

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi

Journal of Islamic Law Studies

ISSN: 1304-1045 | e-ISSN: 2791-9730

Sayı/Issue: 42 (Aralık/December 2023)



İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi

Journal of Islamic Law Studies

ISSN: 1304-1045 | e-ISSN: 2791-9730

dergipark.org.tr/tr/pub/ihad | dergipark.org.tr/en/pub/ihad

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

ihad2003@gmail.com | publisher@mehir.org

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi yılda iki kez (30 Haziran ve 30 Aralık) çevrimiçi ve basılı olarak yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.

Journal of Islamic Law Studies is a peer-reviewed academic journal published twice a year (30 June & 30 December) online and in print.

Basılı dergi ücretsiz dağıtılmaktadır. Çevrimiçi dergi açık erişimdir (CC BY-NC-ND 4.0).

A printed version of journal is distributed free of charge. The electronic version is open access (CC BY-NC-ND 4.0).

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi İslam Hukuku alanında yapılan akademik çalışmalarını yayımlar. Dergi dili Türkçe, Arapça ve İngilizce'dir.

Journal of Islamic Law Studies publishes academic studies in the field of Islamic Law. Journal languages are Turkish, Arabic and English.

Makaleler Türkçe ve İngilizce başlık, Türkçe ve İngilizce özet (500-600 kelime), Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (en az beş kavram) ve kaynakça (İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun) içerir.

Articles contain an Turkish and English title, a Turkish and English summary (500-600 words), Turkish and English keywords (at least 5 concepts) and a bibliography (with the ISNAD Citation Style).

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi **Gençleri Evlendirme ve Mehîr Vakfı** tarafından yayımlanmaktadır.

Journal of Islamic Law Studies is published by **Foundation for Mehîr and Youth Marriage**

Gençleri Evlendirme ve Mehîr Vakfı, *Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı (TGTV)* ve *İslam Dünyası STK'ları Birliği (İDSB)* üyesidir.

Foundation for Mehîr and Youth Marriage is a member of the *Turkish Voluntary Organizations Foundation* and the *Union of NGO's of the Islamic World*.

Dizinleme Bilgileri/Indexing:

ULAKBİM TR-Dizin (Başlangıç/Start: 2022 - Sayı/Issue: 39)

DOAJ (Başlangıç/Start: 2022 - Sayı/Issue: 39)

ERIH PLUS (Başlangıç/Start: 2022 - Sayı/Issue: 39)

Index Islamicus (Başlangıç/Start: 2008)

EBSCO - Academic Search Elite, Academic Search Premier, Academic Search Ultimate, The Belt and Road Initiative Reference (Başlangıç/Start: 2009)

Baskı/Printing:

Servet Ofset Ltd. Şti.

Matbaacılar Sitesi Yayın Cd. Blok No: 50 Karatay – Konya/TÜRKİYE

Tel: 0332 342 02 32

Yayıncı/Publisher**Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı****Foundation for Mehir and Youth Marriage**

Musalla Bağları Mh. Sarnıç Sk. No: 2

Selçuklu – Konya/TÜRKİYE

Tel: 0332 236 14 60 | Fax: 0332 236 14 65

www.mehir.org | publisher@mehir.org

İmtiyaz Sahibi/Concessionaire**Mustafa ÖZDEMİR**

Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı Mütevelli
Heyeti Başkanı

Chairman of the Board of Trustees of Foundation
for Mehir and Youth Marriage

Konya/TÜRKİYE

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager**Abdullah ŞAFAK**

Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı

Foundation for Mehir and Youth Marriage

Konya/TÜRKİYE

Başeditör/Editor-in-Chief**Prof. Dr. Saffet KÖSE**

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İzmir Kâtip Çelebi University Faculty of Theology

İzmir/TÜRKİYE

saffetkose@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-8915-2347

Editör/Editor**Dr. Öğr. Üyesi Faruk Emrah ORUÇ**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Afyon Kocatepe University Faculty of Theology

Afyonkarahisar/TÜRKİYE

ebuhasen@gmail.com

orcid.org/0000-0003-4008-7967

Editör Yardımcısı/Co-Editor**Doç. Dr. Münir Yaşar KAYA**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Afyon Kocatepe University Faculty of Theology

Afyonkarahisar/TÜRKİYE

munirkaya16@gmail.com

orcid.org/0000-0002-7089-5634

Alan Editörleri/Section Editors**Doç. Dr. Huzeyfe ÇEKER**

Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi

Necmettin Erbakan Univ. Faculty of Theology

Konya/TÜRKİYE

hceker@gmail.com

orcid.org/0000-0002-6200-2453

Doç. Dr. Hüseyin OKUR

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kocaeli University Faculty of Theology

Kocaeli/TÜRKİYE

huseyin.okur@kocaeli.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4285-7478

Doç. Dr. Mustafa ATEŞ

K. Dumlupınar Ü. İslami İlimler Fakültesi

K. Dumlupınar Univ. Faculty of Islamic Sciences

Kütahya/TÜRKİYE

mustafa.ates@dpu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-7449-5454

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ferruh ORUÇ

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İzmir Kâtip Çelebi University Faculty of Theology

İzmir/TÜRKİYE

muhammedferruh.oruc@ikc.edu.tr

orcid.org/0000-0002-2246-6579

Arapça Dil Editörleri/Arabic Language Editors**Doç. Dr. Ahmet Muhammet PEŞE**

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Süleyman Demirel Univ. Faculty of Theology

Isparta/TÜRKİYE

ahmetpese@sdu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9108-4398

Doç. Dr. Orhan MUSAHANLI

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Afyon Kocatepe University Faculty of Theology

Afyonkarahisar/TÜRKİYE

orhan.musahanli@gmail.com

orcid.org/0000-0002-9081-3771

İngilizce Dil Editörleri/English Language Editors**Dr. Öğr. Üyesi İsmail ERİŞ**

Marmara Üniversitesi İslam Ekonomisi Enstitüsü

Marmara Univ. Institute of Islamic Economics

İstanbul/TÜRKİYE

ismail.eris@marmara.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9881-6769

Arş. Gör. Şaban KÜTÜK

K. Dumlupınar Ü. İslami İlimler Fakültesi
K. Dumlupınar Univ. Faculty of Islamic Sciences
Kütahya/TÜRKİYE
shabankutuk@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6467-2282

Ön-Kontrol Editörleri/Editors of Pre-Control**Arş. Gör. Ahmet Faruk GÖKSÜN**

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kocaeli University Faculty of Theology
Kocaeli/TÜRKİYE
ahmetfarukgoksun@gmail.com
orcid.org/0000-0003-0107-0492

Arş. Gör. Emeti ÇALIŞKAN

K. Dumlupınar Ü. İslami İlimler Fakültesi
K. Dumlupınar Univ. Faculty of Islamic Sciences
Kütahya/TÜRKİYE
emeti.caliskan@dpu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0954-5253

Arş. Gör. Muhammed Fatih ÜNLÜ

Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi
Necmettin Erbakan Univ. Faculty of Theology
Konya/TÜRKİYE
muhammedfatih.unlu@erbakan.edu.tr
orcid.org/0000-0003-1092-113X

Arş. Gör. Mustafa YILMAZ

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İzmir Kâtip Çelebi University Faculty of Theology
İzmir/TÜRKİYE
mustafa.yilmaz@ikc.edu.tr
orcid.org/0000-0001-9381-4211

Sekretarya/Secretariat**Tubanur KOÇAK**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
tubanurk7@gmail.com
orcid.org/0000-0003-3569-3305

Yayın Kurulu**Prof. Dr. Saffet KÖSE**

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İzmir Kâtip Çelebi University Faculty of Theology
İzmir/TÜRKİYE
saffetkose@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-8915-2347

Prof. Dr. Ahmad Hidayat bin Buang

University of Malaya Academy of Islamic Studies
Kuala Lumpur/MALAYSIA
ahidayat@um.edu.my
orcid.org/0000-0002-5201-3124

Prof. Dr. Mehmet DİRİK

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İzmir Kâtip Çelebi University Faculty of Theology
İzmir/TÜRKİYE
mehmet.dirik@ikc.edu.tr
orcid.org/0000-0002-1581-7836

Prof. Dr. Mokhtar KOUADRI

University of Saida Depart. of Sharia and Law
Saida/ALGERIA
kouadri.mok101@gmail.com

Prof. Dr. Osman GÜMAN

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Sakarya University Faculty of Theology
Sakarya/TÜRKİYE
oguman@sakarya.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0600-3432

Prof. Dr. Saim KAYADİBİ

Marmara Üniversitesi İslam Ekonomisi Enstitüsü
Marmara Univ. Institute of Islamic Economics
İstanbul/TÜRKİYE
saimkayadibi@karabuk.edu.tr
orcid.org/0000-0002-4753-4216

Doç. Dr. Ahmet EKŞİ

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kocaeli University Faculty of Theology
Kocaeli/TÜRKİYE
aeksi72@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-3218-7837

Doç. Dr. Osman BAYDER

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erciyes University Faculty of Theology
Kayseri/TÜRKİYE
osmanbayder@erciyes.edu.tr
orcid.org/0000-0003-3404-7299

Doç. Dr. Ünal YERLİKAYA

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Süleyman Demirel Univ. Faculty of Theology
Isparta/TÜRKİYE
unalyerlikaya@sdu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-2068-4887

Doç. Dr. Yunus ARAZ

E. Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
E. Osmangazi University Faculty of Theology
Eskişehir/TÜRKİYE
yaraz@ogu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-1582-3176

Dr. Hakkı ARSLAN

Universität Münster CRC 1385
Münster/GERMANY
hakkı.arslan@gmx.de

Dr. Khairunnisa MUSARI

KH Achmad Siddiq State Islamic University
Jember – Jawa Timur/INDONESIA
khairunnisamusari@yahoo.com
orcid.org/0000-0003-0525-9903

Dr. Zouhir GABSI

Deakin University Faculty of Arts and Education
Burwood/AUSTRALIA
zouhir.gabsi@deakin.edu.au
orcid.org/0000-0003-3499-0375

Danışma Kurulu**Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN**

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Marmara University Faculty of Theology
İstanbul/TÜRKİYE
a.kahraman69@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-9473-7358

Prof. Dr. Ali KAYA

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Uludağ University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE
alokay@uludag.edu.tr
orcid.org/0000-0003-2420-6962

Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erciyes University Faculty of Theology
Kayseri/TÜRKİYE
yunusa@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Marmara University Faculty of Theology
İstanbul/TÜRKİYE
merdogan@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Mürteza BEDİR

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İstanbul University Faculty of Theology
İstanbul/TÜRKİYE
mbedir@istanbul.edu.tr
orcid.org/0000-0003-4692-5781

Prof. Dr. Nihat DALGIN

Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Sinop University Faculty of Theology
Sinop/TÜRKİYE
ndalgin@sinop.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5609-5577

Prof. Dr. Orhan ÇEKER

Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi
Necmettin Erbakan Univ. Faculty of Theology
Konya/TÜRKİYE
oceker@erbakan.edu.tr
orcid.org/0000-0002-6597-8259

Prof. Dr. Recep CİCİ

İ. S. Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İ. S. Zaim University Faculty of Islamic Sciences
İstanbul/TÜRKİYE
cicirecep@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-1802-1462

Prof. Dr. Tuncay BAŞOĞLU

İ. Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İ. Medeniyet Univ. Faculty of Islamic Sciences
İstanbul/TÜRKİYE
htuncaybas@gmail.com
orcid.org/0000-0001-5539-296X

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ

İstanbul Aydın Üniversitesi Hukuk Fakültesi
İstanbul Aydın University Faculty of Law
İstanbul/TÜRKİYE
vecdiakyuz@aydin.edu.tr
orcid.org/0000-0003-1750-7679

Doç. Dr. Hasan DOĞAN

TÜRKİYE Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı
Presidency of the Republic of TÜRKİYE
Ankara/TÜRKİYE
hasandogan1@gmail.com
orcid.org/0000-0001-7810-0966

Yayın İlkeleri

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, hakemli akademik bir dergi olup yılda iki sayı online ve basılı olarak **Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı** tarafından yayımlanır. Gerekli durumlarda bu sayıların dışında özel veya ek sayılar yayımlanabilir. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, İslam Hukuku alanına dair araştırma makalesi, çeviri, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi bilimsel çalışmaları yayımlar. Derginin kapsamına İslam Hukuku alanından çalışmalar girmektedir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; İslam Hukuku alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin dergide yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin 1/3'ünü geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. İngilizce ve Arapça yazıların Türkçe başlık, özet ve summary içermesi; Arapça yazıların ayrıca Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi gereklidir.

Araştırma makalesinin hacmi en az 4.000, en fazla 10.000 kelime olmalıdır (özet, summary, kaynakça ve ek hariç). 10.000 kelimeyi geçen makaleler Yayın Kurulu tarafından uygun görülmesi hâlinde hakem sürecine alınır. Makalelerin Türkçe başlık, özet (500-600 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce başlık, summary (500-600 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve İsnad Atif Sistemi 2. Edisyon'a göre hazırlanan kaynakça içermesi gereklidir.

Makalenin derginin yazım kurallarına uygun olarak hazırlanıp DergiPark sistemine yüklenmesi gerekmektedir.

Bir sayıda aynı yazara ait en fazla 1 (bir) çalışma yayımlanabilmektedir.

Dergiye 31 Mart tarihine kadar gönderilen makaleler Haziran sayısı, 30 Eylül tarihine kadar gönderilen makaleler Aralık sayısı için değerlendirilmeye alınır.

Atıf ve Referans Sistemi

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atif Sistemi 2. Edisyon'un kullanılmasını şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde intihal tespit yazılımı aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Dergimizde maksimum benzerlik oranı %20 olarak kabul edilmektedir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayım süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Çıkar Çatışmaları

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi yazarlara ve hakemlere derginin yayım sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde sürdürüleceğini garanti eder. Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem süreci tamamlanan çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. Ayrıca hakem süreci tamamlanınca yazarlardan çıkar çatışması beyan formunu doldurup sisteme yüklemeleri istenir.

Açık Erişim Politikası

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, açık erişimlidir ve derginin tüm içeriği okura ya da okurun dâhil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Bu bağlamda dergide yayımlanan tüm yazılara DergiPark aracılığıyla ulaşılabilir. Derginin basılı kopyaları da ücretsiz olarak dağıtılmaktadır.

Telif Hakkı ve Lisanslama

Yazarlar, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan çalışmalarının telif hakkına (hiçbir kısıtlama olmaksızın) sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC-ND 4.0) ile lisanslıdır.

Makale Değerlendirme Süreci

Dergiye gönderilecek yazıların, dergi yazım kuralına uygun hazırlanması gerekmektedir. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler Ön Kontrol ve Hakem Değerlendirme süreçlerinden geçirmektedir.

1. Ön Kontrol Süreci

Dergimize ulaşan çalışmalar editör kurulu tarafından incelenir. Yetersiz görülen çalışmalar hakem sürecine alınmadan Yayın Kurulu tarafından yazara iade edilir. Ön kontrol sürecinde yeterli görülen çalışmalar değerlendirmeleri için hakem sürecine alınır veya eksiklikleri gidermesi için yazara gönderilir. Yazar düzeltmeler için kendisine gönderilen çalışmada yaptığı değişiklikleri kırmızı renk ile gösterir. Üç defa incelendiği halde ön kontrol sürecinden geçemeyen çalışma, yazara iade edilir ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmaz.

Yeterli görülen çalışmalarda Dergipark sistemindeki üst veri ile çalışmanın içeriği incelenir. Ayrıca intihal tespit yazılımı aracılığıyla intihal taraması yapılır. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir. Bu incelemedeki bulgular “Ön Değerlendirme Formu”na işlenir. Bu form yazarın da görebileceği şekilde Dergipark sistemine yüklenir.

2. Hakem Değerlendirme Süreci

Ön kontrol aşamasının ardından Yayın Kurulunun yeterli gördüğü çalışmalar hakem değerlendirme sürecine dâhil edilir. Çalışmanın konusuna göre atanan “Alan Editörü” hakem sürecini yönetir.

Alan editörü, öncelikli olarak konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine makaleyi sunar. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemlerden incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatlerini online makale değerlendirme formuna işaretlemesi ve çalışma hakkındaki düşüncelerini metin kutusuna yazması talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması hâlinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak

karşılıklı iletişimi sağlar. Hakemler değerlendirdiği çalışmayı kendi çıkarı için kullanmayacağını, çalışmayla ilgili hiçbir bilgi ve belgeyi üçüncü bir kişi ile paylaşmayacağını taahhüt etmiş olurlar. Bir araştırmannın dergiye kabulü için en az iki hakemden olumlu değerlendirme alması gerekir. Bir hakemin olumlu, ikinci hakemin olumsuz değerlendirme yapması durumunda araştırma, üçüncü hakeme gönderilebilir. İki hakemin olumsuz değerlendirmesi durumunda araştırma dergide yayımlanmaz.

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri hâlinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Hakem, düzeltilmiş metni görmek istemesi durumunda tekrar inceler. Hakemlerden gelen görüşler editörler tarafından incelenerek süreç tamamlanır.

3. Yayın Süreci

a. Çıkar Çatışması Beyanı

Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem sürecinin ardından çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir.

b. Dil Kontrolü

Hakem sürecinden geçen çalışmalar, Dil Editörleri (Türkçe ve Yabancı Dil) tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Dil editörleri yazardan düzeltme talep edebilir.

c. Yayın Kurulu İncelemesi

Hakem sürecini tamamlamış, dil editörlerinin kontrolünden geçmiş makale yayın kurulunun belirleyeceği cilt ve sayıda yayımlanır.

d. Dizgi ve Mizanpaj

Yayın kurulunun yayımlanabilir kararını verdiği çalışmalar dizgi ve mizanpaj editörü tarafından derginin şablonuna uygun olarak düzenlenir.

e. Son Okuma

Mizanpaj işlemleri tamamlanan çalışmalar son okuma işleminin ardından dergide yayımlanır.

The Publication Principles

Journal of Islamic Law Studies is a peer-reviewed, and academic journal that is published online and in print twice a year by Foundation for Mehir and Youth Marriage. When necessary, special or additional issues can be published. It publishes scientific researches such as research article, translation, book review, and symposium evaluation about Islamic Law field. The scope of the journal includes the studies in the Islamic Law field.

It is required that the articles to be sent to Journal of Islamic Law Studies is an original article filling a gap in the related field or an analysis evaluating previously published studies and presenting new and significant opinions about this issue.

In order for the articles to be published in the journal, they should not be previously published or accepted for publication elsewhere. Reports presented previously at a scientific meeting may be accepted on condition that this is clearly indicated.

Title of the article should be written in Turkish and English, and the authors' names, surnames, academic titles, institutions they work in, and ORCID information should be specified. Additionally, the authors' contact information (e-mail addresses) should be given completely.

The language of Journal of Islamic Law Studies is Turkish. However, not exceeding 1/3 of the journal, English and Arabic articles may also be included in each issue. English and Arabic articles should include Turkish title, Turkish and English summaries, and Arabic articles should also include a bibliography in Latin letters.

The length of a research article should be at least 4.000 and no more than 10.000 words (excluding Turkish and English summaries, bibliography, and appendix). Articles exceeding 10.000 words are included in the referee process if deemed appropriate by the Editorial Board. It should include Turkish title, Turkish summary (500-600 words), keywords in Turkish (at least 5 terms), English Title, English summary, keywords in English (at least 5 terms), and bibliography prepared in accordance with the Isnad Citation Style 2nd version.

The article should be prepared in accordance with the author guidelines and then uploaded to the DergiPark system.

One study of an author can be published at most in an issue.

Articles sent to the journal until 31 March are evaluated for the June issue, and the articles sent until 30 September are evaluated for the December issue.

Citation and Reference System

Journal of Islamic Law Studies requires the Isnad Citation Style 2nd edition for writing, citation and reference.

Plagiarism Detection Policy

In detecting plagiarism, it is confirmed with the plagiarism detection software that articles have not been published before and do not include plagiarism. The similarity rate in the plagiarism detection policy is 20%.

Processing and Printing Charge

Journal of Islamic Law Studies does not ask for processing and printing charge from the authors.

Conflict of Interest

Journal of Islamic Law Studies ensures that the publishing process is carried out objectively and independently for the authors and reviewers.

The studies having more than one author should include contribution rate statements of support and appreciation statement, if there are, and statement of conflict at the end of the study completing the process of peer-review. Also, it is demanded from the authors to fill out the form for declaration of conflict of interest and upload to the system when the process of peer-review is ended.

Open Access Policy

Journal of Islamic Law Studies is an open-access journal and all content is freely available without charge to the user or his/her institution. In this context, all the articles published in the journal are accessible on Dergipark. Printed copies of the journal are also distributed free of charge.

Copyright and Licensing

Authors publishing with Journal of Islamic Law Studies retain the copyright (without any restrictions) to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-

NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0).

Article Evaluation Process

The texts that will be sent to the journal should be prepared according to the author guidelines of the journal. The articles that are sent for being published are gone through the processes of Pre-Control and Peer-Review Evaluation.

1. Pre-Control Process

The articles sent to our journal are evaluated by the Editorial Board. The studies that are considered as inadequate are returned to the author by the Editorial Board before the process of peer-review. The articles which are considered as adequate in the pre-control process enter into the process of peer-review for the evaluation or are sent to the author for meeting the requirements. The author highlights the changes with red on the article sent. The articles that have been investigated for three times but cannot complete the pre-control process are returned to the author and are not put into process again in the same publication period.

The articles which are considered as adequate, the content of the article is investigated with the metadata in the Dergipark system. Also, plagiarism detection is carried out through the plagiarism detection software. The maximum similarity rate in journal is accepted as 20%. Findings of this investigation are recorded to the "Pre-Control Form" and an evaluation related to the article is done. This form is uploaded to the Dergipark system in a way that enables the author to see it.

2. Referee Evaluation Process

The articles considered as successful by the Editorial Board in the pre-control process are included to the process of peer-review. The "Section Editor" appointed follows up the process according to the issue of the article.

The section editor presents the article primarily for evaluation of at least two reviewers who have a doctoral dissertation, book, or article related to the issue. The process of peer-review is carried out confidentially in the scope of double-blind peer review implementation. The reviewers/ referees are asked for filling in online article evaluation form according to their views and opinions about the article that they have investigated and

writing their ideas about the article on the text box. Authors have the right of opposition and defence for their ideas on the condition that the authors disagree with the idea of reviewer. The section editor provides reciprocal communication between the author and the reviewer by maintaining the confidentiality. Reviewers promise that they will not use the articles that they have evaluated for their own benefits and they will not share any knowledge or documents related to the article with third parties.

It is required that an article has positive evaluation from at least two reviewers for being approved to the journal. An article can be sent to the third reviewer on the condition that it has one positive evaluation and one negative evaluation. An article cannot be published on the journal when it has two negative evaluations from the reviewers.

When the reviewers demand revision for the articles they have examined, related reports are sent to the authors and they are asked for revision on their articles. The author highlights the changes with red on the article and presents it to the section editor.

The section editor controls whether the author has completed the required changes in the article or not. On the condition that the reviewer wants to see the article after author's revision, the reviewer/referee will check the article again. This process is ended following that the ideas of the reviewers are examined by the editors.

3. Publication Process

a. Conflict of Interest Declaration Form

The studies having more than one author should include contribution rate statements of support and appreciation statement, if there are, and statement of conflict at the end of the study completing the process of peer-review.

b. Language Control

The articles completing the process of peer-review are examined by the Language Editors (Turkish and Foreign Language), and if it is required, revision will be demanded. Language editors may ask for revision from the author.

c. Editorial Board Decisions

The articles completing the process of peer-review and language editor checks are published in

the volume and number determined the editorial board.

d. Typesetting and Layout

The articles for which the editorial board has decided as publishable are prepared in accordance with the journal template by the editor who is responsible for typesetting and layout.

e. Last Reading

The articles whose layout processes have been completed are published in the journal after the process of final reading.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi

Journal of Islamic Law Studies

ISSN: 1304-1045 | e-ISSN: 2791-9730

dergipark.org.tr/tr/pub/ihad | ihad2003@gmail.com | publisher@mehir.org

Sayı/Issue: 42 (Aralık/December 2023)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

VI-X | **Yayın İlkeleri**
The Publication Principles

XIII | **Editörden**
From the Editor
Faruk Emrah ORUÇ

Araştırma Makaleleri/Research Articles

1-38 | **Ta'zîr Suç ve Cezalarının Kanunilik İlkesi Açısından Değerlendirilmesi**
Evaluation of Ta'zîr Crimes and Penalties in Terms of Legality
Suat ERDOĞAN

39-66 | **Âmidî'ye Göre İlete Yönelik Kalb İtirazı**
The Qalb Objection to The Cause According to al-Âmidî
Hasan GÜLER – Ahmet EKİNCİ

67-94 | **Muhammed Haşim Kemâlî'nin Makâsîd Anlayışı: Epistemolojik Bütünleşme Arayışı**
Maqasid in the Thought of Muhammad Hashim Kamali: A Search for An Epistemological Integration
Habib Yesuf YIMAM

95-119 | **Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu Adlı Eserdeki Bilgilerin Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a Aidiyeti Problemi**
The Problem of Attributing the Information Found in Alphabetical Dictionary of Islamic Law and Fiqh Terminology to Muhammed Hamdi Yazir
Abdullah ÇOLAK – Muhammet Fatih KİRENCİ

121-141 | **Ebû Yûsuf'un Felslerin Değer Değişimine İlişkin Görüşünün Günümüz Kâğıt Paralarına Uyarlanmasının İmkânı: Nitel Bir Analiz**
The Feasibility of Adapting Abu Yusuf's View on the Value Change of Fels to Contemporary Paper Currencies: A Qualitative Analysis
Mustafa YILMAZ

143-166 | **Hanefî Mezhebine Göre Fesâdın Çeşitleri ve Tashîhu'l-Ukûd Örneği Olarak Müfsit Unsurun Giderilmesi**
Types of Fasâd According to the Hanafî School and Removing the Voidable Elements as Implementation of Tashîh al-'Uqûd
Ozat SHAMSHIYEV

167-190 | **Memlük Emiri Yeşbek min Mehdî es-Seyfi ve Kurucu İmamların Biyografilerine Dair Çalışması**
Mamluk Emir Yashbak min Mahdi al-Sayfi and his Study on the Biographies of Founding Imams
Muhammed Ferruh ORUÇ

191-218 | **Etil Alkol İçeren Gıdaların Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi**
Evaluation of Foods Containing Ethyl Alcohol From Fiqh Perspective
Aydın ASIL

219-244 | **İslâm Düşüncesine Göre Adâlet ve Adâletin Ötündeki Engeller**
Justice And Obstacles Before Justice According To Islamic Thought
Recep ÖZDEMİR

245-270 | **Fıkhi Hükmün Tesisinde ve Yorumlanmasında Bağlam**
The Context in Constructing and Interpreting the Islamic Jurisprudential Provision
Hüseyin BAYSA

Kitap İncelemeleri/Book Reviews

271-276 | **Mehmet Dirik, İslâm Hukukunda Şuf'a, Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022, 313 Sayfa, ISBN: 9786258321586**
Mehmet Dirik, Preemption in Islamic Law, Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022. 313 Pages, ISBN: 9786258321586
Furkan KAYA

277-281 | **Rudolph Peters, Shari'a, Justice and Legal Order, Leiden and Boston, MA: Brill, 2020, 704 pp.**
Rudolph Peters, Shari'a, Justice and Legal Order, Leiden and Boston, MA: Brill, 2020, 704 pp.
Ömer YILMAZ

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi

Journal of Islamic Law Studies

ISSN: 1304-1045 | e-ISSN: 2791-9730

dergipark.org.tr/tr/pub/ihad | ihad2003@gmail.com | publisher@mehir.org

Sayı/Issue: 42 (Aralık/December 2023)

Editörden / From the Editor

Değerli okuyucular ve araştırmacılar,

Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı tarafından yayımlanan İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nin kırk ikinci sayısıyla karşınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Bu sayı için dergimize ulaşan yirmi yazıdan ön-kontrol ve hakem değerlendirme sürecini olumlu şekilde tamamlayan on araştırma makalesi ve iki kitap tanıtımı okuyucu ve araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

İki yıldır dergimizin nitelikli ulusal ve uluslararası dizinlerde taranması için yürüttüğümüz çalışmalar neticesinde dergimiz 2022 yılı sayılarından itibaren Ulakbim TR-Dizin ve ERIHPLUS tarafından taranmaya başlamıştır.

Bu yeni sayının sizinle buluşmasını sağlayan, bunun için yoğun çaba gösteren başta yazıların sahibi değerli ilim adamlarına, yayın ve danışma kurullarına, yazıları inceleyip değerlendiren dergimize katkı sağlayan hakemlere, emekleri her türlü takdirin üzerinde olan alan editörlerimize, ilk ve son inceleme aşamasında bize destek olan ön-kontrol ve dil editörlerimize, özellikle Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı Mütevelli Heyeti Başkanı Mustafa ÖZDEMİR Beyefendi ile vakfın yönetici ve çalışanlarına şükranlarımızı sunarız.

Dergimizin bu sayısını yüzyıla yakındır zulüm gören ve toprakları işgal altında bulunan Filistin halkına, özellikle içinde bulunduğumuz günlerde barbarlaşan İsrail zulmü altında ölüm kalım mücadelesi veren mazlum, mağdur ve mücahit Gazze'deki kardeşlerimize ithaf ediyoruz. En kısa sürede dünyadaki bütün Müslümanların içinde bulunduğu zulmün sona ermesini ve İslâm'ın muzaffer olmasını Allah Teâlâ'dan niyaz ediyoruz.

Yeni sayımızda görüşmek üzere...

Faruk Emrah ORUÇ

Editör

ebuhasen@gmail.com

orcid.org/0000-0003-4008-7967

Ta'zîr Suç ve Cezalarının Kanunilik İlkesi Açısından Değerlendirilmesi

Suat ERDOĞAN

Doç. Dr., Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Fıkıh Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Düzce University Faculty of Theology Department of Fiqh
Düzce /TÜRKİYE

suaterdogan@duzce.edu.tr | orcid.org/0000-0002-0051-1244

Özet

Kanunilik, ceza hukukunun esaslarından ve hukukun evrensel ilkelerinden birisi olarak kabul edilmektedir. “Kanunsuz suç ve ceza olmaz” şeklinde formüle edilen ve kişilerin suç işlemeyen önce karşılaştıkları ceza hakkında bilgi sahibi olmaları anlamına gelen ilke, adalet ve tabii hukuk anlayışının bir sonucudur. Tarihi derinliği konusunda görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte, kanunilik ilkesi Orta Çağ ceza uygulamalarındaki keyfiliğe bir tepki olarak gündeme gelmiş ve uluslararası birçok sözleşme ile ülkelerin anayasa ve kanunlarında yer almıştır. Başlangıçta daha katı bir biçimde uygulama bulan ilke, zamanla daha esnek bir yapıya dönüşmüş ve kanunlarda yer almasa da bazı suçların cezalandırılabilmesi anlayışı ortaya çıkmıştır.

İslâm hukuk düşüncesinde suç ve cezalar üç ana başlıkta ele alınmaktadır. Kur'an ve sünnette açıklanan suç ve cezalar kısas ve had kapsamında değerlendirilirken, açıklanmayanlar ta'zîr olarak adlandırılmaktadır. Ta'zîr kapsamındaki suçların cezasını belirleme yetkisi devlet başkanı ve hâkimlere bırakılmıştır. Kur'an ve sünnette açıklanan suç ve cezaların belli sayı ile sınırlı olması, ta'zîr konusuna geniş bir alanın bırakılması anlamına gelmektedir. Ayrıca suçun unsur ve şartlarındaki eksiklikler sebebiyle uygulanmayan kısas ve had suçları için de ta'zîr cezasının söz konusu olması ve tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan yeni suç türleri hesaba katıldığında, ta'zîrin kapsam alanının

Geliş/Received: 28.03.2023 | **Kabul/Accepted:** 29.10.2023 | **Yayın/Published:** 30.12.2023

Atıf/Citation: Erdoğan, Suat. “Ta'zîr Suç ve Cezalarının Kanunilik İlkesi Açısından Değerlendirilmesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2023), 1-38./Erdoğan, Suat. “Evaluation of Tazîr Crimes and Penalties in Terms of Legality”. *Journal of Islamic Law Studies* 42 (December 2023), 1-38.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1272463>

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

© Suat ERDOĞAN | CC BY-NC-ND 4.0 International

oldukça geniş olduğu anlaşılmaktadır. Ta'zîr suç ve cezaları bu derece geniş bir alana sahip olmasına rağmen, klasik fıkıh kitaplarında konuya sınırlı oranda yer verilmektedir. En kapsamlı kaynaklarda dahi kısas ve had konuları oldukça detaylı olarak ele alınırken, ta'zîre ayrılan yer birkaç sayfayı geçmemektedir. Kanaatimize göre ta'zîr suç ve cezalarını belirleme yetkisinin siyasi otoriteye bırakılması, klasik fıkıh kaynakları açısından içtihadı dayalı hukuki birikimin oluşmasını engellemiştir. Ancak Osmanlı döneminde ta'zîr suç ve cezaları kapsamında fıkhi bir zenginlik ortaya çıkmıştır.

Genel olarak kısas ve had cezaları hakkında kanunilik ilkesi açısından herhangi bir tartışma söz konusu edilmezken, ta'zîr cezalarında kanunilik ilkesinin gözetilmediği konusunda genel bir kanaat bulunmaktadır. Bu konudaki eleştiriler ta'zîr ile sınırlı olsa da ta'zîr suç ve cezalarının kapsam alanının genişliği hesaba katıldığında, söz konusu eleştiriler önem kazanmakta ve bir anlamda İslâm ceza hukukunun bütününe yönelik hâle gelmektedir.

Klasik kaynaklarda doğrudan kanunilik ilkesi hakkında bilgiye rastlanmaması doğaldır. Ancak İslâm hukukunun temel kaynaklarından Kur'an ve sünnette söz konusu ilke ile paralellik gösteren ifadeler bulunmaktadır. Bu bağlamda, Kur'an'da peygamber göndermeden cezalandırmanın söz konusu olamayacağını ilkesel olarak ortaya koyan ayetlerin yanında bazı suçlar için ceza öngörüsünde bulunmaktadır. Ayrıca kanunilik ilkesinin doğal bir sonucu olan kanunların geçmişe yürümemesi ilkesini doğrulayan birden çok örnek de Kur'an'da yer almaktadır. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamaları da Kur'an'ın bu konudaki prensipleri ile paralellik göstermektedir.

Klasik İslâm hukuku kaynaklarındaki öğretiden farklı olarak Osmanlı uygulamasında ta'zîr kapsamındaki bir kısım suç ve cezaların kanunnameler yoluyla belirlenmesi, kanunilik ilkesi açısından olumlu bir gelişme olarak kabul edilmektedir. Osmanlı ceza hukuku uygulamalarındaki söz konusu tecrübeden hareketle, ta'zîr kapsamındaki suçların cezalarının önceden belirlenmesi, İslâm ceza hukukuna kanunilik ilkesi açısından yöneltilecek eleştirileri ortadan kaldıracaktır. Kur'an ve sünnetin prensipleri ile de paralellik gösteren bu anlayış, günümüz hukuk düşüncesi açısından tercih olmanın ötesinde zorunluluk hâlini almıştır. Tüm suçların belirlenmesinin imkânsızlığı sebebiyle kanunda belirlenmeyen, ancak suç kapsamında değerlendirilmesi gereken fiillerin klasik ta'zîr anlayışı içerisinde cezalandırılması, ta'zîr düşüncesinin kanunda yer almayan fiillerin cezasız kalmaması konusunda önemli bir görev üstlenebileceği anlamına gelecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Suç, Ceza, Ta'zîr, Kanunilik.

Evaluation of Tazîr Crimes and Penalties in Terms of Legality

Summary

Legality is accepted as one of the principles of criminal law and universal principles of law. The principle formulated as “no crime and punishment without law” which means that people should be informed about the punishment they will face before committing a crime, is a result of the understanding of justice and natural law. Although there are differences of opinion on its historical depth, the principle of legality has come to the fore as a reaction to the arbitrariness of medieval penal practices and has been included in the constitutions and laws of many international conventions. The principle, which was applied more strictly in the beginning, has turned into a more flexible structure over time, and the understanding that some crimes can be punished even though it is not included in the laws has emerged.

In Islamic legal thought, crimes and punishments are discussed under three main headings. While the crimes and punishments prescribed in the Qur'an and the Sunnah are evaluated within the scope of qisas and hadd, those that are not specified are called tazir. The authority to determine the punishment for crimes within the scope of tazir is left to the head of the state and the judges. The fact that crimes and punishments described in the Qur'an and the Sunnah are limited to a certain number means a wide area is left to the subject of tazir. In addition, when the tazir punishments are taken into consideration for qisas and hadd crimes that cannot be applied due to deficiencies in the elements and conditions of the crime, and the new types of crimes that have emerged in the historical process, it is understood that the scope of tazir is quite wide. Although tazir crimes and punishments have such a wide scope, the subject is given a limited place in classical fiqh books. Even in the most comprehensive sources, the subjects of qisas and hadd are discussed in detail, but the place reserved for tazir does not exceed a few pages. Leaving the authority to determine tazir crimes and punishments to the political authority prevented the formation of legal accumulation based on ijtihad in the classical fiqh sources. However, in the Ottoman Period, a richness in jurisprudence emerged within the scope of tazir crimes and punishments.

While there is no discussion in terms of the principle of legality about qisas and hadd punishments in general, there is a general opinion that the principle of legality is not observed in tazir punishments. Although the criticisms on this subject are limited to tazir, when the scope of tazir crimes and punishments is considered, these criticisms gain importance and, in a sense, become aimed at the whole of Islamic criminal law.

Naturally, there is no direct information about the principle of legality in classical sources. However, in the Qur'an and Sunnah, the main sources of Islamic law, some expressions show parallelism with the principle in question. In this context, in addition

to the verses in the Qur'an that reveal in principle that it is not possible to punish without sending a prophet, punishment is foreseen for some crimes. In addition, multiple examples in the Qur'an confirm the principle that laws do not go into the past, which is a natural consequence of the principle of legality. The practices of the Prophet (pbuh) also show parallelism with the principles of the Qur'an in this matter.

Unlike the doctrine in classical Islamic law sources, the determination of some crimes and penalties within the scope of tazir in Ottoman practice through statutes is considered a positive development in terms of the principle of legality. Based on the experience in Ottoman criminal law practices, predetermining the penalties for crimes within the scope of tazir will eliminate the criticisms directed at Islamic criminal law in terms of the principle of legality. This understanding, which is parallel to the principles of the Qur'an and the Sunnah, has become a necessity beyond being a choice in terms of today's legal thought. Due to the impossibility of determining all crimes, the punishment of the actions that are not determined in the law but should be considered within the scope of the crime within the classical understanding of tazir will mean that the idea of tazir can play an important role in ensuring that the acts that are not included in the law remain unpunished.

Keywords: Islamic Law, Crime, Punishment, Tazir, Legality.

Giriş

Kur'an'ın diğer alanlarda olduğu gibi hukuka dair konularda da kendine özgü bir açıklama metodu bulunmaktadır. Bu metodun en belirgin özelliği konulara, ayrıntıya girmeden genel ilkeler çerçevesinde yer vermesidir. Bununla birlikte Kur'an, önemine binaen hukukun diğer alanlarına göre aile ve ceza hukukuna daha detaylı olarak yer vermektedir. Kur'an'ın bütün suç ve cezalara yer vermesini beklemek doğru değildir. Zira süreç içerisinde yeni suç türlerinin ortaya çıktığı tarihi bir vakıdır. Kur'an suç ve cezalarla ilgili genel ilkelerin yanında örnek kabilinden İslâm hukuk literatüründe hadler olarak adlandırılan bazı suç ve cezalara da yer vermektedir. İslâm hukukunun ikinci kaynağı olan sünnet, Kur'an'da belirlenen suç ve cezaların şart ve uygulama esasları gibi konularda açıklama getirmektedir. Ayrıca sarhoşluğun cezasında olduğu gibi Kur'an'da yasaklanmakla birlikte cezası belirtilmeyen bir kısım suçların cezasının belirlenmesinde de görev üstlenmektedir.

İslâm hukukunda suç ve cezalar klasik kaynaklarda "ukûbât" adı altında üç başlıkta ele alınmaktadır. Bunlardan ilki kasten adam öldürme ve yaralama suçlarının cezası olan kısıstır. İkincisi, had olarak isimlendirilen Kur'an ve sünnette açıklanan suç ve cezalardır. Kur'an ve sünnette açıklanmayan ve ta'zîr olarak isimlendirilen suç ve cezalar ise üçüncü grubu oluşturmaktadır. Son grupta yer alan suçların cezalarını belirleme

yetkisi siyasi otorite ve hâkimlerin takdirine bırakılmıştır. Bu kapsamdaki suçlar için hâkimler suç, suçlu ve toplumun yararı çerçevesinde ceza tayininde bulunmaktadır. İslâm hukukunda kisas ve had kapsamındaki suçların belli sayı ile sınırlanmış olması, ta'zîre oldukça geniş bir alan bırakmıştır. Kisas ve had suçlarının suçun unsur ve şartlarında eksiklik olması durumunda bu suçların da ta'zîr suçuna dönüştüğü hesaba katıldığında bu alanın ne derece geniş olduğu daha iyi anlaşılır.¹ Ancak klasik kaynaklarda ta'zîr grubuna giren suç ve cezaları açıklamak yerine, bu kapsamdaki suç ve cezalarla ilgili genel ilkeler düzeyinde ve oldukça sınırlı ölçüde bilgi verilmekle yetinilmektedir. En kapsamlı klasik eserlerde ta'zîr konusuna ayrılan bölüm birkaç sayfayı geçmemektedir. İslâm kamu hukukuna dair eserlerden Mâverdî (öl. 450/1058) ve Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (öl. 458/1066) aynı isimdeki *el-Ahkâmü's-sultâniyye* isimli eserleri ile İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhi'r-râ'î ve'r-ra'iyye* isimli eserinde konu diğerlerine nazaran daha kapsamlı olarak ele alınmaktadır. Ta'zîr konusunda çağdaş dönemde yapılan en kapsamlı çalışma Abdülaziz Âmir'in *et-Ta'zîr fî's-şer'ati'l-İslâmiyye* isimli doktora tezidir. Ancak bu çalışmada suç ve ceza genel ilkelerine yer verilmemiştir. Konu hakkında yapılan diğer bir çalışma Bayram Demir'in *İslâm Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi* isimli doktora tezidir. Ta'zîr suç ve cezalarının kanunilik ilkesi açısından değerlendirilmesine çağdaş hukukçulardan Abdulkadir Udeh (öl. 1954)'in *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî* ve Ebû Zehre'nin (öl. 1974) *el-Cerîme ve'l-ukûbe fî'l-fikhi'l-İslâmî: el-Cerîme* isimli eserlerinde rastlanmaktadır. Münir Muhammed, Uluslararası İslâm Ceza Hukuku Konferansı'nda *İslâm Ceza Hukuku Sisteminde Kanunilik Prensibi* başlıklı bir tebliğ sunmuştur. Son dönemde ta'zîr suç ve cezaları çok sayıda makale ve tez çalışmasına konu olmuştur. Ancak müstakil olarak ta'zîr konusunu kanunilik ilkesi açısından ele alan bir çalışma tespit edemedik. Yukarıda adı geçen çağdaş son üç çalışma, ta'zîr suç ve cezalarında kanunilik ilkesinin gözetildiği düşüncesinde birleşmektedir. Diğer çalışmalarda ise ta'zîr suç ve cezaları kanunilik ilkesi açısından yeterince değerlendirilmemektedir. Bu çalışma ta'zîr suç ve cezalarını özellikle kanunilik ilkesi açısından ele almakta, bu kapsamdaki suç ve ceza normlarının açık bir şekilde belirlenmesinin gerekliliğini ortaya koymakla birlikte, kanunlarda yer almayan suçlar için klasik ta'zîr anlayışı çerçevesinde hâkimlere ceza tayin ve takdir yetkisi tanınmasını önermektedir.

Klasik fıkıh kaynakları özgün yapısı gereği suç-ceza genel ilkelerine müstakil bir başlıkta yer vermez. Ancak farklı konular içerisinde kanunilik ilkesi kapsamında değerlendirilebilecek bilgilere rastlanmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda ilk olarak İslâm hukukunun temel kaynakları olan Kur'an ve sünnette kanunilik ilkesinin varlığı üzerinde durulmakta, daha sonra klasik ve çağdaş eserler üzerinden ta'zîr anlayışı kanunilik

¹ Mehmet Akif Aydın, "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1993), 7/479.

ilkesi açısından eleştirel bir yöntemle ele alınmaktadır. Ayrıca Osmanlı ceza hukukunda ta'zîr suç ve cezaları üzerinden değerlendirmeler yapılmaktadır.

Ta'zîr suç ve cezaları sonuç itibarıyla İslâm ceza hukukunun en kapsamlı alanıdır. Bu sebeple kanunilik ilkesi açısından yapılan eleştiri doğrudan İslâm ceza hukukuna yönelik olarak değerlendirilecektir. Ta'zîr suç ve cezalarının önceden belirli olmaması evrensel bir hukuk ilkesi olarak benimsenen kanunilik açısından tartışma konusu yapılmaktadır.² Modern hukuk anlayışının kanunilik ilkesini vazgeçilmez evrensel bir ilke olarak takdim etmesi, ta'zîr cezası hakkında hukukçular arasında iki farklı düşüncenin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bir kısım hukukçular ta'zîr cezalarının kanunilik ilkesi ile uyumlu olmadığı düşüncesini kabul ederken, diğer grup çeşitli gerekçeler üzerinden ta'zîr cezalarının kanunilik ilkesi açısından bir sorun oluşturmadığı kanaatindedirler.³

Ta'zîr suç ve cezaları biçimsel kanunilik anlayışı açısından eleştiri konusu yapılabilir. Zira öğretilerde biçimsel kanunilik olarak nitelendirilen bu anlayış, Orta Çağ uygulamalarına tepki olarak, ilkenin daha katı olarak uygulanması anlamındadır. Süreç içerisinde söz konusu katı anlayışa karşılık, kanunda açıkça yer almasa da toplum aleyhine olan fiillerin suç kapsamında cezalandırılabileceğini savunan yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda ta'zîr düşüncesinin yeni kanunilik anlayışı çerçevesinde önem arz ettiği görülmektedir. Bu durum, ta'zîr kapsamındaki suç ve cezaların önceden belirlenmesi temel ilke olmak koşuluyla, kanunlarda belirlenmeyen suçların ta'zîr düşüncesi kapsamında cezalandırılması ve hiçbir suçun cezasız kalmaması anlamına gelmektedir. Ta'zîr kapsamındaki suç ve cezaların belirlenmesi, mağduriyet ve hak kayıplarının önüne geçilmesi açısından önemlidir. Osmanlı'da klasik anlayıştan farklı ta'zîr kapsamındaki düzenleme ve uygulamaların önemli bir açılım olduğu değerlendirilmektedir.⁴

1. Kanunilik ilkesi (Genel Olarak)

Ceza hukuku, bir kısım hak mahrumiyetlerinin yanında ızdırap verici yaptırımlar öngörmesi sebebiyle hukukun diğer alanlarına göre daha çok özen gösterilmesi gereken bir alandır. Ancak özen gösterilmesi bir tarafa, ceza hukukunun bu yönünün toplumları kontrol etme ve bir nevi sindirme aracı olarak kullanıldığı da tarihi bir gerçektir. Hukuk devleti anlayışının bir gereği olarak, hukukun kötüye kullanılmasının

² Bkz. Kayıhan İçel - Süheyl Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım* (İstanbul: Beta, 2006), 51.

³ Muhammed Munir, "İslâm Ceza Hukuku Sisteminde Kanunilik Prensipleri", çev. Burak Çağ, *İslâm Ceza Hukuku Tebliğler Kitabı I-II* (b.y.: Lale Yayıncılık, 2017), 1/676; İçel - Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*, 52.

⁴ İçel - Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*, 52; Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1995), 1/300.

engellenmesi, suç olarak kabul edilen fiillerin ve cezalarının kanunlar yoluyla açıklanması ile mümkündür.⁵ Bu bağlamda kişilerin yasak fiilleri ve cezalarını önceden bilmeleri düşüncesine dayanan, suç ve cezada kanunilik ilkesi gündeme gelmiştir.

“*Kanunsuz suç ve ceza olmaz*” şeklinde formüle edilen kanunilik ilkesi, ceza hukukunun evrensel ilkelerinden birisi olarak kabul edilmektedir. İlkenin tarihi geçmişi konusunda farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte,⁶ Batı Aydınlanma döneminde hukukçu ve filozofların etkin faaliyetleriyle gündeme geldiği, insan hakları ve hümanizma düşüncesi çerçevesinde hukukun diğer ilkeleri ile öne çıktığı görülmektedir. Kanunilik ilkesi yazılı kaynaklarda ilk olarak 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi’nde yer almış, daha sonra Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Bildirisi’nde ifade edilmiştir. Süreç içerisinde Kıta Avrupası yasalarında kanunilik ilkesine yer verilmiştir.

Cumhuriyet öncesinde Fatih Sultan Mehmet, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman ve IV. Mehmet Kanunnamelerinde, örfi hukuk kapsamında çeşitli suç ve cezalarının belirlenmesi, kanunilik ilkesi açısından, ta'zîr suç ve cezaları adına bir ilerleme olarak kabul edilmektedir.⁷ İlk olarak 1876 Anayasası’nda yer verilen kanunilik ilkesinin 1924 Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu’ndaki varlığı tartışmalıdır. 1961 Anayasası’nda ise ilkeye açık bir kural olarak yer verilmiştir.⁸

Kanunilik ilkesi Kıta Avrupası Hukuku’nun dışında kalan hukuk sistemlerinde de benzer bir süreç izlemiştir. Eski Sovyetler Birliği’nde önceden kanun tarafından belirlenmemiş suçlar için, kıyas yoluyla benzer suçların cezalarının verilmesi öngörülmekte iken, 1960 yılında çıkarılan bir yasa ile suç ve cezada kanunilik ilkesi benimsenmiştir. Aynı şekilde Doğu Almanya’da kanunilik ilkesine tam anlamıyla zıt olan “*cezасız suç olmaz*” kuralı, sonraki dönemde değiştirilmiş ve kanunilik ilkesi getirilmiştir.⁹

İlkeyle ilgili bir diğer tartışma, Anglosakson hukuku üzerinden yapılmakta ve bazı yazarlar söz konusu hukuk sisteminde kanunilik ilkesinin bulunmadığını

⁵ İçel - Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*, 81.

⁶ Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku* (İstanbul: Der Yayınları, 2016), 1/21; İçel - Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*, 81.

⁷ İçel - Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*, 52; Gülşah Bostancı, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Bağlamında Suçta ve Cezada Kanunilik İlkesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 33; Yılmaz Yurtseven, “Suç ve Cezaların Kanuniliği İlkesi Çerçevesi İslâm Ceza Hukukunda Örfi Hukukun Yeri ve Osmanlı Uygulaması”, *İslâm Ceza Hukuku Tebliğler Kitabı I-II* (b.y.: Lale Yayıncılık, 2017), 1/340.

⁸ Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 1/27, 37, 38; İçel - Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*, 86, 87.

⁹ İçel - Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*, 83, 84; Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 1/29, 30.

savunmaktadırlar. Bu görüşe itiraz edenler, Amerika Birleşik Devletleri'nde söz konusu suçların kabahatlerle sınırlı olduğu, diğer suçların kanunlara dayandığı, İngiltere'de ise "common law" sistemi içerisinde mahkeme kararları ile geçen yüzyıllar boyunca hâkimlerin geniş takdiri ile suç teşkil eden fiillerin tespit edildiğini söylemektedirler.¹⁰

Kanunilik ilkesi, Roma'da imparatorluk dönemi ve genel olarak Orta Çağ'da kıyasa başvurarak cezalar verilmesi sonucunda, cezalarda meydana gelen keyfiliğe bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Başlangıçta öğretilerde "biçimsel kanunilik" olarak nitelendirilen ve katı bir şekilde uygulanan ilkeye karşı itirazlar, bu konudaki tartışmaları beraberinde getirmiştir.¹¹ Zira ilkeye göre ancak kanunun suç olarak belirlediği fiillerin cezalandırılabilir olması, ayrıca kanun ile tüm suçların öngörülmesinin imkân dahilinde olmaması dolayısıyla, suç ile mücadelenin tam anlamıyla sağlanamaması gibi sebeplerle ilkenin kuralları zamanla esnetilmiştir.¹²

Biçimsel kanunilik olarak kabul edilen düşünceye göre, sadece kanun tarafından öngörülen fiiller suç kabul edilir. Buna göre, toplum aleyhinde olsa da kanunun açık bir şekilde suç saymadığı fiiller cezalandırılmazken, sosyal yönden tehlikeli olmasalar bile, kanunun suç saydığı fiiller cezalandırılır. Buna karşılık öğretilerde "öze ilişkin (maddi) kanunilik ilkesi" olarak nitelenen anlayışa göre ise, kanunda açıkça suç olarak yer almasa da toplum aleyhine olan fiillerin suç sayılmaları ve bu fiillere amaca uygun olan cezalar verilmesi savunulmaktadır.¹³

Kanunilik ilkesinde önemli bir sapma Danimarka Ceza Kanunu'nda görülmektedir. Bu kanuna göre kanunun açık bir şekilde gösterdiği fiillere, tamamen benzetilebilen fiiller cezalandırılabilir" hükmü ile örnekseme (kıyas) yoluyla cezalandırmanın yolu açılmıştır. Benzer şekilde Fransa'da yürütme ve uygulayıcılara daha fazla hareket alanı sağlama adına, ceza kanunlarının suçları tanımlamada kesin ve açık ifadeler kullanma konusuna yeterince dikkat edilmemesi, ilkeyi zayıflatan bir uygulama olarak görülmektedir.¹⁴

Kanunilik ilkesi genel kabul gören, evrensel bir ilke konumunda olmakla birlikte, yürütme gücünün suç ihdas etme konusundaki yetkisi gittikçe artmaktadır. Bu yeni

¹⁰ Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 1/33; İçel - Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*, 84.

¹¹ Nevzat Toroslu, *Ceza Hukuku Genel Kısım* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2012), 38-41; Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 1/26.

¹² İçel - Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*, 82.

¹³ Toroslu, *Ceza Hukuku Genel Kısım*, 39.

¹⁴ İçel - Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*, 83; Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 1/28, 29, 35.

durum bazılarınca kanunilik ilkesinden bir sapma yerine yenilenmiş bir kanunilik ilkesi olarak görülmektedir.¹⁵

Suçlu haklarını koruma adına hukuk devleti ve kanunilik ilkesi öne çıkarılmakta ise de biçimsel kanunilik ilkesinin birçok failin cezasız kalmasına sebebiyet vermesi, son yıllarda mağdur haklarını gündeme getirmiştir.¹⁶ Aydınlanma Dönemi'nde suçlu haklarının öne çıkması mağdur haklarının adeta yok sayılması ve göz ardı edilmesi ile sonuçlanmıştır. Kanaatimizce bunun en önemli nedeni, suçlular aleyhine önceki dönemde yaşanan aşırılıklardır. Kanunilik ilkesi keyfi uygulamaların önüne geçme adına önemli bir görev üstlenmekle birlikte, adaletin gerçekleşmesi ve hukuksuzlukların önlenmesi için yeterli değildir. Bu bağlamda kanunilik ilkesi konusunda son dönemde yeni kanunilik olarak adlandırılan esnekliğin sebebi, mağdur hakları düşüncesinin baskın bir şekilde suçla mücadele amacını öne çıkarmasıdır.

2. İslâm Düşüncesinde Kanunilik İlkesi

2.1. Kur'an'da Kanunilik İlkesi

Fıkıh literatürünün kendine özgü sistematığının sonucu olarak klasik kaynaklarda doğrudan suç-ceza genel ilkelerine yönelik yeterli bilgi mevcut değildir. Ancak Kıta Avrupası hukuk sistematığına göre hazırlanan çağdaş kaynaklarda söz konusu ilkeler Kur'an ve sünnet üzerinden ele alınıp incelenmektedir. Kur'an ve sünnette suç-ceza genel ilkeleri kapsamında değerlendirilebilecek çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Mesela Peygamber'in (s.a.s.) bir hırsızlık suçunda imtiyaz taleplerine karşılık, "Kızım Fâtıma da olsa aynı cezayı verirdim."¹⁷ şeklindeki tavrı cezaların genelliği konusunda önemli bir örnektir. Kur'an'da dört kere tekrarlanan "...hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez."¹⁸ ifadeleri ve Yusuf'un (a.s.) asıl suçlu yerine kendisinin cezalandırılmasını isteyen kişiye, "... malımızı yanında bulduğumuz kişiden başkasını alıkoymaktan Allah'a sığınırız. O takdirde biz zulmetmiş oluruz."¹⁹ şeklinde cevap vermesi, cezanın şahsiliği ilkesinin tarihi derinliği hakkında bir fikir vermesinin yanında, dini metinlerin doğruları göstermede bilim ve fitrat ile ortak noktada buluştuğunun da bir göstergesidir.

¹⁵ Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 1/34.

¹⁶ Adem Yıldırım, "Mağdur Haklarına Yönelik Kurumsal Yapılar (Sulh ve Uzlaştırma)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 261.

¹⁷ Muhammed b. İsmail el-Buharî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki (Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400), "Hudûd, 12; Ebû'l-Hüseyn Müslim, b. Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdalbâkî (Kahire: Dârü't-Tayyibe, 1375/1956), "Hudûd", 8, 9.

¹⁸ el-En'âm 6/164; el-İsrâ 17/15; Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7.

¹⁹ Yûsuf 12/79.

Kur'an'da insan davranışları ile ilgili emir ve yasak kapsamında çok sayıda ayetin varlığı bilinmektedir. Bu bağlamda emredilen davranışların yapılmaması veya yasaklanan davranışların yapılması durumunda, uhrevi cezaların yanında dünyevi bir kısım yaptırımlar da söz konusu edilmektedir.

Kanunilik ilkesine göre herhangi bir fiilin ceza kapsamında değerlendirilebilmesi için, söz konusu fiilin yasak kapsamında olduğunun önceden belirlenmesi gerekir. Kur'an'da mahiyeti ve sonuç itibarıyla bu anlama gelen ve genel prensip olarak nitelenebileceğimiz birden çok ayet bulunmaktadır. Bu ayetler şunlardır:

“Biz Peygamber göndermeden azap edecek değiliz.”²⁰

“Allah, sizlere haram kıldığı şeyleri tek tek açıklamıştır.”²¹

“Rabbin, ülkenin merkezi yerlerine ayetlerini okuyan bir peygamber göndermedikçe oraları helak edecek değildir.”²²

Kur'an'da ilahi uyarı gelmeden cezalandırmanın söz konusu olmadığını prensip olarak belirleyen yukarıdaki ayetlerin yanında, kanunilik ilkesinin tabii bir sonucu olan kanunların geçmişe yürümemesi kapsamında da çok sayıda uygulama bulunmaktadır. İçki²³ ve faizin²⁴ haram kılınmasından önceki davranışların sorumluluk gerektirmediği, aynı şekilde nikâh-ı makt²⁵ (üvey anne ile evlilik) ve iki kız kardeşin aynı nikâhta cemedilmesi yasağından²⁶ önceki uygulamaların bağışlandığı konuyla ilgili dikkat çeken örneklerdir. Yeni uygulamaların açıklanmasının hemen arkasından gelen *الا ما قد سلف* “önceki geçenler müstesna” ifadesi, önceki davranışların sorumluluk gerektirmediğini ilkesel olarak ortaya koymaktadır.

Genel prensip anlamında olan yukarıdaki ayetlerin yanında, bir kısım suç ve cezaların açıklanması kanunilik ilkesi açısından önemlidir. Kur'an'da kasten adam öldürme, zina, zina isnadı (kazif), hırsızlık ve terör (hırâbe) suçlarına yer verilmekte ve bu suçların her birisi için farklı olmak üzere kısas, sopa, el ve ayak kesme gibi çeşitli cezalar öngörülmektedir.²⁷

²⁰ el-İsrâ 17/15.

²¹ el-En'âm 6/119.

²² el-Kasas 28/59.

²³ el-Mâide 5/93.

²⁴ el-Bakara 2/275.

²⁵ en-Nisâ 4/22.

²⁶ en-Nisâ 4/23.

²⁷ Suat Erdoğan, “Kur'an ve Sünnetteki Konuyla İlgili Nasların Kanunilik İlkesi Açısından Değerlendirilmesi”, *Düze Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 11-18.

Tüm bunlarla birlikte, Kur'an'da prensip olarak kanunilik ilkesi kapsamında değerlendirilebilecek tarzda ayetlerin varlığı ve bazı suç ve cezalarının açıklanmış olması Kur'an'ı bir kanun ya da öğreti anlamında hukuk kitabı olarak değerlendirmeyi gerektirmez. Zira Kur'an hukuka dair konularla birlikte, hemen her konuya kendine özgü bir üslupla, çoğu zaman genel bir üslup içerisinde yer veren ilahi bir metindir.

Geçmiş kavimlerin işledikleri suçlar sebebiyle karşılaştıkları bir kısım cezalar da kanunilik ilkesi açısından dikkate değer örneklerdir. Mesela Lût (a.s.) kavminin işlediği suçtan dolayı taş yağmuruna tutulması,²⁸ Nuh (a.s.) kavminin şirkte ısrar etmeleri sebebiyle büyük bir tufanla helak edilmesi, Salih (a.s.) kavminin yasaklanmasına rağmen deveyi kesmeleri sonucunda karşılaştıkları cezalar²⁹ gibi. Önceki kavimlerle ilgili cezalandırmada genel olarak suçlar belli olsa da cezalar konusunda önceden kesin bir bilginin bulunmaması dikkat çekmektedir. Nitekim peygamberler, suçta ısrar etmeleri durumunda büyük bir ceza ile karşılaşacakları konusunda kavimlerini uyarmakla birlikte, cezanın mahiyeti konusunda açık bir bilgi vermemektedirler. Genel durum bu olmakla birlikte bunun istisnası da bulunmaktadır. Bu bağlamda Âdem ve Havva (a.s.) kıssasında yasağın ihlâli durumunda, içinde buldukları nimetten mahrum kalacakları ve cennetten çıkarılacakları konusunda genel anlamda bir bilgi verilmektedir.³⁰

2.2. Sünnette Kanunilik İlkesi

Sünnette de kanunilik ilkesine referans olabilecek uygulamalar bulunmaktadır. Kur'an'ın yasalarını insanlara tebliğ görevinin yanında, bunları toplumsal hayatta uygulaması yönüyle, insanlar için örnek bir kişilik olan Peygamber'in (s.a.s.) herhangi bir konuda hüküm verirken, çoğu zaman yeni bir ayetin nâzil olmasını beklemesini, kanunsuz hüküm tesis edilemeyeceği anlamında değerlendirmek mümkündür. Yukarıdaki örneklerde ifade edildiği gibi, kişilerin yeni bir hüküm gelmeden önceki davranışlardan dolayı sorumlu tutulamayacağı bunun açık bir delilidir.

Kur'an'da yasaklanmakla birlikte cezası açıklanmayan sarhoşluğun cezasının Peygamber (a.s.) tarafından belirlenmesi³¹ kanunilik ilkesi açısından dikkate değer bir uygulamadır. Sonraki dönemlerde sayı konusunda farklı uygulamalar gündeme gelmiş olsa da cezanın cinsi değişmemiştir. Kaynaklarda sarhoşluğun cezası bağlamında Hz. Ali'ye (öl. 40/661) atfedilen sarhoşluğun cezasının iffete iftira (kazif) suçuna kıyas edilerek belirlenmesini içeren rivayetin kanunilik ilkesi ile bağdaşmadığını belirtmek

²⁸ el-A'râf 7/84; eş-Şuarâ 26/173; en-Neml 27/58.

²⁹ el-A'râf 7/77, 78.

³⁰ Tâhâ 20/117.

³¹ Buhârî, "Hudûd", 4; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâr-ı İbn Hazm, 1418/1997), "Hudûd", 35, 36.

gerekir. Zira kanunilik ilkesi kıyas yoluyla suç ihdas edilmesine onay vermemektedir. Söz konusu rivayet şu şekildedir: “*Bize göre sarhoşluğun cezası seksen sopa olmalıdır. Zira bir kişi içki içtiğinde sarhoş olur, sarhoş olan saçmalar ve iftira eder.*”³² İbn Hacer, (öl. 852/1448), rivayetin mu’dal³³ olduğunu belirtmekte,³⁴ Şevkânî (öl. 1250/1834) ise rivayetdeki “*iftira eder*” ifadesinin mutlak olmasının iffete iftiranın dışındaki iftira suçlarını da kapsayacağı şeklinde metin tenkidinde bulunmaktadır.³⁵ Bu durum, kazif suçu dışında kalan iftira suçları için de aynı cezanın söz konusu olması, dolayısıyla ta’zîr cezalarının had cezalarına ulaşamayacağı genel kabulüne de aykırı bir sonucu doğurmaktadır. Ayrıca bu mantıkla hareket edildiğinde, öldürmek dahil sarhoşun işleyebileceği muhtemel bir başka suçtan dolayı cezalandırılması mümkün olur. Konu hakkında Hz. Ali’ye atfedilen ve Peygamber’in (s.a.s.) sarhoşluk suçu için kırk sopa cezası uyguladığına dair başka bir rivayetin³⁶ bulunduğunu da belirtmeliyiz.

Suçun oluşması için yeterli şartları taşımayan hırsızlık suçu kapsamında Peygamber’den (a.s.) rivayet edilen misli ile ödetme şeklindeki ceza öngörüsü kanunilik ilkesinin yanında suça göre değişen ceza belirleme prensibi açısından da önemli bir örnektir. Başkasına ait ağaçtaki meyveyi izinsiz yemekle ilgili bir soru üzerine Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur:

“*İhtiyacı olanın eteğine koymadan yemesinde bir sakınca yoktur. Ancak alıp götürürse onun iki katı ve ukubet (ceza) vardır.*”³⁷

Konu hakkındaki bir diğer rivayet de şu şekildedir:

“*Kaybolan deveyi saklamanın cezası o deve ile bir de onun benzerini ödemektir.*”³⁸

Her iki örnekte de mal varlığına yönelik suça karşılık ceza açık bir şekilde belirlenmektedir. Suça göre ceza belirleme prensibinin bir sonucu olarak, ekonomik suça karşılık ekonomik ceza olarak ifade edebileceğimiz uygulamanın fıkıh literatüründe

³² Mâlik b. Enes Ebû Abdillâh el-Asbahî, *el-Muvaţta’* (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1997), “Eşribe”, 1.

³³ Senedinin herhangi bir yerinden arka arkaya iki ya da daha fazla râvisi düşen hadis. Bkz. Mehmet Efendioğlu, “Mu’dal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 30/354.

³⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Riyâd: Dâru’t-Tayyibe, 1426/2005), 15/535.

³⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylû’l-evtâr şerh-i münteka’l-ahbâr* (Mısır: Mektebet-i Mustafa el-Halebî ts.), 7/165.

³⁶ Müslim, “Hudûd”, 8; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 36.

³⁷ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 12, “Lukata”, 1; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (Riyâd: Dâru’l-Hadâra, 1436/2015), “Sârık”, 11, 12.

³⁸ Ebû Dâvûd, “Lukata”, 1.

yeterince karşılık bulduğunu söylemek zordur. Nitekim kaynaklarda ekonomik suçlar için mali ceza öngörüsü yanında³⁹ ta'zîr kapsamında sopa cezasından da söz edilmektedir.⁴⁰

Peygamber'in (s.a.s.) kasten adam öldürme ve vücut bütünlüğüne yönelik müesir fiillerde göz, kulak, burun dış, parmak, gibi organların her biri için diyet miktarını ayrıntılı olarak belirlemesi⁴¹ diğer örneklerle birlikte değerlendirildiğinde, sünnette de suç ve cezaların belirlenmesinin temel esas olduğu anlaşılmaktadır.

Kanunilik, kanundan önce suç kapsamında olmayan fiillerden kişilerin sorumlu tutulamayacağını ancak lehte olan değişikliklerden failin yararlanacağını ilkesel olarak ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili sünnette var olan şu uygulama bu anlamda dikkate değerdir:

Peygamber, (s.a.s.) eşi hakkında zina isnadında bulunan Hilal b. Ümeyye'ye iddiasını ispat etmediği takdirde kendisine kazif cezası uygulayacağını ifade etmiştir.⁴² Zira Kur'an'da söz konusu suçun cezası hakkında açıklama bulunmaktadır.⁴³ Sahâbînin kendisini cezadan kurtaracak bir ayetin ineceğiyle ilgili beklentisi sonunda konu hakkında yeni bir ayet inmiş ve failin lehine olan düzenleme esas alınmıştır. Yeni düzenleme, isnatta bulunan kişinin eş olmasını genel hükümden istisna ederek, ceza hukukundan ziyade aile hukuku kapsamında, belli bir prosedür ile (liân)⁴⁴ ayrılık şeklinde gerçekleşmiştir.

2.3. İslâm Hukukunda Kanunilik İlkesi

İslâm hukukuna dair klasik kaynaklarda suç ve ceza genel ilkeleri ayrı başlıklar halinde yer almaz. Ancak çeşitli konular içerisinde ilkelerin varlığına dair emareler bulmak mümkündür. Bu durum, İslâm hukukunun kendine has sistematiğinin bir sonucudur. Meseleci (kazuistik) olarak nitelenen sistem içerisinde konular genel ilkelerle birlikte ele alınmakta, hatta bazen bir ilkeye farklı konular içerisinde tekrar tekrar yer verilmektedir. Çağdaş İslâm ceza hukukuna dair kaynaklarda kanunilik ilkesi genellikle

³⁹ Kâdî Ebû Ya'lâ Muhammed b. Huseyn el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Muhammed Hâmid el Feykî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 281.

⁴⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el- Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* thk. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî (Kuveyt: Mektebet-i Dâr-i İbn Kuteybe, 1409/1989), 311.

⁴¹ Ebû Dâvûd, "Diyât", 18, 1, 20; Muvatta', "Ukûl", 1, 2, 3, 4, 8, 9.

⁴² Buharî, "Şehâdât" ,21, "Tefsîr-i Sûre", 24; Ebû Dâvûd, "Talâk", 27; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1417/1997), "Talâk", 27.

⁴³ en-Nûr 24/4.

⁴⁴ en-Nûr 24/6, 7.

Kur'an ve sünnet üzerinden ele alınmaktadır. Zira, klasik kaynaklarda doğrudan kanunilik ilkesine yönelik yeterli bilgi olmadığı için konu hakkında daha çok genel ilkeler üzerinden değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu bağlamda Bayram Demir, İstishab delilinin alt prensiplerinden birisi olan ve açıklanmayan fiillerden dolayı kişilerin sorumlu tutulamayacağı anlamına gelen “eşyada asıl olan mübahlıktır” ilkesini, “kanunsuz suç olmaz” ifadesi ile bağdaştırmaktadır.⁴⁵ Kanaatimize göre bu tespit doğru olmakla birlikte, “beraâet-i zimmet asıldır” prensibi hakkında aynı şeyleri söylemek doğru değildir.⁴⁶ Zira, bu prensip suç olarak kabul edilen fiillerin açıklanması anlamında olmayıp, ispat hukuku ile ilgilidir. Sonuçta kişinin suçlu olduğu ispat edilse bile ta'zîr kapsamında bir fiilinden dolayı verilecek ceza hâkimin takdirine bağlı olup, belirli değildir.

Kanunilik ilkesi ile ilgili bir diğer değerlendirme kelim ve fıkıh usulünde önemli bir tartışma konusu olan hüsün ve kubuh üzerinden yapılmaktadır. İslâmî literatürde hüsün ve kubuh, aklın iyilik ve kötülüğü kavrama yetkisi ve iyilik ile kötülüğün kaynağı açısından tartışılmıştır. Eş'arîlerin ve usulcülerin çoğunluğuna göre şer'î açıklama olmadan hiçbir fiil hukuki olarak iyi ya da kötü olarak nitelendirilemez ve hiç kimse bundan dolayı sorumlu tutulamaz, açıklanmayan fiillerden dolayı cezalandırılmaz.⁴⁷ Hüsun kubuh hakkındaki değerlendirmeler, İslâm düşüncesinde kanunilik ilkesinin erken dönemlerden itibaren farklı kavramlar üzerinden tartışıldığını göstermektedir.

2.3.1. Kısas Suçları

İslâm hukukunda kısas suçları kasten adam öldürme ve vücut bütünlüğüne yönelik müessir fiiller olmak üzere iki grupta ele alınmaktadır. İslâm hukukçuları arasında kasten adam öldürme suçunda maktul yakınlarının talebi ile faile ölüm cezasının verileceği konusunda görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Vücut bütünlüğüne yönelik kasten yaralama suçlarında prensip olarak kısas cezası öngörülmektedir. Ancak bu tür suçlarda sınırın aşılması ve kısas yapılacak organa daha fazla zararın söz konusu olduğunda diyet cezası öngörülmektedir ki, kaynaklarda genel olarak her bir organ için diyet miktarları belirtilmektedir. Diyet miktarı belirlenmeyenler için ise diyeti belirleme konusunda,

⁴⁵ Bayram Demir, *İslâm Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi* (İstanbul: Hiperyayın, 2018), 103.

⁴⁶ Demir, *İslâm Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi*, 103, 104.

⁴⁷ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/60; Zekiyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 496; Demir, *İslâm Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi*, 88-91; Mehmet Selim Aslan, “Mütekellimîn Metodunu Takip Eden Usûlcülerin Hüsün-Kubuh Anlayışının Ceza Hukukunun Kanunilik İlkesi Açısından Değerlendirilmesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (Ekim 2020), 145-146.

yaralamanın durumuna göre hâkimlere takdir yetkisi verilmektedir.⁴⁸ Ceza ve diyet miktarının belirli olması, kasten adam öldürme ve yaralama suçlarında kanunilik ilkesi açısından eleştirilerin önüne geçmiştir.

2.3.2. Had Suç ve Cezaları

Sınırları kanun koyucu tarafından belirlenen ve hiç kimseye herhangi bir değişiklikte bulunma yetkisi tanınmayan suç ve cezalara had denilmektedir. Bu kapsamda zina, kazif, (zina isnadı) hırsızlık, hırâbe (terör) suçlarının had kapsamında değerlendirilmesi konusunda görüş birliği olmakla birlikte, sarhoşluk, bağı, (isyan) ve irtidad (dinden dönme) suçlarında görüş ayrılığı bulunmaktadır.⁴⁹ Ayrıca sözü edilen suçların cezaları genel olarak belirlenmiş olmakla birlikte, fıkıh ekolleri arasında söz konusu suçlar ve cezaları konusunda fikir ayrılıkları da bulunmaktadır. Mesela zina suçuna diğer fıkıh ekollerinden farklı bir tarif⁵⁰ getiren Hanefîler, eşcinselliği zina kapsamında değerlendirmez ve bu suç için ta'zîr cezası öngörürler.⁵¹ Nebbâş (kefen soyucu) ve tarrârın (yan kesici) hırsız olarak kabul edilip edilmeyeceği, konusundaki tartışma da⁵² aynı şekilde hırsızlık suçunun kapsam alanı ile ilgilidir.

Sonuç olarak fıkıh ekolleri arasında had suç ve cezalarının detayında farklı yaklaşımlar olsa da her bir ekol söz konusu suçlar için belirli bir ceza öngörmektedir. Öğretilde var olan bu tartışmalar had kapsamındaki suç ve cezalar hakkında kanunilik ilkesi açısından eleştiri konusu yapılamamaktadır. İslâm ceza hukukuna kanunilik ilkesi açısından yapılan eleştiriler ise daha çok ta'zîr cezaları üzerinden olmaktadır.

⁴⁸ Burhânüddîn Ebû'l-Hasen el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 4/640; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (b.y.: Dâru'l-Mârife, ts), 2/411, 412; Ali Bardakoğlu, "Âkile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1989), 2/474.

⁴⁹ Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1996), 14/548, 549.

⁵⁰ Hanefîlerin dışında kalan fıkıh ekolleri eşcinsel ilişkileri de zina kapsamında değerlendirmektedirler. Bkz. Ebû İshak İbrahim b. Ali, b. Yusuf el-Firûzabâdî Şîrâzî, *el-Mühezzeb, fî fikhî'l-imâm eş-Şafi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995), 3/339; Abdullah Ahmed. b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, ts.), 12/348; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhü'r-râ'î ve'r-raiyye* (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1983), 90.

⁵¹ Bkz. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î fî tertîbî's-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 9/185; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/512.

⁵² Alâüddîn Abdulaziz Buhari, *Keşfu'l-esrâr fî Şerh-i Usûlü'l-Pezdevî* (Dersaâdet: Sahhâfye-i Osmaniyye Şirketi, 1308), 1/52; Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 496; Ayrıca söz konusu tartışmalar için bkz. Ömer Menekşe, *İslâm Hukukunda Hırsızlık Suçu ve Cezası* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2021), 56-57, 81-82.

2.3.3. Ta'zîr Suç ve Cezaları

İslâm hukukunun iki temel kaynağı Kur'an ve Peygamber'in (s.a.s.) uygulamalarının tüm suç ve cezaları kapsamı elbette mümkün değildir. Bunun doğal bir sonucu olarak, Kur'an ve sünnette açıklanmayan suç ve cezaların belirlenmesi devlet otoritesinin yetkisine bırakılmıştır. Lüğatte sakındırmak, terbiye etmek, destek vermek anlamlarına gelen⁵³ ta'zîr kelimesi, süreç içerisinde Kur'an ve sünnette yer verilmeyen suç ve cezaları ifade eden bir terim anlamı kazanmıştır. Mâverdî'nin ta'zîr tarifi şu şekildedir: “Hadlerin dışında kalan günahlar/suçlar için failin ve suçun durumuna göre değişen uslandırma amaçlı yaptırım.”⁵⁴

Tarifte geçen ذنوب kelimesi suçları ve her tür günahı da içine alan geniş bir anlama sahiptir. Yapılması farz olan ibadetlerin terki ve haramların işlenmesi suç olarak kabul edildiği gibi, “emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker” çerçevesinde zorunlu olmayan mendûbun terki ve mekruhların irtikabı da ta'zîr kapsamında değerlendirilmiştir.⁵⁵ Bu yönüyle İslâm ceza hukukunda suç ve ceza kavramının kapsam alanının seküler hukuktan daha geniş olduğunu söyleyebiliriz.

Mâverdî'nin bu tarifi sonraki kaynaklarda çok küçük ayrıntılar dışında değişmeksizin devam ettirilmiştir. Bu anlayışa göre Kur'an ve sünnette açıklanmayan suçların cezası, siyasi otorite ve hâkimler tarafından fail ve suçun durumuna göre, toplum yararı kapsamında belirlenmektedir. Cezaların neler olacağı da yine kaynaklarda ölüm, sopa, hapis, teşhir, sürgün, görevden uzaklaştırma, mali cezalar, uyarı ve kınama olarak açıklanmıştır.⁵⁶

Peygamber (s.a.s.) ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde yasama, yürütme ve yargı ayrılığından söz etmek mümkün olmadığı için, bu dönemde Kur'an ve sünnette açıklanmayan suçların cezasının tayin ve takdir yetkisinin devlet başkanı sıfatıyla Peygamber, (s.a.s.) onun râşid halifeleri ya da onların tayin ettiği valilere tanınmasını yadırgamak gerekir. Dolayısıyla bugünün hâkim anlayışı olan yargının bağımsızlığı üzerinden o günkü uygulamaları mahkûm etmek doğru değildir. Zira yazılı hukukun olmadığı bir ortamda elbette yetkili makam belli esaslar dahilinde bir uygulama yapacaktır. Yemen'e vali olarak tayin edilen Muâz b. Cebel'in (öl. 17/638) kendisine gelen davaları nasıl

⁵³ Bkz. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1410/1990), 'a-z-r, md.

⁵⁴ Mâverdî, *Ahkâmü's-sultaniyye*, 285.

⁵⁵ Muhammed Ebû Zehre, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî: el-Cerîme* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998), 146-154; Abdulazîz Musa Âmir, *et-Ta'zîr fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1969), 84-86.

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 9/271; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şeriyye*, 96, 97; Abdülaziz Âmir, *et-Ta'zîr fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, 83; Ebû Zehre *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî: el-Cerîme*, 95; Tuncay Başoğlu, “Ta'zîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/200, 201.

çözeceğine dair Peygamber (s.a.s.) tarafından da onaylanan ifadelerinde⁵⁷ bunun izlerini görmek mümkündür. Ancak bu uygulamayı değişmez bir kural gibi benimseyerek, günümüz hukuk anlayışı içerisinde yürütmeye ceza tayini yetkisi tanımak, hukukun siyasallaşması anlamına gelecektir.

Ta'zîr ve Kanunilik İlkesi

Yukarıda belirtildiği üzere İslâm ceza hukukunda ta'zîr oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Zira kısas ve had olarak adlandırılan suçlar belli bir sayı ile sınırlıdır. Ayrıca gerekli şartları taşınamaması ya da herhangi bir sebeple uygulanmadığı durumlarda kısas ve had suçları için de ta'zîrin söz konusu olması,⁵⁸ bu alanın daha geniş kapsamlı olması ile sonuçlanmaktadır. Mâlikî ve Şâfiî fıkıh ekollerince kasten adam öldürme suçunda maktulün vârislerinin suçluyu affetmesi durumunda, failin kamu oortesini tarafından ta'zîr türünden bir ceza ile tecziye edilmesinin gerekli görülmesi⁵⁹ gibi ilaveler de hesaba katıldığında, ta'zîr cezalarının muhtevasının oldukça geniş olduğu görülecektir. Bununla birlikte klasik kaynaklarda had, kısas suç ve cezaları oldukça hacimli bir yer işgal etmesine karşılık, ta'zîr konusu en kapsamlı kaynaklarda bile ancak birkaç sayfa yer bulabilmektedir. Mesela Hanefî fıkıh ekolünün en mufassal kaynaklarından birisi olan Serahsî'nin (öl. 483/1091) *el-Mebsût* isimli otuz ciltlik eserinde ta'zîr konusuna iki sayfadan daha az yer verilmektedir.⁶⁰ Diğer kaynaklarda da durum bundan farklı değildir. Elbette bunun bir kısım sebepleri olabilir. Ancak suç ve cezalar konusu dâhil, genel anlamda İslâm kamu hukukunun yeterince gelişmemiş olmasında hukuk siyaset ilişkisinin önemli bir payı olduğunu belirtmek gerekir.⁶¹ Ancak Osmanlı Dönemi'nde ta'zîr kapsamındaki suç ve cezalar konusunda ferman yasaknâme, kunnâme ve ceza kanunları gibi düzenlemeler ve fetva mecmuaları ile, bu alanda klasik fıkıh kaynaklarında yer almayan bir kısım yaptırımların da bulunduğu geniş bir fikhi birikim oluşmuştur.

⁵⁷ Ebû Dâvûd, "Akziye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3. Konu hakkında ayrıca bkz. M. Yaşar Kandemir, "Muâz b. Cebel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/336.

⁵⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/534, 535; M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta, 2020), 172.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/404; Ahmed b. İdris Şehâddîn Karafî, *ez-Zahîra*, thk Muhammed Huccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 12/417, 421; Ebû Zekeriyya Muhyiddîn b Şeref Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mûtiî (Kahire: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1415/1995), 20/245; Ahmed Fethi Behnesî, *el-Kıyas fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1989), 9; Ali Bardakoğlu, "Hapis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 26/59.

⁶⁰ Şemsü'l-Eimme Muhammed Ahmed b. Ebû Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 24/35.

⁶¹ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Hukuk Siyaset İlişkisi* (İstanbul: Yediveren Kitap, 2004); Adnan Koşum, *İslâm Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülâhazalar*, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 123-131.

Klasik kaynaklarda genellikle ta'zîr başlığı altında sadece bir kısım suçlar sayılırken, hangi suç için hangi cezanın verileceği önceden belirtilmemiştir. Önceden belirtilmemiş veya belirtilmiş olup cezası açıklanmayan suçlara verilecek cezayı ülü'l-emr ya da hâkim takdir edecektir. Bu kapsamdaki suçlar için ölüm dâhil, uyarı, kınama, sopa, hapis, sürgün, para cezası gibi yaptırımlardan herhangi birisi tayin edilecektir.⁶² Örnek olarak belirtmek gerekirse rüşvet alan ya da ticaretle hile yapan bir kişinin cezasının sopa, hapis, sürgün ya da para cezası mı olduğu suçtan önce belli değildir.

Ta'zîr suç ve cezaları konusunda en kapsamlı bilgiye İbn Teymiyye'nin İslâm kamu hukukunun önemli klasiklerinden birisi olan eserinde rastlamaktayız. Müellif konu başlığı için "Ta'zîr" yerine المعاصى التى ليس فيها حد مقدر "Hakkında belirli had bulunmayan suçlar" başlığını tercih eder ve gerekli şartları taşımaması sebebiyle ta'zîr cezası uygulanacak bir kısım suçlardan sonra toplumsal şartlara göre zararlı olarak görülen ve belirlenmeleri yetkili yasama organının takdirine bırakılan devlet hazinesi, yetim malı, ortaklık ve vekalet konusunda hainlik etmek, gıda maddeleri, giyecek ve benzeri konularda hile yapmak, eksik ölçüp tartmak, yalancı şahitlik yapmak ve rüşvet almak gibi suçlardan söz etmektedir. Adı geçen suçlara yönelik suçların toplumdaki az ya da çokluğu ve suçun ağırlığına göre kamu otoritesince cezaları artırma ve eksiltme yetkisinin olduğu belirtilmektedir.⁶³ İbn Teymiyye, ta'zîr suçları için nasihat ve uyarıdan başlayan sözlü ve fiili kınama, i'lâm, (mahkemeye celp) kamu görevinden uzaklaştırma, hapis, sopa cezası ve yüzüne kara çalma, hayvana ters bindirme gibi teşhir cezalarından söz etmektedir.⁶⁴

Konuyla ilgili çağdaş dönemde yapılan en önemli çalışma Abdülaziz Âmir'in *et-Ta'zîr fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* isimli doktora tezidir. Çalışma, suçlar ve cezalar şeklinde iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde kamu yararı kapsamında devlet ve hükümete karşı işlenen suçlar, rüşvet, kamu görevini lâıykıyla yapmamak ve vatandaşlara kötü muamelede bulunmak, evcil hayvanlara zarar vermek, hapisten kaçmak, fâhiş fiyatla mal satmak, yasak olan malları satmak, ölçü ve tartıda hile yapmak gibi suçlara yer verilmiştir.⁶⁵ İkinci bölümde ise bedeni cezalar, mali cezalar, görevden uzaklaştırma ve teşhir, uyarı, kınama, mahkemeye celp gibi klasik kaynaklarda var olan cezalar sayılmıştır.⁶⁶ Ancak klasik kaynaklarda olduğu gibi herhangi bir suç için hangi cezanın verileceği konusunda bilgi verilmediği gibi suçtan önce cezaların belirlenmesine dair

⁶² Coşkun Üçok vd., *Türk Hukuk Tarihi* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2002), 81.

⁶³ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-şeriyye*, 96, 97.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Siyâsetü'ş-şeriyye*, 97, 98.

⁶⁵ Abdülaziz Âmir, *et-Ta'zîr fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 254-287.

⁶⁶ Abdülaziz Âmir, *et-Ta'zîr fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 304-457.

açıklamada da bulunulmamıştır. Mesela kamu yararına zarar verme, devlet aleyhine faaliyetlerde bulunma, casusluk, rüşvet alma gibi dinen yasaklanan ve suç kapsamında olan eylemler için belirli bir cezanın olmadığından bahisle, söz konusu suçlar için ta'zîrden söz edilmiştir.⁶⁷

Mâverdî, suçu *العرائم المحظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد او تعزير* Allah'ın caydırma amacıyla had ya da ta'zîr türünden bir ceza ile sakındırdığı şer'î mahzurlar şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁸ Mâverdî, mezhebinin görüşünü esas alarak kisası da had grubuna dahil eden bir tarif yapmıştır. Tarifte ta'zîr cezalarının da Allah tarafından belirlendiği gibi bir anlam çıkmaktadır ki bu doğru değildir. Zira İslâm ceza hukukunda kisas ve had suçlarının cezası Kur'an ve sünnetle açıklanırken, bunların dışında kalan ve ta'zîr suçlarının cezasının tayin ve takdir yetkisi Şâri' tarafından ülü'l-emre verilmiştir. Müellifin kastının bu şekilde olmadığı aynı eserin ilerleyen bölümündeki ta'zîr tanımlamasından anlaşılmaktadır.⁶⁹ Ülü'l-emr elbette şer'î esaslar çerçevesinde ta'zîr suçları için ceza tayininde bulunacaktır. Ceza tayini suçun işlenmesinden sonra olduğundan klasik kaynaklarda ta'zîr başlığı altında bu kapsamdaki suç ve cezalar genellikle açıklanmaz. Sadece had kapsamında olmakla birlikte suçun unsur ve şartlarındaki eksiklikler sebebiyle had cezalarının uygulanmadığı, çoğunlukla zina ya da zina isnadı suçuna ilişkin cezalar belirlendiği görülmektedir. Bu bağlamda yabancı bir kadına dokunma, öpme, zinaya teşebbüs, köle, çocuk ya da gayrimüslime yapılan zina isnadı gibi suçlar için had cezasının altında on ile doksan dokuz arasında değişen farklı sayılarda sopa cezası öngörülmektedir. Sopa sayısındaki farklılık had cezasının alt sınırı konusundaki görüş ayrılığından kaynaklanmaktadır.⁷⁰

Kâsânî, (öl. 587/1191) kendi cinsinden had cezası bulunan ve bulunmayan ta'zîr suçları şeklinde ikili bir sınıflandırmaya gitmekte, had grubunda yer almakla birlikte suçun unsur ve şartlarındaki eksiklik sebebiyle had cezası uygulanmayan suçları, kendi cinsinden had cezası bulunan suçlar olarak değerlendirmektedir. Kendi cinsinden had cezası bulunan suçlar bağlamında çocuk, zimmî veya köleye zina isnadında bulunan kişi için suçun unsur ve şartlarındaki eksiklik sebebiyle had cezası uygulanamayacağından, kazif suçunun cezası olan seksen sopenin altında, mezhep içerisindeki görüş ayrılığından kaynaklanan, farklı sayıda sopa cezasından söz etmektedir. Zina isnadının dışında, bir kişiye hırsız, günahkâr ya da kötü adam gibi sıfatlarla isnatta bulunulmasını ise

⁶⁷ Abdülaziz Âmir, *et-Ta'zîr fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, 262-265.

⁶⁸ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, 285.

⁶⁹ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, 310.

⁷⁰ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, 311; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, 280; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 9/271, 272; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/584, 585; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-şerîyye*, 98.

kendi cinsinden had cezası bulunmayan suçlar kapsamında değerlendirmekte ve bu durumda ülü'l-emrin sopa, hapis, sözlü uyarı kınama cezalarından herhangi birisini tercih yetkisinin bulunduğundan söz etmektedir.⁷¹

Ta'zîr suçlarında sopa cezasının diğer yaptırım türlerine göre öne çıkması, kanaatimize göre bölünebilirlik özelliğinden kaynaklanmaktadır. Zira had grubuna dahil diğer suçlar için kendi cinsinden bir ceza öngörüsüne rastlanmamaktadır. Mesela had grubuna dahil olmakla birlikte, çalınan malın nisaba ulaşmaması ya da koruma altında olmaması gerekçesiyle had kapsamında değerlendirilmeyen hırsızlık suçu için de kendi cinsinden olmayan sopa cezası öngörülmektedir.⁷² Aynı suç kapsamında malın iki katını ödetme şeklinde farklı bir ceza öngörüsüne de rastlanmaktadır.⁷³ Suçun unsur ve şartlarını taşımayan zina ve kazif suçlarında had cezası olan seksen sopenin altında bir ceza öngörülürken, aynı mantıkla hareket edildiğinde, suçun unsur ve şartlarındaki eksiklik sebebiyle had cezası uygulanamayan hırsızlık suçunda elin daha azı veya parmağın kesilmesi ya da bu kapsamdaki basit suçlar için elin çizilmesi gibi yaptırımlar gündeme gelmesi gerekirdi. Günümüz mevzu hukukunda hemen her suç için öngörülen hapis cezasında olduğu gibi, uygulamadaki kolaylık ve bölünebilir özelliği sebebiyle ta'zîr cezaları kapsamında sopa cezasının öne çıktığı görülmektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi suçun unsur ve şartlarındaki eksiklikler sebebiyle had cezasının uygulanmadığı zina ve kazif suçlarının dışında kalan ve ta'zîr kapsamında değerlendirilen yer alan suçlar için suçun yapısı, kamu yararı ve failin sosyal statüsüne göre değişen uyarı, kınama, sopa, hapis, sürgün, gibi farklı cezalar öngörülmektedir.⁷⁴ İbn Teymiyye, suçun unsur ve şartlarını taşıması sebebiyle had cezası uygulanamayan suçları da dahil ederek, ta'zîr kapsamındaki tüm suçlar için uyarı, kınama, sopa, hapis, görevden uzaklaştırma gibi cezalardan herhangi birisinin takdirini siyasi otoriteye bırakan bir yaklaşım sergilemektedir. İbn Teymiyye sopa cezasını بیان الجلد الشرعى "yasal sopenin açıklaması" adıyla müstakil bir başlık altında ele alır ve yetkili makama ta'zîr kapsamındaki tüm suçlar için suça göre değişen sayıda sopa cezası belirleme yetkisi tanır.⁷⁵

Bu yaklaşımda cezalardaki belirsizliğin daha ileri boyutta olduğu görülmektedir. Bu anlayışa göre siyasi otorite, herhangi bir suç için, suçun işlenmesinden sonra yukarıda sayılan cezalardan herhangi birisini tercih etme yetkisine sahiptir. Cezalardan

⁷¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 9/271.

⁷² Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 311.

⁷³ Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 281.

⁷⁴ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 310; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 279; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 9/271.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şeriyye*, 98.

birisini tercih ile hâkimin bu cezalardan herhangi birisinin alt ve üst sınırı arasındaki takdir yetkisi farklıdır. Örneğin ta'zîr kapsamındaki herhangi bir suç için, suç işlendikten sonra sopa veya hapis cezasının belirlenmesi ile sopa ya da hapis cezasının sayı veya süresinin hâkim tarafından takdir edilmesi aynı değildir. Sonuç olarak ta'zîr cezalarının belirlenmesi konusundaki yöntemin Kur'an ve sünnetin prensiplerinden ayrıştığını belirtmek gerekir. Zira Kur'an ve sünnette herhangi bir suçun cezası henüz suç işlenmeden belli iken, ta'zîr kapsamında değerlendirilen suçlar için hangi cezanın belirleneceği kesin değildir. Mesela Kur'an'da zina ve zina isnadı (kazif) suçlarının cezası yüz ve seksen olmak üzere tereddüde meydan bırakmayacak netlikte açıklanırken, ta'zîr kapsamında yer alan bir suçun cezasının türü ve ağırlığı hakkında çoğunlukla net bir açıklamaya yer verilmemektedir. Aynı şekilde sünnette -rivayetler arasında farklılıklar bulunmakla birlikte- sarhoşluğun cezasının dayak olduğu kesindir. Bu söylediklerimiz klasik fıkıh kaynakları üzerinden yapılan bir değerlendirme olduğunu belirtmeliyiz. Özellikle Osmanlı Dönemi'nde ta'zîr cezaları ile ilgili uygulamalara ileride yer verilecektir.

Her ne kadar ta'zîr suçlarının cezasının hadleri aşamayacağı ilke olarak benimsense de Müslümanlar aleyhine casusluk, Kur'an ve sünnete aykırı çağrı, zındıklık, namazı terk, sihirbazlık, Peygamber'e (s.a.s.) hakaret, başka türlü şerrine mani olunamayan bozgunculuk, dördüncü defa tekerrür eden sarhoşluk suçu,⁷⁶ inkâr olmasa da namazın terki gibi bir kısım suçlar için ölüm cezası öngörülmektedir.⁷⁷ Ta'zîr cezalarında genel olarak belirsizlik hâkim iken bu kapsamda yer alan bir kısım suçlar için öngörülen ölüm cezasını bundan ayrı tutmak gerekir.

Siyasi otorite ve hâkimlerin ceza belirlemede naslara bağlılık, adaleti gözetme, suçları misliyle cezalandırma ve suç-ceza dengesini gözetme gibi sorumlulukları olduğu ifade edilse de⁷⁸ hukuki olarak bağlayıcı olmayan bu durumun her zaman için gözetilmediği ve bir kısım Müslüman idareciler tarafından hukukun ihlâl edildiği tarihi bir vakıdır.⁷⁹ İdarecilerin bireysel tasarruflarının yanında İslâm ceza hukukunda siyasi

⁷⁶ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 98, 99; Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-Rasûl*, thk. Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Halvânî - Muhammed Kebîr Ahmed Şüderî (b.y.: y.y., 1417/1997), 13-16.

⁷⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/351-358.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hukmiyye fis-siyâseti's-şer'iyye*, thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamed (Mekke: Daru'l-âlemi'l-fevâid, 1428), 7; Muhammed Ebû Zehre, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fıkhi'l-İslâmî: el-Ukûbe* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, ts.), 70, 71; Muhammed Selim Avvâ, *fi-Usûlu'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî* (Kahire: Nehdatü Mısır, 2006), 339; Adnan Koşum, "İslâm Hukuk Doktrininde Hukuk Devleti ve Hukukun Üstünlüğü", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2002), 251; Demir, *İslâm Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi*, 250.

⁷⁹ Mustafa Ertürk, "Şiddet İçerikli Bazı Rivayetlerin Tahlili ve Tenkidi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 71, 72.

otorite ve hâkimlere geniş yetkiler tanıyan ta'zîr ve siyaset cezaları anlayışı buna ilkesel olarak zemin hazırlamış ve meşruiyet kazandırmıştır.

Özellikle, Kur'an ve sünnete muhalefet, bid'atçılık, zındıklık, bozgunculuk gibi suçların tarifi tam olarak yapılmadığı ve yoruma açık bırakıldığı için, siyasi kararlar ile hukukun çiğnendiği tarihi bir gerçektir. İnsanlık tarihi boyunca toplumda fesat çırkarma, bozgunculuk yapma gibi tarifi tam olarak yapılmayan, yoruma açık suçlar vesilesiyle ceza hukuku, siyasi gücü elinde bulunduranlar tarafından muhaliflerini sindirme adına adeta bir sopa gibi kullanılmıştır. Yoruma açık suçların cezasının genellikle ölüm olması, siyasi otoritenin bu konudaki düşüncesi hakkında bir fikir vermektedir. Bozgunculuk yapanların kendilerini ıslahçı olarak göstermeleri⁸⁰ ve peygamberlerin bozguncu olarak suçlanıp ölümle tehdit edilmesi⁸¹ kavramın ne denli istismara açık olduğunu göstermek için yeterlidir. Son dönemde yaşanan kimi ülkelerdeki toplumsal olaylarda protestocuların en basit eylemleri sebebiyle idam ile yargılanmaları ve bozguncu olarak suçlanmaları, tarihi süreçte yaşananlar ile günümüz arasında bir fark olmadığını ortaya koymaktadır. İslâm ceza hukukunda zındıklık, bozgunculuk, bid'atçılık gibi suçların geçmişte olduğu gibi gelecekte de muhalif gruplar tarafından istismar edilebilecek bir potansiyel barındırdığını belirtmek gerekir.

Klasik kaynaklarda ta'zîr kapsamına giren suçların bir kısmına yer verilse de çoğu zaman tariflerinin tam olarak yapılmaması, yoruma açık bırakılması ve ceza tayin ve takdirinin hâkimlere bırakılması, bir kısım mağduriyetlere yol açmasının yanında kanunilik ilkesi açısından da eleştiri konusudur. Eleştirilere bu kapsamdaki bilgilerin kanun olmayıp bağlayıcılığı bulunmayan doktrin düzeyinde bilgiler olduğu şeklinde cevap verilebilir, ancak İslâm tarihinde kanunlaştırmalar öncesinde klasik kaynakların hâkimlerin ilk başvuru kaynağı olduğunu da unutmamak gerekir. Mesela Halebî'nin (öl. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur* isimli Hanefî fihhına dair eseri Osmanlı'nın yarı resmi kanun kitabı olarak bilinmektedir. Ayrıca hâkimlerinin çoğu zaman fetva makamından görüş talep ederek buna göre kararlar verdiklerine dair Osmanlı şer'iyce sicillerinde örnekler bulunmaktadır.⁸²

⁸⁰ el-Bakara 2/11.

⁸¹ el-Mü'min 40/26.

⁸² Ahmet Akgündüz, *Şer'iyce Sicilleri* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1998), 1/66; Nâsi Aslan, "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetva Kazâ Münasebeti", *Dini Araştırmalar* (Mayıs-Ağustos 1999), 85-100; Mehmet Koç, "Yürürlük (Mahkeme Kararları) Örneklerinden Hareketle Osmanlı Ceza Hukukundaki Fetva-Kazâ İlişisine Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 117-138.

Bazı çağdaş İslâm hukukçuları hadler ve kısasta olduğu şekliyle belirli olmasa da sonuç itibariyle ta'zîr kapsamında olan cezaların belli olmasını kanunilik ilkesi açısından yeterli görmekte-dirler.⁸³ Nitekim Udeh, bu konuda şöyle demektedir:

“İslâm hukuku ta'zîr konusunda da nas olmadan suç ve cezanın olamayacağı prensibine uygun hareket etmiştir. Zira, bu prensip ihmali mümkün olmayan temel bir esastır. Bununla birlikte, ta'zîr konusunda prensibin varlığı kısas, had ve diyetlerden farklı olarak daha geniş kapsamlıdır. Bu durum, kamu yararının ta'zîrin yapısından kaynaklı olarak toplumda suçun az ya da çokluğuna göre değişen cezalar verilmesini gerekli kılmaktan kaynaklanmaktadır.”⁸⁴

Ebû Zehre, Batı hukukunda Fransız ihtilâli'nden itibaren yerleşik bir prensip olarak ortaya çıkan kanunilik ilkesinin, başlangıçta daha katı bir biçimde uygulanırken, süreç içerisinde hâkimlere tanınan takdir yetkisi ile daha esnek bir yapıya evrildiğini ve suça göre değişen ceza belirleme konusunda hâkimlere tanınan geniş takdir yetkisinin adalete katkı sağladığını belirtmektedir. Ebû Zehre, Batı hukukunun bu konuda ulaştığı sonucun İslâm hukukunda ta'zîr anlayışı çerçevesinde çok önceden var olduğundan söz etmektedir.⁸⁵ Udeh, İslâm hukukunda ta'zîr kapsamında belirlenen cezalardan herhangi birisinin hâkim tarafından farklı suçlar için takdir edilmesini kanunilik ilkesi açısından sakıncalı görmezken,⁸⁶ Ebû Zehre ta'zîr anlayışının kanunilik ilkesinin ulaştığı son durum ile paralel olduğu düşüncesindedir. Ancak ta'zîr kapsamında takdir yetkisi ile günümüz modern hukuk öğretisindeki hâkimlere tanınan takdiri indirim nedenleri birbirinden farklıdır. Üstelik takdiri indirim nedenlerinin cezalarda keyfiliğe yol açtığı gerekçesiyle tarihi süreç içerisinde hâkimlerin hangi hallerde cezayı indirebileceği kanunlarda gösterilme yoluna gidilmiştir.⁸⁷ Modern hukuktaki takdir yetkisi, hâkimin cezanın alt ya da üst sınırından ceza tayini anlamında iken, ta'zîrde hâkimin herhangi bir suç için, ta'zîr cezaları olarak belirlenen cezalardan herhangi birisini belirlemesi konusunda yetkisi anlamındadır. Ta'zîr kapsamında olan hangi suç için hangi cezanın verileceği belli olmadığı için, kamu yararı adına bu denli geniş kapsamlı bir ceza öngörüsünü kanunilik ilkesi açısından yeterli görmek ya da bunu yeni kanunilik anlayışı ile özdeşleştirmek kanaatimize göre doğru değildir. Zira klasik fıkıh kaynaklarında ta'zîr suçu kapsamında uyarı ve kınamadan ölüme kadar uzanan oldukça geniş bağlamda cezalardan söz edilmektedir. Ayrıca söz konusu belirsizlik cezalarla sınırlı

⁸³ Abdulkadir Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-İslâmî, ts.), 1/126; Munir, “İslâm Ceza Hukuku Sisteminde Kanunilik Prensibi”, 1/676, 677.

⁸⁴ Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 1/126, 127.

⁸⁵ Ebû Zehre *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî: el-Cerîme*, 135.

⁸⁶ Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 1/127.

⁸⁷ Dönmezer - Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 2/623-625.

olmayıp suçlar için de geçerlidir. Klasik kaynaklarda ta'zîr kapsamındaki suçların bir kısmı ismen sayılsa da çoğunun tarifi tam olarak yapılmamaktadır. İsmen sayılan suçların cezaları da genellikle ölüm cezasıdır.

2.3.4. Osmanlı Ceza Hukukunda Ta'zîr Suç ve Cezaları

Osmanlı Devleti'nde hukukun diğer alanlarında olduğu gibi, ceza hukuku alanında da İslâm hukukunun esasları geçerli olmuştur. Çeşitli dönemlerdeki padişah iradesi ile hazırlanan kanunnâmeler bu kapsamda değerlendirilmektedir. İslâm ceza hukukunun siyasi otoriteye tanıdığı geniş takdir yetkisinin bir sonucu olarak gerçekleşen bu durum, fıkıh kitaplarındaki ceza esaslarının yanında örfî hukuk olarak adlandırılan hukuk normlarını ortaya çıkarmıştır. Osmanlı'da ta'zîr konusunda hâkimlerin takdirine daha dar bir alan bırakılırken, bu konudaki düzenlemelerin çoğu kanunnâmeler yoluyla yapılmıştır. Osmanlı ceza hukuku denildiğinde şer'î veya örfî hukukun bütünü anlaşılmalıdır. Nitekim uygulamada kadılar suçun türü ve ispat durumuna göre her iki hukuktan birisine göre hüküm vermekte idiler.⁸⁸ Ceza hukukundaki söz konusu ikili hukuk sisteminin ortaya çıkması, Osmanlı hukukunun şer'îliği tartışmalarını da beraberinde getirmiştir.⁸⁹

Osmanlı hukukunun şer'îliği lehinde görüş açıklayanlar, örfî hukuku İslâm hukukunun siyasi otoriteye tanıdığı yetkinin sonucuna bağlamaktadırlar. Ancak bu görüş sahipleri, örfî hukuk kuralları ortaya konulurken dönemin hukuki, askeri ve siyasi şartlarının etkisiyle şer'î hukukun prensiplerinin zorlandığı, bazı durumlarda ihlal edildiği bir vakıa olsa da, örfî hukuku İslâm hukukuna zıt ve ona rağmen gelişen bir hukuk olarak değerlendirmemek gerektiğini belirtmektedirler.⁹⁰ Osmanlı hukukunun şer'îliği konusunda aleyhte görüş açıklayanlar ise, kanunnâmelerde çeşitli suçlar için öngörülen mali cezaların, zarar görenin zararının tazmin edilmesi anlamına gelen diyetin dışında, mali ceza öngörmeyen İslâm ceza hukukunun prensiplerine aykırı hükümler içerdiğini belirtmektedirler.⁹¹ Kanunnamelerde zina, hırsızlık gibi bir çok suç için para cezası öngörülmesi şer'î hukuka aykırı bulunmasının yanında, bağı (isyan) suçu kapsamında,

⁸⁸ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 202, 203; Aydın, "Ceza", 7/478; İçel - Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*, 52.

⁸⁹ Osmanlı hukukunun şer'îliği konusundaki tartışmalar için bkz. Coşkun Üçok, "Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4 (1947); Ali Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Üzerine", *Osmanlı: Teşkilât*, Ed: Kemal Çiçek, Cem Oğuz, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 6 (1999), 412-417; Ahmet Yaman, "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'îliği Tartışmaların Eleştirel Bir Katkı", *İslâmiyât* 8/1 (2005), 113-125.

⁹⁰ Aydın, "Ceza", 7/478; Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/331; Yaman, "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'îliği Tartışmaların Eleştirel Bir Katkı", 115, 117, 118.

⁹¹ Üçok, "Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler", 60, 61.

suçun unsur ve şartlarını dikkate almadan ceviz verilen kardeş katli, Osmanlı hukukunun şer'îliği konusundaki eleştirilerin başında gelmektedir.⁹²

Çalışmada Osmanlı örfi hukukunu, İslâm ceza hukukunun devlet başkanına tanıdığı yetki çerçevesinde gerçekleşen uygulamalar ön kabulü ile değerlendirmeler yapılmaktadır. Zira örfi hukukun şer'î hukuka aykırı olarak kabul edilmesi durumunda, bu kapsamdaki uygulamaların İslâm ceza hukuku ve ta'zîr ile bir ilgisi kalmayacaktır.

Osmanlıda kısas ve had grubundaki suçlar için İslâm hukukunda öngörülen cezaların uygulandığı, suçun unsur ve şartlarında eksiklikler olması durumunda ise kanunnâmelerde yer alan ta'zîr cezalarının uygulandığı görülmektedir. Ta'zîr suçlarına verilecek cezalar İslâm hukukunda hâkimin takdirine bırakılmış olmasına rağmen, Osmanlı'da sınırlı sayıdaki suçlar için bu şekilde bir uygulama yapılmış, ta'zîr suçlarının önemli bir kısmının cezaları kanunnâmeler tarafından düzenlenmiştir.⁹³

Kanunnâme ve kanunların yanında fetva mecmuaları Osmanlı ceza hukukunun önemli kaynaklarıdır. Fetva mecmualarında da ta'zîr kapsamındaki suçlar hakkında verilen çok sayıda ceza öngörüsü bulunmaktadır. Cezanın sopa cinsinden ağırlığını belirtmek için ta'zîr, ta'zîr-i şedîd, eşedd-i ta'zîr gibi ifadelerle yer verilmekte, bu kapsamdaki suçların çoğunun cezası sopa olmak üzere bir kısım suçlar için sopa cezası ile hapis cezasına da yer verilmektedir.⁹⁴ Fetva mecmualarındaki fetvalar, istişârî anlamda belli bir konu hakkında ve çoğunlukla olaydan sonra verilen cevaplar niteliğinde olduğundan, kanunilik ilkesinin sağlanması açısından yeterli olmasa da daha sonra vuku bulacak ta'zîr kapsamındaki suçlara örnek teşkil etmesi açısından önemli kayıtlardır.

Osmanlı'da Tanzimat öncesi suç ve cezalara dair hükümleri içeren kanunlara ilk olarak Fatih Sultan Mehmet zamanında rastlanmaktadır. Fatih'in, ceza hukukuna dair sadece kardeş katlini ihtiva eden Teşkilat Kanunu ve mülkî, askerî, ceza hükümlerini içeren kanunnâme olmak üzere, Kanun-ı Osmanî adıyla anılan iki büyük kanunu bulunmaktadır. Fatih'in kanunnâmesi bu türde tektir. Sonraki padişahların devlet teşkilatıyla ilgili düzenlemeleri bu derecede kapsamlı değildir. Söz konusu kanunnâme zina, dövüşme, sövüşme, katil, şarap içme, hırsızlık ve iftira suçlarına ayrılmıştır. Fatih devrinde, sultan iradesi ile sakalın kesilmesi şeklinde tahkir cezalarının yanında,

⁹² Yaman, "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'îliği Tartışmaların Eleştirel Bir Katkı", 117.

⁹³ Aydın, "Ceza", 7/478-480.

⁹⁴ Abdullah Demir – Ramazan Günay, *Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'nin Fetvaları Fetavay-ı Ebüssuûd* (İstanbul: SD Yayınevi, 2020), 330-354.

kalpazanlık suçu için kadı hükmü ile idam ve mallarının müsaderesi gibi birtakım örfi cezalar da konulmuştur.⁹⁵

II. Bayezid Kanunnâmesi üç bâb ve on dokuz fasıldan meydana gelmekte olup, fasıllar halinde zina, dövüşme sövüşme, katil, şarap içme, hırsızlık, gasp ve tecavüze ait suçların cezalarını düzenlemektedir. Yavuz Sultan Selim zamanında hazırlanan kanunnâme önceki iki kanunnâmeden çok farklı bir içeriğe sahip değildir. Bu kanunnâmeleri Kanunî Sultan Süleyman Kanunnâmesi takip etmiştir. Bu kanunnâme de zina, dövüşme, katil, şarap içmek ve hırsızlık cezalarını düzenlemektedir. Kanunnâmenin birinci bâbının dördüncü faslında (mücerred siyasetin beyan eder) kısmında önceki kanunnâmelerde bulunmayan kadın, kız kaçırmak, esir çalmak, cinsel ilişkiler için aracılık etmek, suçtan elde edilen malı satın almak ve yangın çıkarmak gibi suçlara yer verilmektedir.⁹⁶

Osmanlıda Tanzimat fermanı ile kanunlaştırma faaliyetleri de başlamıştır. Kanunlaştırma hareketlerinin ilki örfi hukukta önemli bir yeri olan ceza hukuku alanında gerçekleşmiş ve 1840 tarihli Ceza Kanunnâme-i Hümâyün yürürlüğe girmiştir.⁹⁷ Bu kanun, kanuna muhalefet, padişah ve devlete karşı işlenen suçlar, isyan, anarşi, dövme, sövme, hakaret, gasp, rüşvet ve benzeri cezaları düzenlemektedir. Kanunda kısas cezalarına atıflar yapılmakta olup, had cezalarında kadılar hüküm verdiği için kanunda yer almamıştır. Kanunda siyaseten katil, kürek, hapis, sürgün, uyarı ve memuriyetten çıkarma cezaları zikredilmiştir.⁹⁸

1851 tarihinde önceki kanununun eksikliklerini tamamlamak için Kanun-ı Cedîd adıyla bir kanun yürürlüğe girmiştir. Daha sonra 1810 Fransız Ceza Kanunu'nu esas alan 1858 tarihli Ceza Kanunnâme-i Humâyün yürürlüğe girmiştir. İslâm hukuku ile batı hukukunu bünyesinde birlikte barındıran bu kanun, 1926 da ceza hukuku alanında gerçekleştirilen yeni dönemin şartlarını hazırlayan ara dönem olarak değerlendirilmektedir.⁹⁹

Osmanlı'da suçla mücadele kapsamında özellikle ta'zîr suçlarında klasik fıkıh kaynaklarından farklı olarak geniş bir fikhî birikim ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda önleyici basit yaptırımların yanında, suçla mücadele kapsamında ölüm cezası dahil, zaman

⁹⁵ Halil İnalçık, "Kanunnâme" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/335; Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 1/159, 160; Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/331, 332;

⁹⁶ Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 1/161; Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/332, 333.

⁹⁷ Üçok vd., *Türk Hukuk Tarihi*, 281, 282.

⁹⁸ Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 1/162, 163; Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/336.

⁹⁹ Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 1/164-166; Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/337-339.

zaman ağır cezaların verildiği görülmektedir. Bu noktada Osmanlı ceza hukuku kapsamında bazı suçlar hakkında bilgi verilecektir.

Kalpazanlık, halkın temel gıda maddesi olan ekmeği eksik gramajlı ekmeğe satma suçunun cezası kanunnâme ve fermanlarda siyaseten katil olarak belirlenmiştir. Bu kapsamdaki uygulamaların varlığı mahkeme kayıtlarından anlaşılmaktadır.¹⁰⁰ Ayrıca kalpazanlık ve sahte belge düzenlemeyi alışkanlık haline getirenler için el kesme cezası, eksik gramajlı ekmeğe satan fırıncılara kulağından duvara çivileme gibi cezalar verildiği kayıtlarda yer almaktadır. Hileli mal satanlar, ekmeğe üretiminde hile yapan fırıncılar hakkında sopa ve hapis cezası, ayrıca ticari faaliyetlerdeki çeşitli hile ve aldatma suçları için sopa, hapis, teşhir, kürek, pranga, kalebentlik, görevden uzaklaştırma ve para cezası gibi farklı uygulamalara rastlanmaktadır. Bazı kayıtlarda ta'zîr cezası kapsamında sopa cezasının yanında para cezası da verildiği görülmektedir. Fetva mecmualarında kesik para kullananlar hakkında "ta'zîr-i şedîd ve habs-i medîd" şeklinde daha farklı bir ceza önerisi de bulunmaktadır.¹⁰¹ Kılıç, kesik para kullanmanın yasak olduğunun padişah fermanı ile belirtilmesi ve cezasının kürek olarak açıklanmasını kanunilik ilkesi ile uyumlu olarak değerlendirmektedir.¹⁰²

Tecavüz suçu hakkında fetva mecmualarından kanunnâme ve kanunlara kadar farklı değerlendirmeler ve uygulama örnekleri bulunmaktadır. Klasik kaynaklarda tecavüz zina suçu kapsamında değerlendirilmektedir. Aşağıdaki fetva da tecavüz suçunun zina kapsamında değerlendirildiğini göstermektedir:

"Zeyd Hind'i nikâh olunmadan cebr ile tasarruf eylese Zeyd'e şer'an ne lâzım olur."

el-Cevap: *"Muhsan ise katil olunur."*¹⁰³

Tecavüz suçu hakkında Fatih Kanunnâmesi'nde bir hüküm bulunmazken, II. Bâyezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman kanunnâmelerinde tecavüz suçu hakkında tenasül uzvunun kesilmesi cezası öngörülmektedir. Yavuz Sultan Selim Kanunnâmesi'nde sarkıntılık suçu için sopa cezasının yanında ayrıca para cezası da öngörülmektedir.¹⁰⁴ Tanzimat öncesi dönemde tecavüz suçları için kalebentlik ve nefy

¹⁰⁰ Mehmet Koç, "Osmanlı Ceza Hukukunda Hile (Aldatma-Dolandırıcılık) Suçları ve Cezaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 123, 124.

¹⁰¹ Koç, "Osmanlı Ceza Hukukunda Hile (Aldatma-Dolandırıcılık) Suçları ve Cezaları", 125-132.

¹⁰² Ahmet Kılıç, "Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Uygulanan Kürek Cezasının Hukuki Tahlili", *Belleten* 79/ 285 (Ağustos 2015), 541, 531-558.

¹⁰³ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhulislâm Ebussuûd Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (b.y.: Enderun Kitabevi, 1983), 157.

¹⁰⁴ Belkis Konan, "Osmanlı Hukukunda Tecavüz Suçu", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 29 (Mart 2011), 157-163; Adem Yıldırım, "İslâm Hukukunda Cinsel Dokunulmazlığa

cezaları verildiğine dair Osmanlı arşiv vesikalarında kayıtlar bulunmaktadır.¹⁰⁵ Tanzimattan sonraki 1840 ve 1851 tarihli ceza kanunlarında tecavüz suçu yer almazken, 1858 tarihli ceza kanunu “Hetk-i Irz Edenlerin Mücâzâtı Beyanındadır” başlığı altında tecavüz suçu hakkında muvakkaten kürek cezası öngörülmüştür.¹⁰⁶ Avcı, tecavüz suçu kapsamında kanunnâmelerde öngörülen tenasül uzvunun kesilmesiyle ilgili uygulama örneğinin olmadığı tespitinde bulunmaktadır.¹⁰⁷

Osmanlı ceza hukukunda tecavüz suçunun klasik anlayıştan farklı olarak, zina suçunun dışında değerlendirilip bu bağlamda cezai yaptırım öngörüsü ve uygulamalar tecavüz suçuyla ilgili önemli bir açılandır. Ancak kanunnâmelerde organ kesme cezası öngörülürken, bunun yerine nefiy (sürgün), kalebent ve hapis cezaları uygulanması, kanunilik ilkesi açısından tartışma ve eleştiriye açıktır. Ayrıca Osmanlı ceza hukukunda daha basit suçlar “sâî bi'l-fesâd” kapsamında değerlendirilip ölüm cezası uygulanırken, ağır hak ihlallerine yol açan tecavüz suçu için hapis, nefiy ve muvakkaten kürek gibi daha hafif cezaların uygulanmasının sebepleri ayrı bir çalışma konusudur.

Fuhşa aracılık suçu kapsamında pezevenkliği adet hâline getirenler hakkında kanunnâmelerde burun ve kulak kesme cezaları öngörülürken, fuhşa aracılık edenler hakkında ta'zîr kapsamında dayak, hapis, mahalleden ihraç, kürek, alınının dağlanması şeklinde teşhir ve para cezası gibi farklı cezaların uygulandığı görülmektedir.¹⁰⁸

Had suçu yanında ta'zîr kapsamında da değerlendirilen sarhoşluk veren maddeleri kullanma suçu hakkında Osmanlıda her iki anlayışa göre de uygulama örneklerine rastlanmaktadır. Bu bağlamda söz konusu suç hakkında sopa, teşhir, hapis, sürgün, kürek cezası gibi ta'zîr cezalarının uygulandığı mühimme defterleri ve mahkeme kayıtlarından anlaşılmaktadır.¹⁰⁹ Bazı kayıtlarda had cezası ile birlikte ta'zîr cezalarının da

Karşı İşlenen Hetk-İ Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Ağustos 2018), 240-243.

¹⁰⁵ Ahmet Aksın – Emrah Maral, “Osmanlı Devleti’nde Irza ve Namusa Yönelik İşlenen Suçlar ve Uygulanan Cezalar (1789-1850)”, *II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi*, ed. Fethi Gedikli (İstanbul: Onikilevha, 2016), 1/821-823.

¹⁰⁶ Said Nuri Akgündüz, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulaması* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 176; Konan, “Osmanlı Hukukunda Tecavüz Suçu”, 162,163.

¹⁰⁷ Mustafa Avcı, “Osmanlı Hukukunda Cezaların Tasnifi”, *II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi*, ed. Fethi Gedikli (İstanbul: Onikilevha, 2016), 1/655.

¹⁰⁸ Mehmet Koç, “Fuhuş ve Fuhşa Aracılık Suçlarının Osmanlı Hukukundaki Cezaları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Kasım 2019), 115-144. 132-135.

¹⁰⁹ Mehmet Koç, “Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Cezaları”, *Marife* 19/2 (2019), 744-752.

uygulandığı görülmektedir. Aynı şekilde had ya da ta'zîr cezasından sonra para ve kürek cezası şeklinde farklı uygulamalara rastlanmaktadır.¹¹⁰

Yukarıda verilen bir kısım örneklerde görüldüğü gibi, Osmanlı ceza hukukunda döneme göre değişen farklı ceza uygulamalarını normal karşılamak gerekir. Ancak bu farklı uygulamalarda Osmanlı'daki ikili hukuk sistemi ve hâkimlerin takdir yetkisinin varlığını da göz ardı etmemek gerekir. Hâkimlerin takdir yetkisinden kastımız cezanın ağırlığı ile ilgili olmayıp, herhangi bir suç için farklı ceza tercihleridir. Hâkimlerin ceza tayininde önlerinde klasik fıkıh kitapları, fetva mecmuaları ve kanunnameler gibi kaynaklar bulunmaktadır. Bu kaynaklara göre zaman ve şartlara göre değişen karar ve uygulamalar gündeme gelmektedir. Aydın, Osmanlı'da özellikle sosyal ve siyasi çalkantıların olduğu dönemlerde asayişin temin ve merkezîyetçi yönetimi yerleştirme düşüncesiyle, belli dönemlerde İslâm ceza hukukunun zorlandığını belirtmekte ve bu bağlamda beytü'l-mâldan hırsızlık teşebbüsünde bulunan kişiye fetva ve padişahın onayı ile "gayre ibret için" siyaseten katil cezası verilmesini örnek göstermektedir. Söz konusu olayda suç, teşebbüs aşamasında olmasının yanında gerçekleşmiş olsa bile beytü'l-mâldan hırsızlık suçunda el kesilmesi cezası verilmesi tartışmalıdır. Üstelik burada verilen ceza el kesme olmayıp, ölüm cezasıdır.¹¹¹ Aydın, konu hakkında şu tespittedir:

"Cezaların ağırlaştırılmasında İslâm hukukunda mevcut "sa'y bi'l-fesâd" (bozgunculuk kavramından da çokça faydalanılmış ve zaman zaman bu kavram zorlanmıştır. Dolayısıyla zannedildiğinin aksine, Osmanlı örfi ceza hukukunun İslâm hukukunun getirmiş olduğu cezaları hafifletmediği, hatta önemli ölçüde ağırlaştırdığı söylenebilir."¹¹²

Osmanlı'da "sâî bi'l-fesâd" suçlaması ile çok farklı suçlar için siyaseten katil cezası verilmesi¹¹³ suç tanımının yoruma açık olmasından kaynaklanmaktadır. Bu uygulama Hanefîlerden çok Mâlikîlerin bozgunculuk suçu kapsamında can ve mala karşı bir hak ihlâli olmasa da devlet başkanına failer için ölüm dâhil, cezalar arasında tercih yetkisi tanıyan¹¹⁴ görüşlerine daha yakındır. Hanefî hukukçu Kâsânî Mâlikîlerin bu görüşünü Kur'an'ın suç-ceza prensiplerine aykırı bularak eleştirmekte ve Hanefîlere göre bozgunculuk suçu kapsamında ölüm cezasının öldürenler için verilebileceğini, öldürmeyen ve mala yönelik bir hak ihlâlinde bulunmayanların cezasının sürgün olduğunu

¹¹⁰ Koç, "Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Cezaları", 752-754.

¹¹¹ Aydın, "Ceza", 7/480.

¹¹² Aydın, "Ceza", 7/480.

¹¹³ Mehmet Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zîr Suç ve Cezaları* (Konya: Aybil Yayınları, 2017), 97, 125, 127, 152.

¹¹⁴ Sahnûn b Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994), 4/552; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/455.

belirtmektedir.¹¹⁵ Mâlikîlerin bozgunculuk suçu kapsamında devlet başkanına cezalar arsında tercih yetkisi vermesi kanunilik ilkesi açısından eleştiriye açıktır.

Osmanlı ceza hukukunun kanuniliği ile ilgili önemli bir eleştiri, kapsam alanı içerisinde birden fazla eylemi barındıran bağı (isyan) suçu kapsamında uygulanan siyaset cezaları hakkındadır. Suçun tanımının tam olarak yapılmaması, diğer bir ifadeyle suçta kanunilik ilkesinin göz ardı edilmesi keyfi uygulamaları beraberinde getirmiştir. Aslında öğretilerde birçok hukukçu tarafından hırâbe suçu kapsamında değerlendirilen bozgunculuk ve isyan suçunun hangi aşamasında ne tür cezanın verileceği konusunda kesin bir ayırımın bulunmaması, bu sonucun ortaya çıkmasında en büyük etkidir. İslâm hukukundaki bu durum, Osmanlı hukukunda uygulamada aynı şekilde devam etmiştir. Bu bağlamda suçun unsur ve şartları dikkate alınmadan cevaz verilen kardeş katli, Osmanlı hukukunun şer'îliği konusunda eleştirilmekle birlikte¹¹⁶ uygulamanın Fatih'in Teşkilat Kanunnâmesi'nde yasal dayanağı olduğu gerekçesiyle kanunilik ilkesi ile uyumlu olduğu değerlendirilmektedir.¹¹⁷

Benzer yoruma açık bir tanımlama da zındıklık suçunda görülmektedir. Osmanlı müderrislerinden Molla Lutfi (öl. 900/1495) namazla ilgili bir ifadesi sebebiyle zındıklık ile suçlaması ile yargılanmış ve idam edilmiştir. İrtidat suçundan farklı olarak zındıklık suçunda faile istitâbe hakkının tanınması konusunda maslahat gereği, Hanefî yerine Mâlikî mezhebinin görüşünün esas alınması sebebiyle,¹¹⁸ Molla Lutfi'nin idam sehpa-sına giderken kelime-i şehâdet getirmesi sonucu değiştirmemiştir.¹¹⁹

Bu kapsamdaki cezaların şer'îliği ayrı bir tartışma konusu olup, çalışmada değerlendirmeler suç ve cezaların kanuniliği üzerinden yapılmaktadır. Kanunilik ilkesi suç ve ceza normlarının açık, seçik belirli olmasını gerektirmektedir. Tanımı tam olarak yapılmayan, yoruma açık ifadeler, suç ve cezaların kanuniliği ve hukuk güvencesi açısından eleştiri konusu yapılmaktadır. Osmanlı'da "sâî bi'l-fesâd" suçlaması ile çok farklı suçlar

¹¹⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 9/367, 368.

¹¹⁶ Yaman, "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'îliği Tartışmaların Eleştirel Bir Katkı", 117.

¹¹⁷ Yurtseven, "Suç ve Cezaların Kanuniliği İlkesi Çerçevesi İslâm Ceza Hukukunda Örfi Hukukun Yeri ve Osmanlı Uygulaması", 342, 343.

¹¹⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 325.

¹¹⁹ Şükrü Özen, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fikhîliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2001), 46-48; Konu hakkında diğer örnekler ve ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, 212, 277, 320, 325; Ömer Menekşe, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık: -Patpuruzade Örneğinde Bir İnceleme* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019), 99-141.

için siyaseten katl cezası verilmesi¹²⁰ konu açısından tipik bir örnektir. Zira, yoruma açık bu tür bir suçlama ile tüm suçlar bozgunculuk kapsamına dâhil edilebilir ve tüm suçlular her kim olursa olsun haklarında ölüm cezası verilebilir.

Sonuç olarak cezalarda ölümden sopa cezasına kadar uzanan büyük farklılıklar bulunmakla birlikte söz konusu cezaların kanunnâme ve fetva mecmulara ile belirlenmiş olmasını kanunilik ilkesi açısından ilerleme olarak değerlendirmek gerekir. Ayrıca kanunilik ilkesi açısından cezaların uygulanmasından daha önemlisi bu cezaların kanunnâme, yasaknâme ve kanunlarda daha önceden belirlenmiş olmasıdır. Osmanlı ceza hukukunda birçok suç ve cezanın kanun ve kanunnameler ile düzenlenmiş olması, klasik ta'zîr anlayışı ile çelişkili bir durum değildir. Zira, klasik kaynaklarda bu kapsamdaki cezaların önceden belirlenmesini öngören bir anlayış olmasa da ta'zîr suç ve cezalarının önceden düzenlenmesinin önünde bağlayıcı bir engel bulunmamaktadır. Aslında değişen şartlar bunu zorunlu kılmaktadır. Günümüzde suç ve cezalar kanunlar ile belirlenmiş olmasına rağmen, yargının iş yükünün ağırlığı hesaba katıldığında konunun önemini daha iyi anlaşılacaktır. Ayrıca genel manada İslâm hukuk düşüncesince de benimsenen kanunilik ilkesine göre hareket etmek, eski tabirle ulü'l-emrin bir görevidir.¹²¹ Osmanlı'da ta'zîr grubuna giren suç ve cezaların kanunname ve kanunlar yoluyla belirlenmesini bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

İslâm ceza hukukunda bulunmayan suç ve cezaların kanunnamelerde yer almasını şer'î hukuka aykırı olarak değerlendirmek mümkün değildir. Zira ta'zîr kapsamındaki suç ve cezaları klasik kaynaklar ile sınırlayan bir delil olmadığı gibi, siyasî, sosyal, ekonomik, hatta teknolojik gelişmeler nedeniyle ortaya çıkan yeni suç türleri hakkında yeni cezalar ihdas edilmesi, İslâm hukuk düşüncesine aykırı değildir.¹²² Bu bağlamda Osmanlı ceza hukukunun şer'îliği konusunda ileri sürülen para cezaları, suç-ceza uygunluğu gözetilmeksizin çok sayıda suç için öngörülmesi açısından eleştirilse de¹²³ mutlak olarak para cezasını İslâm ceza hukukuna aykırı bir yaptırım olarak değerlendirmek mümkün değildir. Zira, günümüzde ekonomik suça ekonomik ceza yaklaşımının ilk

¹²⁰ Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zîr Suç ve Cezaları*, 99, 127, 129, 154; İsmail Katğı, "Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl (Hukuki Mahiyeti, Sebepleri, Usulü, İnfazı ve Sonuçları)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/24 (2013), 190-192.

¹²¹ Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/331.

¹²² Yurtseven, "Suç ve Cezaların Kanuniliği İlkesi Çerçevesi İslâm Ceza Hukukunda Örfî Hukukun Yeri ve Osmanlı Uygulaması", 339.

¹²³ Suat Erdoğan, *Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza Uygunluğu* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014), 92; Osmanlı'da para cezaları hakkında bkz. Nesli Aslıhan, "15'inci ve 17'nci Yüzyıllar Arası Osmanlı Ceza Hukukunda Para Cezaları Bakımından Kanunilik İlkesinin Geçerliliği", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (2018), 291-320.

örneklerini Peygamber'in (s.a.s.) uygulamalarında rastlamaktayız.¹²⁴ Osmanlı ceza hukukunda zamanın ihtiyaçlarından kaynaklanan kalebentlik, kürek cezası gibi başka farklı yaptırımlar da bulunmaktadır.¹²⁵ Bu bağlamda klasik fıkıh kaynaklarında bulunmayan bir kısım suç ve cezalar Osmanlı ceza hukukunun şer'îliği açısından sorgulansa da¹²⁶ söz konusu suç ve cezaların kanunname ve kanunlarla belirlenmiş olması kanunilik ilkesi açısından önemli bir adımdır.

Osmanlı hukukunda kısas ve had suçlarında kanunilik ilkesi genel olarak sağlanmışır. Ta'zîr suç ve cezalarında ise zaman zaman istisnâ olarak ilkeye aykırı davranıldığı bir gerçektir. Ta'zîr suçlarının uygulamasında iki usul belirlenmiştir. Birincisi suç kapsamındaki fiil siyasi otorite ve mahkeme tarafından değerlendirilmiş ve yaptırımı belirlenmiştir. İkinci usul ise suç ve cezaların ayrıntılı olarak düzenlendiği kanunname ve kanunlara göre uygulama yapılmıştır. Osmanlı uygulamasında genellikle ikinci usulün benimsenmesi, suç ve cezalarda kanunilik ilkesine çoğunlukla uyulduğu anlamına gelmektedir. Bu yönüyle Osmanlı ceza hukukunda genel olarak kanunilik ilkesi anlayışının varlığından söz etmek mümkündür.¹²⁷

Sonuç

Kur'an ve sünnette genel anlamda kanunilik ilkesine referans olarak gösterilebilecek örnekler bulunmaktadır. Ayrıca kanunilik ilkesinin doğal bir sonucu olan hükümlerin geçmişe yürümeğe ilkesinin, Kur'an ve sünnetin önemli prensiplerinden birisi olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, konuyla ilgili ayet ve hadisleri kanunilik ilkesini esas alan bir bakış açısından değerlendirmek ve onunla eşleştirmek doğru değildir. Zira mahiyeti üzerinde tam anlamıyla fikir birliği olmadığı gibi, başlangıçta daha katı bir şekilde uygulama alanı bulan kanunilik anlayışının süreç içerisinde daha esnek bir yapıya evrilmesi, söz konusu ilkenin her hâlükârda mutlak doğruyu temsil etmediğini göstermektedir.

Kisas ve had suç ve cezaları genel olarak ayrıntılı bir şekilde açıklandığı için, İslâm ceza hukukuna yönelik kanunilik eleştirisi çoğunlukla ta'zîr suç ve cezaları üzerinden yapılmaktadır. Ta'zîr suç ve cezalarındaki belirsizlik, evrensel bir ilke olarak genel kabul gören kanunilik açısından tenkit edilmiştir. Klasik kaynaklarda yer alan şekliyle, o günün şartları içerisinde gelişen ta'zîr anlayışını kanunilik ilkesi ile

¹²⁴ Konu hakkında bkz. Ebû Davud, "Hudûd", 12, "Lukata", 1; Nesâî, "Sârık", 11, 12.

¹²⁵ Esra Yakut, "Tanzimat Dönemine Kadar Osmanlı Hukukunda Ta'zîri Gerektiren Suçlar ve Cezaları", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları 2* (Güz 2006), 40.

¹²⁶ Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zîr Suç ve Cezaları*, 90.

¹²⁷ Yurtseven, "Suç ve Cezaların Kanuniliği İlkesi Çerçevesi İslâm Ceza Hukukunda Örfi Hukukun Yeri ve Osmanlı Uygulaması", 340.

bağdaştırmak mümkün olmamakla birlikte, bunu XVIII. yüzyılda ortaya çıkan kanunilik anlayışı ile mahkûm etmek de doğru değildir.

Ta'zîr kapsamındaki suç ve ceza normlarının kanunilik ilkesi çerçevesinde belirlenmesi, günümüz hukuk düşüncesi açısından bir tercih olmasının ötesinde zorunluluk hâlini almıştır. Üstelik bunun için şer'î bir engel de bulunmamaktadır. Bu durum, Kur'an ve sünnetin prensipleri ile de bağdaşmaktadır. Tarihi süreç içerisinde Osmanlı'da örfi hukuk kapsamındaki uygulamaları, kanunilik ilkesi açısından yeterli olmasa da önemli bir adım ve tecrübe olarak değerlendirmek gerekir. Ta'zîr suç ve cezaları kapsamında klasik anlayışın ötesinde Osmanlı ceza hukukunda teorik ve uygulama olmak üzere oldukça geniş bir birikim ortaya çıkmıştır.

Suç ve cezaların önceden belirlenmesi genel ilke olmak koşuluyla, kanunlarda yer almayan ancak suç kapsamında değerlendirilmesi gereken fiillerin klasik ta'zîr anlayışı ile cezalandırılması mümkündür. Kanunilik ilkesi zaviyesinden klasik ta'zîr anlayışını tamamen terk etme yerine, ona kanunda açıkça yer almasa da toplum aleyhine olan fiillerin suç kapsamında değerlendirilip cezalandırılması konusunda görev verilebilir. Bu durum, yeni kanunilik anlayışı ile uyumlu olduğu gibi, bu şekilde kanunla belirlenmeyen suçların cezasız kalmasının önüne geçmek de mümkündür.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Akgündüz, Ahmet. *Şer'îyye Sicilleri*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1998.
- Akgündüz, Ahmet. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1995.
- Akgündüz, Said Nuri. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulaması*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

- Aksın, Ahmet – Maral, Emrah. “Osmanlı Devleti’nde Irza ve Namusa Yönelik İşlenen Suçlar ve Uygulanan Cezalar (1789-1850)”. *II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi*. ed. Fethi Gedikli 1/819-829. İstanbul: Onikilevha, 2016.
- Âmir, Abdülazîz Musa. *et-Ta’zîr fi’ş-şer’ati’l-İslâmiyye*. Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 4. Baskı, 1969.
- Aslan, Nâsi. “Osmanlı Hukuku’nun Oluşumunda Fetva Kazâ Münasebeti”. *Dini Araştırmalar* (Mayıs-Ağustos 1999), 85-100.
- Aslan, Mehmet Selim. “Müttekellimîn Metodunu Takip Eden Usûlcülerin Hüsün-Kubuh Anlayışının Ceza Hukukunun Kanunilik İlkesi Açısından Değerlendirilmesi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (Ekim 2020), 131-150.
- Aslıhan, Nesli. “15’inci ve 17’nci Yüzyıllar Arası Osmanlı Ceza Hukukunda Para Cezaları Bakımından Kanunîlik İlkesinin Geçerliliği”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 26/2 (2018), 291-320.
- Avcı, Mustafa. “Osmanlı Hukukunda Cezaların Tasnifi”. *II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi*, ed. Fethi Gedikli 1/639-656. İstanbul: Oikilevha, 2016.
- Avvâ, Muhammed Selim. *fi Usûli’n-nizâmî’l-cinâi’l-İslâmî*. Kahire: Nehdatü Mısır, 2006.
- Aydın, M. Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta, 2020.
- Aydın, Mehmet Akif. “Ceza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/478-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. “Hapis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/54-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bardakoğlu, Ali. “Âkile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/448-449. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bardakoğlu, Ali. “Had”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/547-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bardakoğlu, Ali. “Osmanlı Hukukunun Şer’îliği Üzerine”. *Osmanlı: Teşkilât*, Ed: Kemal Çiçek, Cem Oğuz. 6/412-417. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Başoğlu, Tuncay. “Ta’zîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/198-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Behnesî, Ahmed Fethi. *el-Kısâs fi’l-fikhi’l-İslâmî*. Beyrut: Dâru’ş-Şurûk, 5. Baskı, 1989.
- Bostancı, Gülşah. *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Bağlamında Suçta ve Cezada Kanunilik İlkesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdulkaki. Kahire: el-Matbaatü’s-Selefiyye, 1400.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülaziz. *Keşfü’l-esrâr fi şerhi Usûli’l-Pezdevî*. Dersâdet: Sahnâfe-i Osmanîyye Şirketi, 1308.

- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Demir, Abdullah – Günay, Ramazan. *Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'nin Fetvaları Fetâvâ-yı Ebüssuûd*. İstanbul: SD Yayınevi, 2020.
- Demir, Bayram. *İslâm Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi*. İstanbul: Hiper Yayın, 2018.
- Dönmezer, Sulhi – Erman, Sahir. *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*. İstanbul: Der Yayınları, 2016.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebüssuûd Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. b.y. Enderun Kitabevi, 1983.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâr-ı İbn Hazm, 1418/1997.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fıkhi'l-İslâmî: el-Cerîme*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998.
- Efendioğlu, Mehmet. "Mu'dal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/354-355. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Erdoğan, Suat. *Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza Uygunluğu*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014.
- Erdoğan, Suat. "Kur'an ve Sünnetteki Konuyla İlgili Nasların Kanunilik İlkesi Açısından Değerlendirilmesi". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 8-21.
- Ertürk, Mustafa. "Şiddet İçerikli Bazı Rivayetlerin Tahlili ve Tenkidi". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 71-99.
- el-Ferrâ, Kâdî Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin. *el-Ahkâmü's-sultâniyye. thk. Muhammed Hâmid el Feykî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Riyâd: Dâru't-Tayyibe, 1426/2005.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Nâsuriddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1417/1997.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. b.y. Dâru'l-Mârife, ts.
- İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamed Mekke: Daru'l-Âlemi'l-fevâid, 1428.
- İbn Kudâme, Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1410/1990.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Siyâsetü's-şer'iyye fi islâhi'r-râ'i ve'r-ra'iyye*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-Rasûl*. thk. Muhammed b. Abdullâh b. Ömer el-Halvânî Muhammed Kebîr Ahmed Şûderî. b.y.: y.y., 1417/1997.

- İçel, Kayıhan - Donay, Süheyl. *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*. İstanbul: Beta, 5. Baskı, 2006.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaţta'*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- İnalcık, Halil. "Kânunnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/333-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kandemir, M. Yaşar. "Muâz b. Cebel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/336-338. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Karafî, Ahmed b İdris, Şehâbeddîn. *ez-Zahîra*. thk Muhammed Huccî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Katğı, İsmail. "Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl (Hukuki Mahiyeti, Sebepleri, Usulü, İnfazı ve Sonuçları)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/24 (2013), 181-211.
- Kılınç, Ahmet. "Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Uygulanan Kürek Cezasının Hukuki Tahlili". *Belleten* 79/285 (Ağustos 2015), 531-558.
- Koç, Mehmet. "Yürürlük (Mahkeme Kararları) Örneklerinden Hareketle Osmanlı Ceza Hukukundaki Fetva-Kazâ İlişkisine Bakış". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 117-138.
- Koç, Mehmet. "Osmanlı Ceza Hukukunda Hile (Aldatma-Dolandırıcılık) Suçları ve Cezaları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 119-139.
- Koç, Mehmet. "Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Cezaları". *Marife* 19/2 (2019), 739-757.
- Koç, Mehmet. "Fuhuş ve Fuhşa Aracılık Suçlarının Osmanlı Hukukundaki Cezaları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Kasım 2019), 115-144.
- Koç, Mehmet. *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*. Konya: Aybil Yayınları, 2017.
- Konan, Belkıs. "Osmanlı Hukukunda Tecavüz Suçu". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 29 (Mart 2011), 149-172.
- Koşum, Adnan. "İslâm Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülahazalar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 123-131.
- Koşum, Adnan. "İslâm Hukuk Doktrininde Hukuk Devleti ve Hukukun Üstünlüğü". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002), 235-263.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî. Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1409/1989.
- Menekşe, Ömer. *Osmanlı Toplumunda Zındıklık: -Patpurunzade Örneğinde Bir İnceleme*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019.
- Menekşe, Ömer. *İslâm Hukukunda Hırsızlık Suçu ve Cezası*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.

- Mergînânî, Burhâneddîn Ebü'l-Hasan. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Ahmed Câd. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Munir, Muhammed. "İslâm Ceza Hukuku Sisteminde Kanunilik Prensibi". çev. Burak Çağ. *İslâm Ceza Hukuku Tebliğler Kitabı*. 668-691. I-II. b.y. Lale Yayıncılık, 2017.
- Müslim, Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Kahire: Dâru't-Tayyibe, 1375/1956.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. Riyâd: Dâru'l-Hadâra, 1436/2015.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn b Şeref. *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necib el-Mûtiî. Kahire: Dârü'l-İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1415/1995.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklık ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Özen, Şükrü. "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lütî'nin İdamının Fikhîliği". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2001), 49-85.
- Şâban, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Serâhsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed Ahmed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marîfe, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Mısır: Mektebet-i Mustafa el-Halebî, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firûzabâdî. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995.
- et-Tenûhî, Sahnûn b Saîd. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Udeh, Abdulkadir. *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-İslâmî, ts.
- Üçok, Coşkun vd. *Türk Hukuk Tarihi*, Ankara: Savaş Yayınevi, 2002.
- Üçok, Coşkun. "Osmanlı Kanunnamelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4 (1947), 48-73.
- Yakut, Esra. "Tanzimat Dönemine Kadar Osmanlı Hukukunda Ta'zîri Gerektiren Suçlar ve Cezaları". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 2 (Güz 2006), 25-40.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Hukuk Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Yediveren Kitap, 2004.
- Yaman, Ahmet. "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'iliği Tartışmaların Eleştirel Bir Katkı". *İslâmiyât* 8/1 (2005), 113-125.
- Yıldırım, Adem. "Mağdur Haklarına Yönelik Kurumsal Yapılar (Sulh ve Uzlaştırma)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 251-270.

- Yıldırım, Adem. “İslâm Hukukunda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tercavüz) Suçunun Cezası ve Kur’an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirmesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Ağustos 2018), 225-261.
- Yurtseven, Yılmaz. “Suç ve Cezaların Kanuniliği İlkesi Çerçevesi İslâm Ceza Hukukunda Örfi Hukukun Yeri ve Osmanlı Uygulaması”. *İslâm Ceza Hukuku Tebliğler Kitabı I-II* b.y. Lale Yayıncılık, 2017.

Âmidî'ye Göre İlette Yönelik Kalb İtirazı

Hasan GÜLER

Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Kafkas University Faculty of Theology Department of Islamic Law
Kars/TÜRKİYE

hasan_safii@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-0226-2656

Ahmet EKİNCİ

Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Kafkas University Faculty of Theology Department of Islamic Law
Kars/TÜRKİYE

ahmedekinci@hotmail.com | orcid.org/0009-0008-5840-0441

Özet

Hüküm çıkarma yöntemlerinden olan kıyas, asıl, fer^c, aslın hükmü ve illet olmak üzere dört ana temel üzerine oturtulmuştur. Asıl ile fer^ci birleştiren bir manadan dolayı fer^ci asla hamledip, her ikisinde de aynı hükmü ispat veya nehyetmeyi ifade eden illet, kıyas konusunda tartışmaların en fazla yapıldığı unsurdur. Nitekim illet; mahiyeti, kısımları, tespit yolları (mesâlikü'l-ille) ve ilgili şartları bakımından gerek aynı ekol içerisinde gerekse farklı ekollere mensup usulcüler arasında oldukça derinlikli tartışmalara konu olmuştur.

İllet konusunda usulcülerin hakkında ihtilaf ettikleri en önemli konulardan birisi de illete yöneltilen itirazlardır. İlette yapılan itirazların isim ve sayıları hakkında genel olarak mezhepler arasında görülen fikir ayrılıkları aynı mezhebe mensup usulcüler arasında da kendini göstermiştir. Tartışma üslubu açısından cedel ve hilâf ilimlerinin temel

Geliş/Received: 29.09.2023 | **Kabul/Accepted:** 26.11.2023 | **Yayın/Published:** 30.12.2023

Atf/Citation: Güler, Hasan – Ekinci, Ahmet. “Âmidî'ye Göre İlette Yönelik Kalb İtirazı”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2023), 39-66./ Güler, Hasan – Ekinci, Ahmet. “The Qalb Objection to The Cause According to al-Āmidī”. *Journal of Islamic Law Studies* 42 (December 2023), 39-66.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1368335>

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

© Hasan GÜLER – Ahmet EKİNCİ | CC BY-NC-ND 4.0 International

özelliğini taşıyan itirazlar, esasında mezkûr ilimlerin konuları arasında sayılmıştır. Bu konuların fıkıh usulü eserlerinde anlatılmasının gerekip gerekmediği tartışması sürmekle birlikte usulcülerin çoğunluğu illete yapılan itirazları detaylı bir şekilde eserlerinde işlemişlerdir. Bu durum da illete yönelik itirazları genelde fıkıh usulünün özelde de illet bahislerinin en temel konuları haline getirmiştir. Bahsedilen hususlar da göz önünde bulundurularak illete yapılan itirazları çok yönlü olarak incelemek amacıyla gerek mütekellim gerekse fukahâ yöntemi usulcülerini içerisinde illete yapılan itirazlar konusunu en kapsamlı ve sistematik bir şekilde inceleyen Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) yaklaşımı tercih edilmiştir.

İllete yönelik itirazların tamamını hatta bir kısmını ele almanın, bir makale boyutunu aşacağı kaygısından ötürü bu itirazlardan sadece kalb yöntemi ele alınmıştır. Ayrıca konunun oldukça teknik bir boyuta sahip olması da bir gerekçe olarak söylenebilir. Yine kalb itirazını ayrıntılı bir şekilde ve her yönüyle incelemek maksadıyla diğer mezhep usulcülerin görüşleriyle bir kıyaslama yapılmamıştır. Şâfiî mezhebine mensup usulcülerin görüşlerine ise kısaca atıfta bulunulmuştur. Çalışmamızda Âmidî'nin görüşlerini tercih etmemizin sebebi onun konu hakkındaki düşüncelerinin diğer Şâfiî usulcülerin kanaatlerini de kapsayacağı ya da kısmen de olsa yansıtacağı varsayımdır. Bu bağlamda konumuza zemin hazırlaması bakımından Âmidî öncesi Şâfiî usulcülerin illete yönelttikleri itirazlara kısaca yer verildikten sonra Âmidî'nin kalb itirazıyla alâkalı verdiği bilgiler detaylı olarak ele alınıp incelenmiştir. Gerekli görüldüğü yerlerde Âmidî'nin konu hakkındaki görüşü diğer Şâfiî usulcülerin görüşleriyle karşılaştırılarak mukayese edilmiştir. Âmidî, illete yönelik itirazların sayısını yirmi beşe kadar çıkartarak konunun en geniş ve sistematik halini oluşturmuştur. Bu kapsamda bazı usulcülerin isimlendirme yoluna gitmeden muhteva açısından değindiği bir kısım itirazları isimlendirerek her birini ayrıntılı olarak ele almıştır. Kalb itirazını da detaylı bir şekilde inceleyen Âmidî, bu itirazı kalbü'd-da'vâ, kalbü'd-delil ve kalbü't-tesviye şeklinde üç kısma ayırdıktan sonra kalb ve çeşitleri hakkında birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Âmidî'nin kalb itirazıyla ilgili değerlendirmelerinde dikkat çeken en önemli hususlardan birisi onun kullandığı fûrû örneklerin diğer Şâfiî usulcülerin örnekleriyle hemen hemen aynı olmasıdır. Kalb itirazının tanımına bakıldığında genellikle her bir Şâfiî usulcünün kalbin belli bir özelliğini veya türünü dikkate alarak kalb yöntemiyle itirazı tanımlamaya çalıştıkları görülmektedir. Âmidî'nin de Şâfiî usulcülere benzer bir yaklaşım ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o da kalb itirazını çeşitlerine göre farklı şekillerde tarif etmiştir. Âmidî'ye göre kalbin temelini “müstedilin muterize karşı bir vasfın illet olduğuna dair öne sürdüğü delilin, lehine değil aleyhine olması” ya da “illet olduğuna dair delil olarak öne sürülen vasfın, müstedilin hem lehine hem de aleyhine olması”

şeklindeki kalb türleri oluşturmaktadır. Âmidî, birincisinin kalbin ilk mertebesini, diğerrinin de ikinci mertebesini teşkil ettiğini kaydetmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Usûl-i Fıkıh, Âmidî, Kıyas, İllele, Kalb.

The *Qalb* Objection to The Cause According to al-Âmidî

Summary

The syllogism, which is one of the methods of deducing judgments, is based on four main foundations: the principal, the far', the judgment of the principal, and the cause. The 'illa, which refers to the proof or negation of the same ruling for both of them by attributing the far' to the principal due to a reason that unites the principal and the far', is the most debated element in the syllogism. As a matter of fact, the 'illa has been the subject of in-depth discussions both within the same school and among the jurists belonging to different schools in terms of its nature, its parts, the ways of determination (masâlik al-'illa), and the conditions related to the 'illa. Again, one of the most important issues on which the jurists disagreed is the objections to the cause. The differences of opinion about the names and numbers of the objections to the cause, which are generally seen among the sects, have also manifested themselves among the jurists belonging to the same sect. The subject of objections, which has the basic characteristics of the sciences of jadal and khilâf in terms of the style of argumentation, is actually counted among the subjects of these sciences. Although the debate on whether or not these issues should be discussed in the works of the uşul al-fiqh continues, the majority of the jurists treated the objections to the cause in detail in their works. This has made the objections to the cause the most fundamental topics of the uşul al-fiqh in general and the causes in particular. Considering the aforementioned issues, in order to examine the objections to the cause in a multidimensional way, the methodologists of both the mutakallim and the fuqahâ methodology. Where necessary, al-Âmidî's view on the subject is compared and contrasted with the views of other Shâfi'î jurists. al-Âmidî increased the number of objections to the cause to twenty-five and created the most extensive and systematic form of the subject. In this context, he named some of the objections that some jurists mentioned in terms of content without naming them and dealt with each of them in detail. Having analyzed the objection of the heart in detail, al-Âmidî divided this objection into three parts: *qalb al-da'wâ*, *qalb al-da il*, and *qalb al-taswiya*, and then made some evaluations about *qalb* and its types. One of the most important aspects of al-Âmidî's evaluations of the objection of *qalb* is that the juristic examples he uses are almost identical to those of other Shâfi'î jurists. When we look at the definition of the objection of *qalb*, it is generally seen that each Shâfi'î jurist tries to define the objection with the method of *qalb* by taking into account a certain

feature or type of *qalb*. It is understood that al-Āmidī also takes a similar approach to the Shāfi‘ī jurists. As a matter of fact, he defined the objection of *qalb* in different ways according to its types. According to al-Āmidī, the basis of the objection of *qalb* consists of the types of *qalb* such as "the evidence put forward by the proponent against the mutterer that a quality is a cause is not in his favor but against him" or "the quality put forward as evidence that it is a cause is both in favor and against the proponent". al-Āmidī noted that the former constitutes the first level of *qalb* and the latter the second.

Keywords: Islamic Law, Uşul-i fiqh, al-Āmidī, Qiyās, ‘Illah, Qalb.

Giriş

Deliller hiyerarşisi bakımından asli deliller içerisinde Kitap, sünnet ve icmâdan sonra gelen kıyas konusu kuşkusuz fıkıh usulünün en önemli bahislerinden birisidir. Kıyas, usûl-i fıkhîdeki hüküm çıkarma metotları içerisinde en fazla işleve sahip yöntemlerden birisidir.

Kıyas delilinin işlerlik kazanması için kıyasta bulunması gereken birtakım zorunluluklar vardır ki bunlara kıyasın unsurları/rükünleri denmektedir. En temelde asıl, fer‘, aslın hükmü ve illet diye dört tane olarak tespit edilen söz konusu rükünler kıyas işleminin sağlıklı bir şekilde uygulanmasını sağlamaktadır. Kıyasın rükünleri içerisinde üzerinde en çok durulanı ise illet olmuştur. Zira illet olabilecek vasıf ancak doğru bir şekilde belirlendikten sonra kıyas işlemi gerçek anlamda işlevsel hale gelmektedir. Bu bağlamda illet konusu; illetin mahiyeti, kısımları, tespit yolları (mesâlikü’l-ille), illet ile ilgili şartlar ve illete yapılan itirazlar, diğer bir ifade ile illet olarak gösterilen bir vasfın illet olmaya elverişli olup olmadığı tartışması, fıkıh usulünde oldukça geniş bir yelpazede ele alınıp incelenmiştir.

İllete yönelik itirazların cedel ve hilâf ilminin mi yoksa usûl-i fıkhî ilminin konusu mu olduğu hususu öteden beri tartışılmıştır. İllete yapılan itirazlar konusu işlenirken sürekli bir ilmî münazara söz konusu olmaktadır. İtiraz-cevap başka bir ifade ile sıklıkla müstedil-muteriz şeklinde bir seyir takip edilerek yapılan tartışmalarda kullanılan argümanlar cedel ilminin karakteristik özelliğini yansıtmaktadır. Bu bakımdan daha ziyade cedel ve hilâf ilminin konusu gibi duran illete yönelik itirazlar, özellikle Hanefîlerle Şâfiîler arasında yoğun bir ilmî münazaraya konu olmuş ve zamanla fıkıh usulü eserlerine taşınarak bu ilmin de temel konuları arasında yer almıştır.¹ Nitekim ilerleyen dönemlerde müstakil bir ilim haline gelen cedel, henüz bağımsız bir ilim

¹ Bk. Mansur Koçinkağ, *Mütekellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi (Bezzâvî Örneği)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 264; Ayhan Hıra, "Serahsî'ye Göre İllete Yöneltilen İtirazlar", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/1 (2022), 6.

olmadığı erken dönemlerde doğası gereği kalam ve fıkıh gibi ilimlerde uygulama alanına sahip olmuştur.² İllele yapılan itirazların hangi ilmin konusu olduğu tartışması sürmekle beraber hemen hemen her fıkıh usulü eserinde bu bahislere yer verilmiştir. Fakat burada da iki gruba ayrılan usul yazarlarından kimisi illele yapılan itirazların cedel ilminin konularından olması hasebiyle usul eserlerinde olmaması gerektiğini savunurken³ kimisi de aksine bu konuların kıyas bahislerinin tamamlayıcısı (tekmile/mükemmilât) konumunda bulunduğundan usûl-i fıkıh eserlerinde de anlatılması gerektiği kanaatindedir.⁴

Ülkemizde “illele yönelik itirazlar” konusunun farklı yönlerden birtakım çalışmalara konu edildiği görülmektedir. Şöyle ki; bazı çalışmalarda konu belli bir mezhep ekseninde yine belli itirazlarla sınırlı olacak şekilde ele alınırken, bazılarında belli bir mezhebe mensup bir usulcünün genel anlamda itirazları konu edilmiş, diğer bir kısım çalışmada ise sadece bir itiraz türü incelenmiştir. Örneğin “Hanefîler Dışındaki Usûlcülere Göre İllele Yöneltilen Men’/Mümânaa İtirazı” adlı çalışmasıyla Ayhan Hıra, Hanefî mezhebi dışındaki usulcüler tarafından yazılmış temel fıkıh usulü kaynaklarını esas alarak men’/mümânaa itirazını farklı yönleriyle karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Yazar, özellikle Şâfiî usulcülere ağırlık vererek konuyu işlemiştir.⁵ Ahmet Ekinci, “Hanefî Usûlcülere Göre İllele Yöneltilen Kalb ve Akis İtirazları” isimli çalışmasında illele yönelik itirazlardan kalb ve akis konularını Hanefî/Fukaha metoduna göre incelemiştir. Ekinci, aynı zamanda mantık ve cedel ilminin de konusu olan kalb ve akisi ana hatlarıyla öncelikle mantık daha sonra fıkıh usulü ilmi açısından incelemiştir.⁶ Mansur Koçinkağ, “Şemseddîn el-İsfahânî’ye (ö. 688/1289) Göre İletin Red Yolları” adlı çalışmasıyla illetin mahiyetine kısaca temas ettikten sonra Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olan İsfahânî’ye göre illetin red yönlerinin neler olduğunu ve illele yöneltilen tutarsız

² Ahmet Numan Ünver, “Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu’t-Tayyib Et-Taberî Arasındaki Bir Münâzara Bağlamında”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 69-70.

³ Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Medîne: el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 1993), 3/738-747; Ahmet Numan Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği)* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019), 71; Koçinkağ, *Mütetekellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi (Bezâvî Örneği)*, 264.

⁴ Bk. Ebû’r-Rebî’ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1990), 3/359; Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fıkıh*, thk. Abdulkâdir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1992), 5/260.

⁵ Bk. Ayhan Hıra, “Hanefîler Dışındaki Usûlcülere Göre İllele Yöneltilen Men’/Mümânaa İtirazı”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 180-208.

⁶ Bk. Ahmet Ekinci, “Hanefî Usûlcülere Göre İllele Yöneltilen Kalb ve Akis İtirazları”, *Mütefekkir* 9/17 (2022), 107-130.

itirazları incelemiştir.⁷ Hıra ise bir diğer çalışması olan “Serahsî’ye Göre İlette Yöneltilen İtirazlar” başlığıyla Hanefî mezhebine mensup erken dönem âlimlerinden Şemsüleimme es-Serahsî’ye (ö. 483/1090) göre illete yapılan itirazları detaylı bir şekilde anlatmıştır.⁸ Belli bir itiraz türüyle sınırlandırılmış çalışmalara bakıldığında ilk olarak Ahmet Numan Ünver, “İlette Yönelik Nakz İtirazı ve Nakza Karşı Cevaplar” adlı çalışmasıyla illete yapılan itirazlardan nakzın hangi durumlarda illeti geçersiz kıldığı, nakz itirazına yönelik cevapların yanı sıra verilen cevapların geçerli ve geçersiz olanları gibi hususlar üzerinde durmuştur.⁹ Son olarak “Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma’a’l-Fârik” isimli araştırmada Hüseyin Okur, genel olarak illete yönelik itirazlara kısaca değindikten sonra kıyâs ma’a’l-fârik kavramının mahiyetine dair bilgiler vermiş, akabinde ise bunun illeti geçersiz kılıp kılmadığı hususunu fıkıh mezheplerine göre tartışmıştır.¹⁰

Bu çalışmada Âmidî’ye göre illete yönelik itirazlardan biri olan kalb yöntemi, ayrıntılı olarak ele alınıp incelenecektir. Yaptığımız araştırmalarda gerek mütekellim gerekse fukahâ yöntemi içerisinde illete yapılan itirazlar mevzusunu en geniş ve sistematik bir şekilde inceleyen usulcünün Âmidî olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Âmidî’nin konu hakkındaki düşüncelerinin aynı ekol içerisindeki diğer usulcülerin kanaatlerini de kapsayacağı ya da kısmen de olsa yansıtacağı söylenebilir. Bu bakımdan konuyu Âmidî’nin anlatımıyla sınırlı tutmak daha isabetli görünmektedir. Aynı şekilde Âmidî, itirazlar konusunu çok geniş bir şekilde incelediği için makalenin sınırlı hacmini aşacağı düşünülerek araştırma kalb itirazıyla sınırlı tutulacaktır.

Burada konuya bir ön hazırlık olması amacıyla Âmidî’den önceki Şâfiî usulcülerin illete yönelik itirazlar konusundaki değerlendirmelerine ana hatlarıyla değinildikten sonra Âmidî’nin kalb itirazıyla alâkalı verdiği bilgiler detaylı olarak ele alınıp incelenecektir.

1. Âmidî’den Önceki Şâfiî Usulcülere Göre İlette Yöneltilen İtirazlar

Şâfiî mezhebine mensup fakih ve usulcülerin kaleme aldığı usûl-i fıkıh eserleri incelendiğinde illete yönelik itirazların farklı şekillerde ifade edildiği görülmektedir.

⁷ Bk. Mansur Koçinkağ, “Şemseddin el-İsfahânî’ye (ö. 688/1289) Göre İletin Red Yolları”, *Kilitbahir* 15 (2019), 296-317.

⁸ Bk. Hıra, “Serahsî’ye Göre İlette Yöneltilen İtirazlar”, 1-44.

⁹ Bk. Ahmet Numan Ünver, “İlette Yönelik Nakz İtirazı ve Nakza Karşı Cevaplar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 1-15.

¹⁰ Bk. Hüseyin Okur, “Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma’a’l-Fârik”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 17-48.

Bunları “mâ yüfsidü'l-ille”,¹¹ “turuku'l-i'tirâzât ale'l-ille”,¹² “el-i'tirâzât ve aksâmuhâ”,¹³ “el-i'tirâzât”,¹⁴ “el-i'tirâzâtü'l-vâride ale'l-kıyâs”¹⁵, “mâ yübtülü'l-illiyye”¹⁶, “nevâkizü'l-ille”¹⁷ ve “el-kavâdih”¹⁸ şeklinde sıralamak mümkündür.¹⁹ Aynı şekilde illete yönelik söz konusu itirazların sayısı hususunda da usulcüler arasında görüş birliğinin bulunmadığı görülmektedir. Örneğin; mezhebin erken dönem fakih ve usulcülerinden Ebû İshâk eş-Şîrâzî'ye (ö. 476/1083) göre illete yönelik itirazlar on beş tanedir.²⁰ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), *el-Burhân* adlı eserinde sekiz sahih itirazdan bahsederken²¹ *et-Telhîs*'te bu itirazları on iki olarak zikretmektedir.²² Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) on üç,²³ Gazzâlî (ö. 505/1111) ise sahih itirazları sekiz, fâsit itirazları yedi olarak kaydetmektedir.²⁴ Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1209) göre bu itirazlar

¹¹ Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddîn Dîb Mesto - Yûsuf Ali Bedvî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995), 231. Şîrâzî, *et-Tebîra* adlı eserinde ise her bir fıkhî usulü konusunu “mes'ele (el-mes'ele)” şeklindeki genel bir başlık altında işlerken illete yönelik “Kalb” itirazı ile kalbin bir çeşidi olan “kalbü't-tesviye” üzerinde durmuş, diğer itirazlara yer vermemiştir. Bk. Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *et-Tebîra fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heytu (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1983), 475-478.

¹² İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübeyr Ahmed el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 1996), 3/267.

¹³ İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abülâzîm Mahmûd ed-Dîb (Kâhire: Dâru'l-Ensâr, ts.), 2/965.

¹⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytu (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 401; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 5/260.

¹⁵ Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abürrezzâk Afîfî (Riyâd: Dâru's-Sami'î, 2003), 4/85.

¹⁶ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Şâban Muhammed İsmail (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), 211; Abdurrahîm Cemâlüddîn el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-usûl* (Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 1343), 4/145.

¹⁷ Takiyyüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Abdülkâfi es-Sübkî - Tâciüddîn Abdülvahhâb b. Ali b. Abdülkâfi İbnü's-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî - Nûreddîn Abdülcabbâr Sağîrî (Dubî: Dâru'l-Buhûs, 2004), 6/2405.

¹⁸ Tâciüddîn Abdülvahhâb b. Ali b. Abdülkâfi İbnü's-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülmün'im Halîl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 96; Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *Şerhu'l-Kevkebi's-sâti' fi nazmi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî (Kâhire: Mektebetü'l-Eymân, 2000), 2/265.

¹⁹ Ayrıca farklı başlıklardır için bk. Koçinkağ, “Şemseddîn el-İsfahânî'ye (ö. 688/1289) Göre İletinin Red Yolları”, 301; İkinci, “Hanefî Usûlcülere Göre İlette Yöneltilen Kalb ve Akis İtirazları”, 110-111.

²⁰ Şîrâzî, *el-Luma'*, 231-238.

²¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/965-1080.

²² Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, 3/264-270.

²³ Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edile fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail eş-Şâfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/198-199.

²⁴ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 401-425.

beş,²⁵ Âmidî'ye göre yirmi beş,²⁶ Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ile Celâleddin es-Süyûtî'ye (ö. 911/1505) göre ise on altı tanedir.²⁷

Verilen bilgiler doğrultusunda aynı ekole mensup olmasına rağmen ismi geçen usulcülerin gerek illete yönelik itirazlar gerekse bu itirazların sayısı konusunda ihtilaf ettikleri görülmektedir. Buradan hareketle usulcülerin konunun içeriğiyle alâkalı hususlarda da farklı görüşler ileri sürdükleri söylenebilir. Diğer bir deyişle her bir usulcünün, illete yapılan itirazları ele alıp işlerken kendine has bir yöntemi takip etmesi yüksek bir ihtimaldir. Dolayısıyla konu, erken dönem Şâfiî usulcülerden başlayarak Âmidî'ye kadar kronolojik sırayla ve de mukayeseli olarak özet bir şekilde ele alınacaktır.

Erken dönem usulcülerinden Şîrâzî, *et-Tebşira* adlı eserinde illete yönelik itirazlardan nakz, kalb ve kalbin çeşitleri arasında gördüğü kalbü'l-ille, kalbü't-tesviye ile mâlûlün illet, illetin mâlûl yapılması kısımlarından bahsetmekte ve mezhepteki bazı usulcülerin aksine ona göre söz konusu itirazlar sahih itirazlar olup illeti ifsat etmemektedir.²⁸ Şîrâzî, *el-Lüma'* adlı eserinde, bir diğer eseri olan *el-Mûlahhas fi'l-cedel*'de illeti ifsat eden durumları on beş tane olarak zikrettiğini, fakat burada mevcut eserin (*Lüma'*) hacmi doğrultusunda bunların bir kısmından bahsedeceğini belirtmektedir.²⁹ Şîrâzî, on beş olarak zikrettiği illete yapılan itiraz yollarının tamamını *el-Ma'üne fi'l-cedel* isimli eserinde “el-keîâm alâ ma'na'l-hitâb ve hüve'l-kıyâs” başlığını açarak detaylı bir şekilde incelemiştir.³⁰ Şîrâzî'nin *Lüma'* adlı eserinde geçen illetin fesad sebepleri şöyle sıralanabilir: 1) İletinin sıhhatine dair bir delilin bulunmaması, 2) Kıyasa konu olamayacak meseleler hakkında olması, 3) Kıyasın, sabit olmayan bir asıl üzerine yapılması, 4) İlet olarak gösterilen vasfın ta'lîl için uygun olmaması, 5) İletinin müessir olmaması, 6) İlet için uygun görülen vasfın bulunup hükmün bulunmaması (münâkazâ/nakz), 7) İletinin kalb edilmesinin mümkün olması, 8) İletinin, aslın hükmünü gerektirmemesi, 9) Fesâdü'l-iti-bar, 10) illetin nassa muâriz olması (muâraza).³¹

Cüveynî, *el-Burhân*'da “el-i'tirâzât ve aksâmuhâ” başlığını açarak illete yönelik itiraz yollarını işlerken bunları “sahih itirazlar” ve “fasit itirazlar” diye iki kısma

²⁵ Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 5/235.

²⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/85-141.

²⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5/260-345; Süyûtî, *Şerhu'l-Kevkebi's-sâti'*, 2/265-312.

²⁸ Şîrâzî, *et-Tebşira*, 474-480.

²⁹ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 231-238.

³⁰ Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 225-265. Ayrıca kalb itirazı için bk. Şîrâzî, *el-Ma'üne*, 259-261.

³¹ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 231-238.

ayırmaktadır. Sahih itirazları men', talebü'l-ihâle, el-kavl bi'l-mûceb,³² nakz (münâkaza),³³ fesâdü'l-vaz', kalb, muâraza ve fark şeklinde sekiz tane olarak zikretmektedir.³⁴ Cüveynî'ye göre fasit itirazlar belli bir sayıyla sınırlandırılmayacak kadar çoktur. Bundan dolayı söz konusu itirazları müstakil başlıklar halinde değil de belli konulara ayırarak işleyeceğini ifade ettikten sonra fasit itirazların mahiyetine dair yedi maddeden söz etmektedir.³⁵ Cüveynî'nin sahih itirazlar içerisinde saydığı kalb itirazı, en ayrıntılı ele aldığı itirazlardandır. Bu bağlamda "el-kalbü's-sarîh" ve "el-kalbü'l-mübhem" şeklinde kalb itirazını ikiye ayıran Cüveynî, el-kalbü'l-mübhem de kalbü't-tesviyeyle ilişkili olabilecek olan "el-ibhâm min gayri tesviye" ve "el-ibhâm bi't-tesviye" diye ikiye ayırarak ele almaktadır.³⁶

et-Telhis'te ise Cüveynî, öncelikle illeti ifsat eden sebepleri katî ve zannî şeklinde ikiye ayırıp işledikten sonra illete yönelik itirazlar meselesine geçmektedir. İleti kesin olarak ifsat eden durumları şöyle sıralamaktadır: İletinin nassa muhalif olması, illetin icmâya muhalif olması, illet olarak görülen vasfın şer'an belirlenmiş illete aykırı olması, illet olarak belirlenen vasfın sabit olmaması ve kıyas yapacak kişinin bilinen kıyas yöntemlerini bırakarak aklî çıkarımlarla meseleyi çözmeye kalkışması. Cüveynî'ye göre illetin başka ret yolları da vardır ki bunlar illeti ifsat eden sebepler olmakla beraber kesinlik taşımayıp zann-ı gâlip ile ifsat ederler. İletinin nakzı, muallel vasfın tahsisi, umumi manada kıyasa mukabil (karşıt) olması, illetin kâsır olması ve iki illetin birbirine muârız olması söz konusu ifsat sebeplerindedir.³⁷ Cüveynî illeti ifsat eden sebepleri işledikten sonra bazı usulcülerin illete yönelik birtakım itirazlar geliştirdiğini kaydederek bu itirazları on iki madde halinde sıralayıp açıklamaktadır. Bu tertibi pek isabetli görmeyen Cüveynî, yapılan itirazların bazılarını illete yöneltilen sahih itiraz olarak görmemektedir.³⁸

Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille* adlı eserinde Iraklı mezhep mensuplarına nispet ederek illete yöneltilen itirazların bazılarını sahih bazılarını fasit olmak üzere iki kısma ayırdıktan sonra bunları on üç itirazda toplamaktadır. Bu itirazlar şöyledir: 1) İleti belirlenmiş hükmün kıyasla ispatının caiz olmaması, 2) Asıl olması caiz olmayan bir aslın

³² Cüveynî, bu itirazı sahih itirazlar içerisinde zikretse de kendisi bunun illeti iptal edecek kuvvette olmadığı düşüncesindedir. Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/973.

³³ Cüveynî, genellikle diğer usulcüler tarafından müstakil olarak zikredilen ademü't-te'sîr itirazını bu başlık altında ele almaktadır. Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/999-1028.

³⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/965-1080.

³⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1080-1098.

³⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1032-1040.

³⁷ Cüveynî, *Kitâbü't-Telhis*, 3/264-267.

³⁸ Cüveynî, *Kitâbü't-Telhis*, 3/267-271.

belirlenmesi, 3) İlet olarak belirlenen vasfın illet için uygun olmaması, 4) Asılda mümânaa, 5) Vasıfta mümânaa 6) İletin tashihinin istenmesi, 7) el-Kavl bi mücebi'l-ille, 8) Ademü't-te'sîr, 9) Nakz (Münâkaza), 10) Kesr, 11) Fesâdü'l-vaz', 12) Kalb, 13) Muâraza. Bu itirazları detaylıca tartışan Sem'ânî, mümânaa, fesâdü'l-vaz', münâkaza ve muâraza itirazlarını sahih olarak görmekte bunlar içinden en sahih olanın ise mümânaa ve muâraza olduğunu belirtmektedir.³⁹

Gazzâlî, *el-Müstasfâ* adlı eserinde kıyas bahsini sonlandırırken illete yönelik itirazlara geçmeden önce illeti ifsat eden sebepleri ele almaktadır. Ona göre bazı sebepler illeti kat'î bir şekilde ifsat ederken diğer bazıları da icthadî (zannî) olarak illeti ifsat etmektedir. İletli kesin olarak ifsat eden sebeplerin dört tane olduğunu belirten Gazzâlî bunları tek tek açıklamaktadır. İletli icthaden ifsat eden sebeplerin ise kendi kanaatine dokuz olduğunu belirttikten sonra bunları da açıklamaktadır. Gazzâlî, ifsat sebeplerinin arka planında illete yönelik birtakım itirazların olduğunu ve bunlardan men', fesâdü'l-vaz', ademü't-te'sîr, kesr, fark, el-kavl bi'l-müceb ve et-ta'diye ve't-terkîb itirazlarını zikretmektedir. Fakat Gazzâlî'ye göre bu itirazlar, cedelcilerin ortaya koyduğu cedel ilmine ait istilahlardır. Dolayısıyla ona göre cedel ilminin konusu olup usûl-i fıkıh ilmi bakımından bir değer taşımayan söz konusu itirazlara burada değinmenin bir önemi yoktur.⁴⁰ Zerkeşî de Gazzâlî'nin bu tutumunu dikkate alarak bazı usulcülerin Gazzâlî gibi düşünerek bu konulara değinmediğinin altını çizmektedir. Fakat ona göre cumhur, bu bahisleri kıyas konusunun mükemmilâtından gördüğü için kıyas bahsinin sonunda ele almışlardır. Bir konunun tekmiyesi o konunun kendisini teşkil ettiği anlayışından hareketle birçok usulcü, mantık, Arap dili ve kelim ilmine ait bazı meseleleri fıkıh usulü konularından olmamasına rağmen eserlerinde zikretmişlerdir. Nitekim Zerkeşî de cumhûr ile aynı kanaati taşımaktadır.⁴¹ Bununla birlikte Gazzâlî *el-Menhûl*'de illete yönelik itirazları sahih ve fasit olmak üzere ikiye ayırarak hem fıkıh usulü hem de cedel ilmi açısından tartışmaktadır. Fasit itirazların yedi tane olduğunu söyleyip bunları açıklayan Gazzâlî'ye göre sahih itirazlar şunlardır: 1) Men', 2) el-Kavl bi'l-müceb, 3) Nakz, 4) Ademü't-te'sîr, 5) Kalb, 6) Fesâdü'l-vaz', 7) Muâraza, 8) Fark.⁴² Gazzâlî, hocası Cüveynî'nin yolunu takip ederek kalb itirazını hocasına benzer şekilde el-kalbü'l-musarrâh ve el-kalbü'l-mübhem diye ikiye ayırarak incelemiştir.⁴³

³⁹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/198-204.

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 3/738-747.

⁴¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5/260.

⁴² Gazzâlî, *el-Menhûl*, 401-425.

⁴³ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 414-415.

Râzî'ye göre illete yapılan itirazlar ya da kendi ifadesiyle bir vasfın illet olamayacağına delâlet eden durumlar beş tanedir: 1) Nakz, 2) Ademü't-te'sîr, 3) Kalb, 4) el-Kavl bi'l-mûceb, 5) Fark.⁴⁴

2. Âmidî'ye Göre İlette Yönelik İtirazlar

Âmidî, kıyas bahsini işlerken kıyasa ve illete yönelik itiraz yollarını “el-î'tirâzâtü'l-vâride ale'l-kıyâs ve cihâtü'l-infisâl ‘anhâ” şeklindeki açtığı başlık altında sunmaktadır. Âmidî'nin yirmi beş tane olarak tespit ettiği itirazlar şunlardır: 1) el-îstisfâr, 2) Fesâdü'l-itibâr, 3) Fesâdü'l-vaz', 4) Men'u hükmi'l-asl, 5) et-Taksîm, 6) Men'u vucûdî'l-ille fi'l-asl, 7) el-Kadh fî münâsebeti'l-vasfi'l-muallel bih, 8) Ademü't-te'sîr, 9) el-Kadh fî münâsebeti'l-vasfi'l-muallel bih, 10) el-Kadh fî salâhiyyeti ifzâi'l-hükm ilâ mâ 'ullile bih, 11) el-Vasfû'l-muallel bih bâtinen hafiyen, 12) el-Vasfû'l-muallel bih muttariben, 13) en-Nakz, 14) el-Kesr, 15) el-Muâraza fi'l-asl, 16) Süâlü't-terkîb, 17) Süâlü't-ta'diye, 18) Men'u vucûdî'l-vasfi'l-muallel bih fi'l-fer', 19) el-Muâraza fi'l-fer', 20) el-Fark, 21) İhtilâfü'z-zâbit beyne'l-asl ve'l-fer' ve ittihadeti'l-hikme, 22) İttihâdü'z-zâbit beyne'l-asl ve'l-fer' ve ihtilâfü cinsi'l-maslaha, 23) Hükümü'l-fer'i muhâlifun li hükmi'l-asl felâ kıyâse, 24) Süâlü'l-kalb, 25) el-Kavl bi'l-mûceb.⁴⁵

Yukarıda değinildiği üzere gerek Âmidî öncesi gerekse sonrasında Şâfiî usulcülerin illete yapılan itirazlarda verdikleri sayılara bakıldığında en çok itirazın Âmidî tarafından dile getirildiği görülmektedir. İlette yönelik itirazların sayısını on altı olarak veren Zerkeşî, bu bahislerin esas olarak cedel ilminin konularından olmasından dolayı cedelcilerin söz konusu itirazları abartılı olacak şekilde otuza kadar çıkardıklarını belirtmektedir. Bununla birlikte ona göre bunların bir kısmı diğer bir kısmının muhtevasına dâhildir.⁴⁶ Âmidî, kendisinden önceki usulcülerin sadece içerik bakımından ele aldığı bazı itirazları isimlendirerek müstakil başlıklar altında incelemiştir. Dolayısıyla bahsedilen hususlar dikkate alındığında Âmidî'nin yaptığı tasnifin gerek mütekellim gerekse fukahâ usulcülerini arasında illete yönelik itirazların en geniş ve sistematik halini oluşturduğu söylenebilir.⁴⁷

Âmidî, kıyas ve illete yapılan itirazları sayarken böyle bir sıralamayı takip etmesinin birtakım sebeplerinin olduğunu, dolayısıyla bunun gelişigüzel bir sıralama olmadığını belirterek bu hususu açıklığa kavuşturmuştur. Ona göre ilk olarak istisfâr

⁴⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/235-279.

⁴⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/85-141.

⁴⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5/260.

⁴⁷ Nitekim bu yönde yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bk. Koçinkağ, “Şemseddîn el-İsfahânî'ye (ö. 688/1289) Göre İletin Red Yolları”, 302; Okur, “Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'a'l-Fârik”, 21; Ekinci, “Hanefî Usûlcülere Göre İlette Yöneltilen Kalb ve Akis İtirazları”, 111.

itirazıyla başlanmasının sebebi, lafzın medlûlünün bilinmemesi halinde yöneltilen sorunun da bilinmeyeceği gerçeğidir. Zira istisfâr, lafzın garip, mücmel veya muhatabın anlayamadığı bir kapalılıkta olması durumunda anlamının açıklanmasının talep edilmesidir.⁴⁸ İkinci sırada fesâdü'l-ıtibâr itirazı gelmelidir. Çünkü fesâdü'l-ıtibâr henüz tafsilata bakmadan icmâli olarak incelenip kıyasın fasit olduğu kanaatine varma durumudur. Nitekim fesâdü'l-ıtibâr, üzerine hüküm bina edilmesi mümkün olmayan nassa muhalif bir kıyas türüdür.⁴⁹ Umum husus açısından fesâdü'l-vaz' fesâdü'l-ıtibâra nispetle daha özel olduğu için fesâdü'l-ıtibârdan sonra gelmelidir. Nitekim kural, genel olanın özel olandan önce incelenmesini gerektirmektedir. Fesâdü'l-vaz' ise vaz' edilen kıyasın hüküm tertibi için uygun olmamasıdır.⁵⁰ Men'u hükmi'l-asl (aslın hükmünü kabul etmeme) itirazı men'u vucûdi'l-ille fi'l-asl (asıldaki illetin varlığını reddetme) itirazından önce gelmelidir. Çünkü birincisi asla ikincisi ise fer'e taalluk etmektedir ki fer' hakkındaki inceleme asıl hakkında yapılan incelemeden sonra ele alınır.⁵¹ Ardından mutâlebe gibi vasıf illetine yönelik itirazlarla birlikte adem-i te'sîr, kadh fi'l-münâsebe, taksîm, illet olarak belirlenen vasfın zâhir ve munzabıt olmaması, kendisiyle ta'lil yapılan hükümün amaçlanan hedefe götürmeye uygun olmaması itirazları gelir. Daha sonra illete muâriz olmasından dolayı nakz ve kesr gelmelidir. Bundan sonra muâraza fi'l-asl denilen illetin asla muâriz olması itirazı, sonrasında ise terkîb ve ta'diye gelmelidir ki bu ikisi asıldaki muârazaya râcidir. Bunların ardından fer'e taalluk eden itirazlar gelir ki bunlar; illetin varlığının fer'de bulunmadığı, fer'in hükmünün aslın hükmüne ve yine fer'in hükmünün zâbit (kural) ve hikmetteki asla muhalif olduğu itirazları ile fer'de muâraza ve kalb itirazlarıdır. Âmidî'ye göre en son sırada kavli bi'l-mûcebe itirazının gelmesinin sebebi hüküm doğuran delile dair bütün itirazları kapsayıp gerekli şartları gerçekleştirdikten sonra itirazları sonlandırmasıdır.⁵²

3. Kalb (Süâlü'l-Kalb) İtirazı

Kalb itirazı, Âmidî'nin illete yapılan itirazlar içerisinde en detaylı ele alıp incelediği itirazlardan biridir. Bu bağlamda Âmidî, kalbin farklı türlerini tespit edip bunları ayrı ayrı incelemiştir. Bu sebeplerden ötürü konunun en iyi şekilde anlaşılması maksadıyla kalb itirazı öncelikle sözlük ve terim anlamları bakımından incelenecek, daha sonra Âmidî'nin yaklaşımı doğrultusunda kalb itirazının çeşitleri müstakil başlıklar

⁴⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/85.

⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/88.

⁵⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/89-90.

⁵¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/143.

⁵² Âmidî, *el-İhkâm*, 4/143-144.

halinde anlatılacaktır. Ayrıca gerek Âmidî öncesi gerekse sonrası mezhep usulcülerinin kalb itirazıyla ilgili dikkat çekici yaklaşımlarına değinilecektir.

3.1. Kalb Kavramının Sözlük ve Terim Anlamı

Kalb kelimesi sözlükte “çevirmek, döndürmek” anlamında olup “bir şeyi tersyüz etmek” demektir. Yılanın sıcak toprak üzerinde kendisini ters çevirmesi örneği verildiğinde kalbden “bir şeyin dış tarafını içe, iç tarafını ise dışa çevirmek” manası anlaşılır. Yine ekmek vb. bir şeyi pişirirken dışta kalan kısmını pişirmek maksadıyla çevrildiğinde kalb kelimesinin zikredilen sözlük anlamı kullanılmaktadır.⁵³ Diğer taraftan kalb kelimesi bir şeyin en hâlisi, saygını ve bir şeyi bir taraftan başka bir tarafa döndürmek anlamında da kullanılmaktadır. Örneğin; insanda bulunan organ anlamındaki “kalp” kelimesi de mezkûr sözlük anlamlarından hareketle kullanılmıştır. Nitekim insan vücudundaki en değerli ve işlevsel organ kalptir. Bundan dolayı da kalp “bir şeyin en şerefli, saygın olanı ve kıymetlisi” anlamında kullanılmaktadır.⁵⁴ Bir şeyin en üstünü en alta çevirmek ile içini dış yapmak da kalbin sözlük anlamlarındandır.⁵⁵

Sem'ânî'ye göre “malûlü illet, illeti malûl yapmak” ile “zâhiri bâtın, bâtını zâhir yapmak” şeklindeki kalb çeşitleri de sözlük anlamlarından elde edilmiştir. Buna göre “bir kabı ters çevirmek” örneğindeki gibi bu durum “bir şeyin en altını en üstü, en üstünü de en altı yapmak” anlamına gelmekte, terim anlamıyla da “malûlü illet, illeti malûl yapmak” demektir. “Çorabı tersyüz etmek” denildiğinde ise “bir şeyin içini dış, dışını da iç yapmak” kastedilir ki “zâhiri bâtın, bâtını zâhir yapmak” şeklindeki kalb türü de anlamını buradan almıştır.⁵⁶

Usulcülerin kalb kavramının terim manası için yaptıkları tanımlar incelendiğinde kimisinin kalb itirazını önce çeşitlere ayırdığı, sonrasında da her bir çeşit için ayrı tanımlar yaptığı dikkat çekmekte iken kimisinin ise bir ayrıma gitmeksizin mutlak olarak bir tanım getirdiği görülmektedir. Bunun yanı sıra herhangi bir tanım yapmaksızın kalb itirazını fûrû meseleler üzerinden açıklayan usulcüler de olmuştur. Örneğin; Şîrâzî, *et-Tebşira*'da -eserde takip ettiği genel bir metot bağlamında- kalb itirazını iki kısma ayırırken hem “kalbü't-tesviye” hem de “malûlü illet, illeti mâlûl yapmak” şeklindeki kalb çeşidini fûrû meseleler üzerinden anlatmıştır.⁵⁷ *el-Ma'ûne* isimli eserinde kalb itirazını

⁵³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.), 5/3713.

⁵⁴ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lugâ*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/17.

⁵⁵ Heyet, *el-Müncid fi'l-luga ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2007), 648.

⁵⁶ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/223-224.

⁵⁷ Bk. Şîrâzî, *et-Tebşira*, 477-479.

“kalbün bi-hükmin maksûd”, “kalbü't-tesviye” ve “malûlü illet, illeti mâlûl yapmak” şeklinde üç türe ayıran Şîrâzî, aynı şekilde bir tanıma gitmeksizin bunları da fûrû meseleler üzerinden açıklamıştır.⁵⁸ Fakat Şîrâzî *Lüma*'da daha genel olarak kalbi “asla kıyas etmek sûretiyle hasmın illetine, iddiasının nakîzinin (aksi bir hükmün) bitiştrilmesi” şeklinde tanımlamıştır. Şîrâzî'ye göre bu durum musarrah ve mübhem şeklindeki iki hükümle de olabilir.⁵⁹ Râzî, Şîrâzî'nin tanımına benzer bir tanım yaparken⁶⁰ Sem'ânî “malûlü illet, illeti malûl yapmak” ile “zâhiri bâtın, bâtını zâhir yapmak” diye iki farklı tanım yapar ve her iki durumun da illeti iptal ettiğini kaydeder.⁶¹

Beyzâvî (ö. 685/1286), kalb itirazını en geniş şekilde tanımlayanlardan birisidir. Ona göre kalb “muterizin, müstedilin aslına bağlı kalarak yeni bir kıyasla ve de aynı illetle onun görüşünün hilafına bir neticeye ulaşmasıdır.”⁶² Beyzâvî'nin *Minhâc*'ının şârihlerinden Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) ile oğlu Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) bu tarifi farklı açılardan tahlil etmektedirler. Meselâ Beyzâvî, yapılan bazı tanımlarda geçen “müstedilin görüşünün nakîzi (karıştı)” cümlesi yerine “müstedilin görüşünün hilafına” ifadesini kullanmıştır. Çünkü kalb işlemini yapan muterizin ortaya koyduğu görüş, müstedilin görüşünün nakîzi değil de ancak onun muğayiri (aykırı) olabilir. Yine onlara göre -ilerleyen kısımlarda açıklanacağı üzere- bu ifadenin tercih edilmesinin başka faydaları da bulunmaktadır.⁶³ İbnü's-Sübkî ile Süyûtî, kalb itirazını “muterizin, tartışma konusu olan mesele hususunda müstedilin istidlâlde bulunduğu delilin, mevcut haliyle müstedilin lehine değil aleyhine olduğunu iddia etmesidir”⁶⁴ şeklinde tanımlamışlardır. Süyûtî, kalb için yaptığı tanımı farklı açılardan analiz ettikten sonra kalb itirazında iki temel amacın güdüldüğünü, dolayısıyla da kalbin iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. Bunlardan birincisi, sarih veya gayri sarih bir şekilde müstedilin görüşünün iptal edilip muterizin görüşünün tashih edilmesi amaçlanan kalb türüdür. İkincisi ise yine ister sarih isterse de gayri sarih bir şekilde muterizin görüşünü tashih etmeyi amaçlamaksızın sadece müstedilin görüşünü iptal etmeyi hedefleyen kalb çeşididir.⁶⁵

⁵⁸ Şîrâzî, *el-Ma'ûne*, 259-261.

⁵⁹ Şîrâzî, *el-Luma*, 235. Ayrıca bk. Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2/916-917.

⁶⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/263.

⁶¹ Bk. Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille*, 2/223-224.

⁶² Beyzâvî, *el-Minhâc*, 214. Ayrıca bk. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 4/208; Koçinkağ, *Mütekellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi (Beyzâvî Örneği)*, 272.

⁶³ Sübkî - İbnü's-Sübkî, *el-İbhâc*, 6/2498.

⁶⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi'*, 99; Süyûtî, *Şerhu'l-Kevkebi's-sâtı*, 2/284.

⁶⁵ Süyûtî, *Şerhu'l-Kevkebi's-sâtı*, 2/284-287. Ayrıca Bk. İbnü's-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi'*, 99-100.

3.2. Âmidî'ye Göre Kalb İtirazı

İllete yönelik itiraz yollarının yirmi beş tane olduğunu belirten Âmidî, yaptığı tasnifte kalb itirazını yirmi dördüncü sırada zikretmektedir. Âmidî'nin yaptığı kalb tanımına bakılacak olursa, "kalb" in sözlük anlamına değinmediği görülmektedir. Nitekim Âmidî terim anlamı bakımından kalb itirazını mutlak anlamda tarif etmek yerine "kalbin çeşitleri" başlığı altında kalbi kısımlara ayırdıktan sonra her birini ayrı ayrı işlemektedir. Şimdilik sadece kalbin çeşitlerine dair tanımlara yer verilecek olursa; Âmidî'ye göre "kalbü'd-da'vâ" delilin gizli veya açık olması durumuna göre ikiye ayrılmaktadır.⁶⁶ Âmidî burada bir tanım yapmasa da verilen bilgilerden hareketle kalbin bu türü için "müterizin, müstedilin görüşünü iptal etmek için ileri sürdüğü delili ya açık bir şekilde ifade etmesi ya da önermenin içinde gizlemesi halidir" şeklinde bir tanım çıkarmak mümkündür. Âmidî'ye göre kalbü'd-delil "müstedilin, müterize karşı bir vasfın illet olduğuna dair getirdiği delilin kendi aleyhine olması" demektir.⁶⁷

Âmidî, kalbü't-tesviye çeşidinin altında kalbü'd-delile benzer iki tanım yapmaktadır ki bunlar yapılan en yaygın tanımlardır. Ona göre kalb, "müstedilin müterize karşı bir vasfın illet olduğuna dair öne sürdüğü delilin, lehine değil aleyhine olmasıdır" ya da "illet olduğuna dair delil olarak öne sürülen vasfın, müstedilin hem lehine hem de aleyhine olmasıdır." Âmidî'ye göre birinci tanım kalb çeşitlerinin en üst mertebesinde, ikincisi ise bir alt mertebede yer almaktadır.⁶⁸ Âmidî'nin bu uyarısı dikkate alınmış olacak ki onun kalb itirazıyla ilgili düşüncelerine temas eden çalışmalarda sıklıkla onun bu tanımına yer verilmektedir.⁶⁹

Âmidî kalb itirazını temelde "kalbü'd-da'vâ" ve "kalbü'd-delil" şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Üçüncü kısım olan kalbü't-tesviyeyi ise kalbü'd-delil'in sonunda zikredip kalbü't-tesviye'nin buraya zeyillerle (tekmile-eklentli) üçüncü bir tür olarak ilhak edildiğini kaydetmektedir.⁷⁰ Âmidî, kalb itirazının çeşitlerini fûrû örneklerle ayrı ayrı anlattığından çalışmamızda kalbin çeşitleri müstakil başlıklar altında ele alınacaktır.

⁶⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/129.

⁶⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/130.

⁶⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/133.

⁶⁹ Örnek için bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5/289; Koçinkağ, *Mütekellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi (Bezzâvi Örneği)*, 272; Okur, "Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'a'l-Fârik", 24.

⁷⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/133.

3.2.1. Kalbü'd-Da'vâ

Âmidî'ye göre kalbü'd-da'vâ iki kısma ayrılmaktadır. Bunun sebebi, kalbü'd-da'vâ'da muteriz tarafından müstedilin görüşünü iptal etmek maksadıyla ileri sürülen delilin ya önermenin içerisinde gizlenmesi veya açık bir şekilde ifade edilmesidir.⁷¹

3.2.1.1. Delilin Gizli Olması

Delilin gizli olmasından kasıt; muterizin, müstedilin görüşünü iptal etmek için ileri sürdüğü delili açık bir şekilde ifade etmeyip önermenin içinde gizlemesi ve bu yolla müstedilin görüşünü reddetmesidir. Âmidî, muterizin müstedile karşı öne sürdüğü delilin gizli olması durumuna Eş'arî ile Mu'tezilî olan kişiler arasındaki tartışmayı örnek olarak vermektedir. Şöyle ki; "bir Eş'arî, 'mevcut olan her şey görülür' dediğinde bu, hüküm bildiren cümledir. Bu cümlede, aynı zamanda hükmün illeti diyebileceğimiz gizli bir delil vardır ki o delil 'çünkü o, mevcuttur' ifadesidir. Zira Eş'arî'ye göre bir şeyin mevcut olması, o şeyin görünürlüğünü doğrulayan bir vasıftır." Yani görünürlük hükmünün illeti, mevcut olmaktır. Buna karşılık Mu'tezilî bir muteriz, bu gizli delili/illeti kalb itirazı yöntemiyle çürütmeye çalışabilir. Meselâ 'ben zorunlu olarak biliyorum ki, bir cihette bulunmayan görülemez' diyebilir. Nitekim burada müstedilin önermesindeki gizli delil olan 'çünkü o mevcuttur' ifadesi geçersiz kılınmaya çalışılmaktadır. Şöyle ki; Mu'tezilî muteriz, mevcut olmakla birlikte bir ciheti olmayanların görülemeyeceğini söyleyerek bu delilin/illetin her durumu kapsamadığını iddia etmektedir. Dolayısıyla Mu'tezilî muterizin buradaki önermede gizli delili/illeti "cihetin olmayışı görmeye engeldir" ifadesidir.⁷²

3.2.1.2. Delilin Açık Olması

Delilin açık olması, müstedilin görüşüne karşı getirilen delilin açık şekilde ifade edilerek reddedilmesidir. Âmidî bu konuya görmenin kesin bilgiye ulaştırması ile hüsn ve kubuh meselelerini örnek olarak vermektedir. Ona göre ilgili konular hakkında müstedilin, "zaruri olarak, görmenin kesin bilgiye ulaştırdığını, küfrün bizatihi kötü, şükrün ise bizatihi iyi olduğunu biliyorum" önermesine karşılık muterizin kalb yöntemiyle "zaruri olarak görmenin kesin bilgiye ulaştırmadığını ve küfrün bizatihi kötü olmadığını aynı şekilde şükrün ise bizatihi iyi olmadığını biliyorum" şeklinde verilen önermeyle yapılan itirazı örnek verilebilir. Âmidî'ye göre bu önermelerin her birisinde bulunan illet fasit illettir. Çünkü önermelerde fasit illete karşı yine fasit illetle mukabele edilmiştir. Şöyle ki; müstedilin önermelerindeki hükmün illeti olabilecek gizli delilin 'zaruri olarak görmek' ve 'bizatihi küfür ile bizatihi şükür' ifadeleri olduğu anlaşılmaktadır.

⁷¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/129.

⁷² Âmidî, *el-İhkâm*, 4/129.

Muteriz de karşı çıkarken müstedilin delilini ona karşı kullanmak yerine aynıyla mukabelede bulunması Âmidî açısından fasit illet kabul edilmektedir. Yine Âmidî'ye göre yapılan mezkûr önermelerde kastedilenin, müddeinin “zarureten böyledir” iddiasının imkânsızlığının, hasmı tarafından sorgulanmasıdır. Burada müddeiye birebir mukabelede bulunuluyor ki müddei muterize “böyle ihtilaflı bir konuda zarureten biliyorum diyemezsin” şeklinde bir karşılık versin. Müddei böyle deyince muteriz de ona “aynı durum senin için de geçerli” diyerek itiraz etmektedir.⁷³

Âmidî, cedelcilerin kalbü'd-da'vâ içerisinde kalbü'l-istib'âd diye bir kalb çeşidini de zikrettiklerini belirtmektedir. Kalbü'l-istib'âd hakkında bilgi vermeyen Âmidî, konu hakkında çocuğun, babası olduğunu iddia eden iki kişiden birisine verilmesi hususunda Şâfiî birisinin “çocuğun iki kişiden birisine verilmesi delilsiz yapılan bir hükümdür” şeklindeki önermesine karşın Hanefî birisinin “kâifin⁷⁴ çocuğun falanca kişiden olduğuna dair verdiği hüküm de delilsiz bir hükümdür” itirazını örnek vermektedir.⁷⁵

Âmidî'ye göre cedelcilerin bu kalb yöntemini (kalbü'l-istib'âd) kullanmalarındaki maksatlardan birisi, iddiada bulunanın sorgulama yapıp kendisinin söylediğinin delilsiz hüküm olmadığını bilakis bunun sahih bir kaynaktan alındığını göstermesi, buna karşılık muterizin de “ben de aynı şeyi söyledim” demesidir. Fakat Âmidî, bunun uzak bir yorum olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu durumda müddei, kendi iddia ettiği şeyin delilsiz hüküm olduğunu söyleyecek veya bunun bir aslının bulunduğunu itiraf edecektir. Şayet iddia edilen şey delilsiz hüküm (tehakküm) ise bu durumda karşı tarafın iddiasının iptali için bu iddianın kendi mezhebine göre delilsiz olduğunu belirterek itiraz etmesi karşı tarafın mezhebindeki delilsiz hükmü ortadan kaldırmayacaktır.⁷⁶ Şayet muteriz, uzak bulduğu müddeinin iddiasının bir aslının bulunduğunu beyan edecek olursa bu, bir cevap olmuş olacaktır ki bu durumda kalbe gerek kalmayacaktır.⁷⁷

3.2.2. Kalbü'd-Delil

Âmidî'ye göre kalbü'd-delil “müstedilin, illet olarak getirdiği delilin kendi aleyhine olduğunu açıklamaktır.”⁷⁸ Âmidî, bu kalb çeşidini, kalb mertebeleri içerisinde en

⁷³ Âmidî, *el-ihkâm*, 4/129-130.

⁷⁴ Bir kimsenin fizikî yapısına ve organlarına bakarak onun nesebi, ahlâk ve karakteri hakkında tahminde bulunan kimse.

⁷⁵ Âmidî, *el-ihkâm*, 4/130.

⁷⁶ وَهُوَ فِي غَايَةِ الْبُعْدِ، فَإِنَّهُ إِذَا أَنْ يَعْتَرِفَ الْمُدَّعِي بِأَنَّ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ تَحَكُّمٌ أَوْ أَنَّ بَيْنَ مَا أَخَذَهُ فِيهِ، فَإِنْ كَانَ تَحَكُّمًا فَلَا تُغْنِي مُعَارَضَتُهُ بِتَحَكُّمِهِ فِي مَذْهَبِهِ فِي إِطْطَالِ دَعْوَاهُ التَّحَكُّمَ فِي مَذْهَبِ خَصْمِهِ.

⁷⁷ Âmidî, *el-ihkâm*, 4/130.

⁷⁸ Âmidî, *el-ihkâm*, 4/130.

üst sırada görmektedir.⁷⁹ Zira burada ortaya konan delil tamamıyla müstedilin aleyhindedir. Âmidî'ye göre bu durumda muteriz ya istidlâlde bulunanın delilinin bir yönüyle kendi lehine delâlet ettiğini söyleyecek veya istidlâlde bulunanın mezhebine göre delilinin herhangi bir vecihle delil getirenin (müstedilin) iddiasına delâlet etmediğini beyan edecektir. Şayet müstedilin zikrettiği delilin kendi iddiasına delâlet etmediğini belirtecek olursa bu durumda yaptığı itiraz kendi aleyhine delil olacaktır.

Âmidî, bu tür kalb çeşidine “vârisi olmayanın vârisi dayıdır”⁸⁰ hadisini örnek göstermektedir. Ona göre müstedil, bu hadisten istidlâlde bulunarak dayının mirasçı olacağını iddia ederse, muteriz kalb yöntemiyle onun görüşüne itiraz ederek “bu hadiste mübalağa yoluyla aslında dayının mirasçı olamayacağı anlatılmak istenmiştir” der. Nitekim bu gibi kullanımlar bulunmaktadır. Örneğin “açlık, azığı olmayanın azığıdır” veya “sabır, hilesi olmayanın hilesidir” sözlerinde olduğu gibi mübalağa yoluyla aslında açlığın azık, sabrın da hile olmadığına vurgu yapılmaktadır.⁸¹

Âmidî, Kalbü'd-delile iki örnek verdikten sonra muterizin görüşünü destekleyici başka ihtimallerden de bahsetmektedir. Buna göre yukarıda verilen muterizin görüşünü destekleyen birinci ihtimal, hadiste geçen “varisi olmayan” ifadesinden, “hiçbir varisi olmayan”ın kastedilmesidir. Bu durumda karı ve kocayla birlikte dayının mirasçı olacağını kabul edenlere göre dayının mirasçı olması hiçbir varisin olmamasına bağlı değildir. Nitekim dayı, karı ve kocayla yani diğer mirasçılar olmasına rağmen de varis olabilmektedir. İkinci ihtimal ise “varisi olmayan” ifadesinden kasıt, ölenin dayısı dışında asabesinin bulunmamasıdır. Bu durumda da dayının ayrıca zikredilmesinin bir anlamı kalmamaktadır. Nitekim bu durum dayı dışındaki zevi'l-erhâm⁸² için de geçerlidir. Âmidî'ye göre kalbin bu çeşidi muterizin görüşünü destekleyip müstedilin görüşünü desteklememesi bakımından illete yönelik itiraz türlerinden fesadü'l-vaz'⁸³ itirazına benzemektedir.⁸⁴

⁷⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/133.

⁸⁰ Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Davûd, *Sünenü Ebî Davûd*, thk. Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 2003), “Ferâiz”, 8 (No. 2901).

⁸¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/130-131.

⁸² Ölenin ashâb-ı ferâizle asabe gruplarına dâhil olmayan kan hısımları.

⁸³ Âmidî'ye göre fesâdü'l-vaz'; kıyasın, üzerine hüküm tertibi bakımından uygun bir şekilde kurgulanmasıdır. Dolayısıyla kıyasın vaz' edilmesinin sıhhati hüküm tertibine uygun olmasına bağlıdır. Vaz'ı fasit olan her kıyasın itibarı da fasit olur. Fakat itibarı fasit olan her kıyasın vaz'ı fasit olmayıp sahih olabilir. Bu bakımdan fesâdü'l-itibarın fesâdü'l-vaz'dan daha genel olduğunu düşünen Âmidî, fesâdü'l-itibar itirazının fesâdü'l-vaz' itirazından önce gelmesi gerektiği kanaatinde. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 4/89-90.

⁸⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/131.

Âmidî'ye göre kalbü'd-delil, müstedilin lehine olduğu kabul edilecek olursa bu durumda kalbin bu türü üç kısma ayrılır. Nitekim muteriz, kendi görüşünü doğrulamak⁸⁵ veya müstedilin görüşünü iptal etmek⁸⁶ yahut müstedilin görüşünü sarahaten değil de iltizam yoluyla (zımnen) iptal için kalbe başvurmuştur. Şayet muteriz, müstedilin görüşünü iptal etmek için kalbe başvurmuşsa bu durumda iki ihtimalden söz edilebilir: 1) Muteriz, müstedilin illetine açık bir şekilde itiraz etmektedir. Bu ise karşı tarafın delilini doğrudan bir şekilde hüküm için delil yapmak şeklinde gerçekleşmektedir. 2) Muteriz, açık bir şekilde değil de iltizam yoluyla karşı tarafın görüşüne itiraz etmektedir. Bu da muterizin delile bağladığı hükmün, müstedilin görüşünün iptalini gerektirmesi halinde gerçekleşir.⁸⁷

Âmidî, zikredilen iki durumun yanı sıra müstedilin delil getirme keyfiyetine, muterizin ise müstedilin deliline itiraz etme şekline göre farklı hususiyetler barındıran kalb itirazlarını örnek meselelerle birlikte ele almaktadır.

1- Müstedilin iltizam yoluyla (zımnen) öne sürdüğü delile muterizin sarih bir şekilde itiraz etmesi.

İtikâfta orucun şart olduğunu iddia eden Hanefî müstedil buna “İtikâf, Arafat vakfesinde olduğu gibi bir yerde bulunmaktan ibaret olup (lüksün mahz) özünde ibadet (kurbet) değildir” şeklindeki ifadeleri delil olarak getirmektedir. Dolayısıyla Hanefî müstedile göre nasıl ki Arafat vakfesi özünde ibadet olmayıp ibadet sayılması için ihram şart ise buna kıyasla itikâf için de oruç şarttır. Muhalif muteriz de kalb yöntemiyle “şayet itikâf, bir yerde bulunmaktan ibaret ise bu durumda Arafat vakfesinde oruç şartı aranmadığı gibi itikâfın sahih olabilmesi için de oruçlu olmak şartı aranmaz” şeklinde itiraz etmektedir. Burada her iki taraf da kendi görüşünü doğrulamak için delil getirmiştir. Fakat müstedil, getirdiği illetle (bir yerde bulunmak) iltizami (zımnen) olarak itikâfta orucun şart olduğuna işaret etmektedir. (Çünkü itikâf bizatihi ibadet değildir, onu ibadet kılan oruçtur). Muteriz ise kendi görüşünü ispat etmek amacıyla açık bir şekilde itikâfta oruçlu olmanın şart olmadığına işaret etmek suretiyle itiraz etmektedir.

Bu örnek meselenin değerlendirmesini yapan Âmidî'ye göre burada müstedilin, itikâfın özünde ibadet olmadığını ortaya koymak için kullandığı “bir yerde bulunmak”

⁸⁵ Âmidî, “illet olduğuna dair delil olarak öne sürülen vasfın, müstedilin hem lehine hem de aleyhine olması” şeklindeki kalb çeşidini ikinci mertebede kabul etmektedir. Ona göre bu özellikteki kalbin en makbulü ise muterizin görüşünün açık bir şekilde ispat edilmesidir. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 4/133-134.

⁸⁶ Âmidî, müstedilin görüşünün iptal edilmesi için açık bir şekilde ileri sürülen kalb türünü, muterizin görüşünün açık bir şekilde ispat edilmesi şeklindeki kalb çeşidinin bir alt derecesi olarak görmektedir. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 4/134.

⁸⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/131.

delili, itikâfın özünde ibadet olmamasını gerektirecek münasip bir ta'lil değildir. Muterizin de tard⁸⁸ yöntemiyle ta'lilde bulunarak itiraz etmesi yani “bir yerde bulunmak” ile “itikâf için orucun şart olmadığını” göstermek arasında bir münasebet bağı bulunmamaktadır.⁸⁹

2- Müstedilin açık bir şekilde öne sürdüğü delile muterizin de aynı şekilde sarahaten itiraz etmesi.

Necasetlerin, su dışında başka bir şeyle temizlenmesinin caiz olmadığını iddia eden Şâfiî müstedil, bu konuda “necaset, namaz için yapılan bir temizliktir. Abdestsizliğin (hadesin) giderilmesinde olduğu gibi necasetin giderilmesi de su dışında başka bir şeyle (örneğin sirke) caiz değildir” ifadelerini kullanmaktadır. Buna karşı muteriz kalb yöntemiyle ve müstedilin illeti olan “namaz için yapılan bir temizliktir” ifadelerini aynen kullanarak “namaz için yapılan temizlik kastedilmektedir. Fakat abdestsizliğin (hadesin) giderilmesi ile necasetlerin temizlenmesi arasında açık bir benzerlik olmadığından necasetlerin temizlenmesi su dışında başka bir şeyle (sirke, gül suyu vb.) de yapılması caizdir” şeklinde itiraz etmektedir.

Âmidî'ye göre verilen örnekte hem müstedil hem de muteriz kendi görüşünü doğrulamak için sarih delille karşı tarafa muhalefet etmektedir. Ayrıca her iki taraf da illeti tespit yollarından şebeh⁹⁰ yöntemini kullanmıştır.⁹¹

3- Muterizin, müstedilin görüşünü iptal etmek için açık bir şekilde kalb yöntemine başvurarak itiraz etmesi.

Abdest alırken başın mesh edilmesi hususunda Hanefî müstedilin, “baş abdest uzuvlarından birisidir. Diğer abdest uzuvlarında olduğu gibi kendisine ‘baş’ demenin mümkün olmayacağı bir parçanın mesh edilmesi yeterli olmaz” kıyasına karşın Şâfiî muteriz kalb yöntemiyle “Haklısınız baş abdest uzuvlarındandır. Diğer abdest

⁸⁸ İleti belirleme metotlarından (mesâlikü'l-ille) biri olan tard, gerek iltizami gerekse doğrudan hüküm için uygunluğu bilinmeyen bir vasfın bütün sürelerde hükümlerle beraber bulunmasıdır. Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 5/221; Beyzâvî, *el-Minhâc*, 208; Koçinkağ, *Mütakellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi (Beyzâvî Örneği)*, 260-261. Ayrıca konu hakkında detaylı bilgi için bk. Şîrâzî, *et-Tebşira*, 460 vd; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/375 vd; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5/248 vd.

⁸⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/131-132.

⁹⁰ İletin tespit yolları (mesâlikü'l-ille) arasında sayılan şebeh, usulcülerce farklı şekillerde tarif edilmiştir. Sıklıkla yapılan tanımlardan biri şöyledir: “Bir vasfın hükümlerle bizzat değil de iltizamen uygunluk durumuna şebeh” demektir. Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 5/201; Beyzâvî, *el-Minhâc*, 206. Âmidî ise şebehi “iki asıl arasında gidip gelen fer'in, daha çok benzediği aslın hükmünü almasıdır” diye tanımlamıştır. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 3/369. Ayrıca konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Koçinkağ, *Mütakellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi (Beyzâvî Örneği)*, 255-257.

⁹¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/132.

uzuvlarının yıkanmasında dörtte birle kayıtlandırılmadığı gibi başın meshi de dörtte birle kayıtlandırılmaz” şeklinde itiraz etmektedir.

Örnekte müstedil ile muteriz açık bir şekilde karşı tarafın görüşünü iptal etmek için delil getirmektedir. Fakat Âmidî'ye göre tarafların ileri sürdükleri deliller, her iki görüşten herhangi birisinin sahih olduğuna delâlet etmemektedir. Nitekim birisinin görüşünün bâtil olması diğerinin ileri sürdüğü görüşün sahih olmasını gerektirmemektedir. Çünkü konu hakkında en sahih görüşün başın tamamının mesh edilmesi gerektiğini savunan İmam Mâlik'in (ö. 179/795) görüşü olması mümkündür.⁹²

Âmidî'den farklı olarak Şîrâzî'ye göre burada muterizin yaptığı kalb itirazı illeti ifsat etmektedir. Bununla birlikte bu konuda mezhep usulcileri arasında ihtilafın da bulunduğunu kaydetmektedir. Şîrâzî, görüşünü şöyle temellendirmektedir: “Burada müstedil ile muterizin illetlerinin cem edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla muteriz yeni bir illetle itiraz etmiş gibi olmakta ve birbirini nefyedici iki farklı hüküm ortaya çıkmaktadır.”⁹³

4- Muterizin iltizam yoluyla (zımnen) müstedilin görüşünü iptal etmek için itiraz etmesi.

Hanefî müstedil, görülmeyen malın (gâib) satımında “gâib malın satımı, nikâh gibi ivazlı bir akit olup bedel (muavvaz) bilinmemesine (cehl) rağmen sahih bir akittir” diyebilir. Hanefî müstedile göre nikâh ivazlı bir akit olup karşılığında mehir ödendiğinden, bir kişi kim olduğunu bilmediği bir kadınla evlendirilirse bu nikâh geçerli olur. Buradaki bilinmezliğin akde bir etkisi yoktur. Bu kıyasa karşılık Şâfiî muteriz kalb yöntemiyle “gâib malın satımı ivazlı bir akittir ve bu açıdan nikâh akdine de benzemektedir. Bununla birlikte nikâh akdine kıyas edilerek görme muhayyerliği şart koşulamaz” diyerek itiraz edebilir. Zira Şâfiî muteriz, ivazlı akitler olmaları bakımından bu iki akdin birbirine benzerliğini kabul etse de kıyas yoluyla gâib malın satımı için görme muhayyerliğinin ispat edilemeyeceğini düşünmektedir.

Âmidî'ye göre bu örnekte itiraz eden (Şâfiî), gâib malın satımının sahih olduğuna dair müstedilin görüşünü açıktan değil de iddiasının muktezası olarak zımnen iptal etmektedir. Nitekim görülmeyen malın satışını sahih kabul eden müstedil (Hanefî), görme muhayyerliğinin bulunduğu da hükmetmektedir. Çünkü görme muhayyerliği, gâib malın satımının sahih olmasının lâzımı yani ayrılmaz bir parçası konumunda olup zorunlu sonucudur. Dolayısıyla görme muhayyerliği bâtil görüldüğünde bu durum

⁹² Âmidî, *el-İhkâm*, 4/132-133.

⁹³ Şîrâzî, *el-Luma'*, 235. Ayrıca zikredilen örneğin geçtiği eserler için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 5/266; Beyzâvî, *el-Minhâc*, 214.

zorunlu sonucun kabul edilmemesi anlamına gelir ki yine bu durum, bunu gerektirenin de (gâibin satımı) reddedilmesini mecburi kılmaktadır. Böylece Hanefilere göre sahih olan görme muhayyerliği geçersiz hale getirilmektedir.⁹⁴ Âmidî, bu şekilde gerçekleşen kalb itirazını üçüncü mertebede kabul etmektedir.⁹⁵

3.2.3. Kalbü't-Tesviye

Âmidî kalbü't-tesviyenin, kalb çeşitlerinin sonuna zeyil olarak eklendiğini düşünmekte ve herhangi bir tanım yapmadan fūrû bir örnek üzerinden konuyu işlemektedir.⁹⁶ Esasında Âmidî'nin kalbü't-tesviyenin, kalbin son kısmına bir ekleme olduğu düşüncesi; onun bunu “müstedilin görüşünün zımnen reddedildiği” kalb kapsamında değerlendirildiğini göstermektedir. Nitekim kalbü't-tesviye “mübhem bir hükümlerle kalb yapmak” diye de tanımlanmıştır.⁹⁷ Bu kalbin tesviye diye isimlendirilmesi de bu kalb türünün işlem sırasında asıl ile fer' arasında tesviye (eşitleme) işlevi görmesinden dolayıdır.⁹⁸

Âmidî, sirkeyle necasetin temizlenmesi meselesini bu kalb çeşidine örnek göstermektedir. Hanefî müstedil, “Sirke temiz bir sıvıdır. Necasetin hem aynı hem de eserini giderir. Dolayısıyla suyla olduğu gibi sirkeyle de maddi temizlik meydana gelir” şeklinde kıyas yapacak olursa Şâfiî muteriz “Doğrudur. Sirke temiz bir sıvıdır, necasetin hem aynı hem de eserini giderir. O zaman suyla olduğu gibi sirkeyle de hem maddi (necaset) hem de manevi (hades) temizlik yapmada ikisinin de eşit olması gerekir” diyerek itiraz edebilir. Muteriz “sirke necaset ve hadesi temizlemede eşit olmalıdır” diyerek “sirkeyle necasetin temizlendiğini” iddia eden Hanefî müstedile kalbü't-tesviye yöntemini kullanarak “sirkeyle necasetin temizlenmesi gerçekleşiyorsa bu durumda hadesin de temizlenmesi gerekir” der ve böylece hüküm ikisinin eşitlenmesi yani tesviye yoluyla sabit olmuş olur.⁹⁹ Şâfiî muteriz, esasında necasetten taharet ile hadesten taharet arasında açık bir benzerliğin bulunmadığını düşünen Hanefî müstedile tesviye yoluyla itiraz etmektedir. Nitekim Şâfiî muteriz her iki temizliğin ortak noktalarının, diğer bir ifadeyle illetinin “namaz için yapılan taharetler” olduğunu düşünmektedir. Böylece sirkeyle necasetin giderildiğini söyleyen hasmını, yine sirkeyle hadesin de giderilmesi gerektiği kanaatine sevk etmektedir.

⁹⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/133.

⁹⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/134.

⁹⁶ Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 4/133.

⁹⁷ Bk. Şîrâzî, *el-Luma'*, 235.

⁹⁸ Şîrâzî, *et-Tebşira*, 477; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5/295.

⁹⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/133.

Kalbü't-tesviye hususunda usul eserlerinde sıklıkla verilen örneklerden biri de mükrehin talâkı meselesidir. Hanefî müstedil, “ikrah altındaki (mükreh) kimse, muhtâr kişi gibi mükellef olup talâka mâlik olduğundan talâkı geçerlidir” dediğinde, Şâfiî muteriz kalb yöntemini kullanarak ona şöyle bir itirazda bulunabilir: “Madem mükreh, muhtâr kimse gibi değerlendiriliyor, o halde mükrehin ikrarının da geçerli olması gerekir.” Nitekim Hanefiler, mükrehin muhtâr gibi irade (ihtiyâr) sahibi olduğunu düşünerek talâkını geçerli saydıkları halde ikrarını geçerli saymamışlardır. Şâfiîlere göre ise bu meselede mükrehin ikrar ve tâlakı eşit (tesviye/müsâvât) kabul edilmesi gerektiğinden ikrarı ittifakla muteber sayılmadığı gibi zimnen talâkının da geçerli olmaması gerekmektedir.¹⁰⁰

4. Âmidî'nin Kalb ve Çeşitleriyle İlgili Değerlendirmesi

Âmidî, kalb itirazını kısımlarıyla birlikte ayrıntılı bir şekilde anlattıktan sonra kalb ve kısımları hakkında genel bir değerlendirme yapmaktadır. Bu bağlamda Âmidî, kalb ve kısımlarının illete yönelik geçerli itirazlar olup olmadığı veya geçerli bir itiraz kabul edildiği takdirde onda bulunması gereken şartların neler olduğu hususunda bir takım bilgiler sunmaktadır.

Âmidî'ye göre kalb itirazının sahih bir itiraz olup olmadığı hususunda usulcüler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bir kısım usulcüler kalbin, müstedilin görüşünün karşısına (nakîz) delâlet etmesinden hareketle kalbin karşı tarafın delilinin zayıf olduğunu göstermesi yönüyle delil olacağını belirtmişlerdir. Diğer bir kısım ise kalbi geçerli bir itiraz kabul etmemektedir. Nitekim onlara göre kalble muteriz, müstedilin hükmünün karşısını ispat etmek için uğraşmakta veya bu hükmün dışında başka bir şeyle delil getirmektedir. Şayet müstedilin hükmünün karşısını ispat etmek için uğraşma durumu söz konusu ise bu durumda müstedilin aslı üzerine kıyas yapılması mümkün değildir. Çünkü üzerinde ittifak edilen zıt iki hükmün bir surette toplanması muhaldir. Şayet mevcut hükmün dışında başka bir şeyle delil getirmek söz konusu ise bunda da delile itiraz söz konusu olmamaktadır.¹⁰¹

Âmidî, bahsedildiği haliyle karşıt görüşleri gerekçeleriyle aktardıktan sonra konuyla ilgili kanaatini şöyle ifade etmektedir:

¹⁰⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1048-1049; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 410; Râzî, *el-Mahsûl*, 5/267; Beyzâvî, *el-Minhâc*, 215; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 4/216-217; Sübkî - İbnü's-Sübkî, *el-İbhâc*, 6/2500; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 5/295. Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, *Şerhü'l-Minhâc li'l-Beyzâvî fi ilmi'l-usûl*, thk. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 2/721; Ahmet Selman Baktı, “Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kitâbu'l-Kiyâsi's-Şer'î Adli Eserinin Tercümesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 88.

¹⁰¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/134.

“Şayet muterizin delilinde müstedilin görüşüne karşı delil, açık bir şekilde veriliyorsa bu durumda bir asıl üzerinde iki görüşün cem edilmesi mümkündür. Nitekim müstedilin açık bir şekilde öne sürdüğü delile muterizin de aynı şekilde sarahaten itiraz ettiği kalb türünde necasetlerin temizlenmesi hususunda bunun örneğini de görmüştük. Şayet itiraz, müstedilin hükmü dışında bir şeyle yapılıyorsa bu durumda kalb, hükmün muterizin ileri sürdüğü delilin gereği olması durumunda sahihtir. Bu hususa da muterizin iltizam yoluyla müstedilin görüşünü iptal etmek için itiraz ettiği kalb çeşidinde ‘gâib malın satımı’ ile kalbü’t-tesviye bahsinde tesviye yoluyla ‘necasetin temizlenmesi’ örnekleri verilebilir.”¹⁰²

Âmidî, bu değerlendirmeden sonra kalb itirazının gerçekleşme ihtimalleri üzerinde durmaktadır.

Kalb itirazının geçerliliğinin muhal olmasının sebeplerinden biri, müstedilin zikrettiği delilin Şâri’in kastettiği hükmün terettüp ettiğinin ayrılmazı (mülâzimen leh) olması ve tarafları bağlamasıdır. Aksi halde böyle bir bağlayıcılık söz konusu olmayacaktır.

Şayet muterizin getirdiği illet, müstedilin hükmüne mukabil ise bu durumda da iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Birincisi, hükmün mukabiliyle hükmün gereğinin kastedilmesidir. İkincisi ise bu durumun tam aksidir. Birinci durumda muterizin getirdiği illet müstedilin illetiyle aynıdır; ikincisinde ise böyle olmayıp başka bir cihettendir.

Muterizin getirdiği illet, müstedilin ta’lil yaptığı vasıfla aynı ise bir vasfın sadece bir cihetten hem hükme hem de o hükmün karşısına uygun olması muhaldir.

Muterizin getirdiği illet müstedilin illetiyle aynı cihette değilse muterizin zikrettiğine veya itirazına kalb denilemez. Çünkü kalb itirazında, yapılan iki kıyasta da aynı illetin bulunması gerekmektedir. Fakat burada başka bir delil sebebiyle illetin asla muâriz olmasından bahsedilmektedir.

Muteriz bir illet gerektirmeyecek şekilde maksadını ileri sürdüğünde, burada onu hükme götüren bir tard yöntemi bulunmaktadır. Müstedilin illet için getirdiği vasıf ise münasebe veya şebah yöntemiyle ortaya konulmuştur. Dolayısıyla bu durum hükme zarar vermemektedir.

¹⁰² Âmidî, *el-İhkâm*, 4/134-135.

Müstedilin zikrettiği illet tard metoduyla tespit edilmişse bu durumda yapılan kalb bizatihi kendiliğinden bâtıdır. Çünkü sırf illet-i tardiyeyle hiçbir şekilde ta'lıl yapılamaz ve buna herhangi bir şeyle itiraz edilmesine de gerek yoktur.¹⁰³

Sonuç

Fukahâ ve mütekellim metotlarına mensup âlimler arasında illete yapılan itirazlar hususunda derin görüş farklılıkları bulunduğu gibi aynı ekole mensup âlimler arasında da farklı yaklaşımların söz konusu olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Âmidî'den önceki ve sonraki Şâfiî usulcüler illete yöneltilen itirazları hem farklı isimlendirmiş hem de söz konusu itirazların sayısı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Öte yandan usulcülerden bazıları illete yöneltilen itirazlar konusunda herhangi bir ayrıma gitmeksizin itirazları sıralamakla yetinirken bazıları ise bu itirazları sahih ve fasit olmak üzere iki kısma ayırarak konuyu ele almışlardır.

Âmidî, illete yönelik itirazların sayısını yirmi beşe kadar çıkartarak konunun en geniş ve sistematik halini vücuda getirmiştir. Bu kapsamda bazı usulcülerin isimlendirme yoluna gitmeden muhteva açısından değindiği bir kısım itirazları isimlendirerek her birini ayrıntılı olarak işlemiştir. Kalb itirazını da detaylı bir şekilde inceleyen Âmidî, bu itirazı kalbü'd-da'vâ, kalbü'd-delil ve kalbü't-tesviye şeklinde üç kısma ayırdıktan sonra kalb ve çeşitleri hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur.

Kalb itirazının tanımı konusunda genellikle her bir Şâfiî usulcünün kalbin belli bir özelliğini veya türünü dikkate alarak kalbin terim anlamını oluşturmaya çalıştıkları görülmektedir. Âmidî'nin de Şâfiî usulcülere benzer bir yaklaşım ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o da kalb itirazını çeşitlerine göre farklı şekillerde tarif etmiştir.

Âmidî'ye göre bu itirazın temelini “müstedilin delilinin, lehine değil aleyhine olması” ya da “illet olarak öne sürdüğü vasfın hem lehine hem de aleyhine olması” şeklindeki kalb türleri oluşturmaktadır. Birincisi kalbin ilk mertebesini, diğeri de ikinci mertebesini teşkil etmektedir. Örnek uygulamalarda “delilin gizli olması” ve “delilin açık olması” diye bilinen kalb türlerinin öne çıktığı görülmektedir.

Birtakım kayıtlarla birlikte genel anlamda kalb itirazını illete yönelik geçerli itirazlardan kabul eden Âmidî, kalb itirazıyla ilgili değerlendirmelerinde diğer Şâfiî usulcülerin örnekleriyle hemen hemen aynı örnekleri kullanmıştır. Bu örneklerde muterizin, söz konusu örnekler üzerinden kendi görüşünü temellendirip müstedilin görüşünü çürütmesine ağırlık verdiği anlaşılmaktadır.

¹⁰³ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/135.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler./The authors declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler./The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: HG (%50), AE (%50), Veri Toplanması/Data Collection: HG (%50), AE (%50), Veri Analizi/Data Analysis: HG (%50), AE (%50), Makalenin Yazımı/Writing up: HG (%60), AE (%40), Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: HG (%50), AE (%50).

Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abürrezzâk Affî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru's-Sami'î, 1. Basım, 2003.
- Baktı, Ahmet Selman. "Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kitâbu'l-Kıyâsi's-Şer'î Adlı Eserinin Tercümesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 63-83.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Şâban Muhammed İsmail. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2008.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübeyr Ahmed el-Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1996.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abülazîm Mahmûd ed-Dîb. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ensâr, ts.
- Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 2003.
- Ekinci, Ahmet. "Hanefî Usûlcülere Göre İlette Yöneltilen Kalb ve Akis İtirazları". *Mütefekkir* 9/17 (2022), 107-130.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heytu. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Medîne: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1993.
- Heyet. *el-Müncid fî'l-luga ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 42. Basım, 2007.
- Hıra, Ayhan. "Hanefîler Dışındaki Usûlcülere Göre İlette Yöneltilen Men'/Mümânaa İtirazı". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 180-208.

- Hıra, Ayhan. "Serahsî'ye Göre İlette Yöneltilen İtirazlar". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/1 (2022), 1-44.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-lugâ*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbnü's-Sübkî, Tâcüddîn Abdülvahhâb b. Ali b. Abdülkâfi. *Cem'ü'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülmün'im Halîl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- İsfahânî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Şerhü'l-Minhâc li'l-Beyzâvî fi ilmi'l-usûl*. thk. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1999.
- İsnevî, Abdurrahîm Cemâlüddîn. *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-usûl*. 4 Cilt. Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 1343.
- Koçinkağ, Mansur. *Mütakellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi (Beyzâvî Örneği)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Koçinkağ, Mansur. "Şemseddîn el-İsfahânî'ye (ö. 688/1289) Göre İletinin Red Yolları". *Kilitbahir* 15 (2019), 296-317.
- Okur, Hüseyin. "Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'a'l-Fârık". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 17-48.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Sübkî, Takiyyüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Abdülkâfi- İbnü's-Sübkî, Tâcüddîn Abdülvahhâb b. Ali b. Abdülkâfi. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî - Nüreddîn Abdülcabbâr Sağîrî. 7 Cilt. Dubî: Dâru'l-Buhûs, 1. Basım, 2004.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *Şerhu'l-Kevkebi's-sâtî fi nazmi Cem'ü'l-cevâmi'*. thk. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Eymân, 2000.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Luma' fi usûli'l-fikh*. thk. Muhyiddîn Dîb Mesto - Yûsuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1995.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Ma'ûne fi'l-cedel*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *et-Tebşira fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heytu. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *Şerhu'l-Luma'*. thk. Abdülmecîd Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1988.

- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1990.
- Ünver, Ahmet Numan. "Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib Et-Ta-berî Arasındaki Bir Münâzara Bağlamında". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 67-91.
- Ünver, Ahmet Numan. *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği)*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.
- Ünver, Ahmet Numan. "İllete Yönelik Nakz İtirazı ve Nakza Karşı Cevaplar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 1-15.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah eş-Şâfî. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*. thk. Abdulkâdir Abdullah el-Ânî. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1992.

Muhammed Haşim Kemâlî'nin Makâsîd Anlayışı: Epistemolojik Bütünleşme Arayışı

Habib Yesuf YIMAM

Araştırmacı, İslam Düşünce Enstitüsü
Researcher, Institute of Islamic Thought
Ankara/TÜRKİYE

habibukms@gmail.com | orcid.org/0009-0000-1628-0623

Özet

Bu makalede makâsîda yeni epistemolojik anlamlar yükleyen çağdaş İslam âlimlerinden Muhammed Haşim Kemâlî'nin makâsîd anlayışı ele alınmıştır. Kemâlî'nin makâsîd konusundaki hem teori hem de pratikteki uluslararası deneyimi, İslam'ı yeniden canlandıran, adaleti sağlayan bir medeniyet yenileme aracı olarak makâsîdü'ş-şerîa hakkındaki farklı düşüncelerini ifade etmesini sağlamıştır. Eserlerinde, kendisinden önceki âlimlerin düşüncelerini pekiştirmiş ve epistemolojik olarak kendi şeriat anlayışına dayalı kapsamlı bir makâsîd teorisinin inşasına önem vererek makâsîd tanımını, kaynakları, tespiti, sınıflandırılması ve kapsamı ile ilgili temel metodolojik sorunları ele almıştır. Kemâlî'ye göre şeriat; adalet, merhamet, hikmet ve maslahat gibi küllî değerlerden ibarettir. Dolayısıyla değer yüklü bir kavram olarak şeriatın yorumlanması ve uygulanması değer odaklı olmalıdır. Onun çalışmaları, makâsîd teorisinin önemini, nassların çağdaş sorunlara cevap vermek üzere şeriatın altında yatan değerlerine uygun olarak yorumlanmasını ve uygulanmasını vurgulayan felsefi vizyonundan kaynaklandığını göstermektedir. O, makâsîdın modern çağın gerekliliklerini şâriin muradı doğrultusunda karşılayabilecek bir işlevselliğe dönüştürebilmesi için akıl, fitrat, tecrübe ve

Geliş/Received: 07.07.2023 | **Kabul/Accepted:** 22.12.2023 | **Yayın/Published:** 30.12.2023

Atıf/Citation: Yimam, Habib Yesuf. "Muhammed Haşim Kemâlî'nin Makâsîd Anlayışı: Epistemolojik Bütünleşme Arayışı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2023), 67-94./Yimam, Habib Yesuf. "Maqasid in the Thought of Muhammad Hashim Kamali: A Search for An Epistemological Integration". *Journal of Islamic Law Studies* 42 (December 2023), 67-94.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1324049>

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

© Habib Yesuf YIMAM | CC BY-NC-ND 4.0 International

istikra üzerine temellendirilmesi ve belirlenmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Değer odaklı, makâsîd esaslı bir din anlayışına sahip olan Kemâlî, günümüzde usûl-i fikhın güncel sorunlara karşı çözümler bulabilmesi için lafzî esas alan dar kıyas ve ictihad anlayışını terk ederek makâsîd üzerinden genişlemesi gerektiğini önermiştir. Fıkıh usulünün makâsîd ile ilişkisi hakkında ise Kemâlî, makâsîdın fıkıh usulünden bağımsız olduğunu iddia etmeksizin, kendine özgü bir disiplin olduğu görüşündedir. Bu nedenle Kemâlî, makâsîdın fıkıh usulünün yerini alması gerektiğini öne sürmeden, makâsîdî şeriatın ayrı veya bağımsız bir delili olarak kabul eder.

Kemâlî, makâsîd konusundaki metodoloji eksikliğini gidermek için kendi sistematik makâsîd teorisi önerisinde bulunmuştur. Teorisinde makâsîdın tespiti ve hiyerarşisinin belirlenmesi için altı temel gösterge sayar: Nassın, sahabe kavlinin veya icma'ın bulunup-bulunmaması, hükmün gerçekleştireceği maslahat veya önleyeceği mafsedin varlığı, pratik önemi/hükmî değeri, cezanın varlığı (derecesi), bir ödül veya uyarının varlığı/gücü/zayıflığı, nasslarda hangi sıklıkta tekrarlandığını içeren bir dizi temel göstergeler tespit etmiştir. Bunun yanı sıra makâsîdın belirli bir liste ile sınırlandırılması ve açık uçlu değerler ilkesi üzerinden kapsamının genişletilmesini de önermiştir. Ancak böyle bir epistemolojik genişliği haiz makâsîdın tecdîd-i hazarî (medeniyetin dine uygun yenilenmesi) ve siyâset-i şer'iyeye (kamusal düzenlemelerin dine uygunluğu) vizyonu üzerinden sadece İslam medeniyetinin değil, aynı zamanda insanlığın da medeniyet gelişimine olumlu katkı sağlayabileceği fikrini benimsemiştir. Kemâlî'nin, makâsîdî; hukuki, ahlaki, medeni, siyasi, kültürel vb. açılardan ele alması, onun makâsîdî insan hayatının tüm yönlerini kapsayan her türlü ictihad, şeriatın yorumlanması ve uygulanması için normatif bir işlev yüklediğini göstermektedir. Dolayısıyla makâsîdî, nassın yorumlanması, şeriatın gayesinin belirlenmesi ve tikel nassları aşan küllî ilkeler ortaya konulması için gerekli olan hermenötik bir araç olarak ele almıştır. Bununla birlikte, makâsîdî sadece nassı anlama, yorumlama ve hermenötik bir araç olarak görmemiş, aynı zamanda nassın (şeriatın) değerler bütününe ifade eden felsefi bir kavram olarak değerlendirmiştir. Sosyo-politik açıdan ise makâsîdî siyâset-i şer'iyenin bir temeli olarak ele almakta ve bu doğrultuda makâsîdın gündelik siyasetten medeniyet düzeyine kadar uzanan çağdaş, sosyal, siyasi, ekonomik, kültürel vb. pek çok meseleye teşmil etmektedir. Öte yandan makâsîdın modernite, postmodernite ve küreselleşme bağlamında İslam düşüncesinin yenilenmesine (tecdid) yönelik potansiyelinin altını çizmektedir. Bu saiklerden dolayı Kemâlî'nin makâsîd düşüncesinin epistemolojik açıdan tamamlayıcı, yenileyici ve bütünleştirici; metodolojik açıdan ise dinamik ve uygulanabilir olarak nitelendirilmesi mümkündür. Netice itibarıyla Kemâlî, din-medeniyet, ahlak-hukuk, akıl-nakil, usûl-makâsîd, te'sîl-tecdid, şeriat-siyaset bütünlüğünü içeren bir makâsîd nazariyesine sahip olmuştur. Dolayısıyla Kemâlî'nin makâsîd teorisi

aracılığıyla epistemolojik bütünleşmeyi sağlama çabası, İslami ilkelerin çağdaş toplum bağlamında anlaşılması ve uygulanması için kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır.

Makalede Kemâlî'nin makâsîd görüşlerinin okuyucuya aktarılması, öncelikli amaç olarak belirlendiğinden, aktarılan görüşler hakkında değerlendirme ve analiz yapma konusunda zaruri görülen miktarla yetinilmiş, geniş çaplı değerlendirme ve analizden kaçınılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Usûl-i Fıkıh, Tecdid, Makâsîdü'ş-Şerîa, Makâsîdî İctihad, Tecdîd-i Hadari, Siyaset-i Şeriyye.

Maqasid in the Thought of Muhammad Hashim Kamali: A Search for An Epistemological Integration

Summary

This article provides an analysis of Muhammad Hashim Kamali's contributions to the conceptualization of maqasid within Islamic thought. Kamali, a prominent contemporary scholar, has offered fresh insights into the epistemological dimensions of maqasid. Kamali's international experience with maqasid, both in theory and practice, enabled him to articulate his distinctive perspectives on maqasid al-shari'a as a means of civilizational renewal that revitalizes Islam and ensures justice. In his works, he consolidated the thoughts of his predecessors and dealt with the main methodological problems related to the definition, sources, determination, classification and scope of maqasid, with an emphasis on the development of a comprehensive theory of maqasid based on his epistemological understanding of the Shari'ah. Kamali asserts that the Shari'ah is all about universal values, including justice, mercy, wisdom, and welfare (maşlahâ). Given its inherently value-laden nature, he contends that the interpretation and implementation of the Sharia should be value-oriented. His work shows that the importance of maqasid theory stems from its philosophical vision, which emphasizes the interpretation and application of text in accordance with the underlying values of the Shari'ah in a way that responds to contemporary problems. Kamali underscores the necessity of grounding in and determining maqasid via reason(mind), inherent nature, experience and induction to enhance the functionality of Islamic law in addressing contemporary issues while aligning with the intentions of the law giver (God). By adopting a value-oriented approach rooted in maqasid, he contends that usul al-fiqh must transcend narrow interpretations of qiyas and ijthâd, which are predominantly grounded in textual formalism, to address contemporary challenges effectively. Regarding the relationship between usul al-fiqh and maqasid, Kamali is of the opinion that maqasid is a distinct discipline, however, without claiming its independence from the usul al-fiqh. For this

reason, Kamali accepts maqāṣid as a separate or independent proof of the Shari‘a without suggesting that it should replace the *usul al-fiqh*.

To address the existing dearth of methodology in maqāṣid, Kamali presents his systematic theory of maqāṣid, providing a structured framework for its comprehensive application. In his theory, he lists six basic indicators for the identification and hierarchy of maqāṣid: the presence or otherwise of texts (*nuṣuṣ*) in the Qur‘ān, Ḥadīth, precedent of the Companions and their general consensus (*Ijma*), the existence (degree) of the benefit (*maṣlaḥa*) to be achieved or the evil (*mafsada*) to be prevented by the ruling, practical importance/legal value (scale), the existence (degree) of punishment, the existence (degree) of promise of reward or threat/warning, and how often it is repeated in the Qur‘ān and Sunna. Furthermore, he proposes that maqāṣid should not be limited to a predetermined specific list, but rather expanded to encompass the open-ended values intrinsic to sharia. Kamali further contends that the wide-ranging epistemological breadth of maqāṣid can contribute positively not only to the advancement of Islamic civilization but also to humanity at large, as manifested through the concepts of *Tajdid Hadhari* (civilizational renewal) and *Siyasa Shariyya* (sharia-oriented policy). Kamali's comprehensive examination of maqāṣid, encompassing legal, moral, civil, political, and cultural dimensions, illustrates his belief in its normative function across all kinds of *ijtihād*, interpretation, and application of shari‘a, addressing all facets of human life. Therefore, he considered maqāṣid as an essential hermeneutical tool for interpreting the texts, determining the purpose of the Shari‘ah, and establishing universal principles that transcend the particular text. He did not only see maqāṣid as a hermeneutical tool for understanding and interpreting the text, but also as a philosophical concept that expresses the totality of the values of the shari‘ah. From a socio-political perspective, he considers maqāṣid as a basis of *Siyasa Shariyya* (sharia-oriented policy) and accordingly extends it to many contemporary, social, political, economic, cultural, etc. issues ranging from daily politics to the level of civilization. On the other hand, he underlines the potential of maqāṣid for the renewal of Islamic thought in the context of modernity, postmodernity and globalization. For these reasons, it is possible to characterize kamali's maqāṣid thought as epistemologically complementary, renewing, and integrative, and methodologically distinct, dynamic, and applicable. In summary, Kamali's exploration of the theory of maqāṣid represents an endeavor towards establishing an epistemological framework that harmoniously integrates religion with civilization, morality with law, reason (*aql*) with *naql* (text), *usul* with maqāṣid, *ta'sil* (continuity) with *tajdid* (renewal), and sharia with politics. Thus, Kamali's endeavor to achieve epistemological integration through his theory of maqāṣid presents a

comprehensive framework for comprehending and applying Islamic principles within the context of contemporary society.

The main objective of this article is to introduce Kamali's maqaşid views to the reader. Extensive evaluation and analysis have been deliberately minimized, except when necessary to elucidate and clarify his positions.

Keywords: Uşul al-Fiğh, Tajdid, Maqaşid al-Sharia, Maqaşidi İjtihad, Tajdid Hadhari, Siyasa al-Shar'iyya.

Giriş

Gaye odaklı hukuk teorisi olarak makâsîdü'ş-şerîa, İslam düşünce geleneğinde, nassları anlamada şâriin muradı ve insanın maslahatını gerçekleştirme çerçevesinde belirli bir epistemolojik yapı içinde ortaya çıkmıştır. Makâsîdü'ş-şerîa'ya ilişkin hukuki söylem, doğrudan nasslarda öngörülmeleyen durumlar için hüküm bulmaya yönelik pratik çabaların yanı sıra Allah'ın tabiatı ve onun kelâmı hakkındaki teolojik tartışmalardan kaynaklanmaktadır.¹ İlahî metinlerin çağdaş sorunları ele alacak şekilde uygulanmasını sağlayan felsefi ve epistemolojik bir vizyona sahip olması, makâsîdün düşünce geleneğimizdeki önemini ortaya koymaktadır. Tarihî süreçte makâsîdün bu önemli işlevine işaret edilmişse de kendisinden yeterince istifade edilememiş; İslam hukuk geleneğinde hak ettiği yeri bulamamıştır. Yirminci yüzyıla gelindiğinde ise daha çok makâsîda dair daha sistematik ve kapsamlı teoriler geliştirilmiş, epistemolojik genişletmeler yapılmıştır. Makâsîda yeni epistemolojik anlamlar yükleyen çağdaş İslam âlimlerinden biri de Muhammed Haşim Kemâlî olmuştur.²

Kemâlî'nin makâsîd görüşlerine geçmeden önce Türkiye'de çok fazla tanınmaması nedeniyle burada hayat hikâyesini kısaca zikretmek faydalı olacaktır. Muhammed Haşim Kemâlî, 7 Şubat 1944'te Afganistan'ın Nangarhar eyaletinde doğmuştur. 1965'te Kabil Üniversitesi'nde hukuk ve siyaset bilimi bölümünde lisans eğitimi almıştır. 1972'de Londra Üniversitesi'nde karşılaştırmalı hukuk alanında yüksek lisansını, 1976'da ise aynı üniversitede İslam ve Orta Doğu hukuku alanında doktorasını tamamlamış, sonrasında İslam hukuku profesörü olmuştur. McGill Üniversitesi İslamî Araştırmalar Enstitüsü'nde dersler vermiştir. Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi (IIUM) ve Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsünde (ISTAC) İslam hukuku ve fıkıh profesörlüğü ve dekanlık yapmıştır. Kemâlî, Malezya Uluslararası İslamî Araştırmalar Enstitüsü (IAIS) Kurucu CEO'su olarak görev almıştır. Akademik ilgi alanlarının

¹ Felicitas Opwis, "Maqaşid al-Shariah", *Routledge Handbook of Islamic Law*, ed. Khaled Abou El Fadl - Ahmad Atif Ahmad - Said Fares Hassan (London: Routledge, 2019),195.

² Tarek Elgawhary, "450 lists", *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims 2022*, ed. Tarek Elgawhary vd. (Amman: Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2021), 123.

odak noktasını, fıkıh ve İslam hukukunun yanı sıra makâsıd konusu oluşturan Kemâlî, günümüze kadar İslam Hukukunun İlkeleri, Şeriat Hukukuna Giriş, İslam Ticaret Hukuku, İslam Ceza Hukuku ve İslam'da İfade Özgürlüğü dahil olmak üzere 40'ı aşkın kitap ve 140 civarında akademik makale yayımlamıştır. Eserlerinin çoğu, dünya çapında eğitim dili İngilizce olan üniversitelerde ders kitapları olarak benimsenmiştir. Uluslararası akademik çevrelerce İslam hukuku konusunda İngilizce en çok okunan yaşayan yazar olarak tanımlanmıştır. Bilhassa makâsıd alanında dünya çapında otorite olarak kabul edilmiştir. 2022'de İslam hukuku konusunda yaptığı bilimsel özgün katkılar ve yüksek ilmî seviyesi nedeniyle "Dünyanın En Etkili 500 Müslümanı" listesinde kendisine yer verilmiştir. Profesör Kemâlî, uluslararası düzeyde akademik ilmî çalışmalarının yanı sıra bazı İslam ülkelerinin Anayasa hazırlık komisyonlarında görev almış, uluslararası sözleşmelere imza atmıştır. 2003'te Afganistan Anayasa İnceleme Komisyonu üyeliği yapmış, Maldivler ve Irak'ın yeni anayasa yapım süreçlerinde uzman olarak görev almıştır. 2007'de ise Hıristiyan ve Müslümanlar arasındaki uluslararası Ortak Söz belgesini imzalayanlardan biri olmuştur.

Kemâlî'nin makâsıd görüşleri zaman zaman akademik ilgiye konu olmuştur. Örneğin onun makâsıd düşüncesi, Adis Duderija tarafından İslam hukukunda reform bağlamında modernizm ve tarihselcilik süzgeciyle bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.³ Ancak bu makalede Kemâlî'nin nass eksenli makâsıd görüşünü klasik fıkıh literatürü üzerine nasıl bina ettiği, herhangi bir bağlam ile sınırlandırılmaksızın bir incelemeye tabi tutulacaktır.

1. Makâsıdın Tanımı ve Niteliği

Kemâlî makâsıdı, nassın temel gayesini, niyetini, gerekçesini ve ardındaki hikmeti ifade etmek olarak tarif etmiştir. Ona göre makâsıd, nasslardaki emir ve nehiyler üzerinden tezahür etse de aslında nassların arka planındaki felsefe ve gayelerdir.⁴ Bir metodoloji olarak ise makâsıd hem bir şer'î kurallar dizisi hem de bu belirli kuralların içerdiği daha yüksek değerlerin (maksad) taşıyıcıları olan değerler sistemidir.⁵ Bu nedenle makâsıdın odak noktası, belirli kelimeler veya ayetlerden ziyade nassın hedef ve amaçlarıdır. Bu bağlamda makâsıd, İslam hukukunun formalizmden normatif bir değer yönelimine dönüşmesine meşruiyet sağlayan kavramsal bir çerçevedir. Ona göre şeriat

³ Adis Duderija, "Islamic Law Reform and Maqasid al-Sharia in the Thought of Mohammad Hashim Kamali", *Maqasid al-Sharia and Contemporary Reformist Muslim Thought* ed. Adis Duderija (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 13-38.

⁴ Muhammed Haşim Kemâlî, *Maqasid Al-Shariah Made Simple* (London-Washington: International Institute of Islamic Thought, 2008), 24.

⁵ Kemâlî, *Maqasid Al-Shariah Made Simple*, 9.

insanın hem dünyadaki hem de ahiretteki maslahatını korumak, tahakkuk ettirmek ve mükemmelleştirmek için nazil olmuştur. Bu nedenledir ki insanın mesâlihî dinin ahkâmında mündemiçtir.⁶

1.1 Makâsîd Kavramının Kısa Tarihi

Kemâlî'ye göre geleneksel usûl literatüründe makâsîd, dar anlamıyla yorumlanmış ve uzun süre usûl doktrinleri tarafından görmezden gelinmiştir. Bu açıdan makâsîd, ahkâm-ı şer'iyenin yeterince takdir edilmeyen bir konusu, ictihad teorisinin kısmen dışlanmış bir bileşeni, fıkıh usûlü tedrisatının bir konusu olamayacak küçüklükte önemsiz bir cüzü olarak geleneksel usûl ilmi tarihindeki yerini almıştır. Lafızcı geleneksel usûl doktrinlerinin hâkimiyeti nedeniyle tarih boyunca makâsîd, bu anlayışın gölgesinde kalmıştır. Cüveynî (öl. 478/1085) ve Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) zarûrât-ı hamse ile makâsîda alan açması, Karâfî'nin (öl. 684/1285) buna insan onurunu (ırz) ilave ederek tahkim etmesi de makâsîdın hâkim usûl anlayışının gölgesinden çıkmasına yetmemiş; belirli formel sayılar ile sınırlı kalmıştır.⁷ Makâsîdın kapsamının belirli bir sayıdan açık uçlu bir değerler listesine dönüştürülmesi ancak İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) özgün katkıları ile mümkün olmuştur.⁸ İbn Teymiyye ile sayı prangalarından nispeten kurtulan makâsîdın usûldeki yerini tam anlamıyla tahkim etmek ise Şâtîbî'ye (öl. 790/1388) nasip olmuştur. Modern dönemlere gelindiğinde ise İbn Âşûr (öl. 1284/1868), Karadâvî (öl. 1441/2022) ve Reysûnî (1372/1953-) gibi makâsîd ekseninde faaliyet gösteren ulema, makâsîdın sürekli genişlemesini sağlayan bir yaklaşımı benimsemek suretiyle makâsîdın sadece usûlün çatısı altında bir konu olmaktan çıkıp müstakil bir ilim hâline dönüşmesinin önünü açmıştır.⁹

Kemâlî'ye göre yirminci yüzyılda makâsîd ilminin temel gayesi, makâsîd kavramını salt hukuki bir norm olmanın ötesinde modernite ve medeniyetin daha geniş alanlarını kapsayacak şekilde genişletmek olmalıdır.¹⁰ Bu açıdan Kemâlî, makâsîdın belirli

⁶ Kemâlî, *Maqasid Al-Shariah Made Simple*, 3.

⁷ Modernite bağlamında makâsîd kavramının gelişimi ve 20. yüzyılın İslam hukukçularının düşüncelerine genel bir bakış için bkz. Opwis, "Maqasid al-Shariah", 199-204.

⁸ İbn Teymiyye'ye göre bu temel formel makâsîd listeleri arasında dünya işleriyle ilgili konular (sözleşmelerin yerine getirilmesi, akrabalık bağlarının korunması, komşunun haklarına saygı gösterilmesi vb.) ve Allah sevgisi, ihlas, emanet gibi ahlaki konular yer almaktadır. Kemâlî, *Maqasid Al-Shariah Made Simple*, 12.

⁹ Muhammed Haşim Kemâlî, "Goals and Purposes Maqasid al-Shari'a: Methodologic Perspectives", *The Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of the Maqasid al-Shari'a*, ed. Idris Nassery - Rume Ahmed - Muna Tatari (Lexington: Lexington Books, 2018), 21.

¹⁰ Muhammed Haşim Kemâlî, "Actualization (tafil) of the higher purposes (maqasid) of Shariah", *Islam and Civilisational Renewal (ICR)* 8/3 (2017), 303; Mazin Muwaffaq Hashim, *Maqasid al-Shariah: Madkhal 'Umranî* (Herndon VA: International Institute of Islamic Thought, 2014/1435), 91.

bir liste ile sınırlandırılmaması ve açık uçlu değerler ilkesi üzerinden kapsamının genişletilmesini öneren İbn Teymiyye'nin makâsîd çizgisini takip etmiştir. Makâsîd'in fıkhî usûlünde olduğu gibi nasslara ilişkin karmaşık yapıdaki metodolojik ve lafzi okumalarla yüklü olmadığına altını çizen Kemâlî, makâsîd'in bu tür karmaşık hüviyete ve sınırlamalara gerek kalmadan insanın maslahatını şâriin muradı doğrultusunda çok yönlü gerçekleştirme kabiliyetini vurgulamıştır. Makâsîd'in doğası gereği dinamik yapısına ve toplumsal değişim yasalarına tabi olduğuna dikkat çekmiş, öncelikleri (fikhu'l-evleviyyât) ve çağın gerekliliklerini dikkate alarak her çağda toplumların kendilerine özgü dinamik gelişim süreci sağlama imkânına sahip olduğuna yönelik inancını ifade etmiştir.¹¹ Bu noktada makâsîd'in, tecdîd-i hadarî (medeniyetin dine uygun yenilenmesi) ve siyâset-i şer'iyye (kamusal düzenlemelerin dine uygunluğu) vizyonu üzerinden medeniyetin gelişimine olumlu katkı sağlayabileceği fikrini benimsemiştir.¹² “Şeriatın sınırı olmadığı gibi makâsîd değerlerinin de sınırı yoktur” gerekçesinden hareketle bunun da ancak makâsîd'in tıpkı İbn Teymiyye'nin benimsediği gibi açık uçlu değerler ölçeğini esas almasıyla mümkün olabileceğini vurgulamıştır. Bu açıdan makâsîd teorilerinin geleneksel usûlün gölgesinde kalan tipolojilerin ötesine taşınması gerektiğinin altını çizmiştir. Bu nedenle çevrenin korunması ve temel insan hakları gibi makâsîd için kilit öneme sahip yeni konuların, zarûrât-ı hamse başlığı altında değerlendirilmesi yerine açık uçlu değerler ölçeği gereğince her birinin birer bağımsız maksad olarak kabul edilmesi gerektiği önerisinde bulunmuştur.¹³

2. Klasik Fıkıh Usûlünün Makâsîd Epistemolojisi ile Genişletilmesi

2.1 Makâsîd'de Dayalı Din Anlayışı

Kemâlî'nin din anlayışının temel noktasını, makâsîd oluşturmaktadır.¹⁴ O, makâsîdî'ş-şerîanın doğal bir sonucu olarak temelde dinî-ahlaki değerlere dayalı bir sistem olan şeriatın özünü oluşturan şeyin hukuk değil ahlak olduğunu ifade etmekte; şeriatın hukuki ve ahlaki yönleri arasında ahlaka vurgu yapan önemli bir ayrıma gitmektedir. Ona göre şeriat, ahlaki kısmın hukuki kısmı yönlendirdiği veya şekillendirdiği ilahî bir mesajdır.¹⁵

Bunun yanı sıra şeriatın maslahat üzerinden tecelli ettiğini belirterek maslahatın şeriatteki merkeziliğine vurgu yapmaktadır. Sanılanın aksine makâsîd ile

¹¹ Imam Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood: Measuring and Indexing Contemporary Muslim States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 214.

¹² Muhammed Haşim Kemâlî, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008), 225-245.

¹³ Kemâlî, “Actualization (tafil)”, 317.

¹⁴ Duderija, “Islamic Law Reform and Maqaşid al-Sharia in the Thought of Mohammad Hashim Kamali”, 18.

¹⁵ Kemâlî, *Shari'ah Law: An Introduction*, 41.

maslahatın, aralarında benzerlik bulunmakla birlikte birbirinden farklı olduğuna dikkat çekmektedir. Makâsîdî, nassın kalıcı ve kesinlik ifade eden gayeleri (sabite); maslahatı ise makâsîda uygun olarak insanların veya toplumların zamana, mekâna göre değişkenlik gösteren faydası (değişken) olarak tarif etmektedir. Bu açıdan bakıldığında makâsîdî'nin maslahattan merteye olarak üstün olduğunu ifade etmekte, makâsîdî'nin maslahatın geçerlilik ölçütü olma özelliğine vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda makâsîdî'nin, Kur'an ve sünnetteki güçlü temellere sahip olduğunu ancak maslahatın, bilhassa mesâlih-i mürselenin ise metinsel temellendirmeden yoksun olduğunu belirtmektedir. Ayrıca maslahatta suistimale açık bir güçlü pragmatizm bulunurken makâsîdî'de bu pragmatizmin üstünde şâriin muradını esas alan kapsamlı bir bakış açısının varlığını ifade etmektedir.¹⁶ Kemâlî, şeriatın insanlara hem bu dünyada hem de ahirette fayda sağlamayı esas aldığını belirtmektedir. Kemâlî'ye göre şeriat, başından sonuna kadar mahlukatın faydalarıyla ilgilidir ki bu husus, Sülemî'nin ifadesiyle "en yüce maksattır (mega makâsîd)".¹⁷

Kemâlî'ye göre makâsîdî'ş-şerîanın iki temel ilkesi ve amacı vardır: Merhamet ve hidayet. Adalet gibi temel ve küllî ilkeler dahi Allah'ın merhametinin bir ifadesidir. Makâsîdî'ş-şerîanın gerçekleşmesini temin edecek tüm maksatlar da merhametin bir göstergesidir. O şeriatın, İslam'ın her alanının yani itikat, ibadât, ahlak ve muamelatı düzenleyen hükümlerinin şâriin gaye ve hedeflerini (makâsîdî'ş-şerîa) içerdiğini ifade etmektedir. Bu açıdan şer'î yasaların genel amacının, takvaya ulaştırma ve başkalarına fayda sağlayan merhametli bir birey yetiştirmek olduğunu belirtmektedir.¹⁸ Bu nedenle o, nassları makâsîdî eksenli bir okumaya tabi tutmuştur. Ona göre Kur'an sadece emir ve nehiyden ibaret değildir. Aksine ilkeleri ve amaçlarını ana hatlarıyla belirten, bunları gerekçelendiren, emir ve nehiyelerinin önemini ve mantığını sık sık tartışan bir kitaptır. Kemâlî ilmî çalışmalarında, Kur'an'a hedef odaklı yani makâsîdî eksenli bir kitap olarak atıfta bulunmaktadır. Kur'an'ın amacının, merhameti tüm boyutlarıyla topluma yerleştirmek ve bireysel düzeyde "kalplerin (manevi) rahatsızlığına merhametin rehberliğinde bir şifa"¹⁹ vermek olduğunu açıkça ifade etmektedir.²⁰

Herhangi bir İslamî disiplinin, temel ilke ve prensipleri ile bunların gerekçesinin Kur'an'da bulunmasının gerekliliğine dikkat çeken Kemâlî, doğrudan Kur'an'da merhameti, hidayeti, adaleti ve bireyin eğitilmesini (tehzîbü'l-ferdî) vurgulayan ayetlere

¹⁶ Kemâlî, "Goals and Purposes Maqasid al-Shari'a", 11-12.

¹⁷ Muhammed Haşim Kemâlî, "History and Jurisprudence of the Maqâsîd: A Critical Appraisal.", *American Journal of Islam and Society* 38 /3-4 (2021), 12.

¹⁸ Kemâlî, *Maqasid Al-Shariah Made Simple*, 2-3.

¹⁹ Yûnus 10/57.

²⁰ Kemâlî, *Maqasid Al-Shariah Made Simple*, 2-3.

atıfta bulunarak makâsıdın İslamî disiplinlerdeki yerini hatta makâsıdın müstakil bir disiplin olarak nassî temellerini ortaya koymaktadır.²¹ Aynı şekilde o, yine Kur'an'dan hareketle diğer bir nass olan sünnetin yani Hz. Peygamber'in peygamberliğinin asıl amacının merhameti sağlamak olduğuna vurgu yapmaktadır.²² Kemâlî makâsîdî din anlayışı çerçevesinde İslamî ilimlerin de makâsîd çerçevesinde anlaşılması ve yeniden yorumlanması gerektiği üzerinde durmuştur.

2.1.1 Makâsıda Dayalı Tefsir Anlayışı

Kemâlî, Kur'an'ın doğru anlaşılması ve yorumlanmasında makâsîdî tefsir yöntemini benimsemiştir. Kur'an'daki konu ve içerik birliğini ortaya çıkarmayı amaçlayan tematik tefsirin (tefsîr-i mevzû'î), makâsîdî tefsir açısından önemli bir öncül olduğunu vurgulamıştır. Ona göre mevzû'î (konusal) ve makâsîdî tefsir birbirini tamamlar. Çünkü bir gaye veya makâsıdın tespiti ancak belirli bir konuya ilişkin tüm deliller dikkate alındıktan sonra belirlenir ki, bu da mevzû'î tefsirin görevidir. Bu konu ve içerik birliğinin Kur'an'ın yasama alanına yansıtılması, ahkâma dönüştürülmesi ise makâsîdî tefsirin görevidir.²³

Kemâlî'nin makâsîdî tefsir anlayışının bir başka önemli yönü de Kur'an'ı yorumlarken şer'î hükümleri, normatif olarak Kur'an'ın ahlaki-dinî boyutlarıyla birleştirmesidir. Kemâlî, Kur'an'ın bir hukuk kitabı değil, bir ahlaki ve manevi rehberlik kitabı olması gerektiği üzerinde durmakta ve bu nedenle ahkâm ayetlerinin, Kur'an'ın ahlaki-dinî öğretileriyle ortak bir amacı paylaşmasının gerekliliğine işaretle bu yaklaşımın geçerliliğini ortaya koymaktadır. Ancak böyle bir durumda yani ahlak ayetleri ile ahkâmî ayetlerin birlikte bir bütün oluşturarak makâsıdın tespiti ve tezahüründe rol oynayabileceğini ifade etmektedir.²⁴

2.1.2 Makâsıda Dayalı Sünnet/Hadis Anlayışı

Kemâlî'ye göre sünnet ve hadisin de tıpkı sahabe'nin yaptığı gibi makâsîdî bir metodoloji üzerinden anlaşılması ve yorumlanması gerekmektedir. Bu açıdan o makâsıdın, sünnet ve hadisin anlaşılması ve yorumlanmasında zahirî yönünü/lafzını ve ruhunu bir araya getirmedeki önemini özellikle vurgulamıştır. Esbâb-ı nüzûlüne dair ayrıntılı bilgilere sahip olduğumuz Kur'an'ın aksine hadislerin çoğunun kendi bağlamını ve olaylarını detaylandırmadığını, genellikle ravinin veya fakihin "spekülasyonuna" açık bırakıldığını kaydeden Kemâlî, hadis âlimlerinin bu tür sorunları aşmasının ancak

²¹ Kemâlî, *Maqasid Al-Shariah Made Simple*, 2-3

²² el Enbiyâ 21/107.

²³ Duderija, "Islamic Law Reform and Maqasid al-Sharia", 33.

²⁴ Duderija, "Islamic Law Reform and Maqasid al-Sharia", 33-34.

makâsîd ile mümkün olduğunu ifade etmiştir.²⁵ Bununla birlikte söz konusu “spekülasyonların” makâsîd ile nasıl giderileceğine dair detaylı bir öneride bulunmamıştır.

2.2 Usûl-i Fıkıhın Makâsîd ile Genişletilmesi ve Güncellenmesi

Kemâlî, usûl-i fıkıh da makâsîd üzerinden bakmış, bu açıdan birtakım eleştiriler yöneltmiştir. Kemâlî, geleneksel usûl metodolojisinin ilm-i makâsîdü’ş-şerîa olarak adlandırdığı bir yaklaşımla değiştirilmesini öneren İbn Âşûr’a atıfla fıkıh usûlü ilminin İslam hukukunun amaçlarını yerine getiren hükümler üretmek için yetersiz olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Ona göre fıkıh usûlünün başvurduğu tümdengelim yöntemi, lafzîliği ve atomculuğu pekiştirmekte ve şeriatın yüce gaye ve evrensel hikmetlerinin gerçekleştirilmesine engel teşkil etmektedir. Zira İslam hukukuna hâkim usûlî yaklaşım, yalnızca kıyas aracılığıyla bir illet (müessir sebep) tespit edilebildiği sürece metne bağlı bir lafzîliğe dayanmaktadır.²⁷ Bu nedenle icthad, metindeki kelime ve tabirlere bağlı olarak her şeyi kıyas yoluyla anlamaya indirgenmektedir.

Fıkıh usûlü ile makâsîd arasındaki ilişkinin, bir tahakküm ya da bir tamamlayıcılık ilişkisi olup olmadığının tartışma konusu olduğuna dikkat çeken Kemâlî, bu hususta ikisini birbirinin tamamlayıcısı olarak görmüş ve fıkıh usûlünün makâsîd alan açmak, makâsîdın ise fıkıh usûlünün ufku genişletmek suretiyle karşılıklı kolaylaştırıcı rollerine işlerlik kazandırılması gerektiğinin altını çizmiştir. Zira makâsîd, fıkıh kurallarının yerine geçemese de nasıl uygulanması gerektiğini gösterebilecek epistemolojik niteliğine vurgu yapmıştır.²⁸ Makâsîdın tarihî seyir içindeki zayıf gelişiminden kaynaklı fazla teorik olması nedeniyle muhtemel sapmalara karşı fıkıh usûlü benzeri yeterli iç denetim mekanizmalarından yoksun oluşu; fıkıh usûlünün ise lafızcı doktrinlerin hâkimiyetinden kaynaklı muhtemel donuklukları, tikanlıkları aşma konusunda makâsîd gibi etkin bir iç mekanizmaya sahip olmaması gibi her iki metodolojinin de birbirine sağlayacağı kolaylaştırıcı role dikkat çekmiştir.

Kemâlî, makâsîdın bu kolaylaştırıcı rolüne rağmen lafızcı usûl metodolojisinin, bir hükmün illetinin aynı zamanda onun amacını da gösterdiğini ileri sürerek makâsîd çoğunlukla illet kapsamına aldığını ancak makâsîd illet altında değerlendirmenin mümkün olmadığını ifade etmiştir.²⁹ Birini diğerinin altına sokmak yerine illet ve

²⁵ Muhammed Haşim Kemâlî, “Maqaşid al-sharia and Ijtihad as Instruments of Civilizational Renewal: A Methodological Perspective”, *Islam and Civilisational Renewal* 2/2 (2011), 251-255.

²⁶ Kemâlî, “Actualization (taf’îl)”, 301.

²⁷ Kemâlî, *Shari’ah Law: An Introduction*, 124.

²⁸ Kemâlî, “Actualization (taf’îl)”, 297.

²⁹ Kemâlî, “Actualization (taf’îl)”, 302.

makâsıda birlikte başvurulmasını önermiş; bu hususta kısas ve irtidat örneklerini vermiştir.³⁰

Günümüzde makâsıdın illet altında değerlendirilme eğiliminin, geriye dönüşten başka bir şey ifade etmediğine dikkat çekmiş, bunun mümkün de olmadığını belirtmiştir. Zira ona göre çoğu zaman illeti tespit etmek kolay olmadığı gibi illet ve maksad arasında ayırım yapmak da oldukça güçtür. Ayrıca illet ve maksad birçok yönden farklılık arz etmektedir. Öncelikle illet, dinamik bir özelliğe sahip makâsıda göre daha statik ve sınırlayıcı bir kavramdır. Genellikle statükoya bağlı olan illetin aksine makâsıd, bir hükme bağlı olmadığı gibi daima geleceğe nazar eder, şeriatı mevcut emsallerin ötesine genişletmeye çalışır, aynı zamanda bilim ve medeniyetin ilerlemesiyle gelişen ve değişebilen bir özelliği de haizdir.³¹

Kemâlî, fıkıh usûlünün, makâsıdın yardımcı olmaksızın, Kur'an ve sünneti tüm zamanlarda ve tüm coğrafyalarda ümmetin yolunu aydınlatacak bir şeriate dönüştürmesinin tek başına yeterli olmadığı görüşündedir. Bu nedenle o, klasik fıkıh usûlünün illet ve kıyas temelli biçimci, lafızcı, daraltıcı metodolojisinden şeriatın gayelerini keşfetmede daha rasyonel değer odaklı makâsıd esaslı bir metodolojiye yönelmiştir. Ona göre fıkıh usûlü-makâsıd ilişkisi, ictihada yeniden etkin rol verecek ve geniş bir alan açacak mahiyette birbirini tamamlayıcı içerikte yeniden düzenlenmelidir. Zira makâsıd, şeriatın birincil kaynaklarını yani nassları, usûl-i fikihtan daha geniş açıdan inceleme, anlama ve yorumlama imkânı vermektedir. Makâsıd, şeriatın gayelerini

³⁰ Kemâlî'ye göre Kur'an'ın "cana karşı can" ilkesi uyarınca adil bir cezayı (kısas) Mâide sûresi 45. ayette emrettiğini ancak Bakara sûresi 179. ayette ise kısasın canı korumaya yönelik olduğunu belirtmektedir. İlki illeti, ikincisi ise kısasın gaye ve hikmetini açıklar. Benzer şekilde Hz. Ömer zamanında Yemen'deki bir cinayet davasında yaşandığı gibi birkaç kişinin birini öldürmek için işbirliği yapması durumunda "illet" temelli bir yaklaşım sadece bir kişiyi kısastan sorumlu tutacaktır ki bu, tatmin edici değildir. Nitekim Hz. Ömer, uzun müzakerelerden sonra bir kişinin öldürülmesine yardım edenlerin hepsi kısas cezasına çarptırılmadıkça insanların canlarının korunamayacağı sonucuna varmıştır. Kemâlî'ye göre bu görüş, illeti maksad veya hikmet ile birlikte okuduğundan daha sağlamdır. Kemâlî'nin verdiği diğer bir örnek ise "Dinini değiştiren öldürülür." hadisiyle delillendirilen irtidat cezasıdır. Bu hadisin hükmü sadece illetine (yani din değiştirmesine) dayandırılırsa tatmin edici olmaktan uzak olur ve hatta tahrife yol açabilir. Ancak hadisin kendi bağlamında okunması ve Peygamberimizin bunu Kur'an'da açıklanan bir duruma cevaben söylediğine dikkat edilmesi durumunda –Hz. Peygamber döneminde İslam'ı zayıflatmak niyetiyle günün erken saatlerinde bir kabilenin reisi İslam'ı kabul eder ve tüm kabilesi aynı şekilde davranırdı ve günün sonunda da benzer şekilde toplu olarak İslam'dan dönerdi– Hz. Peygamber'in bu hadisi söylemesinin sebebi anlaşılacaktır. Hadisin amacı, Müslümanların birliğini korumak ve İslam'ı yok etmeye çalışan ihanet eylemlerini cezalandırmaktır. Bu nedenle hadisin amacı, illet temelli bir yoruma rehberlik etmelidir. "Cemaati boykot eden, birliğine ve liderliğine saldıran mürtedin ölümüyle cezalandırılacağını" ilan eden bir başka hadis de bu amaca işaret etmektedir.

³¹ Kemâlî, "Actualization (taf'il)", 302.

ortaya çıkarmada, nasslar arasındaki zahiri çatışmaları nassların ruhu üzerinden ortadan kaldırma veya en aza indirmede, ahkâma ve ahlaka kaynaklık eden değerleri tespit etmede de klasik usûl-i fıkıh anlayışından daha belirleyici, daha etkin bir role sahiptir. Medeniyet konusunda usûl-i fıkıhtan daha geniş bir perspektifi de bulunmaktadır. Ayrıca usûl doktrinlerinin neredeyse tamamı, değer ve gayeleri belirlemede makâsîda göre zannîdir. Tüm bu nedenlerle makâsîddan, fıkıh usûlü doktrinlerine temel meselelerde yardımcı olma, rehberlik etme hatta hakemlik yapma konusunda istifade edilmesi kaçınılmazdır.

Günümüzde makâsîdı, uygulamalı yeni ictihadın en önemli entelektüel aracı olarak kabul eden Kemâlî, usûlî ictihadın makâsîdı ictihad ile genişletilmesi gerektiği fikrini benimsemiştir. Lafızcı usûl doktrinlerinin kıyas, istihsan, istishâb gibi usûlî kısıtlamalar ile alanı daraltılan ictihadın, fikhî kaideler (kavâid-i fikiyye) ile bunlardan daha önemli olan külli kaidelerin birlikte dikkate alınmasıyla makâsîd üzerinden genişletilebileceğini ifade etmiştir. Makâsîdı ictihadı, ictihad sürecinde fikhî hükümleri değerlendirmek için makâsîdın bir ölçüt olarak kullanılması olarak tanımlamış, şeriatın gayeleri doğrultusunda yeni bir ictihada veya kanunda/fetvada bir istisnaya yahut bir ruhsata ihtiyaç olup olmadığının belirlenmesi olarak tarif etmiş, şeriat bilgisine sahip olması şartıyla müçtehidin, maslahat ve makâsîd anlayışına dayalı olarak yeni hükümler geliştirdiği bir metodoloji olarak tanımlamıştır. Makâsîdı ictihadın, usûlî ictihadın genişletilmesini öneren yirminci yüzyıl âlimleri tarafından benimsenen nispeten yeni bir kavram olduğuna işaret eden Kemâlî, söz konusu kavrama aynı zamanda mesâlihî ictihad da denilebileceğini ifade etmiştir. Makâsîdı ictihadın meşru, geçerli bir ictihad türü olarak kabul edilmesinin, makâsîdın müstakil bir ilim hâline gelmesinde önemli bir adım olacağına dikkat çekmiştir. Kemâlî, makâsîd ile maslahatı ayrı tutmaya özen gösterirken ictihad söz konusu olduğunda yirminci asır makâsîd âlimlerinin kullandığı üzere iki kavramı birlikte kullanmayı tercih etmiştir.³²

Kemâlî makâsîdın, her biri birer ictihad ameliyesi olan müçtehidin fetvaları veya hâkimin/kâdının kararlarında güttükleri amaçlar ile şâriin muradı arasındaki uyumu ortaya çıkarma potansiyeline sahip olduğuna işaret ederek bir ictihadın veya hükmün nihai sonuçları üzerinde düşünmenin önemini vurgulamıştır. Müçtehidin veya hâkimin, kararlarında sonuçları gözetebilmesi için yalnızca kanunu veya belirli delilleri öğrenmesini yeterli görmemiş, aynı zamanda her bir olayın hem genel sonuçları hem de özel koşullarını ortaya koyacak bir dirayet ve kavrayışa sahip olması gerektiğini ifade etmiştir.³³ Hz. Peygamber'in insanları küfre sevk etmeme adına Kâbe'yi eski hâline

³² Kemâlî, "History and Jurisprudence of the Maqâşid", 27.

³³ Kemâlî, *Maqasid Al-Shariah Made Simple*, 21-23.

getirmemesi veya Hanefîler'in zekâtın eşdeğer parasal karşılık olarak da verilebileceği fetvasını, zikrettiği sonuç odaklı ahkâma örnek olarak vermiştir.

Kemâlî, ictihadın makâsîd ile genişletilmesini önerdiği gibi kıyasın da makâsîd ile genişletilmesi gerektiği görüşündedir. Geleneksel usûl külliyatında kıyasın oldukça dar yorumlandığını ancak esnek bir okumayla makâsîd ile bağlantısının kurulabileceğini ifade etmiştir. Geleneksel fıkıh usûlü külliyatında, Mâide suresindeki içkiyi yasaklayan ayetin illetinin, “sarhoş etme” gibi dar bir kıyasa indirgenmesi nedeniyle oldukça sınırlı anlaşılmasının, “bu nitelikte olmayan içkilerin haram olmayacağı” gibi yanlış anlamaya yol açacak birtakım zorlukları beraberinde getireceğine dikkat çekmiştir.³⁴ Ona göre bu konuda usûlî kıyasın yetersizliğini makâsîd ile aşmak mümkündür. Buna göre herhangi bir maddenin sarhoş edici olmasa bile makâsîd gereği aklın korunması doktrini uyarınca tüketilmesi haram olacaktır. Usûlî kıyas ile makâsîdın kümülatif olarak değerlendirilmesi aynı zamanda nassın gerekçelerini sadece belirli bir konuya hasretmekten kurtarıp diğer konuları da içine alacak şekilde genişletecek ve umumileştirecektir. Bu açıdan bakıldığında gelenekten tevarüs edilen akıl dışı törenler ve batıl inançlar, hastalıkları iyileştirmek için muska kullanımı vb. hususlar da bu nedenle yasaklanmış olacaktır. Bu kümülatif okuma, sadece aklın korunmasına yönelik yasakları değil, aynı zamanda akli besleyen iklimin oluşturulmasının vücutiyetini de kapsamaktadır. Buna göre akıl yetisini besleyen yeni çağdaş araştırma yöntemlerinin, İslamî eğitim kurumlarının müfredatına dahil edilmesi gibi önleyici, onarıcı, geliştirici yenilikçi imkânları da beraberinde getirecektir.³⁵ Kemâlî'ye göre makâsîdın çağın yeni sorunlarına çözüm üretme kabiliyeti, Karadâvî'nin fetvalarında izlediği makâsîdî ictihad yöntemi ile etkin bir biçimde kullanılmış; eski fıkıh görüşlerinin değişen gerçeklerin ışığında revize edilen yeni hükümler ile de İslam'ın çağdaş sorunlara yanıt verebilirliği ortaya konulmuştur.³⁶

Kemâlî'nin makâsîda biçtiği bu rol, aynı zamanda onu, makâsîdın fıkıh usûlünden bağımsız müstakil bir metodolojisi olması gerektiği fikrine götürmüştür. Kemâlî, bu fikrini temellendirirken Şâtıbî'nin de benzer şekilde makâsîd teorisini inşa ederken talile dayalı usûl-i fıkıh metodolojisine başvurmamasını örnek göstermiş, makâsîdın belirleyicisi olarak, talile dayalı usûl metodolojisinin yetersizliği gerekçesiyle istikra (tümevarım) yöntemini kullandığını belirtmiştir. Ona göre rasyonel anlamda tümevarım

³⁴ el-Mâide 21/ 90; Kemâlî, “Actualization (tafîl)”, 302.

³⁵ Kemâlî, “History and Jurisprudence of the Maqaşid”, 27.

³⁶ Örneğin Karadâvî, Noel Bayramı tebrik etmenin caiz olduğuna ilişkin verdiği fetvada, doğrudan Kur'an'a, özellikle de gayrimüslimlerle iyi ilişkiler ve adalet maksadına atıfta bulunarak Noel kartları vb. şeylerle hediyeleşmenin adalet ve iyi ilişkilerin bir aracı olduğuna dair yeni bir yorum yapmaktadır. Kemâlî, “History and Jurisprudence of the Maqaşid”, 28-29.

yöntemi, toplumun tarih ve zaman içinde benimseyebileceği fikir ve değerlerle de genişletilebilir. Günümüzde insan hakları veya çevrenin korunması gibi illet ile doğrudan ilişkilendirilemeyecek türdeki makâsîdü'ş-şerîanın şer'î temellerini bu yöntemle (istikra) tespit etmek mümkün hâle gelecektir. Bu tümevarımlar için de İbn Âşûr'dan mülhemle makâsîdın akıl ve fitrat üzerine temellendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁷

3. Makâsîdın Göstergeler Üzerinden Epistemolojik Çerçevesinin Belirlenmesi

3.1 Makâsîdın Belirleyici Epistemolojik Parametreleri

Yukarıda da geçtiği gibi Kemâlî, makâsîdın, modern çağın gerekliliklerini şâriin muradı doğrultusunda karşılayabilecek bir işlevselliğe dönüştürebilmesi için akıl ve fitrat üzerine temellendirilmesi, akıl ve fitrat ile belirlenmesi gerektiği üzerinde durmuştur.

3.1.1 Akıl

Kemâlî öncelikle cumhurun, Kur'an ve hadisin makâsîdın en güvenilir yetkili kaynakları olduğu konusunda hemfikir olduğunu ancak makâsîdın bu kaynaklardan mantıksal çıkarım (yorum) yoluyla belirlenip belirlenmeyeceği, belirlenirse ne ölçüde belirlenebileceği konusunda ihtilaf ettikleri yönünde durum tespitinde bulunmuştur. İslam hukukçularının makâsîdı belirlemede farklı yöntemlere başvurduğuna dikkat çekmiş, bu eğilimleri üç ana başlık altında toplamıştır: Birincisi maksadın varlığını nas-ın doğrudan anlamı ve açık amacının varlığına bağlayarak aklın rolünü arka plana iten indirgemeci (tefrit) neo-Zahiri yaklaşımdır. İkna edici deliller olmamasına rağmen salt akli çıkarımlarla makâsîd inşa etmek suretiyle aklın rolünü abartan genişletici (ifrat) yaklaşım ikinci eğilimdir. Üçüncü yaklaşım ise nasslardan istidlalle istinbat edilen veya geçerli emsal oluşturabilecek güçte ictihadlara dayanmak suretiyle akıl-nakil dengesini gözeten (vasat) yaklaşım olan Kemâlî'nin benimsediği yöntemdir.

Kemâlî, "akıl, duyular tarafından bilgilendirilmekle birlikte duyuların verilerinin ötesine geçme kapasitesine sahip olmasına karşın vahyin daha geniş erişimlerinin (büyük ufuklarının) de gerisindedir"³⁸ sözleriyle akıl-nakil dengesini gözeten bir akıl tarifi yapmıştır. Ona göre akıl, bir sorumluluk ölçüsüdür ve insanlığı diğer yaratılanlardan üstün kılan ölçüdür. Aynı zamanda insanın, teklifin özünü bilebileceği yegâne vesiledir. Bu nedenle hakkında açık bir nass bulunmayan hususlarda insan aklı, ilahî vahyin rehberliğinde şâriin muradı doğrultusunda, dinin külli makâsîdı çerçevesinde

³⁷ Kemâlî, "Actualization (taf'îl)", 303.

³⁸ Kemâlî, "Maqaşid al-sharia and Ijtihad", 259.

tutarlı bir çıkarımda bulunduğu sürece güvenilir bir yargı temelidir.³⁹ Dolayısıyla Kemâlî'nin akıl-vahiy ilişkisi, doğası gereği tamamlayıcı niteliktedir. Kemâlî'nin bu konudaki düşünceleri özetle şöyledir:

“Akıl, bilginin ilerlemesi için insanın başlıca aracıdır ancak bu bilginin değeri (erdem) ve kusuru (yetersizliği) vahiy yardımıyla belirlenir. Akıl, gözlem ve incelemenin maddi dünyasında (şehâdet âlemi) insanın yolunu aydınlatan meşale ışığı iken vahiy, algı ötesi dünyanın (gayb âlemi) aşkın bilgisinin kaynağıdır. Biri araştırma (soruşturma) alanı, diğeri ise inanç ve ilahî takdire boyun eğme sahasıdır. İslam'ın gerçeklik, hakikat ve doğru ile yanlışa ilişkin ahlaki değerleri başlangıçta vahiy ile belirlenir ve daha sonra akıl ile detaylandırılır ve geliştirilir.”⁴⁰

Kemâlî'ye göre Kur'an ve sünnetteki ahlaki değerlerin mahiyeti nesnedir. İslam'da ahlakın temel yapısı her ne kadar ilahî kaynaklı olsa da akıl ile tamamen tutarlı ve uyum içindedir. Örneğin adaletin ahlaki erdemleri, sahtekarlık ve haddi aşmanın kötülüğü Kur'an ve sünnette dile getirilmiştir. Bunlar değişmez genel gerçeklerdir. Dolayısıyla aklın bu gerçeği dönüştürmesi veya tersine çevirmesi beklenmez, bunu yapacak yetkisi olduğu da söylenemez.⁴¹

Kemâlî'ye göre Allah'ın Kur'an'daki birçok hükmünün sebebinin işaret etmesi, yasaların mantıklı süreçlerin ürünleri olarak kabul edilebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla Kur'an'da veya sünnette açık bir neden belirtilmeyenler de dahil olmak üzere Allah'ın tüm emirlerini mantıklı bir yapıya oturtmak mümkündür. Bu açıdan bakıldığında Kur'an ve sünnetin bir bütün olarak okunmasından elde edilen küllî makâsîd ilkelere dayandığı sürece makâsîdın belirli bir nass metnine doğrudan bağlı olması şart değildir. Buna göre tümevarım (istikra), Kur'an ve sünnetten ahkâm istinbatının başlıca yöntemi hâline gelmektedir.

3.1.2 Fitrat

Kemâlî, İbn Âşûr'dan mülhemle fitratı, makâsîdın en temel ikinci belirleyicisi olarak görmüştür. Hem dinin hem de makâsîdın fitrat ile uyum içinde olduğunu ve her ikisinin de insanın yaratılışında fitratına yerleştirildiğini ifade etmiştir. Ona göre fitrat, tabiatta var olan (doğuştan gelen) bir armağandır ve sezgiseldir ancak içgörü ve deneyimle olgunlaşır. Şeriat ile de tam bir uyum içindedir. Her insanda var olan ve dolayısıyla ortak olması nedeniyle evrensel olan insani bir eğilimi ifade eden Kur'an'a özgü

³⁹ Kemâlî, “Maqaşid al-sharia and Ijtihad”, 259.

⁴⁰ Muhammed Haşim Kemâlî, “Methodological Issues in Islamic Jurisprudence”, *Arab Law Quarterly* 11/1 (1996), 14.

⁴¹ Kemâlî, “Methodological Issues in Islamic Jurisprudence”, 17.

bir kavramdır. Kur'an'da herkese ilahî bir emanet ve yeryüzünü inşa etme görevi (hila-fet-teshir) tevdi edilmiştir.⁴² Dolayısıyla fitrat, Allah'ın nuruna ortak olan⁴³ ve diğer yaratılanlardan üstün olan⁴⁴ Allah'ın saygın halifelerinin doğasında (fitratında) bulunan ilahî değerlere (nefha) atıfta bulunur. Bu değerlerle bezenmiş insan, fitrat dini⁴⁵ olan İslam ile uyumunda kendini gösterir. Zira şeriat ile doğal hukuk arasında olduğu kadar fitrat dini İslam ile tabîî değerler arasında da bir yakınsama vardır. Ayrıca "doğru veya yanlışın ne olduğu" sorusuna her iki ahlaki-hukuk sisteminin kendine özgü yaklaşımları olmasına rağmen her iki sistem tarafından desteklenen değerler büyük ölçüde uyum içindedir. Bu da bizi her ikisinde de ahlaki değerlerin, sonuçta insan bilincinden bağımsız olan ebediyen geçerli standartlardan türetildiği fikrine götürmektedir. İki sistem arasındaki tek fark, değerlerin nereye ve nasıl atfedildikleri veya gerekçelendirildiklerinde yatmaktadır. Mesela Allah tarafından belirlenen ahlaki değerlere karşı tabiatla içkin olan değerlerin söz konusu olması gibi.⁴⁶

3.2 Makâsîdın Metodolojik Göstergeleri

Kemâlî, geleneksel usûl âlimlerinin makâsîdâ önem verme konusundaki suskunluğunun ardında, sistematik bir makâsîd metodolojisi eksikliğinin yattığına dikkat çekmiş, böyle bir metodolojik eksikliğin usûlde spekülâtif (zannî) yorum alanına yol açacağı endişesi taşıdıklarına işaret etmiştir. Kemâlî, hemen hemen her makalesinde makâsîdın tanımı ve tespitinde yüksek metodolojik doğruluğa sahip sistematik bir makâsîd teorisi geliştirilmesine olan ihtiyacı gündeme getirmiştir. Geliştirilecek metodoloji çerçevesinde verilecek fetvalar, oluşturulacak politikalar, yürütülecek yasama ve yargı faaliyetlerinde makâsîdın tespitinde muhtemel keyfilik veya saf yararçılık (utilitarianizm) gibi olumsuz durumlara mahal vermemek, tespit edilen makâsîdın meşruiyetine ilişkin doğruluk ve kesinliği sağlamak için de bir âlimler heyeti/bilginler konseyi tarafından toplu ictihad yapılmasını önermiştir.

Makâsîdın, söz konusu çerçevede bir metodolojiye kavuşturulması durumunda sadece hukuki hükümler türetmek (belirlemek) için metodolojik araçlar edinilmekle kalmayacağı, aynı zamanda şeriatın fitri yönünün teolojik bir kuramsallaştırmasını da beraberinde getireceğinin altını çizmiştir. Ahlaki kısmın hukuki kısmı yönlendirdiği veya şekillendirdiği, ahlak ve hukuktan oluşan bir ilahî mesaj olan şeriatın ahlaki

⁴² el-Bakara 2/30.

⁴³ Sâd 38/72.

⁴⁴ el-İsrâ 17/70.

⁴⁵ er-Rûm 30/30.

⁴⁶ Duderija, "Islamic Law Reform and Maqâsîd al-Sharia in the Thought of Mohammad Hashim Kamali", 20-21.

değerleri esas ve sabit iken hukuki yönü ise ahlaki değerlerin uygulandığı sosyo-politik bağlamla uyumlu bir esneklikte değişkenliğine dikkat çekmiştir. Bu sabit-değişken ilişkinin, şeriatın asıl gayelerinin (makâsîd) yani külli makâsîdının herhangi bir tereddüde yer vermeyecek açıklıkta, Kur'an ve sünnet temelli bir metodoloji ortaya konulmasını gerektirdiğini vurgulamıştır.⁴⁷

Kemâlî, makâsîd konusunda söz konusu metodoloji eksikliğini gidermek için kendi sistematik makâsîd teorisi önerisinde bulunmuştur. Teorisinde, makâsîdın kati surette tespiti ve hiyerarşisinin belirlenmesi için açıklık, kesinlik, pratiklik, tecziye, istidlal, fitrat, akıl, tecrübe ve istikrayı içeren bir dizi temel göstergeler tespit etmiştir: Nass/sahabe kavli/icmada makâsîdın bulunup bulunmaması, hükmün gerçekleştirceği maslahat veya önleyeceği mefsedetın varlığı, pratik önemi/hükmî değeri, cezanın varlığı, bir ödül veya uyarının varlığı/gücü/zayıflığı, nasslarda hangi sıklıkta tekrarlandığı.

Kemâlî'ye göre kendi metodolojisi, klasik usûl düşüncesi tarafından kullanılanların ötesinde çeşitli makâsîd göstergelerin içsel değerini sistematik olarak tanımlamakta, şeriatın çeşitli amaçlarının yine şeriata uygun bir şekilde düzenlenmesine, doğru yerleştirilmesine ve sıralanmasına yardımcı olacak mahiyettedir. Kemâlî, klasik usûlün zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât şeklindeki üç katmanlı fayda hiyerarşisini, bir başka ifadeyle üçlü makâsîd tasnifini, zarûrât-ı hamse olarak bilinen beşli tasnif ile birlikte ele almıştır. Bu klasik tasnifi yeterli bulmamış ve makâsîd önemine, uygulama alanlarına, kökenlerine ve delil durumuna göre ikili alternatif tasniflere gitmiştir: *Genel (âmm)-özel (hass), kesin (kati)-spekülatif (zanni), şâriin maksadı (makâsîd-ı şâri)-insanın maslahatı (makâsîd-ı mükellef), birincil gayeler (makâsîd-ı asliye)-ikincil gayeler (makâsîd-ı tâbîye)*.⁴⁸

Kemâlî'nin metodolojik göstergelerini kısaca şöyle özetlemek mümkündür:

1. *Makâsîdın Nass/Sahabe Kavli/İcmada Bulunup Bulunmaması*: Kemâlî'ye göre Kur'an'da, hadislerde veya sahabe kavlinde yahut icmada makâsîda işaret eden bir göstergenin varlığı veya yokluğu, bir makâsîdın derecesini ve değerini belirlemede önemli rol oynar. Nasslardaki katilik-zannilik, muhkem-müteşabih, mücmel-mübeyyenlik durumları makâsîdın derecesini ve değerini tespitite önemli etkenlerdir.⁴⁹

⁴⁷ Kemâlî, "History and Jurisprudence of the Maqâşid", 31; Kemâlî, "Goals and Purposes Maqâşid al-Shari'a", 26; Kemâlî, "Actualization (taf'il)", 316.

⁴⁸ Kemâlî, "Goals and Purposes Maqâşid al-Shari'a", 12-13.

⁴⁹ Kemâlî, "History and Jurisprudence of the Maqâşid", 24-25.

2. *Hükmün Gerçekleştireceği Maslahat veya Önleyeceği Mefsedetin Varlığı*: Bu mevcut koşullar ışığında fayda ve zararın rasyonel bir değerlendirmesinin yapılması gerekmektedir. Muhtemel faydanın, ne kadar insanı ilgilendirdiği ve/veya yaşam açısından hayatî bir yönünün olup olmadığı ve/veya külli-cüzi olup olmadığının tespit edilmesi gerekir. Mesela adaleti teşvik etmek ve yönetimde istişare (şûra) genel ve hayati faydalar iken fıkıhın borca ilişkin bazı hükümleri halkın ekserisini ilgilendirmeyebilir veya hayatî derecede önemli olmayabilir. Bu nedenle bir hükmün maksadını tam olarak ortaya koymak için, ilgili tüm nassları bütünlük içinde değerlendirmek gerekmektedir.⁵⁰

3. *Hükmî Değeri*: Makâsîdın ifade ettiği hükmî değer açısından tespit edilmesi gerekmektedir. Buna göre bir maksadın ahkâm-ı hamse ölçeği üzerinden vacip, mendub, mübah, mekruh, haram olup olmadığı ortaya konulmalıdır. Mevcut fıkıh literatürü ve fetva koleksiyonları makâsîdın hükmî değerinin ortaya konulmasında bize rehberlik edebilecek seviyededir. Ayrıca klasik fıkıh literatüründe bulunan büyük-küçük günah tasnifleri ile İslam'ın esasları (erkân-ı İslam) gibi geleneksel tasnifler de makâsîdın pratik yönünü ortaya koymada önemli kaynaklar arasındadır.⁵¹

4. *Cezanın/Kınamanın Varlığı*: Şeriatın belirli davranışlar için öngördüğü kınamaların/cezaların niteliği, bu cezaların değer ve maksadını göstermesi bakımından, makâsîdın tespit ve değerlendirilmesinde önem arz eder. Kınama/ceza ile makâsîd arasında doğru bir orantı vardır. Aslında Gazzâlî gibi bir kısım âlimler tarafından, had cezaları, şeriatın koruduğu değerlerin bir göstergesi olarak makâsîdın tespitinde kullanılmıştır. Ancak had cezasını gerektiren suçlar arasında dahi cezada eşitlik söz konusu olmamaktadır.⁵²

5. *Bir Ödül veya Teşvikin Varlığı/Gücü/Zayıflığı*: Şer'î ahkâmın makâsîdının, nassın içerdiği bir ödül vaadinin ve/veya bir teşvikin varlığı ve/veya gücü ve/veya zayıflığına göre belirlenmesi ve değerlendirilmesi gerekir. Bir ödül vaadinin veya teşvikin varlığı, gücü ve zayıflığının, temel bir maksadın göstergesi olabilmesi mümkündür.⁵³

6. *Nasslarda Hangi Sıklıkta Tekrarlandığı*: Bir hükmün değeri ve onun izlediği maksadın, Kur'an ve hadis-i şeriflerdeki tekrarlara atıfta bulunularak da tespit edilmesi

⁵⁰ Kemâlî, "History and Jurisprudence of the Maqâşid", 25.

⁵¹ Kemâlî, "History and Jurisprudence of the Maqâşid", 25.

⁵² Kemâlî, "History and Jurisprudence of the Maqâşid", 25.

⁵³ Örneğin Kur'an'da anne babaya iyilik yapana büyük bir mükâfat vaat edildiği gibi onları kızdıranlara da aynı derecede kesin bir uyarı vardır. Muhtaçlara yardım etmek hem Kur'an hem de sünnet tarafından şiddetle teşvik edilmektedir. Kemâlî'ye göre bunların her ikisindeki maksad sırasıyla aile ve din altında zaruriyyat veya haciiyyat olarak değerlendirilebilir. Kemâlî, "History and Jurisprudence of the Maqâşid", 25.

mümkündür. Zira Kur'an'da ve hadislerde bir hükmün tekrarı, aynı zamanda bir hükmün değeri ve hizmet ettiği amaca da işaret eder. Aynı zamanda tekrarlama, bazen ahlaki açıdan açık yasal ihtiyati tedbirlerden daha önemli bir rol oynama potansiyeline sahiptir.⁵⁴

Kemâlî, bu göstergeleri zikrettikten sonra söz konusu göstergelere ilişkin de bir takım ilke ve prensipler belirlemiştir. Buna göre söz konusu göstergelerin, belirli koşullar çerçevesinde bir bütün olarak makâsıdın varlığının, mahiyetinin ve hiyerarşisinin tespiti için kullanılabilmesini ifade etmiştir. Ona göre açık ve kesin nasslarla tasdik edilen bir makâsıdın, başka bir gösterge ile şüpheye düşürülmesi ve eşit konumdaki makâsıd ile çelişkiye düşmesi söz konusu değildir. İki maksadın delil esasları arasında bir ihtilaf ortaya çıkması durumunda ihtilaf ve tercihe ilişkin tefsir kaidelerine (etteârud ve't-tercih) başvurulmalıdır. Bir makâsıd, yukarıdaki metodoloji kullanılarak belirlense de herhangi bir keyfiliğe yol açmaması için sâbit, zâhir, ittirad ve genellik (âmm) olma koşullarını da sağlamalıdır. Ayrıca bir maksadın daha fazla göstergeyle tanımlanması, güvenilirliğini artırmakla birlikte temel geçerliliği için sadece birine dayanması yeterlidir.⁵⁵

Makâsıdın tespiti kadar hiyerarşisine de önem veren Kemâlî, söz konusu hiyerarşiler arasındaki muhtemel çatışma veya geçişkenlik durumlarını usûlün klasik zarûriyyât-hâciyyât-tahsîniyyât tasnifi üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Ona göre zarûriyyât içindeki herhangi bir önceliklendirme son derece sorunludur. Özellikle bir maksad olarak din ve can arasındaki önceliklendirme son derece zordur. Dinin veya malın korunması için canın feda edilmesi gerekli olan durumların farkında olmakla birlikte meselenin tüm zorluğuna rağmen canın korunması, bu kategorideki diğer makâsıdın gerçekleşmesi için gerekli başlangıç noktası olarak görülmelidir. Buna göre zarûriyyât hiyerarşisi, ona göre can, akıl, din, nesil, mal sıralaması şeklinde olmalıdır.⁵⁶ Zarûriyyât-hâciyyât-tahsîniyyât tasnifindeki kategoriler arası bir çatışma ortaya çıkması durumunda ise daha büyük olanlar, daha küçük olanlara tercih edilebilir. Birden fazla çatışan faydanın olduğu ve birbirine üstünlük sağlayamadığı durumlarda "def-i mefâsid celb-i menâfiden evlâdır" usûl ilkesi uygulanmalıdır.⁵⁷

Kemâlî'ye göre zarûriyyât-hâciyyât arasındaki kategori farklılığına rağmen bu ikisi arasında bir geçişkenlik de vardır. Belirli durumlarda hâciyyât, zarûriyyâta

⁵⁴ Kemâlî, "History and Jurisprudence of the Maqâsid", 26- 27.

⁵⁵ Kemâlî, "Maqâsid al -sharia and İjtihad", 257.

⁵⁶ Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood*, 218.

⁵⁷ Muhammed Haşim Kemâlî, "Law and Ethics in Islam: The Role of the Maqâsid al-sharia", *New Directions in Islamic Thought*, ed. Kari Vogt- Lena Larsen - Christian Moe (New York: I.B. Tauris, 2009), 42.

dönüşebilir: Normal bir bebek için süt anne tutmak hâciyyât iken korumasız bir bebek için sütanne tutmak zarûriyyâttır. Fert bazında hâciyyât olarak algılanan bir mesele, toplumu bir bütün olarak etkilediğinde zarûriyyâta dönüşebilir: icâre, fert bazında hâciyyât iken toplumsal düzeyde zarûriyyât mertebesinde bir önemi haizdir.⁵⁸ Kemâlî'ye göre ancak böyle bir epistemolojik genişlikteki bir makâsîd anlayışı İslam medeniyetinin tecdidini gerçekleştirebilir.

4. Medeniyetin Makâsîd Epistemolojisi Üzerinden Yenilenmesi

Kemâlî'ye göre tecdid, İslam düşünce geleneğinde daha önceden karşılaşılmamış emsalsiz sorunlara karşı medeniyeti yenileyen, temelde esnek ve bağlamsal bir ictihad ve yorumlama sürecidir.⁵⁹ Ne var ki Müslüman topluluklar; taklit, sömürgecilik, baskıcı seküler rejimler gibi sebeplerle zaman içinde İslam'ın külli asılları ile bağlarını büyük ölçüde koparmıştır, bu sebeple bugün, medeniyet açısından bir tecdide yani asıllara dönmeye ihtiyaç vardır.⁶⁰ Kemâlî, İslam medeniyetinin yenilenmesi (tecdîd-i hadarî) için siyâset-i şer'îye esaslı bir İslam hukuk teorisini ileri sürmüştür. Denilebilir ki onun makâsîd yaptığı en mühim katkı, hem medeniyetin yenilenmesini (tecdîd-i hadarî) hem de siyâset-i şer'îyeyi makâsîd üzerinden okumak olmuştur.

Kemâlî, dini, ahlak üzerinden okuma biçimine paralel olarak benzer şekilde kapsamlı bir medeniyet yenilemesi için ister açık nass olsun ister olmasın, siyâset-i şer'îyeyi hükümetin (devletin) tüm idari, siyasi, hukuki, sosyal kararlarına uygulanan kapsamlı bir doktrin olarak nitelendirmiştir.⁶¹ Bu açıdan siyâset-i şer'îyeyi, makâsîd ile yakından ilişkili görmüş; tecdîd-i hadarî kapsamında makâsîdü'ş-şer'îyayı esas alan idare biçimi için temel kavram olarak ele almıştır. Dolayısıyla İslam dünyasının yenilenme konusunda, bir esneklik ve pragmatizm aracı olarak adaleti ve iyi yönetimi gerçekleştirmek için siyâset-i şer'îyenin, seküler yaklaşımlara göre şeriata daha uygun bir politika aracı olduğunu ifade etmiştir.⁶² Başka bir ifadeyle İslam dünyasının yenilenmesinin, seküler politiklardan değil, makâsîd eksenli siyâset-i şer'îye esaslı uygulamalardan geçtiğini belirtmiştir. Kemâlî'ye göre tecdidin makâsîd esaslı siyâset-i şer'îye üzerinden yürütülmesi, üç önemli sonucu beraberinde getirecektir: İlk olarak İslam dünyası arasında bir fikir birliği oluşacak, ikinci olarak ise semavi dinlerin ve çağdaş hukuk sistemlerinin bazı çekinceler olmakla birlikte temel hak ve özgürlüklerini kapsayacak

⁵⁸ Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood*, 216.

⁵⁹ Muhammed Haşim Kemâlî, *Civilisational Renewal: Revisiting the Islam Hadhari Approach: Definition, Significance, Criticism, Recognition, Support, Tajdid and Future Directions* (Kuala Lumpur: Arah Publication, 2008), 52.

⁶⁰ Kemâlî, *Civilisational Renewal*, 57.

⁶¹ Kemâlî, *Shari'ah Law*, 226.

⁶² Kemâlî, *Shari'ah Law*, 225.

evrensel bir sistemin ortaya konulması mümkün olacaktır. Son olarak ise modernleşmeyle birlikte hız kazanan değişimleri, dönüşümleri anlayabilme ve yönetme imkânına sahip olunacaktır.

Kemâlî'ye göre makâsîd, tabiatında bulunan geniş epistemolojik bakış açısı ile siyaseten ayrı olmalarına rağmen şeriatın gayeleri (makâsîd) konusunda çok az farklılık gösteren Şîî-Sünnî gelenek ile İslam hukuk teorileri arasında büyük oranda birlik sağlama imkânını vaat etmektedir.⁶³ Bunun yanı sıra makâsîd teleolojisi, tüm insanlığa maddi ve manevi faydaları içerip semavi dinlerin ve çağdaş hukuk sistemlerinin temel hak ve özgürlüklerini kapsayabilecek bir evrensel doktrin sunmak suretiyle Müslümanların dahili meselelerin ötesine geçmektir.⁶⁴ Buna göre makâsîd, sadece İslam hukukunun temel değerlerini değil, aynı zamanda tüm insanlığın ortak evrensel değerlerini korumak için metodik bir araç sunmaktadır. Dolayısıyla bir söylem olarak makâsîd, dine bakmaksızın tüm insanlık arasında örtüşen bir konsensüs oluşturma kapasitesine sahiptir.⁶⁵

Makâsîd; teknoloji ve bilim, modernite, küreselleşme ve postmodernitenin getirdiği hızlı değişimleri anlama ve yönetmede önemli role sahiptir. Bu tür önemli konulara yönelik yaratıcı çözümler için makâsîdî ictihad gereklidir. Buna göre makâsîd günümüzde, aynı zamanda hukuk ve fihkın dışına taşan bir epistemolojik genişliğe kavuşarak beşerî bilimler, sosyal ve doğa bilimleri, bankacılık ve finans vb. diğer alanları kapsayacak şekilde çok disiplinli hâle gelmiştir.⁶⁶ Kemâlî'ye göre bu genişlikte bir epistemolojik çerçevedeki çağdaş makâsîd kavramsallaştırmaları, doğası gereği dinamik ve modern insan hakları söylemleriyle yakın ilişki içinde olan şeriatı yenilikçi yaklaşımlar için bir alan sağlamaktadır. Şeriat çerçevesinde Müslümanların karşı karşıya kaldığı bir dizi "çağdaş" zorlukla (demokrasi, insan hakları, iyi yönetim) uzlaşmak ve bunlara uyum sağlamak için bir metodoloji sunmaktadır.⁶⁷

Kemâlî, makâsîda yüklediği bu geniş epistemolojik çerçeve üzerinden makâsîdın, mevcut dönem için ümmetin varlığı ve refahı için her biri kendi başına birer makâsîd

⁶³ Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood*, 233.

⁶⁴ Kemâlî, "Maqâşid al-sharî'a and Ijtihad", 249.

⁶⁵ Kemâlî, "Law and Ethics in Islam", 23.

⁶⁶ Kemâlî, "History and Jurisprudence of the Maqâşid", 14.

⁶⁷ Kemâlî, bu kapsamda şunları ifade eder: "Şeriat anlayışımız; ictihad, tecdid, ıslah yoluyla devamlılık, gelişme ve büyüme anlayışıdır. Dolayısıyla herhangi bir genişlemenin şeriatın metinsel ilkeleriyle uyumlu olması ve belirli çağdaş önceliklere bağlı olması şartıyla şeriatın hedef ve amaçları (makâsîd), İslam'ın hukuk ve medeniyet yapısının gelişen bir parçası olarak kalmalıdır." Bk. Kemâlî, "Maqasid al -sharia and Ijtihad as Instruments of Civilizational Renewal: A Methodological Perspective", *Islam and Civilizational Renewal* 2/2 (2011), 266.

olarak kabul edilmesi gereken ekonomik kalkınma, bilim ve teknolojinin yanı sıra dünya barışı ve güvenliği, anayasal haklar ile insan hak ve özgürlükleri gibi hususlardaki gelişmeleri içerecek şekilde külli makâsîd üzerinden güncellenmesini önermektedir.⁶⁸

Sonuç

Kemâlî'nin makâsîd düşüncesi epistemolojik açıdan tamamlayıcı, yenileyici ve bütünleştirici; metodolojik açıdan ise dinamik ve gerçekleştirilmesi mümkün olarak nitelendirilebilir. Kemâlî, epistemolojik makâsîd teorisini, şeriat anlayışına dayanarak geliştirmiştir. Ona göre şeriat değer yüklü bir kavram olduğu için yorumlanması ve uygulanması da değer odaklı olmalıdır. Daha ziyade Zâhirîlerce benimsenen ictihat da katı lafızcılıktan kurtulup şer'î değerleri, insan muhakemesi (yargısı) ile yaşamaya entegre etmeye odaklanmalıdır.

Kemâlî'nin şeriat anlayışında maslahat üzerinden külli değerlerin merkeziliği, hukuki meselelerin dinî-ahlaki öğreti ile kaynaşmasını sağlamıştır. Zira o, makâsîdî hukukun yanı sıra sosyal, siyasi, ekonomik vb. meseleleri kapsayan çok disiplinli genel etik/ahlaki çerçeve olarak anlamıştır. Kemâlî'nin makâsîdî kapsamını geleneksel beş esasın (zarûrât-ı hamse) ötesinde modern dönemlerde genel kabulde benimsenen/öne çıkan değerleri de içerecek şekilde genişletmesi, makâsîdî esasen değerlerle ilgili dinî ahlaki bir kavram olarak görmesinin doğal bir uzantısıdır. Bu nedenle ona göre dinî-ahlaki kaygıyı daima göz önünde bulunduran bir ictihad veya fetva sürecinde dinî-ahlaki bir kavram olarak makâsîd (şeriatın külli/temel değerleri), hayatın her alanında nassın anlaşılma, yorumlanma ve uygulanma sürecinin tamamına nüfuz etmektedir. Esasen Kemâlî'nin makâsîd eksenli değer yüklü bir kavram olarak şeriat anlayışı adalet, merhamet, hikmet ve maslahat gibi külli değerlerden ibarettir. Dolayısıyla adalet, merhamet, maslahat ve hikmetten yoksun veya bunların zıddını netice veren bir hüküm, öyle olduğu iddia edilse bile şer'î olmayan bir hükümdür. Bu açıdan Kemâlî'nin görüşü İslam hukukunu anlama sürecinde dinî-ahlaki normların önceliğini vurgulayan İbn Kayyim'in anlayışıyla uyumludur.⁶⁹

Kemâlî, makâsîdî ictihad teorisinde, Şâtîbî ve İbn Âşûr'un izinden giderek tümevarım (istikrâ) yoluyla ulaşılan şeriatın külli değerlerini merkeze almaktadır. Böylece klasik fıkıh usûlünün şeklî ve atomcu geleneğinden ayrılarak daha değer odaklı ve daha bütüncül bir makâsîd metodolojisini benimsemektedir. Bu açıdan insan gerçekliğinin karmaşıklığı içinde bir kanun olarak nassı uygulamaya yönelik makâsîdî, sadece nassı

⁶⁸ Kemâlî, "Maqasid al -sharia and Ijtihad", 255-256.

⁶⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'n 'an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 3/11.

anlama ve yorumlama metodolojisi olarak görmemiş, aynı zamanda nassın değerler bütünü nü ifade eden külli müstakil bir değer olarak anlamıştır. Böylece makâsıdı, epistemolojik olarak şâriin muradı ile insanın maslahatını bütünleştirmeye çalışmıştır. Bu açıdan onun makâsıdı ictihad teorisini, insanın faydasını Allah'ın muradıyla uyumlu hâle getirme girişimi olarak nitelendirmek mümkündür.

Kemâlî'nin, makâsıdı; hukuki, ahlaki, medeni, siyasi, kültürel vb. açılardan ele alması, onun makâsıdı insan hayatının tüm yönlerini kapsayan her türlü ictihad, şeriatın yorumlanması ve uygulanması için normatif, epistemolojik ve aksiyolojik temel olarak bir işlev yüklediğini göstermektedir. O, öncelikle nassın yorumlanması ve ictihadda makâsıdı, şeriatın gayesini belirlemek ve tikel nassları aşan genel hukuki kurallar ve külli ilkeler çıkarmak için hermenötik bir araç olarak kullanmıştır. Aynı zamanda o, makâsıdı felsefi olarak yaklaşmakta ve bu doğrultuda makâsıdı, dinin kamusal alandaki rolünü genişletecek şekilde şeriatın hikmet ve değerleri olarak görmektedir. Sosyo-politik açıdan ise makâsıdı siyâset-i şer'iyenin temeli olarak ele almakta ve bu doğrultuda makâsıdı gündelik siyasetten medeniyet düzeyine kadar uzanan çağdaş, sosyal, siyasi, ekonomik, kültürel vb. pek çok meseleye teşmil etmektedir. Düşünce boyutunda makâsıdıın İslam düşüncesinin yenilenmesine yönelik potansiyelinin altını çizmektedir. Makâsıdı ahlak felsefesi bağlamında analiz ederek sekülerist, oryantalist ve modernistlerin aksine makâsıdı farklı bir rol biçmekte; ahlaki ilkeleri genel olarak İslam'ın ve özel olarak makâsıdıın temeli olarak yüceltmektedir. Buna uygun olarak makâsıdı teorisini merhamet, adalet, hidayet, insan onuru, hürriyet gibi dinî-ahlaki ilkeler üzerine kurmaktadır.

Kemâlî'ye göre bu hususları sağlayacak olan akıldır. Kemâlî akıl-vahiy arasındaki ilişkiyi tamamlayıcılık olarak tanımlamış ancak vahyin rehberliğindeki akli esas alan epistemolojik bir bilgi teorisini benimsemiştir. Buna göre makâsıdıın belirlenmesi, tasnifi, sıralanması ve uygulanmasında akli merkeze koymuştur. Ancak vahyi, bilgi epistemolojisinin merkezine yerleştirerek ana akım İslami görüşün içinde kalmayı seçmiştir. Zira o, vahyi modernitenin zorluklarına boyun eğen bir konuma indirgeyen hukuk felsefesini benimsememekte; vahyin hukuki ve ahlaki normların belirlenmesindeki merkeziliğini ve önemini vurgulamaktadır. Kemâlî'ye göre makâsıdı, vahyin (şeriatın) dışında ayrı bir İslam hukuku kaynağı değil, tamamen onun bir parçasıdır. Ona göre hukuki hüküm akıl ve fitratla birlikte nassa da dayanmalıdır. O, akla, Allah'ın emir ve fiillerine karşı ontolojik bir öncelik tanımamakta, şeriatı ve amaçlarını külli biçimde anlama ve yorumlamada işlevsel bir rol biçmektedir. Akıl ve fitratın nasslardaki makâsıdıı tespit edip buna uygun normatif kurallar oluşturabilecek bir işleve sahip olduğunu

savunmaktadır. Şeriatın insanın fitratına uygunluğu konusunda İbn Âşûr ile aynı fikri benimsemektedir.

Kemâlî, aynı zamanda akıl, fitrat ve maslahatın şeriat ve doğal hukukun ortak kavramları olduğunu vurgulamaktadır. Kemâlî'nin her iki hukuk arasındaki ontolojik farklılığın farkında olmasına rağmen insan haklarını şeriatın gayeleri kapsamına dâhil etmesi, İslamî ve çağdaş hukuk doktrinlerini pratik düzeyde uyumlaştırmaya yönelik bir çaba içerisinde olduğunu göstermektedir. Daha doğrusu şeriatın insan fitratıyla uyumlu olduğuna olan inancı, onu, insan onurunun tezahürü olarak insan haklarının şeriatın amaçlarından biri olarak görme sonucuna götürmüştür. Bu nedenle o, ictihadi makâsîd teorisinin temel yapıları olarak akıl, fitrat ve maslahat kavramlarını esas almayı, İslam hukukunun modern devlet çerçevesinde pratiğe dökülmesini sağlayan esnekliği temin açısından elzem görmektedir.

Kemâlî, ictihadi makâsîd teorisini, makâsîdın fıkıh usûlü ile konu düzeyinde olan ilişkisine dair uzun süredir devam eden tartışmanın ötesine taşıyarak bu ilişkiyi genişletmekte; makâsîdın artık sadece fıkıh usûlü altında tartışılan bir konu olmadığının, geleneksel fıkıh alanlarının dışında kalan farklı disiplinleri ve alanları da (multidisipliner bir alan) kapsadığının altını çizmektedir. Ona göre makâsîd, fıkıh usûlünü tamamlayan müstakil bir alandır ve sadece geleneksel fıkıh hükümlerinin rasyonalize edilmesiyle sınırlı olmayıp aynı zamanda kendi başına hüküm istinbatında bağımsız bir kaynak olarak da hizmet edebilme potansiyeline sahiptir. Bu açıdan Kemâlî'nin makâsîdta yaptığı vurgu, şeriatın maksatlarını yerine getirme hüviyetini kaybetmesine rağmen şeklen dondurularak bugüne aktarılan bazı tarihsel fikhî hükümlerin ve uygulamaların üstesinden gelmesini sağlayacak bir nitelik taşımaktadır.

Kemâlî, usûl-i fıkıhın ve fîrû fıkıhın modern ihtiyaçlara cevap verecek şekilde günümüz sorunlarına karşı işlevsel çözümler üretebilmesi için makâsîd üzerinden genişletilerek tecdid edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Makâsîdın ise fıkıh usûlüyle olan bütüncül ilişkisini reddetmeksizin kendine özgü bir disiplin olduğu görüşündedir. Bu nedenle makâsîdın fıkıh usûlünün yerini alması gerektiğini öne sürmeden makâsîdü'ş-şerîâyı ayrı veya bağımsız bir delil olarak kabul etmektedir.

Bütün bunları birlikte değerlendirdiğimizde Kemâlî'nin, İslam düşüncesinde dolayısıyla İslam medeniyetinde tecdid ve ıslah için öncelikle usûlün, makâsîd epistemolojisi ile genişletilerek ictihadın işlevselleştirilmesi, makâsîdın ise metodolojik göstergeler üzerinden epistemolojik çerçevesinin belirlenmesini önerdiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan Kemâlî'nin, makâsîdı aynı zamanda medeniyetin yenilenmesi (tecdîd-i hadarî) çerçevesinde, İslam'ı, Batılı liberal söylemle uyumlu olacak şekilde liberalleştirme girişiminin aksine kamusal alanda İslam'ın daha önemli bir rolünü benimseyen siyâset-i

şer‘iyyenin başta Kur’an ve sünnet olmak üzere kaynak düzeyinde İslam geleneğine yakın ve aynı zamanda başkalarıyla diyaloga yer açma esnekliği üzerinden okunmasını önerdiği görülmektedir.

Kemâlî’nin makâsîd teorisine, şeriatın yalnızca modern (ulus) devlette uygulanmasını sağlayacak modernleşmenin meydan okumalarına bir yanıtı olarak değil, aynı zamanda medeniyetin yenilenmesini sağlayan lokomotif olarak bakmak mümkündür. Kemâlî, makâsîd’in kapsamını, pozitif hukukun tüm alanlarını ve çağdaş Müslüman toplumlar bağlamında yasama, yürütme ve yargı gibi “modern” devletin her erkini içerecek şekilde genişletmiş görünmektedir. Benimsediği makâsîdî ictihad odaklı yönetim olarak siyâset-i şer‘iyye anlayışı ile geleneksel usûlün sınırlayıcılığına hapsolmeden, İslam hukukunun her zaman ve her mekânda uygulanabilir esnek doğasını öne çıkarmak suretiyle İslam’ın Müslümanların hayatındaki merkeziliğini ve vazgeçilmezliğini ortaya koymaktadır. Şeriatı, siyaset de dahil olmak üzere hayatın tüm alanlarına rehberlik eden değer yüklü ve ilke odaklı bir kavram olarak tanımlamasıyla dine kayıtsız kalan seküleristler ile dinden başka alanı tanımayan gelenekçiler arasında kendini konumlandırmış bulunmaktadır.

Kemâlî’nin epistemolojik bütünlük temelli makâsîd teorisi, makâsîd âlimlerinin çoğunun aksine şeriatın anlaşılması ve yorumlanmasında kendisini medeni hukuk ile sınırlı tutmamaktadır. Bu bağlamda o, Müslüman ülkelerin, politika oluşturma, yasama ve karar alma için epistemolojik makâsîdî, meşru bir temel olarak benimsemeleri gerektiğini ileri sürmektedir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

Abdul Rauf, Imam Feisal. *Defining Islamic Statehood: Measuring and Indexing Contemporary Muslim States*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

Cevziyye, İbn Kayyim. *İlâmu’l-muvakkî’in ‘an Rabbi’l-âlemîn*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1996.

- Duderija, Adis. "Islamic Law Reform and Maqasid al-Sharia in the Thought of Mohammad Hashim Kamali". *Maqasid al-Sharia and Contemporary Reformist Muslim Thought*. ed. Adis Duderija. 13-38. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Elgawhary Tarek. "450 lists". *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims 2022*. ed. Tarek Elgawhary vd.115-191. Amman: Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2021.
- Hashim, Mazin Muwaffaq. *Maqasid al-Shariah: Madkhal 'Umrani*. Herndon VA: International Institute of Islamic Thought, 2014.
- Ibn 'Ashur, Muhammad al-Tahir. *Ibn Ashur-Treatise on Maqasid Al-Shariah*. çev. Mohamed el-Tahir el-Mesawi. London-Washington: International Institute of Islamic Thought, 2006.
- Kemâlî, Muhammed Haşim. "Actualization (taf'il) of the higher purposes (maqasid) of Shariah". *Islam and Civilisational Renewal* 8/3 (2017), 295-321.
- Kemâlî, Muhammed Haşim. "History and Jurisprudence of the Maqasid: A Critical Appraisal". *American Journal of Islam and Society* 38/3-4 (2021), 8-34.
- Kemâlî, Muhammed Haşim. "Law and Ethics in Islam: The Role of the Maqasid al-sharia". *New Directions in Islamic Thought*. ed. Kari Vogt - Lena Larsen - Christian Moe. 23-46. New York: I.B. Tauris, 2009.
- Kemâlî, Muhammed Haşim. "Maqasid al-sharia and Ijtihad as Instruments of Civilizational Renewal: A Methodological Perspective". *Islam and Civilisational Renewal* 2/2 (2011), 245-271.
- Kemâlî, Muhammed Haşim. "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence". *Arab Law Quarterly* 11/1 (1996), 3-33.
- Kemâlî, Muhammed Haşim. *Actualization (taf'il) of Higher Purposes (Maqasid) of Shari'ah*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2020.
- Kemâlî, Muhammed Haşim. *An Introduction to Shariah*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2006.
- Kemâlî, Muhammed Haşim. *Civilisational Renewal: Revisiting the Islam Hadhari Approach : Definition, Significance, Criticism, Recognition, Support, Tajdid and Future Directions*. Kuala Lumpur: Arah Publication, 2008.
- Kemâlî, Muhammed Haşim. "Goals and Purposes Maqasid al-Shari'a Methodologic Perspectives". *The Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of the Maqasid al-Shari'a*, ed. Idris Nassery - Rume Ahmed - Muna Tatari. Lexington: Lexington Books, 2018. 7-34.
- Kemâlî, Muhammed Haşim. *Maqasid Al-Shariah Made Simple*. London-Washington: International Institute of Islamic Thought, 2008.

- Kemâlî, Muhammed Haşim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. 3ed. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
- Kemâlî, Muhammed Haşim. *Shari'ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld, 2008.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, "Kur'ân Yolu". Erişim 16 Mayıs 2023. <https://kuran.diyana-net.gov.tr>
- Opwis, Felicitas. "Maqaşid al-Shariah". *Routledge Handbook of Islamic Law*. ed. Khaled Abou El Fadl - Ahmad Atif Ahmad - Said Fares Hassan. 195-207. London: Routledge, 2019.

Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu Adlı Eserdeki Bilgilerin Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a Aidiyeti Problemi

Abdullah ÇOLAK

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
Prof. Dr., Hitit University Faculty of Theology Department of Islamic Law
Çorum/TÜRKİYE
abdullahcolak@hitit.edu.tr | orcid.org/0000-0003-1536-8046

Muhammet Fatih KİRENCİ

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
Res. Assist., Hitit University Faculty of Theology Department of Islamic Law
Çorum/TÜRKİYE
muhammetfatihkirenci@hitit.edu.tr | orcid.org/0000-0002-0901-907X

Özet

İlmi araştırmalarda isnat sistemi, kültür ve medeniyetin aktarımında tarih boyunca önemli bir yapıtaş olmuştur. Hangi kesime hitap ederse etsin, araştırma neticesinde ortaya konan bilgilerde yazarın kendi değerlendirmeleri dışında farklı kaynaklardan bilgi aktarımı yapması durumunda dipnot gösterimi son derece ciddi bir husustur. Bu noktada araştırmacıların kendi değerlendirmeleri ile aktardığı bilgilerin karışmaması açısından dipnot gösterimine dikkat etmeleri gerekmektedir. Dipnot gösterimi sırasında bazen bilgi aktarımında bulunulan eserde verilen dipnot kontrol edilmeden aynen tekrarlanmakta ve yanlış bilgilere yer verilmektedir. Bazen de kendisine atf

Geliş/Received: 27.09.2023 | **Kabul/Accepted:** 23.12.2023 | **Yayın/Published:** 30.12.2023

Atf/Citation: Çolak, Abdullah – Kirenci, Muhammet Fatih. “Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu Adlı Eserdeki Bilgilerin Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a Aidiyeti Problemi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2023), 95-119./Çolak, Abdullah – Kirenci, Muhammet Fatih. “The Problem of Attributing the Information Found in Alphabetical Dictionary of Islamic Law and Fiqh Terminology to Muhammed Hamdi Yazır”. *Journal of Islamic Law Studies* 42 (December 2023), 95-119.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1367509>

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

© Abdullah ÇOLAK – Muhammet Fatih KİRENCİ | CC BY-NC-ND 4.0 International

yapılan kaynak çalışma, derleme veya çeviri ise eserdeki bilgilerin sağlanması yapılamamaktadır. Bununla birlikte tek nüshalı eserlerde ise bilgilerin doğruluğu tespit edilemediği için aktaran kişiye güvenerek neşirde yer alan bilgilere esas müellifin ifadeleriymiş gibi aynen yer yerildiği görülmektedir.

Bu makalede Eser Neşriyat tarafından yayımlanan ve Elmalılı Hamdi Yazır'a ait olduğu ifade edilen *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kâmusu* isimli eser üzerinden yukarıda zikrettiğimiz hususlara dikkat çekmeye çalışılmıştır. Güllü tarafından yapılan neşir, bugüne kadar pek çok kitap ve makalede kaynak olarak gösterilmiştir. Eserin hikayesine bakıldığında Elmalılı tarafından el yazması hâlinde bulunan ve yarım kaldığı anlaşılan fıkıh ansiklopedisi çalışması hüviyetindeki *İslam Hukuk Kâmusu* isimli eserin Sıtkı Güllü tarafından neşre hazırlandığı ve beş cilt olarak *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kâmusu* adıyla 1996 yılında Eser Neşriyat tarafından yayımlandığı görülmektedir. Yayına hazırlayanlar olarak 1,3,4 ve 5. ciltte Sıtkı Güllü'nin, 2. ciltte ise Av. Ayhan Yalçın'ın ismi yazılmıştır. Elmalılı merhumun yarım kalmış eseri incelendiğinde belki bir cildi bile aşmayacağı öngörülürken Eser Neşriyat tarafından yayımlanan eserin beş cilt ve 2500 sayfalık hacme sahip olması dikkat çekicidir. Bu noktada yayımlanan eserin Elmalılı'nın *İslam Hukuk Kâmusu*'nu aştığı, pek çok eklemeler içerdiği ve yepyeni bir neşir olarak yayımlandığı anlaşılmaktadır. Eseri incelediğimizde de hangi ifadelerin Elmalılı'ya hangi ifadelerin neşre hazırlayanlara ait olduğu anlaşılammamaktadır. Ayrıca eserin kapağında Elmalılı merhumun ismine yer verilmesi, araştırmacılar nezdinde eserin tamamıyla Elmalılı'ya ait olduğu zannı uyandırmaktadır. Nitekim akademik çalışmalarda sık sık eserdeki yer alan bilgilerin Elmalılı'ya ait *İslam Hukuk Kâmusu*'nda geçtiği düşünülerek atıf yapıldığı tespit edilmiştir.

Makalede öncelikle Elmalılı'nın yarım kalan eseri *İslam Hukuku Kâmusu* tanıtılmış ardından Eser Neşriyat tarafından yayımlanan *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kâmusu* eseri incelenmiş, son olarak da eserdeki ifadelerin Elmalılı merhuma aidiyet problemini yansıtan gerekçelere sırasıyla yer verilmiştir. Makale içerisinde pek çok yerde Elmalılı'nın *İslam Hukuk Kâmusu*'nun orijinal nüshasından metinlere yer verilmiş ve iki eser arasındaki farklılıklara dikkat çekilmiştir.

Sonuç olarak Eser Neşriyat tarafından yayına hazırlanan *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kâmusu* isimli çalışmanın tekrar gözden geçirilmesi; Elmalılı'ya ait olan bilgiler ve onun eserinde işaret ettiği yerlerden alınan bilgilerin açıkça belirtilmesi gerekmektedir. Sadece ismi tespit edilen maddeler yayına hazırlayanlar tarafından yazılacaksa bu da ayrıca belirtilmelidir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam Hukuk Tarihi, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, İslam Hukuk Kâmusu, Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kâmusu.

The Problem of Attributing the Information Found in Alphabetical Dictionary of Islamic Law and Fiqh Terminology to Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır

Summary

The system of citation in academic research has been an important pillar in the transmission of culture and civilization through history. Regardless of the segment to which it aims to appeal, footnote citation is a very serious issue in the case of transferring information from different sources other than the author's own opinions in the information obtained as a result of the research. At this point, researchers should pay attention to footnote citations in order not to interfere with their own opinions and the information they transmit. During footnote citation, sometimes the footnote given in the cited work is repeated again without being checked and incorrect information is mentioned. Sometimes, if the cited source is a collection or translation, the information in the work cannot be verified. In addition to this, in single-copy works, since the accuracy of the information cannot be determined, it is observed that the information in the edition is included exactly as if it were the phrases of the original author.

In this article, an aim has been made to draw attention to the above-mentioned issues through the work titled Alphabetical Dictionary of Islamic Law and Fiqh Terminology, which was published by Eser Neşriyat and which is attributed to Elmalılı Hamdi Yazır. The Güllü edition has been cited as a source in many books and articles to date. Looking at the story of the work, it is seen that the work titled Dictionary of Islamic Law, which was left as a manuscript by Elmalılı and was understood to be unfinished, was prepared for publication by Sıtkı Güllü and published in five volumes in 1996 by Eser Neşriyat under the title of Alphabetical Dictionary of Islamic Law and Fiqh Terminology. The names of Sıtkı Güllü in volumes 1,3,4 and 5 and Av. Ayhan Yalçın in volume 2 are written as the publishers. Examining the unfinished work of the Elmalılı, it is noteworthy that the work published by Eser Neşriyat has five volumes reaching about 2500 pages, while it was predicted that Elmalılı's unfinished work would not even exceed one volume. At this point, it is understood that the published work exceeds Elmalılı's original Dictionary of Islamic Law, contains many additions, and was published as a completely new edition.

Analyzing the work, it is not clear which terms belong to Elmalılı and which terms belong to the publishers. In addition, the fact that the name of the Elmalılı is mentioned on the cover of the work gives the researchers the misconception that the work belongs entirely to Elmalılı.

In the article, first of all, Elmalılı's unfinished work, Dictionary of Islamic Law, is introduced, then the work published by Eser Neşriyat, Alphabetical Dictionary of Islamic Law

and Fiqh Terminology is analyzed, and finally, the reasons reflecting the problem of the attributing the statements in the work to the Elmalılı are presented. In many places in the article, texts from the original copy of Elmalılı's Dictionary of Islamic Law are included and the differences between the two works are pointed out.

As a result, the work titled Alphabetical Dictionary of Islamic Law and Fiqh Terminology, which was prepared for publication by Eser Neşriyat, should be completely revised again and the information belonging to Elmalılı and the information taken from the places he pointed out in his work should be clearly stated. If certain determined terms will be written by the publishers, this should also be clearly stated.

Keywords: Islamic Law, History of Islamic Law, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazir, Dictionary of Islamic Law, Alphabetical Dictionary of Islamic Law and Fiqh Terminology.

Giriş

İlim, doğru düşünme üzerine kurulu sistematik bilgi edinme sürecidir. İlmî gerçeklere ulaşma araştırma ile mümkün olabilmektedir. Araştırma ise bilginin tespit edilmesi, geliştirilmesi ve doğruluğunun kontrol edilmesi için harcanan çabadır. İlmî gerçeklere ulaşmanın yolu araştırmanın metodu kadar o araştırmada kendisinden yararlanılacak kaynakların güvenilirliğinden geçer.

Bilimsel bir çalışmada yazarın kendi yorum ve değerlendirmeleri dışında düşüncesini desteklemek amacıyla başka düşünürlerin fikirlerine de çalışmasında kaynaklarıyla birlikte yer verir. Aktarılan bilginin kaynağını göstermesi açısından dipnot çok önemlidir. Dipnot, bir yazıda cümle dışı bilgi vermek veya kaynak belirtmek amacıyla işaret konularak sayfa altında kaydedilen bilgi demektir.¹ Dipnot, yapılan ilmi çalışmalarda bir fikri ortaya koyar, bir tezi savunur veya bir meseleyi tahlil ederken bir bilginin başka kaynaktan ya aynen veya yorumlayarak dolaylı aktarımında yararlanılan kaynakların referansını metnin alt kısmında vermektir. Diğer bir ifade ile bilgi kaynaklarını göstermektir. Ayrıca dipnot, ikinci derecede önem arz eden bilgilerin aktarıldığı ve gerekli bazı açıklamaların yapıldığı yer olarak da ifade edilebilir.²

Ağırman'ın ifadesine göre dipnot gösterimi, bilimsel araştırmalar neticesinde ortaya konan ilmi mahsuller için vazgeçilmez bir yöntemdir.³ Bu husus iki açıdan önemlidir. Birincisi; okuyucunun yazarın hangi kaynaklardan yararlanarak böyle bir çalışmayı ortaya koyduğunu görmesi, gerektiğinde daha geniş bilgi için atıf yapılan

¹ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 285.

² Cemal Ağırman, "İlimi araştırmalarda Dipnot Gösterimi Üzerine (Ayat-Hadis Örneği)", *Diyanet İlmî Dergi* 40/1 (2004), 133; Zeki Arslantürk, *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 194-195.

³ Ağırman, "İlimi araştırmalarda Dipnot Gösterimi Üzerine (Ayat-Hadis Örneği)", 133.

çalışmalara başvurmasını sağlamaktır. İkincisi ise; ilmi usullere uygun olarak hazırlanmış ifade edilen çalışmanın güvenilir olup olmadığının anlaşılmasıdır.

“İlmi bir gelenek ve ahlaki bir davranış olmasının yanı sıra, aynı zamanda ilmi bir kural olan dipnot gösteriminin amacı; nakledilen bilgiyi ilk sahibine dayandırmak, bilginin güvenilirliğini ortaya koymak, birebir alıntılarının yerlerini göstermek, daha detaylı bilgi edinmek isteyenlere mevcut bazı bilgi kaynaklarına müracaat etme imkânı sunmak ve netice itibarı ile dipnotta verilecek bilgi vasıtasıyla en kısa yoldan bilginin asıl ve ilk kaynağına yahut da iktibas edildiği kaynağa ulaşma imkânı sağlamaktır.”⁴

İlmi çalışmada verilen bir bilgi yazarın kendisine ait değil de bir başkasının fikri ise alıntı yapılan bilginin kaynağı doğru olarak verilmelidir. Çünkü yapılan atıf okuyucuyu geniş bilgi için o kaynağa yönlendirme yanında aktarılan bilginin gerçekten doğru olarak aktarılıp aktarılmadığını test etme imkânı da tanımaktadır. Örneğin tefsir, hadis, fıkıh gibi alanlarda yapılan ilmi çalışmalarda başvuru kaynaklarından arasında yer alan İmam Buhârî'nin (ö.256/870) *el-Câmiu's-sahîh* isimli hadis kitabıdır. Bu kitaba onlarca şerh, haşiye ve muhtasar yazılmıştır. Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî'nin (ö.893/1488) *et-Tecrîdü's-sarîh*'i, *Sahîh-i Buhârî*'nin en meşhur muhtasarlarından biridir. İşte bu çalışma iki bilim adamı tarafından *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Fihrist ile birlikte 13 cilt hâlinde basılan bu eserin tercüme ve şerhinin ilk üç cildi 1928 yılında Babanzâde Ahmed Naîm (1872-1934), diğer ciltleri ise Kâmil Miras (1875-1957) tarafından yapılmıştır.⁵

İlmi bir çalışma yapan herhangi bir araştırmacı, *Tecrid-i Sarîh*'e atıfta bulunacak olsa ve örneğin bu eserin 2. cildinden bir bilgiyi kaynak gösterirken “Kâmil Miras, *Tecrid-i Sarîh*...” şeklinde verecek olsa okuyucuya yanlış bilgi vermiş olur, çünkü bu eserin ilk üç cildini tercüme ve şerh eden Babanzâde Ahmed Naîm'dir. Üçüncü ciltten sonrasını ise Kâmil Miras tercüme ve şerh etmiştir. Bu sebeple üçüncü ciltten sonraki herhangi bir ciltten bilgi aktarılırken Kâmil Miras yerine Babanzâde Ahmed Naîm diyecek olsa yine aynı hata tekrarlanmış olur. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Bu makaleyi kaleme almamızın amacı, Elmalılı merhumun metrukâtı içerisinde el yazma hâlinde bulunan ve yarım kalmış fıkıh ansiklopedisi çalışmasının orijinal nüshası da kullanılarak *Eser Neşriyat* tarafından beş cilt olarak *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kâmusu* adıyla yayımlanmış olmasıdır. Yayına hazırlanan bu eser bugüne

⁴ Ağırman, “İlmi araştırmalarda Dipnot Gösterimi Üzerine (Ayet-Hadis Örneği)”, 134.

⁵ İsmail Lütfi Çakan, “Babanzâde Ahmed Naim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/376; Ahmet Naîm, *İslam Ahlakının Esasları*, haz. Recep Kılıç (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 13; Hüseyin Hansu, “et-Tecrîdü's-Sarîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/251-252.

kadar pek çok kitap ve makale gibi ilmi çalışmalarda kaynak gösterilmiştir. Oysa ileride açıklanacağı üzere Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın hazırlamaya başladığı ancak çeşitli nedenlerle tamamlayamadığı yarım kalan eser, neşre hazırlayanlar tarafından çok fazla tasarrufta bulunularak beş cilt hâlinde hazırlanıp yayımlanmıştır. Bu çalışmanın en iyimser ihtimalle 2/5'i Elmalılı Muhammed Hamdi'ye ait geriye kalan 3/5'lük kısmını oluşturan bilgiler ise eserin yayına hazırlanmasını sağlayanlara aittir. Dolayısıyla maddelelere ait bilgilerin büyük bir kısmı Elmalılı'ya ait değildir. Araştırmacı bu durumu bilmediğinden atıfta/aktarımda bulunurken bütün bilgilerin Elmalılı merhuma aitmiş gibi zannedip kaynak göstermektedir. İşte bu çalışmanın amacı böyle bir yanlışa dikkatleri çekmektir.

1. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın İlmî Şahsiyeti

Antalya'nın Elmalı ilçesinde 1878 yılında dünyaya gelen Muhammed Hamdi Bey, İstanbul'da çeşitli medreselerden icazet aldı. Doğum yerine nispetle Elmalılı şeklinde tanınmaktadır. Uzun yıllar süren tahsil hayatında İslami ilimlerdeki vukufiyetini derinleştiren Elmalılı, sadece temel İslami alanlarda değil aynı zamanda felsefi düşünce ve pozitif ilimlerde de temayüz edebilmiş çok yönlü bir şahsiyettir. Elmalılı'nın araştırma alanlarını tefsir, fıkıh usûlü, fûrû-ı fıkıh, felsefe ve mantık şeklinde sıralamak mümkündür.⁶

Elmalılı'nın eserlerine bakıldığında ilk olarak *Hak Dini Kur'an Dili* isimli meşhur tefsirinden bahsedilebilir. Müellif 48 yaşında yazmaya başladığı bu eserini on iki senede tamamlayabilmiştir. Eser 1935-1938 yıllarında ilk kez Diyanet İşleri Reisliği bünyesinde basılmıştır.

Müellifin *İrşâdü'l-ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf* isimli vakıf hukuku alanında bir eseri bulunmaktadır. 1914-1915 tarihlerinde taş baskı olarak İstanbul'da basılan eser, Mülkiye Mektebi'nde okutulmak üzere hazırlanmış bir ders kitabıdır. Müellifin *H. Muhammed'in Dini İslâm* isimli bir risalesi bulunmaktadır. Eserin içeriği Anglikan Kilisesi'nin sorularına Şeyhülislâmlık adına verilen cevaplardan oluşmaktadır. Elmalılı'nın bir diğer çalışması ise *Metâlib ve Mezâhib*'dir (İstanbul 1341). Fransız felsefe tarihçisi Paul Janet ve Gabriel Sealles tarafından yazılan *Historia de la philosophie* adlı eserin tercümesidir. Dâru'l-Fünûn Felsefe tarihi hocası Muhammed Emin, Daru'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuasında (1339/1923 Matbaa-i Âmire İstanbul, 3, sy. 2-3, s.160-174) “İki Eser-i Felsefi

⁶ Elmalılı'nın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/57/62; Abdullah Çolak, *Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Bazı Görüşleri* (Antalya: Yazar Ofset Matbaacılık, 2012).

Münasebetiyle” başlıklı makale yayınlamış ve bu tercümenin felsefe öğrenmek isteyenlere faydalı olup olmadığı hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Elmalılı'nın ifadesi ile;

“Zamanımıza kadar gelen garb cereyan-ı felsefisine vukuf-u küllimizi bu eserin tekeffül edeceğini ve bunu okuyarak ulema-i İslâm'ın efkâr-ı garbiyyeyi müteferrik ve-sait içinde taharri etmekten müstağni kalacaklardır...”⁷ şeklinde övgüyle söz ettiği *Tahlîl-i Târîh-i Felsefe* isimli eser için kaleme aldığı mukaddime ile birlikte tahlil ve tenkit mahiyetinde yer verdiği geniş dipnotları felsefe açısından oldukça önemli görülmektedir.⁸

Bu eserin baş tarafına koymuş olduğu kırk sayfalık “*Dîbâce*” Muhammed Hamdi Yazır'ın tefekkürünün derinliğini, ufkunun genişliğini göstermesi bakımından çok önemlidir. Bir din âliminin ve din mütefekkirinin devrine ve akranlarına göre farkını gösterdiği için, yazıldığı günden beri üzerinde önemle durulmuş bir yazıdır.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın yukarıda zikrettiğimiz bu eserlerinin yanı sıra *Beyânü'l-Hak, Sebîlü'r-Reşad ve Ceride-i İlmiye* gibi dergilerde yayınlanan pek çok makalesi bulunmaktadır.

Elmalılı, kendi zamanının hukuk fakültesi kabul edilen Mekteb-i Nüvvâb ve Mekteb-i Kudât'ta fıkıh dersleri, Mülkiye Mektebi'nde vakıf ve mantık, Mederesetü'l-Mütehassısîn'de fıkıh usulü dersleri vermiştir.⁹

Müellifin bu uzun soluklu ilmi hayatında basılmamış veya tamamlanmamış eserleri de bulunmaktadır. Bunlar arasında tefsirinde atıfta bulunduğu *Usûl-i Fıkıh* isimli eseri, yarım kaldığı bilinen ve makalemizin konusunu oluşturan *İslâm Hukuku Kâmusu* isimli eseri, eksik bir Divân'ı, *İstintâcî ve İstikrâh Mantık* isimli basılmamış tercüme eseri, Suri mantığa ait basılmamış ders kitabı, mezhepler arası mukayeseli *Abdest Risâlesi* –ki bu *Kamus*'un ilgili maddesi için hazırlamış olma ihtimali de vardır- ve Rü'yetullah hakkında basılmamış bir makalesi bulunmaktadır.¹⁰

Bu makalede Elmalılı'nın yarım kalan eserlerinden *İslâm Hukuku Kâmusu* üzerinde durulacaktır. Sıtkı Gülle tarafından neşre hazırlanan ve Elmalılı'ya ait *İslâm*

⁷ Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, 11/11, 62.

⁸ Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, 11/62.

⁹ Menderes Gürkan, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın İlmi Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 215.

¹⁰ Abdullah Çolak, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu (Hak Dini Kur'an Dili Bağlamında)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023), 40-41.

Hukuku Kâmusu'nun latinize hâli olduğu belirtilen “*Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilhâları Kâmusu*” isimli eserin Elmalılı'ya aidiyeti incelenecektir.

2. Metrukât İçerisinde Bulunan Yarım Kalmış Bir Eser: *İslam Hukuku Kâmusu*

Elmalılı'nın gerek tefsiri gerek diğer çalışmaları üzerinde detaylı çalışmalar yapıldığında onun İslam hukukuna vukûfiyetinin sathi düzeyde olmayıp derinliği yüksek bir hukuk bilgisine sahip olduğu görülmektedir. Elmalılı'nın bu yönünü çok iyi bile Prens Abbas Halim Paşa'nın (1866-1934) Elmalılı Hamdi Yazır'ı teşvik etmesi sonucunda döneminde ve sahasında çok önemli bir eksiği tamamlamak amacıyla *İslam Hukuku Kâmusu* kaleme alınmıştır. Elmalılı Hamdi Yazır'ın metrukâtı içerisinde yer alan bu eser, farklı sebeplere binaen yarıda kalmıştır.¹¹ Bu sebeplerden biri olarak tefsir yazımına başlaması gösterilmektedir. Bu müellif nüshasının istinsah edilmiş başkaca bir nüshası da bulunmamaktadır. Bu sebeple eserin ana nüshaya bağlı kalınarak latinize şeklinin tekrar yayımlanması gerekmektedir. Aksi hâlde müellifin söylemedikleri ona isnat edilmiş olacaktır.

“İlmi, müelliflerin eserlerinin kalemlerinden çıkmış olan şekilleriyle istifadeye sunulmalarını gerektirir. Kitaplar üzerinde ilmi bir tetkik yapmak için her şeyden önce onların yazarlarının ifadeleri ve cümleleri olması gerekir. Sonradan eser üzerinde vuku bulan de-ğişmelerden ve farklılıklardan dolayı müellife hata veya sevap (isabet) isnat edilemez.”¹²

Bu bakımdan yazarın görüşünün nakledilmesi veya verilen bilginin onaylanması ya da tenkit edilebilmesi ancak orijinal bilginin doğru olarak yazara ait olduğunun tespiti ile mümkündür. Aksi hâlde yazara ait olmayan bilgi onun fikri ve düşüncesi gibi nakledilmiş ve yöneltilecek eleştiri de haksız yere yapılmış olur.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın *İslam Hukuk Kâmusu* adlı yarım kalan eseri “آباء” maddesi ile başlayıp “يوم نشور” maddesi ile sonlanmaktadır. Toplamda 4378 madde ve 341 sayfa- dan oluşmaktadır. Bu maddelerin 1578'ine müellif tarafından madde ismi tespit edilme- sine rağmen açıklama yazılmadığı görülmektedir. Açıklama olmayan maddeler de aynı zamanda o madde ile ilgili bilgi nakletmek için başvurulacak kaynak da zikredilmemek- tedir.

¹¹ Necmi Atik, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın İslâm Hukuk Kâmusu ve Âdem Maddesi'nin Tahlili”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 8 (2017), 66.

¹² İhsan Bulut, *Eski Türk Edebiyatı Açısından Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan'a Ait Yayınların Tetkiki (İnceleme-Metin)* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 58.

❖ Örnek-1

[Orijinal nüsha, sayfa 271]

محاکم

محاکمه

محال

Yukarıda orijinal metinden örnek olarak verilen *Mahâkim*, *Muhâkeme* ve *Muhâl* (محاکم, محاکمه, محال) kelimeleri hakkında Elmalılı hiçbir açıklama yazmamışken Sıtkı Gülle tarafından yapılan çalışmada;

“Mahâkim (محاکم): mahkeme kelimesinin çoğuludur.”¹³

“Muhâkeme (محاکمه): Müddeî'nin (davacının), müddeâ aleyhi (davalıyı) hakim huzuruna davet ederek kendisiyle mürâfaa ve muhâsamada bulunmasıdır.”¹⁴

“Muhâl (محال):

1) Mümkün kelimesinin zıddı, karşıtıdır, imkânı düşünülemez şey demektir. Muhâl iki nevidir: a) Aklî muhâl, ..., b) Şer'î muhâl, ...,

2) Muhâl: Fıkıhta havaleyi alan kimse olarak geçer. Ancak yaygın olan şekli “muhâlün leh”tir ve Mecelle’de bu ikinci şıkkı kullanılmıştır bu anlamda “muhâl” lafzı da kullanılır.”¹⁵

şeklinde açıklamalar yazılmıştır ki, bunların hiç biri doğrudan Elmalılı’ya ait değildir.

Bir kısmı yukarıda görüleceği üzere eserin neredeyse 1/3'ten fazlasının sadece madde ismi yazılarak boş bırakılmıştır. Toplam 4378 maddenin 95'inde ise açıklamanın hangi kaynaktan alınacağı noktasında eser notu düşülmüştür.

¹³ Elmalılı Muhammet Hamdi Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1997), 3, 384.

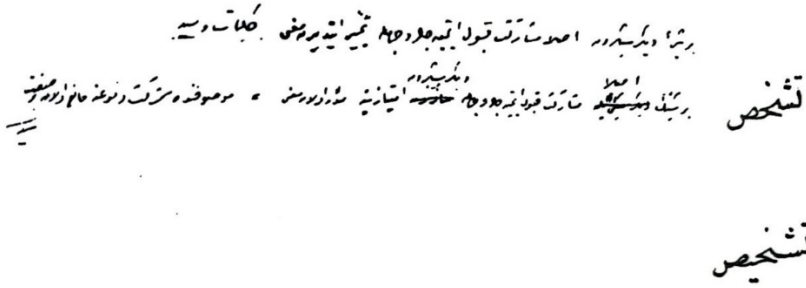
¹⁴ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu*, 3, 427.

¹⁵ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu*, 3, 428.

Eserin ilk 200 sayfasında yer alan 2601 maddenin 2573'ü hakkında açıklamalar kaleme alındığı görülmektedir. Aynı şekilde pek çok madde hakkında daha geniş bilgilerin elde edilebileceği kaynaklar zikredilmektedir. İlk 200 sayfalık kısımda sadece 6 maddeye dair herhangi bir açıklama yazılmaksızın bilgilerin elde edilebileceği kaynağa yer verilmiştir. Bu maddelerden 22'sinde ise maddenin sadece ismi yazılmış ancak açıklama ve geniş bilginin yer aldığı kaynak adı zikredilmemiştir.

❖ Örnek-2

[Orijinal nüsha, sayfa 78]



Yukarıdaki görselde yer alan *Teshhis* “تشخيص” maddesinde herhangi bir açıklama yapılmadığı gibi bu konuda başvurulacak kaynak eser hakkında da bilgi verilmemiştir. Buna rağmen neşirde bu kelime ile ilgili altı satırlık açıklama yazılmıştır.¹⁶

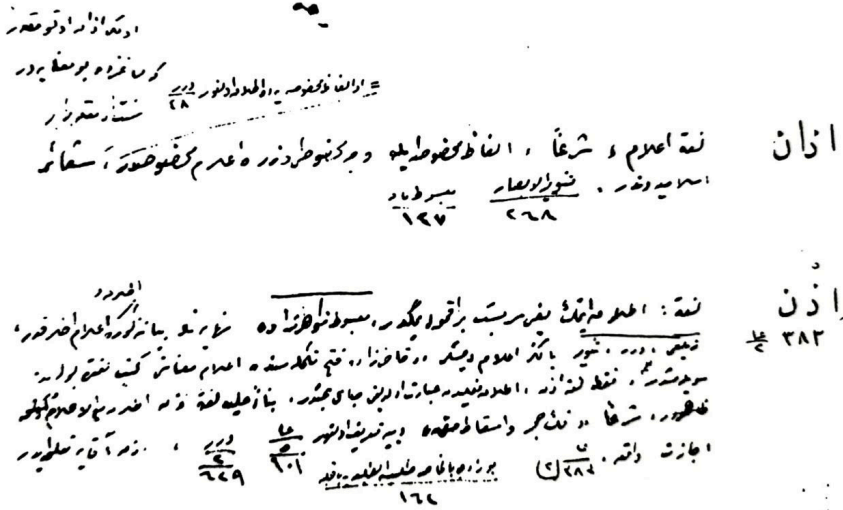
Eserin 201 ila 341 sayfaları arasında ise toplam 1777 madde yer almaktadır. Bunlardan 139'una açıklama yazılmış, 73'üne ise sadece bilginin alınacağı kaynak yazılmıştır. Geriye kalan 1565 maddenin ise sadece ismine yer verilmiş, açıklama veya kaynak zikredilmemiştir.¹⁷

¹⁶ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilâhları Kâmusu*, 5, 338.

¹⁷ Çolak, *Elmalı Muhammed Hamdi Yazır ve Bazı Görüşleri*, 43-44.

❖ Açıklama yapılan ve kaynak zikredilen madde örneği:

[Orijinal nüsha, sayfa 18]



Görüldüğü üzere *Ezân* ve *İzin* maddelerinde hem açıklama yapılmış hem de kaynak zikredilmiştir. Madde açıklamasının sonunda Serahsî'nin *el-Mebsût*'una ve Şürûn-bülâfî'nin *Nuru'l-İzâh* adlı eserlerine atıf yapıldığı görülmektedir.

❖ Açıklama yapılan ancak kaynak zikredilmeyen madde örneği:

[Orijinal nüsha, sayfa 28]

استیجار عقدا جاره ایله بر عینک تنقینه ماله اولمه، کرایه مؤتمه
 استیذان اذنیته

Yazma nüshada bulunan *İstîcâr* maddesine “Akd-i icâre ile bir ‘aynın menfaatine mâlik olmak, kira ile tutmak”¹⁸, *İstîzân* maddesine ise “İzin istemek” şeklinde açıklama yapılmış ancak geniş bilgi alınacak kaynak zikredilmemiştir.

¹⁸ İstîcâr ile ilgili Elmahlî'ya ait orijinal metinde sadece yukarıda verilen bilgi mevcutturken Ayhan Yalçın tarafından bu maddeye iki sayfa bilgi yazılmıştır. Dolayısıyla yukarıda latinize edilen metin dışındaki bilgiler Elmahlî'ya ait değildir. Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu*, 2/528-529.

❖ Açıklama yapılmayıp sadece kaynağın zikredildiği madde örneği:

[Orijinal nüsha, sayfa 262]

مباح
بابت
مبادی

Yazma nüshada *Mübâh* maddesine açıklama yazılmadığı ancak Şâtıbî'nin el-*Muvâfakât* isimli eserine cilt ve sayfa numarası (I, 56) verilerek atıf yapıldığı görülmektedir.

Yukarıda açıklanan örneklerde görüldüğü üzere Elmalılı Hamdi Yazır'ın madde-
lere kaynak verme yöntemi eserin tamamlanmamış olması ve yazılan madde üzerinde
tashih yapılamaması sebebiyle farklılaşmaktadır. Açıklama ve kaynak zikredilen mad-
delerin tashih ve son okuma sürecinden geçmemiş olması, bu hâliyle eserin henüz ta-
mamlanmadığı göstermektedir. Açıklama yapıp kaynağın verilmediği maddeler için
de aynı durum söz konusudur. Müellifin sadece kaynaklarını zikrettiği maddelere ise
daha sonra tekrar dönüp tamamlama niyetinde olabileceği varsayılabilir.

Elmalılı merhumun bu eserini hazırlarken başvurduğu veya başvurmayı tasarla-
dığı kaynak eserlerden bazıları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Mecelle	Dürr-i Muhtar	Tılbetü't-Talebe
Mebşût (Serahsî'nin),	Okyanus	Hidâye
Bedâiu's-sanâi'	Muvâfakât	Înâye
Şerhu Pezdevî	Tenvîru'l-Ebsâr	Fethu'l-Kadîr
Mir'ât	Zeylâi	Haşîye-i İbn Âbidin
Külliyat (Ebu'l-Bekâ)	Kadîzâde (Fethu'l-Kadîr'in Tekmilesi)	Kamûs
Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn	Ahkâm-ı Sultaniyye	Sirâciyye
Dürer	Fusûlü'l-Bedâyi' (Fenârî)	Halebî
et-Turuku'l-hükmiyye	Fetâvâ-yı Hindiyeye	

Tablo 1. İslam Hukuk Kâmusu'nda Yer Alan Bazı Referans Kaynaklar

Bu eserlerin *İslam Hukuk Kâmusu* içerisinde sıkça zikredildiği görülmektedir. Kimi zaman eser sadece ismen zikredilirken bazı yerlerde cilt ve sayfa numarası verildiği de görülmektedir.

İslam Hukuk Kâmusu'nun elimizde bulunan orijinal metnine bakıldığında eserin mufassal bir fıkıh eseri hüviyetinden ziyade fıkıh terimlerini içeren bir hukuk sözlüğü özelliğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Maddelerin harf sıralamasına göre tasarlanması, kısa açıklamalarla yetinilmesi, müellifin açıklamalarda kullandığı sade dil ve diğer sebepler bu çıkarımı doğrulamaktadır.

3. “Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu” Adlı Eserde Yer Alan İfadelelerin Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’a Aidiyet Problemi

3.1. “Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu” Adlı Eser Hakkında

Elmalılı Hamdi Yazır'ın *İslâm Hukuk Kâmusu* eserini tamamlamadığını ifade etmiştik. *İslam Hukuk Kâmusu*'nun orijinal metni Eser Neşriyat görevlilerince Elmalılı'nın torunu Hamdun Yazır'dan temin edilmiş ve yayına hazırlanması için Sıtkı Gülle'ye teslim edilmiştir. Elmalılı'nın metrukâtı içerisinde yer alan eser, Sıtkı Gülle ve Av. Ayhan Yalçın tarafından yayına hazırlanmış ve 1996 yılında basılmıştır. Bu esere “*Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu*” ismi verilmiştir. Eserin yazarı olarak kapak sayfasında Elmalılı Hamdi Yazır'ın ismi zikredilmiştir. Yayına hazırlayan olarak ise, 1,3,4 ve 5. Ciltlerde Sıtkı Gülle, 2. Ciltte ise Av. Ayhan Yalçın'ın ismi yazılmıştır.

Eserin önsöz veya kitaba dair açıklamaların yapıldığı bir bölümü mevcut değildir. Dolayısıyla eserde geçen madde açıklamalarının ne kadarı Elmalılı'ya ait ne kadarı yayına hazırlayana ait bu hususta herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Esere bakıldığında dört binin üzerinde fıkıh kavramına açıklamalar getirildiği görülmektedir. Madde açıklamalarında verilen bilgilerin hangi kaynaklardan elde edildiğini gösterir herhangi bir akademik yöntemin takip edilmediği görülmektedir. Merhum Sıtkı Gülle'nin ciddi emeklerle bu eseri yayına hazırladığı şüphesizdir. Gülle'nin beş cilt, 2500 sayfalık hacmi olan bu eserde belki bir cildi aşmayacak hacimde olan Elmalılı'nın *Kâmusu*'nu aştığı, çokça eklemeler yaptığı ve yeni bir neşir ortaya koyduğu söylenebilir. Ancak eserin bu hâliyle Elmalılı'nın metrukâtında bulunan *İslam Hukuk Kâmusu* olduğunu beyan etmek ve eserin yazarı olarak Elmalılı'yı göstermek oldukça yanlış ve yanıltıcı bir sonuç doğurmaktadır. Özellikle akademik çalışmalarda sık sık eserde bulunan bilgilerin

Elmalılı'ya ait *İslam Hukuk Kâmusu*'nda geçtiği düşünülerek atıflar yapıldığı gözlemlenmektedir.¹⁹

3.2. Eserdeki İfadelerin Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a Aidiyeti Problemini Yansıtan Gereçler

Eser Neşriyat'ın *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kâmûsu* adını taşıyan eserinin Elmalılı Hamdi Yazır'a aidiyeti noktasında ciddi itirazlar bulunmaktadır. Bu itirazı ilk olarak dile getiren araştırmacılardan biri Ferhat Koca olup eser hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır:

“...kitapta verilen bilgilerle müellifin (Elmalılı) el yazısıyla yazdığı orijinal nüsha karşılaştırıldığında, arada büyük farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Zira, orijinal metinde kelime veya kavramların tanımı ile ilgili bilgiler çok kısa ve azamî yarım sayfa iken, elimizde bulunan eserde sayfalarca açıklamalar yer almaktadır...”²⁰

“Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu”²¹ başlıklı çalışmada dikkat çekildiği üzere Eser Neşriyat tarafından yayınlanan eserin muhtevası bu itirazları doğrular niteliktedir. Nitekim eserin hangi prensiplere uyularak hazırlandığı bilinmemektedir. Koca'nın ifade ettiği gibi orijinal metinle Gülle'nin neşri arasında ciddi farklılıklar göze çarpmaktadır. Bu durum neşredilen eserin açıklamalarındaki bilgilerin tamamının Elmalılı'ya ait olmadığını göstermektedir. Madde açıklamalarındaki bilgilerin ne

¹⁹ Örneğin, Sonçağ yayınlarından 2023 yılında basılan Yusuf Balta'nın, *İslam Hukuku'nda Şirketler ve Tartışmalar* isimli çalışmasında (s. 31, dipnot 43) “Bu ayette, aynı zamanda eski antik çağlardan bu yana insanlar arasında ortaklık kurmanın varlığını ve ortakların ortaklık hukukunu çığnediklerini haber verilmektedir.” şeklinde bir bilgi nakledilmekte ve bu bilgi için “Ömer Nasuhi Bilmen'in *Hukuki İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kâmusu* 7/63 ve Muhammed Hamdi Yazır'ın, *İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kâmusu*, haz. Sıtkı Gülle, 5/100” kaynak gösterilmektedir. Oysa Bilmen'in eserinde mevcut olan bu bilgi Yazır'a isnad edilen eserin orijinal (bk. 179) metinde mevcut değildir. Eseri yayına hazırlayan Gülle muhtemelen başka eserlerden bilgi aktarımı yapmıştır. Aynı şekilde Yusuf Balta çalışmasında (s. 39, dipnot 77) Yazır'a atıfla şirket-i ibaha hakkında bilgi vermektedir. Oysa Elmalılı merhum (orijinal metin s. 179'da) sadece “Şirket-i ibâha, Mecelle 1045. Maddeye bak” demenin ötesinde bir bilgi vermemiştir. Bir başka örnek; Balta'nın (s. 102) “Ortakların Kârı Paylaşmaları ve Şirket Zararına Ortak Olmaları” başlığı altında naklettiği bilgiler Elmalılı merhuma değil, Gülle'ye aittir. Elmalılı merhum (s.179) şirket-i inan maddesinin tarif ve aynı zamanda tarafların birbirinin vekili olacağını beyan bir de Mecelle'de ilgili maddeye (md. 479) atıfta bulunmanın ötesinde bir bilgi vermemişken, Gülle'nin (5/107'de) şirket-i inan ile şirket-i mufâvazanın birbirinden ayrıldığı noktaları beş madde hâlinde sıralamıştır. Hâsılı buna benzer çok örnek vermek mümkündür. Gülle başka eserlerden derlediği bilgiler Yazır'a ait gibi zikredilmiş, yazar da bunu tetkik imkânından mahrum olduğu için aynen nakletmiştir.

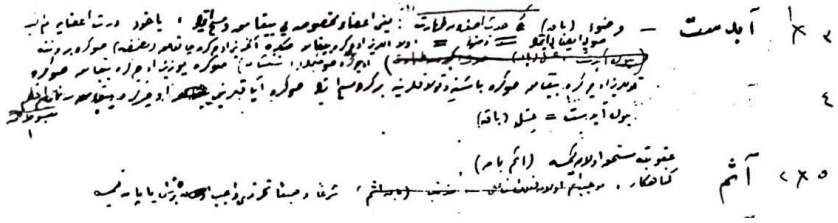
²⁰ Ferhat Koca, “Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kâmusu I-V”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (1999), 297-300.

²¹ Çolak, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu (Hak Dini Kur'an Dili Bağlamında)*, 37-40.

kadarının neşredenin ilavesi olduğu ne kadarının orijinal metinde yer aldığı da orijinal metinle karşılaştırmadıkça anlaşılmamaktadır.

Bu noktada eserin ilk maddelerinden biri olan “âbdest” maddesi örnek gösterilebilir:

[Orijinal nüsha, sayfa 1]



Resimlerden anlaşılacağı üzere orijinal metinde “âbdest” maddesi kısa ve öz bir şekilde açıklanırken Güllü neşrinde 15 sayfa bir açıklama ile oldukça geniş tutulmuştur.²² Güllü’nin bir fıkıh ıstılahları sözlüğü mesabesinde olan Elmalılı’nın eserini mufasal bir temel fıkıh metnine çevirme gayretinde olduğu anlaşılmaktadır.

Orijinal metindeki ifadelerle neşirdeki ifadelerin farklılığı bizzat Sıtkı Güllü’ye sorulmuş ve o da yıllar önce şu cevabı e-mail üzerinden ulaştırmıştır:

“...Merhum ‘Yevm-i Nüşur’a kadar maddeleri yazmış, yani yazmak istediği madde başlıklarının tamamını defterine geçirmiş ve sonlarına doğru da yer yer bazı maddelerde ya bilgi sunmuş ya da bilgi alacağı kaynakları göstermiştir. Biz hazırladığımız çalışmada kendi katkılarımızı “açıklama” başlığı altında ayırmıştık, maalesef yayında bunun çıkarıldığını gördük ki bu da yayıncının bir tağriridir! Aslında eserin ismini de farklı tasarlamıştık. Çalışmada Ali Haydar Efendi’nin Dürerü’l-Hükkam’ının büyük bir kısmı aktarıldığı gibi Haşiyetü’t-Tahtâvî ve Ömer Nasuhi Bilmen’in İstılahat’ından da geniş çapta yararlanılmıştır.”²³

Güllü eserdeki ifadelerin Elmalılı’ya aidiyeti noktasında ortaya çıkan sorunun yayınevinden kaynaklandığını söylemiştir. Nitekim bu neşrin, tamamı Elmalılı’ya ait bir çalışmanın sadeleştirilmiş şekli olmadığı bizzat neşreden tarafından da ikrar edilmiştir.

Eser Neşriyat tarafından hazırlanan yayının, Elmalılı’ya ait olup olmama problemini yansıtan gözlemlerimizi dört başlıkta örnekleriyle birlikte zikredeceğiz.

²² Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu*, 1, 10-25.

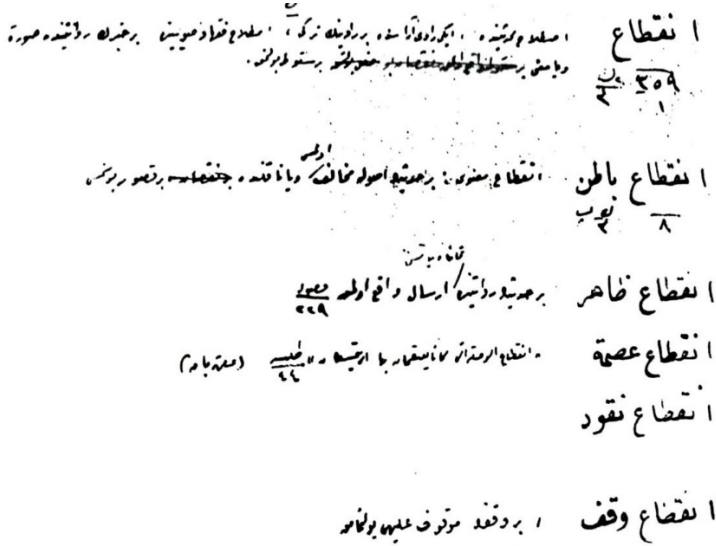
²³ Sıtkı Güllü ile 27 Ağustos 2007 tarihindeki yazışma için bkz. Abdullah Çolak, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Hukukçuluğu* (Malatya: EKM Matbaacılık, 2011), 41-42.

3.2.1. Orijinal Nüshada Var Olan Maddelerin Bazılarına Eserde Yer Verilmemesi

El yazması nüshada mevcut olan ، اشهر حرم، اكادة، انقطاع عصمة، انقطاع نقود، ايجاز، تكبير، El yazması nüshada mevcut olan ، اشهر حرم، اكادة، انقطاع عصمة، انقطاع نقود، ايجاز، تكبير، gibi maddelere sadeleştirilerek yapılan yayında hiç yer verilmemiştir.

❖ Örnek

[Orijinal nüsha, sayfa 47]

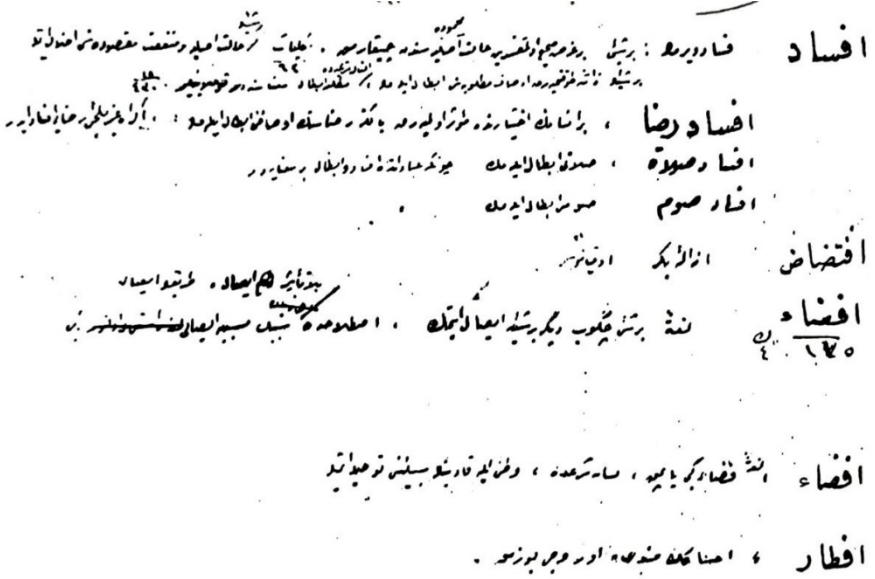


Görüldüğü üzere Elmalılı'ya ait el yazma nüshada *İnkîṭâ'-i 'ismet* (انقطاع عصمة) maddesi açıklama ile birlikte yazılmıştır. Güllü neşrine baktığımızda ise bu maddeye ve açıklamaya hiç yer verilmediği görülmektedir.²⁴ Bununla birlikte orijinal nüshada bulunan *İnkîṭâ'-ı nukûd* (انقطاع نقود) maddesi açıklama zikredilmeksizin yer alırken Güllü neşrinde bulunmamaktadır.

²⁴ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilâhları Kâmusu*, 2, 513.

❖ Örnek

[Orijinal nüsha, sayfa 38]



Elmalılı'ya ait nüshada *ifdâ* (افضاء) maddesi açıklama ile iki kez kaleme alınmıştır. Ancak Gülle'nin harf sırasına göre basılan neşrinde "İ" harfi içerisindeki maddeleri incelediğimizde orijinal nüshadaki *ifdâ* maddesine ve açıklamalarına değinilmediği görülmüştür.²⁵

❖ Örnek

[Orijinal nüsha, sayfa 41]

ابادة ، وناوون تا ایدک نویسور . تا ایدک . نشت شکره اولو

اکارع : کرامت جسم . یا چه . فخر دیوک ایاتره

²⁵ Yazır, Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu, 2, 442-443.

Gülle'nin orijinal nüshada önerilen kaynağa başvurarak eklemeler yaptığı düşünülebilir. Ancak Gülle neşrinde herhangi bir atıf sistemi kullanılmaması sebebiyle Elmalılı'nın önerdiği kaynaklar dışında başka eserlere başvurup başvurmadığı da bilinmemektedir.

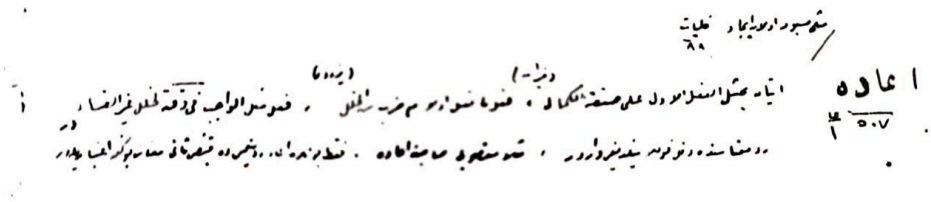
Elmalılı'nın kendi yazdığı açıklama ile Gülle tarafından eklenen açıklamaların ayırt edilebilmesi için ilavelerin farklı bir yazı tipinde yazılması veya dipnot kısmında ek bilgilere yer verilmesinin daha isabetli olacağı söylenebilir. Çünkü Elmalılı'nın herhangi bir madde hakkında “şu esere bak” derken tashih esnasında o eserden ne kadarını çalışmasına aktaracağı bilinmemektedir.

3.2.3. Orijinal Metinde Verilen Bazı Bilgilerin Eksik Aktarılması

Eser Neşriyat'ın yayınladığı esere baktığımızda Elmalılı'nın kaleme aldığı orijinal nüshadaki bazı bilgilere yer verilmediğini fark ettik. Kimi zaman uzun bir satıra yer verilmediği görülürken kimi zaman birkaç kelimeye veya tanıma yer verilmediği tespit edilmiştir.

❖ Örnek

[Orijinal nüsha, sayfa 35]

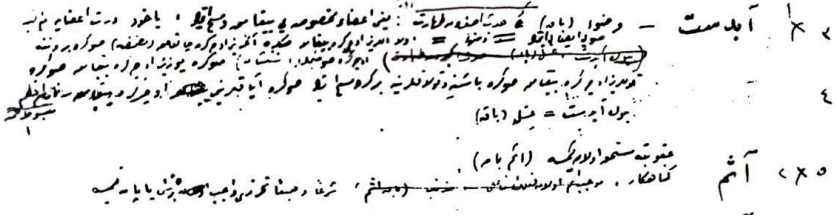


İ'âde maddesi Gülle neşrinde “Misli mesbûk olan icâd, benzeri daha önce vücuda getirilmiş nesnedir. ‘Red’ ma'nâsında kullanıldığı da vardır”²⁹ ifadeleriyle yazılmıştır. Orijinal nüshada yer alan bir kısım açıklamalara ise hiç yer verilmemiştir.

²⁹ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu*, 2, 396.

❖ Örnek

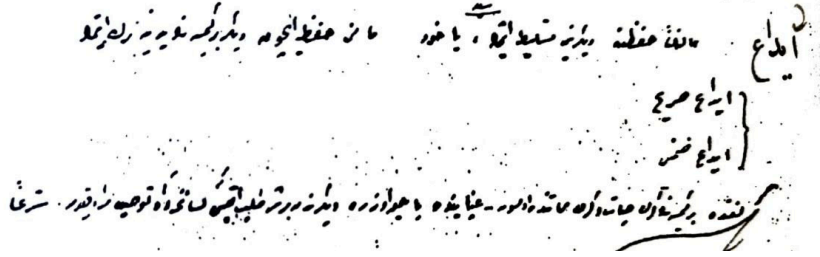
[Orijinal nüsha, sayfa 1]



Yazma nüshada görüldüğü üzere Âbdest maddesinin sonunda “Büyük âbdest = Gu-sül (bak)” ifadesi ile okuyucu maddeyle ilintili diğer bir maddeye yönlendirilmektedir. Ancak Gülle neşrinde bu kısımda yapılan açıklamalara eklenmediği görülmüştür.³⁰

❖ Örnek

[Orijinal nüsha, sayfa 52]



El yazması nüshasında da îdâ' maddesinin sonunda başka ifadelerle yer verilirken Gülle neşrinde Elmalılı'nın kendi ifadelerine yer verilmemiştir.³¹

Bu örneklerin dışında metin içerisinde birçok noktada Elmalılı'nın ifadelerinin hazırlanan neşre aktarılmadığı veya eksik aktarıldığı görülmektedir. Bu problemi de göz önüne aldığımızda Eser Neşriyat tarafından yayınlanan neşrin, Elmalılı'nın *İslam Hukuk Kâmusu* isimli yarım kalan çalışmasını tam olarak yansıtmadığını söyleyebiliriz.

3.2.4. Orijinal Metinde Olmayıp Gülle'nin Neşre Hazırladığı Metinlerde Yer Alan Kısımlar Bulunması

Elmalılı Hamdi Yazır'ın metrukâtında ortaya çıkan *İslam Hukuk Kâmusu* isimli eserin son 1578 maddesinde herhangi bir açıklama yapılmadığını daha önce ifade etmiştik. Bu maddelerin bir kısmında Elmalılı tarafından sadece açıklama için

³⁰ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilâhları Kâmusu*, 1, 10-25.

³¹ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilâhları Kâmusu*, 2, 436.

başvurulabilecek kaynak isminin tespit edildiğini görmekteyiz. Ancak bunun ötesinde bir açıklamaya rastlanılmamıştır.

Eser Neşriyat'tan yayınlanan ve Elmalılı'ya nispet edilen esere baktığımızda ise isim tespiti dışında herhangi bir açıklama veya kaynak zikredilmeyen mezkûr 1578 madde hakkında Gülle tarafından açıklamalar yazıldığı dikkatimizi çekmektedir.

Bunun yanı sıra Elmalılı'nın birkaç cümle ile açıkladığı maddelere Gülle tarafından sayfalarca ilaveler eklendiği görülmektedir. Neşrin belki de en çok eleştiri alan yönü de budur. Eserin birçok yerinde bu ilaveler göze çarpmaktadır. Öyle ki; bazen orijinal nüshada üç cümle ile açıklanan bir madde Gülle neşrinde yirmi sayfayı geçebilmektedir.

Elmalılı'nın mevcut yazma nüshasına bakıldığında bir cildi geçmeyecek bir hacimde olduğu açıkça görülmektedir. Ancak neşir beş cilt olarak yayına hazırlanmıştır. Bu durum bile tek başına “*Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu*” eserinin Elmalılı'ya aidiyeti ve dolayısıyla referans olarak kaynak güvenilirliği problemini gözler önüne sermektedir.

❖ Örnek

[Orijinal nüsha, sayfa 14]

احياء وموت ارضه سوانى (طه) اعمارهم (بجودهم) نومه حياة ناميه سبب اوله ۵۶ ولادتى ۰

Yazma nüshasında *İhyâ-i Mevât* maddesi “*Arz-ı mevâtı i'mâr etmek yani hayat-ı nâmiyesine sebep olmak*” şeklinde ifade edilmişken Gülle neşrinde Elmalılı'ya ait orijinal nüshadaki ifadeler latinize edildikten sonra yedi sayfa ilave açıklamalar yapıldığı görülmektedir.³²

❖ Örnek

[Orijinal nüsha, sayfa 13]

۱۴۹ اجماع حجه بدل كوندر ملك

³² Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu*, 2, 462-468.

Yazma nüshasında *İhcâc* maddesi “*Hacc’a bedel göndermek*” şeklinde sadece bir cümle ile açıklanmıştır. Ancak ilgili neşirde Gülle tarafından yapılan ilaveler neticesinde *ihcâc* maddesinin açıklaması dört sayfayı aşmaktadır.³³ Bir kimsenin bir başkasını yerine hacca göndermesi ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bu neşir kaynak gösterildiğinde verilen dört sayfalık bilginin tamamının Elmalılı merhuma aitmiş gibi bir yanlış yönlendirmeye sebep olmaktadır.

❖ Örnek

[Orijinal nüsha, sayfa 41]

İkrâh
 نفع بر کسی در خدمت زین برسد زود لایحه و نامه شرعه بر کسی که تا فایده حاصله از تصرفیه بر اینست میداند و در غیر صورت
 اکر او غیر ملکی و اختیار او را در تمام باره طایفه اعلام نماید از اهل کد جس و بندگی باند و جیدم ادوم و غیره در
 اکر او ملکی و یا قلم عضو و یا بوند طرد او از ملک طایفه بشود برنده را به اختیار آن و یا بر اکر او
 از او به وجهی در دست
 ۶۰

Yazma nüshasında *İkrâh* maddesine yapılan açıklama üç satırdan oluşmaktadır. Gülle neşrine baktığımızda ise yapılan ilavelerle birlikte *ikrâh* maddesinin beş sayfada anlatıldığı görülmektedir.³⁴

❖ Örnek

[Orijinal nüsha, sayfa 52]

ایجاب
 به مقصد شرعی یا انسانی یا غیره ابتدا و سر و سینه سوزور . صحیح قول
 ایجاب صد ترک و تکلیف برابر بعدند چه هم مستحبی ترم
 ایجاب طرز بر نسبت و قواعد حکم . صحیح سب

³³ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh Istilâhları Kâmusu*, 2, 447-451.

³⁴ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh Istilâhları Kâmusu*, 2, 475-479.

Yazma nüshasında *îcâb* maddesi ile ilgili yapılan açıklamada “*Bir tasarruf-ı şer’îyi inşâ için söylenen sözdür. Mukâbili kabul*” denilmekle yetinilmiştir. Diğer *îcab* kavramları ise birer cümle hâlinde ifade edilmişken bu madde Gülle neşrinde yarım sayfa olarak aktarılmaktadır.³⁵

❖ *Örnek*

[Orijinal nüsha, sayfa 211]

Yazma nüshasında açıklama veya kaynak yazılmayan 1578 madde arasında *ilm*, *ilm-i ûlâ* ve *ilm-i bedîhî* gibi maddeler de bulunmaktadır. Ancak Eser Neşriyat tarafından yayımlanan neşirde bu maddelere açıklamalar yazıldığı görülmektedir. Sadece *ilm* maddesi hakkında yaklaşık sekiz sayfa açıklamaya yer verildiği görülmektedir.³⁶ Dolayısıyla “*ilm*” kelimesi hakkında tarifinden, çeşitlerine, *ilm* öğrenmenin hükmünden faziletine dair bilgiler Gülle tarafından hazırlanan ve Elmalılı merhuma nispet edilen çalışmadan nakleden bir kimse aslında Elmalılı’nın o konudaki görüşlerini değil neşre hazırlayanların görüşlerini aktarmış ve okuyucusunu da yanlış yönlendirmiş olacaktır.

Sonuç

Orijinal el yazma nüshası dikkate alınarak hazırlandığı imajı verilen *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu* isimli çalışma; yayına hazırlayan tarafından asıl nüshadaki bilgilere büyük oranda sadık kalınmış olsa en fazla bir-iki ciltlik bir çalışma ortaya çıkması muhtemeldir. Ancak yayıncının kendi tasarrufu ile yaptığı ilavelerle beş ciltlik bir muhteva ortaya konulmuştur. Gerçekte bir emek mahsulü olmakla birlikte, çalışmanın ne kadarının merhum Elmalılı’ya ne kadarının merhum Gülle’ye ait olduğu

³⁵ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu*, 2, 410-411.

³⁶ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu*, 2, 494-501.

açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya konulmadığından çalışma bu hâliyle Elmalılı'ya ait bir çalışma gibi gösterilmesi noktasında problem olmaya devam etmektedir.

Sonuç olarak Elmalılı'ya ait olan ve yarım kalmış bu kamusun kaynak değeri taşıyabilmesi için el yazma nüshasına (müellif nüshasına) sadık kalınarak, sadece Elmalılı'nın verdiği bilgiler aktararak yeniden latinize edilmiş hâli, sonuna orijinal metin de eklenerek yayımlanmalıdır. Bu konuda yapılan daha önceki çalışmalarda da dikkat çekildiği üzere Eser Neşriyat tarafından hazırlanan *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kâmusu* isimli çalışma tekrar gözden geçirilmeli; Elmalılı'ya ait olan bilgiler, onun işaret ettiği yerlerden alınan bilgiler açıkça belirtilmeli, sadece ismi tespit edilen maddeler yayına hazırlayan tarafından yazılacaksa bu da ayrıca belirtilmelidir. Bunu yaparken Elmalılı merhuma ait olan ile Sıtkı Gülle tarafından esere ilave edilen kısımlar farklı punto ya da Elmalılı'ya ait olanlar kalın (bold) ve köşeli parantez içerisinde, Gülle'ye ait olanlar farklı yazı karakteri ile verilerek ayrıştırılmalı ve bu ayrıntı da kitabın başlangıcında okuyucuya açıkça ifade edilmelidir. Aksi hâlde çalışma bir emek mahsulü olmakla birlikte güvenilirliği açısından problem oluşturmaya ve akademik çalışmalarda kullanılamayacak nitelikte olmaya devam edecektir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler./The authors declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler./The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: AÇ (%70), MFK (%30), Veri toplanması/Data collection: AÇ (%60), MFK (%40), Veri Analizi/Data Analysis: AÇ (%50), MFK (%50), Makalenin Yazımı/Writing up: AÇ (%50), MFK (%50), Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: AÇ (%40), MFK (%60).

Kaynakça

Ağırman, Cemal. “İlimi araştırmalarda Dipnot Gösterimi Üzerine (Ayet-Hadis Örneği)”.
Diyanet İlmî Dergi 40/1 (2004),

Arslantürk, Zeki. *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.

- Atik, Necmi. “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın İslâm Hukuk Kâmusu ve Âdem Maddesi’nin Tahlili”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 8 (2017),
- Bulut, İhsan. *Eski Türk Edebiyatı Açısından Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan’a Ait Yayınların Tetkiki (İnceleme-Metin)*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Çakan, İsmail Lütfi. “Babanzâde Ahmed Naim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/375-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çolak, Abdullah. *Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Bazı Görüşleri*. Antalya: Yazar Ofset Matbaacılık, 2012.
- Çolak, Abdullah. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Hukukçuluğu*. Malatya: EKM Matbaacılık, 2011.
- Çolak, Abdullah. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Hukukçuluğu (Hak Dini Kur’an Dili Bağlamında)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayıncılık, 11. Basım, 1996.
- Gürkan, Menderes. “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın İlmi Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005).
- Hansu, Hüseyin. “et-Tecrîdü’s-Sarîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/251-252. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Koca, Ferhat. “Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu I-V”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (1999).
- Naîm, Ahmet. *İslam Ahlakının Esasları*. haz. Recep Kılıç. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Elmalılı Muhammed Hamdi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/57-62. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu*. 5 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.

Ebû Yûsuf'un Felslerin Değer Değişimine İlişkin Görüşünün Günümüz Kâğıt Paralarına Uyarlanmasının İmkânı: Nitel Bir Analiz*

Mustafa YILMAZ

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Phd Student, Marmara University Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

İstanbul/TÜRKİYE

mustafa.yilmaz@ikc.edu.tr | orcid.org/0000-0001-9381-4211

Özet

Satın alma gücündeki azalmayı ifade eden enflasyon, küresel ekonominin öne çıkan problemlerinden biridir. Bu müşkül, paraya dair tüm sözleşmeleri etkilemektedir. Öte yandan, İslâm hukukunun faiz yasağı konusundaki tutumu da yapılan akitlerle yakından ilişkilidir. Nitekim kâğıt parayla yapılan sözleşmelerde akit gerçekleşip borç ödenmeden önce, parada bir değer kaybı söz konusu olduğunda borcun nasıl ödeneceği tartışmalı hale gelmektedir. Mesela kimi İslâm hukukçuları, Hanefî mezhebinin kurucu önderlerinden Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) alışverişlerde bozuk para olarak kullanılan felsin değer değişimine ilişkin fetvasını kaynak göstererek kâğıt paradaki değer dalgalanmalarında, sözleşmenin yapıldığı tarihteki değer üzerinden ödeme yapılması gerektiğini savunmaktadır. Öte yandan diğer bazıları ise Ebû Yûsuf'un görüşünün kâğıt paraları

* Bu çalışma İstanbul Üniversitesi'nde 2023 yılında tamamladığımız "Enflasyon Farkının Para Borçlarına Etkisinin Fıkhi Tahlili ve Katılım Bankacılığı Uygulamalarına Yansımaları" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Geliş/Received: 29.09.2023 | **Kabul/Accepted:** 23.12.2023 | **Yayın/Published:** 30.12.2023

Atıf/Citation: Yılmaz, Mustafa. "Ebû Yûsuf'un Felslerin Değer Değişimine İlişkin Görüşünün Günümüz Kâğıt Paralarına Uyarlanmasının İmkânı: Nitel Bir Analiz". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2023), 121-141./Yılmaz, Mustafa. "The Feasibility of Adapting Abu Yusuf's View on the Value Change of Fels to Contemporary Paper Currencies: A Qualitative Analysis". *Journal of Islamic Law Studies* 42 (December 2023), 121-141. <https://doi.org/10.59777/ihad.1368601>

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

içermediğini iddia etmektedir. Ebû Yûsuf'un felse ilişkin yaklaşımının kâğıt parayı kapsadığını savunanların temel argümanı, kâğıt paranın felsler gibi itibari bir değere sahip olduğudur. Bu, felste dikkate alınan değer kaybının kâğıt parada da dikkate alınacağı anlamına gelir. Meseleye ilişkin diğer bir argüman ise alışverişlerde bozuk para olarak kullanılan felste dikkate alınan değer değişiminin günümüzde asli para birimi olarak kullanılan kâğıt parada evleviyetle itibara alınacağıdır. Öte yandan, bu yaklaşımı kabul etmeyenler, felsin semen olması nedeniyle kıyemî olarak değerlendirilemeyeceğini ve Ebû Yûsuf'un ilgili görüşünün yalnızca alışverişlerde bozuk para olarak kullanılan felsle sınırlı olduğunu savunmaktadır. Çalışmamızda, andığımız bu iki yaklaşımı, sosyal bilimler nitel araştırma yöntemine başvurarak ele alacağız. Konunun analizi sırasında, güncel literatürde öne çıkan görüş ve tutumları kapsamlı bir biçimde ortaya koyup değerlendireceğiz. Ardından Ebû Yûsuf'un görüşünü borcun sebebi ve konusu bakımından irdeleyeceğiz. Böylelikle ilgili görüşün tarihsel veriler ışığında Hanefî mezhebi literatüründeki durumunu belirginleştirmiş olacağız. Ayrıca bu yaklaşımın günümüz kâğıt parası için geçerli olup olmadığı meselesine ışık tutacağız.

Eldeki veriler ışığında, Ebû Yûsuf'un felsle ilgili görüşünün kâğıt parayı kapsamayacağını iddia edenlerin argümanlarının sorunlu olduğunu gözlemlendi. Çünkü ikinci görüşü benimseyenlerin gerekçelerinden biri, felsin alışverişlerde dirhemlerin küsuratını tamamlayan bozuk para olmasından dolayı günümüz kâğıt parasıyla bir tutulamayacağıdır. Örneğin ünlü Mısırlı tarihçilerden Makrîzî'nin (ö. 845/1442) bildirdiğine göre, felsler yalnızca bozuk para olarak değil aynı zamanda asli para birimi olarak da kullanılmıştır. Bu nedenle, asli para birimi olarak işlev gören felslerin değerinde gerçekleşen dalgalanmaların Ebû Yûsuf'un görüşü çerçevesinde ele alınması gerekir. Ayrıca bazı Hanefî fakihlerin Ebû Yûsuf'un görüşüne eklemeler yaptığı görülür. Söz gelimi, son dönem Hanefî mezhebinin önde gelen simalarından İbn Âbidîn (ö. 1307/1889) meseleye dair kaleme aldığı müstakil risalesinde, katkı maddesi fazla olan dirhemleri (mağlubü'l-gış/مغلوب الغش) fels kategorisinde değerlendirmiştir. Bu da Ebû Yûsuf'un yaklaşımının günümüz kâğıt parası için geçerliliğini destekler niteliktedir. Dolayısıyla, çalışmamız boyunca Ebû Yûsuf'un felslere ilişkin görüşünün günümüz kâğıt parası için de geçerli olduğu kanaatinin temel bir bulgu olarak öne çıktığını söyleyebiliriz. Çünkü Ebû Yûsuf, -İbn Âbidîn'in de belirttiği gibi- felslerin para olarak üretilmediğini, bu nedenle de itibari bir değeri haiz olduğunu iddia eder. Buradan hareketle kâğıt parada görülen değer dalgalanmasına dair Ebû Yûsuf'un görüşünü referans aldığımızda akit günündeki değer üzerinden ödeme yapılması gerektiğini savunanların daha isabetli bir tutum sergilediği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Ebû Yûsuf, Borç, Para, Enflasyon.

The Feasibility of Adapting Abu Yusuf's View on the Value Change of *Fels* to Contemporary Paper Currencies: A Qualitative Analysis*

Summary

Inflation, which refers to the decrease in purchasing power, is one of the prominent problems of the global economy. This problem affects all contracts related to money. On the other hand, Islamic law's approach towards the prohibition of interest is closely associated with the contracts. Indeed, in contracts made with paper money, the legal status of the contract becomes controversial when there is a depreciation in the value of the money before the contract is fulfilled and the debt is paid. For example, some jurists, citing the fatwa of Abu Yûsuf (d. 182/798), one of the founding leaders of the Hanafi school, on the change in the value of *fels* used as coins in transactions, argue that in case of fluctuations in the value of paper money, payment should be made according to the value at the date of the contract. Meanwhile, others argue that Abu Yusuf's opinion does not extend to paper money. In this study, I will analyze these two approaches by applying the qualitative research method in social sciences. As part of the analysis of the subject, I will comprehensively present and evaluate the views and approaches that appear in the contemporary literature. Then, I will discuss Abu Yusuf's view regarding the cause and subject matter of the debt. Thus, I will highlight the position of this view in the Hanafi madhhab literature based on historical data. I will also show whether this approach is valid for today's paper money.

The main argument of those who claim that Abu Yusuf's approach to *fels* includes paper money is that paper money, like *fels*, has a nominal value. This means that the depreciation that is taken into account in *fels* is also taken into account in paper money. Another argument is that the change in value that is taken into account in *fels*, which is used as coins in transactions, will be taken into account in paper money, which is used as the main currency today. On the other hand, those who do not accept this approach argue that *fels* cannot be considered *qiyamî* because it is *semen*, and Abu Yusuf's opinion is limited to *fels* used as coins in transactions. According to the available data, I consider the arguments of those who claim that Abu Yûsuf's opinion on *fels* does not extend to paper money as problematic. Because one of the reasons given by those who hold the latter view is that *fels* cannot be equated with today's paper money since it was a type of coin that completed the fractions of dirhams in transactions. For example, according to the well-known Egyptian historian al-Maqrizî (d. 845/1442), *fels* were used not only

* This article is grounded on my master thesis titled "An Islamic Legal Analysis on the Effect of Inflation Damage on Money Debts and Its Reflection on Participation Banking Practices" (Master Thesis, İstanbul University, İstanbul/Turkey, 2023).

as coins but also as the main currency. Therefore, the fluctuations in the value of *fels*, which functioned as the main currency, should be evaluated within the framework of Abu Yūsuf's view. In addition, some Hanafi jurists expanded upon Abu Yūsuf's view. For example, Ibn Ābidīn (d. 1307/1889), one of the leading figures of the late Hanafi school, in his treatise on the issue, evaluated the debased dirhams (maghlūb al-ghāsh/ مغلوب الغش) in the category of *fels*. This shows that Abu Yūsuf's approach is also applicable to today's paper money. Therefore, we can say that Abu Yūsuf's view on *fels* is also applicable to today's paper money. This is because Abu Yūsuf, as stated by Ibn Ābidīn, claims that *fels* is not produced as money and therefore has a nominal value. As a result, according to Abu Yūsuf's opinion regarding the fluctuation in the value of paper money, it is understood that those who claim that payment should be carried out based on the value on the day of the contract have a more accurate attitude.

Keywords: Islamic Law, Abu Yusuf, Debt, Money, Inflation.

Giriş

1929 Dünya Ekonomik Krizi (Büyük Buhran), madenî para sisteminden kâğıt para sistemine geçişle birlikte ekonomi ve hukuk alanında önemli değişikliklere neden olmuştur. Söz gelimi, kâğıt para kullanımının yaygınlaşmasıyla birlikte, paradaki değer dalgalanmalarının sıkça yaşandığı ve borç ilişkilerini etkilediği gözlemlenmiştir. Bu nedenle, mesele, İslâm hukukçuları nezdinde sıkça tartışmaya açılmıştır. Özellikle borç zimmette sabit olduktan sonra ve borçlu ödeme yapmadan önce, paranın değer kaybına uğraması durumunda taraflar arasında kurulan akdın hukukî niteliği ve ödemenin nasıl gerçekleştirileceği sorunu, bu tartışmaların odağı haline gelmiştir. Buna dair sunulan çözüm önerileri incelendiğinde, paranın değer değişimini dikkate alanların, Ebû Yūsuf'un felslerin değer değişiminde kıymetin itibara alınacağına ilişkin görüşünü esas olarak kabul ettikleri görülmüştür. Öte yandan, ilgili yaklaşımın günümüz kâğıt paraları için geçerli olamayacağını savunanlar da bulunmaktadır. Bu çalışma, Ebû Yūsuf'un felslerin değer değişimine ilişkin görüşünün günümüz kâğıt paralarına uyarlanmasının imkânını sorgulamaktadır.

Paranın değer değişiminin (رخص "ruhs" ve غلا "galâ") borçlara etkisi meselesi; faiz yasağı, adaletin sağlanması ve taraflar arasında haksız iktisadî değer (malvarlığı) naklinin gerçekleşmemesi gibi İslâm hukukunun temel prensipleriyle ilişkilidir. Bu nedenle, söz konusu meseleyle günümüz İslâm hukukçuları tarafından yoğun bir ihtimam gösterilmektedir. Ancak, 20. yüzyıl öncesi kaleme alınan fıkıh eserlerinde, paranın değer değişiminin akitlere etkisi meselesinin böylesi bir önemi haiz olmadığı görülür. Hatta birçok eserde paradaki değer dalgalanmasının akde herhangi bir etkisinin

olmayacağı vurgulanmıştır.¹ Bu eserlerin telif edildiği dönemlerde geçerli olan ekonomik sistem, madenî para sistemidir. Bu sistemde yaygın olarak kullanılan dinar ve dirhemler, özsel değere sahip olduklarından neredeyse hiç değer değişimine uğramamaktadır. Muhtemelen bu nedenle, dinar ve dirhemlerin değer değişiminin akde herhangi bir etkisinin olmayacağı ifade edilmiştir. Burada temel tartışma noktası, alışverişlerde bozuk para olarak kullanılan, özsel değeri haiz olmayan felsler ve katkı maddesi fazla olan paralardır. Bu tür paralar, dinar ve dirhemlerin aksine değerlerini kesildikleri madenlerden almazlar. Onların değerini belirleyen insanların kabulleridir. Bu sebeple, bahsi geçen paralarda değer değişimi mümkündür. Dolayısıyla söz konusu duruma ilişkin fakihlerin çoğunluğunun yaklaşımı, bu paraların değer değişiminin akdi ilişkilere herhangi bir etkisinin olmayacağı yönündedir.

Yukarıdaki görüşü benimseyenlerin aksine paradaki değer dalgalanmalarının akde etkisi olduğunu savunanlar ise Ebû Yûsuf'un felslerin değer değişiminde kıymetin itibara alınacağı görüşüne dayanmaktadır.² Bu bağlamda, bazı günümüz İslâm hukukçuları, kâğıt paraların da felsler gibi itibarî değere sahip olduğu gerekçesiyle Ebû Yûsuf'un felsler konusundaki yaklaşımını, kâğıt paraya uyarlama girişiminde bulunmaktadır. Konuya ilişkin değerlendirmeler, ilgili bölümde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

¹ Örnek olarak bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1993), 12/29; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'* (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 5/242; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidin, "Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâilî'n-nukûd", *Mecmûatü'r-resâil İbn Âbidîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/60; Abdulganî Meydânî el-Ganîmî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: el-Mektebü'l-İlmiyye, 2008), 2/60; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Mısır: Mektebetü'l-Kâhira, ts.), 4/244; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'l-fetâvâ* (Medine Münevvere: Mecmau'l-Melik, 1995), 29/535; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *el-Hâvi li'l-fetâvâ* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004), 1/116; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1983), 6/292; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Huraşî el-Mâlikî, *Şerhi Muhtasarı Halîl li'l-Huraşî* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 5/55; Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed ez-Zürkânî el-Vefâi ez-Zürkânî, *Şerhu Muhtasar Halîl* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 5/107.

² Örnek olarak bk. Burhânüddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz Buhârî Merginânî, *el-Muhitü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut : Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2003), 6/305; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhi Kenzi'd-Dekâik ve haşiyetü minhatü'l-hâlik* (Mısır: Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.), 6/219; İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Dımaşk: Ma'hedu Cem'iyyetü'l-Fethi'l-İslâmî, ts.), 4/533; İbn Âbidin, "Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâilî'n-nukûd", 2/59; Müslim b. Emrullah, "Fulûsiyye Risalesi", çev. Emrullah Dumlu, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014), 15.

Şimdiye kadarki yapılan değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere, Ebû Yûsuf'un felslerle ilgili yaklaşımını inceleyen akademik çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar arasında, paranın değer değişiminin (enflasyonun) borçlara etkisi konusunda Ebû Yûsuf'un anılan tutumu çerçevesinde tartışmalara değinen ve çalışmamıza olası katkılar sunabilecek önemli çalışmalar yer almaktadır. Söz konusu çalışmaların kendi ölçeklerinde kıymetli oldukları ifade edilmelidir. Bu bağlamda, çalışmamızın hacmini göz önünde bulundurarak öne çıkan bazı güncel akademik çalışmaları değerlendirmeyi uygun görmekteyiz:

“*Haneî Hukuk Düşüncesinde Enflasyonun Borca Etkisi*” adlı makalesinde (2021) Ahmet Muhammet Peşe; Ebû Yûsuf'un görüşünü, borcun konusu ve sebebi bakımından analiz etmekte ve söz konusu görüşün illeti hakkında çıkarımlarda bulunmaktadır.³ İlgili literatüre önemli katkılar sunan bu çalışmanın, eleştiriye açık bazı noktalar içerdiği ifade edilmelidir. Söz gelimi, çalışmanın lehte ve aleyhteki görüşleri aktarmaması konunun derinlemesine analiz edilmediğini düşündürmektedir. Ayrıca çalışmanın ulaştığı sonuçlar da eleştiriye açıktır. Örneğin, yazarın, Ebû Yûsuf'un felslerin değer değişimi hakkındaki görüşünün günümüz kâğıt paralarında geçerli olmadığını ifade etmek için kullandığı argüman, -felslerin Ebû Yûsuf'un yaşadığı dönemde asıl para birimi olan dirhemlerin küsuratını tamamlayan bozuk paralar olmaları- mutlak olarak doğruluk değeri taşımamaktadır. Çünkü, Ebû Yûsuf'un görüşünün dayandığı gerekçe hakkında elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

“*et-Tedahhumu'n-nakdî fi'l-fikhi'l-İslâmî*” adlı doktora tezinde (2004) Halid b. Abdullah b. Muhammed el-Muslih, enflasyonun borçlara etkisi konusunu bütün yönleriyle ele alma gayretindedir.⁴ Bu yönüyle çalışmanın konunun literatürüne önemli bir katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür. Ancak gerek konunun ele alınmasında gerekse meseleye dair argümanların değerlendirilmesinde birtakım varsayımların etkili olduğu görülmektedir.

Yukarıdaki anılan mülahazalar ışığında, bu çalışmada, Ebû Yûsuf'un felslerin değer değişimi konusundaki görüşünün günümüz kâğıt paralarına uyarlanabilirliği ele alınacaktır. İlgili literatürdeki çalışmalar, araştırmamıza ışık tutacak verilere sahip olmalarına rağmen, meseleye odaklandığımız şekilde konuyu ele almamaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda, sosyal bilimler nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman incelemesine dayalı içerik analizi ve kısmen de betimsel analiz araçlarını işleterek Ebû

³ bkz. Ahmet Muhammet Peşe, “*Haneî Hukuk Düşüncesinde Enflasyonun Borca Etkisi*”, *Kocatepe İslâmî İlimler Dergisi* 4/2 (2021), 329-345.

⁴ Halid b. Abdullah b. Muhammed el-Muslih, *et-Tedahhumu'n-nakdî fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Riyâd: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2004).

Yûsuf'un felsler konusundaki görüşünün günümüz kâğıt paralarına uyarlanabilirliği hakkında daha kapsamlı ve nesnel bir analiz sunmayı hedeflemekteyiz. Anılan yöntemlerle gerçekleştireceğimiz analiz sayesinde, literatürdeki eksikliği gidermeyi ve meseleye ilişkin tartışmalara daha sağlam bir zemin oluşturmayı amaçlamaktayız.

1. Ebû Yusuf'un Görüşünün Konusu ve Sebebi Bakımından Kapsamı

Ebû Yûsuf'un görüşünün konusu ve sebebine değinmeden önce, ilgili literatürde bu görüşün ilk kez geçtiği kaynaklar incelendiğinde; Hanefî mezhebinin temel kaynakları olarak kabul edilen zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye gibi eserlerde Ebû Yûsuf'un söz konusu görüşünün yer almadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte, mevcut bilgilere dayanarak *el-Muhîtü'l-Burhânî* isimli eserinde Burhâneddin el-Buhârî'nin (ö. 616/1219), zamansal olarak görece yakın bir dönemde yaşayan Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) günümüze ulaşmayan *el-Müntekâ* adlı eserine referansla Ebû Yûsuf'un bahsi geçen görüşüne ilk defa yer verdiği görülmüştür. *el-Muhîtü'l-Burhânî'nin* ardından sırasıyla *Hulâsatü'l-fetâvâ* ve *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye* eserlerinde anılan görüşün aktarıldığı tespit edilmiştir. Ancak *Muhît*'ten farklı olarak, *Hulâsa* ve *Bezzâziyye*'de aktarılan görüşte tercih yapıldığı ve bu bağlamda Ebû Yûsuf'un görüşünün (müftâ bih) fetvada asıl olduğu ifade edilmiştir.⁵ Söz gelimi *Bezzâziyye*'de fetva şu şekildedir:

إذا غلت الفلوس قبل القبض أو رخصت قال أبو يوسف: قولي وقول أبي حنيفة في ذلك سواء، وليس له غيرها، ثم رجع أبو يوسف وقال عليه قيمتها من الدراهم يوم وقع البيع ويوم وقع القبض، وعليه الفتوى

“Kabzdan önce (akit kurulduktan sonra ve ödeme yapılmadan önce) fulûs pahalılaştır veya ucuzlarsa Ebû Yûsuf şöyle demiştir: (Alacaklıya) verdiğinden başkası yoktur, bu konuda benim ile Ebû Hanîfe'nin görüşü aynıdır. Daha sonra Ebû Yûsuf görüşünden döner ve şöyle der: (Borçlu borç aldığı paranın) satış ve kabz günündeki dirhem değerini ödemelidir ve fetva buna göredir.”⁶

Ancak konuya ilişkin bazı kaynaklarda, felslerin değer değişiminde mislin ödenmesi hususunda görüş birliği bulunduğu da rivayet edilmiştir. Bunlardan Kâsânî'nin (ö. 587/1191) ifadeleri şu şekildedir:

⁵ İbn Âbidîn, “Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâilî'n-nukûd” isimli risalesinde, Ebû Yûsuf'un görüşünün ilk kaynaklarına temas etmektedir. Buna göre görüşün, ez-Zahîre ve el-Hulâsa gibi eserlerde el-Müntekâ'ya da yandırılarak aynı şekilde aktarıldığını ve İbn Nüceym'in el-Bahru'r-râik isimli eserinde aynı ifadeyi naklettiğini ve doğruluğunu takrir ettiğini belirtmektedir. Detaylı bilgi için bkz: İbn Âbidîn, “Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâilî'n-nukûd”, 2/58.

⁶ Hafızüddin Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Harizmî el-Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye* (Sehârenpûr: Mektebetü'l-ittihad, ts.), 1/299.

icâre ve nikâhın bu kapsam dahil olup olmadığı konusunda soru işaretlerini de gündeme getirmektedir. Nitekim rivayetin ilk geçtiği kaynaklardan biri olan *Hulâsatü'l-fetâvâ ve el-Fetâva'l-Bezzâziyye* gibi eserlerde, Ebû Yûsuf'un paranın değer kaybı ile ilgili (enflasyon) görüşünden sonra kısaca paranın tedavülden kalkması meselesi ele alınmış ve ardından satım akdi hükmünün icâre ve nikâh akdi için de geçerli olduğu belirtilmiştir.¹² Bu durumda, icâre ve nikâhın paranın değer değişimine ilişkin görüşle ilgili değil, paranın tedavülden kalkmasına ilişkin görüşle irtibatlı olduğu sonucuna varılmaktadır. Ancak, genel kabule göre icâre ve nikâhın satım akdi ile aynı hükümlere tabi olduğu ve söz konusu ifadenin hem paranın tedavülden kalkması hem de paranın değer değişimi meselelerini içerecek şekilde kullanılması olasılığını arttırmaktadır. Çünkü Zeynüddîn İbn Nüceym ve kardeşi Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Ebû Yûsuf'un paranın değer değişimine ilişkin görüşünün hemen ardından satım akdi hükmünün icâre ve nikâh akdi için de geçerli olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda, icâre ve nikâhın bu iki fakihe göre Ebû Yûsuf'un yaklaşımının kapsamına dahil olduğu sonucuna varılmaktadır. Ancak, söz konusu sonucun anılan fakihler tarafından açık bir şekilde ifade edilmediği de belirtilmelidir.¹³

Klasik kaynaklardan farklı olarak günümüz araştırmacılarından bazıları, Ebû Yûsuf'un felslerin değer değişimine ilişkin görüşünün kapsamına gasp ve itlaf gibi haksız fiil borçlarını da dahil etmektedir.¹⁴ Ancak klasik fıkıh eserlerinde söz konusu borçların Ebû Yûsuf'un yaklaşımının kapsamına dahil olduğunu gösteren bir ifade bulunmamaktadır. Öte yandan, Hanefî fıkıh geleneğinde gasp konusu, kesâdla ilgili yaklaşımın kapsamına dahil edilirken paranın değer değişimiyle ilgili görüşün kapsamına dahil edilmemiştir.¹⁵

Buraya kadar olan kısmı özetlemek gerekirse, Hanefî mezhebinde kabul gören görüşe göre Ebû Yûsuf'un görüşü, satım ve karz akdi gibi borç sebeplerini kapsamaktadır. Bununla birlikte, icare ve nikâh konularında belirsizlik söz konusudur. Bazı Hanefî alimler, icare ve nikâhı Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına dahil ederken diğerleri ise

¹² el-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 215; Peşe, "Enflasyonun Borca Etkisi", 334.

¹³ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/219; Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/540; Peşe, "Enflasyonun Borca Etkisi", 335.

¹⁴ Beşir Gözübenli, "İslâm Borçlar Hukukuna Göre Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba", *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi* (Konya: Kombad, 1997), 631.

¹⁵ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 8/416; Osman b. Ali ez-Zeylâî, *Tebyinü'l-hakâik Şerhi Kenzi'd-Dekâik ve Haşiyetü's-Şelebî* (Bulak: Matbaatü'l-Emiriyye, 1896), 4/142.

bu akitleri Ebû Yûsuf'un görüşünün dışında tutmaktadır. Gasp ve itlaf gibi haksız fiillerden doğan borçlar ise bu kapsamın dışında bırakılmıştır.¹⁶

Ebû Yûsuf'un görüşünün borcun sebebi açısından kapsamının belirlenmesi sonrasında, bu yaklaşımın borcun konusu bakımından incelenmesi sonucunda, elimizdeki rivayette yalnızca felslerin değerindeki artış ve azalışın vurgulandığı gözlemlenmektedir. Başka bir ifadeyle, bu rivayette borcun konusu olarak yalnızca felsler ele alınmaktadır. Ancak, söz konusu rivayette yer almayan diğer borç türlerinin Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına dahil olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Nitekim mezhep literatüründe borç türleriyle ilgili farklı yaklaşımlar mevcuttur. Söz gelimi, bazı kaynaklar saf altın ve gümüş paraların felsler gibi değerlendirilebileceğini belirtirken diğerleri Ebû Yûsuf'un görüşünün felsler dışındaki paraları kapsamadığını¹⁷, kimileri ise söz konusu görüşün, katkı maddesi fazla olan paraları da kapsadığını ifade etmektedir.¹⁸ Ayrıca mezhepteki anlatımdan farklı olarak bir başka görüşe göre ise her türlü veznî ve keyfî mal bu kapsamdadır.¹⁹

İbn Âbidîn, Hanefî mezhebi fakihleri arasında görece geç bir dönemde yaşamış olması dolayısıyla, öncesinde yazılmış birçok eserden önemli ölçüde faydalanma imkânı bulmuştur. Kaleme aldığı eserlerde, bir fikrin tarihsel süreç içindeki gelişimini, değişimini ve etrafındaki tartışmaları analiz etme imkânına sahip olmuştur.²⁰ Bu nedenle, İbn Âbidîn'in değerlendirmeleri hem kendi döneminde hem de kendisinden sonraki dönemlerde yaşayan araştırmacıların müstağni kalamayacağı niteliktedir. Bu bağlamda, İbn Âbidîn'in Ebû Yûsuf'un felslerin değer değişimine ilişkin görüşünü analizi önemi haizdir. İbn Âbidîn, Ebû Yûsuf'un yaklaşımının saf altın ve gümüşü de kapsadığını iddia edenlerin açık bir hata içerisinde olduklarını belirtir. Ona göre, Ebû Yûsuf'un felslerle

¹⁶ Fıkıh kaynaklarında Ebû Yûsuf'un felslerin değer değişimine ilişkin görüşünün, gasp ve itlaf gibi haksız fiil suçlarını içerip içermediğine dair bir açıklama veya yoruma rastlanmadığını belirttik. Bununla birlikte, bu durumun arka planında riba endişesinin yatabileceği öne sürülebilir. Zira fıkıh geleneğinde özellikle konusu para olan gasp suçlarına ilişkin sunulan çözüm önerilerinde sıklıkla riba şüphesi gerekçe olarak gösterilmektedir. Örnek olarak bkz: İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/474; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn Buhûtî, *Keşşâfü'l-kunâ' an metni'l-iknâ'* (Riyad: Vizâratü'l-Adl fi'l-Memleketi'l-Arabiyye es-Suûdiyye, 2008), 9/286. Öte yandan günümüzde, mevcut ekonomik koşullar göz önünde bulundurulduğunda gasp ve itlaf suçlarında paranın değer kaybı itibara alınması gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi geçmişten farklı olarak günümüzde paradaki değer kaybı daha belirgindir.

¹⁷ Ebûssuûd Muhammed el-Mısrî, *Fethullahi'l-mu'în alâ şerhi'l-Kenz* (Kahire: Matbaatü Cem'iyeti'l-Me'arif, ts.), 2/640.

¹⁸ İbn Âbidîn, "Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâli'n-nukûd", 2/60-61.

¹⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahâtı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 6/96.

²⁰ Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 253.

ilgili görüşü, katkı maddesi fazla olan paraları da içermektedir. Çünkü katkı maddesi fazla olan paralar da felsler gibi istilâh olarak para kategorisinde değerlendirilmektedir.²¹

Ebû Yûsuf'un görüşünün borcun sebebi ve konusu bakımından kapsamının analiz edilmesinin ardından söz konusu görüşün tarihsel veriler ışığında mezhep literatüründeki konumu tespit edilecektir.

2. Ebû Yûsuf'un Görüşünün Fetvaya Yansıması

Bu başlık altında, Ebû Yûsuf'un felslerin değer değişimine ilişkin görüşünün mezhep literatüründe nasıl anlaşıldığı, geçirdiği evrimler ve neden fetvada tercih edildiği (müftâ bih) gibi konulara odaklanılacaktır. Bu amaç doğrultusunda, paranın değer kaybı meselesine dair telif edilen müstakil risaleler, fetva literatürü ve meselelerin tarihi arka planını doğru bir şekilde anlamak için tarih kitaplarına başvurulacaktır.

Klasik dönem temel Hanefî metinlerinde Ebû Yûsuf'un nihai görüşüne yer verilmeyip yalnızca cumhurun görüşüne yer verilmiştir. Ancak Osmanlı dönemine denk gelen Hanefî edebiyatında fetvaya esas olan (müftâ bih) görüşün Ebû Yûsuf'un görüşü olduğu ifade edilmiştir.²² Burada Ebû Yûsuf'un görüşüne neden uzunca bir süre atıf yapılmadığı sorusu akla gelmektedir. Bu soruya birçok açıdan cevap vermek mümkündür: Öncelikle, günümüz para olaylarından farklı olarak klasik dönemde tedavülde olan paralarda özellikle altın ve gümüşte değer kaybı neredeyse hiç görülmemektedir.²³ Çünkü altın ve gümüş, kıymetlerini kesildikleri madenden almaktadır. Ancak zamanla altın ve gümüş dışında çeşitli madenlerden elde edilen ve değeri devlet başkanları tarafından belirlenen paraların dolaşımında artış ve tağşiş uygulamalarının belirginleşmesi, para değerinin düşmesi meselesini daha önemli hale getirmiştir.²⁴ İkinci olarak ise telif edilen fıkıh kitaplarında parasal olayların, para değerinin artması ve azalmasından (ruhs ve galâ) ziyade paranın tedavülden kaldırılması (kesâd ve inkitâ) bağlamında ele alındığı görülmektedir.²⁵ Bu da kesâd ve inkitâ

²¹ İbn Âbidin, "Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâilî'n-nukûd", 2/61.

²² Örnek olarak bkz. el-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 1/299; et-Timurtâşi, *Bezlü'l-Mechûd*, 85; İbn Âbidin, "Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâilî'n-nukûd", 2/58-60; Güney, *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale*, 53.

²³ Örnek olarak bkz: İlk Osmanlı akçesinin 1326 yılında basılmasından 1740 yılına kadar olan 414 yıllık bir süre zarfında, akçenin değerindeki düşüş oranı %84,3 olarak hesaplandı. Dolayısıyla yıllık ortalama değer kaybı %0,2'ye denk gelmişti. Detaylı bilgi için bkz: Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı Ekonomisinde Fiyat Dene-timi", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 43 (1987), 119.

²⁴ Gözübenli, "Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba", 627.

²⁵ Örnek olarak bkz: es-Serahsî, *el-Mebsût*, 14/29; el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 5/242; Meydanî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-kitâb*, 2/60; İbn Âbidin, "Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâilî'n-nukûd", 2/60.

olaylarının ruhs ve galâ olaylarına oranla daha fazla meydana geldiğini akla getirmektedir.

Paranın değer değişiminin akitlere etkisi konusunda yazılan müstakil risaleler incelendiğinde, Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşün zamanla değişim gösterdiği gözlemlenmiştir. Söz konusu değişim, özellikle 16. yüzyıl Osmanlısı'nda daha belirgin hale gelmektedir. Özellikle Timurtâşî'nin (ö. 1006/1598) "*Bezlü'l-mechûd fi tahrîri esileti tağayyûri'n-nukûd*" isimli risalesi, bu konuda bahsedilen kanıya varılmasına olanak sağlamaktadır.

Tarihte meydana gelen olaylar, arka planlarıyla birlikte ele alındığında şüphesiz daha isabetli çıktıkların elde edilmesi mümkün olmaktadır. Bu nedenle, Timurtâşî'nin yaşadığı dönem ve onu çevreleyen koşulların bilinmesi mühimdir. Timurtâşî, 16. yüzyıl Osmanlı'sında yaşamış bir alimdir. Bu dönemde Osmanlı Devleti, gelir sağlayan savaşlar yerine uzun süreli ve masraflı mücadelelere girmiştir. Anılan durum askerî, malî ve demografik alanlarda değişiklikler meydana getirmiştir. Ortaya çıkan değişiklikler sonucunda Osmanlı devleti, hazinedeki parayı sunî bir şekilde arttırmak için tağşîş siyaseti izlemiştir.²⁶ Söz gelimi, 1584 yılında 100 dirhemden elde edilen akçe miktarı 450 iken, tağşîş uygulamasının ardından 1586'da 800 dirheme çıkmıştır. Ayrıca, aynı yıllarda akçenin ağırlığı 0,68 gramdan 0,38 grama düşmüştür. Bu durum, Osmanlı akçesinin 15 yıllık bir süre içinde %53 oranında reel değer kaybına uğradığını göstermektedir.²⁷ Tağşîş siyaseti sonucunda, tedavüldeki akçelerin satın alım gücünde gözle görülür değişimler meydana gelmiştir. Ayrıca yeni fethedilen ve merkeze uzak bölgelerde, eskiden kullanılan para birimlerinin tedavülde kalmasına izin verilmiştir. Bu nedenle farklı bölgelerde çeşitli para birimleri tedavülde olmuştur.²⁸

Timurtâşî, anılan risalesinde, yaşadığı dönemde bazı sikke çeşitlerinin tedavülden kaldırılması ve değerinin zamana ve bölgelere göre değişiklik göstermesi gibi sorunların, davalarda karşılaşılan en büyük problem olduğunu belirtmektedir. Ayrıca ülkenin çeşitli bölgelerinde benzer içerikli davalarda farklı hükümlere varıldığından bahsederek bu farklılaşmanın, halk nezdinde yargıya olan güveni zedelediğine dikkat çekmiştir. Timurtâşî, dönemindeki problemlere vâkıf olan bir alim olarak kâdırlara ve

²⁶ Şevket Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi: 1500-1914* (İstanbul: İletişim, 2021), 118.

²⁷ Mehmet Kuru, *Osmanlı'nın Para ile İmtihanı 16. ve 17. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nun Para Krizi* (Ankara: Fol, ts.), 16.

²⁸ Örnek olarak bkz. Erdem, "Osmanlı Para Sistemi ve Tağşîş Politikası: Dönemsel Bir Analiz", 12-23; Abdülkadir Atar, "XVIII. Asır Fetva Mecmuaları Işığında Osmanlı'da Tedavül Aracı Olarak Kullanılan Paralar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 65-85; Şeyma Akbayır, *16. Yüzyılda Osmanlı'da Paranın Değer Kaybı ve Timurtâşî'nin Nükûd Risalesi* (İstanbul: Albaraka, 2020), 63-65.

müftülere yol göstermek amacıyla kaleme aldığı risalesini iki bölümden oluşacak şekilde tasarlamıştır. Birinci bölümde, yaşadığı dönemdeki parasal sorunları aktararak bunlara çözüm olarak Ebû Yûsuf'un görüşünü sunmuştur. İkinci bölümde ise Ebû Yûsuf'un görüşünün mezhepte tercih edilen görüş olduğunu (râcih) vurgulayarak kazâda ve fetvada hukuk birliğinin sağlanması adına râcih görüşle hükmedilmesinin gerekliliğini ifade etmiştir.²⁹

Parasal olaylar hakkında müstakil risale telif eden müelliflerden bir diğeri yaklaşık olarak Timurtâşî ile aynı dönemde yaşamış olan Kınalızâde Müslim b. Emrullah'dır (ö.994/1586). Kınalızâde, "Fulûsiyye" adını verdiği risalesinde daha çok paranın piyasadan kalkması meselesi üzerinde durmuş ve mezhep içerisinde konunun hangi yönlerden ele alındığına ve yorumlandığına odaklanmıştır. Paranın değer değişimi meselesinde ise Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un ilgili görüşlerini zikretmekle yetinmiştir.³⁰ Ancak bu durum, Kınalızâde'nin paranın piyasadan çekilmesi durumunun akde etkisini ayrıntılı bir şekilde ele alırken paranın değer kaybetmesi meselesinde niçin yalnızca Şeyhain'in görüşlerini aktarmakla yetindiği sorusunu akla getirmektedir. Bunun farklı açıklamaları olabilir. Söz gelimi, Kınalızâde, paranın değer dalgalanması konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsemiş olabilir veya kesâd ve inkitâ olaylarının; ruhs ve galâ olaylarına oranla daha sık meydana geldiği için müellif, bu konulara daha çok eğilme gereği duymuş olabilir. Ayrıca, Timurtâşî'nin risalesinin yazılmasına neden olan tağşîş uygulamaları, Kınalızâde'nin hayatının sonlarına tekabül etmektedir. Bu da Kınalızâde'nin risalesini yazarken para değerindeki dalgalanmalarla karşılaşmamış olabileceğini düşündürmektedir.

Kınalızâde ve Timurtâşî'nin ardından parasal olaylara ilişkin müstakil risale telif eden bir diğer alim ise İbn Âbidîn'dir. *Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâili'n-nukûd* isimli risalesinde İbn Âbidîn, diğer fikhî konularda olduğu gibi paranın değer değişimi meselesinde de mezhep içerisindeki yaklaşımları sebr ve taksim etmiştir. Böylelikle Ebû Yûsuf'un görüşünün doktrinindeki yerini kronolojik olarak ele alarak tespit etmiştir. Bu bağlamda, Ebû Yûsuf'un görüşünün fetvada asıl olduğunu belirtmek adına Timurtâşî'nin aşağıdaki sözünü aktarması, meseleye ilişkin yaklaşımını göstermesi bakımından önemlidir:

"Mezhepte görüşlerine itibar edilen hocalarımızın muteber kitaplarından çoğunu araştırdım, (paranın değer değişiminde) Ebû Hanîfe'nin kavliyle fetva verilmesi gerektiğini söyleyeni görmedim. Bilakis yalnızca "Kâdî İmam böyle fetva verirdi" dediler. Amma Ebû

²⁹ et-Timurtâşî, *Bezlü'l-mechûd*, 85.

³⁰ Müslim b. Emrullah, "Fulûsiyye Risalesi", 202.

Yûsuf'un kavline gelince, muteber kitapların çoğunda temel olsun diye fetvayı ona dayandırdılar."³¹

Bu başlık altında, Ebû Yûsuf'un paranın değer değişimine ilişkin görüşünün mezhepteki yeri bir diğer ifadeyle mezhep literatüründeki yansımaları tarihi veriler ışığında incelenmiştir. Bir sonraki başlıkta ise söz konusu görüşün, günümüz kâğıt paralarına uyarlanmasının imkânı ele alınacaktır.

3. Ebû Yûsuf'un Görüşünün Günümüz Kâğıt Paralarında Geçerliliği

Ebû Yûsuf'un felslerin değer değişimine ilişkin görüşünün günümüz kâğıt paralarına uyarlanmasının imkânı sorgulandığında temelde iki yaklaşımın bulunduğu gözlemlenmektedir. Birinci yaklaşım, kâğıt paraların da felsler gibi itibari bir değere sahip oldukları ve felsler gibi asli para birimi olmayan paralarda itibara alınan değer kaybının günümüzde asıl para birimi olarak kullanılan kâğıt paralarda evleviyetle dikkate alınacağı gerekçeleriyle Ebû Yûsuf'un görüşünün kâğıt paralar için de geçerli olduğunu savunmaktadır. İkinci yaklaşım ise Ebû Yûsuf'un görüşünün alışverişlerde bozuk para olarak kullanılan felslerle sınırlı olduğunu ve felslerin semen olmaları bakımından kıyemî olarak değerlendirilemeyeceğini iddia etmektedir. İlgili yaklaşımların gerekçeleri ve bunların analizi aşağıda sırasıyla sunulacaktır.

3.1. Ebû Yûsuf'un Görüşü Günümüz Kâğıt Paraları İçin Geçerlidir

Madeni para sisteminde tedavülde olan felsler, altın ve gümüş paralardan farklı olarak itibari bir değere sahiptir. Başka bir deyişle, felslerin kıymeti özünde taşıdıkları madenin maddi değerinden ziyade toplumun onlara verdiği değere dayalıdır. Benzer şekilde, kâğıt paralar da felsler gibi, ekonomik faktörlerin yanı sıra insanların güven ve kabulüne bağlı olarak değer kazanır. Bu bağlamda, Ebû Yûsuf'un felslerin değer değişiminde kıymetin itibara alınacağı yönündeki görüşü, günümüz kâğıt paraları için de geçerlidir. Çünkü her ne kadar mahiyet olarak aralarında farklılık bulursa da sonuç itibarıyla kâğıt paralar da felsler gibi itibari değere sahiptir.³²

Konuya ilişkin Beşir Gözübenli'nin ifadeleri şu şekildedir:

³¹ وقد تنبعت كثيرا من المعتررات من كتب مشايخنا المعتمدة، فلم أزل من جعل الفتوى على قول أبي حنيفة، بل قالوا به كان يفتي الإمام القاضي
İbn Âbidin, "Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâilî'n-nukûd", 60; et-Timurtâşî, *Bezlü'l-mechûd*, 88-89.

³² Ali Bakkal, "İslâm Hukukunda Para ve Faiz Telakkisi Zaviyesinden Enflasyon Farkının Ödenmesi Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1995), 62; Halil Güneç, "Faiz, Finans Ve Borsa ile İlgili Bazı Meseleler", *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi* (Konya: Kombad, 1997), 257-258; el-Muslih, *et-Tedahhumü'n-nakdî fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 132-133.

“(…) Görülüyor ki, Hanefi mezhebinde fetvada esas alınan (aleyhi'l-fetva) görüş olan, İmam Ebû Yûsuf'un bu içtihadına göre, itibari paralarla yapılan borçlanmalarda, borç geri ödenirken, borçlanılan miktarın, borçlanma tarihindeki nominal değeri değil, reel değerinin, ödeme tarihindeki karşılığı hesaplanıp ödenmesi gerekir.”³³

Gözübenli'nin açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, itibari paralarla gerçekleştirilen sözleşmelerde, borç geri ödenirken ödemenin borçlanma tarihindeki kıymeti yani reel değeri üzerinden ödenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Gözübenli, söz konusu görüşün Hanefi mezhebinde fetvada esas kabul edilen Ebû Yûsuf'un görüşüyle uyumlu olduğunu belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle, Gözübenli, Ebû Yûsuf'un felslere ilişkin yaklaşımının günümüz kâğıtlarında da geçerli olduğunu dile getirmektedir.

Yukarıda belirtildiği üzere paranın değer değişimine dair müstakil bir risale kaleme alan İbn Âbidîn, eserinde Ebû Yûsuf'un görüşünü talil etmektedir. Bu çerçevede, Ebû Yûsuf'un yaklaşımının temel gerekçesi, felslerin aslen para olarak yaratılmamış olmalarıdır. İbn Âbidîn, bu temel önermeden hareketle, para niteliği taşımayan katkı maddesi fazla olan dirhemleri, felslerin statüsünde değerlendirmekte ve bunu, mezhep literatüründen örnekler vererek temellendirmektedir. Dolayısıyla, yaratılış itibariyle para niteliği taşımayan kâğıt paraların da itibari değere sahip olduğu ve bu nedenle felslerle benzer hükümlere tabi tutulabileceği sonucuna ulaşılabilir.³⁴

Ebû Yûsuf'un görüşünün kâğıt paralar için de geçerli olduğunu öne sürenlerin argümanları, yalnızca felslerin kâğıt paralar gibi itibari değere sahip olmalarıyla sınırlı değildir. Bunun ötesinde, Ebû Yûsuf'un felsler gibi asıl para birimi olmayan paralarda itibara aldığı değer kaybının, günümüzde asıl para birimi olarak kullanılan kâğıt paralarda evleviyetle dikkate alınacağı öne sürülmektedir. Çünkü mahiyet açısından farklılıkları bulunsa da değer açısından daha düşük olan paralarda itibara alınan farkın, daha yüksek değere sahip olan paralarda evleviyetle dikkate alınacağı anlaşılmaktadır.³⁵

3.2. Ebû Yûsuf'un Görüşü Günümüz Kâğıt Paraları İçin Geçerli Değildir

Bu başlık altındaki görüş sahiplerine göre, Ebû Yûsuf'un felsler hakkındaki görüşü, temel iki gerekçe sebebiyle kâğıt paraları kapsamamaktadır. Bunlar; Ebû Yûsuf'un görüşünün alışverişlerde bozuk para olarak kullanılan felslerle sınırlı olduğu ve felslerin semen olmaları bakımından kıyemî olarak nitelendirilemeyeceğidir.

³³ Gözübenli, “Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba”, 631.

³⁴ İbn Âbidîn, “Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâ'ili'n-nukûd”, 2/61-63.

³⁵ Mustafa Yılmaz, *Enflasyon Farkının Para Borçlarına Etkisinin Fıkhi Tahli ve Katılım Bankacılığı Uygulamalarına Yansımaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 69.

Konuya ilişkin araştırma yapan Ahmet Muhammet Peşe'nin bulguları aşağıda belirtildiği şekildedir:

"(...) Kanaatimizce İmam Ebû Yûsuf'a göre fels borçları ödenirken dirhem değerinin esas alınması, felslerin o dönemdeki asıl para birimi olan dirhemlerin küsuratını tamamlayan bozuk paralar olmalarından kaynaklanmaktadır. Buna göre felsler bu işlevde kullanılmıyorsa İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamından çıkacakları gibi, diğer paralar bu işlevde kullanılıyorsa İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına dahil olacaklardır. Hükümün gerekçesi bu şekilde tespit edildiğinde günümüzde asıl para birimi olarak kullanılan itibari paraların, İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına girmediği anlaşılmaktadır. Bu itibarla günümüzde enflasyonun dikkate alınması gerektiği görüşünü savunanların İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü kaynak göstermeleri isabetli değildir."

Peşe, Ebû Yûsuf'un felslere ilişkin görüşünü gerekçelendirmektedir. Buna göre, felsler dirhemleri tamamlayan bozuk paralardır. Ebû Yûsuf'a göre ise bu paralarda görülen değer kaybı dirhem değeri üzerinden hesaplanarak ödenir. Ancak günümüz kâğıt paraları felslerden farklı olarak aslı para birimidir. Dolayısıyla Ebû Yûsuf'un görüşü anılan şekilde gerekçelendirildiğinde kâğıt paraların felslere kıyas edilerek değer kaybetmesi durumunda ödenmesi doğru değildir.³⁶

Ebû Yûsuf'un yaşadığı dönemde felslerin dirhemleri tamamlayan bozuk paralar olduğu tarihi verilerle sabittir. Ancak ilerleyen zamanlarda felslerin asıl para birimi olarak kullanıldığına dair aktarımlar da bulunmaktadır. Nitekim Mısırlı ünlü tarihçi Makrîzî, felslerin yalnızca dirhemlerin küsuratını tamamlayan bozuk paralar olarak değil aynı zamanda asıl para birimi olarak da tedavül ettiğini nakletmektedir.³⁷

Ebû Yûsuf'un görüşünün kâğıt paralar hakkında geçerli olmadığını iddia edenlerin diğer bir gerekçesi ise felslerin kıymetli olarak nitelendirilemeyeceğidir. İlgili yaklaşımı benimseyen yazarlardan Muhammed Takî Osmanî'nin ifadeleri aşağıdaki şekildedir:

"(...) Modern zaman öncesinde fulûs, altın ve gümüş paraya bağlı ve o ikisi esas alınarak kıymetli belirlenen bir değişim aracıydı. Nitekim, fulûs altın ve gümüş paraların bozuk parası olarak değerlendirilirdi. (...) Enflasyon farkını borca dahil etmenin caiz olduğunu"

³⁶ Peşe, "Enflasyonun Borca Etkisi", 342; Benzer bir değerlendirme için bkz: Muhammed Takî el-Osmânî, *Buhûs fî kadâyâ fikhiyye* (Şam: Daru'l-Kalem, 2003), 188.

³⁷ Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *İğâsetü'l-ümme bi-keşfi'l-gumme* (Gize: Aynü'd-Dirâsât ve'l-Buhûs el-İctimâiyye ve'l-insâniyye, 2008), 151.

savunan fikhîçilerin borcun fiyat endekslerine sabitlenmesi gerektiğini söylemeleri misli olan parayı kıyemî bir mala dönüştürmeleri anlamına gelir."³⁸

Takî el-Osmanî'nin yukarıdaki açıklamalarından anlaşılacağı üzere felsler, semen olmaları sebebiyle kıyemî olarak değerlendirilemez. Bu nedenle, Ebû Yûsuf'un felslere ilişkin görüşünün, kâğıt paralardaki değer kayıplarını tazmin etme konusunda referans olarak gösterilmesi doğru değildir.

Takî el-Osmanî ve benzeri yazarların, felslerin değer dalgalanması konusunda Ebû Yûsuf'un görüşünden bağımsız olarak kıyemi-misli ayırımına odaklanması, teorik olarak doğru kabul edilebilir; ancak mevcut ekonomik faktörler ve insanların talepleri gibi unsurların itibari paraların değer değişimine yol açtığı göz önüne alındığında, bu yaklaşımın uygunluğu sorgulanabilir. Örnek vermek gerekirse, Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) tarafından açıklanan enflasyon verileri, bir ay içinde 100 TL'nin değerinin 95 TL'ye düştüğünü göstermektedir. Bu durum, yerel para birimi olan TL'nin, Ebû Yûsuf'un görüşüne göre itibari bir değere sahip olduğu ve dolayısıyla kıyemî olarak kabul edilemeyeceği argümanının pratikte farklı sonuçlar doğurabileceğini göstermektedir. Öte yandan, Takî el-Osmanî'nin eleştirisi kabul edilse bile, misli malların dahi zamanla değerinde değişiklik yaşandığı düşünüldüğünde, paranın sadece değer değişimi nedeniyle kıyemi mal kategorisine dahil edilmemesi gerektiği sonucuna varılabilir.

Sonuç

Ebû Yûsuf'un felslerin değer değişimine ilişkin görüşünün günümüz kâğıt paralarına uyarlanmasının imkânını ele aldığımız bu çalışmamızda ilgili yaklaşımların derinlemesine analizi sonucunda aşağıda sunulan bulgulara ulaştık:

Ebû Yûsuf'un felslerin değer değişimine ilişkin görüşünün günümüz kâğıt paralarına uyarlanabilirliği konusunda iki temel yaklaşımın bulunduğu gözlemledik. Birinci yaklaşım, kâğıt paraların da felsler gibi itibari bir değere sahip oldukları ve felsler gibi asli para birimi olmayan paralardaki değer kaybının günümüzde asli para birimi olarak kabul edilen kâğıt paralarda aynı şekilde göz önünde bulundurulması gerektiğini savunur. İkinci yaklaşım ise Ebû Yûsuf'un görüşünün alışverişlerde bozuk para olarak kullanılan felslerle sınırlı olduğunu ve felslerin semen olmaları bakımından kıyemî olarak değerlendirilemeyeceğini öne sürmektedir. Böylelikle, Ebû Yûsuf'un felslere ilişkin görüşünün kâğıt paralara kıyas edilerek kapsamının genişletilmesinin doğru olmadığı ifade edilmektedir.

³⁸ Takî el-Osmânî, *Buhûs fî kadâyâ fikhîyye*, 187; İhsan Şenocak, *Küresel Krizden Çıkış İslâm İktisâdı* (İstanbul: Hüküm Kitap, 2021), 106-115.

Anılan yaklaşımların argümanlarını incelediğimizde, birinci yaklaşımın daha isabetli olduğu sonucuna vardık. Zira yukarıda geçtiği üzere, felsler, yalnızca dirhemlerin küsuratını tamamlayan bozuk paralar olarak değil aynı zamanda asıl para birimi olarak da tedavül etmiştir. Bununla birlikte, İslâm hukukçularının felslere yönelik yaklaşımında bir değişiklik gözlemlenmemiştir. Öte yandan, yukarıda belirtildiği üzere Ebû Yûsuf'un görüşüne ilişkin gerekçeye İbn Âbidîn dışında değinen başka bir kaynak bulunmamakta ve görüşün gerekçesi tam olarak tespit edilememektedir. Hal böyle iken konuya dair müstakil risale kaleme alan ve meseleyi derinlemesine analiz eden İbn Âbidîn'in, Ebû Yûsuf'un görüşünün gerekçesini felslerin para olarak yaratılmamış olmaları şeklinde belirtmesi ve katkı maddesi fazla olan paraları da bu kategoride değerlendirmesi, hipotezimizi destekler niteliktedir. Ayrıca Ebû Yûsuf'un yaşadığı dönemde alışverişlerde bozuk para olarak kullanılan felslerde dikkate alınan değer değişiminin, günümüzde asıl para birimi olan kâğıt parada evleviyetle itibara alınacağı yönündeki yaklaşım, bu yöndeki kanaatimizi güçlendirmektedir.

Yukarıda sunulan bulgulardan hareketle edindiğimiz kanaate göre, Ebû Yûsuf'un görüşünün gerekçesi -İbn Âbidîn'in tespit ettiği gibi- felslerin para olarak yaratılmamış olmalarıdır. Bu da günümüzde itibari değere sahip olan kâğıt paranın da bu kapsamda değerlendirilmesi anlamına gelmektedir. Buradan hareketle kâğıt parada görülen değer değişiminde Ebû Yûsuf'un görüşünü referans alarak akit günündeki değer üzerinden ödeme yapılması gerektiğini savunanların daha isabetli bir tutum sergilediği sonucuna varmaktayız.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Tarafsızlık/Impartiality: Dergi editör kurulunda yer alan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır./The author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Akbayır, Şeyma. 16. Yüzyılda Osmanlı'da Paranın Değer Kaybı ve Timurtâş'ın Nükûd Risalesi. İstanbul: Albaraka Kültür Sanat ve Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
- Atar, Abdülkadir. "XVIII. Asır Fetva Mecmuaları Işığında Osmanlı'da Tedavül Aracı Olarak Kullanılan Paralar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 61-85.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Bakkal, Ali. "İslâm Hukukunda Para ve Faiz Telakkisi Zaviyesinden Enflasyon Farkının Ödenmesi Problemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1995), 45-80.
- Bezzâzî, Hafîzüddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Kerderî el-Harizmi. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*. 3 Cilt. Sehârenpûr: Mektebetü'l-İttihad, 1. Basım, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahâtı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1. Basım, ts.
- Buhârî, Burhanüddin (Burhanü's-şeria) Mahmûd b Ahmed b. Abdilaziz Buhârî Merğinânî Burhaneddin. *el-Muhîtü'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. Beyrut : Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2003.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kinâ' an metni'l-iknâ'*. 15 Cilt. Riyad: Vizâratü'l-Adl fi'l-Memleketi'l-Arabiyye es-Suûdiyye, 2008.
- Erdem, Ekrem. "Osmanlı Para Sistemi ve Tağşiş Politikası: Dönemsel Bir Analiz". *Bankacılar Dergisi* 56 (2006), 10-28.
- Gözübenli, Beşir. "İslâm Borçlar Hukukuna Göre Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba". *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*. 607-659. Konya: Kombad, 1. Basım, 1997.
- Günenç, Halil. "Faiz, Finans ve Borsa ile İlgili Bazı Meseleler". *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*. 257-270. Konya: Kombad, 1. Basım, 1997.
- Güney, Necmeddin. *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale*. ed. Cem Korkut. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Mâlikî. *Şerhi Muhtasar Halil lil-Haraşî*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1. Basım, ts.
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhâtac fî şerhi'l-Minhâc*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1. Basım, 1983.
- İbn Âbidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. "Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâilî'n-nukûd". *Mecmûatü'r-resâil İbn Âbidin*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.

- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki, 1252/1836. *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 13 Cilt. Dımaşk: Ma'hedu Cem'iyetü'l-Fethi'l-İslâmî, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Muğnî*. Mısır: Mektebetü'l-Kâhire, 1. Basım, ts.
- İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *en-Nehrü'l-fâik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhi Kenzu'd-Dekâik ve hâşiyetü minhatü'l-hâlik*. Mısır: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'l-fetâvâ*. Medine: Mecmau'l-Melik, 1. Basım, 1995.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1980.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-Sanâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 11. Basım, 2018.
- Kuru, Mehmet. *Osmanlı'nın Para ile İmtihanı 16. ve 17. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nun Para Krizi*. Ankara: Fol, 1. Basım, ts.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *İğâsetü'l-ümme bi-keşfi'l-gumme*. Gize: Aynü'd-Dirâsât ve'l-Buhûs el-İctimâiyye ve'l-İnsâniyye, 1. Basım, 2008.
- Meydanî, Abdulganî, el-Ganîmî. *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*. Beyrut: el-Mektebü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.
- Mısırî, Ebûssuûd Muhammed. *Fethullahi'l-mu'în alâ şerhi'l-Kenz*. Kahire: Matbaatü Cem'iyeti'l-Me'arif, ts.
- Muslih, Halid b. Abdullah b. Muhammed. *et-Tedahhumü'n-nakdî fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2004.
- Müslim b. Emrullah. "Fulûsiyye Risalesi". çev. Emrullah Dumlu. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014), 5.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi: 1500-1914*. İstanbul: İletişim, 13. baskı., 2021.
- Peşe, Ahmet Muhammed. "Hanefî Hukuk Düşüncesinde Enflasyonun Borca Etkisi". *Kocatepe İslâmî İlimler Dergisi* 4/2 (2021), 329-345.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1. Basım, 1993.

- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-Hâvî lil-fetâvâ*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1. Basım, 2004.
- Şenocak, İhsan. *Küresel Krizden Çıkış İslâm İktisâdı*. İstanbul: Hüküm Kitap, 2. Basım, 2021.
- Tabakoğlu, Ahmet. "Osmanlı Ekonomisinde Fiyat Denetimi". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 43 (1987), 111-150.
- Takî el-Osmânî, Muhammed. *Buhûs fî kadâyâ fıkhiyye*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2003.
- Timurtâşî, Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî el-Gazzî. *Bezlü'l-mechûd fî tahrîri es'ileti tağayyürî'n-nukûd*. Camiatü'l-Kudüs: Filistin, 1. Basım, 2001.
- Yılmaz, Mustafa. *Enflasyon Farkının Para Borçlarına Etkisinin Fıkhi Tahlili ve Katılım Bankacılığı Uygulamalarına Yansımaları*. İstanbul İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhi Kenzi'd-Dekâik ve haşiyetü'ş-Şelebî*. 6 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Emiriyye, 1. Basım, 1896.
- Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed ez-Zürkânî el-Vefâî. *Şerhu Muh-tasar Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

Hanefî Mezhebine Göre Fesâdın Çeşitleri ve Tashîhu'l-Ukûd Örneği Olarak Müfsit Unsurun Giderilmesi*

Ozat SHAMSHIYEV

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami Araştırmalar Enstitüsü

İslam Ekonomisi ve Finansı Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Social Sciences University of Ankara Institute for Islamic Studies

Department of Islamic Economics and Finance

Ankara/TÜRKİYE

ozat.shamshiyev@asbu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-9385-7235

Hunharca katledilerek şehit edilen Filistinli

kardeşlerimin ruhuna ithaf olunur..!

Özet

Makalenin konusu, genel olarak Hanefî mezhebine göre *fesâd teorisi*, özelde ise *tashîhu'l-ukûd teorisi* ile ilgilidir. Bilindiği üzere fâsit akit, aslı itibarıyla meşru fakat vasfı itibarıyla gayri meşru olan akit çeşididir. Hanefî fukahâsının akitlerde sahih-fâsit-batıl olmak üzere üçlü taksime gitmelerinin altında yatan sebep, Şâri'in hitabıyla ilgili usûl anlayışına dayanmaktadır. Diğer üç mezhep Şâri'in yasağını ef'âl-i mükellefinin aslıyla ilişkilendirip yasak konusu olan eylemleri doğrudan batıl kabul ederken; Hanefîler bazı durumlarda ilahî nehyi fiillerin vafına ilişkin kabul ederek yasak konusu eylemleri fâsit

* Bu çalışma Necmettin Erbakan Üniversitesi'nde 2022 yılında tamamladığımız "Hanefî Mezhebinde Tashîhu'l-Ukûd Teorisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Geliş/Received: 23.08.2023 | **Kabul/Accepted:** 23.12.2023 | **Yayın/Published:** 30.12.2023

Atıf/Citation: Shamshiyev, Ozat. "Hanefî Mezhebine Göre Fesâdın Çeşitleri ve Tashîhu'l-Ukûd Örneği Olarak Müfsit Unsurun Giderilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2023), 143-166./Shamshiyev, Ozat. "Types of Fasâd According to the Hanafi School and Removing the Voidable Elements as Implementation of *Tashîh al-'Uqûd*". *Journal of Islamic Law Studies* 42 (December 2023), 143-166.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1348708>

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

© Ozat SHAMSHIYEV | CC BY-NC-ND 4.0 International

olarak nitelemektedir. Dolayısıyla Hanefîler'e göre fâsî kategorisine giren malî muâmelât işlemlerinin temelden iptal edilmeyip birtakım şartlar çerçevesinde sıhhat bulması söz konusu olabilmektedir. Bu makalede söz konusu fâsî sözleşmelerin sıhhatle hamledilmesi bağlamında daha önce çalışılmamış olan fesâdın çeşitleri ile müfsit unsurun giderilmesinin şartları üzerine odaklanılmıştır.

Konuyla ilgili birçok çalışma mevcut olup bu araştırmanın önemi, kuvvetli ve zayıf fesâdın çerçevesinin oluşturulması; aslî ve arızî fesâdın ve ilgili ihtilafların tespit edilmesi; fesâdın geçişkenliği meselesini gündeme getirmesi, mevcut fâsî sözleşmenin hangi şartlar çerçevesinde sıhhatle çevrildiğinin ortaya konması hususunda kendini göstermektedir. Ayrıca fesâdın sırf dünyevi bir hüküm olduğu ve uhrevî anlamda taraflara bir günah terettüp ettirmediğine dair yanlış bir algının düzeltilmesi bakımından da önem arz etmektedir.

Makalemiz teorik bir çalışmadır. Veriler toplanırken mümkün mertebeye aslî kaynaklara inilmeye çalışılmıştır. Konular tahlil edilirken fesâtla ilgili yapılmış çağdaş çalışmaların hemen hepsi incelenmiştir. Nitekim makalenin çerçevesi oluşturulurken mümkün olduğu kadar güncel çalışmaların değinilmediği noktalar üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Çalışma esnasında deskriptif ve analitik bir üslup kullanımına özen gösterilmiştir.

Fâsî sözleşmenin sıhhatle dönüştürülmesinde *sulbû'l-akit* (sözleşmenin özü) kavramı oldukça önem arz etmektedir. Zira fesâdın sözleşmenin özünde bulunduğu durumlarda tashihten söz edilememektedir. Hanefî fukahâsının sözleşmenin özüyle akdin rükünlerini kastetmediklerine dikkat edilmelidir. Çünkü Hanefî mezhebine göre sözleşmenin rükünü yalnızca icap ve kabuldür. Hâlbuki *sulbû'l-akitle* kastedilen akdin yine kurucu unsurlarından olan bedellerdir. Bedeller (bedeleyn) ise sözleşmenin türüne göre değişiklik arz etmektedir. Söz gelimi satım akdinde mebi ile semen bedeleyn iken; sarf akdinde semen ile semendir. Dolayısıyla bedellerin cinsi, çeşidi ve miktarına dair fesât *kuvvetli fesât* olarak nitelendirilmektedir. Ödeme zamanı, teslim yeri, tarafların ileri sürdükleri (ca'lî) şartlarla ilgili fesât ise *zayıf fesât* olarak kabul edilmektedir. Kuvvetli fesâdın onarılması söz konusu değilken, zayıf fesâdın düşürülmesi imkân dahilindedir. Ancak meclis sona ermeden kuvvetli fesâdın giderilmesi pratikte mümkün olsa da teorik olarak bizim konumuzla ilgili değildir. Çünkü kuvvetli fesâdın düzeltilmesi, sözleşmenin yeniden kurgulanması anlamına gelmektedir. O durumda akit iktizâen baştan beri sahih olarak kurulmuş olur.

Akdi ifsat eden unsurlarla ilgili bir diğer taksime göre sözleşmenin kuruluş ânından itibaren (ibtidâen) mevcut olan fesâda *aslî* veya *mukârin* fesât denilirken; sözleşme sözlü olarak kurulduktan sonra ya meclis devam ederken veya sözleşmenin gereklerini ifâ aşamasında meydana gelen bir eksiklik/fesât ise *arızî* veya *târî* fesât olarak isimlendirilmektedir. Aslî ve arızî fesât hususunda Debûsî'nin aktardığına göre mezhebin kurucu

imamları arasında görüş farklılığı söz konusudur. Ebû Hanîfe'ye göre aslî fesât durumunda sözleşme sıhate hamledilemez; ancak arızî olması durumunda sıhate dönüştürülmesi söz konusudur. Buna karşılık İmâmeyn'in yaklaşımına göre fesat, sözleşmenin özünde olmadıktan sonra, aslî veya târi olması tashih sürecini olumlu veya olumsuz etkilememektedir.

Son olarak fesâtla ilgili durumları göz önünde bulundurmakla birlikte fâsit sözleşmenin sıhate hamli için birtakım şartların da gerçekleşmesi gerekmektedir: Taraflar aynı akdi onarmaya rızası olmalı; fesât sözleşmenin özünde olmamalı ve tamamına sirayet etmemeli; tashih, fesât kalıcı hâle gelmeden gerçekleştirilmeli; aynı ma'kûd 'aleyh mevcudiyetini korumalı ve değişikliğe uğramamalı; üçüncü bir şahsın hakkına girme durumu söz konusu olmamalıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Muâmelât, Tashîhu'l-'ukûd Teorisi, Fesât Çeşitleri, Fesâdın Giderilmesi ve Şartları.

Types of Fasâd According to the Ḥanafî School and Removing the Voidable Elements as Implementation of Taşhîh al-'Uqûd*

In memory of my Palestinian brothers and sisters

who were brutally murdered and martyred...!

Summary

The subject of this article is related to the theory of fasâd according to Ḥanafî law in general and the theory of *tashîh al-'ukûd* in particular. As a matter of fact, a voidable contract is a type of contracts that are legitimate in essence but illegitimate in certain attributes. The underlying reason for the Ḥanafî jurists' tripartite classification of contracts as legitimate-voidable-void is based on their understanding of the Divine speech. While the other three schools of law associate the Shâri's prohibition with the essence of the acts of the worshippers and consider the acts subject to the prohibition to be directly invalid (void), the Ḥanafîs, in some cases, attribute the divine prohibition to the secondary qualifications of the acts and characterize them as voidable. Therefore, according to the Ḥanafîs, financial transactions that fall into the category of voidable may not be canceled fundamentally, but may be validated under certain conditions. In this article, we focus on the types of the voidable elements and the conditions for the elimination of them, which have not been studied before in the context of rectification of the contracts.

* This article is grounded on my doctorate dissertation titled "Theory of Rectification of Contracts (Taşhîh al-'uqûd) Within the Scope of Hanafî Law School" (PhD Dissertation, Necmettin Erbakan University, Konya/TÜRKİYE, 2022).

There are many studies on the subject, and the importance of this research is manifested in establishing the framework of strong and weak fasād, identifying the essential (aşli) and incidental fasād (ṭāri') and related disputes, raising the issue of the transitivity of fasād, and revealing the conditions under which the existing voidable contract is converted into a valid contract. It is also important in terms of correcting the erroneous perception that the fasād is a merely structural (worldly) status of the contract and does not impose a sin on the parties in the hereafter.

Our article is a theoretical study. While collecting the data, we tried to go down to the original sources as much as possible. While analyzing the topics, almost all contemporary studies on the theory have been examined. As a matter of fact, while creating the framework of the article, we have tried to emphasize the points that contemporary studies have not touched upon. During the study, it has been focused on using a descriptive and analytical style as much as possible.

The concept of *şulb al-'aqd* (the essence of the contract) is very important in converting a voidable contract into a valid one. This is because in cases where the corruption is in the essence of the contract, there is no possibility of the rectification. It should be noted that the Ḥanafī jurists do not mean by *şulb al-'aqd* the essential elements (al-rukūn) of the contract. This is because, according to the Ḥanafī madhhab, the essential elements of a contract are only offer and acceptance. However, what is meant by the *şulb al-'aqd* is the counterparts (al-badalayn) of the contract, which are also constituent elements of the contract. The consideration (al-badalayn) varies according to the type of contract. For instance, in a contract of sale, mabī' and thaman are the counterparts, while in a money exchange contract, counterparts are thaman from both sides. Therefore, fasād regarding the type, kind and amount of the counterpart is considered strong one (al-fasād al-qawī). The defects related to the time of payment, the place of delivery, and the conditions put forward by the parties (al-sharṭ al-ja'li) are considered weak defects (al-fasād al-ḍa'if). While strong defect cannot be repaired, weak defects can be dismissed. However, although it is practically possible to rectify strong fasād before the end of the assembly of the parties, theoretically it is not relevant to our subject. Because the correction of strong fasād means reconstructing the contract, which denotes that the contract is established validly from the beginning.

According to another division of the elements that vitiate the contract, the fasād that is present from the moment of the establishment of the contract (ibtidā'an) is called primary fasād (aşli or muqārin), while a deficiency that occurs after the contract, either during the assembly or during the execution of the requirements of the contract, is called incidental fasād ('āridī or ṭāri'). According to al-Dabūsī, there is a difference of opinion between the founding imams of the madhhab regarding the essential and

incidental defects. According to Abû Hanîfa, the contract cannot be converted into a valid contract in the case of a primary defect, but it can be converted into a valid contract in the case of an incidental defect. On the other hand, according to the approach of the Imâmâyın, as long as the defect is not in the essence of the contract, whether it is primary or incidental does not affect the rectification process.

Finally, in addition to taking into account the circumstances related to the fasâd, certain conditions must be met for the voidable contract to be restored to validity: The parties must consent to repair the same contract; the defect must not be in the essence of the contract and not permeate its entirety; the rectification must be carried out before the fasâd becomes permanent; the same ma'qûd 'alaih must remain in existence and not be altered; and there must be no infringement on the rights of a third party.

Keywords: Islamic Law, Muâmalât, Theory of Taşhîh al-'uqûd, Types of the Fasâd, Removing the Voidable Elements and Its Conditions.

Giriş

Hanefî müctehidlerin *tashîhu'l-ukûd teorisi* bağlamında ortaya koydukları akdi sıhate çevirmenin yollarından biri, müfsit unsurların ortadan kaldırılmasıyla fâsit akitlerin sahihe dönüştürülmesidir. *Fesât teorisi* çerçevesinde gelişen söz konusu yöntem fıkıh literatüründe *tashîhu'l-'akd bi-izâleti'l-müfsid¹* veya *tashîhu'l-'akd bi-iskâti'l-müfsid²* gibi ifadelerle dile getirilmektedir. Bugüne kadar fesât teorisi ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Onların içinde özellikle fâsit akdin tashih edilmesine yönelik şu çalışmalar önem arz etmektedir (kronolojik olarak sıralanmıştır): Ahmed Yâsîn Karâle'nin “Tashîhu't-tasarrufâtî'l-fâside fi'l-fıkhî'l-İslâmî” (*Mecelletü'ş-şerî'a ve'l-kânûn* 39, 2009, 313-368.) isimli makalesi; Zâfir b. Muhammed Muhsin'in *Tashîhu'l-'ukûdi'l-fâside* (Riyad: İmâm Muhammed b. Su'ûd İslâmî Üniversitesi, Kaza Yüksek Enstitüsü, 2010.) adlı yüksek lisans tezi; Eflah b. Ahmed Halîlî'nin “Tashîhu'l-'ukûdi'l-fâside ve eseruhû fi'stikrârî't-te'âmûlât ve tatbîkâtuhu'l-fıkhîyye” (*AAOIFI 17. Yıllık Toplantısı Menama 7-8 Nisan 2019*) adlı bildirisi; Ali Haydar Bölükbaş ile Ali Kumaş tarafından kaleme alınan “Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fasid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı” (*Usul İslam Araştırmaları* 33, Nisan 2020, 55-77.) adlı makale. Bu çalışmalarda bizim ele aldığımız şekilde fesâdın çeşitleri ve fâsit akdin sıhate çevrilmesi için sağlanması gereken şartlar konu edinilmemiştir. Dolayısıyla bu makale bahsedilen boşlukların doldurulmasını hedeflemektedir. Esas konuya geçmeden önce kısaca fesât teorisinin teorik arka planından bahsedilecektir. Fesâdın tanımı, genel ve

¹ Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993), 13/50.

² Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüdîn el-'Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'ilmîyye, 2000), 8/192.

özel olmak üzere fesâdın sebepleri gibi literatürde sıklıkla tekrar edilen konulara girilmeyecektir.

Mer'î hukukta *mutlak hükümsüzlük* olarak ifade edilen İslam hukukundaki batıl akitler, hukuki anlamda bir netice doğurmayan, bedellerin karşılıklı teslimi gerçekleşmesi durumunda *emânet* ahkâmı uygulanan bir akit nevidir. Batıl sözleşmenin hukuki anlamda bir varlığı olmadığı için feshi de gerekmemektedir. Buna mukabil fâsit akitler eksik ya da sakat da olsa hukuki bir varlığı olduğu için birtakım hükümler doğuran bir akit çeşididir. Söz gelimi fâsit sözleşme neticesinde mahallin teslimi ile birlikte sınırlı mülkiyet hakkı doğar. Literatürde buna, *temiz olmayan mülkiyet* anlamında habîs mülkiyet denmektedir.³ Aslı itibarıyla mün'akid olmasına binâen hakkında *nisbî hükümsüzlük* kuralları uygulanır ve kimi durumlarda vasıflarla ilgili noksanlıkların giderilmesi sonucu sıhhat ve kesinlik kazanır.⁴ Burada fukahânın *asıl* ile kastettikleri akdin kurucu unsuru olan rükünleri (Hanefiler'e göre icap ve kabul) ile yine rükünle ilgili olan ve akdin kuruluşu açısından birinci dereceden önem arz eden hususlardır. *Vasıfla* ifade etmek istedikleri ise ifanın yeri ve zamanına dair hususlar, ödeme şekli, calî şartlar vb. akdi çevreleyen ikincil unsurlardır.⁵

Fesât veya *fâsit*, bir fıkıh terimi olarak sözleşmenin hukuki yapısıyla ilgili, bir diğer ifadeyle akdin dünyevi hüküm boyutuna işaret eden bir kavramdır. Uhrevî boyutu itibarıyla ise fâsit bir akit, sözleşmede bulunan fesâdın durumuna bağlı olarak *tenzihen mekrûh*, *tahrîmen mekrûh* veya *haram* olarak nitelenebilmektedir. Örneğin, sözleşmenin vadesiyle ilgili bir bilinmezlikten kaynaklanan fesât *kerâhet* hükmü doğururken, karşılıksız fazlalık gibi ribâlî işlem nedeniyle fâsit olan akit *haramlık* ifade eder. Her iki akit örneğinin ortak özelliği, uhrevî hükümleri itibarıyla farklı seviyelerde olsa da fâilin mahzurlu bir fiil işlemesine sebep olması ve yapıları itibarıyla fâsit kategorisinde olmalarıdır.⁶ Dolayısıyla fâsit akit, yapısı bakımından mekruh akitten farklıdır. Mekruh akit, yapısı itibarıyla hem aslı hem de vasfı itibarıyla bir müfsit unsur içermese de Cuma ezanı okunurken yapılan alışveriş, bir Müslümanın pazarlığı üzerine yapılan pazarlık vb. gibi, harici bir etkenden (illet) dolayı yasaklanan akitlerdir. Fâsit akit ise hem hukuki hem de dinî olarak bir kusur/noksanlık barındıran bir sözleşme nevidir.⁷

³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: DİB Yayınları, 2017), 1/203.

⁴ Vehbî Süleymân Gâvecî, *el-Kâfi fi'l-fikhi'l-Hanefî* (Dimaşk: er-Risâletü'l-âlemiyye, 2013), 3/1109; Abdülhamîd Mahmûd Tahmâz, *el-Fıkhu'l-Hanefî fi sevbihi'l-cedîd* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2018), 4/59-63.

⁵ Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr ve câmi'i'l-bihâr*, ed. Abdülmün'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2002), 579.

⁶ Muhammed Takî Osmânî, *el-Fıkhu'l-buyû'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2018), 2/924.

⁷ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 5/49-50.

Hanefî müctehidler ibadetlerde fesâtla butlanı aynı kategoride ele alırken, özellikle malî muâmelât alanında ikisini farklı değerlendirmektedir. Diğer mezheplerin müctehidleri ise, İslam hukuku alanlarında bir ayırım gözetmeden *hükümsüzlük* anlamında fesât ile butlanı eşdeğer kabul etmektedir. Bununla beraber Hanefîlerin kimi zaman batıl akdi ifade etmek üzere fâsit nitelemesini kullanmaları söz konusu olduğu gibi,⁸ diğer mezhep hukukçularının da kimi konularda⁹ fâsit-batıl ayırımı gözetmek¹⁰ durumunda oldukları bir gerçektir.¹¹ Esas itibarıyla bu noktada fukahâyı görüş ayrılığına sevk eden sebep, *şer'î yasağın* (nehiy) anlamı ve anlamlandırılması ile ilgili usûlî ihtilafa dayanan bakış açısından kaynaklanmıştır.¹² Birinci gruptakiler Şâri'in yasağını mükellefin tasarrufunun aslına ircâ' ettikleri için, onların yaklaşımına göre ilke olarak yasak konusu edilen akitler kökten batıldır. Hanefî müctehidler ise tasarrufun aslına yönelik yasağı vasafla yönelik yasaktan ayrı değerlendirmek suretiyle meseleye daha ayrıntılı bir bakış açısıyla baktıkları için, onlara göre yasak konusu olan sözleşmelerin kimisi batıl, kimisi de fâsit olarak hüküm doğurabilmektedir.¹³ Bu vesileyle Hanefîlerin malî muâmelâta yönelik nehiyle ilgili yaklaşımını şu şekilde özetlemeyi uygun görüyoruz:

⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/203.

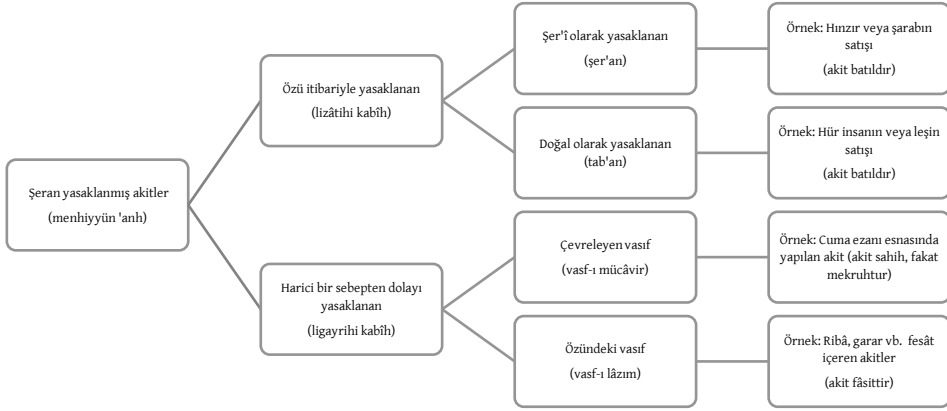
⁹ Cumhûrun Fesât ile butlanı farklı değerlendirdikleri yerler için bk. Komisyon, "Fesâd", *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye 'l-Küveytiyye* (Küveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1983-2006), 32/119-120.

¹⁰ Mansur Koçinkağ, "Şâfiî Mezhebinde Fesâd ve Butlân Kavramları Eşanlamlı Mıdır?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 121-132.

¹¹ Yunus Apaydın, "Fesad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/417.

¹² Alî Haffî, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2008), 332; Komisyon, "el-Bey'u'l-bâtıl", *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye 'l-Küveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve 'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1427), 9/53; Eflah b. Ahmed Halîfî, "Tashîhu'l-ukûdi'l-fâside ve eseruhû fi'stikrâri'-te'âmûlât ve tatbikâtuhu'l-fikhiyye", *AAOIFI 17. Yıllık Toplantısı Menama 7-8 Nisan 2019*, (2019), 7-8.

¹³ Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Şihabeddin el-Karâfi, *Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk* (b.y.: 'Âlemu'l-kütüb, ts.), 2/82-85; Salâhuddîn Âlâî, *Tahkiku'l-murâd fi enne'n-nehye yakedî'l-fesâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.), 157-181.



Şekil 1. Kaynak: Hanefî Usûl Literatürü¹⁴

Yukarıdaki tablodan anlaşılacağı üzere, usûl-i fıkıh ilminde Şâri'in hitabından doğan *nehîy* konusu, usûlu'd-dîn ilmindeki *hüsün-kubuh* teorisine dayanmaktadır. Buna göre yasak konusu olan akit (menhiyyün 'anh) ya *lizâtihi* veya *ligayrihi kabîh* olduğu için Şâri tarafından nehyedilmiştir. *Lizâtihi kabîh* kabul edilen akitler de domuz ve şarap mîsallerinde olduğu gibi yasaklanma nedeni dinî ise *şer'an*; hür insanın¹⁵ ve leşin akde konu edinilmesinde olduğu üzere aklî/doğal bir gerekçe ise *tab'an*¹⁶ *kabîh* olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. Hem *şer'an* hem de *tab'an* yasak konusu olan akitlerde akdin mahalli *şer'an* mütekavvim (müntefe'un bih) mal olmadığı için, her iki durumda da akde verilen hüküm mutlak hükümsüzlüktür (butlân). Buna karşın haricî bir illetten dolayı yasaklanmış olan (*ligayrihi kabîh*) akitler de aynı şekilde iki kısma ayrılır. Eğer *şer'î* ya sağın gerekçesi akdin bizzat kendisinden kaynaklanmayan ve akdi çevreleyen harici bir

¹⁴ Hüsâmeddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc b. Alî Sıgnâkî, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzîc, 2001), 2/657-658; Abdüllatif İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, ed. İlyas Kaplan (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2014), 1/507-508; Ahmed b. Ebî Saîd Molla Cîven, *Nûrül-envâr fi şerhi'l-Menâr* (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2015), 1/198-199.

¹⁵ Hanefî usûlünde hâkim kanaat hür insanın satışının *şer'an kabîh* olduğu yönünde olsa da Azmîzâde'nin buna bir itirazı vardır. Bk. Mustafâ Hâletî Azmîzâde, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, ed. İlyas Kaplan (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2014), 508.

¹⁶ Kaynaklarda *tab'an* yerine *hissen* veya *vaz'an* ifadeleri de kullanılmaktadır bk. Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd Bâbertî, *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî* (Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 2005), 2/192; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1/518-520; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî Alî el-Kârî, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr (Tavdihu'l-mebânî ve tenkihu'l-me'ânî)*, ed. İlyas Kaplan (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2006), 146-147.

durum ise, Cuma ezanı vaktinde akit yapma örneğinde olduğu gibi *mücâvir bir vasıftan* dolayı akit mekruh kabul edilir. Şayet yasağın gerekçesi akdin kendisine ait ve yapısının bir cüz'ü olan vasıftan (*vasf-ı lâzım*) kaynaklanıyorsa, şartlı, ribâlı veya gararlı satış¹⁷ örneklerinde olduğu gibi sözleşmenin aslı tam¹⁸ olmakla beraber vafına ilişkin söz konusu kusurdan dolayı akit eksik ve fâsit olarak değerlendirilir.¹⁹

Kural olarak fasit akdin, fesih hakkına sahip tarafça/tafalarca feshedilmesinin gerekliliği, tarafların feshe yanaşmadıkları durumlarda hâkimin söz konusu sözleşmeyi feshetme yetkisini elinde bulundurduğu kaydedilir.²⁰ Hâkime tanınan bu yetki, fesâdın asıl gerekçelerinden biri olan nizâ-i müşkili²¹ önleme suretiyle taraflardan her türlü potansiyel zararı bertaraf etme düşüncesine dayanır. Bununla beraber sözleşmede meydana gelen müfsit unsurun herhangi bir yolla ortadan kaldırılma imkânı varsa,²² bir başka ifadeyle sözleşmenin vafına ilişkin bozukluğun/noksanlığın düzeltilme imkânı varsa,²³ fesih seçeneğine gidilmeksizin müfsit unsur izâle edilir ve sözleşme sıhate dönüştürülebilir.²⁴ Bu konuda Züfer b. Hüzeyl (v. 158/775) dışında Hanefî fukahâsının hemen hepsinin yaklaşımı bu şekildedir. İmam Züfer'e göre ise fâsit olarak kurulmuş olan bir sözleşme sonradan hiçbir şekilde sahihe çevrilemez. Fâsit akdin sıhhatinden bahsedilecekse, yalnızca müfsit unsur içermeyecek şekilde yeni bir akit kurmak şarttır.²⁵

Hanefîlerin fâsit akit teorisi, bir açıdan hem üçüncü tarafı hem de bizzat akde taraf olanları himaye eden, diğer bir açıdan da çok ağır boyutta olmayan kusur ve eksiklikler içeren sözleşmenin bir anda hukuki zeminden kaldırılmasını önleyen, akde

¹⁷ Siddîk Muhammed el-Emin Darîr, *el-Garar fi'l-ukûd ve âsâruh fi't-tatbîkâtî'l-mu'âsıra* (Cidde: İslam Kalkınma Bankası Yayınları, 1993), 32.

¹⁸ Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1308), 1/268.: على هذا الأصل وهو أن النهي في المشروعات يقتضي بقاء مشروعيتها

¹⁹ Muhammed Şemsüddîn b. Veliyyüddîn Ferfûr, *Muhtasaru'l-efkâr 'alâ metni'l-Menâr* (Dımaşk: Dâru'l-Ferfûr, 2001), 53-54.

²⁰ Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 5/300.

²¹ Nizâ kavramının akit teorisindeki yeri için bk. Ali Haydar Bölükbaşı, *İslâm Borçlar Hukukunda Nizâ* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 169-178.

²² Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 5/300.: لو أمكن دفع الفساد بدون فسخ البيع لا يفسخ كما إذا كان الفساد لجهالة الأجل فأسقطه يسقط ويبقى البيع مشروعاً كما كان

²³ Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akidler* (İstanbul: A.H.İ. Yayıncılık, 2006), 100.

²⁴ Apaydın, "Fesâd", 12/420.

²⁵ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, ed. Muhammed Amîmulihsân el-Berketî (Karaçi: Mektebetü'l-Büsrâ, 2016), 28.: الأصل أنه يجوز أن يتوقف الحكم في العقود وغيرها.: وعند زفر رحمه الله متى وقع الشيء جائزاً أو فاسداً لا يتقلب عن حاله لمعنى يطرأ عليه إلا بالتجديد والمعنى يطرأ عليها ويحدث فيها عندنا، وعند زفر رحمه الله متى وقع الشيء جائزاً أو فاسداً لا يتقلب عن حاله لمعنى يطرأ عليه إلا بالتجديد والاستئناف.

belli ölçüde ve birtakım şartlar çerçevesinde sonuç doğurma ve telâfi edilme imkânı sunan, tarafların nizâya götürebilecek hususları tespit edip düzeltmelerine, böylelikle sözleşmeyi sahih hâle çevirmelerine imkân veren²⁶ özgün bir medeni müeyyidedir.²⁷ Maliki müctehidlerinden Karâfî (v. 684/1285) Hanefîlerin fâsît akit yaklaşımını “hoş bir fıkıh anlayışı” (فقه حسن) şeklinde vasfetmiştir.²⁸ Hatta Abdurrezzâk Senhûrî fesât teorisinin Batılı vaz’î hukuk sistemlerinin yakalayamadıkları bir meziyet olduğunu ifade eder.²⁹ Çünkü Bölükbaşı’nın ifadesine göre akitlerde anlaşmazlığın önlenmesi bir ilkedir.³⁰ Bu ilkenin en güçlü dayanakları ise “...bir birinizin malınızı batıl yollarla yemeyin”,³¹ “Ey iman edenler! Karşılıklı rıza ilkesine dayalı ticaret çerçevesinde olmadığı sürece birbirinizin mallarını haksız yollarla yemeyin...”³² vb. ayetlerdir. Ayrıca “Ey iman edenler! Akitlerin gereğini tastamam yerine getiriniz...”³³ ayeti de güçlü bir dayanaktır. Nitekim içerisinde yaşadığımız çağın ihtiyaçları ile değişen ve gelişen şartları dikkate alındığında, fâsît akitlerin feshedilip ardından yeniden inşâ edilmesinin zaman ve mekân açısından hayli zorluklara sebebiyet verebileceği kaçınılmaz bir gerçektir. Ayrıca nakliye masrafları, vergi, tescil işlemleri, ticari ruhsatlar vb. maddi külfetler de hesaba katılırsa, fâsît sözleşmelerin fesih yerine mümkün mertebe onarılmasına ağırlık verilmesinin hayati önem arz edeceği inkâr edilmez.³⁴ Bu bağlamda Hanefî hukukunun ürünü olan *fesât* ve *tashîhu'l-ukûd* teorilerinin hukuk politikası, hukuki sürdürülebilirlik, hukuki istikrar, birey ve toplumun maslahatları ile ihtiyaçlarına cevap verme noktasında ne kadar önem arz ettiğini görmek mümkündür.

1. Akitlerde Yer Alan Fesat Çeşitleri

Hanefî literatürü *tashîhu'l-ukûd* ekseninde incelendiğinde 1) kuvvetli ve zayıf *fesât*; 2) *aslî* ve *ârzî* *fesât* olmak üzere birtakım *fesât* tasniflerine rastlanılır.

²⁶ Necmeddin Güney, “İslam Borçlar Hukukunda Satım Akdinin Konusuna Dair Cehâlet ve Akde Etkisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 502.

²⁷ Apaydın, “Fesâd”, 12/421.

²⁸ Karâfî, *el-Furûk*, 2/84.

²⁹ Abdurrezzâk Senhûrî, *Mesâdiru'l-hakk fi'l-fikhi'l-İslâmî: dirâse mukârane bi'l-fikhi'l-garbi* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 4/111.

³⁰ Bölükbaşı, *İslâm Borçlar Hukukunda Nizâ*, 162-165.

³¹ el-Bakara 2/188.

³² en-Nisâ 4/29.

³³ el-Mâide 5/1.

³⁴ Muhammad Ayub, *Understanding Islamic Finance* (Southern Gate Chichester: John Wiley & Sons Ltd., 2007), 123.

1.1. Kuvvetli ve Zayıf Fesât

Yukarıda işaret edildiği üzere, Hanefî mezhebine göre kimi durumlarda müfsit unsurun ortadan kaldırılması sonucunda fâsit sözleşmenin sahih bir akde dönüştürülmesi söz konusudur. Ancak bu durum akdin vasfına ilişen her türlü fesât için geçerli değildir. Bu bağlamda Hanefî metodolojisinin kurucu isimlerinden olan Kerhî'nin (v. 340/952) aşğıdaki ifadesi, konumuza doğrudan ışık tutmakta ve fesât kavramına daha detaylı yaklaşmayı gerektirmektedir. Bir hukuk ilkesi olarak literatürde yerini bulan ve binlerce fûrû' meselesine yansıyan Kerhî'nin söz konusu tespiti şu şekildedir: "Kurala göre, akdin sulbünde (özünde) bulunan fesât ile akdin vasfına (ikincil unsurlara) ilişen fesât ayrı ayrı değerlendirilmelidir."³⁵

Söz konusu kurala göre sözleşmenin özü anlamında kullanılan *sulbü'l-akit*,³⁶ güçlü ve zayıf fesât ayrımında kilit noktada bulunan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü akdin aslında ve özünde bulunan fesât *kuvvetli fesât* (الفساد القوي) olarak adlandırılırken sözleşmenin özünde bulunmayan fesâda *zayıf fesât* (الفساد الضعيف) denilmektedir.³⁷ Bu noktada akdin özüyle (*sulbü'l-akit*) kastedilenin, akdi akit yapan ve akdin varlığının kendisine bağlı olduğu temel unsurlar olduğu kaydedilmektedir.³⁸ Diğer bir ifadeyle Hanefîlere göre *sulbü'l-akit*, akde konu olan mal veya hizmet ile bunların karşılığı konusunda olan semen veya ücretten (*bedel* ile *mübdel*) oluşan sözleşmenin aslî unsurlarıdır.³⁹ Bu noktada *sulbü'l-akdin rükün* kavramını tam olarak karşılamadığına dikkat çekmekte fayda vardır. Zira rükün Hanefîlere göre sadece îcâp ve kabuldür. *Bedel* ile *mübdel* olarak ifade edilen iki bedel her ne kadar sözleşmenin aslî unsurları olsalar da ve zımnen îcâp ve kabulün içinde varmış gibi tasavvur edilseler de Hanefîler bunları ifade etmek üzere rükün yerine özellikle *sulbü'l-akit* kavramını kullanmayı yeğ görmüşlerdir.

Bedel ile *mübdel* (*bedeleyn*) birer cins kavramlar olup sözleşmenin türü ve tabiatına göre farklılık arz etmektedir. Örneğin satım akdinde *bedeleyn*, *mebi'* ile *semen* iken;

³⁵ Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl Kerhî, *el-Usûl*, ed. Muhammed Amîmulihsân el-Müceddidî-Berketî (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2016), 12. 15. Asıl: الأصل أنه يفرق بين الفساد إذا دخل في صلب العقد وبينه إذا دخل في علقته من علاقته.

³⁶ *Sulbü'l-akit* kavramı ve ilgili örnekler için bk. Ali Haydar Bölükbaşı - Ali Kumaş, "Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsîd Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı", *Usul İslam Araştırmaları* 33 (Nisan 2020), 60.

³⁷ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'*, 5/300.

³⁸ Mahmûd b. Ahmed el-Merginânî Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtül-burhânî* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2004), 7/102: ... صلب العقد الذي لا يوجد العقد بدونه.

³⁹ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/465; Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 8/52.

kira (icâre) sözleşmesinde mübdel *menfaat*, bedel ise *ücrettir*.⁴⁰ O hâlde akdin çeşidine bağlı olarak değişiklik arz etmekle birlikte bedeleyn konumunda olan aslî unsurlara ilişkin müfsit vasıflar, birer kuvvetli fesât olarak değerlendirilebilir.

Ancak burada şu hususa da dikkat çekilmelidir: İvazlı sözleşmeler hem akdin özünde olan hem de özünde yer almayan noksanlıklarla fesâda uğrarken;⁴¹ müşâreke, mudârabe,⁴² kitâbet,⁴³ nikâh⁴⁴ gibi akitler yalnızca bedeleyn ilişkine eksiklikle fâsit olabilmektedir. Zira ivazlı akitlerde nizâ ihtimali daha yükseken; mübadele özelliği taşımayan diğer akitler daha çok genişlik üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla onlarda meydana gelen fesat akdi doğrudan fesâda uğratmamaktadır.

Literatürde *bedel* ile *mübdele* ilişkine müfsit unsurun kuvvetli fesât olarak ele alındığını ifade etmiştik. Bunun anlamı ise, mebi' ile semenin bizzat zâtı ile mahiyetini ilgilendiren ve sözleşmenin fesâdına yol açan durumlardır. Demek oluyor ki bedeleyn meydana gelip de akdin butlanına yol açan durumlar araştırmanın konusu dışındadır.⁴⁵

Satım akdinde semenin domuz eti veya içki gibi gayr-i mütekavvim mal olması,⁴⁶ mebi ve/veya semenin cins, nevi, miktar veya evsaf konusunda bilinmezlik veya garar barındırması⁴⁷ vb. durumları fesâdın *bedellerde* bulunmasına örnek olarak gösterebiliriz. Örneklerdeki fesâdın tamamı, kuvvetli fesât kabilindedir. Buna karşın akdin ifa zamanına dair basit bilinmezlik⁴⁸ veya sözleşme taraflarından birine fazlaca menfaat getiren bir şartın ileri sürülmesi yani fasit şart⁴⁹ gibi örneklerdeki fesat ise sözleşmenin özünü,

⁴⁰ Bölükbaşı - Kumaş, "Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı", 60.

⁴¹ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr* (y.b.: Daru'l-Fikr, ts.), 6/449: بخلاف البيع فإنه يفسد بالشرط الكائن في صلب العقد وغيره.

⁴² Serahsî, *el-Mesûrât*, 12/28: العقد المضاربة نظير عقد الشركة لا يفسد بالشرط الفاسد إذا لم يكن متمكنا في صلب العقد.

⁴³ 'Aynî, *el-Binâye*, 10/388: وإنما تفسد إذا تمكن من الشرط في صلب العقد نحو ما إذا قال كاتبك على أن تخدمني مدة.

⁴⁴ 'Aynî, *el-Binâye*, 10/388.

⁴⁵ Burada mebinin gayri mütekavvim mal olması, mebinin varlığının şüpheli olması, mebinin satıcının mülkiyetinde olmaması veya mebinin teslim edilememe riski taşıması gibi akdin butlanına yol açan durumlar kastedilmektedir. Akdin butlan ve fesâdı bağlamında gararın hukukî sonuçları için bk. Necmeddin Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 281-284.

⁴⁶ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm*, 1/380. Bu konuda İbnü'l-Hümâm'ın mezhep fukahâsından farklı bir tercihi vardır. Ona göre bir bey' akdinde mebiye karşılık şarap veya domuz gibi şer'an müntefe'un bih olmayan bir semen tayin edilirse akit fâsit olmaz, doğrudan batıl olur bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6/44.

⁴⁷ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 6/368; Güney, *İslam Borçlar Hukukunda Garar*, 283.

⁴⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 6/455.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertibi ş-şerâ'î'*, 5/300.

yani doğrudan bedellerin mâhiyetini ilgilendirmediği için zayıftır. Buna göre sözleşmenin bedeller dışındaki ikincil veya ârizî bir parçasında meydana gelip de akdin bizzat sulbüne ilişkin olmayan fesât zayıf fesât olarak isimlendirilir.⁵⁰ Bunun örneği nerde

Kuvvetli ve zayıf olmak üzere yapılan söz konusu ayırımının pratik sonucu ise şudur:⁵¹ Kuvvetli fesâdın ortadan kaldırılarak düzeltilme imkanı bulunmamakta; zayıf fesâdın ise izâle edilerek düzeltilmesi söz konusu olmaktadır.⁵² Söz gelimi iki dirhemle bir dirhemi mübadele etmek, şaraba karşılık bir elbise satmak,⁵³ bir mebi' satılırken semen olarak bin dirhem artı şarap üzerine anlaşmak⁵⁴ vb. örneklerde akdi fesâda götüren unsurlar akit meclisi devam ederken düzeltilse de mevcut olan fâsit akit sahih bir hâle dönüşmemektedir. Zira fesât, sözleşmenin özünde (bedeleyn) yer aldığı için kuvvetlidir.⁵⁵ Buna karşılık, karşılığında hediye alma şartıyla bir malı satmak,⁵⁶ hacılar hacdan dönünce, hasat mevsimi gelince veya Hıristiyanların dini bayramı gelince ödemek kaydıyla vadeli satım akdine girme⁵⁷ durumunda ise fesat, sözleşmenin ikincil bir unsurlarında yer aldığı için akde iyice yerleşerek kesinlik kazanmadan önce ifsat edici unsurun ortadan kaldırılarak sözleşmenin sıhate kavuşturulabilmesi söz konusudur.⁵⁸ Dolayısıyla ikinci gruptaki örnekler fesâdın semen ile mebi gibi aslî unsurlarda (bedeleyn) bulunmadığı zayıf ve düzeltilebilir fesâdın birer örneğidir. Ancak vadeli satım akitlerinde vadenin sadece basit düzeydeki cehâlet (basit bilinmezlik) içermesi durumunda fesâdın zayıf bir fesât sayılacağına dikkat edilmelidir.⁵⁹ Çünkü hacıların dönüş zamanı ve Hıristiyanların dini bayramları üzerine bağlanan vadeler, genel itibariyle bilinmezlik taşısa da gelmesi ve gerçekleşmesi mutlaka beklenen ve az bir araştırma neticesinde tespit edilebilen olaylardır. Buna karşın akdin vadesinin *rüzgârın esmesi veya yağmurun*

⁵⁰ Bölükbaşı - Kumaş, "Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı", 65.

⁵¹ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 5/178.: والأصل عندنا: أنه ينظر إلى الفساد فإن كان قويا بأن دخل في صلب العقد وهو البديل أو المبدل لا يحتمل الجواز برفع المفسد... وإن كان ضعيفا لم يدخل في صلب العقد بل في شرط جائز يحتمل الجواز.

⁵² Bâbertî, *el-Înâye*, 6/455.

⁵³ Bâbertî, *el-Înâye*, 6/465.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 23/160.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/94.

⁵⁶ İbrâhîm b. Muhammed Halebî, *Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 96.

⁵⁷ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî Nesefî, *Şerhu Medâri'l-Usûl*, ed. Muhammed Amîmulihsân el-Berketî (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2016), 12; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, ed. Tılâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 3/50; Bâbertî, *el-Înâye*, 6/465.

⁵⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 5/300.: لأن الفساد الذي لا يرجع إلى البديل لا يكون قويا لكونه محتملا للحذف والإسقاط.

⁵⁹ Bölükbaşı - Kumaş, "Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı", 71.

yağması gibi fahiş bilinmezlik içeren olaylara bağlanması, sözleşmeye ilişen fesâdı kuvvetli fesât hâline getirmektedir.⁶⁰ Zira rüzgârın esmesi ile yağmurun yağması gibi hâdiseler sözleşme için gerçek anlamda vade olabilecek mahiyette değildir. Ödeme zamanı olarak tayin edilebilmesi için vuku bulması yakın ve beklenen bir olay olması gerekmektedir.⁶¹ Dolayısıyla bu gibi durumlarda vade âdeta konuşulmamış gibi kabul edilir. Vadesi konuşulmayan sözleşme ise son tahlilde semeni tayin edilmeyen, dolayısıyla özü itibariyle sorun barındıran bir akit olunca kuvvetli fesâttan ötürü sıhhate dönüştürüle-memektedir.

Fâsîit sözleşmelerin sıhhate çevrilmesi ile ilgili dikkate değer bir husus, bazı durumlarda akdin özünde (sulbünde) yer alan fesâdın (kuvvetli fesât) bile akit meclisi dağılmadan önce giderilerek akdi kurtarmanın imkân dahilinde olmasıdır.⁶² Söz gelimi çatıdaki kirişin satımı,⁶³ cinsi veya çeşidi belirlenmemiş kumaşın⁶⁴ satımı,⁶⁵ iki arabadan birinin tayin edilmeden satımı,⁶⁶ sürünün içerisinde tayin edilmeden bir koyunun satımı,⁶⁷ buğdayın şarap veya domuz etiyle mübadelesinde olduğu gibi bir malın şeran semen olmaya müsait olmayan (gayri mütekavim) bir şeye karşılık satılması⁶⁸ vb. müf-sit unsurun doğrudan sözleşmenin özünde bulunduğu örneklerde ilke olarak fesât sebebi giderilememekte ve akit sıhhate çevrilememektedir. Ancak verilen örneklerde meclis dağılmadan önce fesât izâle edildiği takdirde sözleşmenin sahih olarak kurulacağı da kaydedilmektedir.⁶⁹ Burada şuna dikkat edilmelidir: Özünde fesât bulunan sözleşmelerin meclis sona ermeden tashih edilerek sıhhat kazanması, önceden var olan fâsîit sözleşmenin sıhhate dönüştürülmesi değil, karşılıklı rıza ile îcab ve kabule dayalı yeni bir sözleşmenin *iktizâ yoluyla* kurulmuş sayılması şeklinde değerlendirilmelidir.⁷⁰

⁶⁰ Beşîr Muhammed İzzüddîn Guryânî, “Tashîhu'l-ukûdi'l-fâside ve eseruhû fi'stikrârî't-te'âmûlât ve tatbîkâtuhu'l-fikhiyye”, *AAOIFI 17. Yıllık Toplantısı Menama* (2019), 38.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/27.: وهذا بخلاف البيع إلى هبوب الريح وإمطار السماء؛ لأن ذلك ليس بأجل فالأجل ما يكون منتظر الوجود.

⁶² Bölükbaşı - Kumaş, “Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fasid Olan Akitlerin Sahih Dönüştürülmesi ve ‘Sulbü'l-Akit’ Kavramı”, 63.

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/27.

⁶⁴ Klasik fıkıh kitaplarında verilen örneklerde kumaşın günümüzdeki gibi standart (misli) mal olmadığı, bilakis kıyemî mal sınıfında olduğuna dikkat edilmelidir.

⁶⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/44.

⁶⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/45.

⁶⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/208.

⁶⁸ Neseîfî, *Şerhu Medâri'l-Usûl*, 12; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/380.

⁶⁹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'*, 4/207.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/3; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'*, 4/207; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 6/368; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 6/260.

Fesât konusunda kafa yoran araştırmacıların biri olan Bölükbaş da bu durumu *akdin teâtî yoluyula yeni baştan kurulması* olarak nitelermektedir.⁷¹

1.2. Aslî ve Ârizî Fesât

Hanefî hukukunda fesâtla ilgili yapılan bir diğerk ayrımaya göre, sözleşmenin yapı-lış ânından itibaren mevcut olan fesâtla sözleşme kurulduktan sonra meydana gelen fesât birbirinden farklı değerlendirilmiştir. Fıkıh literatüründe bunların birincisine *aslî* veya *mukârin* fesât denilirken; ikincisi *ârizî* veya *târi* fesât olarak anılmaktadır.⁷² Bu bağ-lamda Hanefî usûlünün kurucu isimlerinden olan Debûsî (v. 430/1039), konumuza dair Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki usûl farkını şu şekilde dile getirir:

“Ebû Hanîfe’ye göre aslolan, bir sözleşmeye müfsit olması hususunda icmâ edilen⁷³ kuvvetli bir fesât karışır, fesât akdin her tarafına yayılır ve akdin tamamı fâsit olur. İmâmeyn’e göre ise durum farklıdır.”⁷⁴

Literatürde *sirâyetü'l-fesâd*,⁷⁵ *te’addi’l-fesâd*⁷⁶ veya *şüyû’u’l-fesâd*⁷⁷ olarak da isimlendirilen bu konu, esas itibariyle sözleşmenin hükümsüzlüğünün ne zaman akdin tamamını kapsayıp ne zaman kapsamayacağı açısından önemlidir. Terim olarak *fesâdın geçişkenliği* ifadesi yaygınlık kazansa da konunun kapsamına *butlanın geçişkenliği* konusu da dahildir. Konudan çok uzaklaşmamak adına kaynaklarda geçen *fürû’* örneklerinden hareketle mevzuu şu şekilde özetleyebiliriz: İmâmeyn, fesâdın akdin kuruluşundan önce (aslî) veya sonra (ârizî) meydana gelmesi arasında bir fark gözetmemiştir. Onlara göre her iki durumda da fesât yayılmaz. Ebû Hanîfe ise aslî olduğu zaman fesâdın sözleşmenin tamamına sirayet edeceğini benimserken; ârizî fesât durumunda fesâdın

⁷¹ Bölükbaş - Kumaş, “Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fasid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve ‘Sulbü’l-Akit’ Kavramı”, 63.

⁷² Serahsî, *el-Mesbût*, 22/34; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-burhânî*, 9/190; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/437; İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-Kadîr*, 9/409; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 6/10.

⁷³ Haskefî, *ed-Dürü’l-muhtâr*, 569.: وقيدوا سراية الفساد في باب البيع الفاسد بالفاسد القوي المجمع عليه فيسري كجمع بين حر وعبد، بخلاف الضعيف فيقتصر على محله ولا يتعداه كجمع بين عبد ومدبر فتدبر.

⁷⁴ Debûsî, *Te’sîsu’n-nazar*, 23.: وليس الكُلّ. وشاع في الكلّ. أوجب فساد. وشاع في الكلّ. وليس كذلك عندهما.

⁷⁵ Haskefî, *ed-Dürü’l-muhtâr*, 569.

⁷⁶ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-burhânî*, 9/189.

⁷⁷ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-burhânî*, 7/84. *Şüyû’u’l-fesâda* benzer bir kavram *şüyû’u’l-feshitir*. Tâbiîn fukahâsından İbn Ebî Leylâ’ya (v. 148/765) göre muâmelât konularında ne zaman akdin bir kısmını feshet zorlayan bir sebep meydana gelirse, akdin tamamının feshi vâcip olur. Ayrıntı için bk. Debûsî, *Te’sîsu’n-nazar*, (45. asıl), 29. Ayrıca bk. İbnü’l-Hâzım, *Rûhü’l-fikh*, 74.

yalnızca müfsit unsurun miktarıyla sınırlı kalacağını ileri sürmüştür.⁷⁸ Örneğin peşin bir dinara karşılık “vadeli olmak” kaydıyla on dirhem konuşulursa, meclis dağılmadan önce on dirhem beş peşin verilir ise İmâmeyn’in kanaatine göre nakit miktarı kadar sarf akdi sahihtir. Bir diğer ifadeyle yarım dinara karşılık beş dirhem sahih bir şekilde değiştirilmiştir. Dinarın kalan yarımı açısından ise sarf akdi söz konusu değildir. Dolayısıyla fesâdın sözleşmenin kuruluşundan önce mevcut (şart olarak konuşulmuş) olmasının bir zararı yoktur. İmam A’zam’a göreyse, fesât aslî olduğu için akdin tamamını ifsat eder. Ancak aynı örnekte “peşin olmak” kaydıyla bir dinara karşılık on dirhem konuşulur, fakat meclis sona ermeden önce bir dinara karşılık yalnızca beş dirhem teslim edilirse, üç imama göre de sarf akdi kısmen sahihtir. Zira bu durumda fesât, akit kurulurken (şartları konuşulurken) değil mübadele ânında (sözleşmenin gereğinin îfası esnasında) söz konusu olduğu için ârızîdir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe’ye göre de burada fesâdın geçişkenliği söz konusu değildir.⁷⁹

Ebû Hanîfe’nin aslî ve ârızî fesâtla ilgili söz konusu yaklaşımı, *Mecelle’de* yer alan şu iki kuralda da kendisini bariz bir şekilde hissettirmektedir: “İbtidâen tecvîz olunmayan şey bekâen tecvîz olunabilir”,⁸⁰ “Bekâ ibtidâdan esheldir”.⁸¹ Zira Ebû Hanîfe akdin kuruluş aşamasında (ibtidâ) şartları çok daha sıkı tutarak meydana gelen fesâdın akdin tamamını etkileyeceğini söylerken, akit kurulduktan sonraki aşamada (bekâ) ortaya çıkan fesâdın akdin tamamına yayılmayacağını, vuku bulduğu yerle sınırlı kalacağını benimsemektedir. Bu da akit kurulduktan sonra şartlar ve cevaz konusunda daha müsamahalı olunabileceğini ifade eden yukarıdaki iki kaidenin anlamıyla örtüşmektedir.

Fesâdın geçişkenliği meselesinde fukahânın ittifak ettiği nokta şudur: Şayet ma’kûd ‘aleyhin bir kısmı sahih ise, yani sözleşmeye konu olmaya müsait ise, diğer kısmı da fâsitse/batılsa (sözleşme konusu edilemiyor ise) ve bu unsurlar birbirinden zararsız bir biçimde bölünemiyorsa (teferruku’s-safka mümkün değilse), ittifakla fesât/butlan akdin tamamına yayılır.⁸²

Üç imamın görüşleri çerçevesinde kuvvetli-zayıf fesât ile aslî-ârızî fesâdın kesim noktalarını tespit etmek gerekirse şu şekilde karşılaşılabılıriz:

⁷⁸ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 7/84.: والأصل عند أبي حنيفة أن العقد إذا كان صفقة واحدة وفسد بعضه بفسد الكل، وإذا فسد بعضه بفسد طارئ على العقد لا يفسد كله، أن الفساد بقدر المفسد على: والأصل عند أبي يوسف ومحمد مقارن للعقد فسد كله، وإذا فسد بعضه بفسد طارئ على العقد لا يفسد كله، كل حال.

⁷⁹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fi tertibi’ş-şerâ’i’*, 5/217.

⁸⁰ *Mecelle*, md. 55: يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء.

⁸¹ *Mecelle*, md. 56: البقاء أسهل من الابتداء. Maddelerin şerhi ve örnekleri için bk. Ali Haydar, *Dürerü’l-hukkâm*, 1/121-123.

⁸² Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fi tertibi’ş-şerâ’i’*, 5/217.

Ebû Hanîfe	Kuvvetli Fesât	Zayıf Fesât
Aslî Fesât	Fesât Geçişken ve Kuvvetli Tashih İmkânı Yok	Fesât Geçişken ve Zayıf Tashîh İmkânı Yok
Arızî Fesât	Fesât Geçişken Değil Fakat Kuvvetli Tashih İmkânı Yok	Fesât Geçişken Değil ve Zayıf Tashîh İmkânı Var

Şekil 2. Ebû Hanîfe'ye Göre Tashîh

İmâmeyn	Kuvvetli Fesât	Zayıf Fesât
Aslî Fesât	Fesât Geçişken Değil Fakat Kuvvetli Tashih İmkânı Yok	Fesât Geçişken Değil ve Zayıf Tashîh İmkânı Var
Arızî Fesât	Fesât Geçişken Değil Fakat Kuvvetli Tashih İmkânı Yok	Fesât Geçişken Değil ve Zayıf Tashîh İmkânı Var

Şekil 3. İmâmeyn'e Göre Tashîh

Yukarıda verilen tablolarla ilgili dikkat edilmelidir ki sözleşmede söz konusu olan kuvvetli ve aslî fesâda rağmen tarafların karşılıklı rıza ile fesâdı ortadan kaldırarak meclis dağılmadan sözleşmeyi onarmaları bu kapsama dahil değildir. Zira akitlerde karşılıklı rıza esas olduğu için sözleşmeyi yeniden kurma, içeriğini yeniden düzenleme veya tamamen feshetme hususunda taraflara oldukça geniş inisiyatif verilmiştir. Tablolarda sunulmaya çalışılan tashih ise, fâsit olarak kurulmuş bir akdin feshedilmeden ve yeni bir akde çevrilmeden olduğu gibi sıhate dönüştürülmesini ilgilendirir.

2. Fâsit Akdin Tashîh Edilmesinin Şartları

Hanefî mezhebinin fûrû' literatürü incelendiğinde, farklı yerlerde, fâsit akdin tashih edilebilmesinin şartlarından bahsedilmiştir. Söz konusu şartları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1) Taraflar sözleşmeyi onarmaya rıza göstermelidirler.⁸³ Zira âkideynin irade beyanı ile rızası, akdin kuruluş aşamasında olduğu kadar feshedilmesinde de yahut da fâsit akdi feshetmeden sıhate çevirmede de son derece belirleyicidir.⁸⁴

2) Fesât, sözleşmenin özünde (sulbü'l-akit) olmamalı ve akdin tamamına sirayet (şüyû'u'l-fesâd) etmemelidir.⁸⁵ Çünkü sözleşmenin özünde yer alan fesât kuvvetlidir. Kuvvetli fesât ise mevcut fâsit sözleşmenin sahih hâle dönüştürülmesi tasavvur edilemez. Fâsit sözleşmenin sahihe çevrilmesinde söz konusu olan zayıf fesât ise semenin vadesiyle ilgili bilinmezlik, süresi belirlenmemiş şart muhayyerliği ya da âkideynin birine veya her ikisine de menfaat sağlayan fâsit şart gibi bizzat bedeleynle ilintili olmayan durumlardır.

3) Akdi ifsat edici unsur, sözleşmenin özüne iyice işleyerek kesinlik kazanmadan önce (*kable't-takarrur*) ortadan kaldırılmalıdır.⁸⁶ Müfsit unsurun kesinlik kazanması (*takarruru'l-fesâd*), tarafları nizâyâ sürükleyebilecek potansiyelde olup sözleşme üzerinde olumsuz tesirinin ortaya çıkması anlamına gelmektedir.⁸⁷ İlgili örneklerden de anlaşılacağı üzere fesâdın sözleşmede karar kılarak kalıcı hâle gelmesi, sözleşme tarafları arasında nizâ-i müşkilin kaçınılmaz hâl almasını beraberinde getirmektedir.⁸⁸ Demek ki bu konuda asıl belirleyici unsur nizâdır.⁸⁹

Nizâm taraflar üzerindeki tesiri ise iki şekilde söz konusu olabilir:⁹⁰

a) Fesât vadenin bilinmezliğinden kaynaklanıyorsa konuşulan vadenin gelmesiyle. Örneğin hacıların dönüş zamanına veya ekinlerin hasat mevsimine bağlandığı bir vade misalinde fesât, sözleşmenin özüne değil ikincil bir unsuru olan vadeye ilişmiştir. Dolayısıyla nizâ ihtimali akit meclisinden sonra ermesiyle kaçınılmaz hâle gelmemektedir. Çünkü her iki tarafın beklentisi akit meclisinden sonra meydana gelecek olan bir olaya

⁸³ Bölükbaşı - Kumaş, "Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı", 72.

⁸⁴ Alî Muhyiddîn Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-'ukûd* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 1/219.

⁸⁵ Ahmed Yâsîn Karâle, "Tashîhu't-tasarrafâti'l-fâside fi'l-fikhi'l-İslâmî", *Mecelletü's-şerî'a ve'l-kânûn* 39 (2009), 348; Zâfir b. Muhammed Muhsin, *Tashîhu'l-'ukûdi'l-fâside* (Riyad: İmam Muhammed b. Su'ûd İslâmî Üniversitesi, Kaza Yüksek Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 55; Bölükbaşı - Kumaş, "Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı", 62; Guryânî, "Tashîhu'l-'ukûdi'l-fâside", 38.

⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 17/189; Karâle, "Tashîhu't-tasarrafâti'l-fâside", 349; Muhsin, *Tashîhu'l-'ukûdi'l-fâside*, 56; Bölükbaşı - Kumaş, "Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı", 66.

⁸⁷ 'Aynî, *el-Binâye*, 8/192; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 67268.

⁸⁸ 'Aynî, *el-Binâye*, 8/21.

⁸⁹ Bölükbaşı, *İslâm Borçlar Hukukunda Nizâ*, 213.

⁹⁰ Muhsin, *Tashîhu'l-'ukûdi'l-fâside*, 56.

bağlıdır. Dolayısıyla fesât ancak konuşulan vadenin dolmasıyla kesinlik kazanmakta ve sözleşmeden ayrılmayacak bir duruma gelmektedir. Örneğin Ağustos ayında yapılan bir sözleşmede net bir tarih belirlenmeyip ödeme zamanı Eylül ayında beklenen hasat mevsimine bağlanırsa, fakat o sene hasat mevsimi Ağustos ayının sonuna denk gelirse borçlu taraf için beklenmedik bir durum olacağından nizâ ihtimali söz konusu olur. Dolayısıyla sözleşme tashih edilecekse fesâdın konuşulan vade dolmadan önce düşürülmesi veya sözleşmenin gereğinin (ödeme) yerine getirilmesi gerekmektedir.⁹¹

Semenin vadesi, *rüzgârın esmesine veya yağmurun yağmasına* bağlanmış olan sözleşmelerde ise, esasında nizâ ihtimali daha meclis devam ederken söz konusudur. Zira fahiş bilinmezlik anlamı taşıyan söz konusu şartlar, gerçek anlamda vade değildir.⁹² Çünkü her iki taraf için de aşırı bilinmezlik ve mağduriyet ihtimali söz konusudur. Hâl böyle olunca bu gibi durumlarda vadeye ilişkin fesâdın sözleşme meclisi sona ermeden düzeltilmesi gerekmektedir.

b) Akdin fesâdına yol açan sebep vade dışında bir durumla/şartla ilgili ise, sözleşme meclisinin sona ermesiyle fesât kesinlik kazanır. Dolayısıyla tarafları nizâyâ düşürecek sebep sözleşme meclisi dağılmadan önce ortadan kaldırılmalıdır.⁹³ Aksi hâlde kural olarak meclis sona erdiğinde fesât takarrur etmiş olur. Söz gelimi sözleşmede taraflardan birine veya her ikisine menfaat sağlayan bir şart koşulursa, meclis sona erdiği zaman söz konusu fesât kaçınılmaz hâlde geleceğinden daha meclis dağılmadan müfsit şart düşürülmelidir.⁹⁴

4) Sözleşme konusu (ma'kûd 'aleyh) mevcut olmalıdır.⁹⁵ Diğer bir ifadeyle mebi ile semenin karşılıklı teslimi gerçekleşmiş olan fâsit bir sözleşmenin mahalli, alıcı tarafından tüketilmiş, kaybedilmiş veya üçüncü bir şahsa hediye edilmek suretiyle elden çıkarılmış olmamalıdır. Çünkü kural gereği fâsit sözleşmenin sahihe dönüştürülebilmesi için fesât konusu olan asıl unsurun (malın) ortada olması icap etmektedir.⁹⁶

⁹¹ Bölükbaşı - Kumaş, "Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fasid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı", 70.

⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 13/27.

⁹³ Bölükbaşı - Kumaş, "Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı", 68.

⁹⁴ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 5/304.

⁹⁵ Karâle, "Tashîhu't-tasarrufâtî'l-fâside", 346; Bölükbaşı - Kumaş, "Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı", 73.

⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/49.

5) Sözleşme konusunun (ma'kûd 'aleyh) feshe engel olacak şekilde değişime uğramamış olması gerekmektedir.⁹⁷ Ma'kûd 'aleyhin değişikliğe uğraması, canlı varlık ise artması-eksilmesi veya çoğalması-azalması, cansız ise dışarıdan yapılan bir müdahale ile mâhiyet veya vasıf değiştirmesi demektir.⁹⁸ Bu tür şartın ileri sürülmesinin altında yatan gerekçe, sözleşme konusunda meydana gelen değişimin taraflardan birinin veya her ikisinin akdi onamaya yönelik rızasını zedeleyeceği gerçeğidir.

6) Fâsit akdin tashihinden söz edilecekse üçüncü bir kişinin hakkının söz konusu olmaması gerekir.⁹⁹ Söz konusu şart, fâsit olarak edilen bir malın başka bir müşteriye sahih bir akit ve mübadele çerçevesinde intikal etmiş olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü fâsit sözleşmeden sonra aynı mal üzerinde yapılan sahih akitteki müşterinin hakkı, fâsit sözleşmedeki taraflarının hakkından önceliklidir. Bu durum, fâsit olarak kurulan birinci akdin sahihe çevrilmesinde veya feshedilmesinde Şâri hakkının (yani fesâdın tashihle veya fesihle ortadan kaldırılmasının dinî bir görev olması), sahih olarak gerçekleştirilen ikinci sözleşmede ise kul hakkının daha ağırlıklı olmasıyla ilişkilendirilmiştir.¹⁰⁰ Bilindiği üzere Hanefî fikhına göre kul hakkı ile Allah hakkı karşı karşıya geldiği zaman, kulun muhtaç Allah'ın ise her şeyden müstağni olduğu düşüncesinden hareketle kul hakkına öncelik verilir. Nitekim sahih akitten doğan üçüncü kişinin mal üzerindeki hakkı, önceki fâsit akdin hukukuna öncelenir. Dolayısıyla böylesi durumlarda fâsit akdin tashihinden söz edilememekte, kendisine zorunlu olarak sahih akit muamelesi yapılmaktadır.¹⁰¹

Sonuç Yerine

Özellikle Arapça olarak ortaya konulan akademik çalışmaların büyük bir kısmında *tashîhu'l-'ukûd* düşüncesinin, yalnızca fâsit olarak inşâ edilen ve tarafları nizâyâ düşürebilecek bir eksiklik bulunduran fâsit akitlerin sıhhatte çevrilmesi olarak anlaşıldığı görülmektedir. Hâlbuki Hanefî fukahâsının ortaya koyduğu *tashîhu'l-'ukûd teorisi*,

⁹⁷ Ayhan Hıra, "Hanefîlerin Fâsit Akit Anlayışı ve Fâsit Satım Akdinin Feshedilmesine Engel Olan Durumlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 131.

⁹⁸ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 3/155; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/100-101; Tahmâz, *el-Fıkhü'l-Hanefî*, 4/75-76.

⁹⁹ "Akd-i fâside hakk-ı gayr tealluk ider ise lâzım olub, fesâd mürtefi' olur" bk. Musa Carullah Bigiyef, *Kavâid-i Fıkhiyye: İslâm Hukukunun Genel İlkeleri*, ed. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 193. Bilindiği üzere "fesâdın mürtefi" olması, akdin tashih edilmesi anlamında değildir. Zira burada üçüncü kişinin hakkını korumak adına, önceki fesâdın etkisi yok kabul edilmektedir. Hukukî anlamda fesâdın etkisi görülmemekle birlikte, bu durum önceki fâsit akdin günahının ortadan kalktığını göstermez.

¹⁰⁰ Tahmâz, *el-Fıkhü'l-Hanefî*, 4/60-61.

¹⁰¹ 'Aynî, *el-Binâye*, 11/364.

daha farklı ve kapsamlıdır.¹⁰² Ayrıca her ne kadar fesât teorisi Hanefî mezhebinin diğer mezheplerden farklı olarak ortaya koyduğu özgün bir fıkıh ürünü olsa da *izâletü'l-müfsid* şeklinde ifade edilen söz konusu yöntem *tashîhu'l-'ukûd* teorisine göre bir amaç değil, yapılan yanlışlık ve hatadan dönme (tövbe) anlamında fâsit olarak kurulan sözleşmenin onarılarak sağlıklı bir şekle kavuşturulmasını ifade eden bir araçtır. Çünkü teoriye göre aslanan, sözleşmeyi fâsit olarak kurduktan sonra sıhate çevirmek değil, akdin mümkün olduğu kadar kuruluş anından itibaren sahih kabul edilmesidir. Bir başka ifadeyle yaygın olarak düşünüldüğü gibi fâsit akit, “tarafalara sözleşmeyi önce fâsit olarak kurup, daha sonra fesâdı giderme suretiyle sahihe çevirmeye imkân tanıyan” bir akit değildir. Yani kasıtlı olarak fâsit akit kurmak veya fâsit akde yönelmek de uhrevî açıdan bakıldığında günahdır. Nitekim, mahzurlu olması açısından fâsit akdin mekruh akde göre daha ağır olduğu ifade edilmiştir. O hâlde günümüz araştırmacılarının zihninde fâsit akitle ilgili yer alan “fesâdın yalnızca sözleşmenin yapılışı ile ilgili dünyevi bir hüküm olduğu, fâsit sözleşmenin uhrevî anlamda bir mahzur bulundurmadığına” dair yanlış tasavvurun da düzeltilmesi gerekmektedir.

Bu noktada zihinlerde şöyle bir muhtemel soru oluşabilir: “Şayet taraflar sözleşme serbestisi ve karşılıklı rızaya dayalı olarak akit meclisi sona ermeden her türlü fesâdı ortadan kaldıracak ve şartları yeniden konuşabiliyorlarsa; üstelik fesâdın sözleşmenin özünde olup olmaması arasında da bir fark olmuyorsa, bu makalede yapılan onca tahlilin ne önemi vardır?” Buna şöyle cevap verilebilir: “Evet. Hakikaten fâsit akdin feshedilmeyip sıhate çevrilmesinin birçok şartı bulunmaktadır. Fesâdın aslî-arızî veya kuvvetli-zayıfı olmasına bağlı olarak tashih imkânı da oldukça sınırlı kalmaktadır. Dolayısıyla konunun pratikten ziyade teorik önemi daha ön plana çıkmaktadır. Ancak bununla birlikte bir konunun teorik çerçevesinin oluşturulması, sınırlarının çizilmesi, şartlarının tespit edilip yanlış anlaşılmaya müsait hususların izah edilmesi bile akademik olarak bir değer ifade etmektedir”. Nitekim Giriş kısmında önceki çalışmalarda ele alınmayan fesâdın çeşitleri ile fesâdın giderilmesinin mâhiyeti ile şartlarını inceleyeceğimizi dile getirmiştik. Bu bağlamda aslî-arızî ve kuvvetli-zayıf olmak üzere fesat çeşitlerini tespit ederek; hangi durum ve şartlar çerçevesinde fesâdın giderilmesinin söz konusu olabileceğini ortaya koyarak çalışmanın amacına ulaştığımızı ifade edebiliriz.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

¹⁰² Tashih teorisinin tamamını görebilmek için bk. Ozat Shamshiyev, *Hanefî Hukukunda Akitlerin Tashihi* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022).

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn. *Keşfü'l-esrâr*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslami, 1308.
- Âlâî, Salâhuddîn. *Tahkîku'l-murâd fî enne'n-nehye yaktedî'l-fesâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.
- Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu Muhtasari'l-Menâr (Tavdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-me'ânî)*. ed. İlyas Kaplan. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2006.
- Ali Haydar Efendi. *Dürrü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: DİB Yayınları, 2017.
- Apaydın, Yunus. "Fesad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- ‘Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Ayub, Muhammad. *Understanding Islamic Finance*. Southern Gate Chichester: John Wiley & Sons Ltd., 2007.
- Azmîzâde, Mustafâ Hâletî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*. ed. İlyas Kaplan. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2014.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. 8 Cilt. Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 2005.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kavâid-i Fikhiyye: İslâm Hukukunun Genel İlkeleri*. ed. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Bölükbaşı, Ali Haydar. *İslâm Borçlar Hukukunda Nizâ*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bölükbaşı, Ali Haydar - Kumaş, Ali. "Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fasid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı". *Usul İslam Araştırmaları* 33 (Nisan 2020), 55-77.
- Burhâneddin el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed el-Merginânî. *el-Muhîtü'l-burhânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akidler*. İstanbul: A.H.İ. Yayıncılık, 2006.

- Darîr, Sıddîk Muhammed el-Emîn. *el-Garar fi'l-'ukûd ve âsâruh fi't-tatbîkâtî'l-mu'âsıra*. Cidde: İslam Kalkınma Bankası Yayınları, 1993.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Te'sîsu'n-nazar*. ed. Muhammed Amîmulihân el-Berketî. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2016.
- Ferfûr, Muhammed Şemsüddîn b. Veliyyüddîn. *Muhtasarü'l-efkâr 'alâ metni'l-Menâr*. Dımaşk: Dâru'l-Ferfûr, 2001.
- Gâvecî, Vehbî Süleymân. *el-Kâfi fi'l-fikhi'l-Hanefî*. 3 Cilt. Dımaşk: er-Risâletü'l-âlemiyye, 2013.
- Guryânî, Beşîr Muhammed İzzüddîn. "Tashîhu'l-ukûdî'l-fâside ve eseruhû fi'stikrâri't-te'âmûlât ve tatbîkâtuhu'l-fikhiyye". *AAOIFI 17. Yıllık Toplantısı Menama 7-8 Nisan (2019)* 1-58.
- Güney, Necmeddin. "İslam Borçlar Hukukunda Satım Akdinin Konusuna Dair Cehâlet ve Akde Etkisi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 491-502.
- Güney, Necmeddin. *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Haffî, Alî. *Ahkâmu'l-muâmelâti's-şer'iyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2008.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed. *Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Halîfî, Eflah b. Ahmed. "Tashîhu'l-ukûdî'l-fâside ve eseruhû fi'stikrâri't-te'âmûlât ve tatbîkâtuhu'l-fikhiyye". *AAOIFI 17. Yıllık Toplantısı Menama 7-8 Nisan (2019)*, 1-32.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr ve câmi'i'l-bihâr*. ed. Abdülmün'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Hıra, Ayhan. "Hanefilerin Fasit Akit Anlayışı ve Fasit Satım Akdinin Feshedilmesine Engel Olan Durumlar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 115-135.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Melek, Abdüllatif. *Şerhu'l-Menâr*. ed. İlyas Kaplan. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2014.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahrü'r-râ'ik*. 8 Cilt. b.y.: Daru'l-Kütübü'l-İslâmî, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethü'l-Kadîr*. 10 Cilt. b.y.: Daru'l-Fikr, ts.
- Karadâğî, Alî Muhyiddîn. *Mebdeü'r-rızâ fi'l-'ukûd*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- Karâfî, Şihabeddin. *Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk*. b.y.: 'Âlemu'l-kütüb, ts.
- Karâle, Ahmed Yâsîn. "Tashîhu't-tasarrafâtî'l-fâside fi'l-fikhi'l-İslâmî". *Mecelletü's-şer'i'a ve'l-kânûn* 39 (2009), 313-368.

- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Kerhî, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl. *el-Usûl*. ed. Muhammed Amîmulihşân el-Müceddidî-Berketî. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2016.
- Koçinkağ, Mansur. "Şâfiî Mezhebinde Fesâd ve Butlân Kavramları Eşanlamlı Mıdır?" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 121-132.
- Komisyon. "el-Bey'u'l-bâtıl". *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye 'l-Küveytiyye*. 9/52-59. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1427.
- Komisyon. "Fesâd". *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye 'l-Küveytiyye*. 32/119-120. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1983-2006.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. ed. Tılâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd. *Nûrû'l-envâr fi şerhi'l-Menâr*. 2 Cilt. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2015.
- Muhsin, Zâfir b. Muhammed. *Tashîhu'l-'ukûdi'l-fâside*. Riyad: İmam Muhammed b. Su'ûd İslâmî Üniversitesi, Kaza Yüksek Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî. *Şerhu Medâri'l-Usûl*. ed. Muhammed Amîmulihşân el-Berketî. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2016.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Fıkhü'l-buyû' 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2018.
- Senhûrî, Abdurrezzâk. *Mesâdiru'l-hakk fi'l-fikhi'l-İslâmî: dirâse mukârane bi'l-fikhi'l-garbî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.
- Shamshiyev, Ozat. *Hanefi Hukukunda Akitlerin Tashihi*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2022.
- Sığnâkî, Hüsâmeddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc b. Alî. *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzî', 2001.
- Tahmâz, Abdülhamîd Mahmûd. *el-Fıkhü'l-Hanefî fi sevbihi'l-cedîd*. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2018.

Memlûk Emiri Yeşbek min Mehdî es-Seyfî ve Kurucu İmamların Biyografilerine Dair Çalışması

Muhammed Ferruh ORUÇ

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi University Faculty of Theology

Department of Islamic Law

İzmir/TÜRKİYE

muhammedferruh.oruc@ikc.edu.tr | orcid.org/0000-0002-2246-6579

Özet

Memlûkler, İslam topraklarının kalbi Mekke ve Medine şehirleri de dahil olmak üzere Hicaz, Mısır ve bilâd-ı Şâm'a hâkim olmuş önemli bir Müslüman Türk devletidir. Mısır ve Suriye, miladi 10. asırdan 12. asrın sonlarına kadar (909-1171), Şîî düşüncüyü devletin resmi mezhebi olarak benimseyen Fâtîmî hakimiyeti altında hayat sürmüştür. Halk tarafında ise Sünnî inancı büyük oranda serbest bırakılmış ve zorlama yoluna gidilmemiştir. Fâtîmî yönetimi sona erdikten sonra ise anılan bölgelerde iki büyük güç, Eyyûbî ve Memlûk devletleri, iktidarı ellerinde bulundurmıştır. Asker kökenli devlet adamlarının yönetimi ile diğer Müslüman devletlerden ayrılan Memlûkler, ilim erbabına büyük imkanlar tanımışlardır. Dini ilimlerin tamamına gösterilen bu ihtimamın içerisinde fıkıh ilmi ve fakihler de kendilerine yeterince yer bulmuşlardır. Yönetim şeklinin dışında değişen diğer nokta, idari kanatta da Şîî düşüncenin yerini Sünnî düşüncenin alması olmuştur. Fıkıh ilminin alanı olan ameli konularda yine Sünnî olan Hanefîlik ve Şâfiîlik etkin bir konuma sahip olmuştur. Ancak vakia, diğer Sünnî mezheplerin devlet

Geliş/Received: 26.09.2023 | **Kabul/Accepted:** 25.12.2023 | **Yayın/Published:** 30.12.2023

Atıf/Citation: Oruç, Muhammed Ferruh. "Memlûk Emiri Yeşbek min Mehdî es-Seyfî ve Kurucu İmamların Biyografilerine Dair Çalışması". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2023), 167-190./Oruç, Muhammed Ferruh. "Mamluk Emir Yashbak min Mahdi al-Sayfi and his Study on the Biographies of Founding Imams". *Journal of Islamic Law Studies* 42 (December 2023), 167-190.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1366761>

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

© Muhammed Ferruh ORUÇ | CC BY-NC-ND 4.0 International

desteğinin dışında bırakıldığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira Memlûkler özelinde Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin her birinden kâdilkudât tayini şeklinde bir uygulama tercih edilmiştir. Kökeni Orta Asya Türklerine dayanan Memlûkler arasında Hanefîliğin daha yaygın olduğu izahtan varestedir.

Çalışmamızın konusu, Memlûk emiri Yeşbek min Mehdî es-Seyfî (öl. 907/1501 sonrası [?]) ve onun Sünnî fıkıh mezheplerinin kurucu imamlarının hayatlarına dair kaleme aldığı eseri *el-Menâkıbü'l-muhtasara li'l-eimmeti'l-berara* olacaktır. Genel Memlûk tarihi hakkında yeterli sayıda akademik çalışma bulunmasına rağmen Emir Yeşbek hakkında müstakil bir araştırma bulunmamaktadır. Emir Yeşbek'i tanıtmak gayesini taşıyan çalışmamız, bu yönü ile, alanyazındaki diğer araştırmalardan ayrılmaktadır. Devlet ricâlerinden bir emirin ilme nasıl katkıda bulunabileceğinin örneğini ortaya koyan Yeşbek min Mehdî'yi ilgilenelelere tanıtmak araştırmanın temel amacıdır. Üç aşama üzerine kurgulanan çalışmanın ilk iki basamağı, tarihi bilgilerin kaynaklardan tespitine ve elde edilen verilerin genelden özele doğru, önce Memlûk devleti daha sonra Emir Yeşbek hakkında olacak şekilde okuyucuya sunumuna dair olacaktır. Üçüncü ve son kısım ise Emir Yeşbek'e nispet edilen *el-Menâkıbü'l-muhtasara li'l-eimmeti'l-berara* başlıklı terâcim-i ahvâl kitabının incelenmesine ayrılacaktır. Dolayısıyla tasviri yöntemin çoğunlukla takip edileceği çalışmada Emir Yeşbek'in eserinin tahliline ve onun ilmi kişiliğinin tespitine ağırlık verilecektir.

Eser, hadis ilmi ve ıstılahına yönelim şekliyle Hanefî mezhebinin diğer merkezlerinden farklılaşan Mısır Hanefîliğinin izlerini taşıması açısından önemlidir. Müellif eserinin yazılış amacını İmam Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) faziletini ortaya koymak için ileri sürülen zayıf hadisleri ayıklamak ve yerlerine sahih rivayete dayanan alternatifleri koymak şeklinde açıklamaktadır. Bu meyanda eserde kullanılan bazı rivayetler, zayıflıkları bir tarafa, mevzû oluşları sebebiyle eleştirilere konu olmaktadır. Emir Yeşbek'in kitabının bu yönü, hadisçi kimliği ile ön plana çıkan Mısır ve çevresindeki Hanefî yaklaşımın bir tezahürüdür.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Hanefîlik, Memlûkler, Yeşbek min Mehdî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara*.

Mamluk Emir Yashbak min Mahdi al-Sayfi and his Study on the Biographies of Founding Imams

Summary

The Mamluks were an important Muslim Turkish state that dominated the Hejaz, Egypt and Bilad al-Sham, including the cities of Mecca and Medina, the heart of the Islamic lands. The Mamluks, which differ from other Muslim states with their different system based on the principle of rule by specially trained statesmen of military origin, are

known for their support to both science and scholars. As part of their attention to religious sciences, the science of fiqh and jurists have also found a sufficient place for themselves. Egypt and Syria remained under the influence of Shiite thought due to the state support of the Fatimid rule from the 10th century until the end of the 12th century (909-1171). In the following period, after the Fatimid rule ended, the two great powers that held power in the mentioned regions were the Ayyubid and Mamluk states. The other fundamental point that changed after the administration was the replacement of Shiite thought with Sunni thought in the administrative wing, just like the majority of the population which was already Sunni because of the freedom of belief they had. In this context, Hanafism and Shafiism had a more effective position in practical matters in the field of fiqh. However, we do not want to imply that other Sunni schools were excluded from the state support. Because, when it comes to the Mamluks specifically, qadilqudats were appointed from each of the Hanafi, Maliki, Shafii and Hanbali schools. It is obvious that Hanafism is more common among Turks whose origins are in Central Asia.

The subject of our study will be the Mamluk emir Yashbak min Mahdi al-Sayfi (d. after 907/1501 [?]), who was an adherent of the Hanafi school, and his work on the lives of the founding imams of the Sunni schools of law. There are enough academic studies dealing with Mamluk history. However, besides this historical information, there is no independent research about Emir Yashbak. Our study differs from others in the literature in this aspect. Moreover, the main purpose of the research is to introduce Yashbak min Mahdi, who is an example of how an emir contributed to science, despite being a state official, and to present an introduction to those who are interested in the field. The first step of this two-stage study will consist of presenting the information obtained from the sources both about the relevant period and about these historical figures to the readers in an orderly manner. The second part will examine the book *Tarācim-i Ahvāl*, titled *al-Manāqibu'l-muhtasara li'l-aimmati'l-barara*, attributed to Emir Yashbak. Therefore, in the study where the descriptive method will be followed mostly, emphasis will be placed on the determination of Emir Yashbak's scholarly personality and the analysis of his work. The work is important for it carries traces of Egyptian Hanafism, which differs from other centers of the Hanafi school in its orientation towards hadith science and terminology. The author explains the purpose of writing his work as removing the weak hadiths that were presented to express the virtues of Imam Abu Hanifah (d. 150/767) and replacing them with alternatives based on authentic narration. Because some of the narrations used in this context have been subjected to severe criticism due to their weakness and being fabricated. In this respect, the book reveals the traces of a Hanafi approach concerning his identity as a hadith scholar.

Keywords: Fıkh, Hanafism, Mamluks, Yashbak min Mahdi, *al-Manāqibu'l-muhtasara*.

Giriş

İslam tarihinin ilk dönemlerinde dini ilgilendiren her türlü derinlikli ve ayrıntılı bilgiyi ifade eden fıkh, dini ilimlerin birbirinden bağımsız hale gelmesi ile dinin ameli boyutuna yönelen disiplinin özel adı haline gelmiştir. Mezheplerin sistemli bir görünüşe kavuşması ile araştırma alanı ve ilişkili alt disiplinleri belirginleşmiştir. Böylece fıkh ilminin konuları; usûl-i fıkh, fūrû-i fıkh ve târîh-i fıkh olarak son şeklini almıştır.

Fıkh ilmi, daha ziyade sivil çabalarını ortaya koyan âlimlerin gayretli çalışmalarının neticesi olarak tezahür etmiştir. Bunun yanında siyasi iradenin tamamen göz ardı edilmesi mümkün değildir. Devletin himayesi ve desteği, arzulanı ortanın hazırlanması için âlimlere küçümsenemeyecek olanaklar sunmuştur. Devlet otoritesinin fikri akımlara sağladığı faydayı İbn Hazm (öl. 456/1064) iki mezhep üzerinden örnek vererek açıklamaktadır. Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesinde Mâlikî mezhebi, Horasan ve Mâverâünnehir topraklarında Hanefî mezhebi arkalarına aldıkları siyasi destekle geniş coğrafyalara hitap edecek kuvvete ulaşmışlardır.¹ Ancak zamanla Müslüman devletler güçlerini ve birliklerini kaybedince Müslüman devletlerden boşalan iktidarı ele geçirmek için siyasi ve askeri mücadeleler başlamıştır. Siyasi belirsizlikler ve can endişesi gibi etkenler ise âlimlerin buldukları toprakları terk etmesi ve kendilerini destekleyecek yeni devletler aramaları ile sonuçlanmıştır. Örneğin Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefiler ilk olarak Horasan ve İran topraklarına, oradan Suriye'ye nihayet Mısır ve Anadolu'ya hicret etmişlerdir.²

Bunun yanında bazı âlimler sadece tedris ve telif şeklinde ilmi çalışmalarına devam ederken bazıları ise kendilerine teklif edilen devletin farklı kademelerindeki görevleri kabul etmişlerdir. Örneğin Hanefî mezhebinin kurucu müctehidi olan İmam Ebû Hanîfe (öl. 150/767) kendisine sunulan devlet görevlerini kabul etmediği gibi bazı kaynaklarda bu geri duruşu sonucu gördüğü işkence sonucunda vefat ettiğine ilişkin bilgilere yer verilmiştir. Diğer taraftan bir başka Hanefî müctehid İmam Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ise tam aksi yönde bir tercihte bulunmuş ve “kâdilkudât” ünvanıyla, Abbâsî

¹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, ed. İhsân Abbâs (Beirut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987), 2/229; Muhammed Ferruh Oruç, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 141-148.

² Mahmûd b. Süleymân Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, ed. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 1/42-46; Oruç, *Hanefî Mezhebinin Ekolleşmesi*, 143-145.

hakimiyeti altındaki bölgelerde kadı olarak görev alacak kişileri belirleyici üst bir makamda bulunmuştur.³

Bir diğer vakıa ise idarecilerin sadece ilmi ve âlimleri himaye etmekle kalmadıkları, bizzat kendi gayretleri ve çalışmaları sonucunda farklı ilim dallarında hatırı sayılır mertebelere ulaşmış olmalarıdır. Mısır bölgesinde Fâtımî hakimiyetine son veren Eyyûbîler ve onların devamı Memlûkler döneminde bunu destekleyen simalar bulunmaktadır.⁴ Araştırmamız da ilme önem veren bu devlet adamlarından Memlûk emiri Yeşbek min Mehdî (öl. 910/1504 sonrası) ve onun Sünnî fıkıh mezheplerinin kurucuları hakkındaki muhtasar tabakat eseri hakkında olacaktır.

Memlûkler devleti, idare şekli, devrin ilmi ve kültürel hayatı, yöneticilerin ilim adamlarıyla olan ilişkileri gibi pek çok konu hakkında yapılan araştırmalar bulunmaktadır. Gerek makale gerek tez gerekse kitap düzeyinde pek çok çalışma yapılmış olmasına⁵ rağmen özelde Emir Yeşbek'le ilgili herhangi bir araştırma göze çarpmamaktadır.

³ Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân ed-Dabbî Vekî', *Ahbârü'l-kudât*, ed. Abdülaziz Mustafâ Merâğî (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1947), 3/256; Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, 1/126-127.

⁴ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısırî Kureşî, *el-Cevâhirul'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru Hicr, 1993), 2/682-684; Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, 3/279-280; Oruç, *Hanefî Mezhebinin Ekolleşmesi*, 147-148.

⁵ Memlûkler devleti, teşkilatı ve dönemin özellikleri gibi konularda kaleme alınan çok fazla örnek çalışma bulunmaktadır. Çalışmanın konusu ile ilişkili olan bazıları için bk. Muhammed Enes Midilli, "Ulemânın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10/1 (Mart 2020), 389-412; Midilli, "Memlûkler Döneminde Kudüs'te Niyâbetin ve Dört Kâdilkudâtlığın Kuruluşu", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (2022), 1301-1327; Fatih Yahya Ayaz, "Memlûkler Döneminde Vezir-Ümera İlişkileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 123-156; Ayaz, "Memlûk Sultan ve Emirlerinin Hanefîliğe Tutkunluğu Üzerine", *IV Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâturîdîlik)*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 2/440-453; Adnan Kara, "Memlûklü Eğitim Sistemi Üzerine Bir Değerlendirme", *Turkish Studies* 13/1 (2018), 187-212; Tuncay Başoğlu, "Memlûkler Döneminde Fıkıh Eğitimi", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 25-26 (2018), 5-59; Başoğlu, "Eyyûbîler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 229-332; Bekir Karadağ, "Memlûklü Döneminde Yöneticiler ve Fakihler: Abdulaziz el-Merâğî'nin 'el-Fıkh ve'l-Fukahâ fi Mısra lâ ahdi'l-Memâlîk' Adlı Makalesinin Tercüme ve Tahlili", *Akademik Platform İslam Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 131-146; Fatih Yahya Ayaz - Fatmanur Alibekiroğlu Eren, "Memlûk Devletinde Sultan ve Emirlerin Hanefîliğe İlgisi", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 284-296; Özgür Kavak, "Memlûkler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultânîye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 181-228; Şahin Khanjanov, "Hukuki Genişlik Bağlamında Memlûkler Döneminde Tatbik Edilen Dört Mezhep Uygulaması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (2021), 443-471; Yaacov Lev, "Ulemâ ve Memlûk Sultanlarının Çıkar İlişkileri", çev. Ahmet Eşer, *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 535-562; Büşra S. Kaya, "Siyasî ve Sivil Elit Arasında Toplumsal Düzenin Mekânsal Organizasyonu: Memlûk Kahire'sinde Dört Farklı Medrese Örneği", *Darulfunun İlahiyat Dergisi* 33/1 (2022), 247-277; Abdullah Ömer Yavuz, "Memlûkler'in Kuruluş Döneminde Sünnîlik Olgusu", *Erciyes Akademi Dergisi* 37/1 (2023), 75-90; Yossef Rapoport, "et-

Her ne kadar Emir Yeşbek hakkında tarihi bilgiler kısıtlı olsa da ilme karşı yakın duruşa sahip olan devlet yöneticilerinin de fikhî mezheplerin oluşumuna katkı sunduğunu Emir'in örneğinde tanıtmak çalışmanın asıl amacıdır. Diğer yandan ehl-i hadîs bakış açısının hâkim olduğu Mısır bölgesinde yaşamış olan bu âlim emirin, İmam Ebû Hanîfe'yi övmek amacıyla ileri sunulan uydurma sözlerin yerine hasımlarca da kabul edilecek sahih rivayetleri ortaya çıkarma kaygısı anılan bölgede yaşayan Hanefî temsilcilerinin “sünnete” yaklaşım şeklini ve diğer bölgelerdeki Hanefîlerle aralarındaki bu temel farkı ortaya koyması bakımından anlamlıdır.⁶

Memlûkler devleti emirlerinden Yeşbek min Mehdî hakkındaki bu çalışma, giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde kısaca Memlûkler devletinin tarihi, yapısı, döneminin ilmi yapısı ele alınacaktır. İkinci bölümde, Emir Yeşbek'in kim olduğu üzerinde durulacak; yaşadığı dönemin tespitine değinilecek ve bu âlim emirin ulaşabildiğimiz eserleri tanıtılacaktır. Son bölümde ise çalışmanın üzerine inşa edildiği Emir Yeşbek min Mehdî'ye atfedilen tabakat eseri tanıtılacaktır. Çalışılacak konunun tarihle irtibatlı olmasının kaçınılmaz sonucu olarak klasik kaynaklardan elde edilen bilgiler okuyucuya betimleyici bir anlatımla sunulacak, elde edilen bu veriler ışığında emirin ilmi portresi inşa edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca kendisine atfedilen *el-Menâkıbü'l-muh-tasara li'l-eimmeti'l-berara* isimli kitabın tanıtımı ve tahlili için gayret sarf edilecektir.

1. Memlûkler

Memlûkler, döneminde etkili olmuş ve İslam dünyasında önemli konuma gelmiş Türk devletleri arasında yer almaktadır. Genel olarak Bahrî/Birinci Memlûkler (1250-1382) ve Burcî/İkinci Memlûkler (1382-1517) şeklinde iki dönem altında incelenmektedirler.⁷ Şimdi devletin isimlendirilmesinde kullanılan “memlûk” kelimesinin kökeni ve gösterdiği anlamlarına geçebiliriz.

1.1. Memlûk Kelimesi ve Anlamları

Memlûk kelimesi, Arapça kökenli ve sıfat yapan ism-i mef'ûl kalıbında bir sözcüktür. “Sahip olunan, mülkiyete konu olan” gibi anlamlara gelmektedir. Fakat İslam gele-neğinde köle anlamında daha yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu görülmektedir.⁸

Ta'addüdiyye el-Fıkhıyye fi 'asri't-taklîd: en-Nizâmü'l-kazâ'î 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a fi'd-devleti'l-Memâlik”, çev. Ahmed Mahmûd İbrâhîm, “Nohoudh”, (Erişim: 14.08.2023).

⁶ Murat Şimşek, “Bir Hanefî Klasîği: Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 293; Oruç, *Hanefî Mezhebinin Ekolleşmesi*, 152.

⁷ İsmail Yiğit, “Memlûkler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/29/90.

⁸ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-luğâ ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407), 4/1609.

Kök kelimenin sahip olduğu saltanat manası da kelimenin anlamları arasında var olan ilişkiyi ortaya koymaktadır. Sağlam ise memlûk kelimesinin sözlük, terim ve tarihte kazandığı kurumsal anlamları olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Memlûkler devletinin temel yapı taşı olan “askeri yapısal düzen” şeklinde kelimeye yüklenen anlam, memlûk kelimesinin özel örfi anlamı olmaktadır.⁹

Zamanla memlûk ifadesinin devletin sahip olduğu Arap asıllı olmayan “paralı silahlı kuvvet” mensuplarını tanıttığı dikkati çekmektedir. Aynı amaca hizmet eden uygulamaların farklı isimlerle anıldığı da görülmektedir. Endülüs topraklarında paralı asker olarak görev alan Slav ırka mensup kişiler için kullanılan *sakâlîbe*,¹⁰ bu ifadelerle örnektir. Ancak güç devşirilmesinin sadece askeri amaca dönük olduğunu düşünmek eksik ya da hatalı olacaktır. Zira devletin muhtelif görevleri hatta sarayın farklı hizmetleri için “sadık hizmetkar” edinildiği bilinmektedir.¹¹

Fakat bu noktada, yaygın kabulün aksine, Sağlam’ın *memlûk* kelimesinin sözlük anlamından kazandığı kölelikle hiçbir ilişkisinin bulunmadığına dair ileri sürdüğü iddiasını dile getirmek gerekmektedir.¹² Burada vurgulanan, özel olarak yetiştirilen bu kişilerin kendilerini buldukları konuma getiren devletlerine “mülkiyetle” değil “gönülden” bağlılıklarıdır.

Çalışma boyunca *memlûk* kelimesi bazen devletin ismini göstermek bazen de devletin farklı kademelerinde görev almak üzere yetiştirilen özel zümrenin her bir ferdini ifade edecek şekilde iki anlamda kullanılmıştır. Bu nedenle sözcüğün ait olduğu bağlamdan bağımsız anlaşılması, araştırmada kullanılan dilden ayrılmamak adına önem taşımaktadır.

1.2. Memlûkler’de Devletin Yapısı ve İdare Şekli

Memlûkler yapısal olarak pek çok ülkeden ayrılmaktadır. Yönetime askeri kandanın hâkim olduğu bir idari şekil görülmektedir. Devlet içerisindeki siyasi, askeri pek çok hayati görev “ümerâ” sınıfına mensup olan memlûkler tarafından yerine getirilmektedir. Memlûklerin doğrudan devlet eliyle yetiştirildikleri ve kabiliyetlerine uygun görevler aldıkları bir düzen bulunmaktadır.

⁹ Ahmet Sağlam, *Sorularla Memlûk Tarihi* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2023), 13.

¹⁰ Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdiseyyid b. Alf el-Hârizmî Mutarrizî, *el-Muğrib fî tertibi'l-Mu'rib*, thk. Celâl Asyûtî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 252; Ahmet Taşağıl, “Sakâlîbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/3.

¹¹ Altan Çetin, *Türk Tarihinde Memlûk Asırları: Bir Kültür Tarihi Denemesi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 126.

¹² Sağlam, *Sorularla Memlûk Tarihi*, 15-16.

İslam tarihinde Haçlılara ve Moğollara karşı elde ettikleri kazanımları, Memlûk-ler'in himaye ettikleri İslam halifesinin onayını almalarına büyük oranda katkı sağla-mıştır. Üst düzey memlûkler denilebilecek emirlerden her birisi yeterli güce ve desteğe sahip olduğu takdirde sultanlık makamına kadar gelebilmiştir. Bu yönü Memlûkler dev-letini, yönetimin kan bağı üzerinden saltanata, hanedana dayandığı diğer İslam devlet-lerinden onu ayırmaktadır.¹³ Çetin, Memlûkler devletinin idari yapısının şu iki temel üzerine oturduğunu belirterek durumu özetlemektedir: Birincisi, Memlûkler kendile-rinden önceki devletlerden aldıkları yapıyı kendilerine uygun düşecek bazı düzenleme-lerle devam ettirmişlerdir. Bu düzen ise toprağa bağlı olan iktâ sistemidir.¹⁴ Diğeri ise tabi oldukları dinin buyruklarıdır. Zira din, hayatın bütün alanlarında olduğu gibi, dev-let işlerinde de meşruiyetin temel kaynağıdır.¹⁵

1.3. Memlûkler'de İlmî ve Kültürel Hayat

Memlûkler'in İslam halifesini himaye ettiği ve Müslümanların gözlerinin kendi-lerine döndüğü dönem, dini ilimlerin önemli gelişmeler katettiği seçkin bir devirdir. Zira Memlûkler devletinin toprakları olan Mısır ve Suriye hem Hıristiyan zulmünden kaçan Endülüslü ilim ehlini hem de Moğol eziyetleri nedeniyle vatanlarından hicret eden doğulu âlimleri himaye etmiş, böylece döneminin önemli merkezleri halini almış-tır.¹⁶

Hicri 5.-10. asırlar arası dönem, İslami ilimlerin genelinde muteber metinlerin, bunlar üzerine şerhlerin ve hâşiyelerin telif edildiği tarih aralığıdır. Aynı şekilde ilmî gelişimi gösteren bir diğer işaret ise anılan dönemde yetişen âlimlerin çokluğudur.¹⁷ Bir örnek oluşturması adına fıkıh alanında şu birkaç ismin yetiştiğini söylemek dahi büyük resmi görmeye yetecektir: Şihâbüddîn el-Karâfi (öl. 684/1285),¹⁸ Cemâlüddîn el-İsnevî

¹³ Yiğit, "Memlûkler", 29/93-94; Sağlam, *Sorularla Memlûk Tarihi*, 31.

¹⁴ Devletin sahip olduğu toprakları ve taşınmazları işleme hakkını bir başkasına devretmesi anlamında kul-lanılan terim hakkında bilgi için bk. Mutarrizî, *el-Muğrib*, 418; Mustafa Demirci, "İktâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/43-47.

¹⁵ Çetin, *Türk Tarihinde Memlûk Asırları*, 68-73.

¹⁶ Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, 1/42-46; Yiğit, "Memlûkler", 29/94-96.

¹⁷ Tuncay Başoğlu, "Eyyûbiler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 234-243.

¹⁸ Mâlikî fakihlerden Karâfi'nin tam ismi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebi'l-ʿAlâ İdrîs b. Abdirrahmân b. Abdillâh es-Sanhâcî el-Mısrî el-Karâfi'dir. Bk. Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Mu-hammed el-Ceyyânî el-Medenî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb fi ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*, ed. Mu-hammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr (Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.), 1/236-239; H. Yunus Apaydın, "Karâfi, Şehâbeddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/394-401.

(öl. 772/1370),¹⁹ Ekmelüddîn el-Bâbertî (öl. 786/1384),²⁰ Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457),²¹ Burhânüddîn İbn Müflih (öl. 884/1479).²² Sayılan bu isimler sadece bir örnektir. Farklı ilim dallarına inildiğinde karşılaşılan tablo Memlûkler döneminde katedilen ilmi yolu ortaya koyacaktır.

2. Emir Yeşbek min Mehdî

Memlûklerin genelde Türk isimleri oluyordu. Ancak evlâdü'n-nâsa, yani memlûklerin hür olarak dünyaya gelen çocuklarına ise Türkçe kökenli olmayan İslâmî isimler veriliyordu.²³ Bunun yanında memlûklerin bağlı oldukları sultanları ve devlet içerisinde mensubu oldukları sınıfı göstermek amacıyla da nisbet isimleri kullanılıyordu.²⁴ Buna dayanarak *Menâkib* müellifi Emir Yeşbek'in es-Seyfî şeklindeki nisbeti, onun bağlı olduğu *ehli's-süyûf* denilen sultanın has askerleri sınıfını gösterdiği söylenebilir.

¹⁹ Şâfiî fakihlerden İsnevî'nin tam ismi, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî b. Ömer b. Alî b. İbrâhîm el-Ümevî el-İsnevî'dir. Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine* (Haydarâbad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1972), 3/147-150; Saffet Köse, "İsnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/160-161.

²⁰ Hanefî fakihlerden Bâbertî'nin tam ismi, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî'dir. Bk. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/1; Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, ed. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 276-277; Arif Aytekin, "Bâbertî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/377-378.

²¹ Hanefî fakihlerden İbnü'l-Hümâm'ın tam ismi, Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd b. Mes'ûd es-Sivâsî el-İskenderî'dir. Bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beirut: Dâru'l-Cîl, ts.), 8/127-132; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînilâh es-Sihâlevî Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1324), 180-181; Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/87-90.

²² Hanbelî fakihlerden İbn Müflih'in tam ismi, Ebü İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed er-Râmînî ed-Dımaşkî'dir. Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 1/152; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, ed. Mahmûd Arnaût (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 9/507-508; Kasım Kırbıyık, "İbn Müflih, Burhâneddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/216-217.

²³ Çetin, *Türk Tarihinde Memlûk Asırları*, 127.

²⁴ Çetin, *Türk Tarihinde Memlûk Asırları*, 124-127.

2.1. Emir Yeşbek'in İsmi

Mezhep imamlarının tabakatı hakkında kaleme aldığı eserin el yazmasından yola çıkıldığı takdirde emirin ismi, Berdibek²⁵ es-Seyfî Yeşbek min Mehdî'dir.²⁶ Ancak şunu en başında söylemek gerekir ki; Emir Yeşbek'in kimliği, yaşadığı tarih aralığı gibi noktaların tespitini güçleştiren birden fazla etken bulunmaktadır. Bilgilerin dağınık olması, kaynaklarda benzer isim ve nisbete sahip fazlaca kişinin bulunması bu nedenlerden sadece ilk akla gelenleridir.

2.2. Emir Yeşbek ve Yaşadığı Dönem

Emir Yeşbek'in yaşadığı dönemi ortaya çıkarmak için kullanılacak en önemli delil *Menâkıb*'in içerisinde yatmaktadır. Yeşbek, İmam Ebû Hanîfe hakkındaki bölümü tamamladıktan sonra eserini dönemin tanınmış bazı âlimlerine sunduğunu ve onların takdirlerini aldığını belirtmektedir.²⁷ Bu isimler ise Muhibbüddîn İbn Carabâş (öl. 909/1503 sonrası)²⁸ ve Burhânüddîn İbnü'l-Kerekî'dir (öl. 922/1516).²⁹ Aynı şekilde Emir Yeşbek, *Menâkıb* adlı bu muhtasar eserininde ders halkasına iştirak ettiği bir âlimin ismini daha vermektedir.³⁰ Bu isim ise Zeynüddîn el-Malâtî'dir (öl. 920/1514).³¹

Emir Yeşbek'in yaşadığı dönemi aydınlatacak bir diğer yardımcı bilgi ise çalışmamıza konu eserin mukaddimesinde geçen yazarın ismi ile son Memlûk sultanı Kansu Gavrî'nin (öl. 922/1516) saltanatına (907-922/1501-1516) biatin gerekli ve zorunlu olduğu savunulan bir risalenin yazarının ismini aynı olmasıdır.³² Dolayısıyla bu nokta,

²⁵ Yazma nüshalarda kelime Bürdübek şeklinde harekelenmiştir. Ancak Memlûklerin Orta Asya kökenleri dikkate alındığında kelimenin Altın Orda Hanlarından Berdibek'in (öl. 761/1360) isminden geliyor olması ihtimal dahilindedir. Buna dayanılarak Emir Yeşbek'in ismi yazmaların aksine Berdibek şeklinde verilmiştir. Bk. Kadir Kardeş, *Altınorda Devleti'nin Siyasi Tarihi (1241-1502)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 71.

²⁶ Yeşbek min Mehdî Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara li'l-eimmeti'l-berara* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1947), 2a.

²⁷ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 40b.

²⁸ Muhibbüddîn İbn Carabâş hakkında bilgi için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 7/208.

²⁹ Kıraat âlimi Burhânüddîn el-Kerekî (öl. 853/1449) ile karıştırılmamalıdır. Çünkü Emir Yeşbek'in eserini takdim ettiği ve zamanının Hanefî kâdilkudatı olan âlim, Burhânüddîn İbnü'l-Kerekî diye bilinmektedir. Hakkında bilgi için bk. Abdülkâdir b. Şeyh Ayderûs, *en-Nürü's-sâfir 'an ahhâri'l-karni'l-âşir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405), 101-103; Ebü'l-Mekârim Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî ed-Dimaşkı Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkıbi a'yâni'l-mi'eti'l-âşire*, ed. Halîl Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/112-113.

³⁰ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 32a-32b.

³¹ Zeynüddîn el-Malâtî'nin tam ismi, Abdülbâsit b. Halîl b. Şâhîn'dir. Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 4/27.

³² Yeşbek min Mehdî Seyfî, *Risâletü't-terğîb ilâ tâ'ati'l-mülûk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3482), 3a-3b.

araştırdığımız Yeşbek'in Kansu Gavri'nin yaşadığı ve sultan olduğu tarihleri görmüş olması neticesine götürmektedir. Bu ise ilgili tarihten önce vefat eden Yeşbek adını taşıyan Memlûklü devlet adamlarını liste dışında tutmak için yeterli bir gerekçedir.

Emir Yeşbek'in çağdaşı ve Memlûkler devletinde farklı ilmi görevlere tayin edilen Şemsüddîn es-Sehâvî (öl. 902/1497), *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* başlığını taşıyan eserinde birden fazla Yeşbek isimli kişiyi tanıtmaktadır. Bunlar arasında kendisinin derslerine katıldığını söylediği, idari işlerde tutarlı, devlet reisine bağlı, halka karşı âdil birisi olarak övdüğü ve adını Yeşbek min Mehdî olarak kaydettiği tek emirin vefat tarihini ise hicri 885 olarak vermektedir.³³ Ayrıca Sehâvî emirin, müellifi Mısır Hanefîlerinden aynı zamanda *Tâcü't-terâcim* başlıklı Hanefî tabakat kitabının da yazarı olan İbn Kutluboğa'yı (öl. 879/1474) himaye ettiğine de değinmektedir.³⁴ Bütün bunlar ise İmam Ebû Hanîfe'nin biyografisini kaleme alan Yeşbek ile Sehâvî'nin andığı Yeşbek'in aynı kişiler olmadığını göstermektedir.

2.3. Emir Yeşbek'in Eserleri

Emir Yeşbek min Mehdî es-Seyfî'ye nispet edilen birkaç eser bulunmaktadır. Bunların tamamı el yazması halinde ilgilenenlerin himmetini beklemektedir. Emirin eserlerinin bir diğer ortak özelliği ise mecmua şeklinde ya Yeşbek min Mehdî'nin eserleri ile ya da başka bir müellifin eseri ile bir araya getirilmesidir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla Emir'e ait olan eserler şunlardır:

- *Şeceratü'n-nesebi's-şerîfi'n-Nebevî*: Hazreti Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) aziz soylarını resmeden küçük bir çalışmadır. Avusturya Ulusal Kütüphanesi'ndeki bir mecmua içerisinde eserin yazmasının yer aldığı dair bilgi bulunmaktadır.³⁵
- *Cem'u ahkâmi's-siyâm 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam*: Hükümlerine göre oruç türlerinin ele alındığı muhtasar bir risaledir.³⁶ Ayrıca Kahire, Ezher Kütüphanesi'nde 6347 numaralı; Medine, Mahmûdiyye Kütüphanesi'nde 2/2753 numaralı yazma kopyasının bulunduğu bilgisi el yazma kataloglarında yer almaktadır.³⁷

³³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 10/272-274.

³⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 6/188.

³⁵ Yûsuf İlyân Serkîs (ed.), *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'Arabîyye ve'l-mu'arrebbe* (Mısır: Matba'atü Serkîs, 1928), 2/1252, 1947; Muhammed Âyiş (ed.), *Fihri'sü'l-mahtûtât fi'l-Mektebeti'l-Vataniyyeti'n-Nemsâviyye* (Cidde: Müessesetü Sekîfeti's-Safâ, 2008), 308-309.

³⁶ Yeşbek min Mehdî Seyfî, *Kitâbu cem'i ahkâmi's-siyâm 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1947).

³⁷ Komisyon, *Hizânetü't-türâs - Fihri'sü mahtûtât* (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal, ts.), 102/353.

- *et-Terğîb ilâ tâ'ati'l-mülûk ve't-terhîb 'an muhâlefeti's-sülûk*: Dönemine yetiştiği Memlûk sultanı Kansu Gavri'ye biat edilmesinin siyaseten olduğu kadar dini açıdan da gerekli olduğunu göstermek için kaleme alınmış muhtasar bir eserdir.³⁸
- *el-Menâkıbü'l-muhtasara li'l-eimmeti'l-berara*: Çalışmamızın konusu olan eser, başta İmam Ebû Hanîfe, önde gelen talebeleri ve Sünnî fıkıh mezheplerinin kurucu müctehidlerinin biyografilerini içeren muhtasar bir fıkıh tarihi kaynağıdır. Kahire, Ezher Kütüphanesi'nde 6344, 6347, 10651 numara ile kayıtlı nüshaları bulunmaktadır.³⁹

Bu eserlerin yanında araştırma konumuz olan *Menâkıb* içerisinde müellif, *el-Müncî*⁴⁰ ve *Mültekatü'l-mübtedâ'*⁴¹ başlıklı iki eserini daha anmaktadır. Fakat yaptığımız taramalarda bu kitaplara dair herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır.

3. Biyografi Risalesi

Hanefî mezhebini takip eden âlimler gerek kurucu müctehidlerinin hayatına dair bilgilerin unutulmaması gerek İmam Ebû Hanîfe hakkında tartışmalara konu olan farklı kaynakların müelliflerine cevap verilmesi amacıyla kitaplar telif etmişlerdir. Özellikle Eyyûbî-Memlûk dönemlerinde oluşturulan iki eseri burada hatırlatmak istiyoruz. İki eserin yazarlarının aynı coğrafyada yaşamış devlet adamı ve Hanefî âlimi olması örnekleri daha anlamlı hale getirmektedir. Zira her iki isim hem önemli devlet kademelerinde görev almış birer yönetici hem de Hanefîliği muhafaza iç güdüsü ile aynı toplarlarda yaşamış birer âlimdir. İşte bu iki kişiden birisi, Eyyûbî dönemi emirlerinden el-Melikü'l-Muazzam Şerefüddîn İsâ b. el-Melikü'l-Âdil Seyfüddîn'dir (öl. 624/1227).⁴² Melik İsâ, Bağdat tarihi hakkındaki meşhur eserinde İmam Ebû Hanîfe'yi eleştiren rivayetlere de yer veren Hatîb el-Bağdâdî'ye (öl. 463/1071) cevap vermek amacıyla *es-Sehmü'l-musîb fi'r-reddi ale'l-Hatîb* başlıklı bir kitap yazmıştır.

Diğer isim ise araştırmamıza konu olan *el-Menâkıbü'l-muhtasara li'l-eimmeti'l-berara* isimli biyografiyi oluşturan Memlûk emiri Yeşbek min Mehdî'dir. İçeriğinin büyük kısmı Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe'nin hayatı hakkında olan eser, diğer bir taraftan da muhtasar bir fukahâ tabakatı niteliğine sahiptir. İmam Ebû Hanîfe'nin dışında meşhur öğrencileri, imamın hayatında önemli olan diğer tarihi kişilerin ve Hanefîliğin haricindeki diğer Sünnî mezheplerin kurucu müctehidlerinin hayatlarına dair öz bilgiler yer almaktadır. İmam Ebû Hanîfe'nin hayatı ise eserin ana temasını

³⁸ Seyfî, *Risâletü't-terğîb ilâ tâ'ati'l-mülûk* (Fatih, 3482).

³⁹ Komisyon, *Hizânetü't-türâs - Fihriüsü mahtûtât*, 108/667-669.

⁴⁰ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 7a.

⁴¹ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 43b.

⁴² Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, 3/279-280; Oruç, *Hanefî Mezhebinin Ekolleşmesi*, 147-148.

oluşturmaktadır. Eserin müsveddesinin 7 Zilhicce 914 Çarşamba günü tamamlandığı bilgisi el yazma nüshasında bulunan ferağ kaydında geçmektedir.⁴³ Bu da bir önceki bölümde Emir Yeşbek'in yaşadığı döneme dair yapılan yorumları desteklemektedir. Fakat eserin ilk telifinin bu tarihten öncesine ait olmasını zorunlu kılmaktadır. Zira Yeşbek'in eserini arz ettiği âlimlerden İbn Carâbuş'un vefatı 909/1503 tarihlidir. Dolayısıyla Yeşbek'in kitabını elimizdeki yazmanın istinsah tarihinden daha önce telif etmiş olması gereklidir.

3.1 Risalenin İçeriği

Şehit Ali Paşa koleksiyonu 1947 arşiv numarası ile kayıtlı el yazmasında eserin ismi, *el-Menâkıbü'l-muhtasara li'l-eimmeti'l-berara* şeklindedir.⁴⁴ Emir Yeşbek, eseri toplama nedenini İmam Ebû Hanîfe menkıbelerinin yer aldığı bazı eserlerde hadis âlimleri tarafından cerh edilen rivayetleri gördüğü için bunların yerini sahih rivayetlerin aldığı bir muhtasar kaleme almak şeklinde açıklamaktadır.⁴⁵ Ancak kitabının sadece İmam Ebû Hanîfe hakkında olmayacağını, taassup şüphesini bertaraf etmek adına diğer mezhep imamları için de ilerleyen bölümlerde başlıklar açacağını belirtmektedir.

Emir Yeşbek, eserin mukaddimesinde, ilginç bir noktaya dikkat çekmektedir. Mezhep kurucu imamlardan Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) hayatları türlü eziyet ve işkencelere sahne olmasaydı kitabının isminin "ed-Dürerü'l-müntesira fî menâkıbi'l-eimmeti'l-berara" olacağını dile getirmektedir.⁴⁶ "Kısa menkıbeler" ifadesiyle Türkçeye aktarılabilecek "el-Menâkıbü'l-muhtasara" tabiri, okuyucunun merakını ve isteğini uyandıran bilgilerin yanında hoşuna gitmeyecek, onu hüznlendirecek rivayetleri de akla getirmektedir. Buna rağmen "yayılmış inciler" şeklinde Türkçeye tercüme edilebilecek "ed-Dürerü'l-müntesira" ise yalnızca olumlu çağrışımlara sahip nakilleri düşündürmektedir.

Emir Yeşbek'in İmam Ebû Hanîfe hakkında kaleme alınan diğer menakıp eserlerine yönelik ilk eleştirel yaklaşımı, bu eserlerin bazısında yer verilen Hızır Peygamberin (aleyhisselâm) Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe hayatta iken yüz yüze, vefatından sonra da kabrinin başında 25 sene kadar İslam şeriatının hükümlerini ve bunların delillerini ondan öğrendiğine dair rivayetlerdir. Emir, her iki ihtimalin çok zayıf olmalarına ek olarak ikincinin daha uzak olduğundan söz etmektedir.⁴⁷ Zira uzun bir

⁴³ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 44b.

⁴⁴ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 4b.

⁴⁵ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 4a.

⁴⁶ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 4b.

⁴⁷ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 2b-3b.

asılıdır.⁵³ Dolayısıyla Emir Yeşbek'in bu görüşü ayrı bir itiraza konu edilebilir nitelik taşımaktadır.

Ayrıca *Menâkıb*'in müellifi, İmam Ebû Hanîfe gibi diğer Sünnî mezheplerin kurucu imamlarına ismen olmasa da işaretten göndermede bulunan rivayetlere risalesinde yer vermektedir. Buna rağmen müellif, bir imamı ismen müjdeleyen nakillerin en azından taassupla yadırganacağını bildirmektedir.⁵⁴

Emir Yeşbek'in pek çok kaynaktan geçen "benim mezhebimin görüşü haktır ama hata ihtimali barındırır, isabet etmesi muhtemel olmasına rağmen muhalifimin mezhebi ise hatalıdır" şeklindeki yargıya atıfta bulunması da dikkat çekici bir diğer noktadır.⁵⁵

İzleyen bölümde Emir Yeşbek ilimleri, şer'î ve gayri şer'î diye iki kısma ayırdıktan sonra İmam Mâlik b. Enes'in (öl. 179/795) ve İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) fıkıh ilmine İmam Ebû Hanîfe'nin katkılarını gösteren sözlerini serdetmektedir.⁵⁶ Yine Yeşbek min Mehdî'nin Şiî çevreler kadar Sünnîler arasında da itibar sahibi olan Muhammed el-Bâkır'ın (öl. 114/733 [?]) İmam Ebû Hanîfe'yi övdüğüne ve ilmini takdir ettiğine dair rivayetlere yer vermiş olması manidardır.⁵⁷

Yazar, Hazreti Ali'nin (öl. 40/661) -radıyallâhu anh- İmam Ebû Hanîfe'yi gördüğüne, ona dua ettiğine dair rivayetleri tenkit etmekte ve Hazreti Ali'nin gördüğü kişinin İmam Ebû Hanîfe değil babası Sâbit olduğuna değinmektedir. Bunu da İmam Ebû Hanîfe'nin torunu İsmâîl b. Hammâd'dan (öl. 212/827) gelen rivayete dayandırmaktadır.⁵⁸ Ayrıca İmam Ebû Hanîfe'nin Hazreti Ali (radıyallâhu anh) ile görüşmesinin tarihi olarak da mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Zira kendisi hicri 40 senesi Ramazan ayında şehit edildiğinde İmam Ebû Hanîfe'nin doğumuna yaklaşık 40 senelik bir zaman bulunmaktadır.⁵⁹

İmam Ebû Hanîfe'nin tâbîinden ya da tebeu't-tâbîinden oluşu yine onun hakkında tartışılan konulardan birisidir. Emir Yeşbek de İmam Ebû Hanîfe'nin tâbîinden olduğunu kabul edenlerin görüşlerini benimsemektedir. Hadis âlimleri kendisinin sahabe neslinden bazı kimselerle görüştüğünü ortaya koyan rivayetleri kabul etmezken,

⁵³ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 15-16.

⁵⁴ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 6b.

⁵⁵ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 6a-6b.

⁵⁶ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 7b-8a.

⁵⁷ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 8b-9a.

⁵⁸ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 9b.

⁵⁹ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 10a.

Hanefî mezhebine mensup olanlar ise İmam Ebû Hanîfe'nin sahabe neslinin bazı temsilcileri ile karşılaştığını nakillere desteklemektedirler. Emir Yeşbek de benzer bir yolu tercih etmiş ve İmam Ebû Hanîfe'nin görüştüğü Câbir b. Abdillâh (öl. 78/697), Vâsile b. Eska' (öl. 85/704), Abdullah b. Hâris b. Cez' (öl. 86/705), Abdullah b. Ebû Evfâ (öl. 86/705), Enes b. Mâlik (öl. 93/711), Ebü't-Tufeyl (öl. 100/718)⁶⁰ gibi sayıları yedi veya sekiz arasında değişen sahâbîyi ismen anmaktadır.⁶¹

Emir Yeşbek bir sonraki bölüme geçmeden önce fıkhi mezhep kurucusu müctehidlerin arasında en faziletlisinin İmam Şâfiî olduğunu desteklemek için kullanılan bazı rivayetleri nakletmektedir. Akabinde kendisinin İmam Ebû Hanîfe'nin daha üstün olduğunu göstermek üzere kullandığı rivayetler ile İmam Şâfiî'nin faziletini gösterdiği iddia edilen rivayetleri değerlendirmekte ve olası bazı soruları cevaplandırmaktadır. İmam Şâfiî ve mezhebinin daha tercihe şayan olduğunu göstermek için çoğunlukla onun Kureyş kabilesine dayanan soyuna binaen Kureyşîliğe göndermede bulunan şunun gibi rivayetler kullanılmaktadır.⁶²

Ebû Hüreyre'den (radiyallâhu anh) rivayet edilmiştir, o şöyle dedi: “Kureyş'e hak ettiği öncülük hakkını teslim edin, siz öne geçme iddiasında bulunmayın. Dini bilgiyi bunun ilk muhatabı olan Kureyş'ten tahsil edin, onlara karşı haksız bilgi davası gütmeyin.”⁶³

Benzer bir durum İmam Mâlik b. Enes'in faziletini ortaya koymak için kullanılan “âlimü'l-Medîne” ifadesinin geçtiği şu ve benzeri rivayetlerde görülmektedir:⁶⁴

⁶⁰ Sahâbîlerin hepsi âdil olduğu için haklarında kaynak taramasına yer verilmemiştir. Bununla birlikte İmam Ebû Hanîfe'nin kendileri ile görüştüğü sahâbîler hakkında benzer rivayetler ve açıklamalara ulaşmak için bk. Ebü'l-Hasen Nûriddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Senedü'l-enâm şerhu Müsnedi'l-İmâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 581-597.

⁶¹ Seyfi, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 10a-10b.

⁶² Seyfi, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 6b, 13b-14b.

⁶³ Şâfiî fakihler tarafından İmam Şâfiî'nin fazileti ve mezhebinin de tercihliliğine delil olarak قداموا قريشا "قدموا قريشا" gibi rivayetler kullanılmaktadır. Ancak âlimlerin çoğunluğu anılan rivayetlerin devlet başkanlığı anlamındaki “büyük imamet” ifadesi için kullanıldığını dile getirmektedir. Bk. Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî Münâvî, *Fezû'l-kadir şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356), 4/511-512 (No: 6108-6110).

⁶⁴ Seyfi, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 6a.

Ebû Hüreyre'den (radiyallâhu anhu) rivayet edilmiştir, o şöyle dedi: "İlim peşinde develerinin böğrüne vuran insanlar olacak. Ama Medine'nin âliminden daha bilgili birini bulamayacaklar."⁶⁵

İmam Ebû Hanîfe'nin istifade ettiği çok fazla âlim olmasına rağmen fıkıh söz konusu olduğunda hocasının Hammâd b. Ebî Süleymân (öl. 120/738)⁶⁶ olduğu ifade edilmektedir. Bunun yanında hocası kanalıyla ona ulaşan fıkıh silsilesi de kayda geçirilmektedir.⁶⁷ Daha sonra İmam Ebû Hanîfe'den ilim tahsil edip ondan rivayette bulunan kişilerin sayısının ise dört bine yaklaştığı vurgulanmaktadır.⁶⁸

Emir Yeşbek, cesareti, cömertliği gibi İmam Ebû Hanîfe'nin ahlaki meziyetlerini ortaya koyan bazı rivayetleri sıralarken kitabında şu nükteye yer vermektedir: İmam Ebû Hanîfe, öğrencileri arasında otururken bir akrep gelir ve kendisini sokar. Talebeleri hemen ayaklanır ve akrebi öldürmek isterler. İmam Ebû Hanîfe onlara izin vermez ve kendisinin Hazreti Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) tarafından müjdelenen âlimlerden olup olmadığını tecrübe etmek istediğini söyler. Nitekim sonunda akrep ölür, İmam Ebû Hanîfe'nin sağlık durumunda herhangi bir değişme olmaz. Dikkat çeken nokta, burada delil olarak "Âlimlerin etleri zehirlidir" şeklinde Türkçeye aktarılabilecek rivayetin⁶⁹ hadis diye sunulmasıdır.⁷⁰

⁶⁵ "يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل يطلبون العلم، فلا يجدون أحدا أعلم من عالم المدينة." gibi hadis metinlerinde geçen "âlimü'l-Medîne" ifadesi bazı âlimler tarafından Emevî halifesi Ömer b. Abdilazîz'e, bazı âlimler tarafından ise İmam Mâlik b. Enes'e tevil edilmektedir. Bk. Muhammed b. Abdillatif b. Abdilazîz b. Emînidîn b. Firişte er-Rûmî İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, ed. Nûruddîn Tâlib (Beyrut: İdâratü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2012), 1/220 (No: 188).

⁶⁶ Hammâd b. Ebî Süleymân'ın tam ismi, Ebû İsmâil Hammâd b. Ebî Süleymân Müslim b. Yezîd el-İsfahânî el-Kûfî'dir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, ed. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 6/324-325; Kefevî, *Ketâ'ibü'l-âlemi'l-ahyâr*, 1/321-323.

⁶⁷ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 10b-11a.

⁶⁸ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 13b.

⁶⁹ Her ne kadar Emir Yeşbek "لحوم العلماء مسمومة." ifadesini hadis olarak kullansa da ulaşabildiğimiz kaynaklarda bunu doğrulayacak bir kayda rastlamadık. Ancak bunu destekleyen ve manasına da uygun olarak atıf yapılan hadisler bulunmaktadır. "Âlimlerin etleri zehirlidir" şeklinde Türkçeye çevrilebilecek söz konusu ifade, Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir'e (öl. 571/1176) isnad edilmektedir. Bk. Ebû'l-Kâsım Alf b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1404), 29; Ali b. Ahmed b. Nûridîn b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bûlâkî Azîzî, *es-Sirâcü'l-münîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-sağîr* (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2013), 2/466; Ahmed b. Abdilkerîm Âmirî, *el-Ciddü'l-hasîs fî beyâni mâ leyse bi hadis*, ed. Bekr Abdullah Ebû Zeyd (Riyad: Dâru'r-Râye, 1412), 178; Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, ed. Bedri 'Âlem Mir'âtî - Muhammed Yûsuf Bennûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/251-252.

⁷⁰ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 32b.

Bu noktada kitabını telif etme nedeni İmam Ebû Hanîfe hakkında kullanılan zayıf rivayetleri temizlemek olarak belirten Emir'in söz-eylem uyumunu tam olarak sağlayamadığını ifade etmek gereklidir. Her ne kadar ilmin fazileti, âlimin âbiden üstün oluşu, âlimlere hürmetin önemi gibi konuları destekleyen pek çok hadis bulmak mümkün olsa da sözü edilen rivayet kaynaklarda hadis olarak geçmemektedir.

Kitapta fihhi mezheplerin oluşumu ve sistemleşmesi açısından önemli konuma sahip olan kurucu müctehidlerin birbirleri ile olan ilişkilerine de yer verilmektedir. Örneğin İmam Şâfiî'nin hem İmam Mâlik'ten hem İmam Muhammed'den fıkıh tahsil ettiğine atıf yapılmaktadır.⁷¹ Aynı şekilde İmam Ahmed'in de İmam Şâfiî ve İmam Ebû Yûsuf'tan eğitim almış olduğuna işaret edilmektedir.⁷²

Menâkıb'da Hanefî mezhebi açısından ayrıcalıklı bir konuma sahip olan üç imamın kendi devirlerindeki devlet adamları ile ilişkilerine de değinilmektedir. Buna göre İmam Ebû Hanîfe, devlete karşı daha mesafeli durmasına rağmen kendisine işkencenin reva görüldüğü ve Abbâsî halifesi Mansûr (öl. 158/775) zamanında hapse atıldığında işkence sonucu ya da zehirlenerek şehit edildiğine yer verilmektedir.⁷³ Ancak kendisinin iki büyük öğrencisi İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in halife Harun er-Reşîd (öl. 193/809) zamanında büyük iltifatlar gördükleri ve önemli makamlara getirildikleri işlenmektedir.⁷⁴

İmam Ebû Hanîfe'nin faziletini ortaya koyan menkıbeleri, öğrencileri ve çağdaşı tanınmış fakihleri tanıtan biyografi, sistemli bir başlıklandırma yapısına sahip değildir. Bu nedenle ele alınan konular dikkate alındığında *el-Menâkıbü'l-muhtasara li'l-eimmeti'l-berara*'nın içeriği genel hatları ile tabloya şöyle yansıtılabilir:⁷⁵

Sıra	Sayfalar	İçerik
Mukaddime	2a-2b	Telif nedeni hakkında açıklamalar
Birinci Konu	2b-4a	İmam Ebû Hanîfe'nin fazileti hakkında kullanılan mevzû haberler
İkinci Konu	4a-6b	İmam Ebû Hanîfe'nin fazileti hakkında delil olacak sahih rivayetler ve değerlendirmeleri
Üçüncü Konu	6b-8b	Âlimlerin İmam Ebû Hanîfe hakkındaki övgüleri
Dördüncü Konu	8a	İmam Mâlik b. Enes hakkında kısa bilgiler

⁷¹ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 44a.

⁷² Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 42b.

⁷³ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 37a-39a.

⁷⁴ Seyfî, *el-Menâkıbü'l-muhtasara* (Şehit Ali Paşa, 1947), 41a, 42a.

⁷⁵ Konuların geçtiği sayfa aralıkları gösterilirken Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Koleksiyonu 1947 numara ile kayıtlı el yazma nüshası dikkate alınmıştır.

Beşinci Konu	9a	İmam Muhammed el-Bâkır hakkında kısa bilgiler
Altıncı Konu	9a	İmam Ebû Hanîfe'nin doğumu
Yedinci Konu	9a-10b	İmam Ebû Hanîfe'nin tâbîinden oluşu ve yetiştiği sahâbiler
Sekizinci Konu	10b-11b	İmam Ebû Hanîfe'nin kendilerinden fıkıh tahsil ettiği isimler
Dokuzuncu Konu	12a-13b	İmam Ebû Hanîfe'nin diğer müctehidlerden daha faziletli olduğuna dair kullanılan deliller
Onuncu Konu	13b-15b	İmam Ebû Hanîfe'den fıkıh tahsil eden bazı isimler
On Birinci Konu	16a-17b	İmam Ebû Hanîfe'nin hacları ve kutsal topraklardaki menkıbeleri
On İkinci Konu	18a-18b	İmam Ebû Hanîfe'yi veya onun yakınlarını rüyalarında görenler
On Üçüncü Konu	19a-20b	İmam Ebû Hanîfe'nin güzel hasletleri
On Dördüncü Konu	21a-23a	İmam Ebû Hanîfe'nin cömertliği
On Beşinci Konu	23b-31a	İmam Ebû Hanîfe'nin kıvrak zekasını gösteren cevapları
On Altıncı Konu	31b-36a	İmam Ebû Hanîfe'nin cesareti
On Yedinci Konu	36b	İmam Ebû Hanîfe'nin soyu
On Sekizinci Konu	37a-40b	İmam Ebû Hanîfe'nin vefatı
On Dokuzuncu Konu	40a-40b	İmam Ahmed b. Hanbel hakkında kısa bilgiler
Yirminci Konu	41a-43b	İmam Ebû Hanîfe'nin önemli öğrencileri
Yirmi Birinci Konu	41a-42b	İmam Ebû Yûsuf hakkında kısa bilgiler
Yirmi İkinci Konu	42b-43b	İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî hakkında kısa bilgiler
Yirmi Üçüncü Konu	44a-44b	İmam Şâfiî hakkında kısa bilgiler

Tablo 1. Biyografi Kitabının İçerikleri

3.2 Risalenin Kaynakları

Emir Yeşbek'in eserinin konusu dikkate alındığında risalenin kaynakları tanınmış hadis, tarih, fıkıh kitaplarından oluşmaktadır. Müellifin kitabında andığı eser ve yazar isimlerini şu şekilde tabloya aktarmak mümkündür:

Müellif İsmi	Eser İsmi
Bezzâzî (öl. 827/1424)	<i>Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe</i>

İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî (öl. 854/1450)	<i>Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Ğazneviyye</i>
Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201)	<i>el-Mevzû'ât</i>
Buhârî (öl. 256/870)	<i>el-Câmi'ü's-sahîh</i>
Müslim (öl. 261/875)	<i>el-Câmi'ü's-sahîh</i>
Tirmizî (öl. 279/892)	<i>el-Câmi'ü's-sahîh</i>
Taberânî (öl. 360/971)	<i>el-Mu'cemü'l-kebîr</i>
Ebü Nuaym el-İsfahânî (öl. 430/1038)	<i>Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'</i>
Ebü Bekir eş-Şîrâzî (öl. 487/1094 [?])	<i>el-Elkâb</i>
İbnü'l-Kâsım el-Hârezmî (öl. 771/1370 [?])	<i>Cevâhiru'l-fetâvâ</i>
Necmüddîn en-Neseî (öl. 537/1142)	<i>el-Manzûmetü'n-Neseîyye</i>
Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (öl. 774/1373)	<i>el-Bidâye ve'n-nihâye</i>
Vecîhüddîn el-Erzincânî (öl. 700/1300 [?])	<i>Nüzhetü'l-ebrâr fi menâkibi'l-ahyâr</i>
Deylemî (öl. 509/1115)	<i>Firdevsü'l-ahbâr</i>
Ebü'l-Mehâmid el-İfsencî (öl. 671/1272)	<i>el-Hakâ'ik şerhu Manzûmeti'n-Neseîyye</i>
[?] Ebü'l-Kâsım el-İsfahânî (öl. 535/1141)	[?] <i>Siyeru's-sâlihîn</i>
[?] İbn Bessâm et-Tinnîsî (öl. 525/1131 sonrası)	[?] <i>Enîsü'l-celîs</i>

Tablo 2. Biyografinin Kaynakları

Kerderî diye de tanınan Bezzâzî'nin (öl. 827/1424) *Menâkibü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe* başlığını taşıyan kitabı, en çok müracaat edilen kaynak eser konumuna sahiptir. Araştırmamıza konu olan biyografinin İmam Ebû Hanîfe hakkında olduğu düşünüldüğünde bu gayet doğaldır. Necmüddîn en-Neseî'nin (öl. 537/1142) fikhî mezheplerin görüşlerini şiir formunda mukayese ettiği *el-Manzûmetü'n-Neseîyye*'si ile bu eser üzerine yazılan şerhler de müracaat edilen kaynaklar arasında yer almaktadır. Kendisi Hanefî olmasına rağmen Şâfiî mezhebini taklid edenlerin sayıca daha üstün olduğu bir bölgede mezhepler arası mukayeseli bir kitaba fazla müracaat edilmesi de tabiidir. Ancak müellifin kaynakları arasında yer alan iki esere özellikle işaret etmek gereklidir. Bunlar sadece eser ismi ile atıf yapılan ve müellifine değinilmeyen *Enîsü'l-celîs* ve *Siyeru's-sâlihîn* adlı iki kitaptır. Emir Yeşbek'in eserinin tarih ve biyografi ağırlıklı mutevaya sahip olmasına ve Memlûk döneminde kaleme alınmasına binaen eser ve müellif eşleştirmesinin şu şekliyle uygun olacağı kanaatini taşımaktayız: İbn Bessâm et-Tinnîsî (öl. 525/1131 sonrası), *Enîsü'l-celîs fi ahbâri Tinnîs*; Ebü'l-Kâsım el-İsfahânî (öl. 535/1141), *Siyeru's-selefi's-sâlihîn*.

Sonuç ve Değerlendirme

Emir Yeşbek min Mehdî'nin kaleminden çıkan İmam Ebû Hanîfe'nin hayatına ağırlık veren menâkıb kitabı birkaç açıdan önemli ve kayda değer bir eserdir. Öncelikle *el-Menâkıbü'l-muhtasara li'l-eimmeti'l-berara*, kaleme alındığı bölgenin izlerini taşımaktadır. Şöyle ki Hanefî mezhebi mensuplarının sayıca çoğunluğa sahip olamadığı Mısır ve Suriye bölgesinde etkili olan ehl-i hadîs yaklaşımının tesiri görülmektedir. Yazar kitabını telif etme nedenini dile getirirken İmam Ebû Hanîfe'nin faziletini ortaya koymak için kullanılan zayıf hatta mevzû rivayetleri ayıklamak istediğini belirtmektedir. Risalenin ilk kısmında bunun gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Ancak ilerleyen sayfalarda bunun geri planda kaldığı göze çarpmaktadır.

Mısır ve bilâd-i Şam topraklarında muhaliflerine göre baskın bir konuma sahip olan ehl-i hadîs metoduna karşı farazi fıkıh ve re'y yöntemini kullanmaları ile tanınan Hanefî mezhebine mensup Mısırlı fakihlerin bu coğrafyaya uygun bir yaklaşım geliştirdiklerini söylemek mümkündür. Böylece Memlûkler döneminde yetişen Hanefîler, hadisleri daha fazla kullanma, imamlarından kendilerine kalan birikimi hadisle destekleme şeklinde bir savunma tekniği geliştirmişlerdir. Emir Yeşbek'in *Menâkıb*'inde da benzer bir tutumun izleri görülmektedir.

Bütün bunlardan sonra Emir Yeşbek min Mehdî'nin gerek araştırma konumuz olan bu kitabının gerek diğer teliflerinin alana ilgi duyanlara tanıtılmasının ve mevcut literatüre kazandırılmasının yerinde ve faydalı olacağını düşünmekteyiz. Zira tahkikli neşri yapılmış olan eserlerden daha fazlası dünyanın farklı kütüphanelerinde ilim ehlinin kendileri ile ilgilenmelerini beklemektedir. "Hikmet, mü'minin yitik malıdır..."⁷⁶ diyen Hazreti Peygamber'in (sallâllâhu aleyhi ve sellem) ümmetine de O'nun rehberliğinde öncelikle kendi yitiğinin peşine düşmek yakışıır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Tarafsızlık/Impartiality: Dergi editör kurulunda yer alan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemeleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır./The author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

⁷⁶ Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahih*, "İlim", 19 (No. 2687).

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Senedü'l-enâm şerhu Müsnedi'l-İmâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Âmirî, Ahmed b. Abdilkerîm. *el-Ciddü'l-hasîs fî beyâni mâ leyse bi hadîs*. ed. Bekr Abdullah Ebû Zeyd. Riyad: Dâru'r-Râye, 1412.
- Apaydın, H. Yunus. "Karâfi, Şehâbeddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ayderûs, Abdülkâdir b. Şeyh. *en-Nûrû's-sâfir 'an ahbâri'l-karni'l-âşir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405.
- Âyiş, Muhammed (ed.). *Fihriüsü'l-mahtûtât fi'l-Mektebeti'l-Vataniyyeti'n-Nemsâviyye*. Cidde: Müessesetü Sekîfeti's-Safâ, 2008.
- Aytekin, Arif. "Bâbertî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/377-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Azîzî, Ali b. Ahmed b. Nûriddîn b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bûlâkî. *es-Sirâcü'l-münîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-sağîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2013.
- Başoğlu, Tuncay. "Eyyûbîler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 229-332. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.684689>
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdül-gafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407.
- Çetin, Altan. *Türk Tarihinde Memlûk Asırları: Bir Kültür Tarihi Denemesi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- Demirci, Mustafa. "İktâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/43-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gazzî, Ebü'l-Mekârim Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî ed-Dımaşkî. *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkibi a'yâni'l-mi'eti'l-âşire*. ed. Halîl Mansûr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tebyînü kezibi'l-müfteri fimâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1404.

- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb*. ed. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr. 2 Cilt. Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dürevü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. 6 Cilt. Haydarâbad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 2. Basım, 1972.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî. *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelûsî*. ed. İhsân Abbâs. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî. *Tâcü't-terâcim*. ed. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbn Melek, Muhammed b. Abdillatîf b. Abdilazîz b. Emînidîn b. Firişte er-Rûmî. *Şerhu Mesâbihi's-sünne*. ed. Nûruddîn Tâlib. 6 Cilt. Beyrut: İdâratü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2012.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. ed. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzû'ât*. ed. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. ed. Mahmûd Arnaût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- Kardaş, Kadir. *Altınorda Devleti'nin Siyasi Tarihi (1241-1502)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleymân. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. ed. Saffet Köse vd. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *Fezû'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. ed. Bedr-i 'Âlem Mir'âtî - Muhammed Yûsuf Bennûrî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Kırbıyık, Kasım. "İbn Müflih, Burhâneddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/216-217. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. "İbnü'l-Hümâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/87-90. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Komisyon. *Hizânetü't-türâs - Fihriüsü mahtûtât*. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal, ts.
- Köse, Saffet. "İsnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/160-161. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısrî. *el-Cevâhirul'l-mudiyeye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. 5 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2. Basım, 1993.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1324.
- Mutarriżî, Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Hârizmî. *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib*. thk. Celâl Asyûtî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. 6 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356.
- Oruç, Muhammed Ferruh. *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Sağlam, Ahmet. *Sorularla Memlûk Tarihi*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2023.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed. *Ahbârü Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Serkîs, Yûsuf İlyân (ed.). *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-Arabiyye ve'l-mu'arrebbe*. 2 Cilt. Mısır: Matba'atü Serkîs, 1928.
- Seyfî, Yeşbek min Mehdî. *el-Menâkibü'l-muhtasara li'l-eimmeti'l-berara*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1947.
- Seyfî, Yeşbek min Mehdî. *Kitâbu cem'i ahkâmî's-sıyâm 'alâ mezhebi'l-îmâmi'l-A'zam*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1947, 45b-72a.
- Seyfî, Yeşbek min Mehdî. *Risâletü't-terğîb ilâ tâ'ati'l-mülûk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3482.
- Şimşek, Murat. "Bir Hanefî Klasîği: Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 279-321.
- Taşğal, Ahmet. "Sakâlîbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/3-4. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-sahîh*. ed. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975.
- Vekî, Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân ed-Dabbî. *Ahbârü'l-kudât*. ed. Abdülazîz Mustafâ Merâğî. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1947.
- Yiğit, İsmail. "Memlûkler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/90-97. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Etil Alkol İçeren Gıdaların Fıkhî Açından Değerlendirilmesi*

Aydın ASIL

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Phd Student, Hitit University Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Çorum/TÜRKİYE

aydinasil64@gmail.com | orcid.org/0000-0001-6979-0133

Özet

Bu çalışmada etil alkol içeren gıdaların fıkhî hükmünün ortaya koyulması amaçlanmıştır. Bunun için öncelikle etil alkolün fıkhî hükmü tespit edilmeye çalışılmıştır. Etil alkolün birtakım kimyasal işlemler ile elde edilmesi ve gıda üretiminde dışardan katılmak suretiyle kullanılması yeni bir meseledir. Dolayısıyla gerek etil alkolün gerek farklı amaçlarla içerisine katıldığı gıdaların dinî hükmü klasik fıkıh kaynaklarında doğrudan yer almamaktadır.

Çalışmada öncelikle yaygın bir şekilde gıdalarda bulunan alkoller hakkında bilgi verildikten sonra etil alkol ve gıdalarda bulunma şekilleri ele alınmıştır. İçerisinde etil alkol bulunan gıdaların dinî hükmünün tespit edilebilmesi için etil alkol, İslâm'ın haram kıldığı içkiler ile mukayeseli olarak incelenmiş ve konu bu temel üzerine bina edilmiştir. Alkol, organik kimya alanında benzer özelliklere sahip kimyasal bileşiklerin ortak adıdır. Ancak alkol türevleri arasında yegâne sarhoş edici olan alkol türü, sadece etil alkoldür. Etil alkolün dışındaki alkol çeşitleri, sarhoş edici etki yapmayan ancak kimyasal

* Bu çalışma Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi'nde 2022 yılında tamamladığımız "Gıdalarda Alkol Kullanımının İslam Hukuku Açısından İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Geliş/Received: 21.06.2023 | **Kabul/Accepted:** 26.12.2023 | **Yayın/Published:** 30.12.2023

Atf/Citation: Asıl, Aydın. "Etil Alkol İçeren Gıdaların Fıkhî Açından Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2023), 191-218./Asıl, Aydın. "Evaluation of Foods Containing Ethyl Alcohol From Fiqh Perspective". *Journal of Islamic Law Studies* 42 (December 2023), 191-218.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1317842>

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

© Aydın ASIL | CC BY-NC-ND 4.0 International

olarak alkol ismini alan katkı maddeleridir. Bu sebeple İslâm fıkında alkol denildiğinde kastedilen ve dinî hükmü tartışmalı olan etil alkoldür. Etil alkol, iyi bir çözücü olduğu, akışkanlığı hızlandırdığı ve koruyucu özelliği bulunduğu için gıda maddelerinin üretiminde çözücü ve koruyucu olarak da kullanılmaktadır.

İçerisinde etil alkol bulunan gıdaların fikhî hükmü, helâl gıda alanındaki temel meselelerden birisini oluşturmaktadır. Konuyla ilgili olarak iki temel unsur belirleyici rol oynamaktadır. Bunlar ürünlerin içerisine dışarıdan katılan etil alkolün necis olup olmadığı ve son aşamada ortaya çıkan ürünün sarhoş edici nitelik taşıyıp taşımadığıdır. Bazı âlimler etil alkolün necis olduğunu ve içerisine katıldığı maddeleri de necis hale getireceğini kabul etmişlerdir. Ancak çoğunluğu teşkil eden görüşe göre gerek manevî necis olması gerekse hamr ile etil alkolün birbirinden farklı maddeler olması sebebiyle etil alkol temiz kabul edilmiştir.

Yapılan araştırmalar neticesinde etil alkolün hükmüyle alakalı olarak klasik fıkhındaki içecekler hakkındaki görüşlerin ışık tuttuğu iki farklı yaklaşım tespit edilmiş ve bu yaklaşımlar delilleriyle birlikte incelenmiştir. Araştırmanın nihayetinde etil alkolün İslâm'da kesin bir şekilde haram kılınan hamr (şarap) ile tam olarak aynı olmadığı kanaatine ulaşılmıştır. Etil alkol içeren gıdaların helallik durumu, içerdiği etil alkolün miktarı, bulunma şekli, dışarıdan katılıyor ise katılma amacı ve gıda içerisindeki işlevi gibi parametreler dikkate alınarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Helal Gıda, Alkol, Gazlı İçecekler, Fermente Gıdalar, Alkollü İçkiler, Aromatik Gıdalar.

Evaluation of Foods Containing Ethyl Alcohol From Fiqh Perspective*

Summary

This study aims to reveal the rule of foods containing ethyl alcohol. For this, first of all, the fiqh rule of ethyl alcohol has been determined. It is a new issue to obtain ethyl alcohol through some chemical processes and to use it by participating from outside in food production. Therefore, the religious rules of both ethyl alcohol and the foods in which it is included for different purposes are not directly included in the classical fiqh sources.

The study discusses ethyl alcohol and the ways it is included in foods after giving information about the alcohols commonly included in foods. In order to determine the religious rule of foods containing ethyl alcohol, ethyl alcohol was examined in comparison with the drinks forbidden by Islam and the subject was built on this basis.

* This article is grounded on my master thesis titled "The Review on the Use of Alcohol as Ingredient in Food From Islamic Law Perspective" (Master Thesis, Ankara Sosyal Bilimler University, Ankara/Turkey, 2022).

Alcohol is the common name for chemical compounds with similar properties in the field of organic chemistry. However, the only intoxicating type of alcohol among alcohol derivatives is ethyl alcohol. Types of alcohol other than ethyl alcohol are additives that do not have an intoxicating effect but are chemically named alcohol. For this reason, when alcohol is mentioned in Islamic fiqh, it is ethyl alcohol whose religious rule is controversial. Ethyl alcohol is also used as a solvent and preservative in the production of foodstuffs, as it is a good solvent, accelerates fluidity and has protective properties.

The fiqh rule of foods containing ethyl alcohol constitutes one of the main issues in the field of halal food. Two key elements play a decisive role in relation to the subject. These are whether the ethyl alcohol that is added to the products from the outside is impure and whether the product that emerges in the final stage is intoxicating. Some scholars have accepted that ethyl alcohol is neciss and that it will make the substances in which it is impure. However, according to the opinion that constitutes the majority, ethyl alcohol was considered clean because it was both spiritually impure and hamr and ethyl alcohol were different from each other.

As a result of the researches, two different approaches were determined regarding the provision of ethyl alcohol, where the opinions about the drinks in the classical fiqh shed light, and these approaches were examined together with their evidence. At the end of the study, it was concluded that ethyl alcohol is not exactly the same as the hamr (wine), which is strictly forbidden in Islam. It was evaluated by taking into account parameters such as the halal status of foods containing ethyl alcohol, the amount of ethyl alcohol it contains, the mode of its presence, the purpose of participation if it is participating from the outside, and its function in the food.

Keywords: Islamic Law, Halal Food, Alcohol, Carbonated Drinks, Fermented Foods, Alcoholic Beverages, Aromatic Foods.

Giriş

Müslüman bireyin hayatın bütün alanlarında gözetmesi gereken en temel ilkelere bir tanesi helal ve haram çizgisidir. Bu sebeple günümüzde Müslümanları yakından ilgilendiren en temel meselelerden birisi de helâl gıda olmuştur. Gıda teknolojisinin gelişmesiyle beraber hayvansal, bitkisel ve mikrobiyal kaynaklardan elde edilen çok sayıda katkı maddesinin farklı amaçları gerçekleştirmek üzere gıda üretiminde kullanılması ve bunun yanı sıra gıda sektöründe daha pek çok yeni gelişme ve değişimin meydana gelmesi, piyasaya sunulan gıdalar hakkında helâllik sorusunu gündeme taşımıştır.

Helâl gıda alanındaki problemlerin başında ise alkol meselesi gelmektedir. Alkol içki olarak tüketilmesinin yanı sıra gıda, ecza, kozmetik ve diğer endüstriyel üretim

alanlarında yaygın olarak kullanıldığından çok sık karşımıza çıkmaktadır. Alkol, gıda sanayisinde kullanılan en önemli maddelerden birisi haline gelmiş ve çeşitli amaçlarla gıdaların içerisindeki yerini almıştır. Gıda üretiminde paketlenmiş ekmekten çikolata çeşitlerine, gazlı içeceklerden bir kısım yemek çeşitlerine kadar geniş bir alanda alkol ile karşılaşılabilir.

Günümüzde bilimsel ve teknolojik ilerlemenin beraberinde getirmiş olduğu imkânların üretim sahasında kullanılmasıyla birlikte, geleneksel olarak kullanılan gıda, ilaç, temizlik ve kozmetik maddelerinin yerini üretim aşamalarında pek çok maddenin kullanıldığı farklı endüstriyel aşamalardan geçmiş hazır ürünler almıştır. Yaşanan bu gelişmelerle birlikte üretim aşamalarında kullanılan maddeler sebebiyle bazı gıdaların dini hükmü Müslümanlar tarafından sorgulanır hale gelmiştir.

Bu araştırmada ise günümüzde çokça karşımıza çıkan ve Müslümanların zihninde soru işareti oluşturan doğal olarak ya da dışarıdan katılmak suretiyle etil alkol içeren gıdaların fikhî hükmü konu edilmiştir.

Helâl ve haram, insanoğlunun davranışlarının sınırını belirlediği için bir Müslümanın hayatındaki en önemli iki kavramdır. Kişinin helâl ve harama karşı göstermiş olduğu hassasiyet onun dindarlık düzeyini belirlemektedir. Helâl ve tayyip olanı tercih etmekle mükellef bir ümmet olmanın verdiği bilinçle hareket ederek gıdaların içerisinde yer alan alkolün hüküm açısından ne gibi bir değişikliğe yol açtığının ortaya koyulması elzemdir. Bu araştırmada söz konusu mesele klasik kaynaklarımızdan yola çıkıp güncel değerlendirmeleri de dikkate alarak incelediğinden önem arz etmektedir.

1. Alkol İçeren Gıdalar

Gıda, Arapça bir kelimedir. Beslemek ve doyurmak anlamlarına gelen غَذَا (gazâ) fiilinden türeyen الغِذَاء (gizâ) kelimesi, kendisiyle vücudun beslenip büyüdüğü ve kıvamını bulduğu yiyecek ve içecekler manasında kullanılmaktadır.¹ Türkçede ise Arapça-daki kullanımına benzer bir şekilde, canlıların yaşayıp gelişebilmesi için besleyici niteliği olan her türlü yiyecek ve içecek anlamına gelmektedir.²

Günümüzde gıdalar genel olarak, et ve et ürünleri, süt ve süt ürünleri, unlu maddeler, yağlar, tatlılar, sebze, meyveler, bakliyat, kuru yemişler, baharatlar ve içecekler gibi başlıklar altında ele alınmaktadır. Ancak endüstri ve teknoloji sahalarındaki

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1993 1414), "ğzv", 15/119.

² Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1993), "gıda", 288; Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), "gıda", 3/1702; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Bahar Yayınları, 2012), "gıda", 412.

gelişmeyle birlikte gıda alanında da ciddi bir çeşitlilik oluşmuş ve geleneksel gıdalardan farklı olarak yeni yapı ve şekillerde kompleks gıdalar üretilmiştir.³ Biz de çalışmamızda gıda kelimesini sözlük anlamına uygun olarak yiyecek ve içecekleri kapsayacak şekilde kullanmaktayız.

1.1. Gıdalarda Kullanılan Alkol Türleri

Gıdaların üretiminde çeşitli amaçlarla mentol, gliserol, bütanol, propanol, A vitamini gibi bileşikler, sorbitol, mannitol, izomaltol, maltitol, laktitol, ksilitol ve eritritol gibi şeker alkolleri, benzil alkol ve etil alkol kullanılmaktadır. Etil alkolün dışındaki diğer alkol çeşitleri, sarhoş edici etki yapmayan ancak kimyasal olarak alkol ismini alan katkı maddeleridir.⁴

Gıdaların üretiminde kullanılan ve helâl olup olmaması açısından problem teşkil eden tek alkol çeşidi sarhoş edici olmasından dolayı etil alkoldür.⁵ Yukarıda saymış olduğumuz diğer alkol çeşitleri, her ne kadar yapılarında bulunan OH bileşeni sebebiyle alkol olarak isimlendirilseler de sarhoş edici etki yapmadıklarından dolayı içerisine kattıkları gıdanın helâllığı açısından problem teşkil etmemektedirler. Bu sebeple çalışmamızın geriye kalan kısmında gıdalarda bulunan alkolü etil alkol özelinde incelemeye tabi tutacağız.

1.2. Gıdalardaki Etil Alkol

Günümüzde bazı gıda maddelerinin içerisinde etil alkol ile karşılaşabilmekteyiz. Bu durumun doğal veya bazı dış etkenlere bağlı sebepleri bulunmaktadır.

1.2.1. Gıdalarda Etil Alkol Bulunmasının Sebepleri

Gıdalarda etil alkol bulunmasının sebeplerini şu şekilde sıralamamız mümkündür:

a) Meyve ve tahıl gibi gıdalardan alkol fermantasyonu yoluyla alkollü içkiler elde edilmektedir. Çeşitli isimlerle anılan bu fermente içkilerin tamamı etil alkol içermektedir.

b) Gıdaların paketlenmesi işlemi sırasında gıdaya ve ambalaj maddesine etil alkol katılabilmektedir. Örneğin paketli bir şekilde satışı sunulan ekmeklerin son kullanma tarihini uzatabilmek için paketin içerisine etil alkol katılabilmektedir. Bu amaçla

³ Mehmet Göbelez, *Gıdalarımız ve Sağlığımız* (Ankara: Şekerbank Kültür Yayınları, 1986), 5-8.

⁴ Harun Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler* (Almanya: Lemi Yayınları, 2012), 13; Adem Elgün, "Helallik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (12 Kasım 2019), 19.

⁵ Elgün, "Helallik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 19-20.

paketlerin içerisine katılan etil alkol miktarı %1,2 oranından az ise bu miktarın etikette belirtilmesi zorunlu değildir.⁶

c) Gıdaların üretim aşamasında içerisine katılan aromaları çözücü olarak ekstraksiyon (çözdürme) işleminde etil alkol kullanılmaktadır. Bu durum iki farklı şekilde gerçekleşebilmektedir.

Birincisi aromanın kendisi doğrudan alkollü bir içecekten oluşabilmektedir. Örneğin kiraz likörü aroması gibi. Bu aroma çeşidinde kiraz likörü aromayı çözmek için bir çözgen (çözücü) olarak kullanılmamakta, doğrudan aromanın kendisini oluşturmaktadır.

İkincisi saf etil alkolün aroma maddelerini çözmek amacıyla ekstraksiyon işleminde çözgen olarak kullanılmaktadır.⁷

d) Günlük hayatta tüketilen ve üretimlerindeki amaç etil alkol oluşturmak olmayan temel gıdalarda mayalanma neticesinde etil alkol oluşabilmektedir. Yoğurt, kefir, boza ve turşu gibi laktik asit fermantasyonu geçiren gıdalarda yan ürün olarak %0,3-1,0 arasında az miktarda da olsa alkol üreyebilmektedir. Yoğurt, kefir ve boza gibi gıdalarda kullanılan mayalar, söz konusu gıdaların içerisinde bulunan şekeri parçalayarak az miktarda etil alkol üretmektedirler. Bu bağlamda taze beyaz ekmekte %0,1, çavdar ekmeğinde %0,3, kefir ve bozada %0,5 oranında etil alkol oluşabilmektedir.⁸

e) Meyvelerin içerisinde olgunlaşma ürünü olarak etil alkol ortaya çıkabilmektedir. Bilimsel verilere dayalı olarak yapılan araştırmalara göre ham hurmada etil alkol bulunmazken olgun olanında %0,6; ağaçtan dökülen olgunlaşmış meyvelerde %0,9 oranında etil alkol tespit edilmiştir. Aşırı derecede olgunlaşan meyvelerde ortaya çıkan alkol miktarı bazen %4,5 düzeyine kadar ulaşabilmektedir.⁹

⁶ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 27; Elgün, “Helallik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol”, 19; Adem Elgün, “Helal Hayat Kavramı İçinde Etıl Alkolün Evrensel Yeri ve Önemi”, *Academic Platform Journal of Halal Lifestyle* 1/2 (31 Aralık 2019), 79; Adem Elgün, “İçeriğinde Doğal Olarak Alkol Oluşan Fermente Gıdalar”, *Dini Hükmü Açısından Gıdalardaki ve İlaçlardaki Katkı Maddeleri*, ed. Muhlis Akar vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 127.

⁷ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 27; Mehmet Akbulut, “Alkolde Çözülen (Ekstrakte Edilen) Katkı Maddeleri ve Gıdalarda Kullanımı”, *Dini Hükmü Açısından Gıdalardaki ve İlaçlardaki Katkı Maddeleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 137.

⁸ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 27-28; Elgün, “Helal Hayat Kavramı İçinde Etıl Alkolün Evrensel Yeri ve Önemi”, 79.

⁹ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 28; Elgün, “Helallik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol”, 23.

f) Uygun koşullarda muhafaza edilmediği takdirde hazırlanmış olan gıdaların içerisinde zamanla etil alkol oluşabilmektedir. Oda sıcaklığına sahip bir ortamda birkaç gün bekletilen bir meyve suyunun içerisinde fermente olarak etil alkol oluşmaya başlamaktadır. Bu şartlardaki bir ortamda bekletilen meyve suyu köpürdüğünde, yüzeyinde kabarcıklar oluştuğunda, kokusu ve tadı değiştiğinde içeriğinde etil alkol oluşmuş demektir. Oda şartlarında bir gün bekletilen üzüm suyundaki etil alkol miktarı %0,29'dan %2,11'e yükselirken; aynı ortamda on gün bekletildikten sonraki miktar %5,6'yı bulmaktadır.¹⁰

1.2.2. Gıdalarda Etil Alkolün Bulunma Şekilleri

Günümüzde etil alkol gıdalarda farklı şekillerde bulunmaktadır. Bazı gıdalarda kendiliğinden oluşurken bazılarında çözücü, koruyucu vb. olarak dışarıdan katılmaktadır. Günümüzde gıdalarda etil alkolün bulunma şekillerini aşağıdaki gibi tasnif ederek incelemek mümkündür.

1.2.2.1. İçkilerde Bulunan Alkol

Alkollü içkileri üretilme şekillerine göre üç grup halinde inceleyebiliriz.

1.2.2.1.1. Alkol Fermantasyonu ile Elde Edilen İçkiler

Alkollü içkiler, meyve, bitki ve tahılların fermantasyonu yoluyla üretilmektedir. Şarap, şampanya, bira ve sake bu grupta yer almaktadır.¹¹ Şeker içeren alkollü içkiler, şarap grubunu oluşturmaktadır. Şarapların tamamı meyve sularından elde edilen içkilere dir. Bu grupta yer alan içkilerin içerisinde bulunan alkol miktarı ortalama olarak %10 olup, %7-15 aralığında değişmektedir. Şampanya yani köpüklü şarap çeşitleri, yüksek oranda şeker içeren üzüm sularından üretilmektedir. Şampanyaların köpüklenmesi doğal fermantasyon yoluyla sağlanmaktadır. İçerisindeki alkol oranı %12-15 aralığında yer almaktadır.¹²

Bira grubu olarak adlandırılan alkollü içkilerin hammaddesi nişastadır. Bu grupta yer alan içkiler, nişasta içeren tüm bitki tohumları, meyve, yumru ve köklerden fermantasyon yoluyla üretilmektedir. Fermantasyon öncesinde nişasta şekerlere indirgenmektedir. Bira çoğunlukla arpadan üretilmekte ve içerisindeki alkol oranı %10'u aşmamaktadır. Sake (Japonların pirinç ve tahıl tozundan yapılan ulusal içkisidir¹³) ise

¹⁰ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 28; Elgün, "Helallik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 23.

¹¹ Hasan Yetim - Selman Türker, *Helâl ve Sağlıklı Gıda* (İstanbul: İZU Yayınları, 2020), 87.

¹² Elgün, "Helallik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 21.

¹³ İsmail Yavaş - Adolf Rapp, "Çeşitli Sake Örneklerinde Aroma Maddeleri Üzerine Araştırmalar", *Gıda* 20/5 (1 Ekim 1995), 296.

özellikle kırık pirinç tanelerinden üretilmekte ve içerisindeki alkol oranı %15-16 seviyesindedir.¹⁴

1.2.2.1.2. Alkol İlaveli Olan İçkiler

Bu grupta yer alan içki çeşitleri, alkol ve su karışımına farklı çeşni maddeleri ilave edilerek hazırlanmaktadır. Alkol ilaveli içkilerden olan likör, aroma maddeleriyle tatlandırılmış, bitki ve meyvelerden üretilen alkol katkılı ve şekerli içkilere verilen genel bir isimdir. Likör çeşitlerinin içerisinde bulunan alkol miktarı %17-60 aralığındadır.¹⁵

1.2.2.1.3. Distile (Damıtık) İçkiler

Distile içkiler, alkol oranı düşük içkilerin damıtılması ve bu işlemle birlikte buharlaşan alkolün soğutulmasıyla elde edilmektedir. Dolayısıyla oluşturulan distilat, kondense (yoğunlaştırılan) edilen su buharı, aromatik maddeler ve alkolden ibarettir. Böylelikle alkol oranı %50'yi bulan yüksek alkollü içkiler elde edilmektedir. Rakı, rom, votka, viski, araka, konyak, cin ve tekila gibi içkiler bu grupta yer almaktadır. Rakı, ham maddesi kuru üzüm şırası olan şaraptan üretilmekte ve anason maddesiyle de aromatazede edilmektedir. İçerisindeki alkol oranı %45-50 aralığındadır. Rom, melas veya şeker kamışından üretilir ve %45-50 oranında alkol içermektedir. Votka, çavdar veya patatesden üretilir ve %40 oranında alkol içermektedir. Konyak, beyaz üzüm şarabından üretilir ve %40 oranında alkol içermektedir. Viski, arpa, buğday veya mısır birasından üretilir ve %40 oranında alkol içermektedir. Brandy, elma ve şeftali gibi meyve şaraplarından; araka, kırmızdan; tekila, kaktüs şarabından üretilir ve içerdikleri alkol oranı %40-45 civarındadır.¹⁶

1.2.2.2. Koruyucu ve Çözücü Olarak Kullanılan Alkol

Bazı gıda maddelerine ve içeceklere, aromalarını geliştirmek amacıyla veya koruyucu olarak alkol katılmaktadır. Örneğin soft içecekler grubunda yer alan sade ve meyveli gazozlarda, aroma oluşturucu, koruyucu ve çözücü olarak %0,2 oranında etil alkol kullanılmaktadır. Tat ve aroma geliştirici olarak bazı içecekler, soslar ve gıda maddelerine alkol ilave edilmektedir.¹⁷

¹⁴ Elgün, "Helâllik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 21.

¹⁵ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 38; Elgün, "Helâllik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 21; Yetim - Türker, *Helâl ve Sağlıklı Gıda*, 87.

¹⁶ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 37; Elgün, "Helâllik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 21-22; Yetim - Türker, *Helâl ve Sağlıklı Gıda*, 87.

¹⁷ Nezih Hammâd, *el-Mevâddu'l-muharrame ve'n-necise fi'l-gizâ ve'd-devâ* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1432/2011), 60-61; Elgün, "Helâllik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 24.

Gıdalarda kullanılan aroma maddelerini¹⁸ çözücü olarak; su, bitkisel yağ, farklı kimyasal maddeler, etil alkol veya alkollü içkiler kullanılmaktadır. Örneğin portakal aromasının içinde portakal tadı ve kokusu veren maddeler ve bu maddeleri çözmek için bir miktar etil alkol bulunmaktadır. Etil alkol, iyi bir çözücü olduğu, akışkanlığı hızlandırdığı ve koruyucu özelliği bulunduğu için tercih edilmektedir. Etil alkolün çözücü olarak kullanılmasındaki amaç sarhoşluk sağlaması değildir. Ayrıca çözücü olarak kullanılan etil alkolün miktarı çok az olduğundan sarhoş edici seviyeye ulaşmamaktadır. Bununla birlikte aromaların içerisinde etil alkol ve çeşitli alkollü içkiler bulunabilmektedir.¹⁹

Tüm aroma maddelerinde çözücü olarak etil alkolün kullanılması zorunlu değildir. Etil alkolün dışında farklı çözücüler de kullanılabilir. Propilen glikol, benzil alkol, gliserol, şeker alkolleri ve su gibi maddeler çözücü olarak kullanılabilir. Ancak etil alkolün yoğunluğu diğer çözücülerden daha düşüktür. Bu sebeple gıdaların içerisine hızlıca nüfuz edebilmekte ve etken maddeyi diğer çözücülere kıyasla daha fazla taşıyabilmektedir. Propilen glikolün yoğunluğu etil alkolden fazla ve akışkanlığı az olduğundan etken maddeyi alması ve etkisi az olmaktadır. Örneğin vanilya aroması, vanilin bitkisinin çekirdeğinden ekstrakte edilmektedir. Yapılan bir araştırmada vanilin etil alkolün içerisinde değil de yine bir alkol çeşidi olan gliserolün içerisinde çözüldürülüp kullanılmıştır. Ancak etil alkolde çözüldürüldüğünde etki %100 iken gliserolde %50-60 arasında hissedilmiştir. Dolayısıyla etil alkolün dışındaki bir maddede çözüldürülen aromaların katıldığı ürünlerin lezzet, tat ve koku açısından daha düşük kalitede olduğu gerekçesiyle üreticiler tarafından diğer çözücüler tercih edilmemektedir.²⁰

Etil alkolde çözülmüş bir aroma maddesinde uzaklaştırılsa bile az miktarda etil alkol kalabilmektedir. İçerisinde etil alkolde çözülmüş bir aroma maddesi bulunan gıdadaki alkol miktarı, aromadaki etil alkol miktarına göre değişiklik göstermektedir. Ortalama olarak 100 kg ağırlığındaki bir gıdaya 100 ile 500 g aralığında aroma katılabilmektedir. Etil alkolde çözünen aromadaki etil alkol oranı ise %10 ile %80 arasında değişebilmektedir. Buna göre bir gıdanın içerisindeki aroma maddesinden gelen etil alkol miktarı ortalama olarak %0,01 ile %0,4 arasındadır. Dolayısıyla üretim aşamasında

¹⁸ Aroma maddeleri, gıdaların lezzetini artırmak ve işleme, paketlenme, depolama, tüketime hazırlama vb. aşamalar esnasında oluşabilecek tat kayıplarını önlemek amacıyla gıdalara katılan bitkisel ve hayvansal kökenli veya sentetik olarak da üretilebilen kuvvetli tat ve kokuya sahip organik bileşiklerdir. Aroma maddeleri, gıda sanayisinde en çok kullanılan katkı maddelerindendir.

¹⁹ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 99.

²⁰ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 99; Akbulut, "Alkolde Çözülen (Ekstrakte Edilen) Katkı Maddeleri ve Gıdalarda Kullanımı", 141-142.

etil alkolde çözülmüş bir aroma kullanılan gıdanın 1 kg'ında %0,1 g ile 4 g arasında etil alkol bulunabilmektedir.²¹

Isıl işlem gören gıdaların aromalarındaki etil alkol, sıcaklığın etkisiyle buharlaşarak üründen uzaklaşabilmektedir. Özellikle yüksek sıcaklıkta pişirilen unlu mamullerde pişirmenin etkisiyle etil alkol buharlaşmaktadır. Ancak milföy hamuru gibi ürünlerde etil alkolün tamamı buharlaşmayıp az miktarda da olsa ürünün içerisinde kalabilmektedir.

Aroma maddelerine etil alkolün haricinde farklı alkollü içkiler de katılabilmektedir. Örneğin rom aromasında olduğu gibi aroma maddesine rom tadını verebilmek için rom içkisi katılmaktadır. Rom aroması, beyaz şarap aroması ve yumurta likörü aroması gibi aroma çeşitlerinde kullanılan içki, çözücü olmasından ziyade aromanın kendisini oluşturmaktadır.²²

Kola, gazoz ve enerji içecekleri gibi gazlı içeceklerin aromalarında da çözücü olarak etil alkol kullanılmaktadır. Etil alkolün yerine farklı bir çözücü kullanıldığı takdirde aroma ve lezzet açısından bir kayıp olmaktadır.²³

Gıdalarda olduğu gibi ilaçlarda da aynı şekilde koruyucu ve çözücü olarak etil alkol kullanılmaktadır.²⁴

1.2.2.3. Yan Ürün Olarak Oluşan Alkol

Laktik asit fermantasyonu ile elde edilen ürünlerde, laktik asidin yanı sıra yabani mayaların etkisiyle yan ürün olarak etil alkol oluşabilmektedir. Yoğurt, kefir, boza, kırmız ve turşu gibi asit fermantasyonu ürünlerinde; organik asitlerin yanında az miktarda da olsa %0,3-1,0 arasında etil alkol üreyebilmektedir. Kontrol altına alınmadığı takdirde bu gıdalardaki alkol oranı %5 seviyesine kadar çıkabilmektedir.

Bazı gıdalarda yan ürün olarak oluşan etil alkol oranının %1'in altında tutulması istenilmektedir. Bu gıdalar içerisinde yer alan turşularda tuz eklenilerek ve asitlik artışı ile alkol miktarı %1'in altında tutulabilmektedir. Anaerobik şartlara sahip ortamlarda vakum kilitli sistemlerde kurulan turşularda etil alkol oranı daha yüksek olmaktadır. Anaerobik (havasız) ortamda yüksek oranda alkol oluşurken; aerobik (havalı)

²¹ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 99-100; Akbulut, "Alkolde Çözülen (Ekstrakte Edilen) Katkı Maddeleri ve Gıdalarda Kullanımı", 142.

²² Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 100.

²³ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 100; Akbulut, "Alkolde Çözülen (Ekstrakte Edilen) Katkı Maddeleri ve Gıdalarda Kullanımı", 142.

²⁴ Elgün, "Helâllik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 24.

ortamlarda artan ortam asitliği ve sirkeleşme sebebiyle oluşan alkol miktarı sınırlı kalmaktadır.²⁵

Laktik asit fermantasyonu ürünlerinde alkol oluşumu acımtırak bir tadın ortaya çıkmasıyla hissedilmektedir. Süttten üretilen fermente bir gıda olan yoğurdun üretim aşamasında laktik asit fermantasyonu gerçekleşmesine rağmen yoğurt kültürüne bulaşan süt asidi bakterileri heterofermentatif olarak süttü fermantasyona uğratmakta ve neticede süt şekerinden süt asidiyle birlikte etil alkol ve karbondioksit ortaya çıkmaktadır. Yoğurtta oluşan etil alkol miktarı, tadında hissedilmeyecek kadar azdır.²⁶

Kefir, sütteki laktozun (süt şekerinin), süt asidi bakterileri ve kefir mayaları marifetiyle parçalanmasıyla oluşan bir süt ürünüdür. Kullanılan bu mikroorganizmalar yardımıyla laktik asit fermantasyonu neticesinde süt asidi ve alkol fermantasyonu neticesinde de bir miktar etil alkol ortaya çıkmaktadır. Boza üretiminde de kullanılan mayaların şekeri parçalaması suretiyle bir miktar etil alkol oluşur.²⁷

1.2.2.4. Olgunlaşma ve Bozulma Ürünü Olarak Alkol

Meyvelerin olgunlaşmaya başlamasıyla birlikte içerisinde bulunan şekerin parçalanmasıyla doğal olarak etil alkol oluşmaktadır. Meyveler aşırı derecede olgunlaştığında ve bozulmaya başladığında içerisinde oluşan etil alkol miktarı da olgunlaşma ve bozulmayla doğru orantılı olarak artmaktadır. Zarar görmüş ve parçalanmış meyveler ve meyve sularında fermantasyon yoluyla etil alkol oluşumu hızlanmaktadır. Aşırı derecede olgunlaşan meyvelerdeki etil alkol miktarı %4,5 oranına kadar ulaşabilmektedir. Taze halde bulunan meyvelerdeki etil alkol miktarı yok denilebilecek derecede azdır.²⁸

Örneğin muzun içerisinde bulunan şeker, zamanla olgunlaşmayla birlikte fermantasyona uğrayarak etil alkole dönüşmektedir. Olgunlaşmamış, sarı renkteki bir muzun 100 gramında ortalama olarak %0,1 g etil alkol bulunmaktadır. İki hafta kadar bekletilmiş 100 g ağırlığında olgunlaşmış bir muzda ortalama olarak 1 g etil alkol bulunmaktadır. Dolayısıyla muzun olgunlaşmasıyla ve bozulmasıyla içerisindeki etil alkol miktarı da artmaktadır.²⁹

²⁵ Elgün, "Helâl Hayat Kavramı İçinde Etil Alkolün Evrensel Yeri ve Önemi", 79; Elgün, "Helâllik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 24; Yetim - Türker, *Helâl ve Sağlıklı Gıda*, 87.

²⁶ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 115; Elgün, "Helâllik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 24.

²⁷ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 110-112.

²⁸ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 56; Elgün, "Helâl Hayat Kavramı İçinde Etil Alkolün Evrensel Yeri ve Önemi", 79; Elgün, "Helâllik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 23; Yetim - Türker, *Helâl ve Sağlıklı Gıda*, 88.

²⁹ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 58.

1.2.2.5. Kalıntı Alkol

Yaygın kullanım alanına sahip olan ekmekek, sirke, soslar ve içkilerle terbiye edilen gıdalar düşük miktarda kalıntı alkol taşımaktadır.³⁰ Gıdalarda bulunan kalıntı alkole ekmekek, sirke vb. ürünlerin yanı sıra baharat ve ilaç endüstrisinde kullanılan ekstraksiyon ürünleri örnek olarak verilebilir.

Ekmekek, maya fermantasyonu ile üretilen bir ürün olup içerisindeki etil alkol miktarı hamur aşamasındayken %4 oranına kadar yükselebilmektedir. Fırından çıkan taze ekmekek ise %0,2-0,8 aralığında etil alkol kalabilmektedir.

Alkol fermantasyonu sonucunda elde edilen şarap ve bira gibi içki çeşitlerinden üretilen sirkede, azeotropi sebebiyle asetik aside dönüşemeyen %0,5 ile %2 aralığında etil alkol kalabilmektedir. Alkol ekstraksiyonu ile üretilen ilaç ve katkı maddeleri de etil alkol taşımaktadır.³¹

2. Etil Alkolün Fikhî Açısından Değerlendirilmesi

İslâm hukukçuları tarafından etil alkolün üretim aşamalarında ürünlerde kullanılmasının hükmüyle ilgili farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Etil alkol ve onun katıldığı ürünlerin fikhî hükmünü tespit etmeye çalışan âlimler, farklı ilke ve delillerden hareketle meseleye yaklaşmışlardır. Bundan dolayı da etil alkolün haram kılınmış olan içkilerle aynı hükme tâbi olup olmadığı, necis kabul edilip edilmediği, katıldığı ürün içerisinde istihâlâ ve istihlâka uğrayıp uğramadığı, hangi amaçla kullanıldığı, kullanılmasında bir zaruret veya ihtiyaç bulunup bulunmadığı, alkol kullanımının umûmü'l-belvâ hâline gelip gelmediği hakkında farklı kanaatlere ulaşmışlardır.

2.1. Hamr ve Etil Alkol İlişkisi

Etil alkol (etanol), genel olarak alkol denildiğinde kastedilen en önemli ve en meşhur alkol çeşididir.³² Etil alkolün çalışmamızın esas problemini teşkil eden en önemli özelliği yegâne sarhoşluk veren alkol çeşidi ve sarhoş edici içkilerin temel

³⁰ Elgün, "Helâl Hayat Kavramı İçinde Etil Alkolün Evrensel Yeri ve Önemi", 79; Yetim - Türker, *Helâl ve Sağlıklı Gıda*, 88.

³¹ Elgün, "Helâllik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 23-24.

³² Âdil Mübârek Mutrât, "Hükmü istihdâmi'l-kuhûl fî'l-et'ime ve'l-edviye", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-Kanûniyye ve'l-İktisâdiyye* 52 (2012), 474.

bileşeni olmasıdır. İçkilerin³³ tamamı sarhoş edici olma vasfını etil alkol ile kazanmaktadır.³⁴

Etil alkolün fikhî hükmüne ne naslarda ne de klasik fıkıh kaynaklarımızda doğrudan yer verilmemektedir. Çünkü saf etil alkolün elde edilmesi ve endüstriyel olarak gıda, ilaç ve kozmetik gibi birçok alanda kullanılması yeni bir gelişmedir. Bu sebeple etil alkolün fikhî hükmü, İslâm'ın haram kılmış olduğu içkilerden hareketle tespit edilmeye çalışılmıştır. İçkiler konusunda serdetmiş olduğumuz yaklaşımlar etil alkolün hükmünün belirlenmesinde de etkili olmuştur. Etil alkolün, haram ve necis olma açısından sarhoş edici içkilerle aynı hükme tabi olup olmadığıyla alakalı farklı değerlendirmeler yapılmıştır.

2.1.1. Hamr ile Etil Alkolü Aynı Hükme Tabi Kılanlar

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinden oluşan cumhur fukahâ, her sarhoşluk veren içeceğin “hamr” olarak değerlendirilmesi gerektiğinde ve “çok miktarda içilmesi sarhoşluk veren her içeceğin, az miktarda içilmesinin de haram olacağı hususunda ittifak etmişlerdir.³⁵ Cumhur fukahânın sahip olduğu bu görüşün gereğince etil alkol, sarhoş edici olması itibarıyla hamr ile aynı hükme tabidir. Dolayısıyla hamrın hükmünün açıklanması ile etil alkolün hükmü de açıklanmış olacaktır.³⁶

Bu grupta yer alan İslâm hukukçularına göre etil alkolün, çok miktarda tüketilmesi sarhoşluk verdiğinden az miktarda içilmesi de farklı amaçlarla kullanılması da aynı şekilde haram kabul edilmiştir. Çünkü alkol, hamrdır ve hamr da ittifakla haramdır.³⁷

2.1.2. Hamr ile Etil Alkolü Farklı Değerlendirenler

Hanefî mezhebinin içecekler hakkındaki görüşü bazı noktalardan farklılık arz etmektedir. Hanefîlerden Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Ebû Yûsuf a (öl.182/798) göre üzüm

³³ İçki, çalışmamız içerisinde sarhoşluk vermesi için özel olarak ve belli usullerle üretilen içecek anlamında kullanılmaktadır.

³⁴ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 12; Elgün, “İçeriğinde Doğal Olarak Alkol Oluşan Fermente Gıdalar”, 130; Elgün, “Helâlik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol”, 19-20.

³⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Mugnî* (Kahire: Mek-tebetü'l-Kâhire, 1388), 9/159-160; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâfî İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye fi telhîsi mezhebi'l-Mâlikiyye ve't-tenbîh 'alâ mezhebi's-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye ve'l-Hanbeliyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1434), 302; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Mugnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1418), 4/426; idâretü'l-İftâi'l-Ku-veytiyye, *Mevsûatu sinâati'l-helal* (Kuveyt: Mek-tebetü'l-Kuveyti'l-Vatanî, 1441), 293.

³⁶ Abülfettâh Muhammed İdris, *Mevâddü'n-necise fi'l-gizâ ve'd-devâ* (Riyad: Dâru's-Samiî, ts.), 74.

³⁷ Mutîrât, “Hükmü istihdâmi'l-kuhûl fi'l-et'ime ve'l-edviye”, 505.

ve hurmanın dışındaki maddelerden elde edilen içeceklerin, sarhoş edici seviyeye ulaşmadığı müddetçe sarhoş olma kastı olmaksızın tedavi ve vücut direncini artırmak gibi gerekçelerle içilmesi caizdir.³⁸

Günümüzde etil alkol üretilen kaynaklara baktığımız zaman üzüm ve hurma bunların arasında yer almamaktadır. Dolayısıyla gıda, ilaç vb. ürünlerin üretim aşamalarında kullanılan etil alkol, üzüm ve hurmadan üretilmemektedir. Üzüm ve hurmanın dışındaki maddelerden elde edilen etil alkolün, sarhoşluk verici seviyeye ulaşmadığı müddetçe gıda, ilaç vb. ürünlerin üretiminde kullanılması, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un içecekler hakkında sahip oldukları görüşün gereğince caiz olması gerekir. Ancak üzüm ve hurmadan üretilen etil alkol, hamr hükmünde olacağından zikredilen alanlarda kullanılması caiz değildir.³⁹

Görüldüğü üzere içeceklerin fikhî hükmünü belirlerken onları ham maddelerine göre bir değerlendirmeye tabir tutan fakihlerin görüşlerinin gereğince hareket ederek bu yaklaşımı benimseyen âlimler, etil alkolü ürettiği kaynak itibarıyla değerlendirmeye tabi tutmuştur. Üzüm ve hurmanın dışındaki maddelerden elde edilen etil alkolü sarhoş edici içkilerle aynı hükümle değerlendirmemişlerdir. Bu görüşü savunan âlimler, üzüm ve hurmadan elde edilen etil alkol ile diğer kaynaklardan üretilen etil alkolün mahiyet itibarıyla farklı olduğunu söylememektedirler. Ancak haramlık, helâllik ve necâset gibi fikhî hükümlerin taabbüdî yönünün ağır bastığını ifade etmektedirler.⁴⁰

2.2. Etil Alkol Necis Midir?

İçeriğinde gerek doğal olarak gerekse dışardan katılmak suretiyle etil alkol bulunan gıda, ilaç vb. ürünlerin hükmünün tespit edilmesinde belirleyici olan iki husustan birisi de etil alkolün necis olup olmadığıdır. Bundan dolayı içerisinde etil alkol bulunan ürünlerin hükmü konusunda değerlendirmelerde bulunmadan önce etil alkolün necis olup olmadığını ortaya koyulması gerekmektedir.

Etil alkolün necis olup olmadığı konusunda, bir önceki başlık altında işlemeye çalıştığımız sarhoş edici içkiler ile ilişkisi hakkındaki görüşler belirleyici olmaktadır. Etil alkolü, sarhoş edici içkilerle aynı hükme tabi tutanlar, necâset konusunda da aynı hükmü vermektedirler. Ancak üzüm ve hurmanın dışındaki maddelerden elde edilen

³⁸ Ebû'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'alili'l-Muhtâr* (Beirut: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 5/4/101.

³⁹ Muhammed b. Bahît el-Mutîî, *Fetâvâ* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1434), 1/1/223-225; Muhammed Takî Osmânî, *Buhûs fi kazâyâ fikhiyye muâsıra* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1424), 430.

⁴⁰ Kâşif Hamdi Okur, "Fermente Gıdalar ve Alkolde Çözülen Katkı Maddelerinin Fikhî Değerlendirilmesi", *Dini Hükmü Açısından Gıdalardaki ve İlaçlardaki Katkı Maddeleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 148.

etil alkolü sarhoş edici içkilerden farklı olarak değerlendirenler, necis olup olmadığı noktasında da aynı yaklaşımı devam ettirmektedirler.

2.2.1. Etil Alkolün Necis Olduğunu Kabul Edenler

Mâlikî, Şafî ve Hanbelî mezheplerine göre sarhoş edici içeceklerin tamamı hamr olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla üzüm ve hurmadan elde edilen içkilerin yanı sıra diğer maddelerden elde edilen sarhoş edici içecekler de haram ve necistir. Hanefîlerin dışındaki diğer mezhepler, içeceklerin üretildiği madde itibariyle haramlık ve necâset hükümleri açısından bir ayrıma gitmemişlerdir.⁴¹ Bu yaklaşımı gereğince hangi kaynaktan olursa olsun, sarhoş edici olan etil alkol necistir ve temas ettiği maddeleri de necis hale getirir.⁴² Ancak vakiya baktığımız zaman tespit edebildiğimiz kadarıyla içkiler konusunda cumhurun yaklaşımını benimseyen âlimlerin ve kuruluşların; umumu belvâ, istihâle, istihlâk veya ihtiyaç gibi sebeplere dayanarak etil alkolün ve dolayısıyla içerisine etil alkol katılan ürünlerin necis olmadığı görüşünde olduklarını görmekteyiz.⁴³

Ürdün Dâru'l-İftâi'l-Âm'ın ve Şebeketü'l-İslâmiyye'nin de benimsemiş olduğu görüşe göre etil alkol, sarhoş edici içkilerle aynı kategoride değerlendirilerek necis kabul edilmiştir. Etil alkolün içerisine katıldığı ürünleri de necis hale getireceği bildirilmiştir.⁴⁴

2.2.2. Etil Alkolün Necis Olmadığını Kabul Edenler

Gerek etil alkolü sarhoş edici içkilerle aynı hükme tabi tutanlardan gerekse üretildiği maddeler itibariyle etil alkolü sarhoş edici içkilerden ayrı değerlendirenlerden oluşan bir grup âlime göre etil alkol necis kabul edilmemiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla etil alkolün necis olmadığını kabul edenler çoğunluğu oluşturmaktadır. Etil alkolü hamr ile aynı hükme tabi tutanlardan bazıları, hamrı manevi necis kabul etmektedirler. Bu kabule itimat ederek hamr necis olmayıp temiz olduğuna göre onun özünü oluşturan etil alkol de temizdir demektedirler. Ayrıca bu görüşe göre hamrın temiz olduğunu gösteren deliller, aynı hükme tabi olmaları itibariyle etil alkolün de temiz olduğuna delildir.⁴⁵

⁴¹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/128.

⁴² Orhan Çeker, "Helâl Gıda Anlayışımız", *Helâl ve Etik Araştırmalar Dergisi* 3/2 (24 Aralık 2021), 8.

⁴³ Vehbe Zuhaylî, *Ahkâmü'l-mevâddi'n-neciseti fi'l-gizâ ve'd-devâ* (Dimeşk: Dâru'l-Mektebî, 1418), 28-29.

⁴⁴ İdâretü'l-İftâ, *Mevsûatu sinâati'l-helâl*, 3/119-121.

⁴⁵ Mutîrât, "Hükümü istihdâmi'l-kuhûl fi'l-et'ime ve'l-edviye", 491; Hişâm es-Seyyid el-Cenânî Atıyye, "el-Kuhûl ve istihdâmâtuhu", *Dirâsetun Fikhiyyetün Muâsıratiün* 4/34 (2019), 1070.

Etil alkolün hamr ile aynı hükme tabi olmadığını savunanlara göre de etil alkol temizdir. Çünkü etil alkol; sarhoş edici ve hamrın özü olsa da üretildiği maddeler itibarıyla hamrdan farklıdır. Tek başına hamr ile aynı özellikleri taşımamaktadır.⁴⁶ Müfti'd-Diyari'l-Mısıriyye Muhammed Bahît el-Mutî (öl. 1935) konuyla alakalı olarak geniş değerlendirmelerde bulunmuş ve özetle şunları söylemiştir: Etil alkol, ne hamrdır ne de temiz olup olmadığına ihtilaf edilen hamr dışındaki diğer sarhoş edici içkilerden bir tanesidir. Bilakis kimyasal bir maddedir. Endüstriyel sahadaki ilerlemeyle birlikte şeker kamışı gibi karbonhidratlar, çeşitli baklagillerin içerisinde bulunan nişasta ve petrol üretiminde yan ürün olarak oluşan gazlar gibi maddelerden etil alkol üretilmektedir. Temiz olan maddelerden elde edilmiş olan etil alkol, temizdir ve içerisine katıldığı maddeyi necis hale getirmez. Ancak etil alkol, ister hamrdan isterse hamrın dışındaki diğer sarhoş edici içkilerden elde edilsin necis olup olmama konusunda kendisinden elde edildiği içkinin hükmünü alır.

Hanefî mezhebinde hem Ebû Hanîfe hem de İmâmeyn'e göre fermente içeceklerin tamamı necis değildir. Fermantasyon ile necis hale gelen içecekler şunlardır: Yaş üzüm suyu, kuru üzüm suyu, yaş hurma suyu ve kuru hurma suyudur. Bunlar necâsetleri gidecek oranda kaynatılmadıklarında necis olurlar. Ancak bu dört hammaddenin dışındaki bir şeyden elde edilen içkiler, sarhoş edici olmasından dolayı haram olsa bile temiz hükmündedir. Dolayısıyla bu içkilerden elde edilen etil alkol de temizdir.⁴⁷ Türkiye'de üretilen etil alkol, genellikle şeker pancarından elde edilmektedir. Ham maddesi üzüm olan alkol, sadece içki yapımında kullanılmakta olup diğer alanlarda kullanılmamaktadır.⁴⁸

Abdül Fettah Ebû Gudde'nin (öl. 1997) anlatımına göre konuya etil alkolün necis olmadığı ve kullanımının caiz olduğu yönünde görüş beyan edenlerin başında Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden olan Muhammed Zâhid el-Kevserî (öl.1952) yer almaktadır. Aynı şekilde Şeyh Ahmed ez-Zerkâ (öl.1938) da bu doğrultuda fetva vermiştir.⁴⁹ 22-24/05/1995 tarihinde Kuveyt'te düzenlenen "El-Munazzamatü'l-İslâmiyye Li'l-Ulûmi't-Tıbbiyye" teşkilatının sekizinci toplantısında alınan tavsiye kararları arasında etil alkolün koruyucu ve çözücü olarak kullanımına da yer verilmiştir. Bu bağlamda

⁴⁶ Atıyye, "el-Kuhûl ve istihdâmâtuhu", 1071.

⁴⁷ Bahît el-Mutî, *Fetâvâ*, 1/1/222-225; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1996), 2/204.

⁴⁸ Çeker, "Helâl Gıda Anlayışımız", 8.

⁴⁹ Ebu'l-Hasen Nûruddîn Aliyyu'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Lübnan: Mektebetü Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1426), 1/1/258.

hamrın manevi necis olduğu görüşünden hareketle, etil alkolün koruyucu ve çözücü madde olarak kullanılmasında bir beis olmadığı vurgulanmıştır.⁵⁰

Sonuç olarak etil alkolün necis olmadığı ve içerisine katıldığı maddeyi de necis hale getirmediği çok sayıda âlim ve fetva kuruluşu tarafından ifade edilmiştir. Etil alkolün necis olmadığı görüşüne iki şekilde ulaşılmaktadır. Bunlardan birincisi Hanefîlerin benimsemiş olduğu, ham maddeyi dikkate alan görüşe göre etil alkol hamr olmadığı için temizdir. İkincisi ise hamrın necâseti manevi olduğu için etil alkol madden temizdir. Etil alkolün temiz olduğu görüşü, delilinin kuvvetli olması ve necis denildiğinde muhtemel ortaya çıkabilecek problemleri önleyebileceği öngörülebilir.⁵¹

3. İçerisinde Etil Alkol Bulunan Gıdaların Fikhî Açından Değerlendirilmesi

Etil alkol içeren gıdaların fikhî hükmü, etil alkolün bulunma şekline, miktarına ve eğer dışarıdan katılıyor ise katılma amacına göre farklılık arz edecektir. Ayrıca etil alkol dışarıdan katılıyorsa istihâle veya istihlâka uğrayıp uğramadığı da hüküm açısından belirleyici olmaktadır. Bu durum konuyla alakalı tek bir değerlendirme yapılmasına engel teşkil etmektedir. Bu çalışmada da söz konusu ürünler fikhî açıdan değerlendirilirken tek bir zaviyeden değil farklı parametreleri dikkate alarak tahlil edilmeye çalışılmıştır.

3.1. İstihâle ve İstihlâk Nazariyesinin Etil Alkol İçeren Gıdaların Fikhî Hükmüne Etkisi

İçerisine etil alkol katılan gıda, ilaç vb. maddelerin hükmü tespit edilmeye çalışılırken bazı âlimlerin görüşlerini dayandırdıkları esas, istihâle ve istihlâk nazariyeleri olmuştur. Özellikle etil alkolün tıpkı hamr gibi necis olduğunu ve içerisine katıldığı ürünleri de necis hale getirdiğini kabul eden görüş sahipleri, meseleyi bu iki nazariyeden birisiyle çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır.

3.1.1. İstihâlenin Etkisi

Lügatte “Bir maddenin önceki halinden başka bir hale dönüşmesi”⁵² olarak tarif edilen istihâle, terim olarak bu anlam ile büyük ölçüde uyum gösterecek şekilde “Dinen

⁵⁰ İdâretu'l-İftâ, *Mevsûatu sinâati'l-helâl*, 3/130.

⁵¹ İdâretu'l-İftâ, *Mevsûatu Sinâati'l-Helâl*, 3/110.

⁵² İbn Manzûr, “hvl”, 11/189; Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle en-Nâşirûn, 1426/2005), “hvl”, 989.

necis kabul edilen bir maddenin uğradığı değişimden sonra temiz hale dönüşmesi” olarak tanımlanmıştır.⁵³

İstihâle konusuna Hanefî mezhebinde diğer mezheplere nazaran daha geniş yer verilmiştir. Ebû Yûsuf, başlangıçta üzerinde ittifak edilen meseleler hariç necis olan maddelerin istihaleye uğrasalar bile kaynağı itibarıyla necis sayılacaklarını söylemektedir. Bunun yanı sıra Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bu maddelerin istihâle geçirdikten sonra temiz hale geleceğini kabul etmektedir. Mezhep içerisinde umûmü'l-belvâ, bir mazeret hali ve hafifletici sebep sayıldığından Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin görüşü tercih edilmiş ve fetvaya esas olmuştur.⁵⁴ Hanefîler'in haricinde Mâlikîler de istihâle ile necis maddelerin temiz hale geleceğini kabul etmektedir.⁵⁵ Ancak Şâfiîler ve Hanbelîler, hamrın sirkeye dönüşmesi ve kanın süte ve miske dönüşmesi meseleleri hariç istihâle ile necis bir maddenin temiz hale gelebileceğini kabul etmemektedirler.⁵⁶

İstihâle nazariyesi günümüzde, dinen necis kabul edilen bazı maddelerin gıda, ilaç ve kozmetik sanayisinde kullanıldığı takdirde temiz hale gelip gelmeyeceği ve buna bağlı olarak ortaya çıkan son ürünün kullanımının caizliği meselesinde belirleyici bir konuma sahiptir.⁵⁷ Meselâ muâsir âlimlerden olan Mustafa Ahmet ez-Zerkâ (öl.1999), dinen necis olan kandaki bazı maddelerin çeşitli kimyasal işlemlerle ayrıştırılması neticesinde elde edilen hormon ilaçlarının kullanılmasının caiz olduğu, bu ilaçların üretildiği hammaddelerin uğradığı kimyasal değişim ile artık akıtılmış kandan farklı olduğu görüşündedir.⁵⁸

İstihâle, kimyasal dönüşümü ifade etmektedir. Ancak fikhî anlamda geçerli bir istihâle için bazı şartların gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Yani her istihâle bir kimyasal dönüşümken, her kimyasal dönüşüm fikhî anlamda istihâle olarak kabul edilmemektedir. Fikhî anlamda istihâleden bahsedebilmek için iki şart aranmaktadır:

⁵³ Ali Muhyiddîn el-Karadâgî - Ali Yûsuf el-Muhammedî, *Fıkhü'l-kazâyâ't-tıbbiyeti'l-mu'âsıra* (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1427), 203-204.

⁵⁴ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Lübnan: Dâru'l-Fıkr, 1389/1970), 1/201; Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dükâtî et-Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 161.

⁵⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bil-âsâr* (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.), 1/162; Muhammed b. 'Abdullah el-Hureşî, *Şerhu muhtasari Halil li'l-Hureşî* (Beirut: Dâru'l-Fıkr, ts.), 1/87; Karadâgî - Muhammedî, *Fıkhü'l-kazâyâ't-tıbbiyeti'l-mu'âsıra*, 216; Kâşif Hamdi Okur, "İstihâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/672-674.

⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 1/53; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/134.

⁵⁷ Okur, "İstihâle", EK-1/672-674.

⁵⁸ Mustafa Ahmet Zerkâ, *Fetâvâ* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1425), 233-234.

İstihâleye uğrayan madde, elementlerine ya da kimyasal köklerine ayrılmış olacak ve istihâle neticesinde ortaya çıkan ürün vasıf olarak ilk üründen farklı olacak.⁵⁹ Böylelikle istihâleye uğrayan maddede hem yapı hem de nitelik olarak bir değişiklik meydana gelmektedir.

Yağlar üzerinden örnek verilecek olursa, üç asitli necis bir yağ (trigliserit), kimyasal bir işlem ile tek asitli bir yağ (monogliserit) haline getirildiğinde burada kimyasal bir işlem gerçekleşmiş olsa da fikhî anlamda istihâle söz konusu değildir. Çünkü kimyasal dönüşüm neticesinde elde edilen ürünün yağ vasfı değişmemiştir. Ancak bu necis yağdan sabun elde edildiğinde hem kimyasal değişim gerçekleşerek maddenin yapısı değişmiş hem de ilk ürün olan yağ son üründe farklı vasıfta yeni bir maddeye dönüşmüştür. Dolayısıyla necis bir yağdan elde edilmiş olan sabun istihâleye uğramış olduğundan temiz hale gelmiştir.⁶⁰

Bazı âlimler, etil alkolün de içerisine katıldığı üründe istihâleye uğrayarak farklı bir yapı kazandığı takdirde tercih edilen görüşe göre temiz hale gelebileceğini söylemişlerdir.⁶¹ Ancak etil alkolün içerisine dâhil olduğu ürünlerde yukarıda bahsedildiği şekliyle bir istihâleye uğradığından söz edilmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu durumda etil alkol ne yapısal olarak ne de vasıf olarak bir değişime uğramamakta hatta üretim aşamalarında kullanıldıktan sonra bileşikden uzaklaştırılabilmektedir.⁶² Üzerinde icma edilmiş istihâle örneği olan şarabın sirkeye dönüşmesi hadisesinde de elde edilen son ürün içerisinde az miktarda %0.1 dolaylarında etil alkol bulunabilmektedir.

3.1.2. İstihlâkın Etkisi

Fıkıhta temiz ve necis maddelerin karıştığı/karıştırıldığı durumlarda çözüm için başvurulan yöntemlerden bir tanesi de istihlâktır. İstihlâk kavramı، ل-ك، kökünden türetilen Arapça bir kelime olup lügatte; tüketim, kaybolmak, tamamen yok olmak ve bir malı infâk edip harcamak manalarına gelmektedir.⁶³ Bir fıkıh terimi olarak istihlâk bir maddenin hacim olarak kendisinden çok olan başka bir maddeye karıştırılması suretiyle o madde içerisinde yok olması veya tamamen yok olmamakla birlikte ayırt edici üç özelliği olan tadını, kokusunu ve rengini kaybetmesi demektir.⁶⁴

⁵⁹ Çeker, “Helal Gıda Anlayışımız”, 7.

⁶⁰ Çeker, “Helâl Gıda Anlayışımız”, 7.

⁶¹ Bahî el-Mutî, *Fetâvâ*, 1/223-225.

⁶² Su bazlı propolis örneğinde olduğu gibi.

⁶³ Fîrûzâbâdî, “hık”, 958.

⁶⁴ Murat Şimşek, “Helâl Gıda Araştırmalarında Günümüz Fıkıh Problemi Olarak İstihâle Ve İstihlâk”, *Helâl ve Etik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (12 Kasım 2019), 10.

İstihâle ile istihlâkın birçok ortak yönü olmakla birlikte, iki temel noktada birbirinden ayrıldıkları görülür. İlk olarak istihlâk, iki maddenin birbirine karışmasıyla temiz ya da necis olmayı ifade ederken, istihâle bir maddenin kimyasal değişime uğramasıyla olabilmektedir. Diğer fark ise, istihâlenin gerçekleşmesi için yapı ve mahiyet değişimi şart koşulurken, istihlâkte çok olan temiz madde içerisinde az olan necis maddenin zahiren kaybolması söz konusudur.⁶⁵ Bu sebeple istihlâkın istihâleden farklı değerlendirilmesi, istihlâka farklı hükümlerin bağlanması ve farklı misaller üzerinden açıklanması daha doğru bir yaklaşım olacaktır.⁶⁶

İçerisine çözücü, koruyucu veya doğrudan katkı maddesi olarak az miktarda etil alkol katılan ürünlerin fikhî hükmü, bazı âlimler tarafından istihlâk nazariyesi temelinde izah edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede ürünlerin içerisine dışarıdan katılan etil alkolün necis olduğu kabul edilse bile üretim esnasında etil alkolün çok miktardaki temiz bir madde içine katıldığı ve içerisine katıldığı bu madde üzerinde tat, koku ve renk bakımından bir etki yapmadığı için o maddeyi necis hale getirmeyeceği neticesine varmışlardır.⁶⁷

Etil alkolün, kolonya vb. kokuların içerisine katıldığında istihlâke uğrayacağı ve elde edilen ürünün temiz olduğu noktasında şüphe bulunmayacağı ifade edilmiştir.⁶⁸ Ancak kolonya içerisine katılan etil alkolün oranı genellikle %70-90 arasında değişmektedir.⁶⁹ Bu kadar yüksek orandaki bir sıvının katıldığı madde içerisinde istihlâke uğradığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

3.2. İçeceklerde Etil Alkol Kullanımının Fikhî Açından Değerlendirilmesi

Etil alkol, yegâne sarhoşluk veren alkol çeşidi olması sebebiyle sarhoş edici içkilerin temel bileşenidir. Bu sebeple sarhoş edici içkilerin tamamı etil alkol içermektedir.⁷⁰ Söz konusu içkilerin bir kısmı önceki bölümlerde de detaylı bir şekilde işlendiği üzere meyve, bitki ve tahılların fermantasyonu yoluyla üretilmektedir.⁷¹ Diğer içki

⁶⁵ Şimşek, "Helâl Gıda Araştırmalarında Günümüz Fıkıh Problemi Olarak İstihâle Ve İstihlâk", 10-11.

⁶⁶ Mehmet Selim Aslan, "İslam Hukukuna Göre İstihâle ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2343.

⁶⁷ Kâşif Hamdi Okur, "İslam Hukuku Açısından Helâl ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler", *Usûl: İslam Araştırmaları* 11 (2009), 33.

⁶⁸ Bahî el-Mutî, *Fetâvâ*, 1/223-225.

⁶⁹ Rıfat Oral, "İstihlâk", *I. Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi*, ed. Fatih Gültekin (Ankara: Helal ve Sağlıklı Gıda Platformu, 2011), 8.

⁷⁰ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 12; Elgün, "İçeriğinde Doğal Olarak Alkol Oluşan Fermente Gıdalar", 130; Elgün, "Helâllik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 19-20.

⁷¹ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 32.

çeşidi, alkol ve su karışımına farklı çeşni maddeleri ilave edilerek hazırlanan alkol ilaveli içkilerdir.⁷² Bir diğer içki çeşidi ise alkol oranı düşük içkilerin damıtılması ve bu işlemle birlikte buharlaşan alkolün soğutulmasıyla elde edilen ve alkol oranı %50'yi bulan yüksek alkollü içkilerdir.⁷³

Şarap, rakı, bira, viski vb. içki çeşitlerinin tamamı sarhoş olmak kastıyla özel olarak üretilmektedir. İslâm, sarhoş eden keyif verici içeceklerin bu amaçla üretimi, tüketimi ve ticaretinin yapılmasını haram kılmıştır.⁷⁴

3.3. İçeriğinde Doğal Olarak Etil Alkol Bulunan Ürünlerin Fikhî Açından Değerlendirilmesi

Bazı ürünlerin içerisinde gerek olgunlaşma ve bozulmaya bağlı olarak gerekse gerçekleşen kimyasal reaksiyonun bir yan ürünü olarak doğal bir şekilde etil alkol oluşmaktadır. Laktik asit fermantasyonu ile elde edilen ürünlerde, laktik asidin yanı sıra yabani mayaların etkisiyle yan ürün olarak etil alkol oluşabilmektedir. Yoğurt, kefir, boza, kıymız ve turşu gibi asit fermantasyonu ürünlerinde; organik asitlerin yanında az miktarda da olsa %0,3-1,0 arasında etil alkol üreyebilmektedir.⁷⁵ Meyvelerin olgunlaşmaya başlamasıyla birlikte içerisinde bulunan şekerin parçalanmasıyla doğal olarak etil alkol oluşmaktadır. Meyveler aşırı derecede olgunlaştığında ve bozulmaya başladığında içerisinde oluşan etil alkol miktarı da olgunlaşma ve bozulmayla doğru orantılı olarak artmaktadır.⁷⁶

İçerisinde sarhoş etmeyecek ölçüde doğal olarak alkol oluşan muz, portakal, ekmek, yoğurt, meyve suyu vb. ürünlerin, mubah olduğu noktasında âlimler arasında görüş birliği bulunduğundan söz etmek mümkündür. Bu tür ürünlerin fikhî hükmü değerlendirilirken sarhoş edici olup olmadığı belirleyici olmaktadır. Zira içerisinde kendiliğinden oluşan etil alkol, sarhoş edici dereceye ulaşmadığı müddetçe söz konusu

⁷² Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 38; Elgün, "Helâllik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 21; Yetim - Türker, *Helâl ve Sağlıklı Gıda*, 87.

⁷³ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 37; Elgün, "Helâllik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 21-22; Yetim - Türker, *Helâl ve Sağlıklı Gıda*, 87.

⁷⁴ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru lhyai't-Türâsi'l-'Arabî, 1374-75/1955-56), "Müsâkât", 67; Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414), 24/3; İbn Cüzey, *el-Ğavânînü'l-fikhîyye*, 117.

⁷⁵ Elgün, "Helâl Hayat Kavramı İçinde Etil Alkolün Evrensel Yeri ve Önemi", 79; Elgün, "Helâllik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 24; Yetim - Türker, *Helâl ve Sağlıklı Gıda*, 87.

⁷⁶ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 56; Elgün, "Helâl Hayat Kavramı İçinde Etil Alkolün Evrensel Yeri ve Önemi", 79; Elgün, "Helâllik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 23; Yetim - Türker, *Helâl ve Sağlıklı Gıda*, 88.

ürünleri haram kılmamaktadır.⁷⁷ Nitekim Hz. Peygamber de (s.a.s.) keskinleşmiş hale gelinceye dek nebîz içmiş ve etrafındakilerin içmesine de müsaade etmiştir. Konuyla alakalı Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen uygulama da göstermektedir ki, üzüm şırası, meyve suyu ve komposto gibi içerisinde doğal olarak alkol oluşan ancak sarhoş edici hale gelmemiş içeceklerin içilmesinde dinen bir yasaklama bulunmamaktadır.⁷⁸

3.4. İçerisine Çözücü ve Koruyucu Olarak Etil Alkol Katılan Ürünlerin Fikhî Açısından Değerlendirilmesi

Bazı gıda maddelerine, içeceklere, ilaçlara ve kozmetik ürünlerine, aroma maddelerini çözücü olarak, doğrudan aroma sağlayıcı olarak veya koruyucu olarak etil alkol katılmaktadır.⁷⁹ Etil alkol, iyi bir çözücü olduğu, akışkanlığı hızlandırdığı ve koruyucu özelliği bulunduğu için tercih edilmektedir. Etil alkolün söz konusu kullanımlarındaki hedef sarhoşluk sağlaması değildir. Ayrıca çözücü ve koruyucu olarak kullanılan etil alkolün miktarı çok az olduğundan sarhoş edici seviyeye ulaşmamaktadır.⁸⁰

Üretim esnasında çözücü ve koruyucu olarak alkol kullanılmasının ürünlerin fikhî hükmünü nasıl etkileyeceği, meselenin mihverini teşkil etmektedir. Konuyla ilgili olarak ürünlerin içerisine dışarıdan katılan etil alkolün necis olup olmadığı ve ürünün sarhoş edici nitelik taşıyıp taşımadığı şeklinde iki temel unsur belirleyici rol oynamaktadır.⁸¹ İçerisine çözücü ve koruyucu olarak etil alkol katılan ürünlerin fikhî boyutu ele alınırken etil alkolü hamr olarak değerlendiren cumhûr fukahânın yaklaşımı ve Hanefîlerin benimsemiş olduğu yaklaşım üzerinden meseleyi incelemek mümkündür.

3.4.1. Hamr ile Etil Alkolü Aynı Hükme Tabi Kılanlar Açısından

Etil alkolü hamr ile aynı hükme tabi kılan ve necis olduğunu kabul edenlerin görüşüne göre, hangi amaçla olursa olsun etil alkolün dışarıdan ürünlere katılması ve içerisine etil alkol katılan bu ürünlerin tüketilmesi caiz değildir. Çünkü etil alkol hamrdır ve hamrın kullanımının haram olduğu noktasında da ittifak mevcuttur.⁸² İçerisine

⁷⁷ Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/565; Hammâd, *el-Mevâddu'l-muharrame ve'n-necise fi'l-gizâ ve'd-devâ*, 60; Zeynu'l-Âbidîn b. eş-Şeyh b. Ezvîn el-İdrîs eş-Şinkîti, *en-Nevâzil fi'l-eşribe* (Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyâ, 1432), 332-333; Saffet Köse, "Fikhî Açısından Helal Gıdanın Temel İlkeleri", *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2020), 7; Çeker, "Helal Gıda Anlayışımız", 9.

⁷⁸ Müslim, "Eşribe", 79.

⁷⁹ Hammâd, *el-Mevâddu'l-muharrame ve'n-necise fi'l-gizâ ve'd-devâ*, 60-61; Elgün, "Helâllik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol", 24.

⁸⁰ Şimşek, *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*, 99.

⁸¹ Okur, "İslam Hukuku Açısından Helâl ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler", 32.

⁸² Mutîrât, "Hükmü istihdâmî'l-kuhûl fi'l-et'ime ve'l-edviye", 505.

dışardan etil alkol katıldıktan sonra hangi amaçla olursa olsun, katılan miktarın az ya da çok olması fark etmeksizin o ürünlerin tüketilmesi caiz değildir.⁸³

Konuya bu açıdan yaklaşanların bazıları, etil alkolün içerisine katıldığı ürünlerde istihâle ve istihlâka uğradığından dolayı bu ürünlerin kullanılmasının caiz olacağını belirtmişlerdir. Çünkü etil alkol artık katıldığı ürünün içerisinde istihâleye uğrayarak farklı bir maddeye dönüşmekte ve ondan herhangi bir eser kalmamaktadır.⁸⁴ Netice itibariyle söz konusu yaklaşıma göre etil alkol içerisine katıldığı ürünün yapısına etki etmiyor ve onu sarhoş edici hale getirmiyorsa o ürün tâhirdir (temizdir), tüketilmesi ve kullanılması da caizdir. Çünkü hüküm son aşamada ortaya çıkan ürüne göredir.⁸⁵

Etil alkolü hamr ile aynı hükme tabi tutmakla birlikte hamrın necâsetinin manevi olduğunu kabul edenlerin görüşüne göre, etil alkol tâhirdir. Çözücü ve koruyucu olarak kullanılan ve üretim tamamlandıktan sonra büyük bir kısmı buharlaşarak uzaklaşan etil alkolün ürünlerde kullanılması, insan sağlığı açısından zararlı olmadığı müddetçe caizdir. Çünkü etil alkol, çözücü ve koruyucu olarak kullanıldığında miktarı çok az olduğu için genellikle istihlâka uğramaktadır. Etil alkolün bu tür kullanımında müskirâtın haram kılınmasına neden olan; sarhoş edici olması, düşmanlığa sevk etmesi ve Allah Teâlâ'yı anmaktan alıkoyması gibi durumlardan hiçbirisi bulunmamaktadır.⁸⁶ Ancak etil alkol, katıldığı ürünlerin içerisinde çoğunluğu teşkil ediyorsa, istihâleye ya da istihlâka uğramamış veya buharlaşmak suretiyle son üründen uzaklaşmamış ise asli hükmü olan haramlık üzerine bırakılır ve zaruret bulunmadığı müddetçe bu ürünlerin tüketilmesi haram olur.⁸⁷

3.4.2. Hamr ile Etil Alkolü Farklı Değerlendirenler Açısından

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un içecekler konusunda elde edildiği kaynağı dikkate alarak yapmış oldukları ayırım esas alındığında, üzüm ve hurmanın dışındaki maddelerden sarhoş olmak kastı olmaksızın üretilen etil alkolün, çözücü ve koruyucu olarak gıda, ilaç ve diğer alanlardaki ürünlerin üretim aşamasında kullanılması caizdir.⁸⁸

Endüstriyel olarak kullanılacak olan etil alkol, üzüm ve hurmanın dışındaki diğer maddelerden üretildiği için necis değildir. Dolayısıyla içerisine katıldığı ürünü de necis

⁸³ Çeker, "Helâl Gıda Anlayışımız", 9.

⁸⁴ Hammâd, *el-Mevâddu'l-muharrame ve'n-necise fi'l-gizâ ve'd-devâ*, 60-61; Mutfirât, "Hükmü istihdâmi'l-kuhûl fi'l-et'ime ve'l-edviye", 508.

⁸⁵ Bedriye Meş'al el-Hârisî, *en-Nevâzil fi'l-et'ime* (Riyad: Dâru Kunûzi İşbiilyâ, 1432), 2/911-912; Mutfirât, "Hükmü istihdâmi'l-kuhûl fi'l-et'ime ve'l-edviye", 511.

⁸⁶ Atıyye, "el-Kuhûl ve istihdâmâtuhu", 1096-1098.

⁸⁷ Atıyye, "el-Kuhûl ve istihdâmâtuhu", 1101.

⁸⁸ Bahî el-Mutîf, *Fetâvâ*, 1/223-225; Muhammed Takî Osmânî, *Buhûs*, 340.

hale getirmemektedir. Sarhoş edici olmadıkları müddetçe içerisine çözücü ve koruyucu olarak etil alkol katılan ürünlerin tüketilmeleri de caizdir. Ancak üzüm ve hurmadan üretilen şaraptan elde edilen etil alkolün katıldığı ürünlerin kullanılması ve tüketilmesi caiz olmaz.⁸⁹

Etıl alkolün günümüzde gıda, ilaç ve kozmetik gibi birçok alanda endüstriyel aşamada yaygın bir şekilde kullanılıyor olması, söz konusu ürünlerin helâllığı sorusunu çokça gündeme taşımaktadır. Bu bakımdan Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un ortaya koymuş olduğu görüşü benimseyerek bu amaçla etil alkol kullanımının ve etil alkol katılan ürünlerin caiz olduğu ichtihadının tercih edilmesinin insanlar için büyük bir kolaylık ve rahmet olduğu Muhammed Zâhid el-Kevserî ve Muhammed Takî Osmânî tarafından ifade edilmiştir.⁹⁰

3.5. Saf Etıl Alkol Kullanımının Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi

Saf etil alkol, tıp ve sağlık alanı başta olmak üzere birçok alanda çeşitli amaçları gerçekleştirmek için herhangi bir kimyasal değişime uğramaksızın kullanılmaktadır. Tıp ve sağlık alanında dezenfektan olarak, metil alkol zehirlenmelerinde ve karaciğer kanserinin tedavisinde ilaç olarak etil alkolün saf halinden yararlanılmaktadır.⁹¹ Saf etil alkolün içilmesi haram olmakla birlikte alternatifinin bulunmaması halinde ilaç olarak kullanılması caizdir. Ayrıca etil alkol, necis olmadığından dezenfektan olarak kullanılmasında da bir sakınca yoktur.⁹²

Sonuç

Etıl alkol içeren gıdaların fıkhî hükmü, helâl gıda alanındaki temel meselelerden birisini oluşturmaktadır. İçerisinde sarhoş etmeyecek oranda doğal olarak alkol oluşan ürünlerin, içki olarak üretilmediği müddetçe mubah olduğu noktasında âlimler arasında genel bir kabul söz konusudur.

İçerisine koruyucu ve çözücü olarak dışarıdan etil alkol katılan ürünlerin fıkhî hükmü noktasında ise iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. İlk görüşe göre etil alkol, sarhoş edici olduğu için İslâm'ın haram kılmış olduğu hamr ile aynı hükme tabi olup içilmesinin yanı sıra kullanılması da haramdır. İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından içecekler konusunda ortaya koyulan görüşü benimseyen bu yaklaşıma göre etil alkol,

⁸⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/258; Bahît el-Mutîfî, *Fetâvâ*, 1/223-225; Muhammed Takî Osmânî, *Buhûs*, 340.

⁹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/258; Muhammed Takî Osmânî, *Buhûs*, 340.

⁹¹ Atıyye, "el-Kuhûl ve istihdâmâtuhu", 1077-1078.

⁹² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/258; Yazır, *İslam Hukuku ve Fıkhî İstilahları Kamusu*, 2/204; Atıyye, "el-Kuhûl ve istihdâmâtuhu", 1116.

haram ve necis olduğundan herhangi bir sebeple üretimde kullanılması ve bu şekilde üretilen ürünlerden istifade edilmesi caiz değildir. Bazı muâsır âlimler ve fetva kurulları bu yaklaşımı benimsemelerine rağmen, hamrın manevi necis olduğunu kabul ederek etil alkolün temiz olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca etil alkolün, katıldığı ürün içerisinde istihâle ve istihlâka uğradığı, meselenin umûmu'l-belvâ haline geldiğı, bu tür ürünlerin kullanılmasının artık bir ihtiyaç hatta zaruret halini aldığı gibi gerekçelerle sarhoş etmediğı müddetçe içerisinde etil alkol katılan gıda ve ilaç gibi ürünlerin tüketilmesinin caiz olduğunu ifade etmişlerdir.

Hanefî mezhebinin imamı Ebû Hanîfe ve önde gelen öğrencilerinden Ebû Yûsuf'un içecekler konusunda yapmış oldukları hamr ve nebîz ayırımını esas alan diğer görüşe göre, üzüm ve hurmanın dışındaki ham maddelerden elde edilen etil alkol necis değildir. Bununla birlikte etil alkolün sarhoş edici özelliğı sebebiyle içki olarak tüketilmesi, az ya da çok olması fark etmeksizin haramdır. Ancak necis olmayan etil alkolün gıda, ilaç ve kozmetik ürünlerinin üretiminde çözücü ve koruyucu olarak kullanılması ve sarhoş etmediğı müddetçe bu ürünlerin tüketilmesi caizdir.

Zikrettiğimiz her iki yaklaşım da usulüne uygun olarak yapılmış, saygı duyulması gereken birer ictihâddir. Eskiden beri var olan bu iki ictihâdın gereğinden hareketle ortaya çıkan yeni bir meseleye çözüm aranmaya çalışılmıştır. Üzerinde icmâ edilmiş bir hüküm bulunmadığı için iki ictihâdın da tercih edilmesi ve ona göre amel edilmesi mümkündür. Ancak kanaatimize göre Ebû Hanife'nin yaklaşımını esas alan ikinci görüşün benimsenmesi, boşluk bırakmadan sistematik bir şekilde meseleyi çözüme kavuşturmaktadır. Etil alkol içeren ürünler günümüzde kaçınılması çok zor hale gelen bir yaygınlığa sahip olduğundan bu görüşün tercih edilmesi, Müslümanlar için büyük bir kolaylık sağlayacaktır. Aksi halde diğer yaklaşım, temel gıda maddeleri olan ekmekten tatlıya varıncaya kadar birçok ürünün ticaretinin yapılması ve tüketilmesinin caiz olmadığı neticesini ortaya çıkarmaktadır. Bu durum da ictihâdî bir meselede insanların dinin emir ve yasaklarına aykırı davranmakla itham edilmesi sonucunu doğuracaktır. Ayrıca içerisinde etil alkol bulunmayan ürünlerin insanların dini tercihleri kullanılarak fahiş fiyatlara satılması bu konunun bir çıkar meselesi haline getirildiğı düşüncesini de zihinlere getirmektedir.

İhtilaflı meselelerde en ihtiyatlı görüşle amel etmenin takdire şâyân bir tutum olduğunu da özellikle belirtmek gerekir. Klasik fıkıh kaynaklarımızda "teverrü'an ol kavli ihtiyar eyler." diye ifade bulmuş, verâ sahibi kişinin şüpheli şeylerden dahi kaçınmasından kaynaklanan bu tavır saygıya layıktır. Bu meselede de ihtilâftan sakınarak içerisinde etil alkol bulunmayan ürünlerin tercih edilmesi, bu tavrın bir gereğı olarak görülmelidir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Akbulut, Mehmet. “Alkolde Çözülen (Ekstrakte Edilen) Katkı Maddeleri ve Gıdalarda Kullanımı”. *Dini Hükmü Açısından Gıdalardaki ve İlaçlardaki Katkı Maddeleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Aliyyu'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn. *Fethu bâbi'l-inâye*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Lübnan: Mektebetü Matbûâti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1426.
- Aslan, Mehmet Selim. “İslam Hukukuna Göre İstihâle ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2326-2345.
- Atıyye, Hişâm es-Seyyid el-Cenânî. “el-Kuhûl ve istihdâmâtuhu”. *Dirâsetun Fikhiyyetün Muâsiratün* 4/34 (2019), 1054-1133.
- Bahît el-Mutî, Muhammed b. *Fetâvâ*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. Basım, 1434.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Çeker, Orhan. “Helal Gıda Anlayışımız”. *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 3/2 (24 Aralık 2021), 1-10. <https://doi.org/10.51973/head.1005218>
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 18. Basım, 1993.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bahar Yayınları, 2012.
- Elgün, Adem. “Helal Hayat Kavramı İçinde Etil Alkolün Evrensel Yeri ve Önemi”. *Academic Platform Journal of Halal Lifestyle* 1/2 (31 Aralık 2019), 77-83.
- Elgün, Adem. “Helallik Açısından Alkollü İçkiler, İçecekler ve Gıda Maddelerinde Alkol”. *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (12 Kasım 2019), 18-29.
- Elgün, Adem. “İçeriğinde Doğal Olarak Alkol Oluşan Fermente Gıdalar”. *Dini Hükmü Açısından Gıdalardaki ve İlaçlardaki Katkı Maddeleri*. ed. Muhlis Akar vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle en-Nâşirûn, 1426-2005.

- Göbelez, Mehmet. *Gıdalarımız ve Sağlığımız*. Ankara: Şekerbank Kültür Yayınları, 8. Basım, 1986.
- Hammâd, Nezhîh. *el-Mevâddu'l-muharrame ve'n-necise fi'l-gizâ ve'd-devâ*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1432.
- Hârisî, Bedriye Meş'al . *en-Nevâzil fi'l-et'ime*. 2 Cilt. Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyyâ, 1. Basım, 1432.
- Hureşî, Muhammed b. 'Abdullah. *Şerhu muhtasari Halîl li'l-Hureşî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *el-Kavânînu'l-fikhiyye fi telhîsi mezhebi'l-Mâlikiyye ve't-tenbîh 'alâ mezhebi-ş-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye ve'l-Hanbeliyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1434.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Muhallâ bil-âsâr*. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 3. Basım, 1993 1414.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-Kadîr*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1389/1970.
- İdâretü'l-İftâi'l-Kuveytiyye. *Mevsûatu snâati'l-helal*. 3 Cilt. Kuveyt: Mektebetü'l-Kuveyti'l-Vatanî, 1441.
- İdris, Abülfettâh Muhammed. *Mevâddü'n-necise fi'l-gizâ ve'd-devâ*. Riyad: Dâru's-Samiî, 1. Basım, ts.
- Karadâgî, Ali Muhyiddîn - Muhammedî, Ali Yûsuf. *Fikhu'l-kazâyâ't-tıbbiyeti'l-muâsıra*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2. Basım, 1427.
- Köse, Saffet. "Fikhi Açından Helal Gıdanın Temel İlkeleri". *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2020), 1-18.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'alili'l-Muh-târ*. Beyrut: Matba'atü'l-Ḥalebî, 1937.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Buhûs fi kazâyâ fikhiyye muâsıra*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1424.
- Mutîrât, Âdil Mübârek. "Hükmü istihdâmi'l-kuhûl fi'l-et'ime ve'l-edviye". *Mecelletü'l-Buhûsi'l-Kanûniyye ve'l-İktisâdiyye* 52 (2012), 469-536.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, 1374-75/1955-56.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Fermente Gıdalar ve Alkolde Çözülen Katkı Maddelerinin Fikhî Değerlendirilmesi". *Dini Hükmü Açısından Gıdalardaki ve İlaçlardaki Katkı Maddeleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

- Okur, Kâşif Hamdi. “İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 11 (2009), 7-40.
- Okur, Kâşif Hamdi. “İstihâlê”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/672-674. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Oral, Rifat. “İstihlâk”. *I. Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi*. ed. Fatih Gültekin. Ankara: Helal ve Sağlıklı Gıda Platformu, 2011.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414.
- Şimşek, Harun. *Alkol İçeren Yiyecek ve İçecekler*. Almanya: Lemi Yayınları, 2012.
- Şimşek, Murat. “Helal Gıda Araştırmalarında Günümüz Fıkıh Problemi Olarak İstihâlê ve İstihlâk”. *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (12 Kasım 2019), 1-17.
- Şinkîti, Zeynu'l-Âbidîn b. eş-Şeyh b. Ezvîn el-İdrîs. *en-Nevâzil fi'l-eşribe*. Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyâ, 1. Basım, 1432.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1. Basım, 1418.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî. *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Yavaş, İsmail - Rapp, Adolf. “Çeşitli Sake Örneklerinde Aroma Maddeleri Üzerine Araştırmalar”. *Gıda* 20/5 (01 Ekim 1995), 295-298.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1996.
- Yetim, Hasan - Türker, Selman. *Helal ve Sağlıklı Gıda*. İstanbul: İZU Yayınları, 2020.
- Zerkâ, Mustafa Ahmet. *Fetâvâ*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 3. Basım, 1425.
- Zuhaylî, Vehbe. *Ahkâmu'l-mevâddi'n-neciseti fi'l-gizâ ve'd-devâ*. Dımeşk: Dâru'l-Mektebî, 1. Basım, 1418.

İslâm Düşüncesine Göre Adâlet ve Adâletin Önündeki Engeller

Recep ÖZDEMİR

Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Assoc. Prof. Dr., Adıyaman University Faculty of Islamic Sciences

Adıyaman/TÜRKİYE

celoglu23@gmail.com | orcid.org/0000-0002-3044-9429

Özet

Günümüzde sıklıkla tartışılan ve en çok ihtiyaç duyulan şeylerden biri de adâlettir. Adâletin tanımı, mahiyeti ve ölçütü, öteden beri âlimlerin, filozofların, düşünürlerin ilgi alanına girmiş, kalem ve düşünce sahibi her insan bu konuda bir şeyler yazma, söyleme gereği duymuştur. “Adâlet nedir?”, “Adâletin temel ölçütü nedir?”, “Adâletli insan kimdir?” ve “Adâleti engelleyen durumlar nelerdir?” gibi sorular ve sorunlar tarih boyunca hep insanlığın gündemini meşgul etmiştir. Kimi düşünürler, adâleti, “denge” diye kimileri, “mücâzât ve mükâfatta eşitlik”, kimileri ise “hak ve hukuk” kavramlarıyla açıklamıştır. İslâm düşüncesinde ise adâlet; “adl”, “kıst”, “ihsan”, “takvâ” gibi ahlâk ve hukuk alanını ilgilendiren kavramların ışığında, teorik bir çerçevede tartışılmıştır. Büyük oranda Kur’ân ve hadislerden hareketle şekillenen teorilere göre insanı yaratan Allah olduğu gibi adâletin mahiyetini, neliğini ve ölçütünü belirleyen de Allah’tır. Allah mutlak olarak adâletlidir. Haksızlığı ve zulmü kendisine yasaklamıştır. İnsanın adâleti ayakta tutan bir varlık olması için, fitratını adâlet erdemiyile donatmış ve adâleti tesis eden hükümler vazetmiştir. Adâlet, batı medeniyetini temsil eden filozofların kabulünün aksine tanımlanabilen ve mümkün olan bir şeydir. Tarih boyunca düşünürler adâletle ilgili düşünceler üretmiş, teoriler geliştirmiştir. Ama bu düşünceler ve teoriler bir yönüyle hep eksik kalmıştır. Zira insan; bütün zamanları, şartları ve insanın temel

Geliş/Received: 29.08.2023 | **Kabul/Accepted:** 26.12.2023 | **Yayın/Published:** 30.12.2023

Atıf/Citation: Özdemir, Recep. “İslâm Düşüncesine Göre Adâlet ve Adâletin Önündeki Engeller”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2023), 219-244./Özdemir, Recep. “Justice And Obstacles Before Justice According To Islamic Thought”. *Journal of Islamic Law Studies* 42 (December 2023), 219-244.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1351850>

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

© Recep ÖZDEMİR | CC BY-NC-ND 4.0 International

ihtiyaçlarını kapsayacak, kuşatacak ne ilme ne de kudrete sahiptir. Adâlet duygusunu insanın fitratına yerleştiren, onu insanda bir değer ve meleke olarak var eden Allah'tır. İnsan, doğuştan adâleti ihsas ettiren duygu ve düşüncelerle donanımlı olarak doğmuştur. Bunun bir sonucu olarak; hangi eğitim seviyesinde olursa olsun hangi toplumsal statüde bulunursa bulunsun her insan adâletli bir eylem ile onun zıddı olan zulmü birbirinden ayırt edebilecek bir kabiliyete sahiptir. İslâm düşünce tarihi boyunca adâlet kavramı ve onunla dolaylı olarak bağlantılı olan tikel kavramlar İslâm hukuku, tefsir ve hadis gibi ilim dallarının ilgi odağında bulunmuştur. Adâlet kavramı; ferdi adâlet, sosyal adâlet, eşitlik, denge ve takvâ gibi temel kavramlarla bağlantılı olarak ele alınmış; adâletin mahiyeti, ölçütü ve korunmasına dair müesseseler geliştirilmiş ve teoriler önerilmiştir. İslâm düşüncesinde adâletin mahiyetine dair teoriler ileri sürülmesinin yanında onun insanın fitratında yer alan bazı duygularla bağlantısına kuvvetle işaret edilmiştir. Âyet ve hadislerde adâlet doğrudan tanımlanmamakla birlikte adâletin mahiyetine ve adâletin sağlanması ve önündeki bazı manilere göndermelerde bulunulmuştur. Âyetlerde adâlet hep, "Allah'tan gereği gibi korkmak ve Âhîret bilinci" demek olan takvâyla birlikte anılmıştır. Takvânın adâletin bir teminatı olduğu, gerçek anlamda adâletin ancak takvâli bireylerin çabasıyla ayakta kalacağı vurgulanmıştır. Adâletle ilgili hükümler genellikle emir formunda gelmiştir. Adâletle ilgili emir sîgaları bir arada değerlendirildiğinde âdil davranmanın tıpkı namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek gibi farz olduğu gerçeği ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada öncelikle adâletin Allah tarafından insanın fitratında var edilmiş bir erdem olduğu, bu erdemin büyük oranda takva bilinciyle canlı tutulabileceği gerçeği üzerinde durulacaktır. İslâm düşüncesi çerçevesinde adâletin mahiyeti, gerçekleşmesi ve adâletin sağlanmasının önündeki sosyo-ekonomik statü, aile ve akrabalık bağları, acıma ya da düşmanlık duygusu, dinî aidiyet ve mali külfet gibi engeller (tutum/davranış) değerlendirilecektir. Bunun yanı sıra adâletin sadece hukuk sahasını ilgilendiren bir davranış ve tutum olmadığı; ahlâki duruş, aklîselim, dengeli davranış ve takvâ bağlamında ele alınmasının gereği vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Adâlet, Hak, Takvâ, Mani.

Justice And Obstacles Before Justice According To Islamic Thought

Summary

One of the most discussed and most needed things today is justice. The nature, definition, and limits of "justice" has always been in the field of interest of scholars, philosophers, and thinkers, and every scholar who felt the need to write and say something about it. Questions and problems such as "what is justice?", "what is the basic criteria of justice?", "who is the just man?", and "what are the obstacles that prevent justice?" have always occupied the agenda of humanity throughout history. Some thinkers have

explained justice as “balance”, some with the concepts of “equality in punishment and reward” and some with the concepts of “right and law”. In Islamic thought, justice is defined by moral and ethical values such as “adl”, “qist”, “ihsan”, and “taqwa”. It has been discussed in a theoretical framework regarding the concepts related to the field of law. According to the theories that are shaped largely by the Qur’an and hadiths, it is Allah who created man as well as Allah who determines the nature, characteristics, and criteria of justice. Allah is absolutely Just. He has forbidden injustice and oppression to Himself. For humans to be a being that sustains justice, Allah has equipped human nature with the virtue of justice and has issued the rules and provisions that establish justice. Justice is something that can be defined and that is possible, contrary to the acceptance of philosophers representing Western civilization. Throughout history, thinkers have produced ideas and developed theories about justice. But these thoughts and theories have always remained incomplete in one respect, because man has neither the knowledge nor the power to cover and encompass all times, conditions and basic needs of man. It is Allah who bestows the sense of justice to human nature and creates it in man as a value and ability. Man is born equipped with the feelings and thoughts that innate justice. As a result of this; Regardless of their educational level and social status, every human being has the ability to distinguish between a just action and its opposite, injustice. Throughout the history of Islamic thought, the concept of justice and the particular concepts that are indirectly related to it have been at the center of attention of branches of sciences such as Islamic law, tafsir, and hadith. The concept of justice has been dealt with in connection with the basic concepts such as individual justice, social justice, equality, balance, and piety; Institutions have been developed and theories have been proposed regarding the nature, criteria, and protection of justice. In addition to putting forward theories about the nature of justice in Islamic thought, its connection with some emotions in human nature has been strongly pointed out. Although justice is not defined directly in the verses and hadiths, references are made to the nature of justice, the provision of justice, and some obstacles before it. In the verses, justice is always mentioned together with taqwa, which means “piety, fearing Allah properly, awareness of the Hereafter”. It has been emphasized that taqwa is a guarantee of justice and that justice in the real sense can only survive with the efforts of pious individuals. Provisions on justice often came in the form of commands. When the tenses and forms commanding justice are evaluated together, it becomes clear that acting justly is obligatory, just like performing prayers, fasting, and giving zakat. In this study, the nature of justice, its realization, and the obstacles (attitude/behavior) before the provision of justice such as socio-economic status, family and kinship ties, feelings of pity or enmity, religious belonging, financial burden will be evaluated within the

framework of Islamic thought. In addition, the possibilities of dealing with justice in the context of moral attitude, common sense, balanced behavior, and taqwa, which is the fear of God, will be investigated.

Keywords: Fiqh, Justice, Right, Taqwa, Obstacle.

Giriş

Toplumsal ve bireysel ilişkilerin çeşitlendiği ve karmaşık hale geldiği çağımızda, gerçek ve tüzel kişiler arasında farklı düzlemlerde sorunlar meydana gelmektedir. İnsanın olduğu her yerde bir taraftan hukuki sorunlar baş göstermekte diğer taraftan sorunlara yönelik çözüm önerileri sunulmaktadır. Sosyal hayatta hal-i hazırda yaşanan ve yaşanabilecek hak ihlallerine yönelik çeşitli hukuki düzenlemeler yapılmakta, hukuk düzeninin kurumsallaşması için hukuk alanında uzman, adâleti tevzi edecek bireyler yetiştirilmekte; hukuk güvenliğini sağlayacak müesseseler ihdas edilmektedir.

Âdil bir yönetim ve adâleti ayakta tutan bir toplum talebi çağımızda katlanarak büyümektedir. Zira geçmiş toplumlarda olduğu gibi günümüz toplumlarının da gündemini meşgul eden en hayati konu/sorun adâlettir.¹ Adâletin tecelli etmemesi, eksik şekilde tecelli etmesi ya da geç tecelli etmesi; adâlet mekanizmasının bazı kimseler/kesimler tarafından sekteye uğratılması; adâleti dağıtma ve koruma görevini üstlenen kamu görevlilerinin zaman zaman suça karışması ve uzun yıllara yayılan dava süreçleri adâlet duygusunu örselemekte, adâlet müessesine olan güveni derinden sarsmaktadır. Bu tür sorun ve engeller, adâlet kavramını daha geniş bir çerçeveden, farklı parametreleri dikkate alarak ele almayı gerekli kılmaktadır.

Adâlet, felsefi bir terim, teorik tartışmalara konu olan epistemolojik bir kavram olmanın ötesinde insanda doğuştan var olan, eğitimle ve toplumsal faktörlerle canlı tutulabilen ya da yok edilebilen bir erdemdir. Allah, âdil olduğu gibi insanı da fitri olarak adâlet erdemiyile donatmıştır. Allah'ın isimlerinden “el-Adl” ve “el-Muksit” etimolojik bakımdan dolayı da olsa adâletle ilgili olan isimlerdir.² Buna göre adâletli olan ve adâletin yegâne sahibi Allah'tır. Allah'ın yaptığı her şey hak ve adâlet üzerinedir. Allah mutlak adâlet sahibidir. Her varlığa layık olduğu imkân ve yeteneği bağışlamıştır. Yarattığı varlıklara nimet vermiş ve ihsanda bulunmuştur. Allah'ın adâlet sıfatı O'nun zatıyla kamidir.³ Nitekim Allah bir Kudsi hadiste “*Ey Kullarım! Ben zulmü nefsim haram kıldım ve*

¹ Hans Kelsen, “Adalet Nedir”, çev. Ali Acar, Türkiye Barolar Birliği Dergisi 107 (2013), 431.

² Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Yusuf el-Hâc Ahmed (Dimeşk: Mektebetu İbn Hacer, 2004), “Da'avât”, 82.

³ Takuyiddin Ahmed el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmûa'tu'l-fetâvâ* (Mekke: Dâru'l-Vefâ, 2005), 8/ 3.

sizin aranızda da haram kıldım, birbirinize zulmetmeyiniz."⁴ buyurarak adâletin zıddı olan zulmü (adâletsizlik/haksızlık) kendisine haram kılmıştır. Adâleti ayakta tutan Allah'tır.⁵ Allah, adâletin koruyucusu olup adâletli davranmayı öğütleyen kişileri öldürenleri azapla tehdit etmiştir.⁶

Allah'ın isimlerinin literal bir anlamı olduğu gibi bazı bireye sorumluluklar yüklemesi ya da bazı şeylerden kaçınmayı salık vermesi sebebiyle mükellefin fiiline bağlanan vacip, nedb, ibaha, tahrim ve mekruh hükümleri bağlamında da bir mesajı vardır. Allah; "el-adl" ve "el-muksit" isimlerinin gereği olarak her türlü zulmü yasaklamıştır.⁷ Nitekim bazı âyetlerde açıkça adâletli davranmayı emretmiştir: "*Şüphesiz "Allah, adâleti, ihsanı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; çirkin utanmazlıklardan (fahşadan), kötülüklerden ve zorbalıklardan sakındırır. Size öğüt vermektedir, umulur ki öğüt alıp-düşünürsünüz.*"⁸ âyetiyle adâletli davranmayı açık ve kesin bir şekilde emretmiştir. Allah âdil olanları sevdiğini beyan ederek, insanları âdil olmaya sevk etmiştir.⁹

İslâm dini, adâletsiz uygulamaların yaygın olduğu, insan hak ve onurunun çiğnendiği bir zaman ve zeminde ortaya çıkmıştır. Haksız uygulamalara son verdi; sosyal statü, cinsiyet, ekonomik güç, soy bağı, güçlü bir kavme mensubiyet ve ırk gibi etmenlere bağlı olan beşeri ilişkileri objektif hukuk kuralları zemininde yeniden düzenledi. Kur'ân ve hadislerde sıklıkla insanların birtakım haklarla donanımlı olarak doğduğu, insanların arızı/tali nedenlerden dolayı ayrımcılığa maruz kalmayacağı, herkesin kanun önünde eşit olduğu, üstünlüğün iyilik/takvâ yönüyle olduğu vurgulanmıştır. Adâletin mahiyeti hakkında bir atıf olmasa da adâletle hükmetmek, âdil davranmak, haksız uygulamalardan kaçınmak ve adâleti engelleyen faktörler hakkında naslar mevcuttur. Yaşama hakkı, mülk edinme hakkı, barınma hakkı, seyahat hakkı, eğitim ve öğretim hakkı gibi insanın temel hak ve özgürlükleri Allah tarafından güvence altına alınmıştır. Âhîret inancı, iyilik ve kötülüklerin kayıt altına alınması, dünya hayatının bütün boyutlarıyla muhasebesinin yapılacağı gerçeği İslâm dininde mutlak adâletin gerçekleşmesi için zemin hazırlamıştır.

⁴ Ebu'l-Husayn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbü'rî Müslim, *el-Câmi'u's-Şâhih*, thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhân (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), "Birr", 55.

⁵ Âl-i İmrân 3/18.

⁶ Âl-i İmrân 3/21.

⁷ Âl-i İmrân 3/18; Yûnus 10/4; Bekir Topaloğlu, "Muksit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/141; Bekir Topaloğlu, "Adl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/387.

⁸ en-Nahl 16/90.

⁹ el-Mümtehine 60/8.

1. Adâlet nedir?

Hukuk tarihi boyunca adâletin tanımı ve mahiyeti konusunda zemin ve zamana göre farklı yaklaşımlar ortaya çıktığı gibi ona nasıl ulaşılacağı hakkında da farklı düşünme biçimleri ortaya çıkmıştır. Hukuk felsefecileri, adâleti tanımlamanın zor hatta imkânsız olduğunu dile getirmişlerdir. Müslüman düşünürler açısından ise adâlet tanımlanabilen ve mümkün olan bir şeydir.¹⁰

Bazı düşünürler adâletin ceza yoluyla elde edildiğini düşünürken, bazıları da zararın tazmin edilmesiyle sağlandığını düşünür. Adâleti sağlama yöntemlerine dair farklı yaklaşım tarzlarından dolayı, yeniden dağıtım adâletinden onarıcı ve düzeltici adâlete kadar farklı adâlet türleri ortaya çıkmıştır.

Cezalandırma veya intikam almaya dayanan adâlet, cezalandırıcı adâlet; varlıkların, kaynakların, ayrıcalıkların ve yetkilerin âdil bir şekilde dağıtılmasına dayanan adâlet, dağıtıcı adâlet; geçmişteki yanlışları onarmaya odaklanan, nesiller arasındaki yoksulluğu ve neden olduğu dezavantajları giderme amacını güden adâlet, onarıcı adâlet; bireylere adâlet dağıtılırken âdil ve tarafsız bir prosedürün izlenmesi gerektiğini vurgulayan adâlet, usul adâleti; milliyetine ve vatandaşı olduğu ülkeye bakılmaksızın bireylere âdil muameleyi araştıran adâlet, küresel adâlet; bireylere yapılan yanlışların düzeltilmesi ile ilgilenen adâlet, düzeltici adâlet; yasaları ihlal edenleri cezai yaptırımlar ve rehabilitasyon çabalarıyla cezalandırma amacını güden adâlet, ceza adâleti; her bireyin yaşamın temel gereksinimlerini elde etmek için eşit fırsatlara sahip olması gerektiğini varsayan adâlet, ekonomik adâlet; tüm insanların eşit derecede güvenli ve temiz bir çevre hakkına sahip olduğunu vurgulayan adâlet, çevresel adâlet; eşitliğin ve adâletin tesis edildiği bir toplumun yaratılmasını ifade eden adâlet, sosyal adâlet diye ifade edilmiş ve mutlak adâletin mahiyetinin anlaşılması için çaba sarf edilmiştir.¹¹

Adâlet, hukuki bir terim, bir erdem, mutlak bir görev olarak çeşitli kültür ve medeniyetlerin havzasında yetişen düşünürlerin ilgi odağında olmuştur. Platon adâleti, denge ve uyumla açıklar. Adâlet, birey veya topluluktaki çatışan yönler arasındaki doğru ilişkiyi temsil eder. Adâlet, herkesin sorumlu olması veya kendisine ait olana sahip olması ve yapmasıdır. Âdil insan ise, tutum ve davranışlarıyla topluma katkıda bulunan ve katkılarıyla orantılı olanı hak eden kişidir. Âdil kişi toplumda doğru yerdedir, her zaman elinden gelenin en iyisini yapmak için çabalar. Platon'un âdil bir birey için

¹⁰ H. Yunus Apaydın, "Adâlet Nedir? Mahiyet ve Keyfiyet", *Bilimname* 35/1 (Haziran 2018), 459; Salih Şahin, "Siyasetnâme Literatüründe Öne Çıkan İslâm Siyaset Ahlâkının Temel İlkeleri", *Mütefekkir* 10/20 (2023), 515-545.

¹¹ C. Drew, "On Adâlet Türü" (Erişim 15 Haziran 2023).

yaptığı tanım âdil bir toplum için de geçerlidir. Âdil toplum denge ve uyumu gerçekleştirmiş toplumdur.¹²

Aristoteles, adâleti toplumsal ve politik bir erdem olarak ele almıştır. Sitenin¹³, istikrarlı ve uyumlu bir şekilde devamı adâlete bağlıdır. Ona göre adâlet erdem bir parçası değil, erdem bütünüdür. Onun karşıtı olan adâletsizlik ise, kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür.¹⁴

İslâm felsefecisi Farabî (ö. m. 950), adâleti, “insanın yaygınlaştırmak için çabala-
dığı en yüce erdem, siyasi düzenin üzerine kurulduğu temel” şeklinde vasıflandırır. Fa-
rabî; adâleti, “hukuki adâlet” ve “ahlâki adâlet” diye iki kısma ayırır. Hukuki adâlet, hu-
kuk sahasındaki asgari görevlerle ilgiliyken, ahlâki adâlet ise en yüce insani mertebeye
erişmeyi sağlayan bir erdemdir.¹⁵

Adâlet; İslâm’ın temel kaynaklarında farklı anlam kategorilerinde genel anlamda
“adl” ve “kıst” kavramı ile ifade edilmiştir. Fıkıh kitaplarının şehâdet (şahitlik) babında
şahitlerin haiz olması gerekli olan ahlâki vasıflar bağlamında, hadis usûlü kitaplarına
konu olan râvinin sahip olması gereken adâlet vasfına benzer şekilde ele alınmıştır.¹⁶
İlgili yerlerde “*Ve içinizden âdâlet sahibi iki kişiyi de şahit tutun.*”¹⁷ âyeti ile “*Âdil olunca
kölenin şahitliği geçerlidir.*”¹⁸ hadisi delil gösterilerek adâlet, “ahlâki adâlet” olarak hukuki
bir terim olmaktan ziyade ahlâki bir terim olarak ele alınmıştır. Şahitlik bahsinin yanı
sıra kazâ, imâret, velâyet, miras gibi bahislerde daha geniş bir çerçeveden ele alınmış-
tır.¹⁹

“*Şüphesiz Allah, adâleti, ihsanı, yakınlarla vermeyi emreder.*”²⁰ âyetinde ve “*Hükümünde
ailesine karşı ve velâyeti altında olanlar hakkında âdil davrananlar, kıyamet gününde nurdan*

¹² Platon, *Cumhuriyet*, çev. Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 1984), 34.

¹³ Site, ilkçağlarda bir ya da birkaç şehirden meydana gelen, kendi kanunlarıyla yönetilen devlet demektir.

¹⁴ Seda Ensarioğlu, *İslâm Felsefesi’nde Adâlet Kavramı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 15.

¹⁵ Ensarioğlu, *İslâm Felsefesi’nde Adâlet Kavramı*, 26.

¹⁶ Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Mavsîlî, *el-İhtiyâr li-ta’lîl’l-muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007), 2/134.

¹⁷ et-Talâk 65/2.

¹⁸ Muhammed b. İsmâ’il Buharî, *el-Câmî’u’s-şâhih* (Beyrut: Dâru l-hyâi’t-Turâsî’l-’Arabî, 2001), “Şehâdat”, 13.

¹⁹ Hayrettin Karaman, “Adâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 1/343.

²⁰ en-Nahl 33/90.

minberler üstündedirler."²¹ hadisinde adâlet, geniş bir çerçeveden; ahlâki, hukuki ve içtîmai adâlet anlamında kullanılmıştır.²²

2. "Adl" ve "Kıst" Kavramları

"Adl" kavramı sözlük anlamı itibarıyla "kelime-i şehâdeti benimsemek, ihsan, eşit taksitlerde bölüşme, Allah'ın buyruklarını yerine getirmek, Allah rızâsı için gerektiğinde çeşitli maddî ve mânevî sıkıntılara katlanmak; insanın içiyle dışının bir olması, insanın içinin dışından daha temiz olması; insafli olmak, özveride bulunmak; kişinin Allah'a ortak koşmaktan sakınması, kendisi için istediği iyilikleri başkaları için de istemesi; tevhid, tevhidde samimiyet"²³ anlamlarına gelir.

Kur'ân'da "vasat ümmet" tabiriyle adâlet anlamı ifade edilmiştir.²⁴ "İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet (ümmeten vasaten) yaptık."²⁵ âyetinde geçen vasat ümmet, "ifrat ve tefritlerden korunarak inancında, ahlâkında, her türlü tutum ve davranışlarında doğruluk, dürüstlük ve adalet çizgisinde kalmayı başaran dengeli, sağduyulu, ölçülü, insafli ve uyumlu nesil, toplum" anlamına gelir.²⁶

İslâm bilginleri "adl"i, tanımlanabilen ve mümkün olan bir şey olarak ele almışlardır. Bireyler ve birey-kamu ilişkisinin dışında kevnî düzeni, enfüsi ve afaki âlemleri ilgilendiren bir çerçevede, "hukuk" kavramından daha geniş bir düzlemde ifade etmişlerdir. Bu bağlamda bir insanın hakkının teslim edilmesi "adl" kavramıyla ifade edilebildiği gibi, Allah'ın tek ilah olduğu gerçeğinin kabul edilmesi de "adl" kavramıyla ifade edilir. "Adl" kavramıyla ifade edilen adâletin denge unsuru olması bireysel ve toplumsal olmak üzere iki boyutta değerlendirilmiştir.²⁷

Sözlük anlamı itibarıyla "bir kimseye payını âdil bir şekilde vermek, hisse, adâletli pay, adâlet, insafli olma" anlamına gelen "kıst" kavramı da adâlet kavramının

²¹ Müslim, "İmâre", 18.

²² Karaman, "Adâlet", 343.

²³ İbn Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Tevîli'l-Âyi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2005), 14/ 162-163; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 20/101; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Daru'l-kalem, 2009), 551.

²⁴ el-Bakara 2/143.

²⁵ el-Bakara 2/143.

²⁶ Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrül-Menâr)*, (Kahire: Hey'etü'l-Mısriyye el-âmmeh, 1990), 2/67-68; Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kur'an Yolu Tefsiri", 1/ 229-231, (19.12.2023).

²⁷ Apaydın, "Adâlet Nedir? Mahiyet ve Keyfiyet", 459.

türevlerini ifade edecek şekilde kullanılan bir Kur'ân terimidir.²⁸ Aynı kökten gelen “iksât” âdil olma; “muksit” ise “adâletli, herkese hakkını ve payını âdil bir şekilde veren” anlamında kullanılmıştır.²⁹

“Kıst” kelimesi Kur'ân'da on beş âyette geçmekte, âyetlerin büyük bir kısmında adâlet ve ona yakın anlamlarda; âyetlerin bir kısmında ise Allah'ın âhirette insanlara adâletle hükmedeceği anlamında kullanılmıştır.³⁰ Bazı âyetlerde mîzanla birlikte, tartıyı adâletle yapmak anlamında geçmektedir.³¹

İslâm bilginleri Kur'ân ve hadiste geçen el-adl ve el-kıst kavramlarının kullanım şekline hareketle adâleti tanımlamaya ve adâletin mahiyetini anlamaya çalışmışlardır. Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) “Adâlet, iyiliğe karşı iyilik, kötülüğe karşı kötülük olmak üzere yapılabilecek bir şekilde karşılık vermektir.”³² tanımı genel olarak kabul görmüştür.

Adâlet bazı hallerde eşitlik olarak kabul edilmiştir. “Çocuklarınıza verdiklerinizde adâletli davranınız.” hadisinde³³ adâlet, eşitlik olarak geçmiştir. Eşitlik her durumda adâlete denk düşmez. Kimi hallerde eşitlik adâlet olurken kimi durumlarda adâletsizlik olur. Söz gelimi miras taksiminde erkek çocuğa iki pay kız çocuğa bir payın verilmesini emreden âyetin³⁴ aksine payları cebri şekilde eşit dağıtmak adaletsizliktir.

İslâm düşünce tarihinde çeşitli bağlamlarda kullanılan “adl” terimi günümüzde kullanılan “adâlet” kavramından daha geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. Günümüzde hukuk sahasında kullanılan adâlet kavramı sadece beşeri ilişkileri ilgilendiren dar bir çerçevede ele alınırken İslâm dininde adâlet kavramına denk gelen “adl” terimi bireyler arası ilişkiler ve birey-Allah ilişkileri çerçevesinde ele alınmış; Allah'a ortak koşmak en büyük adâletsizlik kabul edilmiştir.

Kanaatimize göre adâlet; devletin saygınlığının sağlanması, yönetim sisteminin vicdanlarda uyandırdığı azametinin devamı için vatandaşların temel haklarının korunmasını, suçluların cezalandırılmasını ve hak sahiplerine haklarının verilmesini gerektirmektedir. Devletin bekası, milletin huzur ve refahı âdil bir yönetim şekliyle mümkündür. Ekonomik ve askeri güç, devletin devamlılığının dışsal şartı, adâlet ise içsel

²⁸ Râgıb el-İsfahani, *el-Müfredât*, 670; Mustafa Çağrırcı, “Kıst”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 25/502.

²⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *el-Cemhere fi'l-luğa* (Beyrut: Daru's-sadr, ts.), 3/26-27.

³⁰ Yûnus 10/4; el-Enbiyâ 21/47.

³¹ Mesela bkz.: el-Hûd 11/85.

³² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 551.

³³ Buhârî, “Hibe”, 12.

³⁴ en-Nisâ 4/11-12.

şartı kabul edilebilir. Devletin içeriden bozulup yıkılmaması için adâletin sürekli canlı tutulması elzemdir.

Adâlet, hâkimiyetin temeli; milletin ve devletin bekasının teminatıdır. Bir hadis-i şerife göre milletlerin yok olmasının nedenlerinden biri de güçlü ile zayıfın kanun önünde eşit olmaması, zayıfın ezilmesi, güçlüye iltimas geçilmesidir.³⁵

Günümüzde zaman zaman delil yetersizliği ve mahkemenin tarafsızlık ilkesinden ödün vermesi gibi nedenlerden dolayı adalet tam anlamıyla gerçekleşmiyor. Bazı durumlarda suçlu cezaya çarptırılmadan, hak sahibi hakkına ulaşmadan vefat ediyor. Taraflardan birinin ölmesi davayı düşürüyor ve davanın takipsizlikle sonuçlanmasına neden oluyor.

İslâm dini açısından adâletin birtakım nedenlerle gerçekleşmemesi mutlak adâletin tecelli etmesinin önünde bir engel değildir. Kazaî açıdan mahkeme süreci sona ermiş olsa da diyanî/uhrevî olarak hak sabit olmaya devam eder. Bu açıdan mürûru zaman (zaman aşımı) sadece talep hakkını düşürür. Bir hak üzerinden yüz yıl gibi uzun bir zaman dilim geçse de hak zayi olmaz.³⁶

İslâm hukukuna göre hükümler kazaî ve diyânî olmak üzere iki kısma ayrılır. Hâkim mevcut deliller ışığında hükme ulaşır. Hâkimin kararı hükmün kazaî boyutunu oluşturur. Hâkimin kararı helal olanı haram, haram olanı helal kılamaz. Tarafların birtakım delillerle gerçeğe uygun olmayan bir sonucu elde etmesi onları uhrevî açıdan mesuliyetten kurtarmaz.³⁷ Nitekim bu hususta Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur:

*“Ben sadece bir beşerim. Sizler bana yargılanmak üzere geliyorsunuz. Belki sizin biriniz, delilini getirmekte diğerinizden daha becerikli ve daha üstün anlatımlı olabilir. Ben de dinlediğime göre o kimsenin lehinde hüküm veririm. Kimin lehine kardeşinin hakkını alıp hüküm vermişsem, ona cehennemden bir parça ayırmış olurum.”*³⁸

Hadise göre hâkimin mevcut delillere göre hükme ulaşması kişiyi sorumluluktan kurtarmıyor; delillerin uhrevî açıdan da vakaya ve hakka uygun olması gerekiyor. İslâm hukukuna göre gerçek adâletin tecelli edebilmesi için hak sahibinin kazaî ve diyânî açıdan haklı olması gerekir.

³⁵ Buhârî, “Enbiyâ”, 54, “Megâzî”, 53, “Hudûd”, 11, 12; Müslim, “Hudûd”, 8, 9.

³⁶ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-nezâir* (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1983), 263.

³⁷ Geniş bilgi için bkz.: Davut Yaylalı, “İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı”, *Dinî Araştırmalar* 5/15 2003, 29-36.

³⁸ Buhârî, “Şehâdât”, 27, “Hıyel”, 10, “Ahkâm”, 20; Müslim, “Akdiye”, 4.

3. Adâletli Davranmanın Dini Hükümü

İslâm dinine göre insan, emirlerin gereğini yerine getirmek ve yasaklardan kaçınmak şeklinde özetlenebilecek sorumluluklarla mükellef kılınmıştır. Kesin ve açık şekilde yapılması istenen fiiller, farz/vacip kapsamında değerlendirilir. Delâlet ve sübut açısından kesinlik ifade eden beyanlarda mükellefin tercihte bulunma, başka şekilde davranma yetkisi yoktur. Mükellef, Şâri'in yapılmasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği fiilleri gücü oranında yerine getirmek durumundadır. Talebin kesinlik ifade edip etmemesi, ibarenin kendisinden anlaşılabilirliği gibi, bir fiilin terkedilmesi haline ağır ceza gerektirip gerektirmemesinden de anlaşılabilir.³⁹

Adâletle ilgili ilahi beyanlar⁴⁰ mükellefin fiiline bağlanan hükümler açısından incelendiğinde İslâm'da adâletli davranmanın farz olduğu görülür. Yukarıda zikrettiğimiz âyet ve başka âyetlerde adâletli davranmak bir tercih olarak değil, zorunlu olarak yapılması gereken bir tutum ve davranış olarak beyan edilir.

*“Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adâleti ayakta tutun, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adâletten ayrılmayın. Eğer adâletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığımız her şeyden haberdardır.”*⁴¹, *“Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adâletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adâletsiz davranmaya itmesin. Adâletli olun; bu, takvâya daha uygundur. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”*⁴² *“Şüphesiz Allah, size emanetleri ehline (sahiplerine) teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adâletle hükmetmenizi emrediyor.”*⁴³ *“De ki: “Rabbim adâletle davranmayı emretti.”*⁴⁴ *“Allah, adâletli davrananları sever.”*⁴⁵ *“Aralarında hükmedersen adâletle hükmet. Şüphesiz, Allah, adâletle hüküm yürütenleri sever.”*⁴⁶ *“Tartıyı adâletle tutup-doğrultun ve tartıyı noksan tutmayın.”*⁴⁷

³⁹ Zekiyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 237.

⁴⁰ Örnek olarak bkz.: en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/8; en-Nisâ 4/58; el-A'raf 7/29.

⁴¹ en-Nisâ 4/135.

⁴² el-Mâide 5/8.

⁴³ en-Nisâ 4/58.

⁴⁴ el-A'raf 7/29.

⁴⁵ el-Mümtahine 60/8.

⁴⁶ el-Mâide 5/42.

⁴⁷ er-Rahman 55/9.

Yukarıdaki âyetler adâletli davranmanın dini hükmünün icab, diğer bir ifadeyle farz olduğunu göstermektedir. Âyetlerde âdil davranmak açık ve kesin bir şekilde talep edilmiş; adâletle davranmanın takvâya uygun olduğu açıkça ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra âyetlerde adâletli davranmayı sekteye uğratabilecek durumlardan olan; yakın akrabalık ilişkilerinden dolayı yanlı davranmaya, sosyal statüsü yüksek olanları hoşnut etme isteğine ve hissi hareket etmeye dikkat çekilmiştir. Adâletle ayakta duran bir toplum oluşturmanın önündeki en büyük engel, yakınlarla ve sosyal statüsü yüksek olanlara iltimas geçme, çeşitli nedenlerle kin gütmeye ve hissi davranmaktır. Allah; ilgili âyetlerde adâleti emrettiği gibi adâletin varlığına tehdit oluşturabilecek bazı tehlikelerin varlığına zımnen işaret etmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) çeşitli beyanlarıyla adâletle hükmetmeyi emretmiş, âdil kimselerin yüce konumuna dikkati çekmiştir. Bir hadise göre, Allah'ın kendi gölgesinden başka gölge bulunmayan kıyamet gününde, gölgesinde barındıracağı yedi tabakadan biri de adâletle hükmeden devlet başkanıdır.⁴⁸

“Çocuklarınız arasında adâletli davranın.”⁴⁹ “Her hak sahibine hakkını ver.”⁵⁰ “(Herhangi bir konuda) hakemlik yaptığınız zaman âdil olun.”⁵¹ hadisleri adâletli davranmanın Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından da doğrudan emredildiğini gösterir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) bazı hadislerinde adâletli devlet başkanını övmüş, âdil yönetim sisteminin faziletine dikkati çekmiştir. Bir hadise göre verdiği hükümlerde âdil davranan yöneticilerin, kıyamet gününde Allah'ın yanında nurdan yüksek koltuklar üzerinde oturdukları ifade edilmiştir.⁵² Ancak Allah'tan sakınmayı emreden ve adâletle hükmeden devlet başkanları yaptıkları işin mükâfatını alabilirler.⁵³ Cennetliklerden biri de âdil ve başarılı devlet başkanıdır.⁵⁴

Bir toplumun servet ve refaktan önce düzene ve adâlete ihtiyacı vardır. Düzenin kurulması ve sürdürülmesi ancak kamunun ve fertlerin adâletten ve onun alt yapısını oluşturan doğruluktan ayrılmamasıyla mümkündür. Burada âdil bir yönetim sistemi ile adâletle hükmeden devlet başkanının önemi yadsınmaz. Adâlet üzerine hareket eden bir

⁴⁸ Buhârî, “Ezân”, 36, “Zekât”, 16, “Rikak”, 24, “Hudûd”, 19; Müslim, “Zekât”, 91.

⁴⁹ Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *es-Sünen* (Dimeşk: Mektebetu İbn Hazm, 2004), “Buyu”, 80.

⁵⁰ Buhârî, “Savm”, 51.

⁵¹ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat* (b.y.: Dâru'l-kelimtu't-tayyibe, ts.), 4/ 40-41.

⁵² Müslim, “İmâre”, 18.

⁵³ Müslim, “İmâre”, 43.

⁵⁴ Müslim, “Cennet”, 63.

toplum ancak adâleti şiar edinen bir yönetim sistemi ve onun gereklerini yerine getiren yöneticilerin varlığıyla mümkündür.

4. Adâletin Teminatı: Takvâ

Adâletin gerçekleşmesi kamu otoritesinin nihai hedefidir. Yargı kurumları bu hedefi tek başına, diğer kurumlardan soyutlanarak gerçekleştiremez. Âdil bir bireyin yetişmesi ve adâletle ayakta duran bir toplumun oluşması sadece, yargı kurumlarıyla, yazılı kanunlarla, “hukuk yapmak”la mümkün olmamaktadır. Nitekim hukuk tarihinde uzun süren bir çabanın mahsulü olan hukuk metinlerine sahip olmasına rağmen adâleti toplumda hâkim kılmadığı için yok olmuş devletlerin olduğu bilinmektedir. Roma devletinden geriye kalmış Roma hukuku bunun tipik bir örneğidir.

İslâm dininde model olacak bir toplum ve örnek olacak bir bireyin inşa sürecinde itikad-ahlâk-hukuk şeklinde bir sıralama takip edilmiştir. Mekke döneminde kişi ve toplum, öncelikle itikad ve ahlâk açısından dönüştürülmüş; hukuku ilgilendiren hükümler Medine dönemine tehir edilmiştir. İtikat ve ahlâk eğitimiyle “takvâli birey”⁵⁵ modeli oluşturulmuş, aleyhinde olsa da hukuku kabule, hukukun gereklerini yerine getirmeye hazır hale getirilmiştir. “Hukuk, minimum ahlâktır.” özdeyişinin önemi diğer hukuk sistemlerinde henüz anlaşılmaşken, İslâm bilginleri ilk dönemlerden itibaren eserlerinde ahlâk ve itikada ait konuları öncelikli olarak ele almış, hukuk sahasına ait hükümlere göre onlara daha çok önem vermişlerdir.

Âyetlerde adâletle takvâ bir arada ele alınmış; takvânın adâletin teminatı olduğu vurgulanmıştır. Nitekim yüce Allah adâletli olmanın takvâya daha uygun olduğunu⁵⁶ beyan etmiştir.

Allah’tan gerektiği şekilde korkmayı, Allah’a karşı sorumluluk bilinci taşımayı ifade eden takvâ, adâletin koruyucu zırhı ve teminatı işlevini görür. Adâlet ve takvâ, birbirini gerektirmektedir. Takvâli olan bireyin adâletli davranması; doğruluktan ve hakkaniyetten ayrılmaması, başkasının hakkına tecavüz etmemesi beklenir. Allah’tan gerektiği şekilde korkmayan ve âhirette hesaba çekilme bilinciyle yaşamayan bireyin, devletin cebri gücünün ve otokontrolünün olmadığı ya da zayıfladığı yerlerde dürüstlükten ve hakkaniyetten ayrılmaması, adâleti ayakta tutması mümkün değildir.

Allah’a karşı sorumluluk bilinci, içsel bir saik olarak kişiyi her durumda adâletli davranmaya sevk eder; psiko-sosyal adâlet engelleri karşısında dirençli kılar. Takvâ

⁵⁵ Takva-fıkıh-dindarlık hususunda bk. Mustafa Harun Kıyık, “Dindarlığın Bir Tezahürü Olarak Şüpheli Şeyleri Terk ve Azimetle Amel Etme”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 395-409.

⁵⁶ el-Mâide 5/8.

kişiyi adâletli davranmaya motive eden bir saiktir. Şahsiyetini takvâyla güçlendiren kişi, vicdanın ve ilahi emirlerin yönlendirmelerine kulak verir.⁵⁷ Kamu otoritesinin ve otokontrolünün kısmen yahut tamamen yok olduğu zamanlarda bile hakkaniyetten ayrılmaz.

Mükellefin fiiline bağlanan hükümler ve takvâ bilinci bir arada düşünüldüğünde adâletli davranmanın bir tercih değil, dini bir emir olduğu, bu emrin yerine getirilmesinde takvânın bir emniyet supabı olduğu sonucuna ulaşılır. Kişi; namaz kılmak, oruç tutmak gibi emirleri yerine getirdiği gibi adâletli davranma emrini de yerine getirmelidir. Kişilerin iki dünya saadeti ancak huzurlu bir toplumla mümkündür. Huzurlu bir toplumun asgari şartı ise adâletle davranmayı hedefleyen ve bu hedefin gerçekleşmesi için takvâli olmaya çabalayan, âhret bilincini sürekli canlı tutan bireylerin varlığıdır.

5. Adâleti Engelleyen Durumlar

Âdil bir yönetimin ve düzenin tesis edilmesi yalnızca kişilerin itikat ve ahlâk açısından eğitilmesi ile gerçekleşmez. Bunun yanı sıra adâleti sağlayacak bir hukuk normunun oluşturulması, gerekli kurumların ihdas edilmesi, hukuk düzeninin oluşturulması ve hukuk düzenini zaafa uğratabilecek engellerin bertaraf edilmesi gerekir. Günümüzde zaman zaman; yalan yere yemin, mahkemede yanlış beyanda bulunma, mahkeme heyetini etkileme, tehdit ve şantajla tanıkları yönlendirme, delilleri tahrif etme ve yok etme gibi birçok nedenden dolayı adalet tam anlamıyla tecelli etmemektedir.

Doğrudan ve dolaylı yoldan adâlet düşüncesine temas eden âyet ve hadisler bir yönüyle adâletin tecelli etmesini engelleyebilecek mânîlere de işaret etmektedir. Konuyla ilgili âyet ve hadisler dikkate alındığında adâletin tecelli etmesinin önündeki başlıca engellerin; sosyo-ekonomik statü, aile ve akrabalık bağları, yalan beyan, acıma ya da düşmanlık duygusu ve dinî aidiyet olduğu görülmektedir. Bu kısımda engelleri ele alıp inceleyeceğiz.

5.1. Sosyo-Ekonomik Statü

Adâlet, herkesin kanun önünde eşit olmasını, âdil bir karara erişimde aynı etki gücüne sahip olmasını gerekli kılmaktadır. Bu ilke, bütün hukuk sistemleri tarafından genel olarak kabul görmektedir. Adâleti temsil eden figürün; gözleri bağlı, bir elinde kılıç diğerinde terazi olan bir insan heykeli olması bu gerçeğin dışavurumunu temsil eder. Kamu otoritesinin avukat tutacak mali güce sahip olmayanlara avukat tahsis etmesi de kamu gücünün bu yönde çaba sarf ettiğini göstermektedir. Hal böyle olmakla

⁵⁷ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Adâlet Psikolojisi -Adâleti Engelleyen Psiko-Sosyal Faktörler" *Hikmet Yurdu* 5/ 10 (Temmuz 2012), 100.

birlikte, mali ve sosyal konum itibariyle güçlü olanların, makam ve mevkisinin gücünü kullananların mahkemeleri etkilemeye, kararları kendi lehine çevirmeye çalıştığı da yadsınamaz bir gerçektir.

İslâm dini hak arayışı ve hakkını savunma girişiminde kişilerin sosyo-ekonomik durumuna bakmaz; herkesin adalet arayışında eşit olduğunu kabul eder. Hz. Peygamber (s.a.s.) uygulamalarıyla; zengin ile fakir, soylu bir aileden gelen ile sıradan bir aileden gelen arasında fark olmadığını göstermiştir.⁵⁸ Bu hususta takınılması gereken tutuma dair çarpıcı bir örnek rivâyet edilmiştir:

Hz. Âişe'den rivâyet edildiğine göre, Mahzûm kabilesinden hırsızlık yapan bir kadının durumu Kureşlileri çok üzmüştü. Bunun üzerine: “Bu konuyu Resûlullah (s.a.s) ile kim görürebilir?” diye kendi aralarında konuştular. Bazıları: “Buna Resûlullah'ın (s.a.s.) sevdiği bir kişi olan Üsâme b. Zeyd'den başka kimse cesaret edemez, dediler. Üsâme de onların istekleri doğrultusunda Hz. Peygamber (s.a.s.) ile konuştu. Hz. Peygamber (s.a.s.), Üsâme'ye: “Allah'ın koyduğu cezalardan birinin uygulanmaması için aracılık mı yapıyorsun?” buyurduktan sonra kalkıp bir konuşma yaptı ve şunları söyledi:

“Sizden önceki milletlerin yok olmasına sebep, içlerinden soylu biri hırsızlık yapınca ona dokunmayıp, zayıf ve kimsesiz biri hırsızlık yapınca onu cezalandırmalarıydı. Allah'a yemin ederim ki, Muhammed'in kızı Fâtıma hırsızlık yapsaydı, onun da elini keserdim.”⁵⁹

Bu hadis, adâletin tecelli etmesinin önündeki engellerden birinin bireylerin sosyal statüsünü yanlış yönde kullanmaları olduğunu; milletin varlığının devamı için kişilerin konum ve mevkilerine bakılmaksızın adâleti dağıtanların tarafsız olmalarını, bu konuda gelebilecek baskı ve telkinlere direnmeleri, kanunun gereklerini yerine getirmeleri gerektiğini göstermektedir. Haklıdan yana değil, güçlüden yana alınan kararlar adâlet sistemine olan güveni sarsar. Bu durum insanları hak arayışında gevşekliğe ve ümitsizliğe iter. İhkak-ı hak sayılabilecek teşebbüsler artış gösterir.

Serveti, yüksek mevkileri ve siyasi gücü elinde bulunduranların yargılama sürecini etkilemesinin örneklerinin sıklıkla gündeme geldiği çağımızda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ayırım yapmaksızın adâletin gereğinin yerine getirilmesi talebi biraz daha anlam kazanmaktadır. Kişilerin etki gücüne göre yargılama sürecinin şekillenmesi toplumda adaletsizliğin hüküm sürmesine neden olur. Sahip olduğu maddi ve manevi güçle

⁵⁸ Tirmizî, “Ahkâm”, 27; Muhammed b. Halef, b. Hayyân Veki', *Ahbaru'l-Kudât* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.), 2/98.

⁵⁹ Buhârî, “Enbiyâ”, 54; Müslim, “Hudûd”, 8, 9; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 4; Ahmed b. Şu'ayb el-Hurasânî Nesaî, *es-Sünen*, thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhâ (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2000), “Sârik”, 6.

yargılama sürecini etkileyebileceğine inanan kişiler haksızlık yapmaktan kaçınmayacaktır. Diğer taraftan hiçbir şekilde hakkı olanı alamayacağını kabullenen kişiler ise hak arama yoluna gitmeyecek ve her türlü haksız uygulamayı peşinen kabullenecektir.

Hız. Ebûbekir'in halife seçildiğinde yaptığı konuşmada devlet başkanı sıfatıyla verebileceği adâletsiz kararlara karşı durulmasını talep etmesi sosyal statünün adâletin önündeki engellerden biri olduğunu, öncelikle kamu otoritesinin buna karşı tedbir alınması gerektiğini ifade eder. O şöyle demiştir: "Ey Müslümanlar, sizin en hayırlınız olmadığım halde başınıza halife seçilmiş bulunuyorum. Şayet size hizmet edebilirsem, bana yardımcı olunuz. Hizmette kusur edersem, beni uyarınız. Şuna da işaret etmek isterim ki sizin kuvvetliniz zayıfın hakkını (güçlüden) aldığı (ölçüde) kuvvetlidir."⁶⁰

Dikkat edilirse o devlet başkanı olarak kuvvetli olmayı zayıfın hakkına sahip çıkmaya bağlamış, haksızlık karşısında pasif duran, bir açıdan ona göz yuman gücün gerçek manada güç olmadığını dile getirmiştir.

5.2. Aile ve Akrabalık Bağları

Adâletin tecelli etmesinin önündeki engellerden bir diğeri yakın akrabalık ilişkileridir. İnsan yaratılışı itibarıyla yakın akrabasına, ırkına, soy-sopuna mensup olan kişilere yakınlık duyar. Bu durum bazı hallerde kişileri başkalarının aleyhine adaletsiz diğer bir ifadeyle yanlı davranmaya sevk edebilir. Aile bağları, soy birliği gibi faktörler kişiler arasında dayanışma hissini doğurabilir.⁶¹

Cahiliye döneminde aynı kabileye mensubiyetle oluşan asabiyet, adâletsizliklere kapı aralıyordu. Bu anlayışa göre ister haklı olsun ister haksız kendi kabilesinde olanın yanında olmak, onu savunmak esas idi. Asabiyetin, kabilenin ya da benzer bir topluluğun haklarını gasp etmek, menfaatlerine tecavüz etmek, şiddete başvurarak onlara üstünlük sağlamak gibi olumsuz ve zararlı yönleri mevcuttu. Kabilecilik ruhuyla birbirine bağlı olan kabile üyeleri zaman zaman kötülük üzere yardımlaşıyordu. Aynı kabileye mensup olmak, akraba zemininde oluşan tarafgirlik âdil davranmayı, hakkaniyetli olmayı engelliyordu.⁶²

Asabiyetin temelini oluşturan soy üstünlüğü, kabilecilik ve kavmiyet davalarının tamamı âyetle reddedilmiş⁶³, onun yerine takvâyaya dayalı üstünlük, gruplar arasında baş

⁶⁰ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebevî ve Ahbâru'l-Hulefâ*, çev. Harun Bekiroğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 332-333.

⁶¹ Faruk Erem, *Suç Bilimi Açısından Adalet Psikolojisi* (Ankara: Adil Yayınevi, 1997), 295.

⁶² Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretü'l-emşâl* (Kahire: y.y., 1964), 1/58-59.

⁶³ et-Tekâsür 102/1-8.

gösterebilecek çekişmelerde öncelikle, adâlet ve hakkaniyete dayanan uzlaşma yoluna gitme ve her durumda haksız tarafın karşısında olma vecibesi getirilmiştir.⁶⁴

Yüce Allah akrabalık ilişkilerinin, şahsi menfaatlerin; âdil olmayı, haklıdan yana olmayı engellememesi gerektiğini buyurmuştur. “*Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adâleti ayakta tutun, Allah için şahitlik eden kimseler olun.*”⁶⁵ âyeti, adâleti ayakta tutma görevinin öncelikle yerine getirilmesi gereken bir sorumluluk olduğunu, bu sorumluluğun birtakım şahsi ve yakın akrabalık ilişkilerinden dolayı ihmal edilmemesi gerektiğini beyan etmiştir. Buna göre Müslüman birey hissi davranıp adâletten ayrılmamalı; akrabalık ilişkileri ya da şahsi istekler insanlığın ve hakikatin teminatı olan adâleti katletmemelidir.⁶⁶

Asabiyetin sebep olacağı bir topluma karşı duyulan kolektif öfke de kişileri adaletsizliğe sürüklemeye potansiyeline sahiptir. Bazı durumlarda ırkçılığa varan asabiyet kişileri hakkaniyetli davranmaktan alıkoymalıdır. Bir topluluğa duyulan kin, o topluluğa karşı hak ve insaf ölçüleri dâhilinde tutum ve davranış geliştirmeyi engeller. Yüce Allah, “*Ey İman edenler! Allah için şahitlikleri adil bir şekilde yerine getirin. Bir topluluğa olan kininiz, sizi adaletsizlik yapmaya sürüklemesin. Adaleti yerine getirin, zira adaleti yerine getirmekle Allah'ın azabından korunmaya daha layık olursunuz.*”⁶⁷ âyetiyle mümini bu tehlikeye karşı uyarılmış, asabiyetin adaletsizliğe neden olabileceğine dikkati çekmiştir.⁶⁸

Adaletsizlik sebep olduğu kötü sonuçları itibarıyla takva bilinciyle uyuşmayan bir kötülüktür. Bu bağlamda “*İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın.*”⁶⁹ âyeti Müslüman bireye takip etmesi gereken yolu göstermektedir. Zira duygusal dozu yüksek yakın akrabalık ilişkileri, soy-sopla övünme, asabiyet kişileri kötülük üzerine yardımlaşmaya dolayısıyla adaletten ayrılmaya sevk edebilir. Haksızlık yolunda yardımlaşmayı engellemenin tek yolu kişilerin her durum ve şartta adil davranmaktan ödün vermemesidir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) söz ve uygulamalarıyla Cahiliye uygulaması olan asabiyeti reddetmiş; Müslümanları hak, adâlet ve kardeşlik temelinde davranmaya yönlendirmiştir. Ubâde b. Sâmit'ten nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Allah'ın belirlediği müeyyideleri size yakın olsun uzak olsun herkese olduğu gibi

⁶⁴ el-Hucurât 49/9-13; Mustafa Çağrı, “Asabiyet”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/ 453.

⁶⁵ en-Nisâ 4/135.

⁶⁶ Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 1/580.

⁶⁷ el-Mâide 5/8.

⁶⁸ Muhammed Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm* (Riyad: y.y., 1974.), 3/ 4.

⁶⁹ el-Mâide 5/2.

uygulayın. Sakın hiçbir kınayanın kınaması sizi bundan alıkoymasın.”⁷⁰ Bu hadis adaleti tevzi görevini üstlenenlerin adil davranması; hakkında karar verilen kişinin akrabalık açısından uzak ya da yakın olmasının verilen kararlarda etkili olmaması gerektiğine işaret eder. Akkrabanın aleyhine verilecek bir kararın akkrabaların kınanmasına, karar vereni dışlamasına neden olabilir. Hadisin devamındaki “Sakın hiçbir kınayanın kınaması sizi bundan alıkoymasın” şeklindeki beyan, adaletin tecelli ettirilmesinin akkrabayı hoşnut etmekten daha yüce olduğunu göstermektedir.

Hız. Peygamber (s.a.s.) cahiliyet temayüllerinden biri olan asabiyetin ümmetin arasında canlanmasından kaygı duymuştur. Ümmete karşı harekete geçerek müminin imanına saygı duymaksızın ve sözleşmeli bulunduğu kimseye karşı olan ahbine vefa göstermeksizin suçlusıyla suçsuzuyla bütün ümmeti vurmaya kalkışan kimsenin ümmetten olmadığını; asabiyet duygusu ile öfkelenen, asabiyet uğruna savaşırken ya da asabiyet davası güderken ölen kimsenin ölümünün Câhiliye ölümü olduğunu beyan etmiştir.⁷¹

Hız. Peygamber (s.a.s.), gerek idari işlerinde gerekse adâleti tevzi görevini icra ederken her zaman âdil olmaya özen göstermiş, kendi kavmine ve akkrabalarına öncelik tanımamıştır. Hatta Vedâ hutbesinde ilk kaldırdığı faizin amcası Abbâs’ın faizi olduğunu bildirerek, idari işlerde yakın akkrabalarına iltimas geçmediğini fiili olarak göstermiştir.⁷²

5.3. Acıma ve Düşmanlık Duygusu (Heva)

Kişiler aynı etkiye benzer tepkiler veren bir otomat olmadığı için âdil davranma konusunda hislerine kapılabilir. Bu açıdan insanın fitratında bulunan duyguların anormal şekilde insanı yönlendirmesi, insanın muhakeme gücünü olumsuz etkilemesi adaletin tecelli etmesine mâni olabilir. Bundan dolayı insan, Allah tarafından, psikolojik zaafı hakkında bilgilendirilmiştir.⁷³ İslâm’ın temel ahlâk ve hukuk ilkelerinden biri Mâide suresinde şöylece ifade edilmiştir: “Ey iman edenler, âdil şahitler olarak, Allah için, hakkı ayakta tutun. Bir topluluğa olan kininiz, sizi adâletten alıkoymasın. Adâletli olun. O, takvâya daha yakındır. Allah’tan korkup sakının. Şüphesiz Allah, yapmakta olduklarınızdan

⁷⁰ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Yusuf el-Hâc Ahmed (Şam: Mektebetu İbn Hacer, 2004), “Hudûd”, 3.

⁷¹ Müslim, “İmâre”, 57; Nesâî, “Tahrîm”, 28; İbn Mâce, “Fiten”, 7; Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid* (Beyrut: Beytu’l-Efkârî’d-Devliyye, 2005), 2/ 306, 488.

⁷² Buhârî, “Hac”, 132, “Megazî”, 78; Müslim, “Hac”, 147.

⁷³ Sâd 38/26; Meryem Cihangir, “İslâm Hukuku Açısından Âdil Yargılamayı Engelleyen Faktörler” *Gaziantep University Journal Of Social Sciences* 21/3 (Temmuz 2022), 1146.

*haberi olanıdır.*⁷⁴ Ayette öncelikli olarak adâleti sağlamaya yardımcı olan doğru şahitlik, bir bütün olarak Müslümanlardan talep edilmektedir. Emrin devamında adâletten alıkoyması muhtemel olan bir mâniye, aşırı kine dikkat çekilmiştir.

Kin ve aşırı acıma; duygularda bir aşırılık olup kişinin doğru düşünmesi ve doğru karar vermesi önünde bir engeldir. Bir kişiye yahut bir kavme duyulan aşırı kin yahut acıma, kişileri yansız davranmaktan alıkoyma. Bazı âyetlerde bir kavme karşı beslenen kinin; aşırı hareket etmeye (fanatizm) ve haklara tecavüzde bulunmaya sebep olduğu bildirilmiştir.⁷⁵ Sosyal sınıf, ırk, din, mezhep, cinsiyet veya bölge farklılığına dayanarak bir topluluğu aşağılamak, dünya ölçüğünde barış ve huzuru tehdit etmektedir. “Bir topluluğa karşı duyduğunuz kin, sizi adâletten saptırmasın.”⁷⁶ âyeti bu kinle hareket etmeyi yasaklamaktadır.

İslâm devlet idaresinde atanan yöneticiler görev sahasındaki idari işlemlerinde kin ve aşırı acımanın sebep olacağı haksızlıklara karşı uyarılmıştır. Devlet başkanları, komutandan ve görevlilerden, itaat edenlere karşı yumuşak, isyankâr olanlara karşı da sert olmasını ve şartlar ne olursa olsun adâlet ve insaftan ayrılmamasını talep etmişlerdir.⁷⁷ Hz. Peygamber (s.a.s.) adâleti dağıtma görevini üstlenen kimselerin öfkeliyken hüküm vermemesini emretmiştir. “Kimse, öfkeli iken, iki kişi arasında hüküm vermesin.”⁷⁸ Hadisi öfkenin adâletin tecelli etmesinin önündeki engellerden biri olduğunu göstermektedir.

İslâm bilginleri aşırı acımanın âdil bir kararın oluşmasını engelleme ihtimalinden dolayı yakınların birbiri lehine şahitlik yapamayacağına hükmetmişlerdir. Babanın evlâdına ve torunlarına, evlâdın ebeveynlerine ve ecdadına şahitliği kabul edilmemiştir. Eşlerin bir diğerine, efendisinin kölesine, şirketin mallarıyla ilgili ortaklardan birinin diğerinin lehinde yaptığı şahitlik geçerli görülmemiştir.⁷⁹

5.4. Yalan (Gerçeğe Aykırı) Beyan

Adâlet, taraflarca mahkemeye sunulan bilgi ve belgelere göre tecelli eder. Gerek uhrevî gerekse kazaî açıdan âdil bir kararın ortaya çıkması davacı, davalı ve şahitlerin doğru beyanda bulunmasına bağlıdır. Çeşitli hukuki işlemlerin ispatının sağlanması için

⁷⁴ el-Mâide 5/8.

⁷⁵ el-Mâide 5/2.

⁷⁶ el-Mâide 5/8.

⁷⁷ Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdâresi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 382-385.

⁷⁸ Buhârî, “Ahkâm”, 13.

⁷⁹ Ebû Hasan Ahmet b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer el-Hanefî el-Bağdadî Kudûrî, *el-Muhtaşar* (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 235.

şahit tutulmasını emreden⁸⁰, çağrıldığı takdirde şahitlikten kaçınılmaması gerektiğini bildiren⁸¹, şahitliğin gizlenmesini günahkârlık olarak niteleyen⁸²; adaletin tecelli etmesi için şahitliğin önemini vurgulayan, şahitliği adil şekilde yapmayı emreden⁸³ âyetler bulunmaktadır.⁸⁴

Hz. Peygamber (s.a.s.) devlet başkanlığı yanında adâleti tevzi görevini de icra etmiştir. Bu görevi sunulan delillere göre hareket eden yargıç sıfatıyla yerine getirmiş, yargılamanın sonucunu etkileyebilecek beyanların doğru ile yalan olanını birbirinden ayıramayacağını, kararın tarafların beyanına göre şekilleneceğine dikkati çekmiştir. Delillerini serdetmede taraflardan birinin diğerinden daha becerikli ve daha üstün olabileceğini, böylece o kimsenin lehinde hüküm verebileceğini beyan etmiştir.⁸⁵

Hz. Peygamber (s.a.s.) adâletin; beyanlardaki keskinlik ve beyan sahibinin serdetmedeki yeteneğine göre değil, beyanın gerçeğe uygunluğa göre tecelli edeceğini şu şekilde beyan etmiştir: “Kimin lehine kardeşinin hakkını alıp hüküm vermişsem, ona cehennemden bir parça ayırmış olurum.”⁸⁶

İslâm dinine göre âdil bir kararın ortaya çıkmasını engelleyen, yalan beyandan biri kabul edilen yalancı şahitlik, büyük günahlardan biridir.⁸⁷ Yalancı şahitliğin büyük günah olması İslâm hukukçularının bu konuda objektifliği sağlayacak tedbirler almalarına mâni olmamıştır. İslâm hukukçuları şahitlik ve şahitlerin şahsi halleri ve beyanlarıyla ilgili ayrıntılı hükümler vazedmişlerdir.

İslâm bilginlerine göre şahidin, genel ahlâk ilkelerine sahip olması anlamında adâlet vasfını taşıması gerekir. Ebû Hanife'ye (ö.150) göre hadler ve kısas davaları hariç diğer şahitliklerde, Müslüman şahidin zahiri durumunun bilinmesi şahitliğin sıhhati için yeterlidir. Hadler ve kısaslarda ise hâkim, şahitlerin zahiri ve batini durumunu araştırır. Ebû Yûsuf (ö.182) ve İmâm Muhammed'e (ö.189) göre ise umumi ahlâki durum bozulduğu için hâkimler her durumda şahitlerin hallerini tetkik ederler.⁸⁸

⁸⁰ el-Bakara 2/282; en-Nisâ 4/6; el-Mâide 5/106; et-Talâk 65/2.

⁸¹ el-Bakara 2/282.

⁸² el-Bakara 2/283.

⁸³ en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/8.

⁸⁴ H. Yunus Apaydın, “Şahit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/278-283.

⁸⁵ Buhârî, “Şehâdât”, 27, “Hıyel”, 10, “Ahkâm”, 20; Müslim, “Akdiye”, 4.

⁸⁶ Buhârî, “Şehâdât”, 27, “Hıyel”, 10, “Ahkâm”, 20; Müslim, “Akdiye”, 4.

⁸⁷ Buhârî, “Şehâdât”, 10, “Edeb”, 6, “İsti'zân”, 35, “İstitâbe”, 1; Müslim, “İmân”, 143.

⁸⁸ Kudûrî, *el-Muhtaşar*, 234.

İslâm hukuk literatüründe hangi hallerde şahitlik yapılamayacağı ve şahitliğin şekliyle ilgili de bazı hükümler vazedilmiştir. Görmeye dayalı bir olayın şahitliğinde ilgili olayı görmedikçe bir şahidin diğer bir şahidin şahitliği üzere şahitlik yapması câiz değildir. Şahit, bir olayla ilgili yazılı evrakı görse bile olayı hatırlamadıkça olayla ilgili şahitlik yapamaz.⁸⁹ Bu ve benzeri hallerde şahidin olay hakkında yakîn derecesinde bilgi sahibi olması gerekir. Aksi takdirde olay hakkında yanlış yahut eksik beyanda bulunması mümkündür.

Şahitliğin sıhhatli şekilde gerçekleşmesi için İslâm bilginleri bazı kişilerin şahitliğinin kabul edilmeyeceği, bazılarının ise bazı kimseler lehine şahitlik yapamayacağı sonucuna varmışlardır. İki gözü görmeyenin, kölenin, tevbe etse bile iftiradan dolayı had cezasına çarptırılanın, hovardanın, şarkıcı kadının, keyfi için sürekli bir şekilde içki içenin, kuşlarla oynayan kimsenin, halka türkü ve şarkı söyleyenin, had cezalarını gerektiren günahlardan birisini işleyenin, peştamalsız hamama girenin, faiz yiyenin, tavla ve satranç ile kumar oynayanın ve hafif meşrepliği gösteren fillerden birini yapanın şahitliği kabul olunmaz.⁹⁰

5.5. Dinî Aidiyet

Adâlet duygusu; soy-sop, aile, ırk, ulus gibi farklıklar ve benzerlikler gözetmeden bireyi bütün insanlığa bağlar.⁹¹ İslâm'a göre, ırk, sınıf, inanç, renk, milliyet ya da cinsiyet farklılıklarına bakmaksızın bütün bireyler eşit haklara sahiptir.⁹² İslâm dini insanları Allah önünde eşit kabul edip üstünlüğü takvaya bağlayan bir anlayışı yerleştirmiş, asabiye dayanan üstünlük anlayışını ortadan kaldırmıştır.⁹³

Kamu otoritesi, Kur'ânî değerleri esas alarak hukuki değerlerin ve eşitliğin hâkim olduğu, bütün çeşitleriyle ve boyutlarıyla zulmün olmadığı, haklara erişimde bütün fertlerin aynı teşebbüs yetkisine sahip olduğu bir nizamı tesis ederek dini farklılıkların adaletsizliklere sebep olmasını engelleyebilir.

“Şüphesiz biz insanoğlunu mükerrer kıldık”⁹⁴ âyeti üstünlük vasfının bütün insanlarda var kılındığına dolayısıyla herkesin kanun önünde eşit olduğuna işaret eder.⁹⁵

⁸⁹ Alau'd-Dîn Ebî Bekr b. Suû'd el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâyi' fi Tertîbi's-Şerâi'* (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2010), 6/ 268.

⁹⁰ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 234.

⁹¹ Hatemi Senih Sarp, *Psikoloji* (İstanbul: Türkiye Basımevi, 1939), 139.

⁹² Nihat Temel, *Kur'an Aydınlığında Müslümana Yol Haritası* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 650; Kasapoğlu, “Kur'an'da Adâlet Psikolojisi -Adâleti Engelleyen Psiko-Sosyal Faktörler”, 64.

⁹³ A. Aziz Dûri, *İlk Dönem İslam Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1999), 8.

⁹⁴ el-İsrâ 17/70.

⁹⁵ Muhsin Demirci, *Kur'an'a Göre İnsan ve Sorumlulukları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 205-206.

Yaratılış itibariyle herkes birbirine eşit olup soy-sop, milliyet, sosyal statü gibi arızı şeylerden dolayı kimsenin bir diğerine bir üstünlüğü yoktur.⁹⁶ Müslümanlar sadece kendi aralarında değil zengin-fakir, müslim-gayri müslim, Arap-Acem ayrımı yapmadan herkese karşı âdil olmak zorundadırlar. Kur'ân'da tek tek bireylere özellikle devleti yönetenlere ve adâleti tevzi edenlere hitaben, başka dinden olsa bile, herkese karşı âdil olmanın dini bir sorumluk olduğu vurgulanmıştır.⁹⁷ “(Ey Muhammed!) Biz sana Kitab'ı (Kur'ân'ı) hak olarak indirdik ki insanlar arasında Allah'ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin.”⁹⁸ âyeti bu sorumluluğu Hz. Peygamber'e (s.a.s.) hitaben ifade eder.

Fanatizm, dini inanışta taassup, diğer dini gruplara karşı önyargılı olmak bireyi adil kararlar almaktan alıkoyar. “Peşin hükümler, sahih bilgi olmadan genelleme yapmaya, olumsuz tutum geliştirmeye ve düşmanca davranmaya sevk eder. Önyargıları besleyen şey, körü körüne bağlılıktır. İdeolojik saplantıları olan kimseler kendileri gibi düşünmeyenleri düşman kabul ederler.”⁹⁹

Allah, din bahanesiyle yapılan her türlü adaletsizliği ve tecâvüzü yasaklamış; dinî tebliğ ve irşad ve emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker vazifesini ölçülü şekilde yerine getirmeyi emretmiştir. “Allah, sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan menetmez. Şüphesiz Allah, âdil davrananları sever.”¹⁰⁰ âyeti bu konuda Müslüman bireyin takınması gereken tutumu belirlemiştir.

Müslümanların dini aidiyetinin adâletin tecelli etmesini engellememesi için gösterdiği çaba konusunda Hamidullah (ö. 2002), Hanefi ulemasına ait şu hükmü zikreder: “Bugün dünya Müslümanlarının en geniş kesimini temsil eden Hanefî ekolü hukukçuların sahip olduğu yüce adâlet duygusu, onları, bir gayri müslimi öldüren bir Müslümanın da ölüm cezası ile cezalandırılması düşüncesini savunmaya sevk etmiştir. Diğer bazı hukukçular işi bu noktaya vardırma gönülsüz olsalar da Hz. Peygamber'in bir hadisi¹⁰¹ Hanefileri desteklemektedir.”¹⁰²

⁹⁶ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil'* (Kahire: y.y., 1980), 3/ 569.

⁹⁷ İsmet Kayaoğlu, “İslâm 'da Adâlet Mefhumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Ocak 1985), 201.

⁹⁸ en-Nisâ 4/105-107.

⁹⁹ Kasapoğlu, “Kur'an'da Adalet Psikolojisi -Adaleti Engelleyen Psiko-Sosyal Faktörler”, 86.

¹⁰⁰ el-Mümtehine 60/8.

¹⁰¹ Ebû Dâvûd, “Cihâd” 147.

¹⁰² Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdâresi*, 376.

Sonuç

Âdil bir sistem, adâlet üzerine kaim olan bir toplum bütün dinlerin ve ideolojilerin ortak arayışıdır. Tarih boyunca bir taraftan âdil bir sistemin inşası için çaba sarf edilirken diğer taraftan adâlet teorik tartışmalara konu olmuştur. Hukuk kodifikasyonları, hukuk etrafında şekillenen felsefi yaklaşımlar bu arayışın tarihi arka planını oluşturur. Bu bağlamda batı düşüncesinde adâlet tanımlanması, ulaştırılması güç bir gaye olarak kabul edilmiştir. İslâm bilginleri ise âyet ve hadislerin ışığında adâleti irdelemiş, adâletin tanımlanabileceği, ölçütlerinin tespit edilebileceği sonucuna varmışlardır.

Âyet ve hadislerde adâlet, bir tutum ve davranış olmasının yanında bir düşünce ve duygu durumu olarak ifade edilmiştir. İslâm'a göre adâlet sadece kanunlarla sınırları çizilen, kamu otoritesi tarafından tevzi edilen bir şey değildir. Adâlet, insan haklarından tevhid düşüncesine, dünya hayatından öteki dünya hayatına uzanan geniş bir yelpazede anlaşılması gereken bir kavramdır. Yüce Allah müminlerin adâletten ayrılmamasını, adâleti ayakta tutanlardan olmasını, açık ve kesin ifadelerle talep etmiştir. Bu açıdan adâletli davranmanın, adâletle hükmetmenin farz olduğu, haksızlığın uhrevî sorumluluk gerektirdiği sonucuna varılmıştır.

Konuyla ilgili ilahi emirler, adâletle takvâ arasında yakın bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir. Takvâli bireyin vasıflarından biri de duygu, düşünce ve davranışlarında âdil olmasıdır. Takvâ, İslâm düşüncesinde adâletin manevi teminatı işlevini görmektedir. Ahirette hesap verme ve Allah'ın kendisini her an gözettiği bilinciyle yaşayan mümin adâleti bütüncül olarak değerlendirir; tutum ve davranışlarının dünyevî ve uhrevî açıdan örtüşmesi için çabalar. Konuyla ilgili Kur'ânî ve nebevî beyanlar göz önünde bulundurunca adâletle ayakta duran bir toplumun bireylerinin öncelikle duygu ve düşüncede dönüştürülmesinin gerekli olduğu anlaşılır. İslâm düşüncesine göre adâlet öncelikle bir itikat, ahlak ve eğitim faaliyetidir. Nitekim vahiy sürecinde Müslüman bireyin inşa sürecinin itikat-ahlak-hukuk sıralamasına tabi tutulması hukuki hükümlerin adâletin tecelli etmesinde tek başına yeterli olmadığını göstermektedir.

Âyet ve hadislerde adâletli olma talep edilmesi yanında, âdil davranmayı engelleyebilecek tutum ve davranışlar da zikredilmiştir. Âyet ve hadislerin genel yaklaşımından âdil davranmanın önündeki ana engellerin; sosyal statü, akrabalık bağları, dini aidiyet, gerçeğe aykırı beyan olduğu anlaşılmaktadır. Yüce Allah çeşitli âyetlerde adâletli olmayı emrettiği gibi bu emrin yerine getirilmesinde bireyin düşebileceği vartalara da işaret etmiştir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan

olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. Beyrut: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 2005.
- Apaydın, H. Yunus. "Adâlet Nedir? Mahiyet ve Keyfiyet". *Bilimname* 35/1 (2018), 459.
- Apaydın, H. Yunus. "Şahit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/278-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Cemheretü'l-emşâl*. Kahire: y.y., 1384/1964.
- Buharî, Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u ş-şahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâî'l-'Arabî, 2001.
- Cihangir, Meryem. "İslâm Hukuku Açısından Âdil Yargılamayı Engelleyen Faktörler". *Gaziantep University Journal Of Social Sciences* 21/3 (2022), 1143-1161.
- Çağrı, Mustafa. "Asabiyet". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 3/453-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çağrı, Mustafa. "Kıst". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/502. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'a Göre İnsan ve Sorumlulukları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Drew, C. "On Adâlet Türü". <https://helpfulprofessor.com/types-of-justice/>. (Erişim 15 Haziran 2023).
- Dûri, A. Aziz. *İlk Dönem İslam Tarihi*. çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1999.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Dimeşk: Mektebetu İbn Hazm, 2004.
- Ebüs-suûd Efendi, Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm*. Riyad: y.y., 1974.
- Ensarioğlu, Seda. *İslâm Felsefesi'nde Adâlet Kavramı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Erem, Faruk. *Suç Bilimi Açısından Adalet Psikolojisi*. Ankara: Adil Yayınevi, 1997.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdâresi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *el-Cemhere fi'l-luja*. Beyrut: Daru's-sadr, ts.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sîretü'n-Nebevî ve Ahbâru'l-Hulefâ*. çev. Harun Bekiroğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Yusuf el-Hâc Ahmed. Şam: Mektebetu İbn Hacer, 2004.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Eşbah ve'n-nezâir*. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1983.
- İbn Teymiyye, Takuyiddîn Ahmed el-Harrânî. *Mecmûa'tu'l-Fetâvâ*. Mekke: Dâru'l-Vefâ, 2005.
- Karaman, Hayrettin. "Adâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/343-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Alau'd-Dîn Ebû Bekr b. Suû'd el-Hanefî. *Bedâiu's-Sanâyi' fi Tertîbi's-Şerâi'*. (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2010).
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Adâlet Psikolojisi -Adâleti Engelleyen Psiko-Sosyal Faktörler" *Hikmet Yurdu* 5/ 10 (Aralık 2012), 61-105.
- Kayaoğlu, İsmet. "İslâm'da Adâlet Mefhumu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Ocak 1985), 201-206.
- Kelsen, Hans. "Adalet Nedir". çev. Ali Acar. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 107 (2013), 431-454
- Kıyık, Mustafa Harun. "Dindarlığın Bir Tezahürü Olarak Şüpheli Şeyleri Terk ve Azimetle Amel Etme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 395-409.
- Kudûrî, Ebû Hasan Ahmet b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer el-Hanefî el-Bağdadî. *el-Muhtaşar*. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Kur'an Yolu Tefsiri, 1/229-231, kuran.diyanet.gov.tr (Erişim 19.12.2023).
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007.
- Müslim, Ebu'l-Husayn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbûrî. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb el-Hurasânî. *es-Sünen*. thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2000.
- Platon. *Cumhuriyet*. çev. Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Daru'l-kalem, 2009.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981).
- Rızâ, Reşîd. *Tefsîrül-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrül-Menâr)*. Kahire: Hey'etü'l-Misriyye elâmme, 1990.
- Sarp, Hatemi Senih. *Psikoloji*. İstanbul: Türkiye Basımevi, 1939.

- Şa'ban, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Şahin, Salih. "Siyasetnâme Literatüründe Öne Çıkan İslâm Siyaset Ahlâkının Temel İlkeleri". *Mütefekkir* 10/20 (2023), 515-545.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-evtat*. b.y.: Dâru'l-kelimtu't-tayyibe, ts.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân an Tevîli'l-Âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Temel, Nihat. *Kur'ân Aydınlığında Müslümana Yol Haritası*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- Tirmizî, Ebî İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Yusuf el-Hâc Ahmed. Dimeşk: Mektebetu İbn Hacer, 2004.
- Topaloğlu, Bekir. "Adl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/387. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Topaloğlu, Bekir. "Muksit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/141. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Veki', Muhammed b. Halef, b. Hayyân. *Ahbaru'l-Kudât*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.
- Yaylalı, Davut. "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı". *Dinî Araştırmalar* 5/15 (2003), 29-36.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil'*. Kahire; y.y., 1980.

Fıkhi Hükümün Tesisinde ve Yorumlanmasında Bağlam

Hüseyin BAYSA

Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology

Department of Islamic Law

Kilis/TÜRKİYE

huseyinbaysa@kilis.edu.tr | orcid.org/0000-0003-0406-1102

Özet

Bağlam, yazılı ve sözlü ifadelerde geçen olgu ile onu çevreleyen ögeler arasındaki ilişkiyi ifade eden bir kavramdır. Anlambilimde anlamı belirleme teknikleri arasında sayılan bağlam, temelde metin içi ve metin dışı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, sözcenin gramatikal ve dizgesel yönden çözümlenmesini sağlarken, ikincisi sözcenin olgusal ve durumsal nitelikleri ile sosyal ve kültürel unsurlardan etkilenebilirliği ve düzeyi hakkında bilgi verir. Bağlam İslâmi ilimlerde daha çok, ayet ve hadislerin anlaşılması ile ilgili olarak incelenmiştir. İctihad ve fetvaların doğru yorumlanması için bağlamlarına riayet edilmesi gerektiği hususuna da çeşitli çalışmalarda değinilmiştir; ancak tespit edildiği kadarıyla fukahanın hangi bağlamları nasıl kullandığına dair müstakil araştırma yapılmamıştır. Bu makalede bağlamın çeşitleri icthad ve fetva örnekleri üzerinden incelenmiştir. Çalışmanın amacı, fıkıh kaynaklarındaki hükümlerde bağlamın bütün çeşitlerinin etkin bir şekilde ve özenle kullanıldığına dikkat çekmektir.

Bağlam, anlamı belirleme yöntemi olarak İslâm dünyasında IX. yüzyılda, Batı'da ise XX. yüzyılda ele alınmaya başlanmıştır. Bununla birlikte bağlam sözceleri kurgulama ve anlama süreçlerinin tabii bir bileşeni olduğundan her iletişim pratiğinde gizli veya açık

Geliş/Received: 30.09.2023 | **Kabul/Accepted:** 29.12.2023 | **Yayın/Published:** 30.12.2023

Atf/Citation: Baysa, Hüseyin. "Fıkhi Hükümün Tesisinde ve Yorumlanmasında Bağlam". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2023), 245-270./Baysa, Hüseyin. "The Context in Constructing and Interpreting the Islamic Jurisprudential Provision". *Journal of Islamic Law Studies* 42 (December 2023), 245-270.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1369044>

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

© Hüseyin BAYSA | CC BY-NC-ND 4.0 International

bir biçimde var olagelmıştır. Birer sözce olan ictihad ve fetvalarda da bağlam en başından beri doğal bir teknik olarak işletilmiştir. Çalışmayı anlamlı kılan, örnekler üzerinden bu gerçekliğin ifade edilmesidir. Fıkıh kaynaklarında, bağlamın farklı çeşitleri kastedilerek *delâletü'l-hâl*, *mukteza'l-hâl*, *siyâk*, *sibâk*, *nazmü's-siyâk*, *nesk*, *karîne*, *mukteza'l-keîâm*, *mülâmetü'l-keîâm*, *münâsebe*, *fehva'l-keîâm* ve *makâm* gibi kavramlar kullanılmıştır. Bunlar arasında günümüzde en yaygın kullanılanı *siyâk*tir.

Fukaha ahkâmı tespit sürecinde bağlamı dikkate aldığı gibi yeni meselelerin hükümlerini *tahrîc* yöntemiyle belirlemeye çalışırken de bağlam araştırması yapmıştır. Bağlam bakımından eşdeğerde olan meseleler arasında hüküm aktarımı gerçekleştirilirken, bu nitelikte olmayanlara farklı hükümler takdir edilmiştir. Aynı şekilde, bağlamı değişen hükümlerde yeni bağlamlar esas alınarak güncellemeye gidilmiştir. Kaynaklardaki hükümler sonradan karşılaşılan meseleler için kullanılmadan önce ayrıca metin içi bağlam açısından incelenmiştir. Bu çerçeveden olmak üzere, hüküm ifade eden metinlerin sözcük, cümle ve paragraf bağlantıları irdelenmiş ve gerekli görüldüğünde ilgili *şerh* ve *haşiye* çalışmalarındaki bilgilere başvurulmuştur.

Araştırma esnasında tespit edilen bir diğer husus, hüküm bağlam ile temellendirilirken fıkıh usulü kavramları üzerinden işlemin izah edilmiş olmasıdır. Sözelimi olgusal bağlam meselenin *illeti*, *hikmeti*, *sebebi*, *şartı* veya *rüknü* gibi hükmün asli unsurlarından biri olarak değerlendirilmiş ve birbirine benzeyen ancak olgusal bağlamları farklı olan meseleler hükmün temel bileşenleri itibarıyla birbirinden ayrı kabul edilmiştir. Öte yandan bağlamın bazı çeşitlerinin doğrudan usulün konuları arasında yer aldığı görülmektedir. Örneğin metin içi bağlamın öğeleri, fıkıh usulü eserlerinde nassların anlamlandırılması bağlamında *lafız* ve *delâlet* bahislerinde ele alınmıştır. Fıkıh metinlerinde kültürel bağlam olarak anlam yüklenen öğeler, usulde *örf* delilinin kapsamında incelenmiştir. Fikhi görüşler usulün ilgili ilkeleri çerçevesinde bağlamsal öğeler dikkate alınarak oluşturulduğundan hüküm metinlerindeki maksûd anlama ulaşmaya çalışırken aynı bağlamsal ilişkilerin kurulması gerekmektedir. Bunun için öncelikle metnin söylemsel bağlamı isabetli bir şekilde çözümlenmelidir. Bu aşamada bilginin ana kaynağından alınması ve metnin çapraz okuma tekniği ile tahlil edilmesi önem arz etmektedir. Anlamlandırma süreci devam ederken ayrıca eş zamanlı olarak, metinde mevzubahis edilen meselenin dış bağlamları göz önünde bulundurulmalıdır. Dış bağlamlar, hükme konu olan meselenin mahiyetini doğrudan etkileyen unsurlar olduğu için bunların göz ardı edilmesi, hükmün yanlış anlaşılmasına sebebiyet verebilmektedir. Hulasa ictihad veya fetvaları hem tesis hem de yorumlama süreçlerinde bağlam tekniğinin uygulanması fıkıh ve fetva usulü açısından bir zorunluluktur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Fıkıh Metni, Fikhi Hüküm, Bağlam, Anlam.

The Context in Constructing and Interpreting the Islamic Jurisprudential Provision

Summary

The context is a concept that expresses the relationship between the phenomenon mentioned in written and verbal expressions and the elements surrounding it. Context, which is considered among the techniques for determining meaning in semantics, is basically divided into two parts: intra-text and extra-text. While the first of these provides the grammatical and systematic analysis of the expression, the second provides information about the factual and situational qualities of the expression and the way and level of influence from social and cultural elements. The context has been mostly studied in Islamic sciences in relation to the understanding of verses and *ḥadīths*. It has also been mentioned in various studies that the context of verses and *ḥadīths* must be adhered to in order to interpret *ʾijtihād* and *fatwās* correctly; however, as far as it has been determined, no independent research has been conducted on which contexts were used by the *fuqahāʾ* and how they were used. In this article, the types of context are examined through examples of *ʾijtihād* and *fatwās*. The purpose of this research is to draw attention to the fact that all types of context are used effectively and carefully in the provisions of *fiqh* texts.

The context, as a method of determining meaning, began to be discussed in the Islamic world in the 19th century and in the West in the 20th century. However, since context is a natural component of the processes of constructing and understanding expressions, it has existed implicitly or explicitly in every communication practice. Since *ʾijtihād* and *fatwās* are words, the context has been used in the words as a natural technique from the very beginning. What makes this research meaningful is expressing this reality through examples. The concepts such as *dalālatu'l-ḥāl*, *muqtaḍa'l-ḥāl*, *siyāq*, *sibāq*, *naẓmu's-siyāq*, *nasq*, *qarīna*, *muqtaḍa'l-kalām*, *mulāʾametu'l-kalām*, *munāsaba*, *faḥwa'l-kalām* and *makām* were used in *fiqh* sources when pointing out to different types of context. Among these, *siyāq* is the most commonly used word today.

Just as the context was taken into account by Muslim jurists in the process of constructing the provisions in *fiqh* works, they researched context while trying to determine the rulings of new issues by employing the method of *takhrīj*. While the rulings were transferred between issues that were equivalent to each other in context, different rulings were given to those that were not of this nature. Likewise, rulings whose context has changed have been updated based on new contexts. Existing provisions were also examined in-text context before being used for issues that arose subsequently. Within this framework, the word, sentence, and paragraph connections of the ruling texts were examined and, when deemed necessary, information was consulted in the relevant *sharḥ* and *ḥāshiya* books.

Another issue identified during the research is that the process was carried out based on the concepts of *uṣūl al-fiqh* when basing the judgment on the context. For example, the factual context has been considered as one of the essential elements of the judgment, such as the *illah*, *hikmah*, *sabab*, *shart* or *rukun* of the issue, and issues that are similar to each other but have different factual contexts have been considered separate from each other in terms of the basic components of the provision. On the other hand, it is seen that some types of context are directly among the subjects of *uṣūl al-fiqh*. For example, the elements of the in-text context are discussed in the topics of *lafz* and *dalālāt* in the context of the interpretation of verses and *ḥadīths* in the works of *uṣūl*. The cultural context is examined within the scope of *urf* evidence.

Keywords: Islamic Law, Fiqh Text, Islamic Jurisprudential Provision, Context, Meaning.

Giriş

Anlambilimin temel kavramlarından olan bağlam, İslâmi ilimler arasında daha çok tefsir ve hadis alanlarında nasslar ile ilişkili olarak incelenmiştir. Nassların hangi bağlamda nazil/vârid olduğu hususu, anlamlarını belirlemede önemli bir unsur olarak kabul edilmektedir. Bağlamın bu işlevi, fıkhi hükümler için de söz konusudur. Fıkhi ahkâmın hem tespitinde hem de temellendirilme ve *tahrîc* vb. yöntemlerle yeni meselelere uyarlanmasında bağlamın dikkate alınması gerektiği hususu,¹ geçmişten bu yana kabul edilen bir gerçekliktir.

İctihadın² ekseninde nasslar olmakla birlikte zemininde, üzerine hüküm bina edilen meselenin bağlamları yer almaktadır. İctihad faaliyetinde Şâri'in Kitab ve Sünnet'te hükmü açıkça bulunmayan meselelerin hükmüne ilişkin muradı araştırılır.³ İctihadın bu özelliği sebebiyledir ki hüküm istinbâtında temel kaynak ve dayanak, nasslar ile nasslardan çıkarılan temel ilkeler olmak zorundadır. Bununla birlikte ictihadda bulunurken, istinat edilen nassların bağlamlarının yanı sıra hükmü tespit edilmek istenen

¹ Bk.: Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mâlikî el-Karâfi, *Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk* (b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/177; Ebü 'Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebü 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî li'n-Neşr ve't-Tevzîf, 1423h.), 4/470.

² İctihad, bir meselenin şer'î hükmüne ilişkin bir kanaate varmak amacıyla olanca çabayı sarf etmektir. Tâcuddîn 'Abdulvahhâb b. Takiyyuddîn es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*, thk. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 118; Ebü'l-'Adl Zeynüddîn Kâsım İbn Kutluboğa, *Hulâsâtü'l-eşkâr şerhu muhtesari'l-Menâr*, thk. Senâullâh ez-Zâhidî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018), 181; Üzeyir Köse, "İctihat", *Fikh Usulü*, ed. Nuri Kahveci (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 334.

³ Hükmü hakkında kat'î delil bulunan meselede ictihadda bulunmak aklen imkânsızdır. 'Alâuddîn 'Abdulazîz b. Ahmed 'Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.), 4/14.

meseleyi çevreleyen şartlar da dikkate alınmaktadır. Buna göre ictihadda özellikle de fetva faaliyetinde, iki aşamadan oluşan bağlam incelemeleri yapılmaktadır. Bunlardan birincisi, ictihada esas alınan nassların anlamını ortaya çıkarma sürecinde, ikincisi ise hakkında ictihad edilecek meselenin özelliklerini ve hükme medar olan yönünü belirlerken gerçekleşmektedir.

Bağlam fıkhi hükümlerin tesisi sürecinde esaslı bir işleve sahip olduğundan yorumlama aşamasında da hükümlerin bağlamları ile birlikte ele alınması gerekmektedir. Ebû Hanife (ö. 80/150) ve öğrencilerine nispet edilen “Bizim neye dayanarak söylediğimizi bilmeyen kişiye görüşümüzle fetva vermesi helal değildir.” sözü,⁴ görüşün bina edildiği nassî delillerin yanı sıra ictihada konu olan hadiseyi çevreleyen unsurları da içermektedir. Zira ictihad konusunu yeterince öğrenmeden delillerini yorumlamaya kalkışmak, isabetli değildir. Bunun için öncelikle hakkında şer’î hüküm bulunan meselenin mahiyeti ve ortaya çıktığı ortamın şartları belirlenmelidir. Bu işlem ile ictihadın olgusal ve sosyal bağlamları ortaya konulmuş olur. Öte yandan hüküm tesis edilirken failin özel durumu da hesaba katıldığından, bunun ayrıca tespit edilmesi gerekmektedir ki bu da ictihaddaki durumsal bağlamı oluşturmaktadır.

İctihadlar yorumlanırken metin içi bağlam çözümlemesi de önemli bir süreci ifade etmektedir. Metin, şerh ve haşiye gibi farklı düzlemlerde kaleme alınan eserlerdeki hükümleri anlamlandırırken sözcük, cümle ve paragraf bağlantılarının doğru kurulması gerekmektedir. Bunun yanı sıra, metin çözümlenirken temel fıkıh kitaplarının asırlar önce kaleme alındığı ve dolayısıyla o dönemlerin diliyle telif edildiği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Bağlam, semantik konusunun işlendiği ve daha çok *’ilmü’d-delâle*⁵ ismiyle yayınlanan çalışmalarda bir alt başlık olarak ele alınmıştır. Bunun yanında bağlam ile ilgili müstakil araştırmalar da yapılmıştır. *Nazariyyetü’s-siyâk*⁶ adlı kitap, *Kur’an’ı Anlamada Bağlamların Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*⁷ isimli tez, “Siyak Kuralının Nassların

⁴ Bu uyarı, mezhep içi *istinbât* veya *tahrîc* fetva verecek kimseler için yapılmıştır. Muhammed Emin b. Ömer b. ‘Abdilazîz İbn ‘Âbidîn, *Şerhu ‘Ukûdi resmî’l-müftî* (Karaçi: Mektebetü’l-Büşrâ, 2009), 49.

⁵ Ahmed Muhtâr Ömer, *’ilmü’d-delâle* (Kahire: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1998).

⁶ Muhammed Sâlim İbn Dûdû, *Nazariyyetü’s-siyâk fi’t-türâsil-İslâmî* (Katar: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 2015).

⁷ Fatih Tiyek, *Kur’an’ı Anlamada Bağlamların Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

Yorumuna Etkisi: İbn Dakîkul'îd Örneği"⁸ ve "Siyak Kavramı'nın Semantik Analizi"⁹ adlı makaleler bunlardan bazılarıdır. İsimlerinden de anlaşıldığı üzere bu çalışmalarda bağlamın tarihi ve nassları anlamada bir yöntem olarak kullanılma imkânı araştırılmıştır. Tespit edildiği kadarıyla ictihad ve fetvanın bağlamı konusu hakkında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalede fıkhi ahkâmı tesis ve yorumlama süreçlerinde bağlamın işlevi ele alınacaktır. İctihad amelîyesinde nasslardan istinbat temel bir işlem olmakla birlikte ictihadın tesisinden bahsedilirken nassların bağlamı meselesine girilmeyecek, ictihada konu olan meseleyi çevreleyen diğer bağlamlara değinilecektir. Çalışmanın amacı, fıkıh kaynaklarındaki hükümlerde bağlamın temel bir unsur olarak kullanıldığı gerçekliğini daha görünür hale getirmektir. Bu hedef doğrultusunda öncelikle bağlamın anlam belirlemede bir teknik olarak kullanılması konusuna kısaca değinilecek, akabinde belirli fıkhi hükümler üzerinden bağlamın çeşitleri incelenecektir.

1. Bağlamın Anlam Belirlemede Bir Yöntem Olarak Kullanımı

Günlük hayattaki konuşmalar dâhil sözlü ve yazılı ifadelerin tamamı belli bir bağlam içinde vücut bulur. Bağlam (context) sözlükte "herhangi bir olguda olaylar, durumlar, ilişkiler örgüsü veya bağlantısı" anlamına gelmektedir. Dil bilimi terimi olarak bağlam "bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü, kontekst" şeklinde tarif edilmektedir.¹⁰ Bağlamı benzer bir yaklaşımla, "bir kelime, ifade veya görüngünün anlamını belirlemede katkısı olan koşulların tümü; bir olay ya da ifadenin anlamını oluşturan ve içerimini belirleyen çerçeve" şeklinde tanımlayanlar da olmuştur.¹¹ Çeşitleri öne çıkarılarak bağlamın tanımı şu şekilde de yapılmıştır: "Bağlam, bir sözcenin içinde yer aldığı dilbilimsel unsurlar ile sözcenin üretilmesi, anlaşılması ve çözümlenmesinde rol oynayan bilişsel, durumsal ve toplumsal-kültürel unsurlardır".¹²

Tariflerden anlaşıldığı üzere sözcede anlam veya maksadın muhataba olduğu gibi aktarılmasında ve alıcının mesajı doğru algılamasında bağlam merkezî rol oynamaktadır. Buna göre bağlam, sözün seçim ve sunum biçimini doğrudan etkilediği gibi

⁸ Osman Güman, "Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîkul'îd Örneği", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 29-52.

⁹ Yunus Ekin, "Siyak Kavramı'nın Semantik Analizi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 93-126.

¹⁰ Türk Dil Kurumu (TDK), *Güncel Türkçe Sözlük*, "Bağlam" (Erişim 30 Haziran 2022).

¹¹ Ömer Demir - Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), "bağlam", 59.

¹² Ümit Deniz Turan, "Edimbilim I: Bağlam, Konuşma İlkeleri ve Söz Eylem Kuramı", *Genel Dilbilim II*, ed. Ayşe Sumru Özsoy (Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019), 123.

alıcı tarafından maksadına uygun şekilde yorumlanmasını da sağlamaktadır.¹³ Bağlam incelemesi, mücmel lafızlardaki kapalılığı gidermenin, ihtimale açık ifadelerde manayı belirlemenin ve sözü maksadına indirgenin yoludur. Bu sebeple fıkıh usulünde bağlam, önemli bir yöntem olarak kabul edilmektedir.¹⁴ Bir sözü, bağlamını tespit etmeden önce tasvir, çıkarım veya yargı olarak sınıflandırmak risklidir.¹⁵ Örneğin bazı sözler hem övgü hem de yergi anlamını taşıyabilmektedir. Bunlardan hangisinin kastedildiği, ancak sözün baş tarafı ile maksada delalet eden harici durumlardan anlaşılabilir.¹⁶ Aynı şekilde soru edatı mevzubahis değişkenlere göre *istifhâm*, *takrîr* (onaylama) veya *tavbîh* (azarlama) anlamına gelebilir. Yine emir kipi emretmenin yanında tehdit, mubahlık ve ta'cîz (aciz bırakma) anlamlarını da taşımaktadır. Lafızla bu anlamlardan hangisinin kastedildiği, ancak harici unsurlarla anlaşılabilir.¹⁷

Sözün anlaşılma sürecinde bağlamın merkezi rol oynaması, tabii bir durumdur. Bu gerçeklik, bağlamın bireyler arası iletişimde baştan beri pratikte mevcut olduğunu gösterir. Ancak Batı'da bağlamın bir anlama yöntemi olarak ele alınması, son dönemlere denk gelmektedir. Batı dünyasında bağlam teorik düzeyde XX. yüzyılda tartışılmaya başlanmıştır.¹⁸ İslâm âleminde ise bağlam teorisinin ilk defa Câhîz'in (ö. 255/869) çalışmalarında gündeme geldiği bilinmektedir. Sonraki dönemlerde Curcânî (ö. 471/1078), Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Kazvînî (ö. 739/1338) gibi âlimler bu teoriyi eserlerinde anlatmışlardır.¹⁹ Ancak ulema başından beri bağlam uygulamasını, anlamlandırmada güçlü bir delil olarak kabul etmiş ve dikkat çekici bir şekilde kullanmıştır.²⁰ Öte yandan belâgat ilmi, sözün zamansal ve mekânsal parametrelerine göre etkin kullanımını konu edindiğinden Arap dilbilimciler bağlama ilk dönemlerden itibaren özel bir ilgi göstermişlerdir. Belâgatçılar arasında mütedâvil olan "Her makâmın bir sözü vardır." anlamındaki "لكل مقام من المقال" ve "Her kelimenin yanındaki sözcükle birlikte kullanılacağı

¹³ Turan, "Edimbilim I", 123.

¹⁴ Ebû Muhammed 'İzzeddîn b. 'Abdusselâm, *el-İmâm fî beyâni edilleti'l ahkâm* (Beyrut: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1987), 159; Muhammed b. 'Alî b. Vehb İbn Dakîkul'îd, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu 'Umdeti'l-ahkâm* (b.y.: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.), 2/216.

¹⁵ John C. Condon, *Kelimelerin Büyüklü Dünyası -Anlambilim ve İletişim-*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 146.

¹⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 6/80.

¹⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (b.y.: Dâru İbni Affân, 1997), 4/146.

¹⁸ Doğan Aksan, *Anlambilim -Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi-* (Ankara: Engin Yayınevi, 1998), 75.

¹⁹ Muhammed Kasım Erden, *Lafız-Mâna Eksninde Arap Anlambilim Kavramları* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 62.

²⁰ Bazı müellifler bâb başlıklarında bağlam anlamına gelen siyâk kelimesine yer vermiş, kimisi de konuyu müstakil bir mesele olarak ele almıştır. İbn Dûdû, *Nazarıyyetü's-siyâk*, 38-40.

bir makâmı vardır.” anlamına gelen “لكل كلمة مع صاحبها مقام” özlü ifadelerinde²¹ bağlamın söz-anlam ilişkisindeki kilit rolünden bahsedilmiş olması, bunun başka bir kanıtıdır.²²

İslâmi ilimler alanında yapılan çalışmalarda bağlamın farklı çeşitleri kastedilerek *delâletü'l-hâl*,²³ *mukteza'l-hâl*,²⁴ *siyâk*,²⁵ *sibâk*, *nazmü's-siyâk*, *nazm*, *nesk*, *karîne*, *mukteza'l-kelâm*, *mülâemetü'l-kelâm*, *münâsebe*, *fehva'l-kelâm* ve *makâm* gibi kavramlar kullanılmıştır.²⁶ Bunlar arasında, özellikle günümüzde en çok tercih edilen, *siyâk* kelimesidir. *Siyâk* klasik kaynakların bir kısmında dilsel²⁷ veya durumsal bağlam, bazılarında ise bütün çeşitlerini kapsayacak şekilde bağlamın genel anlamında kullanılmıştır. Örneğin İmam Şâfiî (ö. 204/820) nasslardaki *âmm* ve *zâhir* lafızların anlam kapsamının sözün *siyâk*ıyla tespit edilebileceğini ifade ederken *siyâk* kelimesi²⁸ ile “sözde mevcut olan lafzî karine/dizgesel bağlam”ı kastetmiştir.²⁹ Serahsî (ö. 483/1090) de *nassı zâhir* lafızdan ayıran karinenin *siyâk* olduğunu söylerken kelimeyi “lafızda olmayan ancak konuşanın lafzına bitişik olan karine” anlamında kullanmıştır.³⁰ İzz b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) bu anlamlardan farklı olarak *siyâka* durum bağlamı anlamını yüklemiştir.³¹ İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302) ise *siyâk*ı bağlamın bütün çeşitlerini kapsayacak şekilde “konuşanın maksadının bilinmesini sağlayan metin içi ve dışı her türlü delâlet” anlamında

²¹ Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed el-Kazvînî, *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-Belâga* (Beirut: Daru'l-Cil, ts.), 1/43, 174.

²² Temmâm Hassân, *el-Luggatü'l-'Arabîyye ma'nâhâ ve mebnâhâ* (Kahire: Dâru's-Sakâfe, 1994), 20; Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 155.

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/80.

²⁴ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/146.

²⁵ İbn Dakîkul'îd, *İhkâmü'l-ahkâm*, 2/216.

²⁶ İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk*, 32-33. Klasik dönem *siyâk* anlayışında Kur'an'ın kendi metinsel bütünlüğü içinde anlaşılması öngörülmüştür. Sebeb-i nüzûl gibi metin dışı unsurlar merkeze alınmamış ve metin evrenselliği içinde değerlendirilmiştir. Tarihselcilikte bu yaklaşımın tam tersine, metin adeta beşeri bir ürün gibi telakki edilerek, içinde doğduğu kültürel ve tarihsel bağlamı içinde yorumlanmaya çalışılmaktadır. Yunus Ekin, “Siyak Kavramı'nın Semantik Analizi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 98, 123.

²⁷ Güman, “Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 30. Hanefî fakihlerden Emîr Pâdişâh (ö. 987/1579) *siyâk*ı bu kullanımına uygun olarak, “Sözün, kendisinden önceki veya sonrasındaki lafzî karine ile sevk edildiği manaya delalet etmesidir.” şeklinde tarif etmiştir. Bk.: Muhammed Emin b. Mahmûd el-Buhârî Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1/319.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1938), 52.

²⁹ Aynı tespit için bk.: Güman, “Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 32.

³⁰ Bk.: Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Usûl* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/164.

³¹ 'İzzeddîn b. 'Abdüsselâm, *el-İmâm fi beyâni edilleti'l-ahkâm*, 159; Adnan Algül, *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017), 220-221.

kullanmıştır.³² Şâtîbî (ö. 790/1388) de sözün sevk ediliş sebeplerinin, hükmü gerektiren hal, zaman ve olayın çeşidine göre değişeceğini, maksadın anlaşılması için nassın başı ile birlikte sonunun dikkate alınması ve nüzul sebeplerinden faydalanılması gerektiğini belirtirken³³ siyâk ile aynı anlam genişliğini kastetmiştir.

2. Fıkhi Hükümü Çevreleyen Bağlamlar

Bağlam, temelde metin içi ve metin dışı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu ayırım dilsel ve dilsel olmayan şeklinde de ifade edilmektedir.³⁴

2.1. Metin İçi Bağlam

Metin içi bağlam, dilsel ve söylemsel bağlam olarak da bilinmekte olup, sözlü veya yazılı metnin yakınında ya da uzağında bulunan her türlü dil ögesinin oluşturduğu bağlamdır. Bir sözcenin hemen önünde ya da arkasındaki sözce, zamirler ve işaret sıfatları gibi gönderimsel kelimeler, zaman ve kip kullanımları, bu bağlamın bileşenleri arasındadır.³⁵ Metindeki kelimelerin isim, sıfat veya zarf oluşu, gerçek yahut mecaz anlamda kullanılması, cümle bütünlüğü, kelimeler arasındaki ilişki de söylemsel bağlamın kapsamındadır. Klasik kaynaklarda *sibâk*,³⁶ *lafzu'l-hitâb*, *sebk*, *derc*, *terkîb* ve *makâl* kavramları ile bu çeşit bağlamın farklı boyutları kastedilmiştir.³⁷ Arap dilbilimciler arasında geçmişten beri bilinen ve “Her kelimenin yanındaki sözcük ile birlikte kullanılacağı bir bağlamı vardır.” anlamındaki “لكل كلمة مع صاحبها مقام” özlü ifadesinde³⁸ bu bağlamdan bahsedilmiştir. Öte yandan fıkıh usulü eserlerinin lafız ve delâlet konularında,³⁹ nassların anlamlandırılması özelinde de olsa metin içi bağlamın bütün öğeleri ele alınmaktadır. Orada anlatılan kuralların aşağı yukarı tamamı nass haricindeki sözceler için de geçerlidir.

Metin, dil düzleminde teşhis edilemediğinde dil dışı düzleme taşınmaz.⁴⁰ Bu sebeple bir metindeki maksûd anlamın kavranabilmesi için öncelikle iç bağlamının

³² İbn Dakîkul'îd, *İhkâmü'l-ahkâm*, 2/216; Güman, “Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 51.

³³ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/266.

³⁴ Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık*, 151. Bağlamı makâl, makâm, nesk ve karine olmak üzere dört kısma ayıranlar da vardır. İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk*, 34.

³⁵ Turan, “Edimbilim I”, 123.

³⁶ Emîr Pâdişâh, *sibâk* kelimesinin sadece önce geçen lafzî karineler için kullanıldığını belirtmiştir. Bk.: *Teysîru't-Tahrîr*, 1/319.

³⁷ İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk*, 54-55.

³⁸ Kazvîni, *el-İzâh*, 1/43.

³⁹ Nasslar düzleminde mantûk-mefhûm ilişkisi ile ilgili olarak şu esere bakılabilir: Davut İltâş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011).

⁴⁰ Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık*, 157.

çözümlemesi gerekmektedir.⁴¹ Kelimeler veya cümleler farklı terkiplerle farklı anlamlara gelebildiğinden lafzi anlamın isabetli bir şekilde tespiti için bu bağlamın doğru kurulması zorunludur. Örneğin güzel anlamına gelen *حسن* kelimesi sıfat olarak kullanıldığı kelimelere göre farklı anlamlar kazanmaktadır; *رجل حسن* (güzel adam) terkinde ahlakın güzelliği anlamını ifade ederken, *طبيب حسن* (güzel doktor) tamlamasında başarılilik, *ماء حسن* (güzel su) ibaresinde ise berraklık anlamlarını ifade etmektedir. Bu ibarelerde sıfatın anlamı hemen bitişiğindeki mevsuftan anlaşılmalıdır.⁴² Cümle veya sözcenin anlamının tespiti de yine bunlar arasındaki ilişkinin belirlenmesi ile mümkündür. Metindeki cümle ve sözceler birlikte değerlendirilirse, verilmek istenen manaya ulaşılabilir.⁴³ Çünkü genellikle bir konu için oluşturulan metnin başı ile sonu birbiriyle irtibatlıdır.⁴⁴ Hedef anlama ulaşabilmek için bu irtibatın yakalanması gerekmektedir. Dolayısıyla sözün sadece başına bakıp sonunu terk etmek ya da tam tersine sonuna bakıp başını göz ardı etmek, metni anlamada yanılmaya yol açabilir.⁴⁵

Fıkhi hükümleri doğru bir şekilde anlamak için yapılacak işlemin ilk aşaması, hüküm metinlerinin söylemsel bağlam dâhilinde tahlil edilmesidir. Kaynak eserlerdeki ahkâmın bu yönden incelenmesi, gramatikal anlamının doğru bir şekilde tespitine imkân verir. Bu sebeple fukaha hüküm oluşturma sürecinde söylemsel bağlamı esaslı bir delil olarak değerlendirmiştir. Örneğin alışveriş yapacak taraflardan biri diğere “Sana bine sattım.” anlamına gelen “بِعْتَاكَ بِأَلْفٍ” cümlesi ile teklifte bulunsa, karşısındaki de “Kabul ettim.” anlamında “قَبِلْتُ” cümlesi ile cevap verirse, ittifakla alışveriş tamamlanmış olur. Ancak mal sahibi “Eğer istersen bunu sana bine satayım!” anlamında “بِعْتَاكَ بِعَتَاكَ” derse, buna karşılık diğere de “İsterim.” anlamında “سَبَيْتُ” derse akit tamamlanmış olmaz. Fukaha bu hükme varırken, alışverişin tarafların kesin iradelerini ortaya koyan lafızlarla olabileceğini ve dolayısıyla *meşîet* (bir şeyin olmasını istemeyi)

⁴¹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/262.

⁴² Ömer, *’ilmü’d-delâle*, 69-70.

⁴³ Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık*, 152.

⁴⁴ Konu metnin farklı bölümlerinde anlatılmışsa, doğru anlamı bulabilmek için ilgili cümlelerin tamamı bir arada değerlendirilmelidir. Örneğin kadının içinde bulunduğu durumlara göre iddet için farklı süreler takdir edilmiş ve hükümler Kur’ân’ın değişik yerlerinde anlatılmıştır. Cinsi münasebet olmadan meydana gelen boşamalarda kadınların iddet beklemesine gerek olmadığını bildiren ayete (el-Ahzâb 33/49) bakmadan, boşanmış kadınların üç kurû’ iddet beklemelerini emreden ayeti (el-Bakara 2/228) okuyan kişi, hükmü yanlış anlayabilir. Aynı şekilde farklı durumlarda beklenmesi gereken iddet sürelerini bildiren diğer ayetler göz ardı edildiğinde bu konuda hatalı hükümler ortaya çıkabilir. Hassân, *el-Luggatü’l-’Arabîyye ma’nâhâ ve mebnâhâ*, 349.

⁴⁵ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/266. Şâtîbî, bu değerlendirmeyi her ne kadar ayetlerin anlaşılması bağlamında yapmışsa da söylediği şeyler diğere metinler için de geçerlidir.

bildiren lafızlarla gerçekleşmeyeceğini belirtmiştir.⁴⁶ Yine Hanefilere göre, bir kadın kocasına “Beni boşal!” anlamında “طَلَّقْنِي” dese, kocası da “İddetini say!” anlamına gelen “اعْتَدِي” ifadesini kullansa ve sonra koca, mahkemede boşamayı kastetmediğini iddia etse, tasdik edilmez. Şâfiîler kocanın “اعْتَدِي” şeklindeki cevabının “Sana yaptığım iyilikleri say! Beni boşama ile meşgul etme, boşama küfrân-ı nimettir.” anlamını da taşıdığını belirterek bu meselede kocanın iddiasının onaylanacağını söylemişlerdir. Hanefiler de kocanın kurduğu cümlede potansiyel olarak bu anlamın bulunduğunu kabul etmekle birlikte cümlenin kadının boşanma talebinin akabinde gelmesini delil göstererek “اعْتَدِي” emir cümlesi ile boşamanın kastedildiğine hükmetmişlerdir.⁴⁷ Örneklerde görüldüğü üzere sözlü ifadeler ile ilgili hüküm tesis edilirken, kelimeler ve cümleler arasındaki ilişki hükmün önemli bir unsuru olarak değerlendirilmektedir.

Fıkhi ahkâmın doğru kavranabilmesi için dayanak olarak alınan söylemsel bağlamın isabetli bir şekilde tespit edilmesi gerekmektedir. Dilsel bağlama gerekli hassasiyetin gösterilmemesi, ictihad metnini yanlış anlamlandırmaya ve dolayısıyla fakihin söylemediği bir şeyi kendisine isnad edip onunla istidlalde bulunmaya yol açabilmektedir. Zamirin merciinde yanılma, harf veya hareke kaynaklı yanlış okuma, konunun tali derecede yahut muhtasaran anlatıldığı metinlerle yetinme sonucunda ortaya çıkan eksik anlamalar, söylem bağlamı kapsamında yer alan önemli problemlerdir. Hanefî mezhebinde zarurete binaen ücretle Kur’ân öğretmeye verilen cevazın ücret karşılığında Kur’ân okutmayı içine alacak şekilde genişletilmesi, söylemsel bağlamın yanlış anlamlandırılmasının yol açtığı sorunlara ilginç bir örnektir. Mezhepte zarurete binaen ücretle Kur’ân öğretmeye cevaz verilirken, sonraları fetva yanlış okunarak ücret karşılığında Kur’ân tilaveti için de geçerli sayılmaya başlanmıştır. Bu duruma düşülmemesi için fetvaların kaynağından okunması⁴⁸ ve hükmün metnine dil ve fıkıh âlimlerinin çikaramayacağı bir anlam yüklemekten sakınılması gerektiği belirtilmiştir.⁴⁹

Enes b. Mâlik’in (ö. 93/711-12) zekâtın köprü ve yollarda tahsil edilebileceğine ilişkin görüşünün köprü ve yol için verilen zekât hakkında imiş gibi nakledilmesi, söylemsel bağlam ile ilgili oluşan yanlış okumaya başka bir örnektir. Kaynak eserlerde Enes b. Mâlik’e “Köprü ve yollarda verdiğin, zekât olarak geçerlidir.” anlamına gelen “

⁴⁶ Ebû Zekerîyya Muhyiddîn b. Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû‘ şerhu'l-Mühezzeb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/170.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/80.

⁴⁸ İbn 'Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*, 13-14.

⁴⁹ Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetüllâhi'l-bâliga* (Beyrut: Dâru'l-cil, 2005), 1/266.

”أَعْطَيْتَ فِي الْجُسُورِ وَالطَّرِيقِ فَهِيَ صَدَقَةٌ مَا ضَبَّتْ“ şeklinde bir fetva nispet edilmektedir.⁵⁰ Hanbelî mezhebinin önde gelen fakihlerinden İbn Kudâme (ö. 620/1223) ise bu ifadeye yer vererek, Enes b. Mâlik’in yol ve köprü inşâsı için zekât verilmesini tecviz ettiğini ifade etmiştir.⁵¹ Oysa bu görüşün nakledildiği kaynaklarda köprübaşları ve yolların belirli noktalarında duran görevlilerin yaptığı uşûr tahsilatının zekât olarak geçerli olduğundan bahsedilmektedir.⁵² Mezkûr cümlede mekân zarfı anlamında kullanılan *fî* harf-i cerine yanlışlıkla *ta’lîl/mülkiyet* (sebebiyet/sahiplik) anlamı verilerek sözün sahibine, kasdetmediği bir hüküm nispet edilmiştir.

Söylemsel bağlamın yanlış okunması, metnin doğru anlaşılmasını engellemektedir. Çapraz okuma tekniğiyle bir kaynaktan alınan bilginin diğer kaynaklara bakarak kontrol edilmesi, bu riskin önüne geçmek için tavsiye edilebilecek bir yöntemdir. Bu anlamda, bir mezhebin herhangi bir mesele ile ilgili görüşü araştırılırken muteber olarak kabul edilen metinlerin yanı sıra şerhlerine de müracaat edilerek bilginin teyidi sağlanabilir. Nitekim akademik çalışmalarda çok sayıda kaynağa atıf yapmanın, aktarımda bulunulan bilginin güvenilirliğini artırdığı, bilinen bir husustur. Öte yandan belirli bir fihri ekolün eserlerinde, diğer doktrinlere ait görüşler genellikle özet olarak verilmekte, bazen de aslından farklı bir şekilde yansıtılabilmektedir. Bir mezhebin görüşlerinin ancak kendi kaynaklarından öğrenilebileceği şeklindeki genel kanı bu geçekliğe dayanmaktadır. Bununla birlikte mükâren kaynaklardan da yararlanmak, söylemsel bağlamın doğru tespitine katkı sağlayacaktır.

2.2. Metin Dışı Bağlam

Bir metni dilbilimsel kurallara göre incelemek, bazen metnin gerçek anlamını kavramak için yetersiz kalmaktadır. Çünkü sözün maksadı, gramatikal tetkik ile ulaşılan anlamdan farklı olabilmektedir.⁵³ Lafız, sözün toplumsal ve tarihsel muhtevadan arındırılmış anlamını verdiği için sözle hedeflenen manayı belirlerken sadece metin içi bağlam ile yetinmemek, metin dışında anlamı etkileyen diğer unsurları da taramak gerekir.⁵⁴ Bir metni okumanın amacı, sözün ibaresi üzerinde derinleşmek yerine o sözle

⁵⁰ Kâsım b. Sellâm Ebû 'Ubeyd, *Kitâbü'l-envâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 562-568.

⁵¹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Mugni* (b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1969), 2/497-498.

⁵² Hüseyin Baysa, “Vergiyi Zekâta Saydırmada ‘Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 9/2 (Eylül 2023), 296-297. Aynı yaklaşım için bk.: Yusuf el-Karadâvî, *Fikhü'z-zekât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973), 2/645.

⁵³ Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, 13-14.

⁵⁴ Hassân, *el-Luggatü'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 337-338; 'Abdülcelfîl Menkûr, *'İlmü'd-delâle usûlühü ve mebhâhisühü fî't-türâsi'l-'Arabi* (Dımaşk: İttihâdü'l-Kitâbi'l-'Arab, 2001), 88.

ifade edilmek istenen mananın yakalanması olduğuna⁵⁵ göre okumalarda metin dışı bağlam da dikkate alınmalıdır. Kaldı ki harici unsurlar bazen kastın yansıtılması ve belirlenmesinde, sözde geçen kelimelerden daha çok etkili olabilmektedir. Bu sebeple, dış bağlamın hesaba katılmaması, sözlerin kolayca yanlış anlaşılmasına yol açabilecektir.⁵⁶

Metnin dizgesel varlığının dışında kalan soyut ve somut faktörlerden sadır olup, sözün anlamını etkileyen gerçeklik, Arapça kaynaklarda farklı kelimelerle ifade edilmektedir. Bunlardan bir tanesi “makâm”dır. “Her makâm için bir söz vardır.” anlamındaki “نكل مقام من المقال”⁵⁷ özlü ifadesinde⁵⁷ geçen makâm sözcüğü ile bu anlam kast edilmiştir. Metin dışı bağlamın farklı boyutlarından bahsedilirken ayrıca siyâk, hâl, zurûf ve mülâbesât gibi kelimeler de kullanılmaktadır.⁵⁸

Metin dışı bağlam, sözceyi etkileyen unsurun çeşidi esas alınarak farklı isimler altında tasnif edilmiştir. Zaman ve mekân dış bağlamın ögelerinden olmakla birlikte, daha çok bağlamların kanıtları niteliğini taşıdığından, ayrı başlıklar altında sınıflandırılmamıştır.⁵⁹ İctihadı anlamlandırma meselesi ile ilişkisinden dolayı burada sadece olgusal bağlam, sosyal ve kültürel bağlam ile durumsal bağlam üzerinde durulacaktır.

2.2.1. Olgusal Bağlam

Olgu bağlamı, “bir olgunun kendini hazırlayan, çevreleyen yahut biçimlendiren şartlarla ve diğer olgularla birlikte oluşturduğu bütünlüğün içindeki yeri; olgunun başka olgulara göre konumunu belirleyen çerçeve”dir.⁶⁰ Buna göre sözcede bahsi geçen meselenin keyfiyetini mücessem hale getiren dış unsurlar, olgusal bağlamın temel öğelerini oluşturmaktadır. İctihadda olgusal bağlam, hükümün konusunun zihinde genel çerçevesi ile çizilmesine ve doğru bir şekilde tasavvur edilmesine imkân sağlayan, olguyu meydana getiren parçalara veya tamamına göndermede bulunan bağlamdır. Hem ictihadın tesisinde hem de mevcut ictihadların anlamlandırılmasında bu bağlamın önemli bir işlevi vardır. Fakihler hüküm verirken meseleleri olgusal mahiyeti itibarıyla titiz bir şekilde değerlendirmiş ve birbirine benzemekle birlikte temelde farklı olan meseleleri aynı hükme tabi tutmamak için hassasiyet göstermişlerdir. Fıkhî kitapları ictihad sürecinde olgusal bağlamın tespiti için gösterilen çabaya ilişkin örneklerle doludur. Sözelimi İmam Muhammed’in (ö. 189/805) elbise boyama meseleleri ile ilgili hüküm vermeden önce konuyu iyice öğrenmek için boyacıların yanına gidip bu iş hakkında

⁵⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/262.

⁵⁶ Condon, *Kelimelerin Büyüklü Dünyası*, 158-159.

⁵⁷ Kazvîni, *el-İzâh*, 1/174.

⁵⁸ İbn Dûdû, *Nazariyyetü's-siyâk*, 72-73.

⁵⁹ Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık*, 153.

⁶⁰ Demir - Acar, “olgular bağlamı”, 309-310.

sorular sorduğu nakledilmektedir. Yargı ile ilgili konularda Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) görüşleri ile fetva verilmesi gerektiğine ilişkin yaklaşımda da aynı husus ön plana çıkmaktadır. Onun kadılığı bizzat deneyimlemek suretiyle alana dair kazandığı vukûfiyet sebebiyle ilgili meseleler hakkındaki görüşleri değerli görülmüştür.⁶¹

İmam Mâlik'in (ö. 179/795) sudaki dağılıp derecesinin farklılığından hareketle, içinde ekmeğin su ile deri olan suyu iki farklı olgu olarak değerlendirip hükme bağlaması, fukahanın olgusal ayırım için gösterdiği titizliğe dair çarpıcı başka bir örnektir. Rivayete göre o, içinde ekmeğin ıslanan su ile abdest almaya cevaz vermezken, içine deri parçası düşüp çıkarılan suyun abdestte kullanılmasında sakınca görmemiştir. Bunun sebebi sorulunca, ıslanan ekmeğin hızla dağılıp suya karıştığını, daha dayanıklı olan derinin ise ancak günlerce suyun içinde bekletilmesi durumunda ekmeğin suya tesir edeceğini ve aynı hükmü alacağını söylemiştir.⁶² İmam Mâlik'in bu iki hadiseyi olgusal olarak farklı kabul edip, her birisi için ayrı hüküm takdir etmesi, deri ile ekmeğin sudaki dağılıp durumu ile ilgilidir. İçinde ekmeğin eridiği su, akıcılık ve inceliğini kaybedip *mukayyed* hale gelirken, içinde kısa bir süre derinin durduğu su, böyle bir değişime uğramamaktadır. Mukayyedliğin illeti, içine deri düşen suda ortaya çıkmadığından bu suya diğerinin hükmü verilmemiştir. Görüldüğü üzere ilk etapta aynı hükümleri gerektirdiği düşünülebilen bu iki mesele hassas bir değerlendirmeye tabi tutulmuş ve illet farklılığı sebebiyle yapısal açıdan farklı olgular olarak kabul edilmiştir.

Karâfi'nin (ö. 684/1285) yılı dolmadan önce zekât vermenin hükmünü, vakti girmeden namaz kılmanın hükmüne kıyasla belirlemenin yanlış olduğunu söylerken gösterdiği gerekçede de olgusal bağlamları tespit için ince bir işçiliğin sergilendiği müşahede edilmektedir. Birbirine benzeyen bu iki meselede vakit usul açısından farklı anlamlar taşımaktadır. Vakit namaz için *sebeb* iken zekât için *şart* hükmündedir. Karâfi bu ayırıma dikkat çekip söz konusu ibadetler arasında vakit üzerinden karşılaştırma yapmanın yanlış olacağını ifade etmiştir.⁶³ Bu örnekte o, vaktin zekât ve namaz için usulde farklı işleve sahip olmasından hareketle, vakitle ilişkisi açısından her iki ibadeti farklı olgular olarak değerlendirmiştir.

İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) eserinde paylaştığı şu fetva da olgusal bağlamın tespiti sürecinde gösterilen hassasiyet için çarpıcı bir örnek niteliğindedir: İçinde farenin kuyruğu bulunan kuyunun temizlenebilmesi için suyun tamamı boşaltılmalıdır; ancak farenin bir bütün olarak düştüğü (ve içinde dağılmadığı) kuyunun tamamen boşaltılmasına gerek yoktur. Çünkü kuyuda kuyruğun kopuk olarak bulunması, farenin kanının

⁶¹ İbn 'Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmî'l-müftî*, 80.

⁶² Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kubrâ* (b.y.: Dâru Kütübi'l-'İlmiyye, 1994), 1/114.

⁶³ Zekâtın hükmünün sebebi, nisâb miktarı mala sahip olmaktır. Karâfi, *el-Furûk*, 1/198.

suya karıştığını gösterir.⁶⁴ Başlangıçta farenin bir bütün olarak suda olmasının, kuyruğuna nispetle daha ağır hüküm gerektireceği düşünülebilir; fakat kopuk kuyruğun varlığı, farenin kanının suya karıştığına delalet ettiği için tam aksine kuyruğun suda bulunmasına daha ağır hüküm bina edilmiştir. Anlaşıldığı üzere bu iki hadise için farklı hükümlerin takdir edilmesi, her iki eylemin sudaki etki derecesinin, dolayısıyla olgusal bağlamlarının farklı olmasına dayanmaktadır. Aynı fakihin bir günde iki oruç tutmayı adamak ile bir yılda iki hac adamanın farklı hükümler gerektirdiğini anlatırken gösterdiği gerekçe de burada örnek olarak zikredilebilir: Oruç ve hac, farziyet açısından ortak özellikte olmakla birlikte vekâleten îfâ edilebilmeleri itibariyle birbirinden farklıdır. Bir günde sadece bir oruç tutulabilirken, bir yılda hem asaleten hem de başkasına vekâlet vermek suretiyle iki hac yapılabilir. Dolayısıyla bir günde iki oruç tutmayı adayan kişiye sadece bir oruç gerekirken bir yılda iki hac adayana iki hac düşer.⁶⁵ Bu meselede de söz konusu iki ibadetin vekâleten ifa edilip edilememesi hususu, bunların bedenî olup olmaması ile ilgilidir. Oruç bedenî bir ibadet iken hac hem bedeni hem de mali ibadet kısmına girmektedir; bu sebeple mezkûr adaklar farklı hüküm gerektiren iki olgu olarak değerlendirilmiştir.

Bir Müslümanın dâru'l-harbe emân ile girip, orada rikâz (gömü veya değerli maden) bulması durumunda verilecek hükümün, rikâzın yerine göre değişmesi de olgusal bağlam ile alakalı bir konudur. Söz konusu şahsın gömüyü birisine ait bir evde bulması durumunda gömü ev sahibine ait sayılır; bulan kişinin onu alması, evin sahibine hıyanet olarak değerlendirilir. Çünkü evin içindeki şeyler, evin ait olduğu kişinin malıdır. Ancak gömü sahipsiz bir yerde bulunursa, bulan kişinin olur ve bu durumda hıyanet söz konusu olmaz.⁶⁶ Bu iki olguda fiil aynı olmasına rağmen, eylemin gerçekleştiği yerin farklı olması nedeniyle olayın doğası da farklı kabul edilmiştir.

Gereklik derecesi bakımından birbirinden farklı olan meselelerin aynı hükme tabi tutulamayacağına ilişkin temel kabulün ekseninde de olgusal bağlama yüklenen anlam bulunmaktadır. Örneğin *zarûriyyât*, *hâciyât* veya *tahsîniyyât* düzeylerinden birinde olduğu gerekçesiyle bir olay hakkında verilen hükümün, sadece aynı düzeydeki olaylar için geçerli olabileceği, şekil olarak kendisine benzeyen ancak farklı derecede bir maslahatı gerektiren meseleye aktarılamayacağı hükmü,⁶⁷ doğrudan olgusal yapı ile

⁶⁴ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 360.

⁶⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 361.

⁶⁶ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/107.

⁶⁷ Karâfi, *el-Furûk*, 2/107-108.

ilgilidir. Zira maslahat düzeyinin farklı olması, illet ortaklığının bulunmadığını, dolayısıyla da meselelerin olgusal olarak birbirinden farklı olduğunu gösterir.

Anlaşıldığı üzere icthadlarda meseleler kendi olgusal bağlamları dâhilinde değerlendirilip hükme bağlanmıştır. Bu sebeple, geçmişten intikal eden fıkhi hükmün konusunun kavranabilmesi için olgusal bağlamı tespit edilmelidir. Diğer yandan, icthada konu edinilen meselelerin aynı olgusal bütünlükte günümüzde varlıklarını sürdürüp sürdürmedikleri de belirlenmelidir. Zira kaynaklardaki mevcut hüküm, meselenin geçmiş dönemdeki haline bina edilmiştir. Meselede değişiklik meydana gelmişse, hükmün ona göre güncellenmesi gerekir.⁶⁸ Örneğin klasik fıkıh kitaplarında kumaşın *kiyemî* bir mal olarak kabul edilip ona göre hükmün terettüp ettirilmesi, o günün piyasa şartlarında mevcut olan kumaş imalat şekliyle ilgilidir. Günümüzde fabrikasyon üretimle birlikte bu türden kumaşlar artık *mislî* mal kategorisine girmiş durumdadır. Dolayısıyla kumaşın *kiyemî* niteliğine bina edilen hükümlerin devam ettirilmesi doğru olmayacaktır.⁶⁹

Hâsılı, geçmişten günümüze intikal eden icthadlarda hükme konu edilen hadise veya muamelelerin ayırıcı temel özellikleri önemle dikkate alınmıştır. Fıkıh usulünde illet, şart, sebep vb. yönleri itibarıyla birbirinden farklı olan meseleler, olgusal olarak da farklı kabul edilmiş ve bunlar arasında mukayese ile hüküm aktarımında bulunmaktan özenle kaçınılmıştır. Fıkıhî ahkâmı yorumlama sürecinde de olgusal bağlamların tespiti hususunda aynı hassasiyet gösterilmelidir. Hüküm araştırması yaparken bu bağlamın göz ardı edilmesi, meselenin mahiyetinin yanlış algılanmasına ve dolayısıyla hükmün yanlış teşhisine veya aktarımına yol açacaktır.

2.2.2. Sosyal ve Kültürel Bağlam

Sosyal ve kültürel bağlam, sözcenin ve olgunun içinde doğduğu toplumsal ve kültürel unsurlar ile ilişkisi anlamına gelmektedir.⁷⁰ Bu bağlam “bir sosyal olgu veya ilişkiyi ortaya çıkaran, çevreleyen ya da biçimlendiren değer ve koşullar” şeklinde de tarif edilmiştir.⁷¹ Toplumların siyasi ve ekonomik şartları ile kültürel yapıları, bireylerin söz ve davranışlarında yönlendirici etkiye sahiptir. Olgular ve eylemlerin, içinden çıktıkları kültürden izler taşıması, bunun delilidir. Öte yandan özel ekonomik ve siyasi koşullar, bazı fiillerin hayatın normal seyrettiği dönemdekinden farklı değerlendirilmesini

⁶⁸ İbrahim Özdemir, “‘Ahkâmın Değişmesi’ne Farklı Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014), 24.

⁶⁹ Soner Duman, “Günümüz Fikhî-İktisadî Problemlerin Değerlendirilmesinde Fıkıh Mirasımız ile İlişki Biçimimiz”, *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 165.

⁷⁰ Turan, “Edimbilim I”, 124.

⁷¹ Demir - Acar, “sosyal bağlam”, 373.

gerektirebilmektedir. Dolayısıyla toplumsal ve kültürel şartlardan etkilenen söz ve fiillerin doğru yorumlanabilmesi, ancak bu yönlerinin dikkate alınması ile mümkündür.⁷²

Hükmün üretilmesinde ve şekillenmesinde etkili olan toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasi şartlar, ictihadda sosyal ve kültürel bağlamın temel öğelerini oluşturmaktadır. Bu bağlam, örfün yanı sıra diğer toplumsal gerçeklikleri de kapsayan bir genişliğe sahiptir. Örf fıkıhta başlangıçtan beri etkin bir şekilde kullanılmıştır. İctihadda bulunurken, nasslara aykırı olmadıkça örfün dikkate alınması, temel bir ilke olarak benimsenmiştir.⁷³ “Âdet muhakkemdir.”⁷⁴ külli kaidesinde örfün bu işlevinden bahsedilmektedir. Çözüm bekleyen muamele ile ilgili örfü göz ardı edip, mezhebin nakledilemeyen meşhur görüşü ile hükmetmeye cevaz verilmemiştir. Fakihler arasında müsellemler bir söz olarak kabul edilen “Yaşadığı dönemdeki insanların durumlarını bilmeyen, cahildir.”⁷⁵ yargısı, hükmü tespit edilecek meselenin ortaya çıktığı sosyal ortamı tanımının gerekliliğini bildirmektedir. İctihad ehliyeti için sosyal ve kültürel şartları bilmenin şart koşulması⁷⁶ da aynı gerçekliği ifade etmektedir. Zira isabetli bir çözümün üretilmesi için, içinde yaşanılan toplumun ekonomik ve sosyal problemlerine vücut veren sosyal ve kültürel yapının tam olarak bilinmesi gerekmektedir.⁷⁷ Fıkıh kaynaklarında yemin ile ilgili meselelerde fetva verecek kişinin sorudaki yemin lafızlarının kullanıldığı bölgede yaşamasının veya orada yaşayanlar kadar bölgede kullanılan yemin lafızları hakkında bilgi sahibi olmasının şart koşulmuş olması,⁷⁸ bu ilkenin fūrua yansıyan bir örneğidir.

Fetvalara konu olan meselelerin çoğu, ortaya çıktıkları dönem ve bölgenin şeriate muhalif olmayan örfüne göre çözüme kavuşturulmuştur. Örfün fetvadaki işlevinin önemine binaen, bir kimsenin müctehidlerin bütün kitaplarını ezberlese bile doğru

⁷² Kelimeler ve cümleler, içinde kullanıldıkları kültür sisteminde özel anlamlar taşırlar; bu sebeple sözlü ifadeler kendi toplumsal gerçekliğinde yorumlanmalıdır. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 86; Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık*, 153. Örneğin “kök” anlamına gelen “جذر” kelimesi çiftçi, dilci ve matematikçi gibi meslek gruplarında farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Kelimeye doğru anlamın verilmesi, kelimenin kullanıldığı grubun yüklediği anlamın tercih edilmesi ile mümkündür. Ömer, *İlmü'd-delâle*, 71. Aynı durum fiiller için de geçerlidir. Fiilin ortaya çıktığı toplumun yüklediği anlam doğrultusunda anlaşılması esastır. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 81.

⁷³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 79-80; İbn 'Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*, 79.

⁷⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 79; Heyet, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1959), 11.

⁷⁵ İbn 'Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*, 79-80.

⁷⁶ Yusuf el-Karadâvî, *Muhâdarât fi'l-fikh ve'l-fetvâ ve'l-ictihâd* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2011), 30.

⁷⁷ Hamza Aktan, “Çağdaşlaşma Sürecinde İslâm Hukuku”, *İslam ve Modernleşme* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1997), 171.

⁷⁸ Ebû 'Amr Osmân b. Abdîrahmân eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Muvaffâk Abdullâh Abdulkâdir (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikme, 1986), 115.

fetva verebilmesi için işin bu yönünü öğrenmek üzere öğrencilik yapması gerektiği ifade edilmiştir.⁷⁹ Zira toplumsal ve kültürel koşullar, fihri kuralın uygulanış şeklini doğrudan etkileyip, farklı çözümler gerektirebilmektedir. Böyle bir durumda mesele zaman ve zeminin şartlarına göre değerlendirilip kuralın ruhuna uygun bir sonuca bağlanmaktadır. Örneğin et yemeyeceğine dair yemin eden birisinin balık yemesi durumunda yeminini bozmuş olmayacağı şeklindeki fetva, bu yeminin yapıldığı bölgede et kelimesi ile balık dışındaki hayvanların etlerinin kast edilmesine (kavlî örf) dayanmaktadır. Burada balık kelimesinin toplumsal kullanımdaki anlamı üzerinden yeminin kuralları uygulanmıştır. Yine farklı mübadele araçlarının tedavülde olduğu bir bölgede tarafların para birimini konuşmadan yaptıkları alışverişte ödemenin o bölgede yaygın olarak kullanılan para üzerinden yapılacağı şeklindeki fetvada⁸⁰ da toplumsal uygulamanın esas alındığı görülmektedir. Sosyal bağlamın hükme etkisi konusunda, ödünç alınan eşyanın sahibine teslim şekli ile ilgili hükmü de burada örnek olarak vermek mümkündür. Temel kurala göre, ödünç alınan hayvan veya eşya, sahibine teslim edilinceye kadar ödünç alan kişinin sorumluluğundadır. Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler bu görüştedirler. Hanefîler de bu kuralı kabul etmekle birlikte hayvanın ahıra uygun bir şekilde bırakılmasını istihşânen yeterli görmüşler ve dayanak olarak örfü göstermişlerdir. Onlara göre, ödünç alınan hayvanların bu şekilde geri verilmesi, toplumda bilinen ve kabul gören bir uygulamadır. Hayvanın doğrudan sahibine teslim edilmesi durumunda da hayvan ahıra götürülecektir. Hanefîler ödünç olarak alınan alet ve benzeri şeylerin iade edilirken sahiplerinin evlerine bırakılmakla yetinilmesini de bu konuda bir argüman olarak zikretmişlerdir. Bu görüşlerinin bir devamı olarak, diğer mezheplerin aksine, hayvanı ödünç alan kimsenin iade ederken usulüne uygun bir şekilde ahıra koyduktan sonra hayvanın ölmesi durumunda zararını karşılamak zorunda olmadığını söylemişlerdir.⁸¹ Buna göre Hanefî fakihler ödünç eşyanın geçerli teslimat şeklinin kapsamını toplumun uygulaması doğrultusunda genişletmişlerdir.

Hükümleri etkileyen toplumsal ve kültürel unsurlar zamanla değişime uğramaktadır. Bir dönemde veya bölgede verilen hükmün sosyal yahut kültürel bağlamı değişince hüküm de geçerliliğini kaybeder.⁸² Sosyal ve kültürel bağlam ile hüküm arasındaki bu ilişki Mecelle'nin 39. maddesinde "Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz."⁸³ şeklinde kaideleştirilmiştir. Fakihler bu gerçekliği göz önünde

⁷⁹ İbn 'Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*, 79.

⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 81, 83.

⁸¹ Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 10/156.

⁸² Karâfî, *el-Furûk*, 1/177; İbn 'Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*, 78-79.

⁸³ Heyet, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 11.

bulundurarak gerekli gördüklerinde fetvalarını güncellemişlerdir. Nitekim Zeyla'î (ö. 743/1343) Hanefîlerin ödünç eşyanın iade şeklinin hükmüne ilişkin mezkûr görüşünü aktardıktan sonra kendi dönemindeki şartları gerekçe göstererek ödünç alınan şeylerin ancak sahibine teslimi ile sorumluluğun düşeceğini söylemiştir.⁸⁴

Hanefîlerin hırâbe (yol kesme) suçunun oluşumu ile ilgili görüş değişikliği de sosyal şartlardaki değişimin ictihada etkisini ortaya koymasından çarpıcı bir örnektir. Ebû Hanife'ye göre sadece yerleşim yerlerinden uzak çöl gibi alanlarda gerçekleşen yol kesme suçlarına hırâbe cezası verilir. Müteahhirînden bazı fakihler toplumsal güvenlik tedbirlerindeki değişikliği gerekçe göstererek bundan farklı bir görüş ortaya koymuşlardır. Onlara göre Ebû Hanife'nin yaşadığı dönemde şehir içi ve köyler arasındaki yolculuklarda insanlar yanlarında silah taşıyor ve saldırılara karşı onunla kendilerini ve mallarını koruyorlardı. Ancak bu âdet artık terk edildiğinden şehirlerde ve yollarda meydana gelen soygun suçlarında da had cezası uygulanmalıdır.⁸⁵ Bu örnekte hüküm değişikliğini gerektiren faktör, insanların yanlarında silah taşıma âdetindeki değişimdir. Söz konusu âdet, hırâbe suçunun unsurlarından biri olan mağdurun saldırıyı bertaraf etme kudretine sahip olup olmamasıyla ilgilidir. Ebû Hanife döneminde şehir içi ile köyler arası yolculuklarda insanlar yanlarında silah taşıdıkları için kendilerini savunma imkânına sahiptiler. Gasb edilen kişilerin sahip oldukları bu imkân, maruz kaldıkları suçun hırâbe olarak değerlendirilmesini engelliyordu. İnsanlar zamanla silah taşımayı terk edince fukaha bu ortamlarda işlenen gasb suçlarını hırâbe olarak değerlendirme gereğini duymuştur. Diğer bir ifade ile Ebû Hanife dönemindeki toplumsal güvenlik önlemleri, şehir ve köylerde hırâbe şartlarının oluşmasına mani bir işlev görüyordu. Toplumun bu güvenlik tedbirinden vazgeçmesiyle şartın mâni ortadan kalkmış ve hüküm varlık göstermiştir.

Sosyal durumdaki değişikliğin hükme yansıtılmasına ilişkin diğer bir örnek, görgü tanıklarının tezkiye edilmesi (ahlaki durumlarının araştırılması) ile ilgilidir. Şahitlerin adalet vasfına sahip olması, tanıklıklarının geçerliliği için temel şartlardandır. Ebû Hanife had ve kısas dışındaki davalarda şahitlerin bu niteliğini tespit için tezkiyeye gerek duymazken kendisinden sonra İmâmeyn, insanlar arasında yalanın yaygınlaşmasını gerekçe göstererek bütün davalarda şahitlerin tanıklıklarına başvurulmadan önce tezkiye edilmesini zorunlu görmüştür. Fukaha bu görüş farklılığını gerçek bir ihtilaf olarak görmemiş, ahlaki vaziyetteki değişimin gerektirdiği bir ictihad değişikliği şeklinde yorumlamıştır. İmâmeyn'in toplumda karşılaştığı ahlaki sorunlar Ebû Hanife'nin

⁸⁴ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Ali b. Mihcen Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Matba'atü'l-Kübâ el-Emîriyye, 1314h.), 5/89.

⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/201.

yaşadığı dönemde yaşansaydı onun da aynı hükmü vereceğini belirtmişlerdir. İmâmeyn'in gerekçesi sonraki dönemlerde de varlığını koruduğu için mezhepte onların görüşü devam ettirilmiştir.⁸⁶ Bu örneklerden anlaşıldığı üzere fakihler toplumda meydana gelen değişikliği dikkate almış ve fetvaları yeni sosyal duruma uygun bir şekilde güncellemişlerdir.

Ebû Yûsuf'un toplumdaki uygulamanın değişmesi ile birlikte daha önce *keylî* olan şeylerin *veznî* kategorisine geçeceğine ilişkin görüşünde de sosyal bağlam aktif rol oynamaktadır.⁸⁷ Aynı şekilde teknolojik olanakların ilerlemesi ve yaşam standartlarının farklılaşması nedeniyle ortaya çıkan havâic-i asliyyenin kapsamını yeniden belirleme ihtiyacı da sosyal bağlam ile alakalı bir meseledir. Mesela buzdolabı, telefon, bilgisayar, klima, kalorifer tesisatı, hırsızlığa karşı alınabilecek tedbirlere dönük harcamalar artık havâic-i asliyye çerçevesinde değerlendirilmekte⁸⁸ ve bunların bir kısmı nafaka kalemleri arasında sayılmaktadır.

Sosyal ve kültürel bağlam hem şer'î hükmün tespitinde hem güncellenmesinde hem de mevcut icthadların doğru bir şekilde yorumlanıp iktibas edilmesinde önemli bir işleve sahiptir. Verilecek hükümlerde nassların gözetildiği maslahat hedefini yakalayabilmek için meşru ictimai ve kültürel unsurların dikkate alınması gerekmektedir. Kaynaklardaki ahkâmın bu bağlam ile ilişkilendirilerek yorumlanması ise hükümlerin doğru anlamlandırılması ve bunlarla gözetilen maksadın tespit edilmesine imkân sağlar. Sosyal ve kültürel bağlamı oluşturan öğelerin belirlenmesi aynı zamanda hükmün devamlılığı ve kapsam alanı hakkında fikir verir.

2.2.3. Durumsal Bağlam

Sözcede durumsal bağlam, konuşanların özelliklerini ve içinde buldukları durumu ifade eden bağlam çeşididir. Söz farklı durumlarda farklı anlamlar taşıdığından maksûd anlamın bilinebilmesi için sözün sadır olduğu kaynak ile hedefin içinde olduğu durum belirlenmelidir.⁸⁹ Örneğin, "Allah sana rahmetiyle muamele etsin." anlamına

⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/88; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 6/270; Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mecdüddîn Ebû'l-Fadl el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 2/141-142; İbn 'Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmî'l-müftî*, 68.

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/142.

⁸⁸ Ahmet Yaman, "Dinî Hükmün Güncellenmesi: Alanı, İmkânı ve Gerekçeleri", *Tevlat Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (Yaz 2020), 30.

⁸⁹ Sözgelimi birlikte bir iş için masraf etmiş iki arkadaşın birinin diğeri için sarf ettiği "Yarın akşam seninle hesaplaşırız." tümcesindeki hesaplaşmak kelimesi, hesabını görmek anlamındadır. Ancak aynı cümlenin öfkelenilen birisine karşı kullanması durumunda hesaplaşmak sözcüğü ölç alma isteğini veya korkutma amacını yansıtır. Aksan, *Anlambilim*, 76.

gelen “يرحمك الله” cümlesi, hapşıran kimse ile vefat etmiş kimse için farklı anlamlar ifade eder. Bu dua cümlesi ile birinci durumdaki kişi için dünyadaki rahmet, ikincisi için ise ahiretteki rahmet kastedilir.⁹⁰ Aynı şekilde kötülünen birisi için kullanılan övgü lafızları istihzâyı ifade eder.⁹¹ Öte yandan her diyalog ortamının kendine özgü bir iletişim üslubu vardır. Bir iş görüşmesinde tercih edilen dil ile bir arkadaşla konuşurken kullanılan dil birbirinden farklıdır. Buna göre sözcelerin isabetli bir şekilde yorumlanabilmesi için kullanıldıkları ortam da hesaba katılmalıdır. Aynı sebeple, özel veya olağan dışı şartlarda sadır olan fiiller, rutin hayat koşullarındakinden farklı değerlendirilmelidir.

İctihadda durumsal bağlam, özel koşulların fetvaya konu olan fiil ile ilişkisini ifade eder. Fetvada özel durumların dikkate alınması, temel bir ilke olarak benimsenmiştir. Bu ilke şer'î ahkâmı maslahatın esas olmasına dayanmaktadır. Maslahat, özel durumlarda genel hükümden ayrılmayı gerektirebilir. Fayda ve zarar kişinin içinde bulunduğu koşullara göre değişebilmekte ve dolayısıyla aynı meselede maslahat kişiler için farklı hükümler gerektirebilmektedir. İlim ehli bazı sahabîlerin yaşlı kimselerin oruçlu iken hanımlarını öpmelerine ruhsat verirken, gençler için bu davranışın oruçlarını bozmaya sevk edebileceği korkusuyla müsaade etmemeleri, bunun örneğini oluşturmaktadır.⁹² Abdullah b. Abbâs'ın (ö. 68/687-688) katilin tevbesi hakkında muhatabın durumunu dikkate alarak farklı fetvalar vermesi de burada örnek olarak zikredilebilir. Rivayete göre ona birisi gelip bir Müslümanı kasıtlı olarak öldüren kişinin tevbe hakkının olup olmadığını sorar. İbn Abbâs “Hayır, ona ateş vardır.” cevabını verir. Bu kişi ayrıldıktan sonra orada bulunanlar, İbn Abbâs'a daha önce katilin tevbe hakkının olduğu yönünde fetva verdiğini hatırlatıp, bunun sebebini sorarlar. İbn Abbâs, gelen kişinin öfke içinde olduğunu ve bir Müslümanı öldürmeye niyetlendiğini düşündüğünü; onu bundan vazgeçirmek için o şekilde cevap verdiğini açıklar.⁹³ Bu fetva ile bir öncekinde hükme konu olan kişilerin özel durumları esas alınmıştır. Suç işlemesi kuvvetle muhtemel olanlar için *sedd-i zerâi'* ilkesi işletilerek buna engel olmak amaçlanmıştır.

Haram olan şeylerin zaruret anında mubah hükmünü alması durumsal bağlam ile doğrudan ilgili bir konudur. Örneğin alkol tüketmek haram olmasına⁹⁴ rağmen *ikrâh-ı mülcî* (bir organın telef edilmesi veya öldürülmek) ile tehdit edilen bir kimse için alkol helal hükmünü alır. Bu bilgiye sahip kişinin tehdide direnir zarar görmesi caiz

⁹⁰ Ömer, *İlmü'd-delâle*, 71.

⁹¹ 'İzzeddîn b. 'Abdusselâm, *el-İmâm fi beyâni edilleti' ahkâm*, 159.

⁹² Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Savn”, 31 (727).

⁹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî vd. (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 5/333.

⁹⁴ el-Mâide 5/90.

görülmemiştir. Böyle bir durumda öldürülen kişi, mubah olan yeme içmeyi reddeden ve bu yüzden ölen kişi gibi kabul edilmiştir.⁹⁵ Bu icihad, ikrâh-ı mülcünin rızayı kaldırıp, ihtiyarı bozmak suretiyle alkol almayı suç olmaktan çıkarmasına dayanmaktadır. Alkolün hükmü ağır tehdide maruz kalma durumu sebebiyle değişmiştir. Bu usulî temellendirme, durumsal bağlamın hükme etkisini ifade etmektedir.

Paylaşılan örneklerde görüldüğü üzere hüküm tesis edilirken kişinin içinde bulunduğu durum veya fiili üreten özel şartlar göz önünde bulundurulmaktadır. Hukukun ruhuna uygun bir sonucun ortaya çıkması için bu, uygulanması zorunlu bir yöntemdir. Kaynaklardaki hükümleri değerlendirirken de durumsal bağlamlar incelenmeli ve özel sebeplere bina edilen hükümler o çerçevede yorumlanmalıdır. Aksi halde fetva ve ictihadların yanlış anlamlandırılması söz konusu olabilir.

Sonuç

Bağlam, anlambilimin konularından olup, geçmişten beri sözlü ve yazılı ifadelerin kurgulanması ve anlaşılmasında başvurulan bir ilişkilendirme yöntemidir. İslâmî ilimlerde bağlam, nassların anlamını belirleme özelinde ele alınmıştır. Tespit edildiği kadarıyla bağlamın fıkhi hükmün tesisinde ve yorumlanmasındaki işlevi ile ilgili müstakil çalışma yapılmamıştır. Bağlam çeşitlerini ictihad ve fetva örnekleri üzerinden inceleyen bu makalede varılan sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Fıkhi ahkâmda bağlam, hüküm tespit sürecinin önemli bir unsuru olarak kabul edilmiştir. Fıkıh kaynaklarında bağlamın çeşitlerinden bahsedilirken delâletü'l-hâl, mukteza'l-hâl, makâl, makâm, siyâk, sibâk, nazmü's-siyâk, nazm, nesik, karîne vb. kavramlar kullanılmıştır. İctihadda bulunulurken bağlamın bütün çeşitleri gözetilmiş; olgusal, sosyal, kültürel veya durumsal bağlamı farklı olan muamele ve hadiseler titizlikle birbirinden ayırt edilip, farklı hükümlere bağlanmıştır. İctihada medar olan bağlamlardan birinin değişmesi, hükümde güncellemeyi gerektiren bir faktör olarak görülmüştür. Verili hüküm üzerinden tahrîc vb. işlemlerle yeni meselelere hüküm üretilirken, esas alınan meselenin bağlamları hassas bir şekilde incelendiği gibi hükmün metni dilsel bağlam açısından değerlendirilmiştir.

Fıkıh metinlerinin söylemsel bağlam üzerinden çözümlenmesi, ictihadı doğru okumanın ilk adımını oluşturmaktadır. Bu işlemin isabetli bir şekilde icra edilebilmesi için metinlerin çapraz okuma tekniği ile tahlil edilmesi önem arz etmektedir. Söylemsel bağlam kurulurken metin dışı bağlam da göz önünde bulundurulmalıdır. Asırlar önce

⁹⁵ Mevsilî, *el-Ihtiyâr*, 2/107; Aynî, *el-Binâye*, 11/50-51.

yazılmış eserlerde geçen meselelerin dış bağlamını dikkate almadan maksûd anlamalaşmaya çalışmak, fıkıh ve fetva usulü açısından problemlidir.

Bağlam, işlevi itibariyle fıkıh usulünün kapsamına girmektedir. Nitekim fıkıh kitaplarındaki meselelerin bağlamları, usulün ilgili kavramları üzerinden hükme yansıtılmıştır. Bazı bağlam çeşitleri ise doğrudan usulün konuları arasında yer almaktadır. Örneğin metin içi bağlam çözümlemeleri, fıkıh usulünde lafız ve delâlet konuları kapsamına girmektedir. Yine kaynaklarda kültürel bağlam olarak yer verilen ilişkilendirmeler fıkıh usulünde örf delili dâhilinde gerçekleşen bir etkinliği ifade etmektedir. Diğer taraftan, olgusal bağlam meselenin mahiyeti, illeti, hikmeti, sebebi, şartı ve rüknü gibi hükümün asli unsurlarına tekabül etmektedir. Durumsal bağlam ise daha ziyade bireyin özel durumu ile ilgilidir. Bireysel zaruret hali bu bağlam dâhilinde ele alınmaktadır. Fıkhi ahkâmın bağlamı ile ilgili daha ayrıntılı bilgilerin ortaya çıkması için konunun geniş çaplı araştırmalarla farklı açılardan incelenmesi uygun olacaktır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- ‘Abdul‘azîz el-Buhârî, ‘Alâuddîn ‘Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfu’l-esrâr Şerhu Usûli’l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmiyye, ts.
- Aksan, Doğan. *Anlambilim -Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi-*. Ankara: Engin Yayınevi, 1998.
- Aktan, Hamza. “Çağdaşlaşma Sürecinde İslâm Hukuku”. *İslam ve Modernleşme*. 167-180. İstanbul: İSAM Yayınları, 1997.
- Algül, Adnan. *İzzüddîn b. Abdüsselâm’ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.

- Baysa, Hüseyin. “Vergiye Zekâta Saydırmada ‘Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı”. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 9/2 (Eylül 2023), 288-309.
- Condon, John C. *Kelimelerin Büyüklü Dünyası -Anlambilim ve İletişim-*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Duman, Soner. “Günümüz Fikhî-İktisadî Problemlerin Değerlendirilmesinde Fıkıh Mirasımız ile İlişki Biçimimiz”. *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 153-170.
- Ebû 'Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-Emvâl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Ekin, Yunus. “Siyak Kavramı'nın Semantik Analizi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 93-126.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emin b. Mahmûd el-Buhârî. *Teysîru't-Tahrîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Erden, Muhammed Kasım. *Lafız-Mâna Ekseninde Arap Anlambilim Kavramları*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Güman, Osman. “Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîkul'îd Örneği”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 29-52.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 30 Haziran 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Hassân, Temmâm. *el-Luggatü'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*. Kahire: Dâru's-Sakâfe, 1994.
- Heyet. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1959.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. 'Abdilazîz. *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*. Karacı: Mektebetü'l-Büşrâ, 2009.
- İbn Dakîkul'îd, Muhammed b. 'Alî b. Vehb. *İhkâmü'l-ahkâm şerhu 'Umdeti'l-ahkâm*. 2 Cilt. b.y.: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.
- İbn Dûdû, Muhammed Sâlim. *Nazariyyetü's-siyâk fi't-türâsîl-İslâmî*. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 2015.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakkî'în 'an Rabbi'l-'âlemîn*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî li'n-Neşr ve't-Tevzîf, 1423h.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Mugnî*. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1969.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-'Adl Zeynüddîn Kâsım. *Hulâsatü'l-efkâr şerhu muhtesari'l-Menâr*. thk. Senâullâh ez-Zâhidî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018.

- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.
- İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr Osmân b. Abdırrahmân eş-Şehrezûrî. *Edebü'l-müftî ve'l-müstefî*. thk. Muvaffâk Abdullâh Abdulkâdir. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikme, 1986.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İzzeddîn b. 'Abdusselâm, Ebû Muhammed. *el-İmâm fi beyâni edilleti'l ahkâm*. Beyrut: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1987.
- Karadâvî, Yusuf. *Fıkhü'z-zekât*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973.
- Karadâvî, Yusuf. *Muhâdarât fi'l-fıkh ve'l-fetvâ ve'l-ictihâd*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2011.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdırrahmân el-Mâlikî. *Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk*. 4 Cilt. b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1986.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-Belâga*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Cîl, ts.
- Köse, Üzeyir. "İçtihat". *Fıkıh Usulü*. ed. Nuri Kahveci. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî'u li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî vd. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1964.
- Mâlik b. Enes. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. b.y.: Dâru Kütübi'l-'İlmiyye, 1994.
- Menkûr, 'Abdülcelîl. *'İlmü'd-delâle usûlühü ve mebahisühü fi't-türâsi'l-'Arabî*. Dımaşk: İttihâdü'l-Kitâbi'l-'Arab, 2001.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mecdüddîn Ebü'l-Fadl. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhâtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Muhyiddîn b. Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *'İlmü'd-delâle*. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Özdemir, İbrahim. "Ahkâmın Değişmesi'ne Farklı Bir Yaklaşım". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014), 19-42.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

- Sübkî, Tâcuddîn ‘Abdulvahhâb b. Takiyyuddîn. *Cem‘u’l-cevâmi‘ fi usûli’l-fıkh*. thk. Abdulmun‘îm Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2013.
- Şâfi‘î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1938.
- Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn. *Huccetüllâhi’l-bâliga*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-cîl, 2005.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbni Affân, 1997.
- Şimşek, Mehmet Ali. *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1996.
- Tiyek, Fatih. *Kur’an’ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Turan, Ümit Deniz. “Edimbilim I: Bağlam, Konuşma İlkeleri ve Söz Eylem Kuramı”. *Genel Dilbilim II*. ed. Ayşe Sumru Özsoy. 119-139. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Yaman, Ahmet. “Dinî Hükümün Güncellenmesi: Alanı, İmkânı ve Gerekçeleri”. *Tevilat Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (Yaz 2020), 11-34.
- Zeyla‘î, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Ali b. Mihcen. *Tebyñü’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: Matba‘atü’l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314h.

**Mehmet Dirik, İslâm Hukukunda Şuf‘a, Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022,
313 Sayfa, ISBN: 9786258321586**

Furkan KAYA

Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Phd Student, İzmir Kâtip Çelebi University Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

İzmir/TÜRKİYE

furrkankayaa@gmail.com | orcid.org/0000-0001-6835-1622

Öz

İnsan mülk edinmeye eğimli olduğu ilk zamanlardan itibaren eşya üzerinde hakimiyet kurmaya başlamıştır. Zamanla eşya üzerinde tanınan bu yetkilere sınırlar getirme ihtiyacı doğmuş, bu ihtiyaç fiilen uygulamaya dönüşmüş ve mülkiyet hakkında bazı sınırlandırmalara gidilmiştir. Bu mülkiyet kısıtlamalarından biri de şüf‘a hakkıdır. Şüf‘a hakkı veya buna benzer uygulamalar, tarihte farklı toplumlarda çeşitli şekillerde görülmüştür. Nitekim incelemekte olduğumuz eser, tarihi sürece de temas ederek İslâm hukukunda şüf‘a konusunu ana hatlarıyla ele almaktadır. Eser, yüksek lisans düzeyinde birkaç tez çalışması ve Ali Şafak tarafından kaleme alınan muhtasar hacimli kitap haricinde bu konuda yazılmış ilk müstakil ve kapsamlı Türkçe kitap olarak kabul edilebilir. Kitapta ayrıca konuya ilişkin meseleler, genellikle Hanefî, Şâfiî, Malikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerine yer verilmek suretiyle işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Şüf‘a, İrtifak Hakkı, Mülkiyet Hakkı, Temellük.

Geliş/Received: 01.04.2023 | **Kabul/Accepted:** 23.12.2023 | **Yayın/Published:** 30.12.2023

Atıf/Citation: Kaya, Furkan. “Mehmet Dirik, İslâm Hukukunda Şuf‘a, Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022, 313 Sayfa, ISBN: 9786258321586”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2023), 271-276./Kaya, Furkan. “Mehmet Dirik, *Preemption in Islamic Law*, Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022. 313 Pages, ISBN: 9786258321586”. *Journal of Islamic Law Studies* 42 (December 2023), 271-276.

Mehmet Dirik, *Preemption in Islamic Law*, Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022. 313 Pages, ISBN: 9786258321586

Abstract

From the earliest times when people were inclined to acquire property, they began to dominate things. Over time, the need to impose limits on these powers granted on goods arose, this need turned into actual practice, and some restrictions were imposed on ownership. One of these ownership restrictions is the preemption right. Preemption right or similar practices have been seen in various forms in different societies throughout history. The work we are examining deals with the issue of preemption in Islamic law by touching on its historical development. Apart from a few master's theses and the concise book by Ali Şafak, the work can be accepted as the first independent and comprehensive one written in Turkish on this subject. The book also deals with the issues related to the subject, generally by including the views of the four schools of Islamic law.

Keywords: Islamic Law, Preemption, Easement, Property right, Appropriation.

Yaratıldığı günden bu yana insanın fitratında taşıdığı mülk sahibi olma duygusu, tarihi süreç içerisinde zamanla ortaya çıkmış ve beraberinde çeşitli problemleri de getirmiştir. Nitekim mülkiyet konusunda bazı sınırlandırmalara gidilmesi bu problemlerin çözüme kavuşturulmasına hizmet eden faktörlerdendir. Mülkiyeti sınırlandıran uygulamalardan biri de şüf'a hakkıdır. Şüf'a, dilimizde ön alım hakkı şeklinde ifade edilmekle birlikte terim olarak; ivazlı bir işlemle mülkiyeti üçüncü şahıslara intikal eden bir malın şüf'a hakkı sahibi tarafından belirli süreçleri takip edilerek şüf'ayla cebren alabilme yetkisi olarak tanımlanmaktadır.¹ Şüf'anın mülkiyeti sınırlaması ise bir bedel karşılığında üçüncü şahısların mülkiyetine intikali söz konusu malın, bu intikal durumunda mevcut eski ortak için meydana gelebilecek zararı önlemek amacıyla mevcut ortağın, şüf'a hakkını kullanarak üçüncü şahsa intikaline onay vermeyip kendisinin alabilmesi durumudur. Yani bir anlamda şüf'a hakkı sahibinin, ortağını mülkün üçüncü bir şahsa satımı konusunda kendi onayıyla sınırlamasıdır.

Şüf'a ve benzeri uygulamalara, çeşitli dönem ve toplumlarda muhtelif şekillerde rastlanılmakla birlikte İslâm hukukuna kadar şüf'a müessesesi, bütüncül bir teori olarak ele alınmamıştır. Ayrıca günümüzde de muhtelif hukuk sistemlerinde şüf'aya eşit biçimde temas edilmeyip, sınırlı ve pek az yer verilmektedir.² Şüf'anın genel ilkeleri, İslâm hukukunun temel kaynakları tarafından belirlenmiştir. Şüf'anın meşruiyetine

¹ Mehmet Dirik, *İslam Hukukunda Şüf'a* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022), 1.

² Dirik, *İslam Hukukunda Şüf'a*, 3-7.

dair Kur'an'da açık deliller bulunmamakla birlikte hadis kaynaklarında bulunan "Kitâbu'ş-şüf'a" bölümleri altında şüf'ayla alakalı rivayetlere yer verilmektedir. Fıkıh eserlerinde de şüf'a konusu müstakil bir bölüm ya da bab başlıkları altında işlenmektedir. Bununla birlikte ilgili mesele, genellikle bu kaynakların "gasb" bölümünden sonra gelmektedir. Bunun sebebi ise şüf'a yoluyla alınacak mülkün, şüf'anın tanımında da ifade edildiği üzere cebren alınabilmesidir. Söz konusu durum başkasının malını zorla ele geçirmenin haramlığından sonra yapılan bir istisna mahiyetindedir.³

İncelemekte olduğumuz *İslâm Hukukunda Şüf'a* isimli eserde şüf'a konusu, yazar Mehmet Dirik tarafından klasik fıkıh kitapları sistematigiinden farklı olarak akademik bir yaklaşımla kaleme alınmıştır. Ayrıca Dirik'in söz konusu eseri, şüf'a konusunda Türkçe yazılmış bir kaynak eser hüviyetindedir. Nitekim konu hakkında Ali Şafak'ın *Hadislerde ve Mukayeseli Hukukta Şuf'a Hakkı -Konusu ve Hak Sahipleri-* isimli -muhtasar hacimli baskısı bulunmayan- eseri, birkaç yüksek lisans tezi ve makale haricinde Türkçe yazılmış müstakil ve kapsamlı bir kitap mevcut değildir.

Prof. Dr. Saffet Köse, eser için kaleme aldığı takrizinde; "şüf'anın daha önce Ali Şafak tarafından *Hadislerde ve Mukayeseli Hukukta Şuf'a Hakkı -Konusu ve Hak Sahipleri-* başlığıyla çalışıldığını ifade etmekle birlikte, yazar Mehmet Dirik'in söz konusu eserinde mezkur çalışma ve yeni tetkikleri de dikkate alarak, zengin kaynakça ve modern araştırmalardan faydalanmak suretiyle şüf'anın tarihçesi, teorik temelleri ve doktrindeki tartışmaları yeni bir sistematik yaklaşımla ortaya koyduğunu, ayrıca zaman zaman günümüz hukuku ile de mukayeselerde bulunarak eserini, araştırmacılara bir referans kaynağı olarak sunduğundan" bahseder.⁴

Yazar Dirik, eserinin ön sözünde "şüf'a konusunun, günümüzde müntesibi bulunan sünnî mezheplerin görüşleri çerçevesinde işlendiğini ve eserde mezheplerin, şüf'a teorileri hakkında kendilerine delil kabul ettikleri rivayetlerin önemli bir kısmına da Arapça metinleriyle birlikte yer verildiğini ve mukayese imkanı vermesi bakımından bu mezheplere mensup hukukçuların isimlerinin de zaman zaman zikredildiğini, ayrıca mezheplerin görüşleriyle mukayese açısından çalışmada Müslüman ülke yasalarındaki ve Türk hukuk sistemindeki sınırlı sayıdaki şüf'a uygulamalarından da bahsedildiğini" ifade etmektedir.⁵

Kitap; giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Girişte öncelikle şüf'anın tanımından ve mahiyeti itibarıyla mülkiyet hakkının özel hukuk

³ Dirik, *İslam Hukukunda Şüf'a*, 1-2.

⁴ Dirik, *İslam Hukukunda Şüf'a*, 4.

⁵ Dirik, *İslam Hukukunda Şüf'a*, 6.

sınırlandırmaları kapsamında yer aldığından bahsedilmiştir. Ardından şüf'a konusunun, gerek hadis kaynaklarında gerekse fıkıh kitaplarındaki ilgili yerlerine temas edilmiş, şüf'anın meşruiyet sebebi hakkında İslâm hukukçularının farklı görüşlerine yer verilmiştir. Giriş kısmında bahsedilen bir diğer konu ise şüf'anın, tarih boyunca gerek İslâm hukuku öncesinde çeşitli hukuk sistemlerindeki uygulama şekli ve sınırları gerekse de günümüzde yürürlükte bulunan yabancı hukuk sistemlerindeki konumudur. Giriş bölümünde ayrıca Cahiliye devrinde şüf'anın mevcut olup-olmadığı hususunda; cahiliye Araplarının şüf'ayı bilmediklerini dolayısıyla bu müesseseyi ilk olarak İslâm'ın ihdas ettiğini savunan birinci görüş yanında, şüf'anın varlığını kabul eden ve İslâm'ın bu müesseseyi mazarratı önleyecek ve maslahatı sağlayacak ilkelerle tashih ettiğini savunan ikinci görüşe de yer verilir. Bu bölümde son olarak; Türk hukukunda şüf'a müessesesinin konumuna uzunca temas edilmiş, ardından Osmanlı Devleti'nden ayrılan ülkelerin, bir çoğunun bağımsızlıklarını kazandıktan sonra kendi yasalarını tedvin ederken şüf'a konusunda İslâm hukukundan beslendikleri belirtilerek giriş kısmı sonlandırılmıştır.

Birinci bölümde “Şüf'anın Mahiyeti, Hukukî Niteliği ve Sebepleri” üst başlığı altında sırasıyla ilk olarak “Şüf'anın Tanımı Rükünleri ve Kavramları” alt başlığına yer verilmiştir. Bu kısımda şüf'anın tanımı yapılırken şüf'a kelimesinin sözlük anlamına ve şüf'anın hangi kökten türediğiyle ilgili çeşitli görüşlere temas edilerek yer verilmiş, ardından özellikle Hanefî, Şâfiî, Malikî ve Hanbelî mezheplerindeki tanımlarına tek tek değinilerek şüf'a kavramı izah edilmeye çalışılmıştır. Bölümün ikinci alt başlığı olan “Şüf'anın Meşruiyeti” başlığında şüf'anın, kitap, sünnet ve icmadaki dayanaklarına çeşitli görüşler ışığında yer verilmiştir. Üçüncü alt başlık “Şüf'anın Gayesi ve Hukukî Niteliği” başlığı olup, burada şüf'anın faydaları yanında ayrıca şüf'aya benzeyen haklardan bahsedilmesi çalışmadaki önemli noktalardan biridir. “Şüf'anın Sebepleri” başlığıysa bölümün ele alınan son konusu olmuştur.

Şüf'a hakkının doğması ve şüf'a müessesesinin işletilebilmesi için şüf'a sebebi ortaklık, meşfû' mal, meşfûun bih mal, mülkiyet durumu, şüf'anın tarafları ve meşfûun mülkiyet naklini sağlayan hukukî işlem ve hak sahiplerinin talep süreçleriyle ilgili çeşitli şartların sağlanması gerekmektedir. Bu unsurlarda eksikliğin bulunması veya gerekli şartların taşınmaması halinde şüf'adan söz etmek mümkün değildir.⁶ İkinci bölümde ele alınan meseleler işte bu unsurlar ve unsurlarla alakalı şartlardır. Nitekim bölümün ilgili başlığında evvela şüf'anın unsurlarından ilki olan şefî'ye ve şefî' olabilmemesinin gerekli şartlarına yer verilmiş ardından şüf'adarlığı ihtilafı olanlar açıklanmıştır. Bölümün ikinci alt başlığında şüf'anın unsurlarından olan satıcı, müşteri, şefî' ve

⁶ Dirik, *İslam Hukukunda Şüf'a*, 147.

meşfûun birden fazla sayıda olması durumunda gerçekleşecek durumlara temas edilmiştir. İkinci bölümün son başlığı “Şüf'a Konusu ve Sebebi Mal ile İvazın Şartları” başlığı olup, bu başlık altında şüf'anın unsurlarından olan söz konusu kavramlarla ilgili şartlar işlenmiştir.

Üçüncü bölümde “Şüf'anın Kullanılması ve Şüf'aya İlişkin Çeşitli Konular” üst başlığı sekiz alt başlık halinde işlenmiştir. Şüf'a hakkının kullanılabilmesi için öncelikle şüf'a olayının gerçekleşmesi ve bunu şeffî vasfı taşıyan kişinin duyması ve talep süreçlerini başlatması gerekmektedir. Belirli süre içerisinde şüf'a talebinde bulunması gereken şeffîin, üç farklı talep seçeneği vardır. Nitekim bu bölümde ele alınan meselelerin ilki bu talep süreçleriyle alakalıdır. Bir diğer konuya şeffîin, müşterinin ödediği bedel mislî ise mislini, kıyemî ise akit gününde kıymetini ve şüf'alı malı mülkiyetine geçirirken yaptığı harcamaları ödemesi durumudur. Eserdeki ilgili başlık altında da konuyla alakalı olarak semenin niteliği ve semenin vadeyle ilişkisinden bahsedilmektedir.

Şüf'a müessesesinin işletilmesine imkân verecek şekilde bir malın mülkiyetini devralan müşterinin elinde bulunduğu sırada o malda çeşitli değişimler, ziyadeler ve eksilmeler meydana gelebilmektedir. Hak sahibi şüf'ayı kullanmadığında bu değişim ve işlemlerin önemi yoktur. Ancak hak sahibi şüf'ayı kullanmak ve bunu usulü çerçevesinde icra etmek istediğinde maldaki fiziki değişimlerin ve üzerinde gerçekleştirilen hukuki işlemlerin durumunun değerlendirilmesi gerekmektedir.⁷ Üçüncü bölümün alt başlıklarından biri olan “Şüf'a Konusu Malda Değişim ve Tasarruf” başlığı bu konuya tahsis edilmiş olup, ilgili konu ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Şüf'a hakkı, çeşitli sebeplerle düşen bir haktır. Her ne kadar birçok sebeple düşmesi bakımından zayıf bir hak olarak görülsede İslâm hukukçuları şüf'ayı düşüren durumlar üzerinde bazen ittifak etmişler bazen de farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Ayrıca şüf'a bazen iradi yollarla düşerken bazen irade dışı yollarla düşmektedir.⁸ Nitekim “Şüf'ayı Düşüren Haller” konusunda bu sebeplere yer verilmektedir.

“Şüf'ada Hile” ve “Şüf'anın Mirasla İntikali” başlıkları üçüncü bölümde şüf'aya ilişkin çeşitli konuların ele alındığı başlıklardan bazılarıdır. Öte yandan eser, şüf'anın mirasla intikali konusuyla sona erdirilmiştir. Şahısların, yaşadıkları süreç içerisinde çeşitli hakları elde edip borçları da yüklendikleri düşünüldüğünde bunlardan hangilerinin terikeye dahil edilip mirasçılara intikal edeceği ya da etmeyeceği ise tartışmalıdır. Bununla birlikte mali hakların terikeye intikal edeceğinde ihtilaf yoktur. Şahsi haklar ise mali hak niteliği kazanmadıkça terikeye girmezler. Şüf'a hakkının mirasçılara intikal

⁷ Dirik, *İslam Hukukunda Şüf'a*, 240.

⁸ Dirik, *İslam Hukukunda Şüf'a*, 252.

edip etmeyeceği hususu da hukukçuların şüf'ayı, mali ya da şahsi haklardan kabul etmelerine göre değişmektedir.⁹ Nitekim yazar Mehmet Dirik, konuyla alakalı tartışmalara eserin ilgili bölümünde yer vererek konuya açıklık getirmektedir.

Sonuç bölümünde Dirik, şüf'a konusu malın akar vasfı taşımasının ya da taşınmaz hükmündeki mallarda şüf'anın icra edileceği kabulünün, günümüzdeki gemi, uçak, çok ortaklı taşıma şirket malları gibi mallarda da şüf'anın işletilmesine imkân verecek şekilde gözden geçirilmesi gerektiği kanaatini paylaşır. Nitekim bu yöndeki kanaatini, şüf'a müessesesinin gerçekleştirmek istediği gayeye hizmet edeceği gerekçesiyle destekler. Dirik'in, çalışma neticesinde tespit ettiği sonuçlardan biri de şüf'ayla oluşan literatürün bizzat Sünnet'e dayanmasının, İslâm hukukunun orijinalliğini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca şüf'anın meşruiyet sebebi ve uygulamasıyla ilgili hususlar, diğer hukuklarda, en azından o dönemin hukuk sistemlerinde bulunmamaktadır. Yazar söz konusu durumun İslâm hukukunun, Roma hukukundan iktibas edildiği veya etkilendiği yönündeki iddiaların, hiç değilse şüf'a müessesesi açısından dayanaktan yoksun olduğunun bir ispatı olduğunu söyler.¹⁰

Yazarın kitabında, çoğunlukla birincil kaynakları kullanması ve gerekli görülen yerlerde daha önce yapılmış modern çalışmalara dipnotlarda ve metinde değinmesi; eserin bilimsel verilerden yeterli düzeyde istifade edilerek yazıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca eserdeki genel planlamanın yerinde olduğu ve yazarın konuyu başarılı bir şekilde işlediği ifade edilebilir.

Eserdeki dilin akıcılığı ve baştan sona akademik üslubun yetkin bir şekilde kullanıldığı göz önünde bulundurulursa ve konuyla alakalı Ali Şafak'ın eseri ve mevcut sınırlı tez çalışmaları haricinde müstakil ve kapsamlı akademik bir eserin bulunmayışı da dikkate alınırsa Dirik'in söz konusu bu eserinin, ciddi bir boşluğu doldurduğu anlaşılabilmektedir. Ayrıca çalışmada şüf'a konusu işlenirken sadece Hanefî mezhebinin görüşleriyle yetinilmeyip; diğer mezheplerin de konu hakkındaki görüş ve delillerine yer verilmesi, şüf'a konusuyla alakalı araştırma yapacaklar açısından, esere çok yönlü bir kaynak olma hüviyeti kazandırmaktadır. Bu yönüyle eserin muhatap kitlesinin, özellikle "şüf'a" konusunda çalışma yapacak lisansüstü araştırmacı ve akademisyenler olduğu ifade edilebilir. Nihai olarak araştırmacılara Dirik'in eseri, şüf'a konusunda kendisinden istifade edilmesi gereken bir başucu kaynağı olarak tavsiye edilebilir.

Kaynakça

Dirik, Mehmet. *İslâm Hukukunda Şüf'a*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022.

⁹ Dirik, *İslam Hukukunda Şüf'a*, 287.

¹⁰ Dirik, *İslam Hukukunda Şüf'a*, 298.

**Rudolph Peters, Shari‘a, Justice and Legal Order, Leiden and Boston,
MA: Brill, 2020, 704 pp.**

Ömer YILMAZ

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Assoc. Prof. Dr., Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Theology
Tekirdağ/TÜRKİYE
omeryilmaz@nku.edu.tr | orcid.org/0000-0001-9576-1344

Öz

Rudolph Peters’in uzun yıllara dayalı çalışmasının ürünü olan kitap, yazarın Mısır ve İslam hukuk tarihine özellikle de hukuk Düzeni ve hukukun Uygulanmasına hasredilmiş makalelerinden oluşmaktadır. Yazarın yarım asra baliğ çalışmalarının ürünü olan kitapla ilgili pek çok kritik yazısı yazılmıştır. Bu yüzden ben burada kitabın genel bir tanımını yapmak yerine yazarın gözünden kaçan bazı noktalara odaklanacağım. Yazara göre İslam hukuku modern insan hakları çerçevesinde değerlendirildiğinde yetersiz kalır. O, İslam hukukunun evrensel olmadığını ve İslam hukukunda eşitliğin olmadığını savunur. Çünkü yazara göre İslam hukukunun uygulanma alanı İslam ülkesi ile sınırlıdır. İslam ülkesinin dışındaki müslümanlar suç işleseler de İslam ülkesine döndüklerinde cezalandırılmazlar. İslam hukuku, İslam ülkesinin dışındaki gayri müslimleri düşman olarak tanımladığı için onların canları ve malları hukuki koruma altında değildir. Bunun istisnaları olsa da istisnai korumaların ihlali durumunda kısas ya da diyet gerekli olmamaktadır. Konuya ilişkin olarak yazarın ortaya koyduğu bu yaklaşım, fukahanın bakış açısıyla uyumlu değildir. Fakihler, ülkeyi iki kısım içerisinde değerlendirmişlerdir ve İslami kurallara dayalı olarak yönetilen ülkeyi darüislam olarak nitelendirmişlerdir. Bu ayrıma göre diğer ülkeler darülharp adını almaktadır. Bu, darüislamın dışındaki yerleri ifade etmek üzere kullanılan ve günümüzdeki tabirle yabancı ülkenin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Fakihlerin çoğunluğuna göre haramın darüislamda ya da darülharbde işlenmesi arasında bir farklılık yoktur. Sadece hanefiler İslam ülkesi dışında

Geliş/Received: 26.09.2023 | **Kabul/Accepted:** 25.12.2023 | **Yayın/Published:** 30.12.2023

Atıf/Citation: Yılmaz, Ömer. “Rudolph Peters, Shari‘a, Justice and Legal Order, Leiden and Boston, MA: Brill, 2020, 704 pp.”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (Aralık 2023), 277-281./Yılmaz, Ömer. “Rudolph Peters, Shari‘a, Justice and Legal Order, Leiden and Boston, MA: Brill, 2020, 704 pp.”. *Journal of Islamic Law Studies* 42 (December 2023), 277-281.

işlenen suçların cezalandırılmasının mümkün olmadığına değinmişlerdir. Hanefilerin ifadesi de islam ülkelerinin dışında haramların helal olduğu anlamına gelmez. Adam öldürme, hırsızlık, zina ve içki gibi haramlar; İslam ülkesinin dışında da haram olmaya devam etmektedirler. Bu ve buna benzer pek çok konuda yazarın ortaya koydukları, üzerinde durulmayı ve cevaplandırılmayı hak etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Şeriat, Adalet, Hukuk, İslam Hukuku, İnsan Hakları.

Rudolph Peters, Shari'a, Justice and Legal Order, Leiden and Boston, MA: Brill, 2020, 704 pp.

Abstract

The book, which is the product of Rudolph Peters's long years of work, selected articles he wrote on the history of Egyptian and Islamic law, especially on the legal order and the actual application of the law. Many reviews have been written about this book, which is the fruit of nearly half-century research. So I will evaluate some points the author overlooked.

Rudolph Peters starts by arguing that Islamic law is insufficient within the framework of modern human rights. He states clearly: Islamic law is not universal. There is no equality in Islamic law. Expressing that Islamic law is not universal, the author limits the application area of this law to the Islamic country. According to him, Muslims who leave the Islamic territories are not subject to sharia, and even if they commit a crime there, they will not be penalized when they return. Islamic law identified non-Muslims outside the Islamic country as enemies. So their lives and property are not under legal protection. While there are exceptions to this, the violation of protections does not entail retaliation or blood money.

However, there seemed to be a fundamental disagreement over the problem between Rudolph Peters and Islamic law scholars. They divided the countries into two parts and defined the country based on Islamic principles as an Islamic country. According to this definition, other countries are an abode of war. It used to refer to countries outside the Islamic country - in today's terms - foreign countries. Muslims outside the Islamic country are also subject to the rules of Islamic law. Islamic law scholars said there is no distinction between being inside or outside the Islamic country in terms of the punishment for the crime committed. Only the Hanafis have argued that no penalty for crimes committed outside the Islamic country since there is no possibility of penalization. The absence of it outside the Islamic country does not mean crime is permissible. Acts such as murder, theft, adultery, and drinking alcohol committed outside the Islamic country are also prohibited.

Rudolph Peters argues that the non-Muslims in an Islamic country have the protection of life and property. However, their legal capacity is limited. What RP expresses here is that non-Muslims cannot hold public office. According to him, they cannot be the guardians of Muslims. However, there is a sharp disagreement over their legal capacity between RP and Islamic law scholars. They point to the desire for an Islamic country in which citizens treat each other as equals. Most of the restrictions existing in social life aim to protect their interests. The most important example of this is the non-Muslims wearing their unique clothes. It is an error to consider this regulation as evidence of restriction of legal capacity. The measure was taken partly as a precaution to determine identity in middle age. There was no means to determine identity -like an identity card. Moreover, most people know that non-Muslim community leaders have made a supreme effort to preserve their traditional clothes.

Keywords: Sharia, Justice, Legal Order, Islamic Law, Human Rights.

The book is well organized, with an introduction followed by two sections, most of which are selected articles that Rudolph Peters wrote on the history of Egyptian and Islamic law, especially on the legal order and the actual application of the law. Peters' articles span 40 years of research and writing, covering topics from the development of early Islamic law to contemporary jihadism. However, there were also points that the author missed in his works that spread over such a wide area. Peters argues that Islamic law is insufficient within the framework of modern human rights. There is no equality in Islamic law. Expressing that Islamic law is not universal, the author limits its application to Islamic countries. According to Peters, Muslims who leave Islamic territories are not subject to *shari'a* law, and even if they commit a crime there, they will not be penalized when they return. Islamic law identified non-Muslims outside the Islamic country as enemies. Therefore, their lives and property are not under legal protection. Although there are exceptions, the violation of protections does not entail retaliation or blood money.

However, there was a fundamental disagreement between Peters and Islamic law scholars over the problem. Islamic law scholars said that there is no distinction between being inside or outside the Islamic country in terms of the punishment for the crime committed. Although the phrase abode of war (*dar al-harb*) at first glance means "the country with which there is a state of war between the abode of Islam" (*dar al-Islam*), it is used in Islamic law sources to mean "countries outside *dar al-Islam*" and as the equivalent of today's term "foreign country." Therefore, the claim that Muslims are in a constant state of war against non-Muslims and that the distinction and naming in question stem from this does not reflect the truth. Contrary to the author's claim,

Muslims who attend dar al-harb are also subject to shari‘a. Islamic law scholars have put forward different opinions about the effect of territorial separation on the provisions and whether some provisions will change accordingly in the abode of war (dar al-harb). According to Hanafis, criminal law does not apply to crimes committed by Muslims in dar al-harb. According to the other three sects, there is no difference between dar al-Islam and dar al-harb. However, the fact that Hanafis does not apply punishment does not mean that the criminal act is permissible. Although acts such as murder, theft, adultery, and drinking are forbidden worldwide, there is no point or benefit in punishing the crime committed since the state cannot impose punishment when it is committed outside the borders of sovereignty.

Peters argues that non-Muslims in an Islamic country have protection of life and property. However, their legal capacity is limited. Peters expresses here that non-Muslims cannot hold public office. According to Peters, non-Muslims cannot be the guardians of Muslims. However, there should be more clarity between Peters and Islamic law scholars regarding their legal capacity. Islamic law scholars point to the desire for an Islamic country where citizens treat each other as equals. Most restrictions existing in social life protect their interests. The most important example of this is non-Muslims wearing unique clothes. It is an error to consider this regulation as evidence of a restriction on legal capacity. The measure was taken partly as a precaution to determine identity in the Middle Ages. There was no means to determine identity—like an identity card. Moreover, most people know that non-Muslim community leaders have made a supreme effort to preserve their traditional clothes. Non-Muslims’ style of clothing had a favorable outcome for preserving their culture within Islamic society.

Peters argues that non-Muslim citizens cannot serve as public officers in Muslim societies. However, there are many examples in which we should reject this approach. For instance, the first caliph of the Umayyad state, Mua’wiya, appointed many non-Muslim citizens as public officers, and other caliphs continued this trend. Similarly, some Christian statesmen advanced to the position of vizier in the Abbasid state. On the other hand Greek and Armenian diplomats occupied influential positions in Ottoman foreign affairs.

For Peters, a value recently adopted in the Islamic world is the principle of freedom of religion. Peters argues that this principle is incompatible with the classical Islamic doctrine of apostasy, which states that a Muslim is unable to change his religion. However, it is also a mistake to overlook some differences. In the classical period, not only in Muslim societies but also in other societies, conversion was not considered within the scope of religious freedom but within the scope of state security. Therefore,

scholars evaluated the apostasy of a man who can fight as a rebellion against the state. Therefore, women and the elderly population do not face similar sanctions if they apostatize. Peters states that Islamic law does not recognize the natural equality of all people before the law. There are several categories of people. People's legal capacities are different from each other. Legal personality in Islamic law is defined by three dichotomies that create legal boundaries between dominant and nondominant groups: Muslims vis-à-vis non-Muslims, men vis-à-vis women, and free people vis-à-vis enslaved people. An obvious example of the existence of these categories is the differentiation of blood money. The highest amount must be paid for a free Muslim man, whereas there is no blood money for non-Muslims residing in the enemy country. However, there is a marked contrast between Peters' approach and the Quranic ruling. The Qur'an strongly emphasizes the principle of equality for all humankind and says, "O mankind, indeed, We have created you from male and female and made you peoples and tribes that you may know one another. Indeed, the noblest of you in the sight of Allah is the most righteous of you. Indeed, Allah is Knowing and Acquainted" (Q. 49:13). From this point of view, blood money is not only a punishment but also compensation for the loss suffered. As a result, killing the free man caused an immense financial loss to the family. This led to very high compensation. This model is similar to the one that the Law of Compensation already applies to employees. In addition, there is nothing to indicate that Islamic law does not recognize the natural equality of all people before the law.