektedir. ?, *Mecmûatü fetâvâ*, vr. 105^b.

sonra Anadolu ve Rumeli'nin birçok yerinde kadılık görevini icra etti.¹⁸ Mehmed Süreyya (ö. 1472/1909), Kadızâde Mehmed Tâhir'in müderrislik yaptığını da haber vermektedir.¹⁹ Anadolu Kazaskerlik (sadâret)²⁰ rütbesine (pâye) sahip olan Nakibzâde Efendi'ye²¹ damat oldu.²² 1221/1806 tarihinde Rumeli Kazaskeri Osman Paşazâde İzzet Bey'in şer'iatçılık²³ hizmetine tayin oldu.²⁴ Sekiz yıl sonra (1229/1814) Muharrem ayında yüksek dereceli kadılık anlamındaki mevleviyet kadılığının mahreç rütbesini²⁵ elde etti. İlgili mertebeye yükselmesi sayesinde eski ismi Yenişehir-i Fenâr olan Yunanistan Yenişehir'e²⁶ kadı olarak atandı.²⁷ Bunun

18 İpşirli, Mehmet, "Kadızâde Mehmed Tâhir," *DİA*, XXIV, 97; Yücer, Hür Mahmut, "Kadızâde Mehmet Tahir Efendi," *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 339.

19 Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, V, 1614.

20 Sadâret kelimesinin asıl manası sadrâzamlıktır. İlmiye sınıfı hakkında ifade edilen Sadâret-i Anadolu veya Sadâret-i Rumeli kavramlarında istimal edilen ilgili lafız, şeyhülislamlıktan bir önceki makam olan kazaskerliği bildirir. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 77. Yalnızca sadr kelimesi de kazaskerlik anlamı içerebilir. Sadr-ı Rumeli için bk. Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 128.


21 Bu kişi hakkında kesin bilgiye ulaşamadık. *Sicill-i Osmânî*'de nakibzâde ünvanlı beş kişi zikredilmektedir: 1- Ni'metî Ni'metullah Efendi (ö. 1069/1659). 2- Mehmed Efendi (ö. 1078/1668). 3- Ahmed Efendi (ö. 1213/1799). 4- Seyyid Mustafa Paşa (ö. 1217/1803). 5- Abdurrahman Efendi (ö. 1250/1835'den sonra).

Müellifin damadı olduğu kişi üçüncü olarak naklettığımız, Nakibzâde Ahmed Efendi olabilir. Bunu üç gerekçeden dolayı söylüyoruz: 1- *Sicill-i Osmânî*'de aktarıldığı üzere müellifle Nakibzâde Ahmed Efendi, Mekke, Edirne ve İstanbul'da görev yapmışlardır. 2- Vefat tarihleri itibarıyla mümkündür. 3- En kuvvetli gerekçe diyebileceğimiz, istibdal risalesinin bulunduğu mecmuanın ilk sayfasında Nakibzâde Ahmed Efendi'nin ismi, müellifin mürebbsi (şeyh/hoca) olarak geçmektedir.

Şöyle ki; mecmuanın girişinde İstanbul kadısı Seyyid Muhammed Münib Efendi'nin kaleme aldığı edebi ifadelerden oluşan takriz tarzında, bazı bilgiler bulunmaktadır. Burada Münib Efendi, mecmuanın içerdiği bilgilerin çok değerli olduğundan övgüyle söz etmekte, risâleleri yazan kişinin ismi olan Tahir'i kinayeli bir şekilde soyu, sopp vb. temiz olan zat şeklinde betimlemekte ve son olarak "Allah, Tâhir Efendi'nin mürebbsi Allâme Mevlâ Nakibzâde Seyyid Ahmed Efendi'nin gölgesini genişletsin" şeklinde dua etmektedir. Bk. Kâdızâde, *Mecmûatü'r-resâil*, vr. 1^a.

22 Süleyman Fâik, "Zeylü'z-Zeyl", *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 417.

23 Fetvâhânelerde şer'i hükümleri kayda geçiren görevliye şer'iatçı denilir. Pakalın, bu kelimeyi şer'iyatçı şeklinde ifade etmiştir. Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 344. Ancak birçok kaynakta söz konusu lafız, metinde yazdığım gibi sunulmaktadır. Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 128; Altınay, Ahmed Refik, "Şeyhülislamlar", *İlmiye Salnâmesi*, s. 472; Altınsu, Abdulkadir, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 186; İpşirli, Mehmet, "Kadızâde Mehmed Tâhir," *DİA*, XXIV, 97.

Yücer, ilgili kelimeyi teşrifâtçılık diye aktarmıştır. Yücer, Hür Mahmut, "Kadızâde Mehmet Tahir Efendi," *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 339. Ahmed Rifat Efendi'nin eserinde  şeklinde yazmaktadır. Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 128.

24 Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 128.

25 Mevleviyet, Osmanlı ilmiye teşkilatındaki yüksek kadılıkları ifade eden bir kavram olup, dört dereceye haizdir. Birinci ve en üst sırada Haremeyn Mevleviyeti yer alır. Diğerleri yüksekten aşağıya doğru şu şekildedir. 2- Bilâd-ı Hamse (Edirne, Bursa, Mısır-Kahire, Şam, Filibe) Mevleviyeti. 3- Mahreç Mevleviyeti 4- Devriye Mevleviyeti. Unan, Fahri, "Mevleviyet", *DİA*, XXIX, 467-468.

26 Bk. Kiel, Machiel, "Yenişehir" *DİA*, XLIII, 473-476.

27 Süleyman Fâik, "Zeylü'z-Zeyl", *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 417; Mektûbizâde, "Zey-i Zeyl", *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 445; Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 128; İpşirli, Mehmet, "Kadızâde

yanında aynı tarihte Yenişehir-i Fenâr mollası olduğu da belirtilmektedir.²⁸ Yaklaşık beş ay sonra; 13 Cemaziyelahir 1229/2 Haziran 1814 tarihinde mahreç mevleviyet payesinden bir üst derecedeki Edirne mevleviyet rütbesini kazandı.²⁹ İlk sıradaki Haremeyn mevleviyetinden olan Mekke mevleviyet payeliğine de 21 Rebiulevvel 1231/20 Şubat 1816 tarihinde layık görüldü.³⁰

1 (gurre) Cemaziyelahir 1233/8 Nisan 1818 tarihinde İstanbul (Dârûs-Saltana/Hilâfe) kadılığına getirildi.³¹ Bu görevi başarıyla yerine getiren müellif, 3 Zilkade 1238/12 Temmuz 1823'de Anadolu kazaskerliği (Sadâret-i Anadolu) payesini aldı ve yaklaşık iki yıl sonra; 15 Zilhicce 1240/31 Temmuz 1825 yılında Anadolu kazaskerliği görevine başladı.³²

1233/1818'den itibaren Şeyhülislamlık görevini icra eden Mekkîzâde Mustafa Asım Efendi (ö. 1262/1846), Ahmed Rifat Efendi'nin (ö. 1292/1876) ifadesine göre zâhiren azledilmesini gerektiren bir sebep olmadığı halde Şeyhülislamlık görevinden alınmış, yerine 13 Rebiülahir 1241/25 Kasım 1825 Cumartesi günü Kadızâde Mehmed Tâhir atanmıştı.³³ Müellifin bu göreve getirilme gerekçesi şöyle açıklanır: II. Mahmûd'un (ö. 1255/1839) Yeniçeri ocağını kaldırma düşüncesini Mekkîzâde, yumuşak huyluluğundan ötürü başaramayacaktı. Kâdızâde ise bu hususta dirayetli bir karaktere sahipti.³⁴ Mekkîzâde'nin Bektâşiyye muhibbânı olması Yeniçeriliğin kaldırılmasında bir problem teşkil etmekteydi şeklinde açıklamalara da rastlanmaktadır.³⁵

Mehmed Tâhir," *DİA*, XXIV, 97; Yücer, Hür Mahmut, "Kadızâde Mehmet Tahir Efendi," *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 339.

28 Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, V, 1614.

29 Süleyman Fâik, "Zeylû'z-Zeyl", *Devhatü'l-meşâiyih ve zeyilleri*, s. 417; Mektûbizâde, "Zeyl-i Zeyl", *Devhatü'l-meşâiyih ve zeyilleri*, s. 445-446. Mehmed Süreyya, onun Cemaziyelahir 1229'da Bilâd-ı Erbaa (Mekke, Edirne, Bursa ve Mısır/Kâhire) payeliğini aldığını söylemektedir. Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, V, 1614.

30 Süleyman Fâik, "Zeylû'z-Zeyl", *Devhatü'l-meşâiyih ve zeyilleri*, s. 417; Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, V, 1614; Mektûbizâde, "Zeyl-i Zeyl", *Devhatü'l-meşâiyih ve zeyilleri*, s. 445. Yenişehir-i Fenâr kadılığından direkt Mekke Mevleviyet payesini aldığı da söylenmektedir. Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâiyih*, s. 128; İpşirli, Mehmet, "Kadızâde Mehmed Tâhir," *DİA*, XXIV, 97; Yücer, Hür Mahmut, "Kadızâde Mehmet Tahir Efendi," *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 339.

31 Süleyman Fâik, "Zeylû'z-Zeyl", *Devhatü'l-meşâiyih ve zeyilleri*, s. 417; Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, V, 1614; Mektûbizâde, "Zeyl-i Zeyl", *Devhatü'l-meşâiyih ve zeyilleri*, s. 446; Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâiyih*, s. 128.

32 Süleyman Fâik, "Zeylû'z-Zeyl", *Devhatü'l-meşâiyih ve zeyilleri*, s. 417; Mektûbizâde, "Zeyl-i Zeyl", *Devhatü'l-meşâiyih ve zeyilleri*, s. 446; Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâiyih*, s. 128. Süreyya, onun Anadolu Kazaskerliği görevine başlama tarihinin yaklaşık bir ay önce; 10 Zilkade 1240/26 Haziran 1825 tarihinde olduğunu söyler. Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, V, 1614-1615. İlgili tarihin 1824 şeklinde olduğunu belirtenler de mevcuttur. Altınay, Ahmed Refik, "Şeyhülislamlar", *İlmiyye Salnâmesi*, s. 472; Altınsu, Abdulkadir, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 186; İpşirli, Mehmet, "Kadızâde Mehmed Tâhir," *DİA*, XXIV, 97; Yücer, Hür Mahmut, "Kadızâde Mehmet Tahir Efendi," *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 339.

33 Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâiyih*, s. 128-129.

34 İpşirli, Mehmet, "Kadızâde Mehmed Tâhir," *DİA*, XXIV, 97.

35 Yücer, Hür Mahmut, "Kadızâde Mehmet Tahir Efendi," *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 339.

Musannifin şeyhülislamlık görevine başlama esnasında devlet erkanı tarafından özel bir tören düzenlenmişti. Şöyle ki; Berberbaşı³⁶ Osman Ağa, fetvâ makamındaki kişileri törene davet etti. Topkapı Sarayı'nın hünkâr çuhadarları,³⁷ bir Selânik sancağı nahiyesinden olan Demirkapı (تیمورچیو)³⁸ tarafından onları karşıladıktan sonra hep birlikte saraya geldiler. Sadrazam Benderli Mehmed Selim Sırrı Paşa (ö. 1246/1831), misafirlerle selamlaştıktan sonra hep birlikte II. Mahmûd Hân'ın yanına vardılar. Ennihaye Has odabaşı³⁹ Muhammed Ağa, Kadızâde Mehmed Tâhir'e beyaz renkli kürk cübbe (libâs-ı ferve-i beyzâ) giydirerek "bu nice câmedir Tâhir Efendi giydi fetvâyı, giyüb zeyn eyledi Tahir Efendi sevb-i fetvâyı (bu cübbeyi giymekle Tâhir Efendi fetva makamına oturmakla orayı süsledi)" şeklinde övgü dolu sözler sarf etmişti.⁴⁰

15 Şevval 1241/23 Mayıs 1826 tarihinde şeyhülislam Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi, nâzırlığını yaptığı Ragıp Paşa vakfının Meşk hocası Hafız Ahmed Efendi'yi yaşlı olmasından dolayı vakfın mütevelliyesinin talebi üzerine görevden almış ve yerine Hafız Ömer Efendi'yi atamıştı.⁴¹ Bundan iki gün sonra müellifin konağında devlet ve askeri erkanla ulemadan oluşan geniş kadronun katıldığı bir toplantı yapılmış, toplantı sonunda Batı tarzı eğitim istemeyen Yeniçerililere karşı savaş taliminin gerekli olduğuna ve *Eşkinci* isminde eğitilmiş askerî birliğin⁴² kurulmasına karar verilmişti. Şeyhülislam Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi de, ilgili fetvayı padişaha sundu. Durumdan hoşnut olan Padişah, hediye olarak ona yüzük takdim etti.⁴³

Osmanlı Müellifleri kitabında, Kadızâde'nin yeniçeri ocağının kaldırılmasına dair fetvayı 1252/1836 tarihinde açıkladığı nakledilir.⁴⁴ Yeniçeri ocağının kaldırılmasından sonra aynı yıl *Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye* isminde askeri bir teşkilatın kuruluşunda yazar, faydalı hizmetlerde bulunmuştu.⁴⁵ Kadızâde, 1828-

36 Bu kavram padişah ve şeyhâdelerin berberliğini yapan kişi için kullanılır. Bk. Pakalın, Zeki, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 206.

37 Çuhadar, sarayın büyük memurları ve padişah hizmetçilerine verilen bir isimdir. Bk. Pakalın, Zeki, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 384.

38 Demirkapı, Osmanlı Selânik sancağının bir nahiyesidir (Köy-Kaza-Sancak-Eyalet). Akbayar, Nuri, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, s. 43; Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, s. 142.

39 Has odabaşılıkla görevli kişi, merasimlerde padişahın elbisesini giydirmeye-çıkarmaya işlerini yapar ve onun gittiği yerlerde yanında bulunurdu. Bk. Pakalın, Zeki, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 757.

40 Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 128-129.

41 Mert, Talip, *Ayasofya Hattatı Kadızâde Mustafa İzzet Efendi*, s. 31.

42 Özcan, Abdülkadir, "Eşkinci Ocağı", *DİA*, XI, 471.

43 İpşirli, Mehmet, "Kadızâde Mehmed Tâhir", *DİA*, XXIV, 97; Yücer, Hür Mahmut, "Kadızâde Mehmed Tahir Efendi", *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 339-340.

44 Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, 459.

45 Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, V, 1615.

1829 tarihindeki Osmanlı-Rus savaşı ile ilgili istişâre meclisinde Pertev Mehmed Said Paşa'nın (ö. 1253/1837) karşı çıkmasına rağmen Ruslarla barış yapılmasını teklif etmiş ve bu yönde karar çıkmasını sağlamıştı.⁴⁶ O, Nizam-ı cedîd askerine kavuk yerine miğfer giydirilmesi hususunda da padişahı destekleyerek bu yönde fetvâ irad etmişti.⁴⁷ Ancak meşihatta bulunduğu zaman içinde her konuda pâdişahı desteklememişti. Mesela II. Mahmûd'un ulemaya fes giydirme isteği doğrultusundaki fetva talebine olumlu cevap vermedi.⁴⁸ 80 yaşını aşan müellif, iki sene altı ay beş günlük bir süre boyunca icra ettiği şeyhülislamlık görevinden⁴⁹ 21 Şevval 1243/6 Mayıs 1828 tarihinde azledildi.⁵⁰ Sonrasında şerî kitapları mütalaa etmekle ve ibadetlerle hayatını sürdürdü.⁵¹ Kendisiyle aynı zamanlarda yaşamış Süleyman Fâik, söz konusu zaman dilimi içerisinde onun sıhhatli ve evinde istirahat halinde olduğunu haber vermektedir.⁵² Kadızâde, 27 Recep 1254/16 Ekim 1838 tarihli Miraç gecesinde vefat etti.⁵³

Siyasî, malî ve sorumlu olduğu vakıflarla ilgili işlerde kendisinin vekili konumunda bulunan kethüdası,⁵⁴ Hacı Emin Efendi (ö. 1261/1845) idi.⁵⁵ Kadızâde, vakarlı bir kişiliğe sahip ve fıkıh ilmine vâkıf bir alimdi.⁵⁶

46 İpşirli, Mehmet, "Kadızâde Mehmed Tâhir," *DİA*, XXIV, 97; Yücer, Hür Mahmut, "Kadızâde Mehmet Tahir Efendi," *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 339-340.

47 İpşirli, Mehmet, "Kadızâde Mehmed Tâhir," *DİA*, XXIV, 97; Yücer, Hür Mahmut, "Kadızâde Mehmet Tahir Efendi," *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 339-340.

48 İpşirli, Mehmet, "Kadızâde Mehmed Tâhir," *DİA*, XXIV, 98; Yücer, Hür Mahmut, "Kadızâde Mehmet Tahir Efendi," *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 340.

49 Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 129.

50 Mektûbizâde, "Zeyl-i Zeyl", *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 446; İpşirli, Mehmet, "Kadızâde Mehmed Tâhir," *DİA*, XXIV, 97; Yücer, Hür Mahmut, "Kadızâde Mehmet Tahir Efendi," *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 339. Süleyman Fâik, azlediliş tarihini 1243 yılı Şevval sonları şeklinde, Mehmed Süreyya ve Ahmed Rifat Efendi ise metinde aktardığımızdan bir gün sonrası olarak aktarmaktadır. Süleyman Fâik, "Zeylü'z-Zeyl", *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 418; Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, V, 1615; Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 129.

51 Mektûbizâde, "Zeyl-i Zeyl", *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 446; Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 129.

52 Süleyman Fâik, "Zeylü'z-Zeyl", *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 418.

53 Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, V, 1615; Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 129. Mektûbizâde, onun miraç gecesinden bir gün önce vefat ettiğini haber vermektedir. Mektûbizâde, "Zeyl-i Zeyl", *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 446. Bazı kaynaklarda bununla ilgili yalnızca 1254/1838 tarihi aktarılmaktadır. Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, 458; İpşirli, Mehmet, "Kadızâde Mehmed Tâhir," *DİA*, XXIV, 97; Yücer, Hür Mahmut, "Kadızâde Mehmet Tahir Efendi," *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 339.

54 Kethüdâlık ile ilgili olarak bk. Yakut, Esra, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, s. 32-33.

55 Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, V, 1615. Hacı Emin Efendi'nin hayatı için bk. Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, V, 451.

56 Mektûbizâde, "Zeyl-i Zeyl", *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 446-447.

*Risâle-i nûriye min tarîkati'l-âliyye*⁵⁷ isimli eserinin girişinde Kâdiri tarikatına mensup olduğunu ifade eden müellif,⁵⁸ Fatih Altımermer caddesindeki Küçükhamam ismindeki yerin bitişiğinde bir Kadirî dergâhı inşa ettirmişti.⁵⁹ Musannifin *İlmiyye Salnamesi*'nde⁶⁰ yedi orijinal fetvası bulunmaktadır.⁶¹ Kadızâde Mehmed Tâhir'in mezarı Eyüp Bostan İskeleyi yakınındaki Vâlide Sultan Mektebi sahasında yer almaktadır.⁶²

B. Eserleri

Bağdatlı İsmail Paşa, müellifin fakih, müfessir ve mütekellim olduğunu belirtmiştir.⁶³

Ulaşabildiğimiz biyografi kitaplarının hiçbirisinde müellifin telif ettiği eserler tam olarak aktarılmamaktadır. Kendisine tarihi olarak en yakın Süleyman Fâik, ve Mektûbizâde (ö. 1278/1862), onun herhangi bir çalışmasından bahsetmez. Ahmed Rifat Efendi ve Ahmed Refik Altınay (ö. 1356/1937), yalnızca *Nûriyye* isimli eserini kaleme aldığını belirtirler.⁶⁴ Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1344/1925) ise *Mecmûatü'l-fetâvâ*, *Şerhu kelimâti't-tevhîd*, *Nûriyye*, *Tefsîr-i sûre-i İhlâs* ve *Talâk* hakkında bir risâlesinin bulunduğunu aktarmaktadır.⁶⁵ Bağdatlı İsmail Paşa ve Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Müellifleri* kitabında işaret edilen eserlerin ona ait

57 Söz konusu eser, Yücer tarafından bu uzun isimle belirtilmektedir. Diğer kaynaklarda ise sadece *Nûriyye* şeklinde ifade edilir. Krş. Yücer, Hür Mahmut, "Kadızâde Mehmet Tahir Efendi," *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 339; Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, 458; İpşirli, Mehmet, "Kadızâde Mehmed Tâhir," *DİA*, XXIV, 98.

58 Kadızâde, *Nûriyye*, vr. 1^b.

59 Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, 459; Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 129.

60 Ceride-i İlmiyye'nin devamı olarak 1334/1916 yılında yayımlanan bu eser, şeyhülislamlık tarafından meşihat makamını ve birimlerini tanıtmak ve faaliyetleri hakkında bilgi vermek için çıkarılmaktaydı. İpşirli, Mehmet, "İlmiyye Salnamesi," *DİA*, Ankara 2000, XXII, 145-146.

61 İpşirli, Mehmet, "Kadızâde Mehmed Tâhir," *DİA*, XXIV, 97; Yücer, Hür Mahmut, "Kadızâde Mehmet Tahir," *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 340. Matbu İlmiyye Salnameleri kitabında ise iki tane fetvası zikredilmektedir. Kahraman, Seyit Ali, *İlmiyye Salnamesi*, s. 812-813.

62 Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, 458; Mektûbizâde, "Zeyl-i Zeyl," *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 446; Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 129; İpşirli, Mehmet, "Kadızâde Mehmed Tâhir," *DİA*, XXIV, 97; Yücer, Hür Mahmut, "Kadızâde Mehmet Tahir," *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 340. Valide Sultan Mektebi sahası ifadesi, Mektûbizâde tarafından aktarılmıştır. Bugün hala orada mezkur mektebin mevcut olduğu belirtilir. Bk. <http://www.tas-istanbul.com/portfolio-view/eyup-mihrisah-valide-sultan-sibyan-mektebi/>.

63 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 370.

64 Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 129; Altınay, Ahmed Refik, "Şeyhülislamlar," *İlmiyye Salnamesi*, s. 472.

65 Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, 458.

olduğunu belirtirler.⁶⁶ Mehmet İpşirli ve Hür Mahmut Yücer, bunlara ilaveten *Risâle fî tahkîk-i lafzı Türkî* isimindeki bir araştırmasını zikretmektedirler. Onlar, Kadızâde'ye atfedilen *Fetâvâ mecmuası*, *Şerhu kelimâti't-Tevhîd*, *Tefsîr-i sûre-i İhlâs* isimli eserlerine ve *Talâk* hakkındaki risâlesine ulaşamadıklarını ifade ederler.⁶⁷

Muhtemelen müellifin eserleri hakkındaki bilginin kaynağı *Osmanlı Müellifleri* sahibi Bursalı Mehmed Tâhir'dir. Onun zikretmediği halde ilave olarak işaret edilen *Risâle fî tahkîk-i lafzı Türkî* risalesinin kütüphane kataloglarından tespit edildiğini düşünmekteyiz. Çünkü Süleymaniye Kütüphanesi kataloğunun Esad Efendi koleksiyonu 916/6 numarada kayıtlı *Risâle fî tahkîk-i'l-lafzı't-Türkî-Bıraktım*- isimli eserin ona ait olduğu belirtilir. Fakat bu risale ile söz konusu *Talâk Risalesi*'nin aynı eserler olabileceği anlaşılmaktadır. Şöyle ki; kütüphanedeki mezkur risalenin ilk cümlesi eser hakkında zikredilen iki isme de şamildir:

إذا قال رجل لامرأته في حال مذاكرة الطلاق والغضب بالتركي 'سني بيراكتيم' مطلقا من غير تقييد بالبيت أو الحمام بائن⁶⁸.

Dolayısıyla *Talâk Risalesi* şeklinde meşhur olan bu eser, kütüphane görevlileri tarafından giriş cümlesine bakılarak diğer isimle tanıtılmıştır.⁶⁹

Hakkında açıklamalar yaptığım risâleyi tarama esnasında fark ettiğim üzere bu eser müellifin fetvâ mecmuasında yer almaktadır. Öte yandan mezkur risâleden sonra müelliften bir önceki Şeyhülislam Sıdkîzâde Ahmed Reşid Efendi'nin (ö. 1250/1834-1835) ilgili risâle hakkındaki şu cümlelerini yer almaktadır: "Bu güzel risaleyi görünce bize aşikar oldu ki; [fıkıh kitaplarının] bir çok yerinde sıkça anlatıldığı halde [zamanla uygulaması] terk edilen meseleler varmış..."⁷⁰ Kadızâde, bir sonraki varakta Sıdkîzâde'nin bu yazdıklarını mecmuasına aldığını belirtir.⁷¹

İpşirli ve Yücer'in ulaşamadıkları *Şerhu kelimâti't-Tevhîd* ve *Tefsîr-i sûre-i İhlâs* risaleleri kataloglarda da mevcut değildir.

66 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin*, II, 370; Altunsoy, Abdulkadir, *Osmanlı Şeyhülislamları*, s. 187.

67 İpşirli, Mehmet, "Kadızâde Mehmed Tâhir," *DİA*, XXIV, 98; Yücer, Hür Mahmut, "Kadızâde Mehmet Tâhir," *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, III, 340-341.

68 Kadızâde Mehmet Tâhir, *Mecmûatü'l-fikhiyye*, vr. 45^b. Kataloglarda söz konusu yerde yalnızca müellifin mecmuasının bulunduğu belirtilir. Halbuki bunun içerisinde ilgili risâle de yer alır. Muhtemelen *Mecmûatü'l-fikhiyye* ismiyle zikredilen eserin yaklaşık 2/3'ünden fazlasında müellifin fetvaları yer aldığından ihtiva ettiği bu talak risalesi fark edilmemiştir.

69 Risaleleri inceleyen kişinin fark edeceği üzere, ismi olmayan risalelere bu şekilde başlık verilmektedir.

70 Kadızâde, *Mecmûatü'l-fikhiyye*, vr. 48^a.

71 Kadızâde, *Mecmûatü'l-fikhiyye*, vr. 48^b.

İlk olarak Bursalı Mehmed Tâhir'in işaret ettiği Kadızâde'nin *Mecmûatü'l-fetâvâ* isimli eseri, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi koleksiyonu 921 numarada kayıtlı mecmua olabilir. Zira bu kitap, 473 varaktan oluşan bir fetva mecmuasıdır. Öte yandan bu eser kütüphane kataloğunda *Mecmûatü'l-fıkhiyye* şeklinde müellife nispet edilmektedir.⁷² Son olarak mecmuada da çalışma ona nispet edilmekle birlikte musannif eserinin hâtime kısmında çalışmasına *Mecmûatü'l-kurâsa* ismini verdiğini ifade etmektedir.⁷³ *Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü* isimli araştırmada Bağdatlı İsmail Paşa'nın kitabından referansla söz konusu eser hakkında *Mecmûatü'l-fetâvâ* ismi zikredilmektedir.⁷⁴ Konumuzun bir kısmı olan istibdâl risâlesinin bir nüshası, bu mecmûa içerisinde yer aldığından dolayı risale-nin nüshaları bölümünde konuyla ilgili detaylı açıklama yapılacaktır.

Bundan sonra belirteceğimiz risaleler hakkında biyografi yazarları, garip bir şekilde açıklama yapmazlar. Ancak Manisa İl Halk Kütüphanesi Zeynelzâde koleksiyonu ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler bölümünde Kadızâde'nin vakfın ferağına dair kaleme aldığı hariç diğer altı risale, müellife nispet edilerek sunulur. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi koleksiyonunda ise onun beş risalesi mevcuttur. Bunlarla ilgili tespitlerimizi aktaracak olur isek; müellif, 1204/1789 tarihinde Arap dilindeki elif-lâm konusu hakkında ismini belirtmediği bir buçuk varaktan oluşan bir risâle yazmıştır.⁷⁵ 1209/1794 senesinde Kâhire'de şerî mahkeme hâkimi (nâip)⁷⁶ iken kendisine sorulan vakıfların değişimi (istibdâl) ile ilgili bir mesele sonrasında *el-Akvâlü'l-merdiyye fî'l-fetâvâ'l-aktâri'l-Mısriyye* isimindeki istibdâl risâlesini kaleme almıştır.⁷⁷ 1210/1795'de Hanefî fûrû metinlerinin sehiv secdesi hakkında kullanmış olduğu bazı kapalı ifadeleri açıklamak için ismini belirtmediği iki varaklık bir risale telif etmiştir.⁷⁸ 1213/1798 tarihinde hayızlı kadının namaz ve oruç meselelerini anlatan üç varaklık bir risale yazmıştır.⁷⁹ Hanefî miras hukukundaki dedenin, hisse almasından ötürü ana-baba bir kardeşleri (benü'l-a'yân) ve baba bir kardeşleri (benü'l-allât) düşürme meselesi hakkında 1215/1800 tarihinde bir risale ortaya koymuştur.⁸⁰

72 Kadızâde, *Mecmûatü'l-fıkhiyye*, nr. 921.

73 Kadızâde, *Mecmûatü'l-fıkhiyye*, vr. 470^b, 473^a.

74 Özen, Şükrü, "Fetva Literatürü", *TALİD*, s. 372.

75 Kâdızâde, *Mecmûatü'r-resâil*, vr. 6^b-7^b.

76 Detaylı bilgi için bk. Pakalın, Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 644.

77 Kâdızâde, *Mecmûatü'r-resâil*, vr. 3^b-4^a.

78 Kâdızâde, *Mecmûatü'r-resâil*, vr. 1^b-3^b.

79 Kâdızâde, *Mecmûatü'r-resâil*, vr. 7^b-9^b.

80 Kâdızâde, *Mecmûatü'r-resâil*, vr. 5^b-6^b.

Hanefilerde buruna yapılan secdenin sahih olup olmadığı ile ilgili de 1217/1802 tarihinde risale telif etmiştir.⁸¹

İlave ettiğim altı risâle dışında müellifin *Mecmûatü'l-kurâsa'sını* sayfa sayfa kontrol etme sonucunda bulmuş olduğum vakfin ferâğı hakkındaki bir risalesinin de ona ait olduğu görülmektedir. Bu risale, *Mecelletü'l-mehâkim* sahibi Âkifzâde Abdürrahim Efendi'nin (ö. 1233/1808) ferâğ konusundaki söyledikleri ile ilgili bazı açıklamaları içerir.⁸²

Süleymaniye Kütüphanesinde Osmanlıca *Fusûl-i isnâ aşer* isiminde bir risalesinin müellife nispet edildiği zikredilir.⁸³ Ancak öyle gözükmemektedir ki bu çalışma, Kadızâde'nin *Nûriyye* isimindeki kitabı üzerine Seyyid Muhammed Nûrî el-Kâdirî adında birinin taliklerinden oluşan bir eserdir. Dolayısıyla tespitlerimize göre toplamda Kadızâde'nin 12 çalışması bulunmaktadır. Bunlardan *Şerhu kelimâtî't-Tevhîd ve Tefsîr-i sûre-i İhlâs* isimindeki eserlerini bulamadık.

Musannifin Şevval 1245/Mart-Nisan 1830 tarihli ferağ kaydı bulunan *Risâle-i nûriye min tarîkatî'l-âliyye* isimli eserini Seyyid Hâfız Muhammed Saîd el-Kâdirî istinsah etmiştir.⁸⁴ Bu zat, isminde belirtildiği üzere Kâdirî tarikatine mensuptu. Müellifin de aynı tarikatın halifelerinden olduğuna dair bir bilgi, hayatı bölümünde aktarılmıştı.⁸⁵ Buradan hareketle söz konusu müstensihin onun müridi veya dostu olduğu düşünülebilir.

Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan Kadızâde Mehmed Efendi koleksiyonunda 567 yazma eser bulunmaktadır. Eserlerin kütüphaneye geliş tarihi 1927'dir.⁸⁶ *Sicill-i Osmanî* kitabında görüleceği üzere Kadızâde Mehmed isminde altı kişi zikredilir.⁸⁷ Söz konusu koleksiyonun bunlardan hangisine ait olduğu hakkında kesin bir bilgi mevcut olmamakla birlikte, müellife ait olma ihtimali düşünülebilir. Zira müellifin istibdâl risalesindeki referans kaynaklarının birçoğu o koleksiyonda mevcut olup Şümunnî'nin (ö. 872/1468) *Kemâlû'd-dirâye fi Şerhi'l-Vikâye'si*, Tarsûsî'nin (ö. 758/1357) *Enfeû'l-vesâil'i* ve Ebüssuûd'un (ö. 982/1574) *Ma'rûzât'ı* yoktur. Ancak Kadızâde, mezkur kaynaklardaki nakilleri başka kitaplardan gös-

81 Kadızâde, *Mecmûatü'r-resâil*, vr. 1^a-1^b.

82 Kadızâde, *Mecmûatü'l-fıkhiyye*, vr. 201^b-204^a.

83 ?, *Fusûl-i isnâ aşer*, vr. 232^a-252^a.

84 Kadızâde Mehmed Tâhir, *Nûriyye*, vr. 62^a. Bu kütüphanede iki yazma nüshası bulunan eserin diğer nüshasının ferağ tarihi bulunmamaktadır.

85 Mektûbizâde, "Zeyl-i Zeyl", *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri*, s. 446.

86 www.suleymaniye.yek.gov.tr/Content/UploadFile/Doc/koleksiyonlar.pdf.

87 Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, III, 855.

termiş olabilir. İlgili eserlerin bir şekilde kaybolmuş olması da başka bir başka ihtimal olarak görülebilir. Buna karşılık söz konusu bölümü müellifin koleksiyonu olarak varsaydığımızda onun on iki adet eserinin ilgili kısımda yer almaması aksi yöndeki kanaatin daha doğru olabileceği düşüncesini kuvvetlendirir.

II. RİSÂLE HAKKINDA

A. Nüshalar

Kadıızâde'nin istibdâl risâlesinin T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazmaları ve Süleymaniye Kütüphanesi kataloglarında dört nüshasına ulaştık. Bunların üçü İstanbul'da diğeri ise Manisa'da bulunmaktadır. İlgili dört nüsha, risalenin tahkikli neşrinde kullanılmıştır.

1. Süleymaniye Kütüphanesi (Esad Efendi 921)

İstibdâl risâlesi, Esad Efendi 921 numarada kayıtlı mecmuanın 161^b-164^b varakları arasında yer alır. Mecmuanın 161^a numaralı varağında vakıf kitabı ile ilgili bölüm bulunur. Söz konusu kısımda vakıf hukuku ile ilgili çok sayıda fetva mevcuttur. Mecmua varaklarındaki hamişlerde birçok not yazılmıştır. Mezkur eser, 473 varaktan oluşmakta ve sayfalar genel olarak 25 satırdır. Öte yandan çalışmada birçok sayfa boştur.⁸⁸

Katalogda *el-Mecmûatü'l-fıkhiyye* şeklinde aktarılan mecmuaya müellif son varaklarında *Mecmûatü'l-kurâsa* ismini verdiğini belirtmektedir.⁸⁹ Katalogda zikredilen *el-Mecmûatü'l-fıkhiyye*⁹⁰ ismi kitabın girişindeki:

فيقول العبد الفقير الحقير محمد طاهر الشهير بقاضي زاده، فهذه مجموعة فقهية نفيسة جمعتها من الكتب المعتربات الفقهية مرتبا مسائلها على أبواب الفقه في الدرر والدرر وغيرها

ifadesinden⁹¹ hareketle verilmiş olabilir.

Musannif, eserine verdiği isimle Şeyh Hüsrevzâde Mustafa Rıfkı'nın (ö. 1145/1732 civarı) *Kurâsatü'l-fıkhiyye ve fükâhetü'r-rıfkiyye* kitabının adı arasında bir ilişki kurduğunu ve onun ilk olarak zikrettiği *Kurâsa* lafzını kendisinin ikinci sırada ele aldığını söylemektedir.⁹²

88 Kadıızâde, *Mecmûatü'l-fıkhiyye*, vr. 57^b-58^a, 59^b-60^a, 61^b...

89 Kadıızâde, *Mecmûatü'l-fıkhiyye*, vr. 470^b, 473^a.

90 Kadıızâde, *Mecmûatü'l-fıkhiyye*, nr. 921.

91 Kadıızâde, *Mecmûatü'l-fıkhiyye*, vr. 1^b.

92 Kadıızâde, *Mecmûatü'l-fıkhiyye*, vr. 470^b.

Mecmua, Arapça olup mukaddimede fıkıh ilminin mevzusu, gayesi vb. konularla ilgili bilgiler yer alır. İlk babı Resmü'l-müftî ismiyle başlayan mecmuada fıkıh kitaplarının sistemi üzere kitap adları bulunur. Bunun yanında furû metinlerinden ve bazı fetâvâ eserlerinden nakiller ile müellifin kendi fetvaları zikredilmektedir. Öte yandan müellif, üç risalesini ve ilgili açıklamaları konu bütünlüğü içinde nakletmektedir. Yani talak risalesini talak konusunu anlatırken, istibdâl ve ferağ risalesini de vakıf hukuku bölümündeki ilgili yerlerde işlemektedir.

Anlaşıldığı üzere hacimli bir fetva kitabı değildir. Kitabın birçok yerindeki “mürettibu hâzihi'l-mecmûa”⁹³ ve iki kere zikredilen “câmi'u hâzihi'l-mecmûa”⁹⁴ ifadesi, belirttiği bilgiyi kendisinin ifade ettiğini ve tertip ettiğini bildirmek için zikredilmektedir. İstibdâl risâlesinin bitiminde de “mürettibu hâzihi'l-mecmûa” notu mevcuttur.⁹⁵ Câmî' ve mürettib kelimesinin müellife ait olduğu kitabın sonunda yer alan hâtime kısmında açık olarak belirtilir:

يقول الفقير الشهير بقاضي زاده مرتبٌ هذه المجموعة⁹⁶

انتهى كلام خاتمة مجموعة القراصة لقاضي زاده جامع هذه المجموعة الفقهية النفيسة⁹⁷

Yazı hattı baştan sona aynı olduğundan Esad Efendi koleksiyonunda kayıtlı bu nüshayı istinsah edenin tek kişi olduğu kanaati hasıl olmaktadır. Mecmuanın istinsah tarihiyle ilgili bir kayıt zikredilmemektedir. Ancak mecmuanın kapağından sonraki sayfada “Kâdızâde'nin ömrünün sonlarında yazdığı mecmua” şeklinde bir bilgi bulunmaktadır.

Diğer nüshalarda istibdâl risalesinin müellif tarafından yazıldığı tarih bulunmakla beraber bu nüshada söz konusu malumat kaydedilmemektedir. İstibdâl risalesinde ve mecmuanın birçok yerinde müellifin kendi açıklamaları yer almakta ve buna işaret etmek için bitiminde “منه” kayıtları yazmaktadır.⁹⁸ Risale ile ilgili oldukça önemli bilgiler içeren bu notlar, tercüme ve tahkikte aynen aktarılmıştır. Bu nüshada mukabele kaydına rastlayamadık.

Mecmuanın müellif tarafından yazıldığı hakkında şüphe olmadığını yukarıdaki açıklamalardan anlamak zor değildir. Hatta ilk başta onun kendi yazdığı nüsha olabilme ihtimalini düşünmekte idik. Ancak kitabın nikah bölümünde zik-

93 Kadızâde, *Mecmûatü'l-fikhiyye*, vr. 39^a, 48^a, 179^a, 228^a, 262^a, 261^b, 265^b, 270^a, 276^a...

94 Kadızâde, *Mecmûatü'l-fikhiyye*, vr. 276^a, 473^a.

95 Kadızâde, *Mecmûatü'l-fikhiyye*, vr. 164^b.

96 Kadızâde, *Mecmûatü'l-fikhiyye*, vr. 470^b.

97 Kadızâde, *Mecmûatü'l-fikhiyye*, vr. 473^a.

98 Kadızâde, *Mecmûatü'l-fikhiyye*, vr. 19^a, 50^a, 51^a, 161^b, 162^a, 162^b, 163^a, 163^b, 164^a, 165^a, 165^b, 166^a...

redilen şu not, müellif nüshasından istinsah edilen nüsha olduğuna dair bir ipucu barındırmaktadır:

...لجامع هذه المجموعة، وعليه الفتوى اليوم وبه أفتى المرحوم⁹⁹.

Müellif nüshasından istinsah edilmiş olduğunu kabul etsek bile söz konusu nüshanın diğerlerine nazaran daha değerli görülmesi gerektiği kabul edilmelidir. Dolayısıyla ilgili nüsha tahkikte asıl kabul edilmiş ve ا rumuzuyla tahkikli ve tercümeli neşirde kendisine işaret edilmiştir.

2. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi (A 694)

İlgili numarada kayıtlı mecmuanın içerisinde müellifin altı risalesi yer almaktadır. İstibdal risalesi 3^b-5^b varakları arasındadır. Manisa Kütüphanesi kataloğunda bu risalelerle ilgili malumat sunulmuştur. Hamiştteki notlara işaret yöntemi Manisa nüshasıyla aynıdır.

Mukabele işareti istibdal risalesinin 4^b varağında konulmuştur. Dolayısıyla kendisinden daha önce yazılan bir nüshayla karşılaştırıldığı anlaşılmaktadır. Ancak risalenin tamamının mukabele edildiğine dair bir ipucu yoktur. Yazı türü hakkında bilgi verilmemekle birlikte harflerin yazılışından kırma talik olduğu anlaşılmaktadır. Bu nüshaya tahkikli ve tercümeli neşirde ج rumuzuyla işaret edilmiştir. Söz konusu rumuzu bu şekilde belirleme sebebimiz İstanbul Üniversitesi'nin Arapça olarak جامعة إسطنبول lafızlarıyla ifade ediliyor olmasıdır.

3. Manisa İl Halk Kütüphanesi Zeynelzâde Koleksiyonu (45 Ak Za 445)

Altı risaleyi ihtiva eden ve 22 varaktan oluşan ilgili mecmuada, İstibdâl Risâlesi 7^b-13^a varakları arasında bulunmaktadır. Altı risalenin isimlerini ve varak numaralarını müellifin hayatı kısmında yazılış tarihleriyle birlikte aktarmıştık. Talik hattı ile yazılan Manisa nüshasında mukabele kaydı yoktur. Hamiştteki notlar kırmızı renkli kavülhü ifadesi altında zikredilmektedir.

İstinsah tarihi olmayan bu mecmua ile İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesindeki eser, yalnızca yazı hatları bakımından farklıdır. Risale sayıları ve yerleri hatta girişteki İstanbul kadısı Seyyid Muhammed Münib Efendi'nin kaleme aldığı notlar İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde kayıtlı nüsha ile aynıdır.

99 Kadızâde, *Mecmûatü'l-fikhiyye*, vr. 276^a.

Mecmuanın birkaç yerinde 1212/1797 tarihli Halebî vakfı sahibi Alî Zenbîl b. Hâcî'nin mührü bulunmaktadır. İstanbul Üniversitesi nüshasının ilk sayfasında da silinmiş bir mühür yer almaktadır. Müellifin istibdâl risalesini telif tarihi olan 1209/1796 ile Manisa nüshasındaki 1212/1797 tarihli mührü karşılaştırdığımızda söz konusu nüshanın oldukça değerli olduğu anlaşılır. Ancak ikinci sırada ifade ettiğimiz nüshada mukabele kaydı yer aldığından dolayı onun bu nüshadan daha doğru olma ihtimali mevcuttur. Tahkikli ve tercümeli neşirde koleksiyon sahibine işaretle ; rumuzuyla nüshaya işaret edilmiştir.

4. Süleymaniye Kütüphanesi (Hacı Mahmud Efendi 1073)

Müellifin beş risalesini kapsayan mecmuada 3. risale istibdal hakkında olup 4^a-7^a varakları arasında yer alır. Mecmua toplamda 11 varaktır. Varaklardaki satır sayısı 23'tür. Yazı türü nesihtir. İlk sayfasında Cemaziyelahir 1299/1882 tarihli Seyyid Ahmed Nazîf'in temellük kaydı vardır. Yine bu sayfada Hacı Mahmud Efendi Beşiktaş Vakıf Kütüphanesi'ne ait mühür bulunmakta ve رسائل خمسة لشيخ زاد طاهر أفندي الإسلام قاضي زاده طاهر أفندي şeklinde aidiyet ifade eden bir not mevcuttur. Asıl metinde hamışteki minhülere havale etmek için ع، ط، م harfleri ayrı ayrı kullanılmış, bir yerde de 9 sayısıyla hamışe gönderme yapılmıştır.

Miras hukuku hakkında Kadızâde'nin kaleme aldığı risâle, geride zikredilen ikinci ve üçüncü sıradaki nüshalarda var olmasına¹⁰⁰ rağmen bu mecmuada yer almamaktadır.

Söz konusu nüshaya tahkikli ve tercümeli neşirde ح rumuzu ile işaret edilmiştir.

B. Risâlede Kullanılan Kısaltmalar

Tablo halinde aktaracağımız risaledeki kısaltmaları tercümeli ve tahkikli tam şekilde aktardık. Bu kısaltmalar bazı nüshalarda kimi zaman tam şekliye ifade edilebilmektedir. Bazen nüshalarda أيضا kelimesi أيضا gibi yazılmıştır. Tahkikte bu kelime olması gerektiği gibi yazılmıştır. Kısaltmalar ve tam halleri şöyledir:

100 Kâdızâde, *Mecmûatü'r-resâil*, vr. 5^b-6^b; Kâdızâde, *Mecmûatü'r-resâil*, Manisa İl Halk Ktp., Zeynelzâde Koleksiyonu, nr. 45 Ak Za 445, vr. 13^a-15^a.

Kısaltma Tam Şekli

1. رضي	رضي الله عنه
2. اه	انتهى
3. الخ	إلى آخره
4. رح	رحمه الله
5. لانم	لانسلّم

C. Risalenin Müellife Nispeti

Müellifin eserleri biyografi kitaplarında eserlerinin tam olarak aktarılmaması sebebiyle istibdâl risalesinin ona aidiyeti hususunda bir şüphe uyanabilir. Ancak şu gerekçeler sayesinde istibdâl risalesinin müellife nispeti kuvvet kazanır:

1. İstibdâl risalesinde belirtilen müellifin ismi biyografi kitaplarındaki ilgili bilgi ile örtüşmektedir.

2. Söz konusu risalenin üç nüshası, diğer risalelerinin yer aldığı bir mecmua içerisinde mevcut olup bu mecmuaların tamamında müellife aidiyet ifade eden bilgiler yer almaktadır. Son nüshası da musannifin fetâvâ mecmuasının içerisinde yer almakta ve burada da şu ifadeler zikredilmektedir:

يقول الفقير الشهير بقاضي زاده مرتّب هذه المجموعة¹⁰¹

انتهى كلام خاتمة مجموعة القراصة لقاضي زاده جامع هذه المجموعة الفقهية النفيسة¹⁰²

3. *Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü* isimli çalışmada bu istibdâl risalesinin müellife ait olduğu belirtilmiştir.¹⁰³

4. Süleymaniye Kütüphanesinde uzun süre tasnif memurluğu görevi yapmış olan merhum Mehmed Safayhi'nin evrakında müellifin ismi, vefat tarihi ve *el-Akvâlü'l-merdıyye fi'l-fetâvâ'l-aktâri'l-Mısriyye* isimindeki çalışmanın ona ait olduğu zikredilmektedir.¹⁰⁴

5. Biyografi kitaplarında müellifin beş eserinin mevcut olduğu ifade edilmesine rağmen tarafımızdan bu sayının on iki olarak revize edilmesi önerilmişti. Buradan hareketle istibdâl risalesinin ilgili yazarlarca ona nispet edilmemiş olması eserin kendisine ait görülmemesini gerektirmez.

101 Kadızâde, *Mecmûatü'l-fıkhiyye*, vr. 470^b.

102 Kadızâde, *Mecmûatü'l-fıkhiyye*, vr. 473^a.

103 Özen, Şükrü, "Fetva Literatürü", *TALİD*, s. 372.

104 Safayhi, Mehmed, *Mehmed Safayhi Evrakı*, vr. 119^b.

III. İSTİBDÂL HAKKINDA

A. İstibdâl Kavramı

İstibdâl-i vakıf meselesi, vakfın en temel konularından biri olarak kabul edilebilir. Çünkü vakfın yenilenmesi veya başka bir yere nakli gibi en temel durumlarda başvurulacak bir akit türü olan istibdâl, vakıflar var olduğu sürece müracaatı kaçınılmaz bir uygulamadır. Muhyiddîn el-Kâfiyeci (v. 879/1476), istibdâli bir ilim olarak niteler.¹⁰⁵

Türkiyede modern dönem çalışmaları arasında hakkında bir iki eser dışında başka müstakil araştırma yapılmamış konular arasında vakıf hukukundaki istibdâl yer almaktadır. Bu kavramın ne ifade ettiği ilk incelenecek konular içerisinde yer almaktadır.

Belki de müstakil ilk araştırmayı yapan Ahmet Akgündüz, vakıf malın mülk mal karşılığında değiştirilmesi işlemine vakıf hukukunda istibdal isminin verildiğini söylemektedir. Bir başka terim olan ibdâl ise, yerine başka mal alma amacıyla vakıf malı satmak anlamına gelir.¹⁰⁶ *el-Mevsûatü'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye* isimli eserde ise bununla ilgili iki görüş aktarılmaktadır. 1. İstibdâl ve İbdâl: vakıf malını başka bir mal karşılığında değiştirmektir ve ikisi de aynı manadadır. 2: İbdâl: vakıf malını başka malla değiştirmek, istibdâl ise vakıf malını para karşılığı satmaktır.¹⁰⁷ Murat Beyaztaş, vakıf malının aslını değiştirmeye istibdâl, aslında değil de vakfın vasfında veya tahsis amacıyla bir değişikliğe ise tağyir isminin verildiğini söylemektedir.¹⁰⁸ *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*'nde ise vakfı, mülk mal ile veya para karşılığı değiştirmeye istibdâl-i vakf ismi verilmektedir.¹⁰⁹ Taşınmaz bir vakıf malını mülk veya para ile değiştirme veya vakfı satmaya istibdal diyenler de bulunmaktadır.¹¹⁰ Bu taşınmaz kaydını gerekli görmeyen Hamdi Döndüren, taşınmaz veya taşınır vakıf malını başka malla değiştirme uygulaması için istibdâl terimini kullanmıştır.¹¹¹

İstibdâl, sözlükte bir şeyin yerine geçen anlamındaki bedel isminden türemiş olup bir şeyi başka bir şeyle değiştirmek manasında ve *istif'âl* kalıbında mastar-

105 Özer, Hasan, "Kâfiyeci ve 'İstibdâl'", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s. 180.

106 Akgündüz, Ahmet, "İstibdâl", *DİA*, XXIII, 319; a.g.m., *Vakıf Müessesesi*, s. 373.

107 Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, I, 140-142.

108 Beyaztaş, Murat, "İslâm Hukukunda Vakıfların Tağyiri ve İstibdâli", s. 19, 249.

109 Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 260.

110 Öztürk, Nazif, *Elmalılı Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar*, s. 485; a.g.m., *Vakıf Müessesesi*, s. 622.

111 Döndüren, Hamdi, *İslam Hukukuna Göre Günümüzde Vakıf Meseleleri*, s. 63.

dır.¹¹² İbn Kutlûboğa (ö. 879/1474), risalesinde nakil,¹¹³ mübadele,¹¹⁴ münakale¹¹⁵ ve istibdal kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığını aktarır. Tebdil kelimesi de sözlükte istibdalle aynı anlama gelebilir. Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572), *Risâle fi isti'cârî'l-evkâf-i ve istibdâlihâ* isimli eserinde bu şekilde kullanmıştır.¹¹⁶

Netice olarak istibdâl kavramının anlamı hakkında görüş birliği yoktur. İbn Kutlûboğa'nın mezkur risalesinin yazılma gerekçesi olan istibdal tartışmasında yukarıda aktarılan tanımlardan vakıf malın mülk malla olan değişimi değil de vakıf-vakıf mübadelesi işlemi mevcuttur.¹¹⁷ Kadızâde'nin bu risalesinde ise vakıf arazinin bir kısmı para karşılığı satılıp yerine yeni vakıf alınmıştır.¹¹⁸ O zaman istibdâli şöyle tanımlayabiliriz: vakıf malın tamamının veya bir kısmının genellikle mülk mal, nadiren de vakıf mal karşılığı takas yoluyla değiştirilmesi ya da yeni vakıf kurmak amacıyla vakıf malın satılıp yerine satış bedeliyle yeni vakıf olacak bir mülk malın satın alınmasıdır. Ancak suiistimal korkusundan para karşılığı satılıp sonrasında bedelle yeni vakıf kurmak şeklindeki istibdal uygulamasına genellikle müsaade edilmez. İbn Nüceym (ö. 970/1563), ilgili durum hakkında şu gerçeği bildirir:

Zamanımızdaki istibdal uygulamalarının [Devlet tarafından] meşru sayılabilmesi için bir şart daha ilave edilmelidir. O da değiştirilecek vakıf taşınmazın karşılığında verilecek bedelin dirhem ve dinar cinsinden olmamasıdır. Zira biz bu kriter dikkate alınmadan gerçekleştirilen istibdal akıtları sonucunda nazırların büyük kısmının aldıkları bedelle yeni vakıf satın almak şöyle dursun; paraları yediklerine şahit olduk. Bu şekilde suiistimallere göz yuman kadıları ikaz etmeme rağmen onlar, teftiş hususunda çok gevşek davranıyorlar.¹¹⁹

Mürşid el-Ömerî'nin (ö. 1067/1657), *es-Seyfüş-şehîr alâ men cevveze istibdâle'l-vakfi bi'd-derâhimi ve'd-denânîri*¹²⁰ isimindeki risalesi de bu realiteyi doğrulamaktadır.

112 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, I, 192.

113 İbn Kutlûboğa, [*Tahrîcû'l-ekvâk fi meseleti'l-istibdâl*], vr. 91^a.

114 İbn Kutlûboğa, [*Tahrîcû'l-ekvâk fi meseleti'l-istibdâl*], vr. 91^a.

115 İbn Kutlûboğa, [*Tahrîcû'l-ekvâk fi meseleti'l-istibdâl*], vr. 92^b.

116 Erden, Yasin, "İstibdal Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi", s. 85, 88, 99.

117 İbn Kutlûboğa, [*Tahrîcû'l-ekvâk fi meseleti'l-istibdâl*], vr. 89^a.

118 Kâdızâde, *el-Akvâlû'l-merdıyye fi'l-fetâvâ'l-aktâri'l-Mısriyye*, vr. 161^b-162^a.

119 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, V, 241.

120 Hamevî, *Hulâsatü'l-eser*, II, 126-128.

B. Müellifin İstibdâl Görüşü

Kadızâde'nin risale değil de, fıkıh kitabı olarak yalnızca bir fetvâ mecmuası telif ettiği görülmektedir. İstibdâl-i vakıf konusunu müellif, zikri geçen mecmuanın vakıf bölümünde ele alır. Musannif, mecmuanın ilgili yerinde vakıf konusu arasında istibdalle ilgili olarak hazırladığı risalesini aynen zikretmektedir. Dolayısıyla onun mezkur meseleye dair kanaatlerini sadece istibdal risalesinden öğrenebiliriz.

Kadızâde Mehmed Tahir, istibdâl risâlesinin ilk "minhü" kayıtlarından birisinde ilgili eseri yazma gerekçesini özetle şu şekilde aktarır: 1209/1794 senesinde Kâhire'de şerî mahkeme hakimi görevindeyken şöyle bir olayla karşılaştım: Bir çiftçi ile vakıf mütevellisi arasındaki sorunu dava etmek için kalabalık grup bana müracaatta bulundu. Çiftçi, kendisinin söz konusu vakfı vakfedenin oğullarından olduğunu söyleyerek vakıf yöneticisinin, vâkıfın istibdâl yapılmamasına yönelik şartı mevcut olduğu halde vakıf arazilerinden bir kısmını dirhem karşılığı istibdal ettiğini iddia etti. Ve söz konusu hükmün dört mezhebe göre iptal edilmesi gerektiğinden ötürü bana bu yönde bir karar çıkarmamı istediğini ilettiler. Ben de zikri geçen hükmün bozulması yönünde bir sebep bulunmadığı şeklinde cevap verdim. Sonrasında o, gidip beni zamanın Mısır ulema reisi Şeyh Şerkâvî'ye şikâyet etmiş. Bunun üzerine Şerkâvî'nin evinde toplanan alimlerle aramda, hararetle tartışmalar cereyan etti. Ennihaye söylediklerimi kabul ettiler ve ben de bu risaleyi yazdım.

Yazar, risalesinin son cümlelerinde kendisinden istibdal hükmünün iptal edilmesi yönünde talepte bulunan kişiyi mutaassıp şeklinde niteler. Onun, istibdalin caiz görülmesi için yalnızca vakfın işlevsiz hale gelmesi gerektiğine dair kanaatinin, yanlış olduğunu belirtir.¹²¹ Buradaki yazarın kastettiği kişi ya kendisine istibdalin iptali yönünde başvuru yapan çiftçi, ya da onun ilgili mesele hakkında tartışma yaptığı bir alimdir. Kadızâde'nin bu cevabından yola çıkarak risalenin telif sebebi olan söz konusu meselede zikri geçen vakıf arazinin işlevsiz halde olduğunu düşünebiliriz. Bununla birlikte çiftçi, risalenin ilk minhü kaydında belirtildiği üzere vakfedenin istibdali yasaklayan şartının da bulunduğunu belirtmektedir. Kadızâde, ona cevap verdiği yerde buna değinmez.

Anlaşıldığı kadarıyla yazara göre, vakfın işlevsel hale gelmemesine ve vakfedenin vakfiyede istibdali yasaklayan bir şartı ileri sürmüş olmasına rağmen vakfın istibdali için başka durumlar gündeme gelebilir. Zira Kadızâde'ye göre vakıftan istifade edilmesine rağmen istibdâl uygulamasına, şu hallerde gidilebilir.

121 واعلم أن هذا المتعصب توهم أن المسوّغ للاستبدال منحصر في خراب العين...

1. Vakfeden istibdalin yapılmasına yönelik onay içerikli şartını vakfiyesinde ileri sürmüş ise.

2. Vakfın istibdâlinin kaçınılmaz duruma gelmesi halinde. Mesela, vakfı gasp eden kişinin gasp ettiğini inkar etmesi durumunda bakılır: Vakıf lehine olayla ilgili bir delil varsa, bununla gerekli işlemler yapılır. Vakıf yöneticisinin elinde herhangi bir delil yoksa, gâsıbın vakfın kıymetini ödemesinden başka bir çare kalmaz. Bu bedelle de yeni vakıf mal satın alınarak zorunlu istibdal muamelesi gerçekleştirilir.

3. Ebû Yûsuf'a göre vakıf malın istibdâl bedeli olarak, daha çok gelir getiren mal veya daha değerli konumda bulunan bir şey teklif edilmişse, istibdal caizdir. Kadızâde, bunun müftâ bih görüş olduğunu aktarır.

Kadızâde'nin son iki şartı cevap olarak zikretmesini tahlil ettiğimizde, ikisinin veya birinin risalede geçen istibdal olayında var olduğunu düşünebiliriz. Dolayısıyla zikri geçen meselede yazarın dayandığı gerekçelerin bunlar olabileceğini varsayabiliriz. Öte yandan söz konusu meseledeki istibdal uygulaması, vakıf arazi ile dirhem karşılığı yapılmaktadır. İstibdal kelimesinin kullanılmasından yola çıkarak, elde edilen parayla yeni vakıf alınması gerektiğini söyleyebiliriz. Kadızâde, risalesinin minhü kaydında haber verdiği bu sorunsalı çalışmasında irdelemez. Ancak bu meselede bazı fukahanın ciddi eleştirisinin bulunduğunu dikkatinize sunabiliriz. Mesela İbn Nüceym, geride aktarıldığı üzere vakıf yöneticilerinin istibdal bedeli olarak teslim aldıkları paraları, kendi mülklerine geçirdiklerini haber vermekle birlikte, hakimlere bu yönde ikazda bulunduğuna değinmektedir.

Musannif, söz konusu eserinde Hanefi ve Hanbeli mezhebinden istibdâlin caiz olduğuna ve aksi yöndeki kanaatlere dair birçok görüş nakletmektedir. Kâhire'de vakıfların Hanbeli mezhebi kurallarına göre tescil edilip kurulduğunu haber veren yazar, halkın tartışmalı konularda Hanefi müftülerden ilgili vakıf konularında fetva istemelerini eleştirmektedir. Zira ona göre bu şekildeki telfik sonucu hükümler, birbirine karışmaktadır. Öte yandan Hanbelilerde, vakfın istibdâline dair, cevaz görüşü de mevcuttur. Böyle olmasına rağmen kendi ifadesiyle cahil müftüler, bilgisizliklerinden ötürü mezhepleri karıştırma yoluna gitmişlerdir.

Müellif, böyle düşünmesine karşılık şunu da ekler: bir meselede keyfi de olsa başka mezhebe göre hüküm verilmişse artık söz konusu hüküm Kur'ân'a, Sünnet'e ve icmaya aykırı olmadığı sürece bozulamaz.

SONUÇ

Bu çalışma, II. Mahmud dönemi Osmanlı Şeyhülislamı Kadızâde Mehmed Tâhir'in hayatı, eserleri ve istibdâl risâlesi hakkında detaylı bir incelemeyi amaçlamaktadır. Müellifin hayatı ve eserleriyle ilgili yapılan çalışmalarda kendisine en yakın biyografi kitaplarına bakılmadığı görülmektedir. Mesela; ona en yakın biyografi yazarı Süleyman Fâik'in, Kadızâde'ye dair aktardığı bilgiler son derece önemlidir. Zira Fâik'in ifadelerinden anlaşıldığına göre o, müellifle görüşmüştür. Dolayısıyla makalemizde önceki çalışmalardan farklı olarak gücümüz nispetinde musannif hakkında bilgi veren tüm kaynaklara müracaat edilmiştir.

Garip bir şekilde, incelediğimiz biyografi eserlerinde yazarın eserleri tam olarak aktarılmamaktadır. Bu konuda en doyurucu bilgiler Bursalı Mehmed Tâhir Efendi'nin *Osmanlı Müellifleri* kitabında görülmektedir. O, Kadızâde'nin beş adet çalışma kaleme aldığını belirtmektedir. Bursalı Mehmed Tâhir sonrası araştırmalarda bununla ilgili herhangi bir ilave bulunmamaktadır. Sadece Mehmet İpşirli ve İpşirli ile neredeyse aynı bilgileri nakleden Hür Mahmut Yücer, Kadızâde'nin *Risâle fî tahkik-i lafzı Türkî* isminde ayrıca bir risâlesinin mevcut olduğunu ifade ederler. Kanaatimizce Bursalı'nın talak risalesi şeklinde belirttiği eserle onların aktardıkları aynı çalışma olmalıdır. İpşirli ve Yücer, Bursalı'nın söylediği musannife ait *Mecmûatü'l-fetâvâ* isimli esere ulaşamadıklarını ifade etmektedirler. Fakat bu kitap Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi koleksiyonunda mevcuttur. İçerisinde de ayrıca vakfın ferâğı hakkında müstakil risale yer almaktadır. Kütüphane kataloglarında bunlardan başka müellife ait risale mecmuasının kayıtlı olduğunu ve içerisinde altı risalenin mevcut olduğunu tespit ettik. Araştırmalarımız neticesinde Kadızâde'nin on iki adet çalışma kaleme aldığını söyleyebiliriz. Mezkur mecmua içerisindeki bir risâle, vakıf malların değiştirilmesi hakkındadır.

İslam vakıf hukukunda vakıfların gerektiği zamanlarda mülk veya vakıf mal karşılığında değiştirilmesi veya vakıf malın satılarak yerine yenisinin alınması işlemine istibdâl terimi kullanılmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde vakıf malı değiştirmek meselesi kimi zaman suiistimal edilmiş bir konudur. Buna bir tepki olarak fukahanın bazı zamanlarda istibdâl fetvâsı vermediklerini müşahede ediyoruz. İstibdâl-i vakıf hakkında fakihler tarafından birçok müstakil risale kaleme alınmıştır. Bunlardan bir tanesi Kadızâde'ye aittir. Müellif, risalesinde istibdalle ilgili fûru-ı fıkıh kitaplarından birçok nakil aktarmaktadır. İstibdâlin hem cevazı hem de adem-i cevazına dair, Hanefi ve Hanbelî mezhep ulemasından görüşler aktarılan risalede, temel hususlardan birisi mezheplerin birbiriyle karıştırılmaması gerektiğidir. Risalenin yazıldığı dönem Kâhire bölgesinde, Hanbelî mezhebi

kuralları doğrultusunda uygulanmakta olan istibdal meselesinin zikri geçen mezhepten bazı fukahaya göre caiz olacağı yönünde fetvalar bulunmasına rağmen, musannifin kendi ifadesiyle cahil müftüler tarafından istibdal fetvası hususunda Hanefî mezhebine müracaat edilmiş ve diğer mezhep kurallarına göre kurulan vakıflarla ilgili hükümler birbirine karıştırılmıştır. Öte yandan kendisine istibdal hükmünün iptali talebiyle istekte bulunan müsteftiye de yazar, olumsuz cevap vermiştir. Zira ona göre hakimin verdiği istibdal hükmü, Kur'an'a, Sünnet'e ve icmaya zıt düşmedikçe artık bozulmamalıdır.

Kaynakça

- Ahmed Refik Altınay**, “Osmanlı Şeyhülislamlarının Teracim-i Ahvali”, *İlmiye Salnamesi: Osmanlı İlmiye Teşkilatı Ve Şeyhülislamlar*, haz. Seyit Ali Kahraman vd., İşaret yay., İstanbul 1998.
- Akbayar, Nuri**, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001, s. 43.
- Akgündüz, Ahmet**, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2. baskı, 1996.
- _____, “İstibdâl”, *DİA*, Ankara: TDV yayınları, 2001, XXIII, 319-320.
- Altunsu, Abdulkadir**, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ayyıldız matbaası, Ankara, 1972.
- Beyaztaş, Murat**, “İslâm Hukukunda Vakıfların Tağyiri ve İstibdâli”, basılmamış doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Döndüren, Hamdi**, *İslam Hukukuna Göre Günümüzde Vakıf Meseleleri*, Erkam yay., Bursa, 1998.
- Erden, Yasin**, “İstibdal Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi”, basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.
- Erdoğan, Mehmet**, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. baskı, 2005.
- <http://www.tas-istanbul.com/portfolio-view/eyup-mihrisah-valide-sultan-sibyan-mektebi/> (Çevrimiçi 10.03.2017)
- Hamevî**, Muhammed Emin b. Fazlullâh b. Muhibbiddin b. Muhammed b. el- Muhibbi ed-Dümeşki el-Asl, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-Hâdi`Aşar*, Beyrut: Dâru sâdir, II, 126-128.
- Heyet**, *el-Mevsûatü'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*, Kuveyt: Dârü's-selâsil, 2. baskı, 1404-1427, I, 140-142.
- İbn Kutluboğa**, Ebü'l-Adl Zeynüddin (Şerefüddin) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûni el-Cemâli el Mısri, [*Tahricü'l-ekvâl fi meseleti'l-istibdâl*], Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, 104.
- İbn Nüceym**, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri, *el-Bahrü'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik* (I-VIII), Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, ty. 2. baskı.
- İpşirli**, Mehmet, “Câbi”, *DİA*, Ankara 1992, VI, 529-530.
- _____, “İlmiye Salnâmesi” *DİA*, Ankara: TDV yayınları, 2000, XXII, 145-146.
- _____, “Kadızaâde Mehmed Tâhir”, *DİA*, Ankara: TDV yayınları, 2001, XXIV, 97-98.
- İsmail Paşa**, Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (I-II), Beyrut: Dârü İhyâi't-türâs, 1951.
- Kadızaâde**, Mehmed Tâhir Efendi, *el-Akvâlü'l-merdiyye fi'l-fetâvâ'l-aktâri'l-Mısıryye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 921, vr. 161^b-162^a.
- _____, *Mecmûatü'l-fikhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 00921.
- _____, *Mecmûatü'r-Resâil*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, A 694.

- _____, *Mecmûatü'r-Resâil*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 1073.
- _____, *Mecmûatü'r-Resâil*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Zeynelzâde Kolaksyonu 45 Ak Za 445.
- _____, *Nûriye [risalesi]*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları 0817.
- _____, *Resâilü hamse li şeyhi'l-İslâm Kâdızâde Tâhir Efendi*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1073.
- Kiel**, Machiel, "Yenişehir" *DİA*, Ankara: TDV yayınları, 2013, XLIII, 473-476.
- Mehmed Safayhi**, *Evrak*, TDV İSAM Kütüphanesi Arşivi: MS-A021, s. 119^b.
- Mektûbizâde**, Abdülaziz, "Zeyl-i Zeyl-i Devhatü'l-meşâyih", *Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri* içinde, nşr. Emra Bilgin, basılmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015.
- Mert**, Talip, *Ayasofya Hattatı Kadızâde Mustafa İzzet Efendi*, Ayasofya Müze Yıllığı no: 14, ty, yy.
- Özcan**, Abdülkadir, "Eşkinci Ocağı", *DİA*, Ankara: TDV yayınları, 1995, XI, 471.
- Özen**, Şükrü, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 3, Sayı 5, 2005, s. 249-378.
- Özer**, Hasan, Kafiyeci Ve "İstibdâl" Hakkındaki İki Eserinin Tahkik Ve Tercümesi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya: Şelale matbaa, 2011, Sayı 18.
- Öztürk**, Nazif, *Elmalılı Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar*, Ankara: TDV yayınları, 1995.
- _____, *Vakf Müessesesi*, Ankara: TDV yayınları, 1995.
- Pakalın**, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (I-III), MEB yayınları, 1993.
- Rifat Efendi**, Ahmed, (Topal), *Devhatü'l-Meşâyih zeyli*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Kitapları, nr. 217.
- Sezen**, Tahir, *Osmanlı Yer Adları*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Yayın numarası: 21, Ankara, 2006.
- Süleyman Fâik**, "Zeylüz-Zeyl alâ Devhati'l Meşâyih", *Devhatü'l Meşâyih ve Zeyilleri* içinde, nşr. Emra Bilgin, basılmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015.
- Süreyya**, Mehmed, *Sicill-i Osmanî* (I-VI), yayına hazırlayan: Nüri Albayrak, Tarih Vakfı Yurt Yayınları 30, Numune Matbaacılık, İstanbul 1996.
- Kahraman**, Seyit Ali, vd., *İlmiyye Sahnâmesi: Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar*, haz. İşaret yay., İstanbul 1998.
- Tâhir Efendi**, Bursalı Mehmed, *Osmanlı Müellifleri* (I-IV), haz. Ali Fikri Yavuz ve İsmail Özen, Meral Yayınevi, Beyazıt, ty.
- Tehânevî**, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006.
- Unan**, Fahri, "Mevleviyet", *DİA*, Ankara: TDV yayınları, 2004, XXIX, 467-468.
- www.suleymaniye.yek.gov.tr/Content/UploadFile/Doc/koleksiyonlar.pdf (Çevrimiçi, 10.03.2017).
- Yakut**, Esra, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Kitap Yayınevi, Mayıs 2005, İstanbul.
- Yücer**, Hür Mahmut, "Tokatlı Şeyhülislam Kadızâde Mehmet Tahir Efendi ve Tasavvufi Görüşleri," *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu, Tokat: 25-26 Eylül 2014: Bildiriler*, Tokat 2015, III, 339.
- Fusûl-i isnâ aşer*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2673, vr. 232^a-252^a.
- Mecmûa-i fetava*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, K. 576.

VIKÂYETÜ'R-RİVÂYE FÎ-MESÂİLİ'L-HİDÂYE ADLI ESERİN MÜELLİFİNİN İSİM VE LAKABININ TESPİTİ

Dr. Orazsahet ORAZOV*

Özet: Önemine binaen yüzlerce yazma nüshası ile günümüze ulaşmış olan Hanefi mezhebinin muteber metinlerinden birisi de *Vikâyetü'r-rivâye fî-mesâilî'l-Hidâye* adlı eserdir. *Vikâye*, sayısız dehaların yetiştiği ve pek çok ilmin kemale erdiği İslam medeniyet merkezlerinden Buhâra'da yetişmiş fakih Mahmud b. Ahmed tarafından kaleme alınmıştır. Mahmud b. Ahmed Buhara'da çok sayıda âlim yetiştiren Mahbûbi ailesine mensuptur. Ancak tabakât eserlerinde kaydedilen farklı ve kısıtlı bilgiler sebebiyle *Vikâye*'nin müellifinin isminin Mahmud mu yoksa Ömer mi olduğu, lakabının Burhânüşşeria mı, yoksa Tâcüşşeria mı olduğu konusunda klasik kaynaklarda, dolayısıyla da modern çalışmalarda birçok karışıklık göze çarpmaktadır. Ayrıca benzer bir karışıklık *Vikâye* müellifinin babasının isminin dedesinin ismiyle karıştırılması konusunda da söz konusudur. Bu makale, konuyla ilgili karışıklığı ortadan kaldırmayı ve bundan sonraki çalışmalarda eserin müellifinin doğru bir şekilde belirlenmesini amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Burhânüşşeria, Tâcüşşeria, Sadruşşeria, Vikâye.

Determination of the Name and Nickname of the Author of the Work *Wiqayah al-Riwayah fi Masail al-Hidayah*

Abstract: *Vikaya* was written by Mahmud b. Ahmad who was grown in Bukhara, one of the centers of the Islamic civilization in which numerous genius sciences were grown. Mahmud b. Ahmad was a member of the family Mahbubi, in which many scholars raised. However in *tabaqat* works a lot of confusions about the name of the author, whether Mahmud or Omar and the nickname whether Burhanushsharia or Tajushsharia are observed due to different and limited information. There is a similar confusion between the names of the father and grandfather of the author of *Vikaya*. This article aims to solve these problems and clarify the name of the author in the further studies.

Keywords: Burhanusharia, Tajusharia, Sadrusharia, Vikaya.

GİRİŞ

İslam ilim tarihinde mücadeleleriyle, bırakmış oldukları eserleriyle ölümsüzleşen çok sayıda ilim adamı, genellikle künyeleri, doğdukları veya yaşadıkları yerlere nispet edilmeleri, ilmi vasıfları, kitapları ya da meslekleri icabı oluşan müsemmaları neticesinde meşhur olup tanınagelmişlerdir. Ancak bazen hayat hikâyeleri ile ilgili sağlıklı veya yeterli bilginin olmayışı, ya da temel kaynaklarda farklı bilgiler serdedilmesi sebebiyle söz konusu âlimlerin isim veya lakaplarında karışıklıklar ortaya

* Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, dostluk1991@gmail.com (Bu makale Bührânüŧ-Şeria ve Vikâye Adlı Eseri [(Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Bursa, 2001] ismiyle yazarın hazırlamış olduğu yüksek lisans tezinden yararlanarak hazırlanmıştır).

çıkılmış, bunun tabii neticesi olarak da bazen eserlerin müellifleri bazen de müelliflerin eserleri farklı kişilere atfedilmiştir. Dolayısıyla, müellifin hayatı ve eserlerini konu edinen tabakat kitaplarında ve çağdaş çalışmalarında söz konusu çelişkili bilgiler sebebiyle ortaya çıkan karışıklıklar/yanlışlıklar tekrarlanarak devam etmiştir. Nitekim Hanefi mezhebinin meşhur metinlerinden olan *Vikâyetür-rivâye fi mesâil'l-Hidâye* adlı eserin müellifi ile ilgili eski kaynak eserlerde, dolayısıyla da bu eserleri referans alarak müellifi tanıtmaya çalışan modern çalışmalarda, *Vikâye*'nin müellifinin ismi ve lakabı konusunda iki ayrı görüş ortaya çıkmıştır. Hatta tabakât kitaplarında, *Vikâye*'nin müellifinin “Burhânüşşeria” ya da “Tâcüşşeria” olduğu hususunda farklı görüşler serdedilmişken, günümüz çalışmalarının genelinde söz konusu eserin müellifi daha çok “Tâcüşşeria” olarak kaydedilmiştir.¹

Buna göre, konu başlığından da anlaşılacağı üzere, bu makalenin amacı mezkûr lakapların hangisinin *Vikâye*'nin müellifinin lakabı olduğu tespitine ulaşmak olacaktır.

Malum olduğu üzere *Vikâye*, meşhur Hanefi âlimi Burhânüddîn Merginânî'nin (593/1197) *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* adlı eserinin muhtasarıdır². Bu eser mezhep içerisinde önde gelen *mutûn-i erba'a*³ adlı muteber dört muhtasar eser içe-

- 1 Bilmen, Ömer Nasûhi, *Hukuk-i İslamiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 1/475, I-IV İstanbul, 1949; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990, s.76-77; Cici, Recep, “Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar”, *UÜİFD*. sy. 8, VIII, 1999; Özel, Ahmet, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 22; Özel, Ahmet, “İbnü's-Sââtî”, *DİA*, XXI, 190; Özel, Ahmet, “Hanefî Literatürünün Oluşumu”, (*İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sempozyumu I*), Bursa, 2005, s. 365; Kallek, Cengiz, “Hidâye”, *DİA*, XVII, 471-473; Yaman, Ahmet, “Kenzü'd-dekâik”, *DİA*, XXV, 261; İbrahim, Muhammed, *Hanefî ve Şafîlilerde Mezhep Kavramı*, İstanbul, 2015, s. 21, 95. çev. Beşer, Faruk. (Ancak DİA'nin “Sadruşşeria”, “Tâcüşşeria” ve “Vikâyetür-rivâye” maddelerinde açık bir şekilde kısaca tartışmaya da yer verilerek *Vikâye* müellifi doğru lakabıyla “Burhânüşşeria” olarak zikredilmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen, söz konusu eserinin 1/356'da ise, *Vikâye* müellifini “Burhânüşşeria” lakabıyla zikretmiştir. A. Özel ise, söz konusu eserinin genişletilmiş yeni baskısında müellifin lakabını “Burhânüşşeria” olarak düzeltmiştir. Bkz. Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, s. 119, 121, Ankara, 2014. Ayrıca R. Cici, “Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları”, (*TALİD*, C. 3, S. 5, İstanbul, 2005, s. 220) adlı makalesinde *Vikâye* müellifini “Burhânüşşeria” lakabıyla kaydetmiş ve danışmanlığını yürüttüğü tezimizi referans olarak göstermiştir).
- 2 Burhânüşşeria, Mahmud b. Ahmed, *Vikâyetür-rivâye fi mesâil'l-Hidâye*, Süleymaniye Ktp, Fatih, nr. 1505, vr. 1^B-2^A.
- 3 Hanefî mezhebinde *Muhtasarü'l-Kudûri*, *el-Hidâye*, *el-Vikâye*, *el-Muhtâr*, *Mecmau'l-bahreyn* ve *Kenzü'd-dekâik* gibi eserler “muteber metinler” adıyla meşhur olmuş ve bunlar Mutûn-i Erba'a, Mutûn-i Selâse ve Mutûn-i Sitte diye gruplandırılmışlardır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ali Kara, *Mutûn-i Erba'a fi'l-Fıkıh alâ Mezhebi'l-Hanefiyye*, İstanbul 1420, s. 4-7; Orazov, Orazsahet, *Burhânüşşeria ve Vikâye Adlı Eseri*, s. 36-42. (*Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, basılmamış yüksek lisans tezi), Bursa, 2001; Atan, Ömer Faruk, Hicri VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Burhânüşşeria'nın Vikâye Adlı Eseri, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV. cilt, 2. sayı, 125 vd.; Atan, Ömer Faruk, Hanefî Literatüründe Muhtasarlar ve Metinler, (*İhya Uluslar Arası İslam Araştırmaları Dergisi*, c.2, sy., 2016), s. 65 vd.; Atan, Ömer Faruk *Vikâye'nin Tahkikli Neşri*, Emin Yay, Bursa, 2017. Yeri gelmişken söz konusu muteber metinlerle ilgili *Mutûn-i Erba'a*, *Mutûn-i Selâse* ve *Mutûn-i Sitte* veya *muteber metinler* başlığı altında mevzuun

risinde yer almış, özellikle de Orta Asya ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Günümüzde de, eskisinden kıyaslanamayacak derecede az da olsa söz konusu yerlerde okutulmaya devam etmektedir. Bu nedenle, gerek okuyucular, gerekse araştırmacılar açısından müellifle ilgili karışıklığın giderilmesi, müellifle ilgili ileriki çalışmalarda lakabın doğru bilinmesi önem arz etmektedir.

“BURHÂNÜŞŞERÎA VE TÂCÜŞŞERÎA” İSİM VE LAKAPLARININ TESPİTİ

Bu konuyu farklı görüşlere de yer vererek iki ayrı eserinde genişçe ele alan Abdülhay el-Leknevî (1304/1886)⁴ nispet konusunda yapılan hataları ayrıntılı olarak ortaya koymuştur. Fakat bu bilgilerin bütünü göz önünde bulundurulmadığı için Leknevî'nin söz konusu ifadelerini değerlendirmede bazı hatalar yapılmıştır. Nitekim *Vikâye* müellifi Mahmud'dan bahsederken, Leknevî'den alıntı yapan ve onu “Tâcüşşerîa” olarak niteleyen kişiler, müellifi yanlış anlamaları sonucunda böyle bir hataya düşmüşlerdir. Gerçekten, oradaki ifadeler sadece lafzî yönden ele alınırsa, böyle bir yanlış anlama çok muhtemeldir. Dolayısıyla onun değerlendirmeleri bir bütün olarak ele alınmalıdır.

Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*'de müellifin isim ve lakabını “Mahmud b. Ahmed *Tâcüşşeria*” şeklinde zikretmiş ve el-Kefevî'nin (990/1582)⁵ de bu görüşte olduğunu kaydetmiştir.⁶ Ardından konuyla ilgili ihtilafın, müellifin torunu Ubeydullah b. Mesud'un hal tercümesinde geçtiğini belirtmektedir.⁷ İşte yukarıda ifade edilen yanlış anlamamanın ilk noktası burada başlamaktadır. Mahmud b. Ahmed'in “Tâcüşşeria” şeklinde nitelenen lakabını onun kendi görüşü olarak kabul etmiş-

DİA'nın yeni baskısına ayrı bir madde olarak ilave edilmesi, yine *Burhânüşşeria* maddesinin de ayrı bir başlık olarak ilave edilmesi konusunu hatırlatmakta yarar vardır.

- 4 Bkz. Leknevî, *Umdetü'r-riâye fi halli Şerhi'l-Vikâye*, I-IV, Delhi, 1327, I/19. Leknevî diğer eseri olan *el-Fevâid*'de konuyla ilgili incelediği eserlerin listesini de sunmakta ve birçok büyük âlimin dahi bu konuya muttali olmadığını belirtmektedir. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcümü'l-Hanefiyye*, (thk. Muhammed Ebu Feras en-Neasâni, el-Halebi), Kahire, s. 112.
- 5 Bilindiği gibi *el-Fevâid* el-Kefevî'nin *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* adlı eserinin muhtasarıdır. Yöntem olarak Leknevî, önce Kefevî'nin *Ketâib*'indeki bilgiyi özetledikten sonra, çoğu kez “kâle'l-câmi” ibaresiyle başka eserlerden yararlanarak kendi ilavelerini eklemiştir. Nitekim bunu kendisi: “(*Ketâib*'i) özetledikten sonra, âlimlerin yararlı gördükleri, konuyla ilgili (*Ketâib*'de) bulunmayan faydalı bilgileri başka eserlerden derleyerek “kâle'l-câmi” ibaresiyle ilave ettim” diyerek, *el-Fevâid*'in girişinde açıkça belirtmiştir. Dolayısıyla “kâle'l-câmi” tabirini “çoğunluk bu görüştedir”, ... şeklinde anlamak doğru değildir. Leknevî, Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcümü'l-Hanefiyye*, Beyrut 1418/1998., s.6, 338-339.
- 6 Konuyla ilgili Kefevî'de zikredilen bilgiler için bkz. el-Kefevî, Mahmud b. Süleyman, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, I-II, (waqfeya.com المدرسة الوقفية), II/6^A, 43^B-44^A.
- 7 Leknevî, *Fevâid*, s.338-339.

lerdir. Hâlbuki bu görüş el-Kefevî'ye aittir. Leknevî'nin görüşünü öğrenmek için onun işaret ettiği metne bakmak gereklidir.⁸

Torununun hal tercümesine gelince, Leknevî ilk önce Sadruşşerîa ve ailesi hakkında bilgi vermiş, sonra *Vikâye* müellifinin “Burhânüşşerîa” mı, yoksa “Tâcüşşerîa” mı olduğu hususundaki iddiaları serdetmiş, ardından da kendi görüşünü belirtmiştir. Bu iddialar Leknevî'den naklen üç maddede ele alınabilir.

1. *Vikâye* Müellifinin “Tâcüşşerîa” Olduğu Görüşü

a. “Ahmed et-Tahtâvî'nin (1231/1816) öğrencisi Abdül-Mevla ed-Dimyâtî *Teâlîku'l-envâr alâ Dürri'l-muhtâr*'da şöyle diyor: ‘Ben, şeyhimiz es-Seyyid Murteza el-Hüseynî'nin *el-Müselselât*'ında Sadruşşerîa'nın nesebinin Ubeydullah b. Mesud b. **Tâcişşerîa Mahmud** b. Sadrişşerîa el-Ekber Ahmed (...) el-Mahbûbî şeklinde zikredildiğini gördüm. Ve yine şeyhimiz (el-Hüseynî) bize, *Târihu'l-Buhârâ*'da onun nesebinin bu şekilde kaydedildiğini gördüm, diye nakletti.’⁹

b. “Bu iddia aynı şekilde el-Kefevî, Aliyyü'l-Kârî ve ez-Zehabî tarafından da dile getirilmiştir. el-Kefevî'de (...) şu şekilde nakledilir: Tâcüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye* sahibi Sadruşşerîa el-Aşgar'ın *baba tarafından* dedesidir. *Tâcüşşerîa'nın ismi Mahmud'dur*. Sadruşşerîa el-Ekber ise, Tâcüşşerîa'nın babasıdır...”¹⁰

2. Birinci Maddedeki Güvenilir Kişilerin Sözlerine Karşı Hata Edenler (?)

Leknevî, *Vikâye*'nin müellifini zikrederken *Medînetü'l-ulûm* müellifi Kutbûddin el-İznîkî'nin (821/1418)¹¹ iki yerde, Şemsüddin el-Kuhistânî'nin (962/1554) beş yerde, Kâtib Çelebî'nin (1067/1657) ise üç yerde hata ettiğini belirtmektedir. Kanaatimizce son iki âlimin hata ettiği iki nokta -ki, bu aşağıda da belirtileceği üzere aslında doğru bir tespit olup- önemlidir.

8 Leknevî, *Fevâid*, s.185-189.

9 Leknevî, *Fevâid*, s.185-186.

10 Leknevî, *Fevâid*, s.186-187. Ayrıca “Tâcüşşerîa” lakabının *Ketâib*'te “Mamud”a izafe edildiği yerlerle ilgili bkz. Kefevî, *Ketâib*, I/339^A, II/6^A, 44^A, 72^B. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki, *Ketâib*'te (bkz. II/73^A) Sadruşşerîa ailesinin metfun olduğu yerle ilgili bilgi verilirken: “...ancak, (Sadruşşerîa es-Sânî'nin) dedesi, (yani) **babasının babası Tâcüşşerîa ve annesinin babası Burhânüşşerîa** (olup), onların her ikisi de Kirman'da vefat etmiş ve orada defnedilmişlerdir” (اما جدہ ابو والدہ تاج الشریعة وابو والدتہ برهان الشریعة فانہما) (ماتا في الكرمان ودفنا فيه) denilmesine rağmen, buradaki annesinin babası olduğunu söylediği “Burhanüşşerîa” ile ilgili ne *Ketâib*'in kendisinde, ne de Leknevî'nin eserlerinde Kefevî'nin bu ibaresi ile ilgili bir izah yapılmamıştır. Ayrıca, aynı ifadelerle *Fethu bâbi'l-inâye*'nin muhakkiki de eserin mukaddimesinde yer vermiştir. bkz: Ali Kârî, Nuruddin b. Sultan, *Fethu bâbi'l-inâye bi Şerhi'n-Nükâye*, I-III, Beyrut 1418/1997, I/22.

11 *Medînetü'l-ulûm*'un İznîkî'ye aidiyeti konusu için bk. İzgi, Cevat, “Ebcedül'ulûm”, *DİA*, X, 70-71, İstanbul, 1994.

a. “Keza el-Kuhistânî'nin, *Nükâye* müellifi Sadruşşerîa es-Sânî'nin nesebini *Şerhu'n-Nükâye*'de zikrederken yanıldığı görülmektedir ki o, ‘Ubeydullah b. Mesud b. *Tâcişşerîa Ömer* b. Sadrişşerîa Ubeydillah (...)’¹² şeklinde sıralamıştır... el-Kuhistânî burada *Tâcüşşerîa*’yı Ömer olarak adlandırmaktadır. Hâlbuki (birinci madde de belirtildiği üzere) güvenilir tarihi kayıtlar onun isminin *Mahmud* olduğunu göstermektedir. Bu onun ilk hatasıdır...”¹³

b. “*Keşfu'z-zunûn* müellifi ise şöyle demiştir: *Vikâyetü'r-rivâye*, el-İmam *Burhânüşşerîa* b. Sadruşşerîa el-Evvel Ubeydullah el-Mahbûbî el-Hanefî'ye aittir. Onu kızının oğlu Sadruşşerîa es-Sânî için telif etmiştir...”¹⁴ Burada Kâtib Çelebi, Mahmud'u Sadruşşerîa el-Asğar'ın *anne tarafından* dedesinin ismi olarak zikretmiştir. Hâlbuki yukarıda zikredilen el-Kefevî ve onunla aynı görüşte olanların söylediklerinden anlaşılan bilgiye göre, *Mahmud* ismi baba tarafından dedesi olan *Tâcüşşerîa* için kullanılmıştır.”¹⁵

Leknevî'nin burada el-Kuhistânî ve Kâtib Çelebi'nin ifadelerine ilişkin verdiği bilgilerden bu iki müellifin hata ettiklerini düşünmüş olduğu anlamı çıkartılabilir. Nitekim bu hususta bilgi veren müellifler söz konusu cümlelere bakarak, Leknevî'nin de el-Kefevî ile aynı görüşte olduğunu, yani *Vikâye* sahibi Mahmud'un lakabı *Tâcüşşerîa* olup, torunu Ubeydullah'ın baba tarafından dedesi olduğunu kabul ettiğini söylemişlerdir.¹⁶ Hâlbuki Leknevî'nin konu ile ilgili diğer ifadelerinden el-Kefevî ve aynı görüşte olanların iddia ettiklerini benimsemediği, aksine Kâtib Çelebi ve el-Kuhistânî'nin *Vikâye* müellifinin ismi hakkındaki kayıtlarını benimsediği görülmektedir. Dikkat edilirse, Leknevî adı geçen iki müellife ait ifadelerin el-Kefevî ve aynı görüşte olanların ifadeleri ile uyuşmadığını belirtmekte, fakat burada her iki görüşten birini tercih ettiğine dair bir açıklamada da bulunmamaktadır. Öte yandan Leknevî'nin *Fevâid*'den daha sonra telif ettiği *Umdetü'r-riâye fi halli Şerhi'l-Vikâye* adlı eserinde, Kâtib Çelebi ve el-Kuhistânî için yukarıda belirttiği üzere hataya düştüğünü zikretmeyip, dedelerini sıralamalarında yanıldığı noktaları belirtmesi bu tespiti destekler mahiyettedir.¹⁷

12 Ayrıca bk. el-Kuhistânî, Şemsüddin el-Horasânî, *Câmiu'r-rumûz Şerhu'n-Nükâye Muhtasari'l-Vikâye*, I-II, İstanbul, 1291, I/9.

13 Leknevî, *Fevâid*, s.186-187.

14 Bu malumat için müellifin kendi eserine bakılabilir. Çelebi Kâtib, Mustafa b. Abdillah, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, I-II, İstanbul 1364/1945, II/20.

15 Leknevî, *Fevâid*, s.186-187.

16 Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 77.

17 Leknevî, *Umde*, I/18-20.

el-Fevâidü'l-behiyye adlı eserini, el-Kefevî'nin *Ketâibu'l-a'lâm*'ından ihtisar ve eklemelerle elde eden Leknevî, *Vikâye* sahibine ayırdığı başlık altında yalnızca el-Kefevî'nin bu eserinden kısaltarak elde ettiği metne yer vermiş, kendi görüşünü ise burada açıklamamıştır.¹⁸

3. *Vikâye* Müellifinin “Burhânüşşerîa” Olduğu Görüşü

Buraya kadar Leknevî'den naklettiklerimiz onun *Fevâid*'de zikrettikleridir. Ancak bundan sonra konuyla ilgili açıklamalarını onun *Umdetü'r-Riâye*'sinden nakledeceğiz. Musannif bu eserlerinin her ikisinde de aynı fikirde olup, ikincisinde meseleyi daha açık ortaya koymaktadır. Leknevî, adı geçen eserinde kanaatini şöyle ifade eder:

“Fakat (yukarıda anlatılanların aksine) el-Kuhistânî'nin *Câmiu'r-rumûz*'unda söylediğine göre Tâcüşşerîa, *Vikâye* şarihinin (Sadruşşerîa el-Asğar'ın) baba tarafından dedesidir. Yani Tâcüşşerîa'nın ismi Ömer b. Sadruşşerîa Ahmed'dir. *Vikâye* müellifi Mahmud b. Sadruşşerîa Ahmed ise anne tarafından dedesi olup, lakabı Burhânüşşerîa'dır. *Vikâye*'yi kendisi için tasnif ettiği kızının oğlu olan *Vikâye* şarhi Sadruşşerîa el-Asğar'ın hocasıdır.¹⁹ *Keşfu'z-zunûn* müellifi *Hidâye* şerhlerinden bahsederken bunu şu ifadeleriyle desteklemektedir: ‘*Hidâye* şerhlerinden birisi de eş-Şeyh el-İmam Tâcüşşerîa Ömer b. Sadruşşerîa el-Evvel el-Mahbûbî el-Hanefî'nindir. Onu *Nihâyetü'l-kifâye fi dirâyeti'l-Hidâye* diye adlandırmıştır... Ve kendisi Kitâbu'l-Eyman'ın sonunda, ‘*Ebû Abdillâh Ömer b. Sadruşşerîa, Kitâbu'l-Eyman babını Şaban'ın sonunda, 673 senesinde tamamladı*’ demiştir.²⁰ Kâtib Çelebi, Kitâbu'l-Eyman'ın sonunda zikredilen bu cümleyi *Şerhu'l-Hidâye*'den nakletmiştir. Bu ise el-Kuhistânî'nin söylediklerini açıkça desteklemektedir.”²¹

Bundan sonra müellif konuyu yeterince ortaya koyduğunu belirterek kendi düşüncesini şu şekilde izah etmektedir. “Buna göre *Hidâye* şarihinin isminin

18 Leknevî, *Fevâid*, s.187-188. Ayrıca “Tâcüşşerîa” lakabını Mahmud'a zafede edenlere dair bkz. Kureşî, Abdülkâdir, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. el-Hulv, Abdulfettâh, I-V, II. baskı, Riyad 1413/1993, VI/369-370; İbn Kutluboğa, Zeynüddin Ebu'l-Adl Kâsım, *Tacü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Salih, İbrahim, Beyrut 1412/1992, s. 251; Ali Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I/38.

19 Kaynaklarda Sadruşşerîa el-Asğar/es-Sânî'nin hocasının Burhânüşşerîa olduğu hususu birçok yerde belirtmekle beraber, kendisinden itibaren Mahbûbî ailesinin sağlam ilmi geleneğe sahip olduğunu göstermek bakımından onların ta Ebû Hanif'e kadar varan hocalar silsilesi de zikredilmektedir. Bkz. Kefevî, *Ketâib*, II/44^h. Leknevî, *Fevâid*, s. 185-186.

20 Leknevî, *Umd*, I/20.

21 Leknevî, *Umd*, I/20.

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, Sadruşşerîa babası Mesud ve dedesi Tâcüşşerîa'yı zikrettikten sonra "ceddim" diye başlayan yeni cümlede –anne tarafından– dedesinin tüm lakap ve niteliklerini zikrederken baba tarafından dedesinin "Tâcüşşerîa", "Tâcülhak" veya "Tâcüddin" gibi lakab(lar)ından hiçbirine yer vermemiştir. Oysa dedesi Mahmud'un lakaplarını, "Burhânüşşerîa, Burhânülhak ve Burhânüddîn" şeklinde üçünü de atıflarla vermiştir. Nitekim bazı kaynaklar Burhânüşşerîa'nın lakabını "Burhânüddîn" olarak zikretmişlerdir.²⁶ Öte yandan el-Kureşî (775/1373), Ğali b. İbrahim adında bir bilginden bahsederken, onun lakabının "Tâcüşşerîa" olduğunu, ancak meşhur Tâcüşşerîa olmadığını, çünkü meşhur olanın adının "Ömer" olduğunu belirtmiştir.²⁷

Gerek Tâcüşşerîa, gerekse Burhânüşşerîa'nın kendilerine has lakaplarının bulunduğunu kabul etmekle birlikte, bunların iki kardeş olmaları, her ikisinin fakih ve *Hidâye* üzerine eser yazmış olmaları ve de Sadruşşerîa es-Sânî'nin *en-Nükâye ve Şerhu'l-Vikâye* adlı eserlerinde dedelerinden anlaşılır bir şekilde değil de üstü kapalı bir şekilde imada bulunması sebebiyle birbirine karıştırılmış oldukları anlaşılmaktadır.²⁸ Dolayısıyla günümüzde genellikle her iki fakih de Tâcüşşerîa lakabıyla meşhur olmuşlardır. Ancak doğru olan ise, *Vikâye* müellifinin isminin Mahmud, lakabının Burhânüşşerîa; kardeşinin ise Tâcüşşerîa Ömer olduğudur. Bunu destekleyen bir başka husus da hem dedesi, hem de torunu için kullanılan "Sadruşşerîa" lakabının dede ile torunu el-Evvel (el-Ekber) ve es-Sânî (el-Asğar) şeklinde ayırt edilmiş olmasıdır. Şayet aynı dönemde yaşamış bu iki kardeşin lakabı aynı olsaydı bunların birbirinden ayırt edilmesi için Tâcüşşerîa/Burhânüşşerîa el-Evvel (el-Ekber) ve es-Sânî (el-Asğar) gibi mutlaka bir sıfat belirlenirdi.²⁹

Yukarıdaki tartışmayla ilgili *Vikâye* şarihlerinden Alâeddin Ali el-Esved'in (800/1397) adına kayıtlı bulunan *el-Înâye fî Şerhi'l-Vikâye*'nin baş tarafında şu cümleler yer almaktadır: *el-İslâh ve'l-îzâh* müellifinin (İbn Kemal Paşa) hatalarından birisi, *Vikâye* müellifinin "Tâcüşşerîa" oluşunu iddia etmesidir. İbn Ke-

26 Leknevî, *Fevaid*, s. 185; Leknevî, *Umde*, I/18.

27 Kureşî, *Cevâhir*, II/686.

28 Ayrıca Mahbûbi ailesine mensup kişilerin hepsinin Buhârada, Şer'-Âbâd'da, ancak sadece iki kardeş Burhânüşşerîa ve Tâcüşşerîa Mahbûbi'lerin İran'ın Kirman şehrinde defnedilmiş olmaları da dikkate değer bir husustur. Bkz. Kefevî, *Ketâib*, II/73^A.

29 Benzer incelemeler ve değerlendirmeleriyle konuyu etraflıca ele alan ve yer yer bizim yüksek lisans çalışmamıza da atıfta bulunarak aynı tespitleri paylaşan doktora tezi çalışması için bakınız: Atan, Ömer Faruk, Burhânüş-Şerîa'nın Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili, (*Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi*, basılmamış doktora tezi), Bursa 2016, s. 5-11.

mal Paşa onu kitabında geçtiği her yerde bu unvanla anmıştır. Ancak bu doğru değildir. Çünkü *Vikâye* müellifinin ismi Mahmud olup, lakabı Burhânüşşeriâdır. Tâcüşşeriâ'nın ismi ise Ömer'dir. Bunlar hem iki kardeş ve Sadruşşeriâ el-Ekdam'ın (el-Evvel) iki oğludur, hem de Sadruşşeriâ es-Sânî'nin -Tâcüşşeriâ baba tarafından, Burhânüşşeriâ ise anne tarafından- iki dedesidir. Sadruşşeriâ es-Sânî'ye gelince o, Ubeydullah b. Mesud b. Tâcüşşeriâdır. Mevzu, aynı şekilde *Şerhu'l-Vikâye*'nin dibacesindeki Sadruşşeriâ'nın kendi sözlerinden ve bazı kitapların konuyla ilgili tafsilatlı açıklamalarından da anlaşılmaktadır. Nitekim benzeri açıklamalar, Sadruşşeriâ üzerine yazılmış bazı haşiyelerde de yer almaktadır.³⁰ Ayrıca bu yazının üst tarafında Burhânüşşeriâ'nın ailesi hakkında kısa bir şema verilmiştir.

Öte yandan Burhânüşşeriâ'nın babasının Ahmed mi, yoksa Ubeydullah mı olduğu konusunda da farklı görüşler mevcuttur. Bazı kaynaklar onun babasının Cemâlüddin Ubeydullah olduğunu söylerken,³¹ bazıları da babası olarak Şemsüddin Ahmed'i zikretmişlerdir.³² Üçüncü bir kesim ise, onun babasını bazen Ahmed, bazen Ubeydullah olarak zikrederken, bazen de kardeşi Tâcüşşeriâ'yı Şemsüddin Ahmed'in, kendisini ise Cemâlüddin Ubeydullah'ın oğlu olduğunu veya tersini belirtmişlerdir.³³ Bu ihtilafta, Şemsüddin Ahmed'in Burhânüşşeriâ'nın babası olduğunu söyleyenlerin görüşü doğru olarak görünmektedir. Nitekim, bu konunun en bariz ifadesi el-Kureşî'nin ez-Zehbî'den naklettiği şu sözleridir: "Onun (Ubeydullah'ın) doğumu Cemaziyelevvel'in yirmi beşi, perşembe günü, (hicretin) 546. senesidir. Vefatı ise Cemaziyelevvel'in sekizi, perşembe akşamı, (hicretin) 630. senesidir. Cenaze namazını oğlu Şemsüddin Ahmed kıldırmıştır."³⁴ Buna göre Burhânüşşeriâ'nın babası, Şemsüddin Ahmed'dir, Cemâlüddin Ubeydullah ise dedesidir.

30 Süleymaniye Ktp., Carullah efendi,765, vr.X^A. Bu yazının müellifi belirtilmemiştir.

31 İbn Kutluboğa, *Tacü'l-terâcim*, s. 142; Temimî, *Tabakâtü's-seniyye*, IV/429; Çelebi Kâtib, *Keşfu'z-zünun*, II/2020, 2033; Bağdâdi, *Hediyetü'l-ârifin*, II/406; Kuhistanî, *Câmiu'r-rumûz*, I/9-10. (DİA'nın "Sadruşşeriâ", "Tâcüşşeriâ" ve "Vikâyetür-rivâye" madde başlıklarına bakılınca Burhânüşşeriâ'nın babasının "Ubeydullah" olduğu görüşü benimsenmiş gibi gözükmeyle birlikte, "Sadruşşeriâ" maddesinde "Ahmed" olduğu görüşüne de yer verilmektedir.

32 Kureşî, *Cevâhir*, II/490; Leknevi, *Fevâid*, s.109-110, 207; Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I-II, Leiden 1943-1949, II/277-278; Zirikli, Hayrüddin, *el-'Alâm kâmusü terâcim li eşhurî'ricâl ve'n-nisâ mine'l-arab ve'l-mütearribin ve'l-müsteşrikin*, I-X, Kahire 1954-1959, IV/354.

33 Kehhâle, *Mu'cemül-müellifin*, VI/246, VII/273, XII/178; Bağdâdi, *Hediyetü'l-ârifin*, I/649-650,78; Bilmen, *Kâmûs*, I/475.

34 Kureşî, *Cevâhir*, II/490.

SONUÇ

İslâmî ilim merkezlerinden biri olan Buhara'da, ilim ve siyaset alanında önemli rol üstlenen Mahbûbî ailesinde birçok İslâm âlimi yetişmiştir. Dönemin önde gelen fakihlerinden iki kardeş Burhânüşşeria Mahmud ve Tâcüşşeria Ömer bu âlimlerdendir. Bu iki fakih, gerek eserleriyle, gerekse talebeleriyle önemli iz bırakmışlardır. Ancak bu âlimler hakkında tabakat ve diğer ilgili eserlerde bilgi verilirken, isim karışıklığı söz konusu olmuş, bu karışıklık günümüzde kaleme alınan eserlerde bile yer bulabilmiştir. Aynı durum Burhânüşşeria ve Tâcüşşeria'nın babasının ismi konusunda da söz konusudur. Makalede varılan sonuca göre *Vikâye* müellifinin ismi Mahmud olup, lakabı Burhânüşşeria'dır. Tâcüşşeria ise *Nihâyetü'l-kifâye fî dirâyeti'l-Hidâye* eserinin müellifi olup, ismi Ömer'dir. Bunların babasının ismi ise, Cemâlüddin Ubeydullah değil, Şemsüddin Ahmed'dir.

Sonuç olarak, burada Burhânüşşeria'nın sahabeye kadar dayanan nesebini, dedelerinin isimleriyle birlikte silsile halinde belirtmekte yarar görmekteyiz: Burhânüşşeria Mahmud b. Sadrişşeria el-Ekber (el-Evvel) Şemsüddin Ahmed b. Cemâliddin Ubeydillah Ebî Hanîfe es-Sânî b. İbrahim b. Ahmed b. Abdilmelik b. Ömer (Ümeyr) b. Abdilaziz b. Muhammed b. Cafer b. Halef (Mervan) b. Harun b. Muhammed b. Ahmed (Muhammed) b. Mahbûb b. Velid b. Ubâde b. Sâmit el-Hazrecî el-Ensari.³⁵

Kaynakça

- Alâeddin, Ali b. Halil et-Tarabluşi, *el-İstiğna*, vr.1^B, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr.1889.
- Atan, Ömer Faruk, *Hicri VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Burhânüşşeria'nın Vikâye Adlı Eseri*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXV. cilt, 2. sayı, 125 vd.
- Atan, Ömer Faruk, *Hanefî Literatüründe Muhtasarlar ve Metinler*, (İhya Uluslar Arası İslam Araştırmaları Dergisi, c.2, sy., 2016), s. 65 vd.
- Atan, Ömer Faruk, *Vikâye'nin Tahkikli Neşri*, Emin Yay, Bursa, 2017.
- Atan, Ömer Faruk, *Burhânüşşeria'nın Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, yayımlanmamış doktora tezi), Bursa, 2016.
- Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, I-II, III. baskı, İstanbul, 1995.
- Bedir, Murteza, "Vikâyetü'r-rivâye", *DİA*, XXXXIII, 106-107, İstanbul, 2013.
- Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1984.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslamiyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, I-VI, İstanbul, 1949.

35 Bk. Kureşî, *Cevâhir*, II/490; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, I/376; Leknevî, *Fevâid*, s. 110; Sadruşşeria es-Sânî, *Muhtasaru'l-Vikâye: en-Nükâye*, s. 6. *Nükâye*'deki bu bilgi editör İranlı Türkmen ahundu Annageldi Talâî'nin yazmış olduğu mukaddimedeki yer almaktadır. Ayrıca söz konusu silsileye dikkat edildiğinde Burhânüşşeria'nın on dört ve on altı nesil öncesinde yer alan dedelerinden el-Mahbûbî ve el-Ubâdî şeklindeki üretilen nisbeleri, kendisinin ve ailesinin isimlerine unvan olarak ilave edilmektedir.

- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I-II, Leiden 1943-1949.
- Burhânüşşeria, Mahmud b. Ahmed, *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye*, Süleymaniye Ktp, Fatih, nr.1505.
- Cici, Recep, “Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar”, *U.Ü.İ.F.D.*, sy.8, VIII, 1999.
- Cici, Recep, “Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları”, TALİD, C.3, S.5, İstanbul, 2005, s. 220
- Çelebi Kâtib, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, İstanbul, 1364/1945.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Ebu'l-Adl Kâsım, *Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. İbrahim Salih, Beyrut, 1412/1992.
- İbrahim, Muhammed, *Hanefi ve Şafîilerde Mezhep Kavramı*, İstanbul, 2015, çev. Beşer, Faruk.
- İzgi, Cevat, “Ebcedül'l-ulûm”, *DİA*, X, 70-71, İstanbul, 1994.
- Kallek, Cengiz, “Hidâye”, *DİA*, XVII, 471-473, İstanbul, 1998.
- Kara, Ali, *Mutûn-i erba'a fi'l-fikhi alâ mezhebi'l-Hanefiyye*, İstanbul, 1420.
- Kârî, Nuruddin Ali b. Sultan, *Fethu bâbi'l-inâyê bi Şerhi'n-Nükâye*, I-III, Beyrut, 1418/1997.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mani'l-muhtâr*, I-II, (waqfeya.com المدرسة الوقفية).
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemül-müellifin terâcimi musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, I-XV, Beyrut, 1376/1957.
- Kuhistânî, Şemsüddin el-Horasânî, *Câmiu'r-rumûz Şerhu'n-Nükâye Muhtasari'l-Vikâye*, I-II, İstanbul, 1291.
- Kureşi, Abdülkâdir, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettâh el-Hilv, I-V, II. bas-kı, Riyad, 1413/1993.
- Leknevî, Abdülhay, *Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut, 1418/1998.
- Leknevî, Abdülhay, *Umdetü'r-rivâye fi halli Şerhi'l-Vikâye*, I-IV, Delhi, 1327.
- Orazov, Orazsahet, *Bürhânü's-Şeria ve Vikâye Adlı Eseri*, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Bursa, 2001.
- (yüksek lisans tezi, 2001) U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özel, Ahmed, “Hanefi mezhebi”, *DİA*, XVI, 22, İstanbul, 1997.
- Özel, Ahmed, “İbnü's-Sââtî”, *DİA*, XXI, 190, İstanbul, 2000.
- Özel, Ahmed, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990.
- Özel, Ahmet, “Hanefi Literatürünün Oluşumu”, (İmâm-ı A'zam Ebü Hanîfe ve Düşünce Sempozyumu I), Bursa, 2005, s. 365.
- Özel, Ahmed, *Hanefi Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, Ankara, 2014.
- Özen, Şükrü, “Sadruşşeria”, *DİA*, XXXV, 427-428, İstanbul, 2008.
- Sadruşşeria, Ubeydullah b. Mesud, *Muhtasaru'l-Vikâye fi mesâilî'l-Hidâye*, thk. Muhammedcan, Şerifcan Kerim ve Hasancan Kerim, Kazan, 1910.
- Sadruşşeria, Ubeydullah b. Mesud, *Muhtasaru'l-Vikâye fi mesâilî'l-Hidâye*, thk. Annageldi Talâi, Künbed Kâbus, 1412.
- Şehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'u'l-Lâmî*, I-XII, Beyrut, t.y.
- Serkis, Yusuf Elyan, *Mu'cemül-metbûati'l-Arabiyye ve'l-muarrabe*, I-II, Kahire, 1339/1919.
- Süleymaniye Ktp., Carullah efendi, 765, vr.X^A. Haşiyenin müellifi belirtilmemiş.
- Temimi, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir, *Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, I-IV, Riyad, 1983.
- Yaman, Ahmet, “Kenzü'd-dekâik”, *DİA*, İstanbul, 2002, XXV, 261.
- Zirikli, Ebü Ğays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ed-Dimaşkı, *el-A'lâm kâmusü terâcim li eşhuri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-arab ve'l-mütearribîn ve'l-müsteşrikin*, I-X, Kahire, 1954-1959.

رسالة في حكم التن والقهوة لمحمد فقهي العيني الحنفي أمين الفتوى (دراسة وتحقيق)

Prof. Dr. Osman ŞAHİN*

إنَّ الدخان والقهوة من المحدثات في العالم الإسلامي، وقد تم تاريخ حدوثهما حوالي الألف الهجري. وبعد حدوث الدخان تكلم عن حكمه الفقهاء من المذاهب الإسلامية، واختلفوا على ثلاثة مذاهب في حكمه الأول مذهب الإباحة والجواز والثاني مذهب الكراهة والثالث مذهب التحريم والمنع وقد تم تأليف الرسائل على اختلاف الأقوال الثلاثة. وأما القهوة فاختلف في حلها أو أن ظهورها وانتشارها، ثم آل الأمر إلى الاتفاق على إباحتها. وعلى هذا، «رسالة في حكم التن والقهوة» لمحمد فقهي العيني تحتل مكاناً مهماً بين الرسائل المتعلقة بماتين المسألين، لما فيها إيضاح قاعدة «الأصل في الأشياء» من ناحية الأصول والفروع ثم نقد أدلة مجوزي شرب الدخان وسرد أدلة تحريمها من حمسة وجوه، وهي السكر والخبث والفحش والأذى والسرف، بالإضافة إلى أدلة حل شرب القهوة من ناحية الأصول والفروع.

كلمات مفتاحية: المذهب الحنفي - محمد فقهي العيني - الدخان - القهوة - الإباحة.

**Fetvâ Emini Muhammed Fikhî el-Aynî'nin (1147/1735)
"Risâle fi Hükmi't-Tütün ve'l-Kahve'sinin Tahkikli Neşri**

Özet: Sigara Hicri X. Asrın sonlarında İslam dünyasına girmiş içecektir. İlk zamanlarda tütün yaprağının yakılarak dumanının çekilmesi keyif vermekle birlikte zararlı ortaya çıktığı için aslı hükme uygun olarak mübah kabul edilmiş, zamanla zararları ortaya çıkınca aleyhinde risaleler kaleme alınmıştır. Böylece sigaranın mübah olduğunu savunan fakihler karşısında, mekruh veya haram olduğunu savunan fakihler de çıkmıştır. Muhammed Fikhî el-Aynî sigaranın haram olduğunu savunanlar arasında yer almaktadır. Risalesine öncelikle Fikhî Usulünde "Eşyada asıl olan mübah olma" kaidelerini Hanefi usul ve furu kaynaklarından irdelemiş, ardından sigaranın helal olduğunu savunanlara karşı, 1- sarhoşluk verme (sekr), 2- selim tabiatlı kimselerin hoşlanmaması kötü bir şey olma (habes), 3- selim akıl ve tabiat sahipleri tarafından nefret edilme (fahş), 4- kötü kokusu bulunma (eza) ve 5- gereksiz harcamaya yol açma (seraf) şeklinde beş delil ile haram olduğunu ortaya koymaya çalışmış, bazı faydaları olduğunu savunanları reddetmiş, mekruh kabul edilmesinde bile devamlı kullanılması sebebiyle büyük günah olacağını ileri sürmüştür. Diğer taraftan devlet başkanının yasaklamasını dikkate alarak haram sayanların çıkarılmalarının yerinde olmadığını savunmuştur. Kahveye gelince yine Hicri X. Asırdan önce İslam dünyasına girmiş, ilk zamanlarda keyif vermesinden dolayı gayri meşru sayanlar olmuşsa da yapılan tartışmalarda helal olduğu görüşü baskın çıkmış ve nihayet helallikinde ittifak sağlanmıştır. Aynî de kahvenin haramlığını savunanlara reddiye olarak aslı ibaha kuralına göre helallikini delilleriyle göstermeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hanefi Mezhebi, Muhammed Fikhî el-Aynî, Sigara, Kahve, İbaha.

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, osahin@omu.edu.tr

رِسَالَةٌ فِي حُكْمِ التَّنِ وَالْقَهْوَةِ

(قسم الدراسة)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أولاً: محمد فقهي العيني

أ - حياته:

هو محمد فقهي العيني، كما سَمَّى نفسه في كثير من تأليفاته.^١ ولقبه «فقهياً» لقباً وحيداً لم يسمَّ أحد من العلماء العثمانيين فيما قبله ولا بعده، كما رأينا في نتيجة دراستنا. وهذا اللقب قد حازه محمد فقهي العيني لاشتغاله بالفقه كثيراً، كما صرَّح به وامق شكري أفندي.^٢

ولد محمد فقهي في مدينة «عينتاب»، وانتقل إلى «القسطنطينية» في سنِّ شبابه.^٣ فسرعان ما التحق بمجالس العلم بعد مجيئه إليها. بعد ذلك فقد تم تعيينه مدرساً لمدرسة «كشفي عثمان أفندي» بالقسطنطينية إلى أن انعزل منها في الرابع من المحرم سنة (١١٢٧/١٧١٥).^٤ ثم انتسب إلى الفتواخانه - أي المشيخة - سنة (١١٣١/١٧١٩).^٥ وقد أصبح في المشيخة رئيس المسوِّدين^٦ سنة (١١٣٦/١٧٢٣).^٧ ثم تولَّى أمانة الفتوى^٨ في المشيخة بعد وفاة أمين الفتوى محمد سليم أفندي في عهد شيخ الإسلام عبد الله أفندي اليكيشهري سنة (١١٣٨/١٧٢٥).^٩ بعدها رجع إلى التدريس في بعض المدارس بالقسطنطينية، ولكن لم يلبث حتى تمَّ تعيينه لمولوية «إزمير» سنة (١١٤٣/١٧٣١)،^{١٠} المساوية للولاية القضائية في المحكمة العالية أو محكمة المنطقة في عصرنا الحاضر. ثم انتقل من جديد إلى أمانة الفتوى في عهد شيخ الإسلام داماد زاده أبي الخير أحمد أفندي

١ انظر مثلاً: أدب المفتي لمحمد فقهي العيني، تحقيق: عثمان شاهين، سامسون، ٢٠٠٩، ص: ٣٣.

٢ Vamık Şükrü Altınbaş, "Fetvâ Eminleri: Muhammed Fikhi Efendi" Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, c:7, sayı:77, yıl:1968, ص ٢٥٢.

٣ مناط النجا في أحكام الاستنجا لمحمد فقهي، مكتبة السليمانية، فاتح، الرقم: ٢١٧٨، ورق: ١٠.

٤ ذيل الشقائق النعمانية لشيخ محمد أفندي، إستانبول، ١٩٨٩، ٦٥٥/٣.

٥ الأجوبة القانعة عن الأسئلة الواقعة لمحمد فقهي، مكتبة دار الإفناء في الإستانبول، الرقم: ١٧٦، ورق: ٣٣/هامش؛ ورق: ٤٥/هامش.

٦ ص "Fetvâ Eminleri: Muhammed Fikhi Efendi" Altınbaş, ٢٥٢.

٧ الأجوبة القانعة عن الأسئلة الواقعة لمحمد فقهي، في ظهر الورق الثالث للأوراق الثلاثة الموجودة بين ورقتي ٦٧ ظ - ٦٨ و ورق: ١٩/هامش، Kânî'a Adlı - Ecvibetül - Kânî'a - Mehmed Fikhi'nin el - Ecvibetül - Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri", Doktora Tezi, s. 135

٨ معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة - دمشق، ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م، ٣/ ٤٣٩.

٩ ذيل الشقائق النعمانية لشيخ محمد أفندي، ٣/ ٦١٤؛ Altınbaş, "Fetvâ Eminleri: Muhammed Fikhi Efendi", ص: ٢٥٢.

١٠ ذيل الشقائق النعمانية لشيخ محمد أفندي، ٣/ ٧٢٧.

سنة (١١٤٤/١٧٣٢)، كما بيّن وَاِمَقُّ شُكْرِي أفندي.^{١١} وبالإضافة إلى هذه الوظائف، فقد وليّ مولويّة «غَلَطَة»،^{١٢} غير أنّنا لم نعرث على أيّ تاريخ لبداية هذه الوظيفة. ولكن الدكتوراة أمينة أرسلان تدّعي أنّه كان يقوم بهذه الوظيفة، إلى جانب وظيفته الأصليّة في المشيخة كأمين الفتوى. ذلك بالنسبة للوظائف المعتادة بين أمناء الفتوى أثناء وظائفهم في المشيخة.^{١٣}

توفّي محمد فقهى العيني سنة (١١٤٧/١٧٣٥)، كما صرّح به إسماعيل باشا البغدادي في هدية العارفين،^{١٤} وكما صرّح محمد ثريّا أفندي بأنّه توفّي بعد بضع سنين من الألف والسبعمئة والثلاثين بعد الميلاد.^{١٥} وأما وَاِمَقُّ شُكْرِي أفندي فقد قيّد بأنّه توفّي في أواسط القرن الثاني عشر الهجري،^{١٦} فكلّها يعضد بعضها بعضاً.

ب - مؤلفاته:

- ١- الأجوبة القانعة عن الأسئلة الواقعة.^{١٧}
- ٢- بهجة الفتاوى.^{١٨}
- ٣- أدب المفتي.^{١٩}
- ٤- هذا تحرير في حادثة.^{٢٠}
- ٥- جواب سؤال في ما إذا قال الرجل: عليّ الطلاق.^{٢١}

١١ Altınbaş, "Fetvâ Eminleri: Muhammed Fıkhî Efendi" ص ٢٥٢.

١٢ Mehmet Süreyya, Sicill - i Osmâni, ٤ / ٢٢٩.

١٣ Emine Arslan, "Nukûllü Fetva Mecmûalari" ص ١٣٥.

١٤ هدية العارفين للبغدادي، ٢/٣٢٢؛ معجم المؤلفين لعمر كحالة، ٣/٤٣٩ [نقلًا من الهدية].

١٥ Mehmet Süreyya, Sicill - i Osmâni, ٤ / ٢٢٩.

١٦ Altınbaş, "Fetvâ Eminleri: Muhammed Fıkhî Efendi" ص ٢٥٢.

١٧ هو كتاب في الفتاوى صنفه محمد فقهى من فتاويه عن الأسئلة الواقعة في أثناء مختلف وظائفه بما فيها أمانة الفتوى. فلها نسخة وحيدة مسوّدّة في مكتبة دار الإفتاء بإستانبول، الرقم: ١٧٦. انظر لمزيد من المعلومات: Şükrü Özen, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, cilt:3, yıl:2005, s.309 - 310, Emine Arslan, "Nukûllü Fetva Mecmûalari", s.172.

١٨ هو - في الأصل - كتاب الفتاوى جمعها أولاً شيخ الإسلام أبو الفضل عبد الله أفندي اليكيشهري من فتاويه بخطه ثمّ ربّته محمد فقهى كتابا فيما يناسب من الأبواب والفصول. لقد طبع هذا الكتاب في المحرم سنة ١٢٦٦ هـ في دار الطباعة العامرة.

١٩ طبع في سامسون، سنة ٢٠٠٩ م بتحقيق عثمان شاهين.

٢٠ فلها نسخة واحدة -عثرنا عليها- في مكتبة السليمانية، قسم سرز، الرقم: ٣/٣٩٢٤ (ورقي ٢٥ ظ-٢٦ و).

٢١ هي رسالة موجزة بيّن فيها ما هو الراجح من وقوع الطلاق في الحلف. انظر لمزيد من المعلومات: Emine Arslan, "Nukûllü Fetva Mecmûalari" ص: ١٣٣ - ١٣٤، ١٣٧.

- ٦- مناظ النجا في أحكام الاستنجا. ٢٢
- ٧- رسالة في حكم التنن والقهوة. وهي التي في صدد تحقيقها.
- ٨- إظهار العناية في أحكام السقاية. ٢٣
- ٩- فيض الحيّ في أحكام الكي. ٢٤
- ١٠- الفوائد الممحصّة في أحكام كي الحمصة. ٢٥
- ١١- تجديد الإيمان. ٢٦
- ١٢- تبيين الحقّ في أجل الخلق. ٢٧
- ١٣- فيض الغفار في أحوال الجنّة والنار. ٢٨
- ١٤- رسالة تعديل المدارج في بيان تصوف الحاقّة. ٢٩
- ١٥- كشف الغوامض في أحكام الروافض. ٣٠

ثانياً: رسالة في حكم التنن والقهوة

أ- تعريفها ونسبتها إلى المؤلف:

هي رسالة قصيرة بحث فيها محمد فقهي العيني حكمي الدخان والقهوة فوصل إلى حرمة الدخان وحلّ شرب القهوة، وسرد أدلته في الرسالة ردّاً على مجوّزي التدخين ومحرمي القهوة. ولم يسم محمد فقهي رسالته، في العنوان ولا في المقدمة، ولكن يتم تسجيل أسماء هذه الرسالة في سجلات المكتبات بـ«رسالة في حكم التنن والقهوة»، و«رسالة الدخان»، و«رسالة في الدخان والقهوة»، وغيرها كما سيأتي في بيان نسخها.

ونسبتها مقطوعة إلى محمد فقهي بأنه صرح اسم نفسه في مقدمة الرسالة، حتى وجدنا اسمه الصريح فيما راجعنا من النسخ كلها، بالإضافة إلى القيود نفسها في سجلات المكتبات.

- ٢٢ مناظ النجا في أحكام الاستنجا لمحمد فقهي، مكتبة السليمانية، فاتح، الرقم: ٢١٧٨، (بين ورقي ١٠٢ ظ - ١٠٤ و).
- ٢٣ مكتبة السليمانية، قسم سرز، الرقم: ١/٣٩٢٤ (بين ورقي ٣ ظ - ٥ ظ)، باسم «سالة في أحكام السقاية».
- ٢٤ مكتبة السليمانية، قسم الحميدية، الرقم: ٣/٥٦٨، (بين ورقي ٣٣ و - ٥٢ ظ).
- ٢٥ مكتبة السليمانية، قسم الحميدية، الرقم: ٣/٥٦٨، (بين ورقي ٨ و - ٣٢ ظ).
- ٢٦ مكتبة السليمانية، قسم أنطاليا/تكة لي أوغلي، الرقم: ٤/٨٢١، (بين ورقي ٢٨١ و - ٢٨١ ظ).
- ٢٧ مكتبة السليمانية، قسم أنطاليا/تكة لي أوغلي، الرقم: ٣/٨٢١ (بين ورقي ٢٧٩ و - ٢٨١ و).
- ٢٨ مكتبة الدولة، بايزيد، الرقم: ١١/٧٩٠٥ (بين ورقي ١٢٨ ظ - ١٤٣ و).
- ٢٩ مكتبة السليمانية، قسم برتو باشا، الرقم: ٦٠٤، (بين ورقي ٥٤ - ١٤١).
- ٣٠ فلها نسخة واحدة في مكتبة عاطف أفندي للمخطوطات بإسطنبول، الرقم: ١١٧٩، (بين ورقي ٣٣٤ ظ - ٣٦٣ ظ).

ب- أهميتها مع أهمية الموضوع:

إنّ الدخان من المحدثات في آخر هذا الزمان، وقد أُرّخ حدوثه جماعة، ومنهم: أبو الحسن المصري الحنفي بأنّ حدوثه في حدود الألف الهجري، وأول خروجه بأرض اليهود والنصارى والمجوس، وأتى به رجل يهودي يزعم أنه حكيم إلى أرض المغرب، ودعا الناس إليه. وأول من جلبه إلى البر الرومي رجل اسمه «الأتكليين» من النصارى. وأول من أخرجه ببلاد السودان المجوس، ثم جُلب إلى مصر والحجاز وسائر الأقطار.^{٣١} يعني أن حدوثه في البلاد الإسلامية كان سنة تسع وتسعين وتسعمائة. وكان حدوثه في دمشق في سنة خمس عشرة بعد الألف.^{٣٢}

وبعد حدوث الدخان تكلم عن حكمه الفقهاء من المذاهب الإسلامية كلّها، سنياً كان أو شيعياً، واختلفوا على ثلاثة مذاهب في حكمه:^{٣٣}

١- مذهب الإباحة والجواز: وبه قال جماعة؛ من الحنفية عبد الغني النابلسي في كتابه «الصلح بين الإخوان في حكم إباحة الدخان»،^{٣٤} وألف أيضاً الشيخ علي الأجهوري المالكي رسالةً في حلّه نقل فيها أنه أفتى بحلّه من يعتمد عليه من أئمة المذاهب الأربعة.^{٣٥} ومن الزيدية محمد بن إسماعيل الصنعاني في كتابه «الإدراك لضعف الأدلة في تحريم التنباك»،^{٣٦} والشوكاني أظهر رأيه في جواب السؤال الحادي عشر في رسالته «إرشاد السائل إلى دلائل المسائل».^{٣٧}

٢- مذهب الكراهة: وبه قال جماعة؛ ومنهم أبو السعود بالكراهة التنزيهية والعمادي

٣١ الفواكه العديدة والمسائل المفيدة لأحمد بن محمد المنقور، المكتب الاسلامي، ١٣٨٠هـ، ٢/ ٨٠؛ التبيان في شرب الدخان لصالح بن محمد الأسمرى، مكتبة شبكة منارة الشريعة - بشكل بي دي اف-، ص: ٢.

٣٢ انظر: الدر المختار شرح تنوير الأبصار للحصكفي، -كنص رد المحتار-، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ٤٥٩/٦، حيث قال: «قال شيخنا النجم الغزي الشافعي: والتنن الذي حدث وكان حدوثه بدمشق في سنة خمسة عشر بعد الألف.» | انظر أيضاً لمزيد من المعلومات: رسالة في الشاي والقهوة والدخان لجمال الدين القاسمي، دمشق، ١٣٢٢هـ، ص: ٣٣-٣٤؛ تحقيق البرهان في شأن الدخان الذي يشربه الناس الآن لمرعى بن يوسف الكرمي الحنبلي، تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص: ٧ وما بعدها (مقدمة).

٣٣ انظر: رد المحتار لابن عابدين، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ٤٥٩/٦.

٣٤ الصلح بين الإخوان في حكم إباحة الدخان لعبد الغني بن اسماعيل النابلسي، تحقيق: محمد أديب الجادر، دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع.

٣٥ انظر: رد المحتار لابن عابدين، ٤٥٩/٦.

٣٦ انظر: الإدراك لضعف الأدلة في تحريم التنباك لمحمد الصنعاني، في مكتبة جامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، الرقم: ٣/٧٧٢١، ٢٨-٣١ظ.

٣٧ إرشاد السائل على دلائل المسائل للشوكاني، (ضمن مجموعة الرسائل المنيرة)، إدارة الطباعة المنيرة، سنة ١٣٤٣هـ، ٩٧-٩٦/٣.

والطحطاوي بالكراهة التحريمية وتبعهما ابن عابدين.^{٣٨} ومن الحنبلية العلامة مرعي الكرمي الحنبلي ألف رسالة فيه باسم «تحقيق البرهان في شأن الدخان الذي يشربه الناس الآن» فذهب إلى كراهته، حيث قال:

«اعلم أن الأقرب فيه والصواب - كما تقتضيه قواعد المذهب المقررة سيما المذاهب الأربعة - أن يقال فيه: إن شرب الدخان على وجه لا يشين - بقطع النظر عن عوارضه اللائحة له من ترتب المفسد ونحوها - يقرب من الكراهة التنزيهية (...). قلت: فعلى هذا؛ إن كراهة شربه مما يكاد يُجزم بها، وإنما تجاسرنا على القول بالكراهة، للعلتين - أعني الرائحة الكريهة والتشبه بأهل النار - ولم تجاسر على القول بالتحريم مطلقاً، والجزم به خوفاً من الله تعالى، وحياءً من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، خشية أن نحرم في شريعته ما ليس بحرام».^{٣٩}

٣- مذهب التحريم والمنع: وبه قال جماعة؛ ومنهم للشرب لبالي والعلامة إسماعيل النابلسي والد عبد الغني، كما نقله ابن عابدين.^{٤٠}

هكذا تم تأليف الرسائل على اختلاف الأقوال الثلاثة؛ لقد سرد أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان محقق «تحقيق البرهان في شأن الدخان» لمرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي في تعليقه ٨٩ عدداً من الرسائل المتعلقة بحكم الدخان من فقهاء المذاهب الفقهية، بها فيها رسالة محمد فقهي العيني.^{٤١} وأما القهوة فإنما نشأت قبل القرن العاشر الهجري، ومن ثم اختلف في حلها أو أن ظهورها وانتشارها، ثم آل الأمر إلى الاتفاق على إباحتها، كما نقل جمال الدين القاسمي في الفصل الخامس في القطع بحل شربها من «رسالة في الشاي والقهوة والدخان». حيث قال:

«قال الشهاب ابن حجر في الإيعاب: حدث قبيل هذا القرن العاشر شراب يتخذ من قشر البن يسمى ذلك القهوة، وطال الاختلاف فيه، والحق أن ذاتها مباحة ما لم يقترن بها عارض يقتضي التحريم، وأطال في ذلك وأطاب - رحمه الله -. وقال العلامة الخليلي في فتاويه: وأما القهوة: فخلاصة القول فيها: أنها من الجائز تناوله، المباح شربه، كسائر المباحات؛ مثل: اللبن، والعسل، ونحوهما، لدخولها في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾، الآية.^{٤٢}»

٣٨ انظر: حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح للطحطاوي، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م، ص: ٦؛ رد المحتار لابن عابدين، ٤٦١/٦.

٣٩ انظر: تحقيق البرهان في شأن الدخان لمرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، ص: ١١٣-١١٤، ١٢٧.

٤٠ انظر: رد المحتار لابن عابدين، ٤٥٩/٦.

٤١ انظر: تحقيق البرهان في شأن الدخان لمرعي الكرمي، ص: ٩٣-١٠٨.

٤٢ سورة الأنعام، الآية ١٤٥.

ولا التفات إلى من ادّعى تحريمها؛ فدعواه في ذلك أو هن من بيت العنكبوت».⁴³

وعلى هذا، «رسالة في حكم التنن والقهوة» لمحمد فقهي العيني تحتلّ مكاناً مهماً بين الرسائل المتعلقة بهاتين المسألتين، لما فيها إيضاح قاعدة «الأصل في الأشياء» من ناحية الأصول ثم نقد أدلة مجوزي شرب الدخان وسرد أدلة تحريمها، بالإضافة إلى أدلة حلّ شرب القهوة من ناحية الأصول والفروع.⁴⁴

واستفاد من هذه الرسالة في عصرنا، سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم مفتي المملكة السعودية في فتواه بتحريم الدخان باختصاره من أربعة أوجه،⁴⁵ كما اختصر محقق تحقيق البرهان في شأن الدخان أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، حيث قال:

«رسالة للمحقق الفاضل العلامة الشيخ محمد فقهي العيني نزيل الآستانة من أكابر فقهاء الحنفية، ذكر فيها تحريم الدخان من أربعة أوجه: أحدها: كونه مضرّاً للصحة بإخبار الأطباء المعترين؛ وكل ما كان كذلك يحرم استعماله اتفاقاً. ثانيها: كونه من المخدرات المتفق عليها عندهم المنهي عن استعمالها شرعاً... ثالثها: كون رائحته الكريهة تؤذي الناس الذين لا يستعملونه، وعلى الخصوص في مجامع الصلاة ونحوها، بل وتؤدي الملائكة المكرمين... رابعها: كونه سرفاً، إذ ليس فيه نفع مباح خال عن الضرر، بل فيه الضرر المحقق بإخبار أهل الخبرة. وحرمة ما فيه من السرف أو الضرر ثابتة شرعاً وعقلاً».⁴⁶

ج - نسخها في المكتبات:

فلها نسخ عديدة بعضها هي:

١ - باسم «رسالة الدخان» في مكتبة السليمانية، قسم أنطاليا/تكة لي أوغلي، الرقم: ٢/٨٢١، وهي ورقتان (بين ورقي ٢٧٩ و - ٢٨٠ و) وفي كل صفحة اثنان وأربعون سطراً، بخط التعليق.

٢ - باسم «رسالة في بيان حكم الدخان على أصل مذهبنا الحنفي ثم حكم القهوة المعروفة» في مكتبة السليمانية، قسم حاجي محمود أفندي، الرقم: ٥/٦٤٠٠، وهي ست ورقات (بين

٤٣ رسالة في الشاي والقهوة والدخان لجمال الدين القاسمي، دمشق، ١٣٢٢هـ، ص: ١٨ وما بعدها.

٤٤ مزيد من المعلومات لموضوعها وأهميتها فikhi نönelik في مكتبة السليمانية، قسم أنطاليا/تكة لي أوغلي، الرقم: ٢/٨٢١، Kaşif Hamdi Okur, "17. Yüzyıl Osmanlı Fıkıhçılarının Nevazile Yönelik Fikhi Önemli ve 1-Kahve Örneği)", Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'ın Argümantasyonu (Mehmed Fikhi el-Aynî ve Risâletü'd-Duhân ve'l-Kahve Örneği)", Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'ın Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) - XVII.Yüzyıl, 2017, s.381-393

٤٥ عنوانه في الإنترنت: <http://www.khayma.com/almslm/islam/aldkan.htm>

٤٦ تحقيق البرهان في شأن الدخان المرعى الكرعي، ص: ١٠٧.

ورقي ٢١ ظ-٢٦ و) وفي كل صفحة تسعة عشر سطراً، بخط التعليق.

٣- باسم «رسالة في حكم التن والقهوة» في مكتبة الدولة، بايزيد، الرقم: ٦/٧٩٠٥، وهي خمس ورقات (بين ورقي ١٠٧ ظ-١١١ و)، وفي كل صفحة واحد وعشرون سطراً، بخط التعليق.

٤- باسم «رسالة في الدخان والقهوة» في مكتبة راشد أفندي في قيصري، قسم راشد أفندي، الرقم: 1٢٨١٨٥/، وهي أربع ورقات (بين ورقي ١ ظ-٤ و)، وفي كل صفحة واحد وعشرون سطراً، سنة ١١٧٣ هـ.

٥- باسم «حرمة الدخان» في مكتبة قسطنطيني الولاية الشعبية، الرقم: ١/١٣٩٦، وهي أربع ورقات (بين ورقي ١ ظ-٤ و)، وفي كل صفحة واحد وعشرون سطراً.

٦- باسم «رسالة في حرمة الدخان وإباحة القهوة» في مكتبة المخطوطات بجامعة الكويت، الرقم: ٦٤٤، وهي أربع ورقات (بين ورقي ١-٤)، وفي كل صفحة خمسة وعشرون سطراً، بخط تعليق، سنة ١١٢٧.

ثالثاً: عملنا في التحقيق

عملنا في التحقيق كما يلي:

١ - اعتمدنا للتحقيق على ثلاث نسخ: الأولى نسخة في مكتبة السليمانية في قسم أنطاليا / تكه لي أوغلي وجعلناها أصلاً ورمزناها بـ «س»، والثانية نسخة في مكتبة السليمانية أيضاً في قسم حاجي محمود أفندي، ورمزناها بـ «ح»، والثالثة نسخة في مكتبة الدولة البازيد ورمزنا بـ «ب».

٢ - بالإضافة إلى تحقيقها من النسخ فاتجهنا إلى تحقيق مصادرها التي استفاد منها المؤلف، وتخريج الآيات، باستطاعتنا وإمكان حصولنا على المراجع.

٣ - ووضعنا هوامش الأصل في التعليقات السفلى المناسبة لها، مع الإشارة إليها بعباراة «وفي هامش س».

٤ - ووضعنا بين قوسين معقّفين [] كلّ ما زدناه لإتمام الفائدة.

٥ - وأضفنا إليها التفصيل من مراجعنا، حيث رأينا الفائدة.

(قسم التحقيق)

رِسَالَةٌ فِي حُكْمِ التُّبْنِ وَالْقَهْوَةِ^{٤٧}

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[مقدمة]

الحمد لله الذي أنزل الفرقان مبيّناً للحرام والحرام وشرفنا على سائر الأمم باستنباط الأحكام. والصلاة على من صار أصلاً للنظام، وعلى آله وأصحابه هم رؤساء أهل الأسلام.

وبعد،^{٤٨} فيقول الفقير إلى الله الغني محمد فقهي العيني نزيل قسطنطينية: لما شاع بين الرجال والنساء في البلاد الإسلامية استعمال الورق - المسمى في ديار العرب بالدخان وفي الديار الرومية بالتبن وفي الفرس بْتِنْبَاكِي - كان العلماء قد تكلموا في حرمة، لكن بعضهم أثبت حرمة بالأدلة الواهية، وبعضهم أفرط فيه حتى ألحق به في الحرمة استعمال القهوة المعروفة. وبعض القاصرين ذهب إلى حلّه فلما كان أكثر أبناء الزمان مائلين إلى جانب حلّه متمسكين بأنّ المجتهد^{٤٩} منقطع، وهو باقٍ على أصله - وهو الإباحة - حملتني الغيرة في الدين إلى بيان حكم هذا المشؤوم، فألفت هذه الرسالة (في ذلك وفي حكم القهوة المعروفة على أصل مشايخنا الحنفية^{٥٠})، (بعون الله تعالى وتوفيقه^{٥١}). وهو حسبي ونعم الوكيل.

[الفصل الأول في قاعدة: الأصل في الأشياء]

فنعول: لا بدّ أولاً من تمهيد قاعدة ليني عليها حكمها، وبالله التوفيق.

واعلم: أنّ الأصل في الأشياء التوقف عند بعض الحنفية، كصاحب الميزان،^{٥٢} وإليه ذهب صاحب البديع ورجّحه.^{٥٣} ونسب صاحب المنبع في شرح المجمع في كتاب السير هذا القول

٤٧ س: رسالة الدخان.

٤٨ ساقطة من س: وبعد.

٤٩ س: المجتهدين.

٥٠ ح: مبيّناً لحكمه على أصل مذهبنا الحنفية ثن حكم القهوة المعروفة .

٥١ ساقطة من ب وح ما بين القوسين.

٥٢ ولكن في الميزان تمت نسبة التوقف إلى عامة الحنفية. انظر: الميزان في أصول الفقه للسمرقندي، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص: ١٩٩.

٥٣ نهاية الوصول إلى علم الأصول - بديع النظام - للأحمد بن علي ابن الساعاتي، تحقيق: سعد بن غرير السلمي، مكة،

إلى أهل السنة وصحّحه،^{٥٤} لكنّ المختار عند جمهور الحنفية والشافعية أنّ الأصل في الأشياء الإباحة، كما في التحرير لابن المهام.^{٥٥} واختاره ابن نجيم في شرح المنار في فصل المعارضة.^{٥٦} وبه جزم سعد الدين التفتازاني في فصل في أفعال النبي من التلويح.^{٥٧}

وقال صاحب الهداية في باب الضيافة من كراهية التجنيس والمزيد: أنّ الأشياء على أصل الإباحة، ما لم يتبيّن دليل الحرمة.^{٥٨} وهكذا صرح في باب الإحداذ من الهداية.^{٥٩}

ثمّ الدليل على كون الإباحة أصلاً في الأشياء النقل والعقل.

أما النقل فقولته تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^{٦٠} وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾^{٦١} إلى غيره.^{٦٢}

أما العقل فهو أنّ الله تعالى لما خلق أعياناً منتفعاً بها مع تعاليتها عن الانتفاع بنفسه وتقدّسه عن حقوق الضرر به بانتفاع الغير بها وصلاحها لدفع حوائج العباد من مساس حاجتهم إليها، فلا يحسن المنع من الله تعالى إياهم، كما في ميزان الأصول.^{٦٣}

ثمّ إن أصحابنا فرّعوا على أصل الإباحة مسائل:

منها: عدم لزوم ترك الزينة والطيب في عدّة أمّ الولد وعدّة النكاح الفاسد، كما ذكره أصحاب المتن.^{٦٤} وعلّلها الشارحون بأنّها ما فاتها نعمة ليظهر التأسف وإباحة الزينة أصل خصوصاً^{٦٥} في حقّ النساء، كما في النهاية وغيرها.^{٦٦}

٥٤ المنع في شرح المجمع لأبي العباس أحمد بن إبراهيم العيني، مكتبة السليمانية، قسم جار الله، الرقم: ٧٠٨، ١٦٩ ظ.

٥٥ التحرير لابن المهام، -وهو متن التحرير لأبي الحاج- ضبط وتصحيح: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ١٣٠/٢.

٥٦ فتح الغفار بشرح المنار -المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار- لزين الدين ابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص: ٣١٤-٣١٥.

٥٧ شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني، مكتبة صبيح، مصر، بدون تاريخ، ٣٠/٢.

٥٨ كتاب التجنيس والمزيد في الفتاوى لبرهان الدين المرغيناني، مكتبة السليمانية، قسم داماد إبراهيم باشا، الرقم: ٦٨١، ١٥٣ ظ.

٥٩ الهداية للمرغيناني، تحقيق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ٢٧٨/٢.

٦٠ سورة البقرة، الآية ٢٩. ساقطة من س ب.

٦١ سورة الأعراف، الآية ٣٢.

٦٢ ب ح: إلى غير ذلك.

٦٣ الميزان في أصول الفقه للسمرقندي، ص: ٢٠٢.

٦٤ الهداية للمرغيناني، ٢٧٨/٢.

٦٥ ساقطة من ح: خصوصاً.

٦٦ انظر مثلاً: البناية شرح الهداية لبدر الدين العيني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ٥/٦٢٣.

ومنها: ما ذكره أصحاب المتون أيضاً في باب استيلاء الكفار (من أن الكفار^{٦٧}) إذا غلبوا على أموالنا وأحرزوها بدارهم ملكوها وهذا مبني على إباحة الأصل أيضاً ودليلها المذكور في الهداية وشرحها.^{٦٨}

ومنها: (ما قالوا: إن رجلاً إذا دخل^{٦٩}) على السلطان فقدم إليه شيء من المأكول لم يشتر بثمنه^{٧٠} وهذا الرجل لا يعلم أنه من المغصوب بعينه حلّ له أكله، لأنّه على أصل الإباحة. وأما إذا علم أنه من المغصوب بعينه فلا يحلّ له أكله، لأنه علم دليل الحرمة، كما في كراهية التجنيس والمزيد.^{٧١}

فقول صاحب الأشباه والنظائر أن الأصل في الأشياء على الإباحة عند بعض الحنفية^{٧٢} ليس بسديد.

هذا، ثم معنى التوقف هو أنا لا نعلم أن الحكم عند الله حظر أو إباحة ومعنى ذلك^{٧٣} لا عقاب على فعله وتركه. ومعنى الإباحة هو عدم العقاب على الانتفاع به، على ما حققه صاحب التوضيح في باب المعارضة والترجيح.^{٧٤}

[الفصل الثاني في حكم التنن]

إذا تمهد هذا، فنقول:

[أ-] إنّ الورق الأفرنجي المسمى في ديارنا بالتنن^{٧٥} ليس على أصله - وهو الإباحة -، إذ دليل الحرمة فيه ظاهر من وجوه:

الأول: السكر

لأنه في حال الابتداء مسكر، كما أخبر به جماعة من مستعمليه.

-
- العناية شرح الهداية لمحمد بن محمد البابرتي، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ، ٣٤١/٤.
- ٦٧ ساقطة من ب ما بين القوسين.
- ٦٨ الهداية للمرغني، ٣٩٢/٢-٣٩٣، حيث قال: «ولنا أن الاستيلاء ورد على مال مباح فينعد سبباً للملك دفعاً لحاجة المكلف كاستيلائنا على أموالهم». وانظر أيضاً: البناية للعيني، ١٨٧/٧-١٨٩؛ العناية للبابرتي، ٥-٣/٦.
- ٦٩ ب: ما قالوا أنّ رجلاً لو دخل. | ح: أنه لو دخل رجل.
- ٧٠ ب: ويشتر بثمن. | ح: ولم يشتر بثمن.
- ٧١ التجنيس والمزيد للمرغني، ١٥٣ ظ. وانظر أيضاً المحيط البرهاني في الفقه النعماني لبرهان الدين محمود البخاري بن مازة، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م، ٣٦٨/٥.
- ٧٢ الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان لزين الدين ابن نجيم، تعليق وتخريج الأحاديث: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م، ص: ٥٧.
- ٧٣ س: ومتى ذلك. | ح: ومع هذا.
- ٧٤ التوضيح للمحوي - وهو متن التلويح للفتاواني - مكتبة صبيح، مصر، بدون طبعة وبدون تاريخ، ٢١٥/٢.
- ٧٥ س ب: التنن.

الثاني: الخبث

وهو ضدّ الطيب، كما أطبق عليه أهل اللغة والتفسير. إذ الطباع السليمة يستخبثه وكلّ ما يستخبثه الطباع السليمة فهو محرّم بنصّ صريح؛ وهو قوله تعالى في سورة الأعراف ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^{٧٦}.

واستدلّ الفقهاء بهذه الآية على أنّ ما حرّم من أجزاء الحيوان المأكول سبعة: [١-] الدم المسفوح [٢-] والذَكَر [٣-] والأنثيان [٤-] والقُبل [٥-] والغدّة [٦-] والمثانة [٧-] والمرارة. وعلّلوا بأنّ هذه الأشياء السبعة يستخبثها^{٧٧} الطباع السليمة فكانت محرّمة، كما في ذبائح^{٧٨} البدائع للعلامة الكاساني [ت. ٥٨٧هـ].^{٧٩}

الثالث: الفحش

وهو ما ينفر عنه الطبع السليم ويستنقصه العقل المستقيم، كما في تفسير الشيخ علي السمرقندي الحنفي وغيره^{٨٠} في سورة الأعراف في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ الآية^{٨١}. فالطبع السليم والعقل المستقيم ينفر ويستنقص عن استعمال هذا المشؤوم على الهيئة المعهودة فكان من الفحشاء وقد جرت عادته سبحانه وتعالى على أن لا يأمر إلا بمكارم الأخلاق وأحسن الأفعال ولا ينهى إلاّ عن الفحشاء والمنكر والبغي، كما نطق به الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. /٢٧٩ و/

الرابع: الأذى

فإنّ رائحته الكريهة عند الاستعمال تؤذي^{٨٢} المسلمين والملائكة المكرمين. والأذية الحاصلة

٧٦ سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

٧٧ ح: يستخبثه.

٧٨ ح: أضحية.

٧٩ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ٦١/٥.

٨٠ ساقطة من ح: الحنفي وغيره. | انظر مثلاً: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود العمادي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تاريخ، ٣/٢٢٣؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل لناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤١٨هـ، ٣/١٠.

٨١ سورة الأعراف، الآية ٢٨.

٨٢ س: تؤذي. | ح: يؤذي.

من تنن الفم الحاصل عن مصه أشد من ذلك خصوصاً في بيت الله تعالى،^{٨٣} فأتى يرُجى له قبول طاعة وإجابة لسؤال حاجة كيف وأن معنى مشروعية السواك هو الاستعداد بتنقية^{٨٤} الفم بإزالة مفسده من الخلوف وصفرة الأسنان لمناجاة الربّ تعالى وتقدّس.

أخرج البيهقي في شعب الإيمان عن جابر - رضي الله عنه - مرفوعاً: «إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ فَلْيَسْتَكْ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَرَأَ فِي صَلَاةٍ وَضَعَ مَلَكٌ (فَاهُ عَلَى فِيهِ^{٨٥})، فَلَا يُخْرَجُ مِنْ فِيهِ شَيْءٌ إِلَّا دَخَلَ فَمَ الْمَلِكِ». ^{٨٦}

وأخرج الشيخان عن جابر - رضي الله عنه - أيضاً «أن الملائكة تتأذى مما^{٨٧} يتأذى^{٨٨} منه الناس»،^{٨٩} وأخرجه مسلم عن جابر أيضاً مرفوعاً: «من أكل البصل والثوم^{٩٠} والكراث فلا يقربن مسجداً فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم». ^{٩١}

وأذية المسلم حرام بالنص. فقد قال النبي - عليه الصلاة والسلام -: من أذى مسلماً فقد أذاني ومن أذاني فقد أذى الله تعالى، رواه الطبراني في الأوسط عن أنس بإسناد حسن.^{٩٢}

الخامس: السرف

إذ لا نفع في مصّه غداءً ودواءً، بل ربما يضرّ بالبدن، كما يشاهد في كثير ممن ابتلي بمصّه^{٩٣}،

٨٣ في هامش س: والاستقرار الطبيعي موجود في ذلك لاستحاله إلى رائحة كريهة وتنن فم بالاستعمال. هذا أظهر من نارٍ على علمٍ. «منه».

٨٤ ب: تنفيه.

٨٥ ب: فاه فمه على في.

٨٦ شعب الإيمان للبيهقي، تحقيق الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ٣/ ٤٤٩.

٨٧ س ب ح: بها.

٨٨ س: تتأذى.

٨٩ مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ١٧. فلفظ البخاري عن جابر «مَنْ أَكَلَ ثُومًا أَوْ بَصَلًا، فَلْيَعْتَزِلْنَا - أَوْ قَالَ: فَلْيَعْتَزِلْ مَسْجِدَنَا - وَالْيَقْعُدْ فِي بَيْتِهِ». البخاري، كتاب الأذان، ١٦٠.

٩٠ ح: الثوم والبصل.

٩١ مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ١٧ | في هامش س: قال الشيخ أكمل الدين في شرح هذا الحديث: «وقد ألحق بهذه الأشياء كل ما كان رائحته عند الأكل مؤذية من المأكولات بالدلالة» انتهى. قلت: ولا شك أنّ هذا المشؤوم داخل في ذلك. «منه».

٩٢ صحيح البخاري، كتاب الأذان، ١٦٠؛ صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ١٧، (العبارة لمسلم).

٩٣ س وب: لمصه.

فضلاً عن إخبار من ابتلي به ثم تركه.^{٩٤} وحرمة السرف ثابتة بالنص. وفي^{٩٥} نصاب الإحتساب أن استعمال المضرّ حرام، انتهى.^{٩٦}

[ب-] وأما القول بأن في استعماله نفعاً ببعض الأمراض كالباسور والنزلة فباطل، إذ^{٩٧} حذاق الأطباء لا يستعملونه في التداوي، وقد أنكروا نفعه. فأَيُّ عاقلٍ يسرف ماله بالإحراق الذي جعله الله تعالى ما به القيام. فليس في استعماله فائدة دينية أو دنيوية، فيكون إما لعباً أو لهواً أو عبثاً. إذ قد نصّوا على أن الفعل الاختياري القصد^{٩٨} الصادر عن المكلف. إن^{٩٩} لم يتعلق به غرض صحيح بأن لم يتوقف عليه فائدة دينية أو دنيوية فهو دائر بين العبث واللعب واللهو. والكلّ^{١٠٠} حرام، لأن هذه الأشياء الثلاثة لم تذكر في القرآن إلا على سبيل الذمّ، سوى موضع واحد؛ هو المستثنى من اللعب في قوله -عليه الصلاة والسلام-: «كُلُّ شَيْءٍ مِنْ هُوَ الدُّنْيَا بَاطِلٌ إِلَّا ثَلَاثَةٌ، أَنْتِصَالُكَ بِقَوْمِكَ، وَتَأْدِيبُكَ فَرَسَكَ، وَمَلَاعَبَتُكَ أَهْلَكَ، فَإِنَّهَا^{١٠١} مِنَ الْحَقِّ»، رواه الحاكم من حديث أبي هريرة^{١٠٢} -رضي الله عنه- قال: صحيح على شرط مسلم.^{١٠٣} وزاد في رواية جابر -رضي الله عنه-: «ومشي الرجل بين الفرضين^{١٠٤}». وكذلك في رواية إسحاق بن راهويه. والموضع المستثنى في القرآن قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف ﴿أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ﴾^{١٠٥} على قراءة النون.^{١٠٦} فإن المراد باللعب أحد ما استثنى في هذا الحديث، فإن المفسرين قد أجمعوا على أن المراد به الاستباق^{١٠٧} بالرمي والصيد.

٩٤ ب: ترك.

٩٥ ب: في.

٩٦ نصاب الإحتساب لعمر بن محمد السنامي، تحقيق: مريزن سعيد مريزن عسيري، مكتبة الطالب الجامعي، مكة، ١٤٠٥/١٤٠٦هـ-١٩٨٥/١٩٨٦م، ص: ٢٦٥-٢٦٦.

٩٧ ب: أن.

٩٨ ساقطة من ب ح: القصد.

٩٩ ب: إذ.

١٠٠ ب: ولكل.

١٠١ ح: فإِنَّهُنَّ.

١٠٢ س: أبي الدرداء.

١٠٣ المستدرک للحاکم تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ٢/١٠٤.

١٠٤ ح: فريضين.

١٠٥ سورة يوسف، الآية ١٢.

١٠٦ أي قراءة الإمام عاصم.

١٠٧ س: الاستبان.

[ج-] إذا عرفت هذا، عرفت حرمة استعمال ورق نبات^{١٠٨} مشؤوم على هذه الأمة المسمى بالتنن فلا يجترئ على حله إلا عامي مردول^{١٠٩} أو عالم مخدول. وبالجملة أنه لا يخرج عن حد الصغائر.

وقد نصوا على أن الصغيرة تنقلب كبيرة بخمسة أشياء: [١-] الإصرار عليها، [٢-] والتهاون بها، [٣-] والفرح بها، [٤-] والافتخار بها، [٥-] وصدورها عن عالم فيقتدي به فيها، كما ذكره اللقاني في شرح جوهره التوحيد^{١١٠} فكلها موجود في استعمال ذلك المحدث القبيح.

ومن المجازفين القاصرين من حكم بحل هذا المشؤوم فيما جمعه شرحاً على الأشباه والنظائر^{١١١}. وقد أخذوه بعض المخدولين، حيث سؤد أوراقاً باتخاذ الرسالة في^{١١٢} حله، فضلاً وأضلاً^{١١٣}.

[د-] وأما نهي السلطان عن استعماله فلا يكون دليلاً (على حرمة ذلك^{١١٤}) رأساً، كما جعله دليلاً على حرمة^{١١٥} صاحب در المختار في أشربة^{١١٦} شرح تنوير الأبصار، إذ غاية نهي عنه إيجاب التعزير لمستعمليه^{١١٧} لكونه غير معصية، أو^{١١٨} طاعة أولي الأمر واجبة فيما ليس بمعصية، كما نصوا على ذلك على أن نهي عنه غير ظاهر في جميع البلاد، إلا في دار (السلطنة من^{١١٩}) استعماله علناً. ومع ذلك، وضع سلاطين زماننا مكوساً على مزارعيه وبايعيه ومن أصاب في هذا الباب الشيخ حسن الشرنبلالي الحنفي في شرح منظومة ابن وهبان المسمى بتيسير المقاصد، حيث جعل فيه هذا المشؤوم داخلاً تحت قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^{١٢٠} وصرح بكونه مفطراً للصوم وبلزوم منع بايعه،^{١٢١} والله دره^{١٢٢}.

١٠٨ ح: نبت.

١٠٩ س: مزدول.

١١٠ هداية المرید لجوهرة التوحيد لبرهان الدين إبراهيم اللقاني، دار البصائر، القاهرة، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ١٢٣١/٢-١٢٣٢.

١١١ غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر لأحمد بن محمد مكّي الحموي، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ٢٢٥/١.

١١٢ ساقطة من ح: في.

١١٣ في هامش س: الأول أحمد الحموي شارح الأشباه والنظائر، والثاني عبد الغني ابن النابلسي الدمشقي. «منه».

١١٤ ح: للحرمة.

١١٥ ح: لحرمة.

١١٦ ساقطة من س ب: أشربة.

١١٧ س: استعماله.

١١٨ ح: إذ.

١١٩ ح: الخلافة عن.

١٢٠ سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

١٢١ تيسير المقاصد لعقد الفرائد للشرنبلالي، المكتبة الأزهرية، الرقم: ٣٢٥٥٣١، ورق: ٣٢ ظ، ١٩١-١٩٢ ظ.

١٢٢ في هامش س: ويدخل استعمال هذا المشؤوم في حد السفه أيضاً، إذ السفه والعبث عندنا ما ليس له عاقبة

هذا، ثم إن أكثر أهل زماننا طبائعهم جامدة لا يقبلون الحق ويقولون: قد انقضى أهل ١٢٣ الاجتهاد قبل حدوثه ولم يوجد في كتب السلف نقل صريح (يدلّ على حرمة ١٢٤) فبقي على أصله. قلت: هذا قول كاسد ودليل فاسد، إذ المشايخ الغير المجتهدين قد استخرجوا عن أدلة المجتهدين أحكاماً للحوادث الواقعة في زمنهم ودونوها في الكتب كمسألة الأفيون فإنهم قد صرّحوا بحرمة لكونه مُحللاً للعقل، كما ذكره الحدادي في شرح القدوري،^{١٢٥} واختاره الغزّي في تنوير الأبصار.^{١٢٦}

مع أنه محدث، إذ ليس في كتب السلف من المجتهدين حكم صريح (فيه، والذي يظهر لي^{١٢٧}) أن القاعدة المسطورة كافية (لاستخراج الأحكام بعناية^{١٢٨}) الملك العلام، كما لا يخفى على المُتقن. فكان أمثال ذلك تحريجاً لا قياساً. وليس لأحد أن يقول: قد انقضى أهل التخريج.

ثم القول بانقطاع أهل الاجتهاد ليس بمسلّم على إطلاقه، بل المنقطع المجتهد المطلق؛ وهو المجتهد في المذهب. وعليه يحمل كلام صاحب الخلاصة في كتاب القضاء: «وليس أحد من أهل الاجتهاد في زماننا».^{١٢٩} وأما المجتهد المقيّد وهو المجتهد في المسائل، فلا شك أنه موجود في كل عصر، إذ الحوادث متزايدة ويدلّ على ذلك ما قاله سعد الدين التفتازاني في التلويح: «إنّ منصب الاجتهاد في زماننا إنما يحصل بممارسة الفروع، فهي طريق إليه في هذا الزمان ولم يكن^{١٣٠} الطريق في زمن الصحابة ذلك ويمكن الآن أن يسلك طريق الصحابة»، انتهى.^{١٣١} والله أعلم وأحكم.

حميدة أوما له عاقبة ذميمة، كما في ميزان الأصول في فصل النهي فلا مجال لأحد أن ينكر ما فيه من العاقبة الذميمة فضلاً عن أن يدعي له عاقبة حميدة فتبصر واختصت. «منه». | انظر: الميزان في الأصول للسمرقندي، ص: ٢٢٨.

١٢٣ ح: عصر.

١٢٤ ح: لحرمة.

١٢٥ الجوهرة النيرة للحدادي، المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ، ١٧٦/٢.

١٢٦ تنوير الأبصار للغزّي - وهو متن الدر المختار للحصكفي - تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص: ٦٧٨.

١٢٧ ح: له والذي يظهر.

١٢٨ ح: لتخريج الاحكام بعناية الله.

١٢٩ خلاصة الفتاوى لطاهر بن أحمد، مكتبة السليمانية، قسم: داماد إبراهيم باشا، الرقم: ٦٨٩، ١٤٢/٢و.

١٣٠ ب: أو لم يكن.

١٣١ التلويح للتفتازاني، ٢٣٦/٢.

[الفصل الثالث في حكم القهوة]

وأما القهوة المعروفة فالإنصاف أنها باقية على أصلها وهو الإباحة، لعدم تبين دليل الحرمة فيها من السكر والخبث والسرف^{١٣٢} وغيرها، بل هي من الطيبات، إذ هي ما لم يستخبثه الطباع السليمة ولم ينفر عنه، كما في تفسير السمرقندي (الحنفي وغيره^{١٣٣}) في سورة المائدة في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ الآية. ١٣٤

فيحلّ شرب القهوة ولا يمنع عن ذلك شرعاً، إذ الطباع السليمة لا يستخبثها، بل يحصل بها نشاط وطيب فاطر لا ينشأ عنها ضرر. بل ربما تكون معونة على زيادة العمل فتتخذ حكمه. فإن كان ذلك طاعة فشرها طاعة وإن كان^{١٣٥} مباحاً فمباح، إذ قد^{١٣٦} نصوا على أن للوسائل حكم المقاصد. ١٣٧
ولا يصحّ قياسها على غيرها في التحريم لعدم وجود علة المقيس عليه فيها من إسكار /٢٧٩ظ/ أو إضرار أو خبث، لما قدمنا أنها غير موجود فيها.

وبحلّها أفتى كثير من المشايخ: منهم شيخ الاسلام الرملي ومنهم القاضي أحمد اليميني ومنهم صاحب منح الغفار المذكور في فتاواه، وتبعهم في ذلك خير الدين الرملي، كما ذكره في شرح الأشباه والنظائر. ١٣٨

ولقد^{١٣٩} رأيت^{١٤٠} كثيراً من العلماء العاملين أنهم يحكمون بحلّها ويشربونها، ووجدت^{١٤١} في نفسي شربها معونة^{١٤٢} على مطالعة الكتب وقيام الليل، لكونها واقعة للكسل والنوم. هذا مما أطبق عليه الجماهير من مستعمليها فلا مجال لأحد أن يحكم بكراهتها، فضلاً عن حرمتها.

١٣٢ ب: سروف.
١٣٣ ساقطة من ح: الحنفي وغيره. | انظر مثلاً: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لشهاب الدين الألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ، ٧٧/٥ (قريب من العبارة).
١٣٤ سورة المائدة، الآية ٤.
١٣٥ ساقطة من س: كان.
١٣٦ ساقطة من ح: قد.
١٣٧ س: المقصود.
١٣٨ نزهة النواظر على الأشباه والنظائر لخير الدين الرملي (في آخر الجزء الرابع من غمز عيون البصائر للحموي)، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ٣٥٥/٤.
١٣٩ س: وقد.
١٤٠ ح: لقيت.
١٤١ ح: وقد وجدت.
١٤٢ س: ممنوعة.

هذا، وأما ما أجاب به مفتي الروم أبو السعود المرحوم عن سؤال رفع إليه - بأن القهوة هل هي مباحة أم لا؟- بقوله: «الإفتاء بإباحة ما أكبَّ أهل الفجور على تعاطيه مما لا يكاد يجترئ عليه من يخشى الله ويتقه» فليس بصواب، إذ لا دليل^{١٤٣} على صحّة هذا الجواب أصولاً ولا شواهد عليه فروعاً.

فمن تأمّل ما حرّرتنا يظهر له حقيّة^{١٤٤} ما قلنا.

هذا، وقد اغترّب بعض من تكلم في حرمة الدخان بهذا الجواب وسوّى بينه وبين القهوة في الحرمة.^{١٤٥} وهذا مما لا يرتضيه من له طبع سليم أو عقل مستقيم، فضلاً عن عالم تقويّ وباستخدام الأمرد لتعاطيها، كما فعله بعض مستعمليها واجتماع الفسقة لشربها لا يثبت حرمتها كما لا يخفى على من له شم في فن الأحكام وأصوله فلا اعتبار إلى قول من^{١٤٦} أثبت^{١٤٧} حرمتها بهذين الأمرين. هذا مما لا غبار فيه.

وقد جاء أوان استراحة القلم والقرطاس عن تحرير حكمي الدخان والقهوة الشايين بين الناس.

فرحم الله امرءاً عرف قدره ولم يسلك طريق اللج والعناد ولم يتعد طوره خوفاً من ربّ العباد.

والحمد لله على الإتمام وصلّى الله على سيد الأنام محمد
وآله الطيبين ورحمة الله على عباده الصالحين

تمت بعون الله الملك
الوهاب.

١٤٣ ب: دليلاً.

١٤٤ ب: حقيقة | ساقطة من ح.

١٤٥ في هامش س: أحمد الرومي صاحب المجلس في الرسالة الدخانية. «منه».

١٤٦ في هامش س: أحمد الرومي في الرسالة الدخانية. «منه».

١٤٧ ب: ثبت.

- **Hacı Yunus Apaydın**, *Fıkıhın Kaynakları (Nass ve İctihad)*, 1. Baskı, Ay Yayıncılık, 2017 Ankara, 168 sayfa.

Değerlendiren: Fezanur GÖKÇEN*

Fıkıh, ana kaynaklardan zihni çaba ile elde edilen hükümlerden ibarettir. Tanımda *ana kaynak* ve *zihni çaba* olmak üzere iki önemli kavram dikkatimizi çekmektedir. Ana kaynakların neler olduğu, zihni çabanın ne anlama geldiği ve nasıl yapılacağı gibi sorular cevap aramaktadır. Tanıtımını yaptığımız eserde, temelde bu vb. sorulara cevap vermeyi amaçlamaktadır. Ana kaynakları ve yapılabilecek zihni çabanın ne olduğu sorularını tafsilatlı bir biçimde açıklamayı amaçlayan bu çalışmanın fıkıh alanına yeni giriş yapmış olan kişiler veya özel çalışma alanı olarak deliller konusunu inceleyen araştırmacılar için faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Yazar, kitabı bir giriş bir sonuç ve iki bölüm olarak hazırlamıştır. Giriş bölümünde hukukun kaynağı problemini ele alarak bu konuda ortaya çıkan farklı görüşleri incelemiştir. Bunlar arasında; hukuku bir irade ürünü sayan görüş ile hukukun irade ürünü olmaksızın ortaya çıktığını savunan görüş yer almaktadır. Hukukun “bir irade sonucu ortaya çıktığını” savunan görüş sahipleri bu iradenin mahiyeti hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısmı bu iradenin *tanrısal irade* bir kısmı da *beşeri irade* olduğunu savunmuştur. Hukukun “bir irade olmaksızın ortaya çıktığını” savunanlar ise hukukun kendiliğinden ortaya çıkan, bir başka deyişle doğal sebeplerin sonucu olan bir sistem olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Kitapta, İslam hukukunun bu teorilerden hangisinin kapsamına girdiğini irdelemiş ve tam olarak bu iki görüşten birini kabul etmenin zor olduğu belirtilmiştir. Kitabın müellifinin kanaatine göre İslam hukuku belli bir irade sonucu ortaya çıkmıştır ancak, bu oluşumda tanrısal ve beşeri irade ortak paya sahiptir.

Kitabın giriş bölümünde Fıkıhın kaynaklarının neler olduğu ve bunların hangi açıdan kaynak değeri taşıyabileceği konusu üzerinde durulmuştur. Müellif klasik usul kitaplarında geçen tasniften farklı olarak, bu eserinde yeni bir sınıflandırmaya gitmiştir. Bu yapılan yeni tasnifte nass delil olarak, icthad ise yöntem olarak değerlendirilmiştir.

Delil, oluşumunda beşer katkısı olmayan şeydir. Deliller asli ve mülhak olmak üzere iki kısma ayrılır. Asli delil kapsamının içine sadece *kitap ve sünnet* girmek-

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Yüksek Lisans Öğrencisi.

tedir. Ancak büyük oranda nass üzerinde gerçekleşmesi, hata riski taşımaması ve bağlayıcı olması sebebiyle *icma* da asli delil kategorisi içerisinde değerlendirilmiştir. Mülhak deliller ise doğrudan delil olmadığı halde kabul edenler açısından bunlara ilhak edilerek delil haline getirilmiştir. *Şer'u men kablenâ, sahabi kavli, ameli ehli Medine* mülhak delil içerisinde işlenmiştir. Bu sınıflandırmada ki ikinci başlık olan *yöntem* ise, hukukçunun bu delillerden hüküm çıkarmak için başvurduğu çeşitli yolları ifade eder. Bu hüküm çıkarma yollarına genel olarak *icthad* adı verilir. *Kıyas, istihsan, ıstıslah* ve *ıstıshab* yöntem olarak görülen hüküm çıkarma yollarıdır.

Birinci bölüme gelince, bu bölümde temel kaynaklar ayrıntılarıyla işlenmektedir. Asli delillerin başında ilk olarak *kitap delili* işlenmiştir. *Kitap*, hüccet değeri taşıdığına ittifak olan bir delildir, herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.

Asli delillerin ikincisi sünnettir. Sünnetin kelimelerle, cümlelerle ifade edilmiş hali olan hadis delili tarihsel dönem içerisinde ihtilaflara konu olmaması bakımından ittifak edilen bir delildir. Hadisler üçlü bir taksime tutulduğunda *mütevatir, meşhur ve ahad* kategorilerine ayrılır. Mütevatir hadis *ilmu yakin* ifade eder. Meşhur hadis *ilmu tuma'nine* ifade eder. Ahad hadis ise *zann* ifade eder. Tevatür derecesine ulaşan hadis yani *mütevatir hadis* ittifakla kabul edilmiştir. Meşhur hadisin kabulünde ise farklı görüşler bulunmaktadır. Ahad hadis kategorisine gelince bu hadisleri kabul etmek için mezhepler farklı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartların farklı olmasından dolayı ahad hadislerin bir kısmı kabule bir kısmı redde konu edilmiştir.

Çalışmada, hadis hakkında terminolojik tartışmayı verdikten sonra hadisin pratikteki önemini anlatmıştır. Eser müellifine göre Kur'an metninin doğru anlaşılması konusunda hadis olmazsa olmaz bir kaynaktır. Namaz, zekât gibi bir çok ibadet peygamberin sünneti sayesinde bizlere anlaşılır hale gelmiştir. Sünnet dediğimizde iki tür sünnetin varlığından bahseden müellif birçok kitapta olmayan bir bilgiyi bizlerle paylaşarak bilgi hazinemizi genişletmiştir. İki tür sünnet teriminden birincisinin anlamı, fikhın kaynaklarından olan sünnet; ikinci anlamı ise teklifi hüküm kategorisi olarak sünnet terimidir.

Hadis türlerinden *ahad hadis* yani *haber-i vahid*'in Hanefi mezhebindeki *manevi inkıta* anlayışıyla yakından irtibatlı olması hasebiyle yazar haberi vahid üzerinde genişçe durmayı uygun görmüş ve sünnet başlığı altında özel başlık açmıştır. Bizce de Fikhi konuda gerçekleşen birçok ihtilafın haberi vahidin kabulü veya reddiyle ilgili olması sebebiyle haber-i vahid, üzerinde durulması önem arzeden bir meseledir.

Üçüncü asli kaynak ise *icma*'dır. Kitap icma fikrinin doğuşundan bahsettikten sonra icma tanımını vermiştir; '*Hz.Peygamberden sonraki müçtehidlerin şer'i bir konu hakkında kanaatlerinin aynı noktada toplanmasıdır.*' Müellife göre bu tanımdaki en önemli nokta '*aynı noktada toplanmasıdır*' ifadesidir. Bu kısmı okuduğumuzda aslında icma olayının -bir konuyu hükme bağlamak için bir yerde toplanmak- fiilinden ayrı bir şey olduğunu anlıyoruz. İcma, zaten var olan bir problem hakkında ulemanın birbirinden habersiz olarak aynı yönde hüküm vermesidir. Bu da icma'nın deliller hiyerarşisinde üçüncü sıraya oturmasını sağlayan önemli ve güçlü bir etkidir. İcma'nın en önemli rüknu ittifaktır. İttifakın gerçekleşmediği yerde icma söz konusu bile olamaz. İcma'nın da hadis gibi seviyeleri vardır. Birinci ve en güçlü seviyedeki icma, Sahabe icmaıdır ki mütevatir hadis gibi bağlayıcıdır. İkinci seviyedeki icma ise sahabenin ihtilafı bulunmayan bir konuda sonrakilerin icmaıdır ki meşhur hadis gibi ilmu tu'ma'nine ifade eder. Üçüncü seviyedeki icma ise sahabenin ihtilafı olan bir konuda sonrakilerin icmaıdır ki bu seviyede ki icma ahad haber gibi zan ifade eder. İcma'nın günümüzde yapılıp yapılamayacağına ve gerekli olup olmadığı sorusuna da cevap veren müellif günümüzde icma'nın yapılamayacağına ve gerekli olmadığına kanaat getirmiştir.

Müellif, bu bölümü ayrıntılarıyla zikrettikten sonra temel kaynakların ikinci alt başlığı olan mülhak delillere geçmiş ve bu bölüme *şer u men kablena* ile başlamıştır. Hanefi ve Malikiler *şer u men kablena*'nın müslümanlar hakkında da geçerli olduğunu savunmuşlardır.

Kitapta daha sonra *sahabi sözü* işlenmiştir. Hanefiler, sahabenin genel kuralı ve kıyas metotlarını bildiği halde bunlara aykırı hüküm vermeyeceği veriyse de bir bildiği olduğunu hesaba kattıkları için genel olarak tüm *sahabi sözü*'nü değil yalnızca kıyasa aykırı olan *sahabi sözü*'nü kaynak saymışlardır.

Üçüncü mülhak delil *amel-i ehli medine*'dir. Amel ehli medine'yi deliller bölümünde zikreden müellif burada da bir farklılık oluşturmuştur. Amel ehli medine sadece Malikilerin dikkate aldığı bir uygulama olduğu için usul kitaplarında deliller bölümünde zikredilmez. Amel ehli medine bir delil değil Malikilerin ahad haberle amel etmek için ileri sürdüğü şartlardan biridir. Temelde Maliki mezhebinin esas aldığı bir delil olmasına rağmen Malikiler arasında da ihtilaf bulunmaktadır. Bazıları *amel ehli medine*'nin temel kaynaklardan olduğunu savunurken bazıları da sadece tercihe şayan olan görüşü ifade ettiğini belirtmişlerdir.

Kitabın ikinci ana bölümü olan *yöntem mahiyetli deliller* nassların ta'lili problemi ile başlamıştır. Burada ele alınacak deliller esasen nassların ta'lili ile ilgili de-

lillerdir. Bu kısımda nasslardan çıkan hükümlerin bir faydayı celbetmesi veya bir mefsedeti def etmesi akıl yoluyla bilinip bilinemeyeceği meselesi tartışılarak bunların yöntem mahiyetli olan delillerle ilişkisi izah edilmiştir. Yine bu başlık altında da nassların ta'lil edilebilir olduğunu kabul edenler ve etmeyenlerin bulunduğu belirtilmektedir. Nassların ta'lil edilebilir olduğunu kabul edenler *taabbudi* konuları ta'lil'in dışında bırakmıştır.

Yöntem mahiyetli deliller kısmına geçilmeden önce icthadın tarihçesi, icthad meşruiyetinin temellendirilmesi, anlamı ve kapsamı anlatılmıştır. Fıkhi bilgiye ulaşım yolu olan İctihad, nassa bağımlı beşeri bir faaliyettir. Yazar, icthadı şeri ve örfi olarak ikiye ayırmış ve örfi icthadın aslında daha çok cevaziyet alanıyla ilişkili olduğunu belirtmiştir. İctihad yapmanın şartlarını da zikreden müellif herkesin icthad yapmaya yetenekli olmadığını belirtmiştir. İctihad yapma şartları şunlardır; kuran bilgisi, sünnet bilgisi, icma bilgisi, Arapça bilgisi ve kariha (fıkıh yeteneği). Böylece mealden hüküm çıkarmanın doğru olmadığını da ifade eden yazar Arapça bilmenin fıkıh çalışmak için olmazsa olmaz gerekliliklerden bir tanesi olduğunu belirtmiştir. İctihad türleri ve müçtehid tabakaları üzerinde kısaca duran yazar tabakalar kısmında *Kemalpaşazade tasnif'ini* esas almıştır. Bu tasnifte ki tabakalar, *şeriatte müçtehid, mezhepte müçtehid, meselede müçtehid, ashabu't tahrir, ashabu't tercih, ashabu't temyiz, mukallit*'dir.

İctihad faaliyetinin ancak nassların bulunmadığı alanlarda olabileceğini söyleyen yazar, müçtehidin icthadıyla Allah'ın muradına isabet etmesi gerekip gerekmediği konusu üzerinde ayrıntısıyla durmuştur. İstifta ve müstefti kavram farkına da yer veren yazar icthad kapısının kapanıp kapanmadığı problemiyle devam etmiştir. H.3. asır ile icthad kapısının kapandığına dair görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır. Ancak günümüzde bazı alimler -Muhammed İkbal, Wael b. Hallag gibi- icthad kapısının kapandığı görüşünü kabul etmezler. İctihad konusunda günümüzde yeni ve farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır ancak kullanılabilirliği tartışmalıdır. Serbest icthad çağrıları ve eklektik yaklaşım, sistematik ekol icthadı bu yeni yaklaşımlardan bir kısmıdır.

Kitap tüm bu icthad kavramı altında zikredilen konuları tek tek açıkladıktan ve kendi görüşünü zikrettikten sonra icthad formlarını anlatmıştır. Bunlar yukarıda zikredildiği gibi kıyas, istihsan, ıstıslah ve ıstıshabdır.

İctihad formlarına, üzerinde en çok ittifak edilen yöntem olan *kıyas* ile başlamıştır. Kıyas terim olarak hükmün uygulama alanının anlam ekseninde genişletilmesidir. Kıyasın akli ve şer'i türleri vardır. Şer'i kıyas bir nassı temel alarak yapılır.

Her iki tür olarak kıyas şümul (tümdengelim) ve temsil (analoji) kıyası olarak ikiye ayrılır. Şer'i kıyasın da kendi içinde illet, şebeh, delalet gibi türleri olması yanında illet dışındaki diğer kıyas türlerine çok itibar edilmemektedir.

Uygulama alanını genişletmek, illet birliğine dayanarak aslın hükmünü fer'e vermektir. Kıyas hükmü ispat etmez ancak izhar eder. Cumhur ulema kıyası meşru bir işlem olarak görmektedir. Kıyas işleminin *Asl, fer, illet ve hüküm* olmak üzere dört tane rüknü bulunmaktadır.

Asl, kendisine kıyas yapılan ayet veya hadis metni veya bu metinden çıkarılan hükümdür.

Fer, hükmü naslarda belirtilmeyen ama nassta belirtilen meselelerle illet birliği bulunan, yeni ortaya çıkan bir problemdir.

İllet, asıldaki hükmün konuluş gerekçesidir. Bu gerekçe münasip, zahir ve munzabıt olmalıdır. Bu üç vasfı bir arada taşımayan sebepler illet adını alamaz.

Hüküm, aslın bir davranışın niteliğine ilişkin olarak taşıdığı değerdir. Yani Fer'in illet birliği bulunan asl ile kıyaslanması sonucu ortaya çıkan sonuçtur.

Yöntem mahiyetli delillerin ikincisi *istihsan*'dır. İstihsan, amaç uğruna kuraldan ayrılmayı güzel görmektir. Ulema arasında kıyasa en çok karşı çıkan İmam Şafii'dir. Ona göre istihsan yapan kendi kendine bir şeriat ortaya koymuştur. İstihsan, *nass, icma, zaruret, hafi kıyas* sebebiyle olabilir.

Kitapta üçüncü olarak *istislah* ele alınmıştır *Istislah* diğer adıyla *maslahat*, amaç eksenli yorum demektir. Şari'in itibar edip etmemesi açısından maslahat üç kısımdır. Maslahatı mutebere, maslahatı mulga, maslahatı mürsel. Yöntem olarak kullanılan maslahat, *mürsel maslahat*'tır. *Mürsel maslahat*, Şari'in kabul veya reddettiğini belirtmediği maslahat türüdür. Kuvvetlilik açısından da sınıflandırmaya tabi tutulan maslahatın çeşitleri, *zaruriyyat, haciiyyat, tahsiniyyattır*.

Yöntem mahiyetli delillerin dördüncü ve sonuncusu *istishab*'tır. *Istishab* müellife göre daha çok yedek bir delil statüsündedir. *Istishab* mevcut olan bir şeyin bulunduğu hal üzere devam etmesidir.

Yazar, sonuç bölümüyle kitabı tamamlamıştır.

Kitabı incelediğimizde bir konu dikkatimizi çekmektedir. Müellif İslam hukukunun kaynaklarını anlatırken ne temel kaynaklarda ne de yöntem mahiyetli kaynaklarda *Örf ve Seddi zera* başlığına yer vermemiştir. Halbuki klasik usul kitaplarımızda kaynaklar bölümünde bu iki başlığa yer verilmektedir. Müellif bu ese-

rinde Usul kitaplarının genel kaynak tasnifinden ayrılarak *örf ve seddi zera'i* delilini zikretmek yerine *amel ehli medine*'yi deliller başlığı altına almıştır. Bu tasnif bir hayli yenilikçidir.

İslam hukukunun kaynaklarını ayrı bir kitapta inceleyerek okuyucuların istifadesine sunan bu çalışma dar kapsamda konuyu incelemek isteyen araştırmacılar için güzel bir kaynak olacaktır. Usul kitaplarımızın İslam hukuk usulünün kaynakları başlığı altında genellikle kitapların birinci bölümünde incelenen bu konu yazar tarafından özel olarak ele alınarak kitap haline getirilmiştir. Usul kitaplarında zaten mevcut olan bu konunun ayrıca kitaplaştırılmasının gerekliliği elbette tartışmaya açık bir konudur.

- **Muhammed İkbal**, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar, Timaş Yayınları, İstanbul 2017, 239 s.

Değerlendiren: Merve OCAK*

19. yüzyılın büyük düşünürü Muhammed İkbal 1877 yılında Pakistan'da, Pencap bölgesinin kuzeybatısında bulunan Siyalkût şehrinde doğmuştur. İkbal, ilkokul ve lise eğitiminden sonra Lahor'a giderek yüksek öğrenimini büyük bir başarıyla tamamlamış ve bu dönemde şair kimliğiyle ön plana çıkmaya başlamış, ardından öğretmenlik ve avukatlık gibi meslekleri icra etmiştir. 1908 yılından sonra tam bir İslam şairi hüviyetiyle tanınan yazar, sadece Hindistan Müslümanlarının değil, bütün İslam dünyasının meseleleriyle, özellikle Osmanlı Devleti ve hilafetiyle yakından ilgilenmiştir. Muhammed İkbal 21 Nisan 1938 yılında vefat etmiştir.

Değerlendirmesini yapacağımız 'İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu' isimli eser Muhammed İkbal'ın Hint Müslümanlarının ortak örgütü olan İslam Konferansı başkanlığını yaptığı esnada Madras ve Haydarabad şehirlerinde verdiği altı konferansın bir araya getirilmesiyle 1930 yılında Lahor'da basılmış, daha sonra 'Din Mümkün müdür?' başlıklı yedinci konferansının eklenmesiyle 1934'te tekrar yayınlanmıştır.

Kitabın çevirmeni Rahim Acar 'Mütercimim Önsözü' başlığında çevirdiği eserle ilgili düşüncelerine ve kitabın içeriğine yer vermiştir. Mütercime göre, Muhammed İkbal'ın değerlendirmesini yaptığımız bu eseri, Gazali'nin ihya projesiyle kıyaslanmayı hak etmektedir. Gazali'nin ihyasına benzetilmesi hacim itibarıyla olmasa bile, yazarın hedefi ve mesajı açısından oldukça isabetli gözükmektedir. Muhammed İkbal bu eserle İslam'ın yeniden anlaşılması için bir yol haritası çizmeye çalışmıştır. Bu yol haritası, dini inançların kaynağı sayılan dini tecrübe ve onun bilgi değeri, insanın diğer bilgi tür ve kaynaklarıyla ilgisinden başlamış; daha sonra da dinin yirminci yüzyıl başlarında iktidar karşısında mümkün olup olmadığını müzakere etmiş, bir anlamda başlangıç konferansı ile sonuç konferansı aynı noktada buluşmuştur. Başka bir ifadeyle kitap, dini inançların kaynağı olarak dini tecrübenin güvenilirliğini ispatlama çabasıyla başlar ve günümüz dünyasından dinin nasıl mümkün hatta vazgeçilmez olduğunu izah etmeye çalışarak biter.

* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencisi

Eserdeki ilk iki konferans dini tecrübenin mahiyetinin ve bilgi değerinin berraklaştırılmasına tahsis edilmiştir. Muhammed İkbâl ‘Bilgi ve Dini Tecrübe’ isimli ilk konferansında ‘bilginin ve dini tecrübenin hususiyetini tetkik’ ederken, Kur’an’da aleme ve insanın tabiatına dair çizilen resmi ve İslam’da insan tecrübesinin hem harici boyutuna hem de deruni boyutuna verilen önemi göstermiştir. İkbâl’e göre düşünce, zatı (tabiatı) itibarıyla sınırlandırılmaz ve kendi bireyselliğinin dar çemberi içinde mahpus kalmaz. Düşüncenin ötesindeki geniş dünyada hiçbir şey ona yabancı değildir. Düşünceyi yetersiz görmek bir hatadır, çünkü o da kendi usulünce sonlunun sonsuzla bir tür selamlaşmasıdır (s. 37-38). Yazar, son beş asır boyunca İslam’da dini düşüncenin hemen hemen durağan olageldiğini belirtmiş ve bir zamanlar Avrupa düşüncesinin İslam dünyasından ilham aldığını, ancak şuan İslam dünyasının manevi olarak Batıya doğru hareketindeki yüksek hızına dikkat edilmesi gerektiğine değinmiştir. Muhammed İkbâl bu harekette yanlış hiçbir şeyin olmadığını söyler. O’na göre Avrupa kültürü, kendi entelektüel ciheti bakımından İslam kültürünün en önemli safhalarından bazılarının sadece daha fazla gelişmesidir. Yazarın tek korkusu, Avrupa kültürünün gerçek dahili boyutuna erişmeyi başaramamaktır.

İkbâl Kur’an’ın gözümüzü değişim denen büyük vakıya açtığını, yalnızca bu değişimin hakkını vermek ve onu kontrol etmek suretiyle uzun süren bir medeniyet inşa etmenin öngörülebileceğini söyleyerek Asya’daki kültürlerin ve aslında bütün eski dünya kültürlerinin başarısız olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü bu kültürler gerçekliğe münhasıran içeriden yaklaşmış ve içeriden dışarıya doğru hareket etmiştir. Bu süreç onlara güçten mahrum bir teori sağlamıştır ve sadece teori ile uzun ömürlü bir medeniyet kurulamaz (s. 46-47). Yazar, normal insani tecrübe mertebesini bir vakıya sayıp kabul ederken, onun diğer mertebelerini mistik duyu ve heyecandan ibaret diye reddetmek için hiçbir sebep olmadığına dikkat çekmiştir. Dini tecrübenin konusu olan vakıaların insan tecrübesindeki diğer vakıalar gibi olduğu ve yorum yoluyla bilgi verme hususunda bir vakıya kadar değerli olduğu sonucuna ulaşmıştır. İkbâl, dini tecrübenin özü itibarıyla bilgi yönü de olan bir hissetme hali olduğunu, onun içeriğinin başkalarına ancak bir hüküm şeklinde iletilebileceğini savunmuştur.

Muhammed İkbâl ‘Dini Tecrübenin Sunduğu İlhamların Felsefi Olarak İncelenmesi’ isimli ikinci konferansını dini tecrübe sonucu ortaya konulan doğruluk iddialarının, o tecrübeyi yaşamayan kişi için bir anlamı olup olmadığına müzakeresine ayırmıştır. Yazar skolastik felsefenin Tanrı’nın varlığı lehine ileri sürdüğü kozmolojik, teleolojik ve ontolojik argüman isimli üç argümanı eleştirerek konferansına başlamıştır. Yazara göre, bu argümanların başarısızlığının sebebi, onların

“düşünceyi” hariçten bir şey üzerinde çalışan bir fail gibi görmeleridir. Bu düşünce anlayışı, bir bakıma bize bir tamirci takdim eder, bir bakıma da ideal olanla gerçek olan arasında aşılabilir bir boşluk meydana getirir. İktbal zaman içinde tezahür eden tecrübenin maddi, hayati ve zihni mertebe olmak üzere üç ana mertebeden meydana geldiğini tespit ederek bunların sırasıyla fiziğin, biyolojinin ve psikolojinin konusu olduğu sonucuna varmıştır. Yazar, kader kelimesinin İslam dünyasının hem içinde hem de dışında fazlasıyla yanlış anlaşıldığını vurgulayarak aslında kaderin, bünyesindeki imkanların keşfedilmeden önceki haliyle ‘zaman’ olduğunu belirtmiştir. O’na göre kader, hissedildiği haliyle zamandır; ancak düşünüldüğü ve hesaplandığı haliyle değildir. Kader, bir şeyin içinden erişebileceği bir şeydir; onda gerçekleşebilir olan, onun mahiyetinin derinliklerinde gizli olup harici bir zorlama olmaksızın ardışık olarak bilfiil hale gelebilecek imkanlardır.

Muhammed İktbal üçüncü konferansına ‘Tanrı Tasavvuru ve Duanın (İbade-tin) Anlamı’ başlığını vermiş ve Tanrı’nın yaratıcı, bilgi ve kudret sahibi ve ezeli şahsi bir varlık ya da kendi tabiriyle ego olarak tasavvur edilmesini ele almıştır. Bu bağlamda insanın dünyadaki yeri ve hayatın anlamına ilişkin dini öğretiler ele alınmaktadır. Yazar ‘Eğer Tanrı ego ise ve böylece bir birey ise, Onu nasıl sonsuz diye tasavvur edebiliriz?’ sorusuna cevap vermiştir. O’na göre Nihai Egonun ötesinde ve egonun yaratıcı faaliyetinden bağımsız olarak, O’nu diğer egolara nispetle sınırlandıracak ne zaman vardır ne de mekân. O taktirde Nihai Ego ne mekânî sonsuzluk anlamında sonsuzdur, ne de bedeni tarafından diğer egolara nispetle sınırlandırılan insan egosu gibi mekana bağlı olma anlamında sınırlıdır. Tanrı’nın sonsuzluğu yoğunluk bakımındandır, genişlik bakımından değildir. O, sonsuz bir diziyi ihtiva eder, ama O bir dizi değildir (s. 97-98). Duanın kaynağı bakımından içgüdüsel olduğuna değinen İktbal, bilgiyi hedefleyen bir şey olarak dua etme fiilini tefekküre benzetmiştir. Dua, tefekkür gibi bir özümseme sürecidir, ancak en yüksek düzeyinde tefekkürden daha soyuttur. Yazar duanın cemaatle yapıldığı taktirde, gerçek nesnesine daha iyi erişebileceğine dikkat çekerek bütün hakikî duaların ruhunun sosyal olduğunu belirtmiştir. İktbal İslam’daki cemaatle ibadet etme şeklinin insanlar arasında duran bütün engelleri yıkarak beşeriyetin özündeki bu birliği, hayatın içinde gerçekleştirme beklentisinin bir ifadesi olduğunu söylemiştir.

Muhammed İktbal’in dördüncü konferansının konusu ‘İnsanın Özgürlüğü ve Ölümsüzlüğü’dür. İktbal kendi çağındaki nefis ve ölümsüzlük tasavvurlarını inceleyerek dini öğretinin hususiyetini tespit etmeye çalışmıştır. Yazar modern Müslümanın önünde devasa bir görev olduğuna vurgu yapmış ve onun geçmişle bağına tamamen kopmaksızın bütün İslam sistemini düşünmek zorunda olduğunun altını çizmiştir. İktbal’e göre ego katı bir şey değildir; O, kendisini zaman içinde

tanzim eder ve kendi tecrübesiyle şekillenip terbiye edilir. İslam, insan psikolojisi-
sindeki çok önemli bir vakıayı, yani özgürce fiil yapma gücündeki yükselişi ve dü-
şüşü tanır ve egonun hayatındaki özgürce fiil yapma gücünü sabit ve azalmayan bir
etken olarak muhafaza etmeyi ister. İktbal başka hiçbir çağın ölümsüzlük meselesi
hakkında kendi yaşadığı çağ kadar geniş bir literatür üretmediği ve modern mater-
yalizmin zaferlerine rağmen bu literatürün sürekli arttığı gibi tespitlerde bulunarak
İbn Rüşd'ün Kur'an'daki 'nefs' ve 'ruh' ifadelerinden hareketle akıl ve duyu arasında
ayrım yapmasını eleştirmiştir.

Yazar 'Müslüman Kültürün Ruhu' isimli beşinci konferansında peygamberi bir
çeşit mistik şuur olarak tanımlamıştır. Bu şuurda 'vahdet tecrübesi' kendi sınırla-
rından taşmaya ve müşterek hayatın güçlerini yeniden yönlendirme veya yeniden
şekillendirme fırsatı aramaya meyler. İslam Peygamberi kadim ve modern dünya
arasında duruyor gibi görünür. Vahyin kaynağı bakımından O, kadim dünyaya
aittir; vahyin ruhu bakımından modern dünyaya aittir. Muhammed İktbal'e göre
mistik tecrübe ne kadar alışılmadık ve sıra dışı olursa olsun, bir Müslüman tarafın-
dan kemâl derecesinde tabii ve insan tecrübesinin diğer cihetleri gibi eleştirel de-
ğerlendirmeye açık bir tecrübe sayılmak zorundadır. Ancak derunî tecrübe, insan
bilgisinin kaynaklarından sadece biridir. Kur'an'a göre tabiat ve tarih olmak üzere
iki farklı kaynak daha vardır. Bu kaynaklara değinirken İslam'ın ruhu en iyi şekilde
görülür (s. 162-164). Yazar İslam Dünyasında Demokritos'un atomculuğunun re-
vaç bulmayışının sebebinin onda mutlak bir mekân varsayımının bulunmasından
dolayı olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla Eş'ariler, farklı bir atomculuk geliştir-
meye yönelmiş ve algısal mekânın içerdiği zorluklarla modern atomculuğa benzer
bir tarzda başatmaya çalışmışlardır. İktbal son olarak İslam ile Mecusiliğin Tanrı an-
layışlarını kıyaslayarak şu sonuca varmıştır. Mecûsî sahte tanrıların varlığını zaten
kabul etmiştir, sadece onlara ibadet etmemektedir. İslam ise sahte tanrıların bizzat
varlığını reddeder.

Yazar, 'İslam'ın Yapısındaki Hareket İlkesi' isimli konferansını Peygamberin
getirdiği dinin tarihsel-toplumsal şartlara uyarlanmasına ve yaşadığımız zamanda
uygulama imkânının ve tarzının araştırılmasına ayırmıştır. İktbal, İslam'ın dinamik
bir yapıya sahip olduğundan ve farklı zaman ve toplumsal şartlara uyum sağlamak-
taki başarısından bahsetmiştir. Yazar daha sonra tarihte belli dönemlerde ortaya
konulan siyasi ve hukuki yapıların yeniden gözden geçirilmeye ve değiştirilmeye
açık olduğunu belirtmiştir. İktbal bu çerçevede Osmanlı Devletinden Türkiye Cum-
huriyetine geçişte siyasi ve hukuki yapıdaki değişiklikleri müzakere etmiştir. Mu-
hammed İktbal içtihad kelimesinin anlamı üzerinde durarak bu fikrin 'Gayret sarfe-
denlere yolumuzu gösteririz.' (Ankebut 29:69) ayetini temel aldığı iddiasında bulu-

nur ve İslam'da devletin ne anlama gelip nasıl olması gerektiğini anlatır. Yazara göre günümüzdeki Müslüman milletler arasında sadece Türkiye dogmatik uykusundan silkinmiş ve benlik şuurunu kazanmıştır; sadece o, entelektüel özgürlük hakkını sahiplenmiş, ideal olandan gerçek olana geçmiştir. İkbâl ulemanın, Müslüman kanun koyucu meclisin hayatî bir parçası olması gerektiğine dikkat çekerek onun hukukla ilgili meselelerin özgürce müzakeresine yardım etmesi ve yol göstermesinin zorunlu olduğuna değinmiştir. Yazar yanlış yorum ihtimallerinin tek ilacının, İslam ülkelerdeki mevcut hukuk eğitim sisteminin kapsamının arttırılıp modern hukukun derinlikli araştırmasıyla bütünleştirilerek ıslah edilmesi olduğunun altını çizmiştir. İslam'da insanı bağlayacak başka hiçbir vahyin olamayacağı temel alındığında bizim yeryüzündeki manevi bakımdan en özgür halklardan biri olmamız gerektiğini belirtmiştir. İkbâl günümüz Müslümanlarının bu mevziinin kıymetini bilip, kendi toplumsal hayatını nihaî ilkelerin ışığında yeniden inşa ederek İslam'ın hedefi olan manevi demokrasinin evrilmesini sağlamalarını temenni etmiştir.

Yazarın kitabına sonradan dahil edilen 'Din Mümkün müdür?' isimli konferansı bir bakıma başlangıç noktasına dönüştür. Yani bu konferans başlangıç konferansındaki meselenin farklı bir cihetinin tartışılmasına ve farklı bir boyutunun ortaya çıkarılmasına yöneliktir. Muhammed İkbâl bu konferansında gerçekliği kavramak için dini tecrübeye başvuran insanın bakış açısının daima bireysel ve iletilemez kalacağını, ancak dini tecrübenin iletilemez olmasının, dindar insanın uğraşının boşuna olması anlamına gelmediğini anlatmıştır. O'na göre tam aksine dinî tecrübe, insanın entelektüel, akli yönlerinin getirdiği problemleri çözmesi ve dengeyi bulması için zorunluluktur. İkbâl aynı zamanda konferans başlığı olarak kullandığı "Din Mümkün müdür?" sorusuna, dinin sadece mümkün olmakla kalmayıp modern insanın yaşadığı problemleri çözebilmesi için zorunlu olduğu cevabını vermiştir.

Muhammed İkbâl'in konferanslarında ele alınan meseleler bugün de hâlâ canlılığını koruyan, din felsefesi ve teoloji gibi sahalarda hararetle tartışılan konulardır. İkbâl bir örnek sunmakta, bir çığır açmakta ve kendi zamanındaki çağdaş düşüncede ikna olduğu görüşlere dayanarak felsefî problemlere bir Müslüman olarak farklı cevaplar vermektedir. Bu bağlamda O, Kur'an metinlerini farklı yorumlayabilmekte, klasik İslam düşüncesindeki tarihsellik boyutunu açıkça görebilmemize yardım etmektedir. İkbâl, milliyetçilik rüzgarlarının estiği ve 'ulus-devlet' fikrinin yaygınlaştığı yıllarda ırkçılığın Avrupa milletlerini birbirine nasıl düşürdüğünü ve küçük ülkelerin nasıl ezilip yok edildiğini gördükten sonra milliyetçilikten uzaklaşarak bir çeşit İslam enternasyonalizmini benimseyen, Hintli şair kimliğinden uzaklaşarak bütün Müslümanların, son merhalede bütün insanlığın birleşmesini savunan ve İslam'ın evrensel mesajlarını insanlığa iletmeyi hayatının tek gayesi haline getiren bir filozoftur.

- **İbrahim Paçacı**, *Günümüz Ekonomik Şartlarına Göre Zekâta Tabi Mallar (Nisap ve Zekât Oranları)*, Ayrıntı Basın Yayın, Ankara 2015, 244 s.

Değerlendiren: Hatice AKSOY*

Yazar İbrahim Paçacı, Ankara İmam-hatip ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu olup Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalında görev yapmaktadır. Yazarın, fıkıh mezhepleri ve taklid, klonlama ve kök hücre, bitkisel ürün, hayvan, kaza/hasar ve hayat sigortaları; bireysel emeklilik sistemi gibi farklı konularda çalışmaları mevcuttur.

Çalışmaya konu olan eser, zekâtın kendinden beklenen fonksiyonları icra edebilmesi için günümüz ekonomik gelişmeleri göz önünde bulundurularak nisap ve zekât oranlarının yeniden incelenmesini önermektedir. Bu önerinin bir çözüm yolu olduğu, zekât emrinin bidayetinden bugüne kadar geçen sürecin ve iktisadi dönüşümlerin incelenmesi ile görülecektir. Zira zekât emrinin ilk muhatapları sahâbe ve fukahâ döneminde zekâta tabi mallar o günün olguları ile birebir uyumlu iken bugün farklı ve daha karmaşık bir ekonomik düzen içinde yeni belirlemeler gerekmektedir. Yazar bu eserin imkânları ölçüsünde hedeflediği amacı gerçekleştirmiş ve yeni bir nisap ölçütü geliştirmiştir.

Eser bir giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde yazar, zekât konusunda problematik olarak gördüğü noktalara değinmiş ve eseri yazarken takip ettiği metodu kısaca beyan etmiştir. Birinci bölümde klasik fıkıh müktesebatından derlenen zekâtın yükümlülük ve geçerlilik şartları zikredilmiştir. İkinci bölümde zekâta tabi mallar kategoriler halinde tasniflenmiş ve bugünün ekonomik faaliyeti içindeki malların hangi kategorilerde ele alınacağı ve yeni nisap oranlarının tayini mevzu bahis edilmiştir. Sonuç bölümünde ise yazar ortaya koyduğu problematik alanı ve öngördüğü çözüm önerilerini temel esaslar çerçevesinde zikretmiştir.

Eserin başlığı ile içerik uyumu, konunun tasniflenişi, kaynak kullanımı, argümanları belirli bir düzen içinde ele alması, mukayeseli olarak mezhep görüşlerini zikretmesi, kavramsal izahları, güncel problematiğe vurgu yapması gibi farklı açılardan güçlü ve iyi bir çalışma olduğu görülmektedir. Eserin dili anlaşılır, üslubu sade ve akademiktir. Bu dil özelliği okuyucuyu yormamakta ve yazarın amacına hizmet etmektedir.

* Necmettin Erbakan Üniversitesi İslam Hukuku Yüksek Lisans Öğrencisi, haticeaksoy7989@gmail.com

Eserin temel argümanı şu şekildedir: Nisap miktarının tayininde kullanılan mallar o dönemin yaygın zenginlik ve geçim unsuru olan mallarıdır ve değerleri birbirlerine denktir. Nisap en küçük ailenin temel ihtiyaçlarını karşılayan mal varlığıdır ve muhtaç olmayan kimse zekât mükellefidir.

Zekâta tabi mallar incelendiğinde onların zatında aranan en önemli özellik ihtiyaç fazlası olmasıdır. Tam mülk olması, artııcı olması, yılanması gibi şartlar hep bu amaca hizmet etmektedir.

Bugün için Türk-İş'in belirlediği açlık sınırı nisap olarak kabul edilebilir. Türk-İş Temmuz 2015 tarihi itibarıyla dört kişilik bir ailenin açlık sınırını, 1328,92 TL. olarak belirlemiştir. Kendi evi bulunmayıp kirada oturan kimse, buna kira ücreti ekler. Buna göre, aylık geliri bundan fazla olanlar zekâtla mükellef olur.

Aylık alanlar, aylığı nisap olarak kabul edilen aylık yoksulluk sınırından fazla ise, bu fazlalığın kırkta bir zekâtını vermelidir.

Yazarın argümanlarını sunuşu ve temellendirmesi başarılı olarak bulunsa da temel tezine katılmamaktayız. Bu şekilde bir aylık ihtiyaç fazlası maldan zekât verilmesi uygulamasının çok sağlıklı ve hayatın akışına uygun bir çözüm olmadığı kanaatindeyiz. Hayatın akışı içinde vasat düzeyde ekonomik gelire sahip ailelerin aldıkları sabit maaşları Türk-İş'in belirlediği sınırı geçse de aylık geçim ve iâşe giderleri için maaşlarını uç ucuna denk düşürme çabaları aşikârdır. Kaldı ki ihtiyaç fazlası olduğu düşünülen meblağ yılsonuna birikim olarak ayırlanamamaktadır.

Zekât ahkâmı ile ilgili nisap miktarlarının ta'lili olmaktan ziyade teabbüdi olduğu kanaatini taşımaktayız. Bir takım hikmetleri zikredilse bile ticaret mallarının zekâtında neden % 2,5 oranında zekâtın alındığı bilinmemektedir. Daha adil olacağı gerekçesi ile teabbüdi olan nisap oranı değiştirilerek gayri safi gelirin % 10'u safi gelirin % 5'i zekât olarak verilmelidir hükmü verilemez.

Yazar cumhuru fukahanın görüşünü esas alarak asli ihtiyaçların temini ile bireylerin zekât mükellefi olacağı kanaatini tercih etmektedir. Bizce Hanefi Fukahanın asli ihtiyaçlardan sonra nisap miktarı mala malik olma şartı zekâtın mükellefleri için zenginlik ölçüsü olmaya daha uygun gelmektedir.

Eser, İslam hukuku alanında okuma yapan öğrencilere, mali muamelat alanında çalışma yapan araştırmacılara, zekât konusu ile ilgili teknik bilgi almak isteyen meraklılara hitap etmektedir. Eser, okuyucuyu zekât ile ilgili belki yüzlerce esere bakıp bilgi sahibi olma külfetinden kurtarmaktadır. Ayrıca alanına güncel gelişmeler zaviyesinden bakarak güzel katkılar da sunmaktadır.

- **Abdüssettâr Hâmid ed-Debbâğ**, *el-Hasen b. Ziyâd ve Fıkhuhû Beyne Muâsırîhi*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, 480 s.

Değerlendiren: Arş. Gör. Ünal ŞAHİN*

Ebu Hanife'nin seçkin talebeleri arasında bulunan Hasan b. Ziyad, Hanefi mezhebi içerisinde önemli bir konuma sahip müçtehit bir alimdir. Hasan b. Ziyad, Hanefi mezhebi içerisindeki birikim ve çeşitliliğin sonraki nesillere aktarılmasında kilit rol oynamış, özellikle mezhebin nadiru'r-rivaye olarak isimlendirilen görüşlerinin aktarılması onun üzerinden olmuştur denilebilir. Ebu Hanife'nin ders meclislerine katılan Hasan b. Ziyad, onun vefatından sonra özellikle İmam Züfer ve Ebu Yusuf'tan dersler alarak fıkhıta ilerlemesini bu kimseler elinde sürdürmüştür.

Müellif Abdüssettâr Hâmid ed-Debbâğ, konuyu iki sebepten dolayı seçtiğini belirtir: İlk sebep Hasan b. Ziyad'ın şimdiki değin kapsamlı bir akademik incelemeye konu edilmemiş olmasıdır. İkinci sebep mütakaddimûn dönemi fakihlerinin hayatlarının anlaşılmasına yönelik çalışmalar yapmanın çağdaş İslam hukukçuları açısından bir vefa borcu teşkil etmesidir.

ed-Debbâğ mukaddimedede Hasan b. Ziyad'ın otobiyografisini yazmaması ve hayatına dair bilgilerin sadece *Teracim* ve *Tabakât* kitaplarında yer almasından dolayı onu anlatmanın zorluğuna dikkat çekmiş; selef ulemanın birikimine sahip çıkılmasına, yeni nesillerin bu birikim üzerinden yürümesinin gerekliliğine ve onların bu eksenle ulaşacakları hedeflere vurgu yapmıştır. Kitap, bir giriş (9-49) ve üç baktan oluşmaktadır. Birinci babta Hasan b. Ziyad'ın hayatı, siyasi, ekonomik ve kültürel çevre ele alınmış ve bunların Hasan b. Ziyad'la ilişkisi verilmeye çalışılmıştır (57-171). İkinci kısımda Hasan b. Ziyad'ın fıkıh anlayışı deliller çerçevesinde serdedilmeye gayret edilmiş, hiyerarşik delil sistematiği içerisinde onun görüşleri temelendirilmiştir (177-264). Üçüncü kısımda ise fıkıh baplarına göre Hasan b. Ziyad'ın görüşleri diğer Hanefi imamların görüşleriyle birlikte müdellel olarak sunulmaya çalışılmıştır (271-423). Sistematik bütünlük, başlıklandırma ve taksimat açısından müellifin seçiminin isabetli olduğu ifade edilebilir.

Giriş kısmında; fıkhın Hz. Peygamber'den itibaren başlayıp, Raşit Halifeler, Emevî ve Abbâsî dönemlerine atıfla kısaca bu dönemler ve karakteristik özellikleri üzerinde durulmuştur. Özellikle Hz. Ömer ve Abdullah b. Mesud'un temellerini

* Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, unalsahinn29@gmail.com

attığı ehl-i rey okulu üzerinde detaylı bilgiler verilmiş, bu okulun gelişimi, kendine mahsus özellikleri serdedilmeye çalışılmış ve fıkıhın şahıslar üzerinden intikali gösterilmeye gayret edilmiştir. Müellifin bu kısımda vurguladığı husus özellikle “Kitap ve Sünnet’e tabi olmak” olup, mezhep imamlarının Kitap ve Sünnet’e uymayan sözlerinin dikkate alınmaması yönündeki ikazlar gerek imamların kendilerinden gerekse kendilerinden sonrakilerden rivayet edilerek aktarılmıştır. Bu bölümde dikkat çeken hususlardan birisi de; İmamı Azam’ın, İbrahim en-Neha’rin mezhebinden olduğu iddiasının şiddetle reddedilmesi ve Ebu Hanife’nin kendine özgü yönlerinin olduğunun ifade edilmesidir (s. 45). Giriş kısmında fıkıhın Hz. Peygamber’den itibaren başlayarak Hasan b. Ziyad döneminin siyasi, sosyal ve kültürel yönlerinin anlatılacağı kısma gelmek için altmış sayfada anlatılması bu bölüm için az olduğu ifade edilebilir. Ancak müellif, konuyu daha fazla uzatmamak adına diğer bölümlere geçtiği görülmektedir.

Müellif, Hasan b. Ziyad döneminin siyasi arenasındaki Emevî ve Abbâsî çekişmelerine, fukaha ve siyasi otorite arasındaki duruma, toplumsal olarak, Arap-mevali, Arap-Acem çekişmeleri ve etkileşimine kısaca değinmiş, dönemin kültürel ortamını ise ilim dallarında öne çıkmış simaların isimlerine vermek suretiyle ele almıştır. Kitabın özellikle bu noktada yetersiz kaldığı ifade edilebilir. Zira Hasan b. Ziyad’ın kadılık görevinde bulunmasına değinilmişse de (s. 93), konunun geniş çaplı olarak incelenmemesi, Hasan b. Ziyad ve siyasi otorite arasındaki ilişkiye yeterince dikkat çekilmemiştir.

Müellif, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Züfer’in, Hasan b. Ziyad üzerindeki etkisine değinmiş ve bu üç imamın, Hasan b. Ziyad ile ihtilaf ve ittifak ettiği bazı meseleleri serdederek konuyu örneklendirmiştir. (s. 100-118).

ed-Debbağ, Hadis münekkitlerinin yapmış oldukları tenkitlere daha ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğine vurgu yapmış, özellikle Ukaylî (ö.322/934) örneği üzerinde durmuştur. İbn Adî (ö. 365/976) örneğinde de aynı durum söz konusu olmuş, cerh tādil âlimlerinin yapmış olduğu tenkitlere kesinlikle temkinli yaklaşılmasını, her iki âlimin de taassup ve farklı nedenlerden dolayı özellikle Hanefi mezhebinin ilk dönem âlimlerine haksız, belki yersiz eleştirilerde bulunmuş olduğu belirtilmiştir. Müellif, Hasan b. Ziyad hakkında yapılan eleştirileri münekkitlerin kendi iddialarıyla çürütmeye çalışmış fakat verdiği cevaplarda onlara nispetle daha zayıf kaldığı gözlenmektedir (151-169).

Bazı isimlerin ilk geçtiği yerlerde biyografilerine yer verilmesi isabetli ancak uzun uzadıya anlatılması kitabın hacmini oldukça şişirmiş, bazen de belirtilen şa-

hısların vefat tarihleri verilmeden geçilmiştir. Aynı durum Hasan b. Ziyad'ın hocalarının ve öğrencilerinin hayatları hususunda da söz konusu olmuştur. Birkaç satırla yetinilmesi kâfi iken detaya inilmesi kitabın hacmini bir hayli kabartmıştır.

ed-Dabbâğ, Hasan b. Ziyad'ın kitaplarını serdederken en geniş eser listesini oluşturmuş ancak kitapların içerikleri hakkında bilgi vermemiş ayrıca eser sayısını 22 olarak belirlemiştir.¹ Mezkur kaynaktan farklı olarak; *et-Tekemmülât*, *Kitabu'l-İrtidât*, *Kitabu'l-Cinâyât*, *Kitabu'l-Vakf*, *Kitabu's-Salât*, *Kitabu's-Savm*, *Kitabu'l-Udhiyye*, *Kitabu Menâsiki'l-Hasen* eserleri görülmektedir. Müellif, “bütün çabalarıma rağmen eserleri arasında ulaştığım tek kitabı” diye zikrettiği *el-Müsned*'in içeriği hakkında kısa bir malumat vermiştir. *el-Müsned*'in, Hasan b. Ziyad'ın *el-Mücerred* isimli eserindeki İmam-ı Azam'dan duyduğu hadisleri kapsadığını, ayrıca kitabın Dimeşk Zahiriyeye kütüphanesinde bulunduğu müellif tarafından belirtilmektedir. Bu hadisleri Muhammed Hubeş el-Beğavi tecrid etmiş ve Hasan b. Ziyad'ın talebesi Muhammed b. Şüca'dan nakletmiştir.

ed-Debbağ, Hasan b. Ziyad'ın usul ve metoduna ilişkin olarak Hanefi fukahası arasındaki hiyerarşik sıralamayı dikkate alarak Kur'an'ı Kerim'den başlamış ve doğrudan bismelenin Fatihadan sayılıp sayılmaması ile alakalı konuya girmiştir. Hasan b. Ziyad'ın Fatiha ile alakalı olarak Ebu Hanife'nin bilmediği bir delille istinbat etmiş olduğu iddiasıyla ise konu daha farklı bir boyuta taşınmıştır (s. 186). Bu başlık altında müellif detaya inmiş, sonrasında sadece âmm lafzın delaletinin ne olduğu, tahsis edilip edilemeyeceği ile alakalı konuya girmiş ve bu bahisle yetinip usulün en temel konularından olan “elfaz” bahislerine girmemesi (ki kitabın iddiası özellikle de Hasan b. Ziyad'ın usulünün mücmelen veya mufassal olarak açıklanacağı idi. s. 177) kitap için ciddi bir eksiklik olmuştur. Usulde en önemli bahislerin adı dahi geçmeden diğer konulara geçilmesi, bu konulara dair alt başlıklarda dahi atıf olmaması kitabın eleştiriye açık olan en zayıf noktasıdır.

Diğer deliller arasında da seçilen örnekler üzerinden Hasan b. Ziyad'ın ihtilafı ve konu hakkındaki diğer imamların görüşleri verilmiş, istihsanın örf, def-i mazarat ve ref-i harac kısımlarına değinilmiş konu fûru fıkhıtan örneklerle verilmiştir (s. 205-207).

Hasan b. Ziyad'ın, İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534) tarafından mutlak müçtehit sayılmaması ve onun İmam-ı Azam'dan gelen rivayetleri ezberleyip nakleden kişi olarak tavsif edilmesi (s. 219), müellif tarafından gerek bu hususta farklı görüş belirten kişilerin ifadeleriyle gerekse usulden neşet eden muhalefet örnekleriyle nakz

1 TDV İslam Ansiklopedisi'nde verilen eser sayısı 14'tür. Gözübenli, Beşir, “Hasan b. Ziyad” XVI, 362.

edilmeye çalışılmış, mezkûr misaller altı ana “asl” başlık altında verilerek Hasan b. Ziyad’ın mutlak müçtehid olduğunun delillendirilmesine gayret gösterilmiştir. Bu asıllar ve bu asıllardan tefri’ eden mesailde ise müellif ed-Debbağ, ekseriyetle Hasan b. Ziyad’ın mezhebinin râcih olduğunu (s. 233, 235, 236) belirterek, bu kadarının dahi mutlak müçtehit olmasına kâfi olduğunu ifade etmiştir (s. 237).

Hasan b. Ziyad’ın metodolojisine dair altı genel prensip ‘asl’ olduğundan bahsetmesi Hasan b. Ziyad’ın da kendi usulünün olduğuna işaret olarak kabul edilebilir. Bu asılları Debûsî (ö. 430/1039) tarzında; fûru meselelerle örneklendirerek belirtmiş daha sonrasında hicri üçüncü asrın özelliği olarak içtihat dönemi olup herhangi bir taklidin olmadığını İbn Hazm’dan (ö. 456/1064) nakille (s. 237-238) belirtmiş ve bu görüşünü selef ulemanın kavilleriyle desteklemiştir.

Müellif Abdü’s-settar Hamid, farklı yerlerdeki ifadelerinden Hasan b. Ziyad’ın usulü hakkında zihninde tam bir belirginlik olmadığı kanısını uyandırmaktadır. Zira özgün bir usul anlayışı ve bunun yansımalarından ortaya çıkan farklılığa işaret edildiği gibi (s. 177, 178, 181, 210, 237, 245) bazı yerlerde de Ebu Hanife’nin menheci üzerine tabi olduğu (s. 104, 183, 199, 259) ifade edilmiştir. Temelde mezhep/menhec kavramlarının ayrıştırılmaması belki de buradaki problemin en önemli sebeplerinden biri olarak ifade edilebilir.

Müellif, Hasan b. Ziyad’ın ihtilaflarındaki ayrılığın aslında menhec eksenli olmadığı, bu ihtilaflarda esasında dört amilin etkili olduğu belirtmiştir. Bu dört etken şunlardır:

- a. Usul farklılığı,
- b. Toplumdaki örf farklılığından neşet eden ihtilaflar (mesela mudaribin sağlık ve tedavi masraflarının mudarebe malından mı yoksa mudarıpten mi karşılanacağı),
- c. Anlayış farklılıkları (zihin kapasitesine bağlı olan)
- d. Sünnet’i ihata etmedeki durumlara göre farklılık, olduğunu ifade etmektedir.

Hasan b. Ziyad’ın daha sonraki âlimlerin bazıları tarafından müftâ bih denilen fetvalarından seçilmiş on üç fetvasının verilmiş olması, konuya farklı bir boyut katması açısından önem arz etmektedir. Daha sonrasında Hasan b. Ziyad’ın Hanefi fıkhındaki etkisi üzerinde durulmuş ve bu konu üç açıdan incelenmiştir. Hasan b. Ziyad’ın; rivayet, tahrîc ve tefri’ alanında Hanefi mezhebine etkisi örneklerle desteklenerek belirtilmiş, Hasan b. Ziyad’ın Hanefi mezhebini aktarmadaki rivayetleri özellikle hıfz ve nakildeki çok önemli olan konumuna işaret edilmiştir. Hasan b. Ziyad’ın aktardığı nakillerin olmaması durumunda fıkhi birikimdeki kaybolan

birçok nokta olacağına (s. 255-256) vurgu yapılmış ve Hasan b. Ziyad'ın bu türası aktarmadaki rolünün önemine değinilmiştir.

Hasan b. Ziyad'ın, Ebu Hanife'den sonra onun metodu üzerine yaptığı tahrîcin Hanefi mezhebine katkıları dile getirilmiş ve miras hukukuyla alakalı örnek verilerek konu güçlendirilmeye çalışılmıştır.

el-Mebsût'ta yer alan bir nakile göre Hasan b. Ziyad, Hanefi mezhebinin tedvin sürecinde İmam Muhammed'den daha erken eser kaleme almıştır. Hatta İmam Muhammed, Hasan b. Ziyad'ın eserlerine gizlice vakıf olup onlardan bazılarını özellikle '*Kitâbu'l-ayn ve'd-deyn*'i gizlice kopyalamıştır. Müellif İmam Muhammed'in eserlerini bu kitaplardaki inceliklere vakıf olarak oluşturduğunu ileri sürmektedir (s. 273-274).

Hasan b. Ziyad'ın kitaplarında fıkhi birikimi aktarırken delil olmadan aktarmasının iki nedeni bulunmaktadır: İlk neden fikhın tabiatında ihtilafın olmasıdır. Fıkıh hayatla irtibatlı bir ilimdir ve soru soranların çoğunu sadece karşılaştıkları problemlerin çözümüne odaklanmış olup bunların dayandığı delillere yönelik bir ilgileri bulunmamaktadır. Fukaha da sadece münazara ve cedel ortamında herkes kendi görüşünü desteklemek için delilleri serdetmektedir. İkinci neden usulü fikhın fıkıhtan sonra teşekkül etmesidir.

ed-Dabbâğ, kitabın son kısmında yukarıda da kısmen ifade edildiği gibi Hasan b. Ziyad'ın *İbadât*, *Muamelât* ve *Ukubât* alanındaki fikhî görüşlerinden bir kısmını ele almış ve değerlendirmiştir. Müellif, bazen Hasan b. Ziyad'ın görüşünün fetvaya daha layık olduğunu belirtmiş ve bunu zihninde oluşan ve elindeki mevcut argümanlarla temellendirmiştir. Bazen de Hasan b. Ziyad'ın görüşünü terk edip diğer imamların görüşlerini benimseme yoluna gitmiş ve bu hususta Ayet, Hadis ve âsar'dan deliller ile konuyu izah etmeye çalışmıştır. Müellif, sadece Hasan b. Ziyad'ın görüşlerini ve delillerini değil -İmam Züfer, Ebu Yusuf ve İmam Şafiî gibi diğer imamların da görüşlerinin dayanaklarını mütekaddim eserlerden nakillerle aktarmaya çalışmıştır. Kitabın 200 sayfaya yakın bölümünün bu kısma ayrılmıştır. Mevcut sistematik usul eserlerinde görülen konuların, Hasan b. Ziyad'ın *İbadât*, *Muamelât* ve *Ukubât* alanındaki fûru meselelerdeki görüşleriyle ilişkilendirilmesinin yine kitabın eksik kalan taraflarından olduğu ifade edilebilir.

VEFAYAT

PROF. DR. OSMAN ESKİCİOĞLU HOCAMIZIN ARDINDAN

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

1945 yılında Denizli'nin Göveçlik köyünde dünyaya geldi. İlkokulu köyünde bitirdikten sonra 1965 yılında İzmir İmam-Hatip Lisesinden mezun oldu. 1965-66 yılları arasında Bağdat'ta bulundu. İzmir Müftü Yardımcılığı, İmam-Hatip Lisesi Meslek dersleri öğretmenliği, İzmir Yüksek İslam Enstitüsü Öğretim Üyeliği ve Müdür Yardımcılığı görevlerinde bulundu. 1979'da doktor, 1983 yılında Yrd. Doç., 1989 yılında da Doçent, 1996'da Profesör oldu. İngiltere, Almanya, Hollanda ve Amerika gibi ülkelerde çeşitli bilimsel faaliyetlerde bulundu. İngilizce ve Arapça bilmektedir.

Hocamızın ismi yazıldığında internette bulabileceğimiz kısa özgeçmişı bu şekilde. 73 yıllık bir ömrü şu birkaç satıra sığdırmak elbette mümkün değildir. Hele bu ömrün büyük bir kısmı ilimle geçmiş ise... Onun hakkında akranı olan, birlikte yola çıktıkları ve birlikte çalıştıkları hocalarımızın yazması daha uygun olurdu. Fakat birkaç kelam etmek bize düştü.

Kendisini DEÜ İlahiyat Fakültesinde doktora başladığım yıllarda tanıdım. Lisans döneminde öğrencisi olmadığım için bana bir doktora talebesi olmaktan öte bir hoca arkadaşı şeklinde değer verir her fırsatta düşüncelerini paylaşırdı. İyi bir medrese eğitimi almıştı. İmam hatip ve İlahiyat talebeliği dönemlerinde kendisine ders veren hocalar seviyesinde Arapça bilgisine sahip olduğunu okul arkadaşları anlatırlardı. Nitekim talebelik yıllarında Arapça kitap tercümeleri yapmıştır. Kestane pazarı eğitim kurumlarında uzun süre Arapça dersi vermiş ve o dönemde bu kurumda hizmet veren pek çok meşhur hocayla birlikte çalışmıştır. Bu sebeple sohbetlerinde zaman zaman bu şahsiyetlerle ilgili hatıralarını paylaşır ve onlarla ilgili tespit ve değerlendirmelerde bulunurdu. Bunlar arasında hala kamuoyunun gündeminde olan isimler de vardı. Bunları burada ifade etmek çok etik olmayacağı

için zikretmeyi uygun bulmuyorum. Bir cümle ile ifade etmek gerekirse o isimler hakkında yaptığı tespit ve değerlendirmelerinde ne kadar haklı olduğunu hepimiz yaşayarak öğrenmiş olduk.

Eskicioğlu, arkadaşlarının ifadesine göre, İzmir’de İslami finans temelli oluşturulan Akevler projesinin teorisyenlerinden idi. Hatta bazılarına göre rahmetli Necmettin Erbakan hocanın Adil Düzen projesine ciddi katkılar sağlamıştı. Çünkü o, derdi olan bir hocamızdı. Sürekli İslam ümmetinin sorunlarını dert edinir, bunlardan kurtulmanın yolları ile ilgili düşünce üretirdi. Kendisine destek olunmamasına sitem eder ve yalnız olduğunu sıkça dile getirirdi. Birlikte çalışmayı hayal ederdi. Oturup sohbet ettiği hemen her hocaya bu düşüncesini söyler, karşılık bulamayınca üzüldür bazen de hırçınlaşırdı. Bizim Prof. Dr. Abdülkadir Şener ve Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu hocalarımızla yaptığımız meal çalışmamızdaki istikrarı takdir eder, birlikte benzer bir çalışmayı fıkıh alanında yapmamızı çok isterdi. Birlikte çalışmanın zorluklarını bilen biri olarak kendisine İmam Muhammed’in el-Asl adlı kitabını tercüme etmesini söyledim. Böyle bir çalışmayı kimsenin basmak isteyeceğini söyleyerek isteksiz davrandı. Fakat bir şekilde bu tercümeyle başlaması için onu ikna ettim. Çalışmaya başladı ve bundan keyif almaya başladı. Artık yalnızlıktan dem vurmuyor, günlük olaylarla çok ilgilenmiyor, fırsat buldukça tercümeyle sarılıyordu. Zaman zaman “bunu yapıyoruz ama bunu kim basacak?” diyor, “hele bitsin Allah bir imkân verir” diye onu umutlandırıyordum. Yanına her uğradığımda onu bilgisayarın başında tercüme işiyle ilgilenir görüyordum. Zaman zaman tercüme ettiği metindeki görüşleri yorumluyor, eleştiriyor, çoğu zamanda hayret ve takdirlerini dile getiriyordu. Süresini hatırlamıyorum, fakat kısa zamanda beş ciltlik el-Asl tercümesini tamamladı. Çok geçmeden de emekli oldu ve maalesef bu tercümenin basımı gerçekleşmedi. Fakat hoca bu tercümeyle daha sonra PDF olarak internette yayınladı. Kanaatimce genel bir gözden geçirmek şartıyla bu tercümenin basılması ilim adına faydalı olacaktır. Bunu yapmak hocaya karşı bir vefa borcumuzdur diye düşünüyorum.

Hocanın zor yılları emeklilik sonrası başladı. Kitap, ders ve ilmi sohbet dışında bir dünyası olmayan hocalarımız için emeklilik maalesef bir zor geçiyor. Bazı hocalarımız toprak ve bahçeyle uğraşarak vakit geçiriyor, bazı hocalarımız eser yazıyor, bazıları da vakıf ve derneklerde ders ve sohbet yaparak zamanı değerlendiriyor. Vakıf ve dernekler genelde kendi zihin dünyalarıyla örtüşecek hocalara kapılarını açtıkları için, nevi şahsına münhasır olan, asla başkalarının güdümüne girmeyen, özgür ve özgün düşünceleri olan hocamız, böyle yerlerde sohbet imkânı bulamazdı. Fakat hocamız bir şekilde sosyal medyayla tanıştı ve onu kullanmayı öğren-

di. Kendini ifade etme, düşüncelerini özgürce yayınlama konusunda bu onun için müthiş bir fırsat oldu. İnternet ortamında Enfal sitesinde yazmaya başladı. Yazdıklarına cevap aldıkça heyecanı daha da arttı. Hastalığı ilerleyip güçsüz kalıncaya kadar yazmaya, tartışmaya devam etti.

Esikcioğlu hocam doçentlik sınavında jüri başkanıydı. Çok heyecanlıydım. Tatlı ve sakinleştirici tavrıyla beni çok rahatlatmıştı. Sonuç olumlu olunca o da mutlu olmuştu. Sık sık “Mustafa bey doçentliğini bana borçlusun, bunu unutma ha!” diye latife yapar sonra da gevrek gevrek gülerdi. Arkasından da “bu sözümü ciddiye almıyorsun değil mi?” diyerek nezaket gösterirdi. Hoş insandı. Ümmet sevdalısıydı. Ebû Hanife hayranıydı. Onunla tanışmak ve tartışmak istediğini söylerdi. Şimdi gerçek hayata göçtü. Umarım Ebû Hanife’yle tanışır. Fakat tartışır mı bilemem. Biraz tebessümle ifade etmem gerekirse, şayet tartışmaya girerse Ebû Hanife’yi epey meşgul eder diye düşünüyorum.

Bizler talebeleri ya da meslektaşları olarak belki de en çok hayıflanmamız gereken husus, kendisiyle sohbet, tartışmaya yeteri kadar zaman ayırmayıp onu bu yönden yalnızlığa mahkûm etmemizdir diye düşünüyorum. Hayatın hızlı akışı malesef bizi, sırf hocalarımız için değil, yakınlarımız ve dostlarımız için de aynı gaflete sürüklüyor. Çoğu kez hastalıklarından bile haberdar olamayabiliyoruz. Mesela Prof. Dr. Mehmet Şener hocamız uzun zamandır rahatsız. Vefat haberleri ile ancak hatırlıyoruz. Bu gidişle hepimiz aynı sonla karşılaşacağız. Bir harf değil binlerce harf öğrendiğimiz hocalarımıza borçlarımızı bilmem nasıl öderiz. Bir kardeşimizin hatırlatmasıyla sadece bir hatim okuyabildik. Umarım en azından dua ederek, sıkça hatırlayarak ve adını andıkça rahmet dileyerek bir nebze görevimizi yapmış oluruz. Ruhü şad olsun.

Başta söylediğim gibi bu yazıyı onun yaşında ve yakınında olan hocalarımızdan birinin yazması daha uygun olurdu. Prof. Dr. Saffet Köse kardeşim benden böyle bir yazı rica edince bunu bir vefa borcu olarak kabul ettim ve duygularımı paylaşmaya çalıştım. Beni böyle bir şeye vesile ettiği için kendisine teşekkür ederim.

Bu arada Doç. Dr. Şükrü Selim Has hocama da rahmet diliyorum. Umarım onun adına da benim yazdıklarımın daha güzel bir paylaşım yapılır.

Bu vesileyle hayatta olan bütün hocalarımıza sıhhatli ve hayırlı ömürler, dar-ı bekâya intikal etmiş hocalarımıza ve bütün fukahaya da rahmet diliyorum. Cümlemiz için de yad-ı cemile vesile olacak hizmetler yapmayı niyaz ediyorum.

VEFEYAT

DOÇ. DR. ŞÜKRÜ SELİM HAS
(1952-2018)

Prof. Dr. Kenan HAS

ÖZGEÇMİŐ

1952 yılında Kayseri Mimarsinan'da doğdu. İlköğrenimini Mimarsinan'da, Orta ve Lise öğrenimini Kayseri'de aldı. 1974'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1975-76 da Londra'da dil öğrenimi gördü. 1976 yılında İskoçya Edinburgh Üniversitesine Yüksek Lisans ve Doktora eğitimi için kabul edildi. 1978 de 6 ay süreyle Mısır'da Arapça kurslarına katılıp materyal topladı. 1981 de Edinburgh Üniversitesi'nde sunduğu "A Study of İbrahim al-Halabi with Special Reference to the Multaq" isimli tezle doktorasını tamamladı. 1982 de askerlik görevini yaptı. 1983-1994 yılları arasında İngiltere'de, "Dünya İslam Birliği"nde üst düzey idareci olarak çalıştı. 1995'te Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı'na Öğretim Üyesi olarak intisap etti. 2008 yılı Ocak ayında Doçent ünvanını kazandı. 2018 yılı Nisan ayının 3. Gününde dâru-l ukbâya irtihal etti.

Ulusal hakemli dergilerde yayımlanan makaleler :

"Nişanın Bozulmasının Hukukî ve Dini/Ahlakî Neticeleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30, (2006/1)

"Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", *E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21, (2006/2).

"Roma Hukukunun İslam Hukuku Üzerine Tesiri Konusunda Şarkiyatçılarının Görüşleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, (2004)

Ulusal bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitaplarında basılan bildiriler:

"Şeyh Bedreddin'in Bazı İctihadî Meselelerdeki Görüşleri", *Şeyh Bedreddin*, Kayseri, 1997

"Kınalı-zade Ali Efendi'nin Vakfın İcrası ile İlgili Görüşleri", *Kınalı-zade Ali Efendi*, Kayseri, 1999

Diğer yayımlar :

“The Use of Multaqâl-Abhur in the Ottoman Madrasas and legal Scholarship” Osmanlı Araştırmaları, *The Journal of Ottoman Studies*, 7-8, 393-418, İstanbul, 1988.

“İslâmî Cezaların Ahlâkî Yönü” (E.M.Sandeelâdan tercüme), *E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 563-574 (2000)

“Tarihi Gelişim Sürecinde Sünni Hukuk Teorisinde İfta’ ve İctihad”, (W.B.Hallaq’tan tercüme), *E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, 357-369 (2002)

“Klasik İslam Hukuku Teorisinde Maslahat Meselesi”, (İ.A. Bagby’den tercüme), *Marife*, 3, sayı 1, 155-164. (Bahar 2003)

Bilimsel Kitap:

Cezalarda Caydırıcılık İlkesi, İslam Hukuku ve Modern Hukuk Arasında bir Mukayese, Laçın Yayınları, Kayseri, 2007

Ansiklopedi Maddeleri:

“İbrahim el-Halebi” *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, 15,

“İngiltere” (İslamiyet) *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, 22,

“Mültekâ” *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, 31,

Londra’da talebe iken 1975 yıllarında Türkiye’den giden arkadaşlarıyla kurmuş olduğu TÜRKYAR (Türk Öğrencileri Yardımlaşma Derneği) oldukça stratejik bir konuma sahiptir. Faaliyetlerinden birisi de başta Türkiye olmak üzere dünyanın birçok ülkesinden gelen Müslüman gençleri Doğu Türkistan’daki Çin zulmünden Batıdaki İslamofobi anlayışının temellerine varıncaya kadar dünyada olan biten olaylardan haberdar etmek olan kuruluştaki, uzun yıllar gündemdeki temel meseleler ve çözüm önerileri üzerine beyin fırtınası diyebileceğimiz çalışmaların öncülüğünü yapmıştır. Türkyar adıyla çıkan dergide şiirler de yazan Has’ın Ayasofyam adlı şiiri, Has hocanın meseleler üzerindeki hassasiyetini göstermektedir.

AYASOFYAM

Hocam Prof.Dr. Halûk Karamağaralı'ya

Bir müze hatırına nelerimiz satıldı,

Putlar ıktı meydana Hak bir yana atıldı,

Patrikhane dururken camimiz kapatıldı,

Daha ne kadar zaman minareler susacak?

Ne kadar Ayasofyam böyle zehir kusacak?

Nasıl manevî darbe vuruldu özümüze?

Nasıl saçtı Avrupa zehrini gözümüze?

Fatih görseydi derdi tükürüp yüzümüze,

“Deniz gibi kan döktük cesetler birer gemi,

Biz onda namaz kıldık müze olsun diye mi?”

Tekbir yükselmez artık, duyulmaz ezan sesi,

İbadet etmek varken ziyaret etmek nesi?

Bize nasıl gülüyor kahpe Yunan teresi,

“Türke yaptıklarımız sanki gelmiş gibi az

Fatih'in camiinde kılamıyorlar namaz !”

Ne olur uyanalım bakalım dünümüze,

Endülüsten bir cami kalmış mı günümüze,

Kiliseye çevirip koymuşlar önümüze,

Ayasofyam silkinip maskesini bir kırsın!

Yeniden gök kubbeye “Allah birdir” haykırsın...

Tasvirler, Haçlar çıkmış,vay sanatmış vay süsmüş

Kandiller neden sönmüş, mihrabı niçin küsmüş?

Gönlümüzdeki arzu işte dilime düşmüş...

Düşün yaşadığın şehir İstanbul mu, Sofya mı?

Yeter! İbadete açın benim Ayasofyamı...

Şükrü Selim Hoca için talebelerinin ayrı bir yeri vardır. Onları, dünyayı kendilerine miras bırakacağımız vârislerimiz olarak gören ve özellikle İlahiyat gençliğinin çok iyi yetiştirilmesinin bizlere yüklenmiş önemli bir vazife olduğunu sık sık vurgulayan Has hocanın konuyla ilgili iki şiirine yer veriyoruz.

1997-98 İLÂHİYAT MEZUNLARINA

Gözünüz aydın olsun işte fakülte bitti
 Bitti ama ömürden beş sene daha gitti!
 Biraz bizler öğrettik, biraz hayat eğitti,
 Tatlı buruk sevinci görürüm hepinizde
 Öğrenciliğe veda, hizmet sırası sizde
 Ülkenin dört bir yanından Kayseri'ye geldiniz,
 Gece gündüz demeden seneleri verdiniz,
 Bitti artık imtihan, bütünleme derdiniz,
 Aklınızda evlilik, belki de askerlik var,
 Mutluluklar dileriz, talihiniz olsun yâr!
 Kiminiz Antalya'ya, Erzurum'a, Maraş'a
 Varıp kavuşursunuz anaya, arkadaş'a
 İlahiyat bir taçtır, nasip olmaz her baş'a
 Hizmet edin vatana gidin en uzağına,
 Ama sakın düşmeyin kimsenin tuzağına.
 Erciyes gibi daim, dimdik dursun başınız,
 Helal kazançla olsun ekmeğiniz aşınız.
 Hoşgörüyle dolunuz, muhabbetle taşınız,
 Seviniz insanları, mahlûkatı seviniz,
 Barış, dostluk, kardeşlik en büüyük ödeviniz!
 Sanki meşale gibi, halka rehber siz olun!
 Hak yolda yokuş değil, engin olun düz olun!.
 Takip etsinler sizi, birer nurlu iz olun!.
 Gösterin ülkemize ne vermiş İlahiyat.
 Yaşarsak ALLAH için, ona denilir hayat!

İKİBİNE BİR KALA

(1999 İlahiyat Mezunlarına)

Tarihi bir düşünün, binüçyüze bir vardı
Domanıç yaylasında küçük bir şehir vardı
Bir de Osman adında taşkın bir nehir vardı
Şimdi Osman sizsiniz, atlarınız dörtmala
Yüceltin bu ülkeyi ikibine bir kala...
Mehmed'i Fatih yapan cevher sizde, öz sizde
Sinan'ı mimar yapan iz'an sizde göz sizde
Dinlemek bitti artık, kürsü sizde söz sizde
Gurur duysun sizinle anne, sevgili, hala
Yüceltin bu ülkeyi ikibine bir kala...
Sizden çıkacak elbet Yavuzlar, Alperenler
Dünyaya kul olmayıp Hakka gönül verenler
Siz olunuz bâtilı vurup yere serenler
İnanmasın insanlar hurafelere, fala
Yüceltin bu ülkeyi ikibine bir kala...
Bütün âlemi İslam, Türk'ten çok şey bekliyor
Bosna, Hersek, Kosova derdime dert ekliyor
Kulak verin toprağa ecdad ruhu ne diyor
"Çalışın arı gibi lezzet verin her bala
Yüceltin bu ülkeyi ikibine bir kala...
Yunus misali kalbe sadece Hakkı koyun
Sevgiyi nakış nakış gönüllere dokuyun
Kâinat kitap olsun sayfa sayfa okuyun
Selam deyin çiçeğe, selam yaprağa dala
Yüceltin bu ülkeyi ikibine bir kala...
Muhteşem mazine bak, Yıldırım'lı Murad'lı
Gemi karadan yürür, denizde gezer atlı
Kiminiz Akşemseddin, kiminiz Ulubatlı

Sevgi, huzur taşıyın dinlensin kılıç, pala

Yüceltin bu ülkeyi ikibine bir kala...

Tâ “elestü bezmi”nde hedef Kayseri dendi

Beş senelik uğraşta sizin azminiz yendi

Nedim, Fuzulî sizde, sizde Dede Efendi

Konuşturun neyleri, lisan verin kavala

Yüceltin bu ülkeyi ikibine bir kala...

Nasıl asil milletiz, yedi düvel şaşıyor

Akdeniz’i göl yapıp sahraları aşıyor

Nene Hatun’un ruhu sanki sizde yaşıyor

Vatan sevgisi onu küstürmüş, cana, mala

Yüceltin bu ülkeyi ikibine bir kala...

Şükrü Selim Has, dünyanın faniliğini her fırsatta dile getirmiş ve bu kısa anlık zaman diliminde Allah’a layık kul, son peygamber Hz.Muhammed (a.s)a yakışır bir ümmet olabilmenin tek hedef olduğu bilincini yaşamının her anında etrafındaki dostlarına yansıtmıştır.

Yıllar rüzgâr gibi tutulmaz neden?

Nedir saçlarımı bembeyaz eden?

Dosta, sevgiliye veda etmeden,

Ansızın dünyadan çıkar giderim.

Sonsuz kâinatta bir yıldız gibi

Zamanım gelince akar giderim..

Has hocanın özellikle Takvim başlıklı şu dörtlüğü hayatı çözümleyen bakış açısını oldukça net ve berrak bir şekilde göstermektedir.

Ömür takvim gibidir tükenir yaprak yaprak,

Bizim gibi kaç kişi bitmez sanırken gitti...

Zaman gelecek bir gün, bağrını açıp toprak

Diyecek ki haydi gel, senin de günün bitti...

Şükrü Selim Has için kaleme alınan birkaç dörtlük..

Selim Hoca bir haber ver o diyarlar nice dir
Karşılanman nasıl oldu,hal-i keyfin nice dir
Sorgu sual âsân mıydı imtihanın nice dir
Umarız ki makamın meleklerden yücedir..

Kalbi SELİM idi, görmedik pası
Őükürle yaşadı olmadı âsî
Kırmadı kimseyi insanın HAS'ı
Bizler razı olduk, Sen de ol YÂ RAB...

SOYADI GİBİ HAS BİR İNSANDI ŞÜKRÜ SELİM HOCAM

Doç. Dr. Davut İLTAŞ

İnsanın çok sevdiği birinin ardından onunla ilgili duygularını yazmak o kadar kolay olmuyor. Hele bilimsel yazı yazmaya alışmış akademisyenler için bu daha da zor bir durum. Vefatının üzerinden iki aya yakın bir zaman geçmiş iken, henüz ölümlüne alışamamışken, her an mutut olduğu üzere çıkıp gelecekmiş gibi hissederken, acısı küllenmemişken yazmak gerçekten zor. Ama yine de ölenlerimizi hayırla yâd etme adına bir şeyler söylemek gerekir. 23 yıllık beraberliği bu satırlara dökmem elbette mümkün değil. Fakat hocamın bende iz bırakan bazı yönlerine temas etmem de bir vefa borcu.

Her insanın ailesi dışında hayatına dokunan, derin izler bırakan, hayatı birlikte yaşadığı, paylaştığı insanlar vardır. İşte Şükrü Selim Has hocam da benim için böyle bir insandı.

Kimilerinin “Şükrü Bey”, kimilerinin “Selim Bey” diye hitap ettiği Şükrü Selim hocamla aramdaki ilişkiyi nasıl tanımlayacağım konusunda zihnimi şöyle bir yokediğimde şunları söyleyebilirim. Kader, aynı fakültede aynı branşta çalışan meslektaş olmamız yönünde tecelli etti. Bu bizim dışımızda gelişen bir şeydi. Fakat bir yandan abi-kardeş, bir yandan gizlisi saklısı olmayan samimi iki arkadaş, bir yandan hoca-talebe, bir yandan baba-oğul gibiydik. Bunlardan hangisi ağır basıyordu diye düşündüğümde bir karar vermek zor. Galiba hepsiydi.

Bundan tam 23 yıl önce tam da vefat ettiği sıralarda Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde çiçeği burnunda birkaç aylık asistanken tanıştım hocayla. Bu yüzden bazen kendisine “Hocam, ben senden birkaç ay daha kıdemliyim bu fakül-

tede” diye takılırdım. Doktorasını yurt dışında, İngiltere’de yapmış 20 yıla yakın bir süre orada yaşamış biri olarak Yrd. Doç. Dr. olarak gelmişti fakülteye. Fakültemiz emekli öğretim üyelerinden Prof. Dr. Halit Ünal Beyle önceden tanışıklığı varmış. Halit Bey de gel seni bizim Menderes ve Davut ile tanıştırayım diye Selim Beyi alıp bizim odaya getirmişti. Daha sonra “Halit Bey beni aldı, gel seni bizim Menderes ve Davut ile tanıştırayım diye bunların odasına getirdi. Bir tarafta demlikte çay kaynıyor, pencerenin camları buğulanmış bir odaya getirdi” diye anlatırdı kendisi o günü. Evet, tanışmamız o gün böyle bir ortamda olmuştu. Biz, uzun süre yurt dışında kalmış birkaç dil bilen birisi olarak daha önce haberini aldığımız için havalı, burnundan kıl aldırmayan birini bekliyorduk açıkçası. Ancak o gün tanışmamızdan sonra hocanın son derece mütevazı, hoş sohbet, esprili biri olduğunu gördük ve kısa süre içinde kaynaşıverdik.

Ben o sıralarda yüksek lisans yapıyordum fakültede ve henüz bekârdım. Evde tek başıma kalıyordum. Kaldığım evle hocanın evi nispeten yakın sayılırdı. Sabahları arar “Hazırsan gelip alayım birlikte gidelim fakülteye” derdi. Bazen hazır olurdum, bazen kahvaltı yapıyor olurdum. Hocaya eve çıkıp kahvaltı yapmasını söyledim. Bu şekilde beni evden aldığı çok olmuştur. Hatta bir keresinde arkadaşlara bu durumu anlatırken mizahî bir şekilde “Adamı almaya evine gidiyoruz, adam hazır değil. Bir gün almaya vardım. Evin altındaki bakkal, “Koş oğlum hocaya haber ver, şoförü geldi” diye anlatmıştı ve bunu ara sıra dile getirirdi.

Hocamla bir kısmı burada anlatamayacağım kadar çok özel, bir kısmı herkesin bildiği çok sayıda anım var. Fakültede çay içtiğimiz, odaya geldiğinde etrafa neşe saçar, herkese takılırdı. Bulunduğu ortama renk katan, ortamı ısıtan bir kişiliği vardı. Bu, fakültede hemen herkesin bildiği bir özelliğidir. Kime rastlasa ona takılmadan geçmezdi. Burada özellikle Kur’an Hocamız Abdullah Benli Beye, İslam Hukuku Hocamız Menderes Gürkan Beye, Hadis Hocamız Habil Nazlıgül Beye takılmalarına değinmeden geçemeyeceğim. Ve tabi ki bendenize takılmaları... Beni sigara içerken her gördüğünde imalı olarak söylediği “Sigaranı sevsinler” takılmasını, “Ne yapıyorsun çocuk” deyişini asla unutmuyacağım. Hocanın dokundurmaları ayrı bir espri ürünüydü. Birçok kimsenin söylediğinde kavga çıkacak sözleri, o söylediğinde batmazdı. Herkes babacan tavrını bilir ve söylediklerinden alınmazdı.

Hocanın belirgin özelliklerinden biri de şiire düşkünlüğüdür. Fakültede hemen herkes onun kızdığı yerli ve yabancı siyasilere ve liderlere yazdığı hicviye türünden dörtlüklerini bilir. Gençliğinden beri yazdığı şiirleri, ölümünden kısa bir süre önce toplamaya başlamıştı. Bunları bir kitap haline getirme hayali vardı. İnşallah bu hayalini gerçekleştireceğiz.

Uzun yıllar İngiltere’de kalmış olmasının onun hayatında ayrı bir önemi vardı. Zaman zaman İngiltere anılarından bahsedirdi. Bu yüzden bazıları “İngiliz Selim” derlerdi. Dünya İslam Birliği Teşkilatında uzun yıllar sekreterlik yapmış olması, yurt dışında yaşayan Müslümanların sorunları ile ilgilenmiş olması, hocayı farklı kılan yönlerinden biriydi. Rabbim bu süreçte Müslüman olmalarına vesile olduğu kişiler hatırına ona rahmetiyle muamele eylesin. Hocanın Müslümanların dertleriyle dertlenmek gibi her Müslümanda olması gereken bir hasleti vardı. Özellikle de İsrail’in işgali altındaki Filistinliler söz konusu olduğunda daha bir hassaslaşırdı.

İhtiyacı olan herkese elinden geldiğince destek olmaya çalışırdı. Doktora ve Yüksek Lisans tez özetleri söz konusu olduğunda hemen herkesin ilk aradığı kişi o olurdu. Bazen nazlansa da hiçbir teklifi geri çevirmez, bu özetleri üşenmeden yazardı. İngilizce bilen tercüman lazım olduğunda da akla ilk gelen kişi o olurdu. Tez özeti, makale kontrolü, İngilizceye çeviri gibi İngilizceyle işi olan birçok kişiye yardım olmuştur. Üzülerek belirtiyim ki, akademik işlerde hocanın bu yönünden yeterince faydalanamadık. Zaman zaman kitap çevirisi için konuşurduk ama nasılsa zaman var diye bir türlü kısmet olmadı. İngiltere’de uzun yıllar önce İbrahim el-Halebî ve *Mültekâ* adlı eseri üzerine hazırladığı doktora tezini bastırmak hocanın önemli planlarından biriydi. Tezde oldukça fazla Arapça ibare de bulunduğu için benden bilgisayara aktarmamı rica etmişti. Ben de daktilo edilmiş halinden bilgisayara aktardım ama basımı gerçekleşmedi. İnşallah bu tezin basımı ile uygun bir zamanda ilgileneceğim.

Hocanın başta bendeniz olmak üzere birçok kişiye maddî yardımda bulunduğunu yakinen bilen birisiyim. Kolay kolay kimseye hayır demez, elinden geldiğince yardımda bulunur ve verdiği borçları istemek için de peşine düşmezdi. Hoca benim açımdan aynı zamanda bir baba gibiydi. 23 yıl boyunca paraya ne zaman sıkıştıysam yok demedi verdi. Özellikle de askerliği paralı yaptığım zaman taksitin birini yatırmaya para bulamadığımda hiç tereddüt etmeden çıkarıp verdi. Ben ne zaman söylesem, “Takma kafana, ne zaman imkânın olursa o zaman öde” derdi. Vefat ettiği zaman da kendisine bir miktar borcum vardı. Vefatından sonra kardeşi Kenan Bey vasıtasıyla bu borcu ailesine ödedim. Sevgili hocamın bu noktada hakkını ödeyemem.

Çoğu zaman kendi özel işlerinin aksamasına rağmen başkalarının işine koşturdu. Rektörümüzün ricası üzerine iki dönem üniversite genel sekreter yardımcılığı görevini yürüttü. Bu yüzden profesörlüğü gelmiş olmasına rağmen vakit bulup müracaat edemedi. İdam cezası üzerine bir çalışma yapıyordu ama bu çalışma da maalesef yarım kaldı.

Acı tatlı anılarla dolu 23 yıllık bir arkadaşlığımız, dostluğumuz vardı hocayla. Kimi zaman beraber yemek yapar yerdik. Benim de bir katkı olsun diye bulaşık-ları kendisi yıkardı. Evde yıkar mıydı bilmiyorum. Kıyafet almaya çoğu zaman bir-likte giderdik. Her seferinde tezgâhtarlara takılıp “Ya ben (beni kastederek) bunun gibi çift maaşlı değilim, ben tek maaşlı bir devlet memuruyum, daha uygun bir şey yok mu” diye takılırdı. Hafta içi birbirimizi görmediğimiz zaman olmazdı. Hatta çoğu hafta sonlarını bile birlikte geçirirdik.

Yaklaşık bir buçuk sene önce ilk rahatsızlandığında birkaç ay içine kapandı. Yüz yüze görüşemiyorduk ama telefonlara cevap veriyordu. Sonra bir gün kendi-sini görmek için Menderes Beyle hastaneye gittim. Belli etmek istemiyordum ama gözlerim doldu ve ağlamak istiyordum. Üzülmesin diye kendimi zor tuttum. Kısa bir ziyaret. Sevdiği şeylerden bahsettik. “İnşallah hocam iyileş, yine yaparız onla-rı” dedik. Bir sene kadar derslere ara verdi. 2017 yılının güz döneminde kendisini biraz toplayınca “Hocam, lisans dersleri yorar, ama yüksek lisans ve doktora bir ders verelim, haftada bir gün de olsan fakülteye gel. Bu hem senin için hem de bizim için iyi olur” dedik ve öyle yaptık. Vefatından bir ay öncesine kadar bu şekilde devam etti. Haftada bir uğrar görüşür, konuşurduk. Sanki yine eski haline dönmüştü hoca. Yine gülüyor, şaka yapıyor, arkadaşlara takılıyordu. 3 Nisan sabahı Menderes Beyden gelen telefonla vefat haberini alınca hiç beklemediğim bir anda gelen bu haberle yıkıldım. Babamın vefatından sonra hissetmediğim bu acıyı, in-sanın baba gibi bildiği, sevdiği birini kaybetmenin acısını bir kez daha yaşadım.

Tek tesellim şudur: Hoca, hayatta iken çok sevilen bir insandı. Soyadı gibi has bir insandı. Vefat ettiği de ne kadar sevildiğini bizzat gördük. Ardından herkes şükran ve minnetle andı hocayı. Çünkü buna layık bir insandı. Rabbim bunu bize de bahşetsin. Başka saygı değer eşi Nur Hanıma, çocukları Bilal ve Halide’ye ve özellikle hastalığı sürecinde yanından hiç ayrılmayan ve kendisini babası gibi se-ven kardeşi Kenan abiye ve kız kardeşi Saime ablaya Cenab-ı Haktan sabr-ı cemîl niyaz ederim. Mekânın cennet olsun sevgili hocam. Rabbim rahmetiyle muamele eylesin...