

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi

Journal of Islamic Law Studies

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

Sayı/Issue: 43 (Haziran/June 2024)



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 Yardımcıları/Co-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

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludağ University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE
mustafaates@uludag.edu.tr
orcid.org/0000-0001-7449-5454

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

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 Eren KARADAĞ

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludağ University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE
erenkaradag@uludag.edu.tr
orcid.org/0000-0002-6091-4934

Sekretarya/Sekretariat**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
hakki.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

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludağ University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE
alikaya@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: 43 (Haziran/June 2024)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

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

XV-XVI | **Editörden**
From the Editor
Faruk Emrah ORUÇ

Araştırma Makaleleri/Research Articles

1-26 | **İslam Hukuku Açısından İntifa ile Aynı Baki Kalmayan Varlıkların Vakfı**
Endowment of Non-Perpetual Assets in Terms of Islamic Law
Murat PEÇE

27-53 | **Hamevî'nin "el-Es'iletü'l-Hanefiyye bi'l-ecvibeti'l-Hameviyye" Adlı Risâlesinin Tenkitli Neşri ve İrsâdî Vakıflara Dair Bir Değerlendirme**
The Critical Edition of Ĥamawî's "Al-As'ilat Al-Ĥanafıyya bi Al-Ajwibat Al-Ĥamawıyya" and an Evaluation on Voluntary Foundations
Muhammet Abdullah YETER – Ahmet EKŞİ

55-84 | **Oflu Muhammed Emin Efendi'nin *Necâtü'l-Mü'minin* Adlı İlmihalinin Tahlili ve Son Dönem Osmanlı Halkının İbadet Anlayışının Günümüzle Mukayesesi**
Analysis of Muhammed Emin Efendi's İlmihal titled "Nejât Al-Mu'minin" and The Comparison of the Late Ottoman Understanding of Worship with Today's Understanding
Ramazan ÇÖKLÜ

85-116 | **Mütevâtir Kıraatler Arası Telfikin Namaza Etkisi**
The Effect of Talfiq Between Mutawâtir Recitations on Prayer
Abdullah ÇAKIR – Fatma ÇAKIR

117-146 | **İslâm Hukuku Bağlamında Hükümlerin İletlerinin Belirlenmesinde Makâsîd ve Maslahatın Gözetilmesi Açısından Aklın Rolü**
The Role of Reason in Determining the Implications of Provisions in the Context of Islamic Law in Terms of Maintaining the Objectives of Shari'a (Maqasid) and Interests (Maslaha)
Taha YILMAZ

- 147-180** | **Yûsuf el-Karadâvî'nin İslâm Ceza Hukukuna Dair Görüşlerinin Tahlili ve Bazı Görüşlerinin Tarih-
sel Süreç İçindeki Değişiminin Tespiti**
*Analysis of Yûsuf al-Qaradâwî's Views on Islamic Criminal Law and Identification of the Evolution of Some
of His Views in Historical Context*
Mustafa Bülent DADAŞ
- 181-210** | **Allah Dileseydi Onu Daha Ağırıyla Sınardı: Hanefî Köklerinden Osmanlı Dönemi Fetvalarına
Mükrehin Boşamasının Geçerliliği**
*If Allah Willed, He Would Test him More Severely: The Validity of the Divorce of the Person under Duress
from the Hanafi Origins to the Ottoman-era Fatwās*
Muharrem MİDİLLİ
- 211-268** | **Şehit Kavramının Kapsamına Dair Bir Tartışma: Muhyiddîn el-Acemî'nin Risâle fî Bâbi's-şehîd
min Şerhi'l-Vikāye'si, Hüsâm Çelebi'nin Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fî Bâbi's-şehîd'i ve Risâle fî Bâbi's-
şehîd İsimli Müellifi Meçhul Bir Eser (Tahkik ve Muhteva Tanıtımı)**
*A Discussion on the Scope of the Concept of Shahîd (Martyr) Muhyî al-Dîn al-Ajamî's Risâla fî Bâb al-
shahîd min Sharh al-Wiqāya, Husâm Chalabi's Jawâb Husâm Chalabi's fî Bâb al-shahîd and an anonymous
author's Risâla fî Bâb al-shahîd (The Critical Edition and Content Presentation)*
Emine Nurefşan DİNÇ
- 269-302** | **Aile Birliğine Bir Müdahale Biçimi Olarak Çocuğun Devlet Koruması Altına Alınmasının İslâm
Hukuku Açısından Değerlendirilmesi**
*As A Form of Intervention in Family life Evaluation of Putting the Child Under State Protection in Terms of
Islamic Law*
Şerif GEDİK
- 303-338** | **İslâm Hukuku Açısından Taşiyıcı Annelikte Nesep Problemi**
The Problem of Lineage in Surrogacy from the Perspective of Islamic Law
Abdullah ARSLAN

Kitap İncelemeleri/Book Reviews

- 339-344** | **Ayhan Ak, İslâm Hukukunun Sabiteleri Kâsânî'ye Göre İcmânın Teoris ve Pratiği, Üniversite Ya-
yınları, Samsun, 2020, 293 Sayfa, ISBN: 9786054896745**
*Ayhan Ak, İslâm Hukukunun Sabiteleri Kâsânî'ye Göre İcmânın Teoris ve Pratiği, Üniversite Publications,
Samsun, 2020, 293 Pages, ISBN: 9786054896745*
Fatma BULUT
- 345-348** | **İbrahim Türk, İslam Hukukunda Görme Engellilere Dair Hükümler, İstanbul: Kitap Dünyası Ya-
yınları, 2022, 144 Sayfa, ISBN: 9786053514794**
*İbrahim Türk, Provisions on the Visually Impaired in Islamic Law, İstanbul: Kitap Dünyası Publications,
2022, 144 Pages, ISBN: 9786053514794*
Rukiye IŞIKMAN

- 349-356** | **Saffet Köse, İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018, 295 Sayfa, ISBN 9789755481135**
Saffet Köse, Abuse of Rights in Islamic Law, Istanbul: M.Ü. Faculty of Divinity Publications, 2018, 295 Pages, ISBN 9789755481135
Burcu BEKTİK TAZEGÜL
- 357-362** | **Saffet Köse, İslam'ın Dinamiği Cihat, Köln: Plural Publications, 2019, 190 Sayfa, ISBN: 9783947179381**
Saffet Köse, İslam'ın Dinamiği Cihat (The Dynamic of Islam is jihad), Köln: Plural Publications, 2019, 190 Pages, ISBN: 9783947179381
Elif Rumeysa AKDOĞAN

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: 43 (Haziran/June 2024)

Editörden

Değerli okuyucular ve araştırmacılar,

Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı tarafından yayımlanan İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nin kırk üçüncü sayısı ile karşınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Kurulduğu günden bugüne yüzlerce kıymetli yayına yer vererek ilim dünyasına katkı sağlayan dergimizin uluslararası görünürlüğünü artırmak için çalışmalarımız devam etmektedir.

Haziran 2024 sayısında yayımlanmak üzere dergimize ulaşan yirmi dört yazıdan ön-kontrol ve hakem değerlendirme sürecini olumlu şekilde tamamlayan on araştırma makalesi ve dört kitap tanıtımı okuyucu ve araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Dergimize yazı gönderen değerli ilim adamlarına, yayın ve danışma kurullarına, yazıları inceleyen hakemlere, emekleri her türlü takdirin üzerinde olan editör kurulumuza, 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.

From the Editor

Dear readers and researchers,

We are pleased to welcome you with the forty third issue of the Journal of Islamic Law Studies published by the Foundation for Mehir and Youth Marriage. We continue our efforts to increase the international visibility of our journal, which has contributed to the world of science by publishing hundreds of valuable publications since its establishment.

Out of the twenty four studies received for publication in the June 2024 issue, ten research articles and four book reviews that completed the pre-control and referee evaluation process positively were presented to the readers and researchers. We would like to express our gratitude to the esteemed scholars, editorial and advisory boards,

referees who reviewed the articles, our editorial board whose efforts are above all kinds of appreciation, our pre-control and language editors who supported us in the first and final review phase, especially Mr. Mustafa ÖZDEMİR Chairman of the Board of Trustees of the Foundation for Mehir and Youth Marriage, and the managers and employees of the foundation.

Faruk Emrah ORUÇ

Editor

ebuhasen@gmail.com

orcid.org/0000-0003-4008-7967

İslam Hukuku Açısından İntifa ile Aynı Baki Kalmayan Varlıkların Vakfı

Murat PEÇE

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu
Dr., Presidency of Religious Affairs, High Board of Religious Affairs
Ankara /TÜRKİYE

muratpece82@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-2135-0803

Özet

Müslümanlar, iyilik ve takvada yarışmak, tasadduk etmek gibi hayır yollarında yardımlaşmayı teşvik eden birçok nاستan hareketle tarih boyunca farklı coğrafyalarda hayır müesseseleri inşa ederek infak kültürünü oluşturmuşlardır. Bu kültürün kökleşmesini sağlayan en güzide kurumlardan biri de kuşkusuz vakıf müessesesidir. Bu müessese, Asr-ı saâdet'ten günümüze değin Müminlerin sosyal ve ekonomik bağlarının güçlenmesine, kültürel ve manevi kimliklerinin oluşmasına büyük katkılar sunmuştur. Böyle güzide bir kurumun ilelebet yaşatılması için vakıfla ilgili teorik bilgilerin güncel tutulması, farklı icthadlardan yararlanılması ve bu icthadlar ışığında pratik uygulamaların daha işlevsel hale getirilmesi önem arz etmektedir.

İslam âlimleri, Kur'ân-ı Kerîm'de vakfın meşruluğunu belirten doğrudan bir ayet bulunmadığını; tasadduk etmeyi, iyilikte yarışmayı teşvik eden ayetlerin vakıf kurumunun temelini oluşturduğunu belirtmiştir. Ayrıca vakıfla ilgili ortaya konulan hükümlerin çok az kısmının sünnet ile sabit olduğunu; bu hükümlerin büyük çoğunluğunun ise "İstihşân", "İstislâh" ve "Örf" delillerine istinaden fakihlerin icthadı üzerine bina edildiğini kaydetmiştir.

Fakihler, vakfın meşru olduğu hususunda icma etmişlerdir. Vakfa konu olabilecek varlıklar hakkında ise farklı kanaatler sergilemişlerdir. İlgili hadislere ve Asr-ı saâdet'teki

Geliş/Received: 22.09.2023 | **Kabul/Accepted:** 05.06.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2024

Atf/Citation: Peçe, Murat. "İslam Hukuku Açısından İntifa ile Aynı Baki Kalmayan Varlıkların Vakfı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 1-26./ Peçe, Murat. "Endowment of Non-Perpetual Assets in Terms of Islamic Law". *Journal of Islamic Law Studies* 43 (June 2024), 1-26.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1364865>

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.

© Murat PEÇE | CC BY-NC-ND 4.0 International

uygulamalara istinaden arazi, ev, dükkân gibi gayrimenkullerin vakfedilmesini ittifakla kabul etmişlerdir. Menkullerin vakfı hususunda ise ihtilaf etmişlerdir. Fakihlerin bir kısmı, Resûlü Ekrem'in (s.a.s.), Hz. Ömer'e (r.a.) ganimet olarak kalan arazisi hakkındaki "Dilersen arazinin aslını yanında tut, gelirini tasadduk et." hadisinde geçen "حَبْسَتْ/hapset" lafzından hareketle, vakfedilecek malda "ebedîlik" özelliği bulunmasını şart koşmuşlardır. Zira bu kelimenin, muvakkat olan bir şeyin mefhumuna aykırılık içerdiğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu vafsa haiz olmamaları gerekçesiyle menkullerin vakfını sahih kabul etmemişlerdir. Bir kısım fakihler bu niteliği şart koşmadıklarından menkullerin vakfını mutlak olarak; bazı fakihler ise birtakım kayıtlar öne sürerek caiz görmüşdür.

Hanefî fakihler, vakfa konu olan malın "akar" olmasını ve vakıfta "ebedîliği" genel kural/kıyas olarak kabul etmişlerdir. Bu genel kurala uygun olmamaları gerekçesiyle menkullerin mutlak anlamda vakfa konu olmayacaklarını belirtmişlerdir. Bununla birlikte bu genel anlayıştan "Akara Tabi Olan Menkuller", "Hakkında Nas Bulunan Menkuller" ve "Örfen Vakfı Meşru Görülen Menkuller" şeklinde üçlü bir istisna yaparak bu kategorilere giren menkullerin vakfını sahih kabul etmişlerdir. Bu kaidelerin yanı sıra "Hükmen Ebedîlik" ilkesi geliştirilerek "ebedîlik" vasfı daha geniş anlamda yorumlanmıştır. Bu bağlamda fıkıh eserlerinde mütekaddimîn Hanefîler'in, dinarların, dirhemlerin, mekîlât ve mevzûnâtın vakfını sahih gördükleri kaydedilmektedir.

Şâfiî âlimler, "ebedîlik" özelliğinin arsa gibi varlıklarda tam anlamıyla; kitap, at, silah gibi mallarda ise bunların ömrü kadar gerçekleştiğini belirtmiştir. Bundan hareketle belirli bir süre de olsa kendisiyle intifa mümkün olan ve aynı hemen tükenmeyen menkullerin vakfını caiz görmüşlerdir. Gıda maddeleri gibi intifa ile birlikte aynı tükenen, belirli bir süre de olsa kendisiyle yararlanmak mümkün olmayan menkullerin vakfını ise sahih kabul etmemişlerdir.

Hanbelî âlimlerin çoğunluğu, Şâfiî fakihler ile aynı görüştedir. Bazı Hanbelîler ise örf ve teâmül bulunması halinde intifa ile aynı tükenen menkullerin vakfını sahih görmüşdür. Vakfa konu olabilecek mallar hususunda konuya en geniş yaklaşım, Mâlikî âlimler tarafından serdedilmiştir. Onlar, vakıfta ebedîlik şartını öngörmemişler, vakfın muvakkat da olabileceğini kabul etmişlerdir. Dolayısıyla mezhepte mutemet olan görüşe göre nakit para, gıda maddeleri, kitap, elbise ve benzeri her iki sınıfta yer alan menkul malların vakfı caiz görülmüştür. Menkul malların ebedîlik şartı ile vakfedilmesi durumunda ise bunun çözüm yolunun, vakfın konusu olan malın hükmen devamı anlamına gelen "istibdâl" yolu olduğunu belirtmişlerdir. İmâmiyye de Mâlikîler ile aynı görüştedir. İslam âlemindeki hukuki düzenlemelerde ve fetva kurullarının kararlarında da Mâlikî mezhebinin görüşünün tercih edildiğini görmekteyiz.

Bu bağlamda fakihlerin icthadları, fetva kurullarının kararları, tarihteki bazı pratikler ve İslam devletlerindeki uygulamalar incelenerek vakıf kurumunun daha fonksiyonel hale gelmesi istikametinde bir kanaat ortaya konulmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Vakıf, Gayrimenkul, Menkul, İntifa, Ebediyet

Endowment of Non-Perpetual Assets in Terms of Islamic Law

Summary

Muslims, inspired by numerous divine principles, have established the culture of *infāq* by founding charitable institutions in diverse geographies throughout history. One of the most reputable institutions for cultivating this culture is unquestionably endowment. This institution has made great contributions to strengthening the social and economic ties of the believers and to forming their cultural and spiritual identities from the beginning of the *asr al-sa'ādah* until today. Therefore, it is vital to update the theoretical understanding of endowments, draw insights from various precedents and improve the effectiveness of practical applications accordingly.

There is no verse in the Qur'an explicitly stating the legitimacy of endowments; however, the verses encouraging charity and competing in good deeds form the basis of the institution of endowments. Very few rulings on endowments are determined by the Sunnah; the majority come from the jurisprudence of the jurists, based on the evidence of *istihsān*, *istiślāh* and *'urf*.

Jurists agree that endowments are legitimate, but their views diverge on which assets may qualify as the subject of an endowment. They unanimously accept that immovable property such as lands, houses, and shops can be endowed. However, they disagree about the endowment of movable properties. Some jurists stipulate the characteristic of "perpetuity". While some jurists deem the endowment of movable properties to be absolutely permitted, others consider it permissible only under specific circumstances. Movable properties are classified into two categories regarding endowment status: "movables that retain their original form after usufruct" even for a certain period, and "movables that do not retain their original form after usufruct".

According to *Ḥanafī* jurists, "perpetuity" is the general rule/reference for endowment. They argue that movables cannot be endowed in absolute terms because they do not conform to this general rule. However, they make three exceptions to this general understanding, and accept the endowment of movables falling under these categories as authentic. Early *Ḥanafīs* deemed the endowment of *dīnārs*, *dirhams*, *makīlāt*, and *mawzūnāt* to be authentic.

Shāfi'ī scholars state that the condition of "perpetuity" is absolutely attained in properties such as land, and as long as their lifespan in properties such as books, horses, and

weapons. From this perspective, they deem it permissible to endow movable properties that can be used for a certain period and do not lose their original qualities immediately. However, they do not accept the endowment of movables such as foodstuffs which are consumed through usufruct and cannot be utilized even for a certain period. The majority of Ḥanbalī scholars agree with the Shāfi'ī jurists. Some Ḥanbalīs, however, view the endowment of movable properties whose original qualities are lost by usufruct as legitimate if there exists an established practice and legal precedent.

The most comprehensive stance on endowment property is that of Mālīkī scholars. They do not stipulate the condition of perpetuity in endowments and recognize that endowments can also be of a temporary nature. Therefore, it is permissible to endow cash, foodstuffs, books, clothes, and similar movable property of both classes. In the case of movable perpetual property, the solution is "istibdāl". The Imamiyya share the same view as the Mālīkīs. We observe that the Mālīkī view is preferred in legal regulations in the Islamic world and in the decisions of fatwa councils.

In this context, the opinions of jurists, decisions of fatwā councils, historical practices and practices in Islamic states are analyzed to present an opinion on making the endowment institution more functional.

Keywords: Islamic Law, Endowment, Immovable Property, Movable, Usufruct, Perpetuity.

Giriş

Ayet ve hadislerde iyilikte bulunmak, hayır hasenat yapmak, infak ve tasadduk etmek gibi hayır yollarında yardımlaşmayı ve dayanışmayı teşvik eden birçok nas bulunmaktadır.¹ Müslümanlar, bu naslardan hareketle tarih boyunca farklı coğrafyalarda cami, medrese, tekke, kütüphane, misafirhane, şifahane, imaret gibi hayır müesseseleri ve çeşme, yol, köprü, hamam gibi kamu yararına sunulan hizmetleri inşa ederek infak kültürünün ihyasını, yayılmasını ve kökleşmesini sağlamışlardır. Bu kültürün en güzide örneklerinden biri de kuşkusuz vakıf kurumu olmuştur. Vakıf müessesesi, Asr-ı

¹ bk. el-Bakara 2/148, 195, 261; Âl-i İmrân 3/92, 114-115; el-Mâide 5/2; et-Tevbe 9/18-19; el-Cin 72/18; Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Zekât", 33, 49; "Cihâd", 44; "Vesâyâ", 1, 22, 28-29; "Farzu'l-humus", 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İy-hâit-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Zekât", 11; "Vakf", 15; "Cihâd", 51-55; "Vasiyyet", 14; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Menâsik", 79; Muhammed b. İshâ Ebû İshâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir/Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Menâkib", 19; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 14/454; Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/265-266.

saâdet'ten günümüze değin Müminlerin sosyal ve ekonomik bağlarının güçlenmesine, kardeşliklerinin pekişmesine, kültürel ve manevi kimliklerinin oluşmasına büyük katkılar sunmuştur.

Fakihler, vakfın meşru olduğu hususunda icma etmekle birlikte, hangi malların vakfının sahih olabileceği yönünde farklı görüşlerde bulunmuşlardır. Gayrimenkullerin vakfedilmesini ittifakla kabul ederken, menkul malların vakfı hakkında farklı kanaat taşımışlardır. Bazı fakihler, vakfın geçerli olabilmesi için “ebediyet” vasfını şart koştuklarından bu vafsa haiz olmamaları gerekçesiyle menkul malların vakfedilmesini sahih kabul etmemişlerdir. Bir kısım fakihler ise “ebediyet” vasfını öngörmediklerinden menkul malların vakfını mutlak anlamda caiz görmüş, diğer bir kısım fakihler ise bu malların vakfının caiz olabilmesi için birtakım kayıtlar ileri sürmüşlerdir.

Özellikle bazı fakihler tarafından vakfın sahih olabilmesi için vakfedilecek malda “ebediyet” özelliğinin bulunmasının şart koşulması, sadece gayrimenkul malların vakfedilebileceği yönünde ağırlıklı bir kanaat oluşturmaktadır. Bizi bu araştırmaya sevk eden ana etkenlerin başında bu ictihad gelmektedir. Tarihi süreç içerisinde vakfa konu olan mallar, günümüz ekonomik şartları içerisinde ihtiyaç sahiplerinin durumları ve vakıf kurumunu daha işlevsel hale getirecek hususlar düşünülerek farklı çıkış noktalarının imkânıyete kaleme alınmaya çalışılmıştır. Makalemizde bu eksende fakihlerin görüşleri ve bazı fetva kurullarının kararları incelenmiş, ebediyet niteliğini taşımayan malların vakfı hususu araştırılmış, tarih içerisindeki bir kısım pratiklere ve günümüz İslam devletlerindeki uygulamalara yer verilmeye çalışılmış ve bir sonuca ulaşılmaya gayret edilmiştir.

Menkul varlıkların vakfı hususunda çeşitli çalışmalar bulunmaktadır.² Bu çalışmalarda genellikle menkullerin ikili bir tasnife tabi tutulmadığını, daha çok kitap, silah, at gibi intifa ile aynı hemen tükenmeyip belli bir süre de olsa baki kalan menkullerin vakfının incelendiğini görmekteyiz. Bu çalışmada özellikle paralar, tarım ürünleri, meyveler gibi “intifa ile aynı baki kalmayan varlıkların vakfı” hususu tetkik edilerek literatüre katkı sunulmaya gayret edilmiştir.

Çalışmamızda öncelikle Ebû Bekr el-Hassâf'ın (ö. 261/875) *Ahkâmü'l-evkâf*; Burhâneddîn et-Trablusî'nin (ö. 922/1516) *el-İs'âf fi ahkâmi'l-evkâf*; Ali Haydar Efendi'nin (ö. 1353/1935) *Tertîbü's-sunûf fi ahkâmi'l-vukûf* ve *Dürerü'l-hükkâm*; Ebû Zehre'nin (ö.

² bk. Ahmed Akgündüz, “Osmanlı Hukukunda Vakıf Malları ve Kitap Vakfı”, *Osmanlı Araştırmaları Vakfı* (Erişim 1 Şubat 2024); Abdullah Farûk İbrâhîm - Muhammed Emîn Hüseyîni, “el-Vakfî'l-muvakkat: Hakikatühü ve Mesâlihuhü'l-âmmeh”, *Journal of Islamic and Humanities Studies* 1/2 (Ağustos 2021), 278; Ahmed Nezzâr Ebû Şehlâ-Muhammed Süleymân en-Nûr, “Vakfî'l-menkûl”, *Mecelletü'l-Buhâsi'l-İlmiyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 10/2 (Ekim 2017), 278-329.

1898-1974) *Muhâderât fi'l-vakf*; Ömer Hilmi Efendi'nin (ö. 1307/1889) *İthâfû'l-ahlâf fi ahkâmî'l-evkâf*, Ahmed Akgündüz'ün *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, İrem Karakoç'un *Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Müessesesi*, Ahmet Akman'ın *Eski Vakıflar Hukuku ve İdaresi* adlı eserlerinden; Bahaeddin Yediyıldız'ın "XVIII. Asır Türk Vakıflarının İktisâdî Boyutu" isimli makalesinden; *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki ilgili maddelerden ve Mecma'u'l-Fıkhî'l-İslâmî ed-Düvelî'nin kararından yararlanılmıştır. Bunların yanı sıra konuyla ilgili fakihlerin görüşü incelenmiş ve birçok İslam devletindeki kanunlara yer verilmiştir.

1. Vakfın Tarifi ve Meşruiyeti

Vakıf (vakf) sözlükte "hapsetmek, durdurmak, alıkoymak" vb. anlamlara gelmektedir.³ Vakfın ıstılahî olarak birçok tanımı yapılmış olmakla birlikte dört mezhep fakihleri tarafından genel olarak üç farklı tarif yapıldığı ifade edebiliriz. Bu tanımlardan biri Ebû Hanîfe'ye, diğeri İmâmeyn, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerine, bir diğeri ise Mâlikî âlimlerine aittir. Söz konusu tarifler özetle şöyledir:

Ebû Hanîfe'ye Göre: Bir kimsenin, vakıf konusu olan malı mülkiyetinde tutarak bu malın menfaatini hayır yollarına tasadduk etmesine "vakıf" denir. Ebû Hanîfe'ye göre hâkimin kararı olmadığı sürece vakfedilen malın vâkıfın mülkiyetinden çıkması bağlayıcı (lazım) değildir. Yani bu durumda vâkıf, vakıftan rücu edebilir; vakfa konu olan bu mal üzerinde satmak, hibe etmek gibi tasarruflarda bulunabilir.⁴

İmâmeyn, Şâfiî ve Hanbelîler'e Göre: Vakıf, vakıf konusu olan malı Allah'ın mülkünde kalmak üzere ebedî olarak temlik ve temellükten alıkoymak suretiyle bu malın menfaatini hayır yollarına tasadduk etmektir. Bu tanıma göre vakfedilen mal vakfedenin mülkiyetinden çıkar ve ebediyen Allah'ın mülkünde kalmak üzere hapsedilmiş olur. Bu durumda vâkıfın bu maldaki tasarrufları sona erer ve vakfedilen malın gelirinin artık vakıf cihetine bağışlanması gerekir.⁵

³ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), "Vakf", 9/359.

⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 12/27; Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 6/219-220.

⁵ Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'tilî'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1356/1937), 3/40; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/214-216; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/522; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr-'Âlemü'l-Kütüb, 1431/2009), 4/240-241; Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, *Gâyetü'l-müntehâ fi'l-cem' beyne'l-İknâ' ve'l-Müntehâ* (Kuveyt: Müessesetü Garrâs, 1428/2007), 2/299.

Mâlikîler'e Göre: Vakıf, bir kimsenin mülkiyetindeki veya ücret karşılığı kirala-
dığı bir malın menfaatini ya da gelirini uygun göreceği belli bir müddet hayır cihetine
teberru etmesine denir.⁶ Bu tanımdan; Mâlikîler'e göre malın vakfedenin mülkiyetin-
den çıkmayacağı, ücret karşılığı kiralanın malın menfaatinin de vakfedebileceği, ma-
lın sadece geliri veya menfaatinin hayır cihetine teberru edilmiş olacağı ve vakıfta
ebedîlik şartının bulunmadığı anlaşılmaktadır.⁷

İleride de zikredileceği üzere özellikle Mâlikî fakihlerin vakıfta ebedîlik vasfını
şart koşmamaları, malın menfaatinin veya gelirinin vakfını sahih kabul etmeleri, intifa
ile aynı baki kalmayan varlıkların vakfı noktasında bize rehberlik edecektir.

İslam âlimleri tarafından vakfın meşruiyetinin Kitap, sünnet ve icma ile sabit ol-
duğu belirtilmiştir.

Kitap: Kur'an'da vakfetmenin meşru olduğunu doğrudan ve açıkça beyan eden
bir ayet bulunmamakla birlikte İslam âlimleri, fakirleri kollayıp gözetmek, ihtiyaç sa-
hiplerine yardımda bulunmak, hayırda yarışmak gibi Müslümanları iyilik yollarına teş-
vik eden ayetlerin, vakıf kurumunun temelini oluşturduğunu ifade etmiştir. Bu hususta
özellikle, “Allah'ın mescitlerini, ancak Allah'a ve ahiret gününe inanan, namazı dosdoğru kılan,
zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder.”⁸ “Sevdiğiniz şeylerden
Allah yolunda harcamadıkça gerçek iyiliğe ulaşamazsınız.”⁹ ayetlerini delil getirmişlerdir.¹⁰

Sünnet: Vakıf müessesesinin meşruiyetine dair Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ve
sahâbeden birçok söz ve fiil uygulama aktarılmıştır. İlgili bölümlerde söz konusu riva-
yetler ele alınacağından burada bu rivayetlere sadece dipnotta işaret edilmiştir.¹¹

⁶ Muhammed b. Ahmed b. Arefe ed-Desûkî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/76; Ebû'l-
Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-Furûk* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2/111.

⁷ Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletüh* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1430/2009), 8/157.

⁸ et-Tevbe 9/18-19.

⁹ Âl-i İmrân 3/92.

¹⁰ Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012),
42/475-479.

¹¹ Buhârî, “Zekât”, 33, 49; “Cihâd”, 44; “Vesâyâ”, 1, 22, 28-29; “Farzu'l-humus”, 1; Müslim, “Zekât”, 11;
“Vakf”, 15; “Cihâd”, 51-55; “Vasiyyet”, 14; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 79; Tirmizî, “Menâkub”, 19; Ahmed b.
Hanbel, *el-Müsne'd*, 14/454; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/265-266; Ahmed b. Ömer Ebû Bekr el-Hassâf,
Ahkâmü'l-evkâf (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, ts.), 1-18; Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Şem-
süleimme es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebir* (b.y.: y.y., 1971), 5/2104; Burhânüddîn İbrâhîm b. Mûsâ et-Trab-
lusî, *el-İs'âf fi ahkâmi'l-evkâf* (Mısır: Matba'atü Hindiyeye, 1320/1902), 4-10; Nâsirüddîn el-Elbânî, *İrvâü'l-galîl
fi tahrîci ehâdisi Menâri's-sebil* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985), 6/34.

Ayrıca fakihler, vakıfla ilgili serdedilen hükümlerin az bir bölümünün sünnet deliline dayandığını, söz konusu hükümlerin azami çoğunluğunun ise “İstihân”,¹² “İstislâh”¹³ ve “Örf”¹⁴ delillerine istinaden fakihlerin görüşleri doğrultusunda şekillendiğini kaydetmişlerdir.¹⁵

İcma: Ali Haydar Efendi, vakfın meşruiyetinin icma ile de sabit olduğunu belirtmiştir.¹⁶

Vakfın tarifi ve meşruiyetiyle ilgili öz olarak verdiğimiz bu genel bilgilerden sonra, vakfa konu olan varlıkları sınıflandırarak çalışmamızın daha somut bir şekilde anlaşılmasının gayreti içinde olacağız.

2. Vakfa Konu Olan Varlıklar

Vakfa konu olan varlıklar (vakfın mahalli), gayrimenkul ve menkullerden oluşmaktadır.

2.1. Gayrimenkuller

Gayrimenkuller fakihler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Hanefiler, bir yerden bir yere nakledilmesi mümkün olmayan şeyleri “akar” olarak tarif etmiştir. Bu tariften de anlaşılacağı üzere Hanefî âlimler, sadece arazileri ve arsaları müstakil olarak akar kabul etmişlerdir. Arazi içinde bulunan bina ve ağaçları ise tek başlarına akar addetmemişler, ancak arsasına tabi olduklarında akar saymışlardır.¹⁷ Bu nedenle mezhep içinde bina ve ağaçların müstakil olarak vakfedilmesi tartışma konusu

¹² İstihân, “Müctehidin bir meselede icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulunduğu başka bir hüküm vermesi şeklinde özetlenebilen yöntemin adıdır.” bk. Ali Bardakoğlu, “İstihân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339-347.

¹³ İstislâh, “Nasların kapsamına girmeyen ya da kıyas yoluyla nasta düzenlenmiş bir olaya bağlanamayan fikhî bir meselenin hükmünü şer’an itibar edilebilir maslahatlara ve İslâm fihhının genel ilkelerine göre belirleme yöntemidir.” bk. Şükrü Özen, “İstislâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/383-388.

¹⁴ Örf, “Toplumda genel kabul gören, sürekli veya baskın tatbikatı bulunan sosyal davranış biçimlerine” denir. bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/93-94.

¹⁵ Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 8/157.

¹⁶ Ali Haydar Efendi Küçük, *Tertibü's-sunûffi ahkâmî'l-vukûf* (b.y.: Müessesetü'r-Reyyân-el-Mektebetü'l-Mekkiyye, ts.), 10.

¹⁷ Ali Haydar Efendi Küçük, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Mecelleti'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991), 1/116.

olmuştur.¹⁸ Örfte ve günümüz hukukunda anlaşıldığı anlamda akarı gayrimenkul olarak, yani "ev veya arazi gibi bir yerden başka bir yere nakli mümkün olmayan" şeklinde tarif eden ise Mâlikî fakihlerdir.¹⁹ Mecelle'de de bu tanım esas alınmıştır.²⁰

Arazi, ev, dükkân, bostan gibi gayrimenkullerin vakfedilmesi, dört mezhep âlimlerinin ittifakıyla sahih görülmüştür.²¹ Bu hususta hadisler ve sahâbe uygulamaları hüccet kabul edilmiştir. Asr-ı saâdet'teki bazı uygulamaları örnek olarak zikretmek istiyoruz:

- Resûlullah (s.a.s.), Medine'deki bazı arazilerden başka Fedek ve Hayber hisselelerinin bir kısmını Müslümanların yararına sadaka haline getirmiştir.²²

- Sahâbe tarafından Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir binek hayvanından, silahından ve vakfettiği arazilerden başka mal bırakmadığı rivayet edilmiştir.²³

- Hz. Ömer (r.a.), Hayber'de kendisine ganimet olarak kalan değerli arazisi hakkında Resûlu Ekrem'in (s.a.s.), "Dilersen arazinin aslını yanında tut, gelirini tasadduk et." tavsiyesine uyarak bu arazinin gelirini ihtiyaç sahiplerine tasadduk etmiştir.²⁴

- Hz. Osman (r.a.), yine Resûlullah'ın yol göstermesiyle Medine'deki Rûme Kuyusunu satın alıp bütün Müslümanların yararına tahsis etmiştir.²⁵

- Hz. Ali (r.a.) Yenbû' denen yerdeki su kaynağını vakfetmiştir.²⁶

- Zeyd b. Sâbit (r.a.), mescidin yanındaki ve Bakî' mevkiindeki evini vakfetmiştir.²⁷

- Câbir b. Abdullah'ın (r.a.), "Ben muhacir ve ensardan mal sahibi olup da vakıf yapmamış bir kimse bilmiyorum." dediği rivayet edilmiştir.²⁸

¹⁸ Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1412-1992), 4/361.

¹⁹ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebû Zehre, *Muhâderât fi'l-vakf* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 98.

²⁰ Ali Haydar Efendi, *Düreri'l-hükkâm*, 1/116.

²¹ Desûkî, *Hâşiye*, 4/76; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 3/525; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Mugni* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 6/34-36.

²² Buhârî, "Vesâyâ", 1; "Farzu'l-humus", 1; Müslim, "Cihâd", 51-55.

²³ Buhârî, "Vesâyâ", 1.

²⁴ Buhârî, "Vesâyâ", 23, 29-31; Müslim, "Vasiyye", 15.

²⁵ Tirmizî, "Menâkıb", 19.

²⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/265.

²⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/266.

²⁸ Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, 15.

Gayrimenkullerin vakfının sahih olduğu hususunda fakihlerin ittifak etmesi ve araştırmamızda ulaşmak istediğimiz ana hedefi oluşturmaması nedeniyle gayrimenkullerin vakfı hakkında bu kadar bilgi ile iktifa edilmiştir.

2.2. Menkuller

Bir mekândan diğer bir mekâna nakledilebilen şeylere “menkul varlıklar” denir. Paralar, para dışında urûz olarak tanımlanan mallar, hayvanlar, mekîlât ve mevzûnât türü şeyler menkul varlıklardır.²⁹

Menkul varlıklar vakfa konu olup olmaması açısından “intifa ile aynı baki kalan menkuller” ve “intifa ile aynı baki kalmayan menkuller” şeklinde iki sınıfta değerlendirilmiştir.

2.2.1. İntifa ile Aynı Baki Kalan Menkuller

İntifa ile aynı baki kalan menkuller ile kendisinden faydalanıldığında aynı hemen tükenmeyip belirli bir sürede olsa baki kalan varlıklar kastedilmektedir. Bunlar; kitaplar, silah, at, zırh gibi cihad gereçleri, ev, iş yeri, medrese gibi mekânları döşemek için gerekli mefruşat, fakirlere tahsis edilen gelinlikler, süs eşyaları, süt hayvanları ve benzeri menkullerdir.

Bu tür menkullerin vakfının sahih olduğu noktasında İslam âlimlerinin azami çoğunluğunun ittifak etmesi, giriş bölümünde de zikredildiği üzere bunların vakfı hususunda birçok çalışma bulunması ve çalışmamızın ana gayesini oluşturmaması sebebiyle bu sınıfta yer alan menkullerin vakfı hakkında geniş bilgilere yer verilmeyecektir. Ayrıca her iki sınıfta yer alan menkuller hakkında serdedilen ictihadlar, hemen hemen aynı deliller bağlamında tezahür ettiği için bu ictihadların birbirinden bağımsız olarak değerlendirilmesi zor gözükmektedir. Bu gerekçelere binaen tekrara düşmemek adına ve makaleye verilen başlıktan da anlaşılacağı üzere çalışmamızın ana gayesi intifa ile aynı baki kalmayan varlıkların vakfa konu olup olmaması hususu olduğundan, söz konusu ictihadların aşağıdaki başlık altında birlikte değerlendirilmesi uygun görülmüştür.

2.2.2. İntifa ile Aynı Baki Kalmayan Menkullerin Vakfı

İntifa ile aynı baki kalmayan menkuller ile kendisinden faydalanıldığında belirli bir sürede olsa aynı baki kalmayıp tükenen varlıklar kastedilmektedir. Bunlar; tarım ürünleri, meyveler, sular, paralar gibi menkul varlıklardır.

²⁹ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970), 6/215-216; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/214-216; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/116.

Bu başlık altında mezhep fakihlerinin konuyla ilgili yaklaşımları incelendikten sonra, konunun daha somut hale gelmesi adına birtakım uygulama, fetva ve kanun örneklerine yer verilecektir.

2.2.2.1. Fıkhî Yaklaşımlar

Konuyla ilgili fıkhî değerlendirmelere geçmeden önce, vakfa konu olan malın “ebedîlik” vasfını taşımasını şart koşan âlimlerin gerekçelerine öz bir şekilde değinmek yerinde olacaktır. Nitekim vakfedilecek malda bu niteliği öngören fakihlerin gerekçeleri aynı noktada birleşmektedir. Bu hususun belirgin hale gelmesi, aynı zamanda genelde menkullerin, özelde de intifa ile aynı baki kalmayan varlıkların vakfı hakkında serdedilen görüşlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Vakfedilecek malda “ebedîlik” vasfının bulunmasını şart koşan âlimlerin temel gerekçeleri şu şekildedir:

- Hz. Peygamber (s.a.s.), Hayber’de Hz. Ömer’e (r.a.) ganimet olarak kalan arazisi hakkında şöyle buyurmuştur: “Dilersen arazinin aslını yanında tut, gelirini tasadduk et.”³⁰ Hadiste geçen “حَبِشَتَ/hapset, yanında tut” kelimesi, vakıfta “ebedîlik” şartını gerektirir. Zira bu kelime, muvakkat olan bir şeyin mefhumuna aykırılık içermektedir.³¹

- Sözlükte “hapsetmek, alıkoymak” anlamlarına gelen vakıf (vakf) kelimesi, vakfın ebedî olmasını gerektirir.³²

- Vakıf, hibe ve köle azat etmeye kıyas edilmiştir. Şöyle ki, hibe ve köle azat etme, teberru nitelikli bir sözleşme olduğundan hibede bulunan veya köle azat edenin buradaki mülkiyeti sona ermiş olur. Dolayısıyla bundan vazgeçilmesi meşru kabul edilmiştir. Vakıf da teberru nitelikli bir akit olduğundan bu akdin geri dönüşü mümkün olmayacak şekilde kurulması gerekmektedir. Bu da ancak vakfedilen malda ebedîlik niteliğinin bulunmasıyla sağlanabilir.³³

³⁰ Buhârî, “Vesâyâ”, 23, 29-31; Müslim, “Vasiyye”, 15.

³¹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’î*, 6/220; Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *’Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İyhâi’t-Türâsi’l-’Arabî, 1431/2011), 14/68;

³² Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhî’l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-’İlmiyye, 1431/2011), 2/325; Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik* (b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 5/214.

³³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/324-236; Buhûtî, *Keşşâfu’l-kanâ’*, 4/240-241.

- Kişi, malını kurbet niyetiyle vakfederek ebedî sevap getirmesini bekler. Ebedîlik özelliği bulunmayan mallar belli bir zaman geçince tükeneceğinden, bu şekilde yapılan vakıftan ebedî olarak beklenen uhrevî maksat meydana gelmemiş olur.³⁴

2.2.2.1.1. Hanefî Mezhebi

Hanefî fakihler, vakfa konu olan malın “akar” olmasını ve “ebedîliği/devamlılığı” genel kural/kıyas olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla akar sayılan mallarda ebedîlik vasfı bulunduğundan bunların vakfının sahih olduğu hakkında görüş birliği içerisinde olduklarıdır.³⁵

İmam Ebû Hanîfe'nin, ebedîlik vasfını taşımamaları gerekçesiyle ister tek başlarına ister bir akara tabi olarak ister teâmül bulunsun menkullerin vakfını caiz görmediği aktarılmıştır.³⁶

Hanefî eserlerini incelediğimizde, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün mücmel olarak zikredildiğini; bu ictihadın tahlilinin tam anlamıyla yapılmadığını, örneğin özellikle sahâbeden nakledilen cihad araç-gereçleri gibi intifa ile aynı baki kalan menkullerin vakfıyla ilgili rivayetleri nasıl değerlendirdiği hususunda bilgilere yer verilmediğini görmekteyiz. İleride de zikredileceği üzere menkul malların vakfı konusunda başta Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) olmak üzere diğer fakihlerin görüşleri mezhepte esas alındığından, bu durum Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşüne mücmel olarak yer verildiğini akla getirmektedir.

İmâmeyn, menkul varlıkların mutlak anlamda vakfa konu olmayacaklarını belirtmekle birlikte zikri geçen genel kuraldan aşağıdaki istisnaları yaparak birtakım şartlar çerçevesinde menkullerin vakfını sahih görmüştür.³⁷

2.2.2.1.1.1. Hakkında Nas Bulunan Menkuller

İmam Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre silah, zırh ve at gibi vakfedilebileceklerine dair nassın varit olduğu menkullerin vakfı caizdir.³⁸ Bu konudaki delili, “*el-istihsân bi'n-nas*” kaidesidir. Nitekim Hâlid b. Velîd (r.a.), zırhlarını ve diğer cihad gereçlerini vakfetmiş, Hz. Peygamber de (s.a.s.) bunu tasvip etmiştir.³⁹ Yine Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Kim Allah'a inanarak ve O'nun vaadini tasdik ederek Allah yolunda bir at*

³⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/324-236; Buhârî, *Keşşâfu'l-kanâ'*, 4/240-241.

³⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/361-365.

³⁶ Bâbertî, *el-Înâye*, 6/216.

³⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/361-365.

³⁸ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 1/2083; Fahreddîn Osman b. Alî Ebû Muhammed ez-Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: el-Matba'atü'l-Kübrâ, ts.), 3/327; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/214-216.

³⁹ Buhârî, “Zekât”, 33, 49; Müslim, “Zekât”, 11.

vakfederse şüphesiz onun yemleri, suları, dışkısı ve idrarı kıyamet gününde mizanına sevap olarak koyulacaktır."⁴⁰ Ayrıca Hz. Hafsâ'nın (r.a.) 20 bin dirheme satın aldığı süs eşyalarını Hattâb ailesine mensup kadınlar için vakfettiği⁴¹ ve yine Kur'ân-ı Kerîm vakfında bulunduğu aktarılmıştır.⁴²

Kıyas yoluyla hakkında nas bulunan menkuller (Kur'ân-ı Kerîm, cihad araç-geçerleri, süs eşyaları) dışındaki intifa ile aynı baki kalan farklı menkullerin vakfının da meşru olduğu sonucuna ulaşılması mümkündür. Zira rivayetlerde geçen menkul malların vakfının sahih görülüp aynı mahiyeti taşıyan diğer malların meşru kabul edilmesi, kıyas ilkesi açısından doğru bir yöntem olmayacaktır.

İntifa ile aynı baki kalmayan menkullerin vakfı hakkında ise bir rivayete ulaşılamamıştır. Dolayısıyla söz konusu malların Ebû Yûsuf'un bu görüşü ekseninde değerlendirilmesi mümkün gözükmemektedir.

2.2.2.1.1.2. Akara Tabi Olan Menkuller

İmam Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'e göre ister örf ve teâmül bulunsun isterse bulunmasın menkul varlıkların akara tabi olarak vakfedilmesi caizdir. Arsayla beraber binanın, araziyle birlikte ağaç, tohum, zirâî aletler gibi akarın tamamlayıcı unsurları kabul edilen menkullerin vakfını buna örnek göstererek vakıftaki gelir sağlama amacının ancak bunlar vasıtasıyla sağlanabileceğini belirtmişlerdir.⁴³ İrtifak hakları⁴⁴ gibi hakların vakfını müstakil olarak caiz görmeyen Hanefî fakihlerin çoğunluğu, istihsân delili ile bu hakların da akara tabi olmaları durumunda vakfının sahih olacağını kabul etmişlerdir. Bu hususta "*Bizzat caiz görülmeyen şeyler, tâbi olarak caiz görülebilir.*" kaidesini işletmişlerdir.⁴⁵

Bu ilkedен, akara tabi olmaları durumunda söz konusu her iki sınıfta yer alan menkul malların vakfının sahih görüldüğü anlaşılmaktadır. Özellikle tohum gibi intifa ile aynı tükenen bir malın ve irtifak hakları gibi mücerret bir hakkın akara tabi olarak

⁴⁰ Buhârî, "Cihâd", 44; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê (Halep: Mektebül-Metbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/454.

⁴¹ Elbânî, *İrvâü'l-galîl*, 6/34.

⁴² Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 1/2104.

⁴³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/214-216; Trablusî, *el-İs'âf*, 15-16; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/361-365; Ömer Hilmi Efendi, *İthâfü'l-ahlâf fi ahkâmî'l-evkâf* (İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1307/1889), md. 59.

⁴⁴ İrtifak, sözlükte bir şeyden faydalanmak, ona dayanmak manasına gelir. Fıkıh ıstılahında ise, "bir akar üzerinde diğer bir akar sahibinin lehine kurulmuş olan ve ona sınırlı bir şekilde yararlanma hakkı sağlanan aynî hak" olarak tanımlanmıştır. bk. Hasan Hacak, "İrtifak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/460-464.

⁴⁵ İbn-i Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/361; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/55.

vakfına cevaz verilmesi önem arz etmektedir. Buradan hareketle, özellikle günümüz açısından düşündüğümüzde mazot, gübre, sulama gibi arazinin mütemmim cüzü sayılan intifa ile aynı baki kalmayan menkullerin ve yine akara tabi olan irtifak hakları gibi diğer mücerret hakların da vakfının sahih görülebileceği anlaşılmaktadır.

2.2.2.1.1.3. Örfen Vakfı Meşru Görülen Menkuller

Bu tür menkulleri, hakkında nas bulunmadığı halde vakfedilmesi teâmül haline gelen menkul varlıklar oluşturmaktadır. Örneğin, cenaze araç-gereçleri, testere, keser, tencere, kazan gibi edevatlar, sütünden ve yağından yararlanan hayvanlar vb. menkul malların vakfı, örf ve teâmül sebebiyle caiz görülmüştür. Hanefî eserlerinde bu görüş genellikle İmam Muhammed'e nispet edilmiştir. Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090), İmam Ebû Yûsuf'un da bu görüşte olduğunu nakletmektedir.⁴⁶

Her iki grupta yer alan menkullerin vakfının meşru olduğu hususunda özellikle İmam Muhammed'in bu ictihadı geniş yer tutmaktadır. İmam Muhammed, bu hususta genel olarak İbn Mes'ûd'un (r.a.), "*Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir.*"⁴⁷ rivayetini ve "*Örf ile sabit olan, nas ile sabit gibidir.*" kuralını delil kabul etmiştir. O, örf ve teâmülün, toplumda İslam'a aykırı olmayan bir işin çokça yapılmasıyla yerleştiğini, dolayısıyla da bir bölgede menkul bir varlığın vakfedilmesi hakkında teâmül oluşmuşsa bunların vakfının sahih olacağını belirtmiştir.⁴⁸ Paralar, çiftçilerin ihtiyaçlarının giderilmesi amacıyla tohumluk buğday vb. tahıllar, bitkiler, ev, iş yeri, medrese gibi yerleri döşemek için gerekli halı, koltuk, sofrta takımları vb. eşyalar, atlar, fakirlere verilen gelinlikler ve süs eşyaları, sütünden ihtiyaç sahiplerinin yararlanması için süt hayvanları ve benzeri menkul malların vakfını, örf ve teâmül sebebiyle meşru saymıştır.⁴⁹ Ayrıca bazı fakihler, İmam Muhammed'den ister teâmül bulunsun ister bulunmasın menkullerin vakfının caiz olduğunu nakletmişlerdir.⁵⁰ İmam Muhammed'in bu ictihadlarının mezhepte fetvaya esas olan görüşler olduğu, fakihlerin çoğunluğunun bu yönde

⁴⁶ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 1/2083; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/219.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/84; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilme'cîd es-Seleff (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 4/58.

⁴⁸ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 1/2083-2087; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/203.

⁴⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 1/2103; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/372; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûkî İslâmîyye ve İstîlâhâtı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1988), 4/313-314, 321-322.

⁵⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/365; Ömer Hilmi Efendi, *İthâfü'l-ahlâf*, md. 58; Günay, "Vakıf", 475-479.

kanaat taşıdıkları⁵¹ ve Osmanlı devleti vakıf uygulamalarında bu görüşlerin esas alındığı belirtilmiştir.⁵²

İmam Muhammed'in bu görüşlerini incelediğimizde; menkul malların "intifa ile aynı baki kalan menkuller" ve "intifa ile aynı baki kalmayan menkuller" şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutulmayı mutlak kullanıldığını ve her iki sınıfta yer alan menkullere örnekler verilerek bunların vakfının sahih görüldüğünü anlamaktayız.

2.2.2.1.1.4. Hükmen Ebedîlik İlkesine Uygunluk

Bir malın aslı, "gerçek asıl" ve "hükmî asıl" olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir. Malın "ayn" olmasını sağlayan özellikleri ve içindeki cevheri onun gerçek aslını, menfaatleri ise hükmî aslını oluşturmaktadır. Bir malın ister aynı ister menfaati, mülkiyet içine dâhil olur. Vakfedilen bir malın mülk olması gerekmele birlikte, mülk olarak tanımlanan her şeyin vakfı mümkün olmayabilir. Nakit paralar gibi aynılık kazandırılmayan mallarda asıl olan mülkiyet, "rakabe-i şahsiye" değil "rakabe-i nev'îye"dir. Arsa, ev gibi gerçek bir aslın vakfında gözle görünen bir ebedîlik özelliği bulunmaktadır. Paralar, menfaatler gibi hükmî aslın vakfında ise bir nevi "manevî ebedîlik" özelliğinden söz edilebilir. Dolayısıyla gerekli durumlarda hükmî aslın bu özelliği korunarak, kademe kademe tasarruf işlemlerine konu edilebilir. Bu uygulama sebebiyle vakfın "ebedîlik" niteliği de zedelenmemiş olur.⁵³

Hamdi Yazır'ın (ö. 1878/1942) hükmen ebedîlik ilkesi ekseninde geliştirdiği bu yorum, menkullerin vakfı hususunda önemlilik arz etmektedir. Zira bu yorum ile her iki sınıfta yer alan menkul mallarda da ebedîlik ilkesinin sağlanabilmesi mümkün görülmektedir.

İmam Züfer'in (ö. 158/775) öğrencisi Muhammed b. Abdullah el-Ensârî'ye (ö. 215/830) nispet edilen aşağıdaki görüş de bu bağlamda değerlendirilebilir. el-Ensârî, dinarların, dirhemlerin, yiyeceklerin, mekîlât ve mevzûnâtın vakfının caiz olup olmadığıyla ilgili kendisine yöneltilen soruya, "evet" cevabını vermiştir. Bunun nasıl mümkün olabileceği sorulduğunda ise dinar ve dirhemlerin mudârebe⁵⁴ yoluyla ticarete

⁵¹ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/327; Mehmed b. Ferâmurz b. Alî Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, ts.), 2/136-137; Abdurrahman b. Mehmed b. Süleyman Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru İyhâit-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 1/739.

⁵² Ömer Hilmi, *İthâfû'l-ahlâf*, md. 58; Günay, "Vakıf", 475-479.

⁵³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *İrşâdü'l-ahlâf fî ahkâmî'l-evkâf* (İstanbul: y.y., 1330/1914), 25-26; İrem Karakoç, *Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Müessesesi* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2017), 315-316.

⁵⁴ Sermaye bir taraftan, emek ve çalışmak diğer taraftan ortaya konulmak suretiyle yapılan ortaklık akdine "mudârebe akdi" denir. bk. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/425.

kullanılıp gelirlerinin vakıf için tasadduk edilebileceğini, mekîlât ve mevzûnâtın da satılıp paralarının mudârebe veya ibdâ⁵⁵ yoluyla ticarete işletilip gelirlerinin vakıf için harcanabileceğini söylemiştir.⁵⁶ Bazı Hanefî kaynaklarında bu görüş aynı zamanda İmam Züfer'e nispet edilmiştir.⁵⁷ Bir kısım kaynaklarda da “*Hulâsatü'l-fetâvâ*” müellifi İftihârüddîn el-Buhârî'nin (ö. 542/1147) bu görüşte olduğu nakledilmiştir.⁵⁸ Vehbe ez-Zühaylî de (ö. 2015) mütekaddimîn Hanefîler'e göre dinarların, dirhemlerin, mekîlât ve mevzûnâtın vakfının sahih olduğunu kaydetmektedir.⁵⁹ Nitekim Şeyhîzâde Damad Efendi (ö. 1078/1667), dinarların ve dirhemlerin vakfının sahih olduğu yönündeki görüşün sadece İmam Züfer'e has kılınmasının isabetli olmadığını, bazı Hanefî fakihlerin de bu yönde fetva verdiklerini ve bu hususta bir ihtilafтан bahsetmediklerini zikretmektedir.⁶⁰

Birçok Hanefî fakihine nispet edilen bu görüş ile Hamdi Yazır'ın zikri geçen yorumunun bağdaştırılması mümkündür. Zira intifa ile aynı baki kalmayan mallar kategorisine giren nakit paralar, yiyecekler, tarım ürünleri vb. menkullerin mudârebe ve ibdâ' gibi meşru olan akitler yoluyla işletilerek hükmen ebedîlik vasfını taşıyabilecekleri anlaşılmaktadır.

2.2.2.1.2. Şâfi Mezhebi

Şâfi âlimler de “Menkullerin Vakfı Hususunda Fikhî Yaklaşımlar” başlığı altında zikri geçen delillere binaen vakıfta “ebedîlik” özelliğini şart koşmuşlardır. Bu şarta uygun olarak devamlı gelir getirici özelliği bulunan arazi, ev, ticarethane, su kuyusu, çeşme gibi gayrimenkullerin vakfını sahih görmüşlerdir. Şâfi fakihler, “ebedîlik” vasfına biraz daha geniş anlam yükleyerek bu vasfın arsa, ev gibi mallarda tam anlamıyla; kitap ve hayvan gibi mallarda ise bunların ömrü kadar gerçekleştiğini belirtmiştir. Bu ilkedен hareketle belirli bir süre de olsa kendisiyle intifa mümkün olan ve aynı hemen tükenmeyen kitap, silah, hayvan, ev eşyası ve benzeri menkullerin vakfını caiz

⁵⁵ Bir kişinin kârın hepsinin kendisine ait olmasını şart koşarak başka bir kimseye verdiği sermayeye “ibdâ” denir. bk. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/12.

⁵⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/219; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/219; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/739.

⁵⁷ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/137; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/739.

⁵⁸ Mehmed b. Yûnus el-Ayaslûgî İbn Kâdî Ayaslûgî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, thk. Murat Peçe (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 2/365.

⁵⁹ Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 8/162; ayrıca bk. İbn Kâdî Ayaslûgî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, 2/364-365.

⁶⁰ Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/739.

görmüşlerdir.⁶¹ Ayrıca bazı Şâfiîler, bu tür menkullerin tükenmeye yakın istibdâl⁶² edilmesiyle tam anlamıyla ebedîlik şartını sağlayabileceklerini ifade etmiştir.⁶³

Şâfiîler, gıda maddeleri gibi intifa ile birlikte aynı tükenen, belirli bir süre de olsa kendisiyle yararlanmak mümkün olmayan menkullerin vakfının ise sahih olmadığını belirtmişlerdir.⁶⁴

2.2.2.1.3. Hanbelî Mezhebi

Hanbelî âlimlerin çoğunluğu, Şâfiî fakihler ile aynı görüştedir.⁶⁵ Bununla birlikte bir kısım Hanbelî âlimler, örf ve teâmül bulunması halinde intifa ile aynı tükenen menkul malların vakfını sahih görmüştür.⁶⁶ Bu bağlamda teâmül haline getirdikleri için Şam ehlinin su vakıflarına cevaz vermişlerdir. Yine Hanbelî âlimlerin bir kısmı, mescitlerdeki yağdanlıklara konulan yağların, cemaatin koklaması için mescitlere konulan reyhan kokusunun, hastaların koklaması için buhur, kâfur gibi kokuların vakfına cevaz vermiştir.⁶⁷ Hanbelîler'in bu son görüşü İmam Muhammed'in görüşüyle örtüşmektedir.

2.2.2.1.4. Mâlikî Mezhebi

Vakfa konu olabilecek mallar hususunda konuya en geniş yaklaşım, Mâlikî âlimler tarafından serdedilmiştir. Vakıfta ebedîlik şartını öngörmediklerinden vakfın muvakkat da olabileceğini kabul etmişlerdir. Nitekim "Vakfın Tarifi ve Meşruyeti" başlığı altında da zikredildiği üzere onlar vakfı, "bir kimsenin mülkiyetindeki veya ücret karşılığı kiraladığı bir malın menfaatini ya da gelirini uygun göreceği belli bir müddet hayır cihetine teberru etmesi" şeklinde tanımlamışlardır. Tanımdan da anlaşılacağı üzere Mâlikîler'e göre vakfa konu olan malın mülkiyeti vakfedenin mülkiyetinden çıkmaz, sadece malın geliri veya menfaati hayır cihetine teberru edilmiş olur. Muvakkat olarak vakfedilen bir mal, süre bittiğinde vâkîfın mülkiyetine geri döner. Bu bağlamda Mâlikîler vakfı icâre akdine benzetmişlerdir. Nasıl ki icâre akdi menfaatin temlikinden ibaret olduğundan bu akitte ebedîlik vasfî şart koşulamayacağından vakıfta da şart

⁶¹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Ebû Abdillâh er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 5/360-364.

⁶² Vakfa konu olan bir malın farklı bir mal ile mübadelesine "istibdâl" denir. bk. Ahmed Akgündüz, "İstibdâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/319-320.

⁶³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 15/320; Ebû Zehre, *Muhâderât fi'l-vakf*, 99-100.

⁶⁴ Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 5/360-364; Nevevî, *el-Mecmû'*, 15/320.

⁶⁵ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 6/34-36; Ebû Zehre, *Muhâderât fi'l-vakf*, 99-100.

⁶⁶ Alâüddîn Alf b. Süleymân Ebû'l-Hasen el-Merdâvî, *Tashîhu'l-fürû'*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003), 1/64; Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf* (b.y.: Beirut: Dâru İyhâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/64.

⁶⁷ Merdâvî, *el-İnsâf*, 1/64.

koşulamaz, zira vakıfta da menfaat temlik edilmektedir. Hatta bu kural doğrultusunda vakfın muvakkat olması daha evla görülmüştür. Ayrıca teberru nitelikli bir akit olması sebebiyle vakfın hem müebbeden hem de muvakkaten sahih olacağı belirtilmiştir. Nitekim vakfın muvakkat olmasını yasaklayan bir nas olmadığını kaydetmişlerdir. Söz konusu gerekçelerden hareketle mezhepte mutemet olan görüşe göre nakit para, gıda maddeleri, kitap, elbise ve benzeri her iki sınıfta yer alan menkullerin vakfı caiz görülmüştür. Menkul malların ebedîlik şartı ile vakfedilmesi durumunda ise bunun çözümü için, vakıf konusu olan malda hükmen devamlılığı sağlayacak olan “istibdâl” yolu olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁸ İmâmiyye'nin de Mâlikîler ile aynı görüşte oldukları belirtilmiştir.⁶⁹

2.2.2.2. Uygulama, Kanun ve Fetva Örnekleri

Bu başlık altında intifa ile aynı baki kalmayan menkullerin vakfı bağlamında Osmanlı devletinden günümüze değin önemli gördüğümüz bazı pratiklere, kanun ve fetvalara örnekler vermek suretiyle konunun daha müşahhas hale getirilmesi amaçlanmaktadır.

2.2.2.2.1. Uygulama Örnekleri

Osmanlı devleti vakıf uygulamalarında daha çok İmam Muhammed'in görüşleri esas alınmış;⁷⁰ gemilerin, sandalların, hayvan derilerinin, su ve benzeri şeylerin vakfına bu bağlamda cevaz verilmiştir.⁷¹

Yine Osmanlı devletinde dinarların, dirhemlerin vakfının caiz olduğu hususunda özellikle İmam Züfer'e nispet edilen söz konusu zikri geçen fetvadan hareketle paraların vakfına onay verilmiş ve teâmül bu doğrultuda gelişmiştir.⁷²

Fatih Sultan Mehmet'in (ö. 886/1481), geliri Yeniçeri Ocakları'na verilmek üzere 24.000 altın vakfettiği aktarılmıştır.⁷³

⁶⁸ Desûkî, *Hâşiye*, 4/75-77; Karâfi, *el-Furûk*, 2/111; Ebû Zehre, *Muhâderât fi'l-vakf*, 67; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 8/157.

⁶⁹ Ebû Zehre, *Muhâderât fi'l-vakf*, 99.

⁷⁰ Ömer Hilmi, *İthâfü'l-ahlâf*, md. 58; Günay, “Vakıf”, 475-479.

⁷¹ Bahaeddin Yediylidiz, “XVIII. Asır Türk Vakıflarının İktisâdî Boyutu”, *Vakıflar Dergisi* 18 (1984), 6, 14, 15; Ahmed Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017), 208.

⁷² Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 221; Karakoç, *Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Müessesesi*, 242.

⁷³ Karakoç, *Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Müessesesi*, 243.

XVIII. asırdaki Türk vakıflarının toplam gelirlerinin takriben %32'sinin vakfedilmiş nakit paralardan oluştuğu belirtilmiştir.⁷⁴

Burada şu hususu özellikle belirtmek isteriz ki, çalışmamızda paranın vakfiyla ilgili belirtmeye çalıştığımız husus; paralar, intifa ile aynı baki kalmayan mallar sınıfına dâhil olduğundan, mutlak anlamda paranın vakfedilip edilemeyeceği meselesidir. Para Vakıfları'nın mahiyeti ve işleyişi ise ayrı bir mevzudur ki, bu konu çalışmamızın gayesi dışındadır.

Tokat Şer'iyeye Sicilleri'nde kayıtlı bir vakfiyede; bir evin, bir konağın, bir kahve, bir eskici, bir berber ve bir terzi dükkânının sadece gelirlerinin vakfedildiği kayıt altına alınmıştır.⁷⁵

“Valide Sultan'ın Manisa'daki vakıflarının müteveli kaymakamı İbrahim b. Mahmûd'un özel mülkiyeti olan bir tarladaki membadan çıkan bir masura⁷⁶ su, 1741 yılında söz konusu mülk sahibi tarafından Urla'ya götürülerek vakfedilmiştir. Vakıf kurucusunun, bu su vakıfları hakkında ileri sürmüş olduğu şartlar şu şekilde özetlenmiştir: Bu suyun bir miktarı, şehirde inşa etmiş olduğu çeşmeye tahsis edilecek, geriye kalanlar ise kiralanacaktır. Bir masura suyun yıllık kira bedeli, vakfiyedeki hükümlere göre iki yüz kırk akçe olacaktır. Buradan elde edilen gelirler, “istiğlâl” ve “istirbâh” yoluyla işletilecek ve bu suretle kazanılmış olan paralar, çeşme ve su yollarının tamiri için kullanılacaktır.”⁷⁷

Vakıfla ilgili XIX. ve XX. asırda İslam âlemindeki hukuki düzenlemelerde daha çok Mâlikî mezhebinin görüşünün tercih edildiği kaydedilmektedir.⁷⁸

2.2.2.2.2. Kanun Örnekleri

Bu başlık altında günümüzde bazı devletlerdeki kanunların ne yönde olduğu hakkında bilgi verilecektir.

⁷⁴ Yediöldüz, “XVIII. Asır Türk Vakıflarının İktisâdî Boyutu”, 12-14.

⁷⁵ Karakoç, *Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Müessesesi*, 478.

⁷⁶ Masura: “Bir akarsu ölçü birimidir. Su saatlerinin bulunmadığı devirde suyun miktarını akışının kalınlığına göre değerlendiren ölçü sisteminde iki hilâl bir çuvaldız, dört çuvaldız bir masura, iki masura bir kamyş ve dört kamyş bir lüle ederdi. [Masuranın kuvvetli ve zayıf çeşitleri vardı. Kuvvetli olana göre dört masura, zayıf olana göre ise sekiz masura bir lüle kabul edilirdi]: *Hatta yanan evden fazla olarak bir küçük hamamı ile yarım masuralık suyu da varmış* (Musâhipzâde Celâl)”. bk. *Kubbealtı Lugati*, “Masura” (Erişim 20 Ağustos 2023).

⁷⁷ Yediöldüz, “XVIII. Asır Türk Vakıflarının İktisâdî Boyutu”, 14.

⁷⁸ Ebû Zehre, *Muhâderât fi'l-vakf*, 100-101; Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 202.

1946 tarihli Mısır Vakıflar Kanunu'nda,⁷⁹ 1947 tarihli Lübnan Vakıflar Kanunu'nda,⁸⁰ 1994 tarihli Yemen Şer'î Vakıflar Kanunu'nda⁸¹ mutlak bir ifade kullanılarak gayrimenkul ve menkul malların vakfının sahih olduğu belirtilmiştir.

1996 tarihli Katar Vakıflar Kanunu'nda ister gayrimenkul ister menkul olsun bütün malların, meşru olan bütün hisse senetlerinin vakfının caiz olduğu kanun maddesinde yerini almıştır.⁸²

2001 tarihli Ürdün Vakıflar Kanunu'nda gayrimenkul ve menkul malların vakfının sahih olduğu belirtilmiştir.⁸³

2008 tarihli Sudan Vakıflar Kanunu'nda gayrimenkul ve menkul malların, nakit paraların, çeklerin, hisse senetlerinin, kambiyo senetlerinin ve vakfının sahih olduğu belirtilmiştir.⁸⁴

2013 tarihli Umman Vakıflar Kanunu'nda gayrimenkul ve menkul malların, nakit paraların vakfının sahih olduğu belirtilmiştir.⁸⁵

2022 tarihli Suudi Arabistan Vakıflar Kanunu'nda gayrimenkul ve menkul malların, menfaatlerin, manevi hakların, ister müfrez olsun ister olmasın müşâ' malların, hisse senetlerinin, şirket hisselerinin, çeklerin, yatırım fonlarındaki primlerin, nakit paraların ve borçların vakfının sahih olduğu belirtilmiştir.⁸⁶

Bu kanun düzenlenirken Mecma'u'l-Fıkhî'l-İslâmî ed-Düvelî'nin aşağıda zikri geçen kararındaki tavsiyelerine uyulduğu anlaşılmaktadır.

2.2.2.2.3. Fetva Örnekleri

Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin (ö. 1103/1692) paranın vakfıyla ilgili şu fetvası önem arz etmektedir: “Zeyd şu kadar akçesini bir cihete vakf ve teslim-i mütevellî ve tescil-i şer'î ettirdikten sonra Zeyd nâdim olup vakfından rücûa kadir olur mu? el-cevap: Olmaz.”⁸⁷ Bu fetva ile Ali Efendi'nin paraların vakfına cevaz verdiği

⁷⁹ Menşûrât Kânûniyye, (Erişim 20 Ağustos 2023).

⁸⁰ el-Câmi'âtü'l-Lübnâniyye (Erişim 20 Ağustos 2023).

⁸¹ en-Niyâbetü'l-âmmе, “Kânûnü'l-vakfi's-şer'î” (Erişim 20 Ağustos 2023).

⁸² Mîzân, “Katar Vizâretü'l-adl” (Erişim 20 Ağustos 2023).

⁸³ Teşrî'âtü'l-Ürdün, “Kânûnü'l-evkâf” (Erişim 20 Ağustos 2023).

⁸⁴ Şebeketü kavânîni's-şark (Erişim 20 Ağustos 2023).

⁸⁵ Kânûn, el-Cerîdetü'r-resmiyye (Erişim 20 Ağustos 2023).

⁸⁶ Minassatü İstidlâ', “el-Hey'etü'l-âmmе li'l-evkâf” (Erişim 20 Ağustos 2023).

⁸⁷ Ahmet Akman, *Eski Vakıflar Hukuku ve İdaresi* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2019), 54.

anlaşılmaktadır. Hatta bu şekilde yapılan para vakfının tescili yapıldıktan sonra bundan dönüştürün mümkün olmadığını belirtmesi durumu daha kuvvetli hale getirmektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen, mualecatın (ilaçların) vakfının esasen sahih olmadığını; ancak örf ve teâmül bulunması halinde caiz olacağını kaydetmiştir.⁸⁸

Konuyla ilgili Mecma'ü'l-Fıkhî'l-İslâmî ed-Düvelî'nin "Şirket Hisselerinin, Çeklerin, Manevî Hakların ve Menfaatlerin Vakfı" hakkında 2009 yılı 181 (7/19) nolu kararı şu şekildedir. İlgili kararda:

Vakıf, fıkhın en geniş bölümlerinden biri olup dinin maksatlarını gerçekleştirmeye yönelik hikmeti akılla bilinebilen (ma'kûlü'l-ma'na) ictihad üzerine bina edilmiştir.

Vakıf hususunda varit olan naslar mutlak olup bu naslar, müebbed ve muvakkat şartına uygun malları, müfrez ve müşâ' malları, ayları, menfaatleri, paraları, gayri menkulleri, menkulleri kapsamaktadır. Çünkü vakıf, geniş bir alana yayılan ve teşvik edilen teberru nitelikli bir akittir.

Mülk edinilmesi dinen mübah olan şirket hisselerinin, çeklerin, manevi hakların, menfaatlerin, yatırım fonlarındaki primlerin vakfı caizdir.

Ebedîlik şartına uygun olmayan mal, hak ve menfaatlerin istibdâl yoluyla vakfa konu olmaları mümkündür.

Ayrıca kararın tavsiye kısmında; İslam ülkelerindeki ilgili mercilerin vakıfla ilgili düzenlemeleri bu kararlar doğrultusunda tekrar gözden geçirmeleri önerilmiştir.⁸⁹

Sonuç

Vakıf, İslam'da öngörülen tasadduk, yardımlaşma, dayanışma kültürünün oluşmasında ve kökleşmesinde önemli bir yer işgal eden teberru nitelikli bir akittir. Dinî, sosyal ve ekonomik yönleri başta olmak üzere birçok hayrî ve iyilik boyutları bulunmaktadır. Müslümanlar tarih boyunca çeşitli bölgelerde medrese, cami, kütüphane, misafirhane, şifahane, imaret gibi birçok eserler inşa ederek vakıf müessesesinin yayılmasını ve kökleşmesini sağlamışlardır.

İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu, vakıf kurumunun çok farklı hayrî boyutlarıyla işlevsel hale gelebilmesi adına ictihad sahasını olabildiğince geniş tutmuşlardır. Bu hususta, mevcut nasların menkul malların vakfedilmesini yasaklayıcı bir özellik taşıması; aksine hem gayrimenkul hem de menkullerin vakfını teşvik edici nitelikte

⁸⁸ Bilmen, *Kamus*, 4/323.

⁸⁹ Munazzamatü't-Te'âvünü'l-İslâmî, "Mecma'ü'l-Fıkhî'l-İslâmî ed-Düvelî" (Erişim 20 Ağustos 2023).

olması belirleyici olmuştur. Nitekim fakihler, vakıfla ilgili ortaya konulan hükümlerin azami ekseriyetinin, “İstihân” ve “Örf” gibi deliller üzerine inşa edilen ictihadlar çerçevesinde şekillendiğini kaydetmişlerdir.

Bu bağlamda ister “intifa ile aynı baki kalan menkuller” olsun ister “intifa ile aynı baki kalmayan menkuller” olsun her iki sınıfta yer alan menkullerin vakfedilmesini engelleyici, yasaklayıcı bir nas bulunmamaktadır. Aksine mevcut naslar, genellikle her iki gruptaki malların vakfını kapsayıcı ve teşvik edici niteliktedir. Fakihlerin görüşleri bütüncül bir bakış açısıyla incelendiğinde de bu görüşlerin, vakıf müessesesinin inşa edilmesi, geliştirilip güçlendirilmesi, ayakta kalabilmesi, devamlılığının sağlanabilmesi ve neticede ihtiyaç sahiplerinin gereksinimlerinin çok farklı boyutlarıyla giderilebilmesi yönünde oluşmuş ve bu amaçların önünü açmak adına farklı ictehad teorilerinden faydalanılmıştır.

Güncel kanun ve uygulamaları incelediğimizde de birçok ülke gayrimenkul ve menkul varlıkların vakfının sahih olduğunu benimsemiş, kanunlarında ve uygulamalarında buna yer vermiştir.

Mecma‘u’l-Fıkhî'l-İslâmî ed-Düvelî de bahse konu her iki grupta yer alan menkul varlıkların, hakların, menfaatlerin, hisse senetlerinin, çeklerin, şirket hisselerinin, yatırım fonlarındaki primlerin, nakit paraların ve borçların vakfının caiz olduğu hususunda karar almış, İslam ülkelerindeki düzenlemelerin de bu yönde tekrar gözden geçirilmesini tavsiye etmiştir.

Nihai olarak;

- Kur'ân ve Sünnet'te intifa ile aynı tükenen menkullerin vakfını yasaklayan bir nas bulunmamaktadır. Aksine vakıf hususunda varit olan nasların mefhumundan hem gayrimenkul hem de menkul sınıfına giren varlıkları kapsadığı anlaşılmaktadır. Zira vakıf, teberru nitelikli bir akittir.

- Ebedîlik vasfını öngören âlimlerin delilleri, zannî delil kapsamındadır. Nitekim bazı menkullerin vakfı hususunda sahâbeden nakledilen uygulamalar, örf vb. nedenlerle bu vasfı şart koşan âlimler de ebedîlik vasfını geniş anlamda yorumlamışlardır.

- Ebedîlik vasfına uygun olmayan mal, hak ve menfaatlerin istibdâl, mudârebe, ibdâ' vb. yollar ile hükmen bu niteliği taşımaları mümkündür. Bu suretle de “ebedîlik” şartını öngören fakihlerin endişelerinin de giderilme imkânı bulunmaktadır.

- Zikri geçen fakihlerin görüşleri, illet, hikmet, kanun ve uygulamalar nedeniyle, vakıf müessesesinin inşa, ihya, idame ve ibkası için tarım ürünleri, meyveler, nakit paralar gibi intifa ile aynı tükenen menkullerin de vakfının sahih olduğu ve bu hususta

teşvik edici uygulamaların hayata geçirilip vakıf müessesesinin daha fonksiyonel bir hale getirilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz.

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

- Abdullah Farûk İbrâhîm - Muhammed Emîn Hüseyinî. “el-Vakfû'l-muvakkat: Hakîkatühü ve Mesâlihuhü'l-‘âmme”. *Journal of Islamic and Humanities Studies* 1/2 (Ağustos 2021), 278.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmed Nezzâr Ebû Şehlâ-Muhammed Süleymân en-Nûr. “Vakfû'l-menkûl”. *Mecelletü'l-Buhûsî'l-‘İlmiyye ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye* 10/2 (Ekim 2017), 278-329.
- Akgündüz, Ahmed. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017.
- Akgündüz, Ahmed. “İstibdâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/319-320. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Akgündüz, Ahmed. “Osmanlı Hukukunda Vakıf Malları ve Kitap Vakfı”. *Osmanlı Araştırmaları Vakfı*. Erişim 1 Şubat 2024. <https://osmanli.org.tr/osmanli-hukukunda-vakif-mallari-kitap-vakfi/>
- Akman, Ahmet. *Eski Vakıflar Hukuku ve İdaresi*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2019.
- Ali Haydar Efendi, Küçük. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Mecelletü'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.
- Ali Haydar Efendi, Küçük. *Tertibü's-sunûf fi ahkâmi'l-vukûf*. b.y.: Müessesetü'r-Reyyân-el-Mektebetü'l-Mekkiyye, ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî. *‘Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İyhâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1431/2011.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-‘Înâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970.

- Bardakoğlu, Ali. "İstihsân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûkî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fikhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfu'l-kunâ' 'an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr-Âlemü'l-Kütüb, 1431/2009.
- Câmi'âtü'l-Lübânîyye. Erişim 20 Ağustos 2023. <http://77.42.251.205/LawArticles.aspx?LawTreeSectionID=267749&lawId=167358>
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arefe. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-kebir*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 1430/2009.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. *Muhâderât fi'l-vakf*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Elbânî, Nâsiruddîn. *İrvâü'l-galîl fi tahrîci ehâdîsi Menâri's-sebîl*. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985, 2. Basım, 6/34.
- Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/475-479. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hacak, Hasan. "İrtifak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/460-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hassâf, Ebû Bekr Ahmed b. Ömer. *Ahkâmü'l-evkâf*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseyinî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1412-1992.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kâdî Ayaslûgî, Mehmed b. Yûnus el-Ayaslûgî. *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*. thk. Murat Peçe. 3 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Mugnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414/1993.
- Kânûn. el-Cerîdetü'r-resmiyye. Erişim 20 Ağustos 2023. <https://qanoon.om/p/2013/rd2013054/#>
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *el-Furûk*. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Karakoç, İrem. *Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Müessesesi*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2017.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'iu's-sanâ'î fî tertîbi's-şerâ'î*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1986.
- Kermî, Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf. *Gâyetü'l-müntehâ fi'l-cem' beyne'l-İknâ' ve'l-Müntehâ*. 2 Cilt. Kuveyt: Müessesetü Garrâs, 1428/2007.
- Kubbealtı Lugati*. Erişim 20 Ağustos 2023. <http://www.lugatim.com/s/masura>
- Munazzamatü't-Te'âvüni'l-İslâmî. "Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî". Erişim 20 Ağustos 2023. <https://www.iifa-aifi.org/ar/2307.html>
- Menşûrât Kânûniyye. Erişim 20 Ağustos 2023. <https://manshurat.org/node/71179>
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân. *Tashîhu'l-fürû'*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 11 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*. 12 Cilt. b.y.: Beyrut: Dâru İyhâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1356/1937.
- Minassatü İstidlâ'. "el-Hey'etü'l-'âmmelî'evkâf". Erişim 20 Ağustos 2023. <https://istit-laa.ncc.gov.sa/ar/Islamic/awqaf>
- Mîzân. "Katar Vizâretü'l-adl". Erişim 20 Ağustos 2023. <https://www.al-meezan.qa/LawView.aspx?opt&LawID>
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmuraz b. Alî. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İyhâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İyhâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebü'l-Metbû'âti'l-İslâmiyye, 2. Basım 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Niyâbetü'l-'âmmelî. "Kânûnü'l-vakfi's-şer'î". Erişim 20 Ağustos 2023. http://ago-yemen.net/lib_details.php?id=117
- Ömer Hilmi Efendi. *İthâfü'l-ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf*. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1307/1889.
- Özen, Şükrü. "İstislâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/383-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*. 5 Cilt. b.y.: y.y., 1971.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Şebeketü kavânîni'ş-şark. Erişim 20 Ağustos 2023. <http://site.eastlaws.com/GeneralSearch/Home/ArticlesTDetails?MasterID=1482915>
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Mehmed b. Süleyman Damad Efendi. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İyhâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1431/2011.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhirî. *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415/1994.
- Teşrî'âtü'l-Ürdün. "Kânûnü'l-evkâf". Erişim 20 Ağustos 2023. <https://jordanian-law.com/2>
- Trablusî, Burhâneddîn İbrâhîm b. Mûsâ. *el-İs'âf fi ahkâmi'l-evkâf*. Mısır: Matba'atü Hindiyye, 2. Basım, 1320/1902.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî. *el-Câmi'u'l-kebîr/Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *İrşâdü'l-ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf*. İstanbul: y.y., 1330/1914.
- Yediylıdız, Bahaeddin. "XVIII. Asır Türk Vakıflarının İktisâdî Boyutu". *Vakıflar Dergisi* 18 (1984), 5-43.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahreddîn Osman b. Alî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: el-Matba'atü'l-Kübrâ, ts.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletüh*. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1430/2009.

Hamevî'nin “el-Es’iletü'l-Hanefiyye bi'l-ecvibeti'l-Hameviyye” Adlı Risâlesinin Tenkitli Neşri ve İrsâdî Vakıflara Dair Bir Değerlendirme

Muhammed Abdullah YETER

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Graduate Student, Kocaeli University Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Kocaeli /TÜRKİYE

abdullahyeter_88@hotmail.com | orcid.org/0009-0000-3845-1868

Ahmet EKŞİ

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Kocaeli University Faculty of Theology Department of Islamic Law

Kocaeli /TÜRKİYE

aeksi72@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-3218-7837

Özet

Vakıf müessesesi, kuruluşu, işleyişi, konusu, idaresi ve işlevi gibi birçok yönüyle İslam hukukunun önemli konuları arasında kendisine haklı bir yer edinmiştir. Bu bağlamda konuya dair önemli bir literatür oluşmuştur. Bu çalışmanın da en önemli amaçlarından biri söz konusu bu literatüre mütevazı bir katkı sunmaktır. Bir diğer gayesi ise vakıf konusu içerisinde en çok tartışılan vakıf türlerinden biri olan irsâdî vakıflara dair

Geliş/Received: 22.11.2023 | **Kabul/Accepted:** 05.06.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2024

Atıf/Citation: Yeter, Muhammed Abdullah– Ekşi, Ahmet. “Hamevî'nin “el-Es’iletü'l-Hanefiyye bi'l-ecvibeti'l-Hameviyye” Adlı Risâlesinin Tenkitli Neşri ve İrsâdî Vakıflara Dair Bir Değerlendirme”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 27-53./ Yeter, Muhammed Abdullah– Ekşi, Ahmet. “The Critical Edition of Ḥamawî’s “Al-As’ilat Al-Ḥanafiyya bi Al-Ajwibat Al-Ḥamawiyya” and an Evaluation on Voluntary Foundations”. *Journal of Islamic Law Studies* 43 (June 2024), 27-53.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1394742>

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 Abdullah YETER – Ahmet EKŞİ | CC BY-NC-ND 4.0 International

teoriden ziyade uygulamayı konu edinen ve hicri 11. asırda kaleme alındığı anlaşılan bir risâleyi ilim dünyasının dikkatlerine sunmaktır. İslam hukuku literatüründe önemli bir yere sahip olan risâleler, genellikle belli bir konuyu ele alır. Yazıldığı dönemin toplum hayatı hakkında verdikleri bilgiler bakımından da ayrı bir önemi haizdirler. Yazma eser kütüphanelerinin en zengin ürünlerinden biri olan ve özellikle İslam hukukunun pratiğini yansıtan bu eserlerin gün yüzüne çıkarılması teori ile pratiğin uyumunu ortaya koyması bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Bu manada Hanefî âlimlerinden Hamevî'nin (ö. 1098/1687) vakıfların bir kısmına dair doğrudan pratiği yansıtan bu risâlesi, hacmi küçük olmakla birlikte önemli bir sorunun çözümünü yansıtmayı bakımından literatüre önemli bir katkı sağlamaktadır.

Bu çalışmada risâlenin müellifinin çizdiği sınırlar dahilinde sadece irsâdî vakıflar ele alınacaktır. Zira daha çok bireysel mülkiyetler üzerinden kurulan vakıf müesseselerinin yanı sıra beytül-mâle ait gayrimenkullerin irsâd yoluyla hayır cihetlerine ve ilim adamlarına tahsisi, dinî hizmetlerin sağlıklı ve düzenli bir şekilde yürütülmesine önemli katkı sağlamıştır.

Yaşadığı dönemin ve bölgenin önemli medreselerinde ders veren, Hanefî fıkhında fetva yeterliliğine sahip olan ve hatta verdiği fetvaları öğrencileri tarafından *el-Fetâvâ* adlı bir eserde toplanan Hamevî'nin fıkıh ilmindeki bu yetkinliğini, irsâdî vakıfların meşruiyetini vakıf hukuku içerisinde başarılı bir şekilde ortaya koymasında görmek mümkündür. Ayrıca fıkıh alanında yazdığı birçok risale, onun tefsir, hadis, akaid, lügat vb. ilimlerin yanı sıra fıkıh ilmindeki bu yetkinliğine işaret etmektedir. Müellif, Hanefî olmasına rağmen yaşadığı bölgenin (Mısır) Şâfiî âlimlerinden biri olan Süyûtî'ye (ö. 911/1505) atıfta bulunması eserin ilmî açıdan değerini göstermektedir.

Yazma halinde bulunan risâlenin ikinci bir nüshası bulunmadığı için sadece metin tenkidi sürecinden geçirilerek yayınlanmıştır. Ayrıca risâlede yapılan alıntıların kahir ekseriyeti atıfta bulunulan eserlerde tespit edilerek dipnotlarda gösterilmiştir. Ancak bu atıflardan bir kısmı risâlede zikredilen eserlerde tespit edilememiştir. Eserin Hamevî'ye aidiyeti risalede açıkça zikredilmekle beraber eserin ne zaman ve nerede telif edildiğine dair bir malumata rastlanmamıştır. Dönemin devlet başkanı tarafından beytül-mâle ait arazilerin tahsisinin meşruiyetine dair sorulan bir soruya müdellel bir şekilde verilen cevabın, sonraki yıllarda irsâdî vakıf geleneğinin devam etmesinde önemli katkıları olduğu kanaatindeyiz.

Konunun kaynaklarda gayr-i sahih vakıflar başlığı altında ele alınması, ilk bakışta irsâdî vakıflara karşı olumsuz bir intiba uyandırır da bu durum, söz konusu vakıfların geçersizliğine değil, irsâd yapanın malın gerçek maliki olmadığına işaret etmektedir. Her ne kadar bazıları bu sebeple söz konusu tahsisatın vakıf olamayacağını söylese de beytül-mâlde hak sahibi olanlara yapılan tahsisatın Hamevî'nin de işaret ettiği gibi bir vakıf

olduğu aşıkardır. Ancak beytûlmâlde hakkı olmayanlara yapılan tahsislerin durumuna risâlede değinilmemiş olması bir eksiklik olarak görülmektedir. Nitekim eğer diğer bazı kaynaklarda gayr-i sahih irsâd olarak zikredilen bu tahsisatlara açıklık getirilmiş olsaydı bu nevi vakıflara itirazlar biraz daha azalmış olacaktı. Bu eksikliğe rağmen yine de döneminin şartları düşünüldüğünde uygulamaya dair bir problemin çözümünü aktaran bu risâlenin önemli bir boşluğu doldurduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hamevî, Vakıf, İrsâdî Vakıf, Beytûlmâl.

The Critical Edition of Ḥamawî's "Al-As'ilat Al-Ḥanafiiyya bi Al-Ajwibat Al-Ḥamawiiyya" and an Evaluation on Voluntary Foundations

Summary

The institution of waqf has earned a rightful place among the significant matters of Islamic law in many aspects, such as its establishment, functioning, subject, administration and role. One of the most important aims of this study is to make a modest contribution to this literature. Another aim is to bring to the attention of the scholarly world a risâla on *irşâdî* waqfs, one of the most debated and discussed types of waqfs. This risâla, revealed to have been written in the 11th Hijri century, deals with practice rather than theory. Risâlas, which have an important place in the literature of Islamic law, usually deal with a specific subject. They are also important for the insights they provide about the social life of the period in which they were written. The discovery of these works, found among the richest products of manuscript libraries and reflect the practice of Islamic law, is particularly significant in revealing the harmony of theory and practice together. In this sense, this treatise by Ḥamawî, one of the Ḥanafî scholars, which directly reflects the practice regarding some of the waqfs, makes an important contribution to the literature in terms of reflecting the solution of an important problem despite its small volume.

In this study, only *irşâdî* foundations will be discussed within the author's specified limits in the risâla. This is because, in addition to the waqf institutions, which were mainly established based on individual property, the allocation of real estate's belonging to the bayt al-mâl to charitable organizations and scholars through *irşâd* contributed significantly to the healthy and orderly execution of religious services.

It is possible to see this competence in the field of fiqh in the successful presentation of the legitimacy of *irşâdî* waqfs within the law of waqf by Ḥamawî, who taught in important madrasas of his time and the region, who was qualified to issue fatwas in Ḥanafî fiqh, and whose fatwas were even collected by his students in a work called al-Fatâwâ. In addition, many risâla he wrote in the field of fiqh point to his competence in the science of fiqh in addition to sciences such as tafsîr, hadîth, al-'aqaîd, lexicography, and

manāqib. Although the author is a Ḥanafī, his reference to al-Suyūṭī (911/1505), one of the Shāfi'ī scholars of his region (Egypt), shows the scholarly value of the work.

Since there is no second copy of the manuscript, it has been published only through textual criticism. In addition, most of the quotations in the risāla have been identified in the works cited and shown in the footnotes. However, some of these citations could not be found in the works mentioned in the risāla. Although it is clearly stated in the risāla that the work belongs to Ḥamawī, there is no information about when and where it was written. We believe that the answer given by the head of state of the period to a question about the legitimacy of the allocation of land belonging to the bayt al-māl in a substantiated manner contributed significantly to the continuation of the tradition of irṣādī waqf in the following years.

Although at first glance, the fact that the subject is discussed under the heading of inauthentic waqfs in the sources may give a negative impression against irṣādī waqfs, this does not indicate the invalidity of these waqfs, but rather that the person who made the irṣād was not the true owner of the property. Although some have argued that the allocation in question cannot be a waqf for this reason, the guidance given to those with a right to the bayt al-māl is a waqf, as Ḥamawī points out. However, the fact that the status of the allocations made to those with no right to the bayt al-māl is not mentioned in the risāla seems to be a deficiency. If these allocations, which are mentioned in some other sources as inauthentic irṣād, had been clarified, the objections to this type of waqf would have been slightly less. Despite this deficiency, it can be said that this risāla, which conveys the solution of a practical problem, fills an important gap considering the conditions of its time.

Keywords: Islamic Law, Ḥamawī, Waqf, Irṣādī Waqf, Bayt al-māl.

Giriş

İnsanların ihtiyaçlarını karşılamak, toplum hayatının gerektirdiği hizmetleri yapmak, kamu yararına müesseseler inşa etmek ve bütün bunların devamını sağlamak gibi birçok hikmete mebni olarak tesis edilen vakıflar, İslam medeniyetinin en önemli temel taşlarından biri olmuştur. Vakıfların tesisinde Müslümanlar için en önemli motivasyon kaynağı “... Hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz.”¹, “Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz. Her ne harcarsanız Allah onu bilir.”² ve “Allah yolunda

¹ el-Hac 2/77.

² Âl-i İmrân 3/92.

harcama yapın..."³ gibi âyetlerin yanı sıra sadaka-i câriye⁴ türünden yardımları devamlı hale getirmeyi teşvik eden hadisler olmuştur. Bu ve benzeri nasların teşvikiyle dünyada güzel anılmak, insanlığa hizmet etmek, kalıcı eserler bırakmak suretiyle Allah'ın rızasını uman; ahirette O'na yakın olma arzusu içinde olan Müslümanlar birçok vakıf kurmuşlardır. Bu hususta şu ilkeyi kendilerine düstur edinmişlerdir: "İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olan, malın en hayırlısı Allah yolunda harcanan, vakfın en hayırlısı da insanların en çok duydukları ihtiyacı karşılayandır."⁵

Vakıf, "bir mülkün menfaatini halka tahsis edip aynını Allah'ın mülkü hükmünde olacak şekilde temlik ve temellükten ebediyen menetmektir."⁶ Diğer imamların aksine Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ve İmam Mâlik'in (ö. 179/795), vakfedilen malın vâkıfın mülkünden çıkmayacağına dair görüşü "menfaatin tahsisi" kabilinden olan irsâdî vakıflar bakımından önem arz etmektedir. Zira irsâdî vakıflar beytül mâle ait olan gayrimenkullerin mülkiyeti devlette kalmak kaydıyla sadece menfaatleri beytül mâlden istifade etme hakkına sahip olan kişilere tahsis edilmesinden ibarettir. Bu yönüyle irsâdî vakıflar, gayr-i sahih vakıflar kategorisinde değerlendirilmiştir. Ancak gayr-i sahih denilmesi, bu vakıfların, gerçek vakıf niteliği taşımamasından kaynaklanır. Zira gerçek vakıflarda vâkıf mevkûfun maliki olması gerekir. İrsâdî vakıflarda ise devlet başkanı vakfedilen malın gerçek sahibi değildir. Bu durum ise vakfı geçersiz kılmaz. Diğer taraftan irsâdî vakıflar da kendi arasında iki kısma ayrılır. Kendilerine tahsisat yapılan kişiler beytül mâlden yararlanma hakkına sahip ise bu türden tahsisatlar sahih irsâd, yararlanma hakkına sahip olmayanlara yapılan tahsisatlar ise gayr-i sahih irsâd olarak isimlendirilmiştir. Mevkûfun aleyh (vakıftan yararlananlar) bağlamında meşruiyeti tartışma konusu olmakla birlikte bazı âlimler tarafından cevazına hükmedilen⁷ bu ikinci kısma, incelediğimiz risâlede değinilmemiş olması kanaatimizce bir eksikliklerdir.

Haraç gelirlerinin, asıl mülkiyetinin değil de menfaatinin (iktâ'u'l-istiğlâl) tahsişiyle gündeme gelen irsâdî vakıflar, özellikle mîrî arazilerin gelirlerinin yahut işletme yetkisinin devamlı olarak hayrî hizmetler doğrultusunda tahsis edilmesiyle gerçek anlamda vücut bulmuştur. Bu nedenle konu daha çok mîrî araziye dair ahkâm bağlamında ele alınmıştır. Ayrıca bu uygulamayı savunan kitaplar telif edilmiştir. Zeynüddîn İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *et-Tuhfetü'l-mardiyye fi'l-arazi'l-mısıriyye* eseri bunlardan biridir. Ayrıca genel fıkıh literatürü içerisinde vakıf ahkâmına dair bölümlerde "mevkûf" ve

³ el-Bakara 2/195.

⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Vasiyye", 14.

⁵ Yusuf Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 183.

⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 4/285.

⁷ Bilmen, *Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, 5/6.

mevkûfun aleyh” bağlamında irsâdî vakıflara yer verilmiştir.⁸ Hamevî'nin irsâdî vakıflara dair “*el-Es'iletü'l-Hanefiyye bi'l-ecvibeti'l-Hameviyye*” risâlesi de bu anlamda uygulamayla ilgili bir sorunun çözümünü aktarması bakımından literatüre önemli bir katkı sağlamıştır. Son dönemde ise konuyu Ahmed Akgündüz hem *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* adlı kitabında hem de TDV İslam Ansiklopedisi'nde yazdığı “İrsâdî Vakıf” maddesinde kapsamlı bir şekilde ele almıştır. *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*'de ise “İrsâd” başlığıyla konu geniş bir şekilde incelenmiştir.⁹ Sultan İbrâhim el-Hâşimî'nin “Vakfî'l-irsâd ve devrühü fî tenmiyeti'l-müsâadâti'l-hariciyyetil-Katariyye” adlı makalesi ile Râgıb es-Sercânî'nin, “el-Vakfî'z-zürrî ve vakfî'l-irsâd” adlı makalesi doğrudan konuyu ele alan iki önemli çalışma olarak zikredilebilir.

Hâmevî'nin risâlesinin tenkitli neşri çerçevesinde yapılan bu çalışmayla hem ilgili risâleyi günümüze taşımak hem de hayrî hizmetlere tahsis edilmiş vakıflar konusunda önemli bir boşluğu doldurduğuna inandığımız irsâdî vakıfları yeniden gündeme getirmek hedeflenmektedir. Bu amaçla önce müellifin hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri, çalışmanın konusu olan risâle ve risâlenin konusunu oluşturan irsâdî vakıflar hakkında bilgi sunulacaktır. Risâlenin içeriğine dair bir değerlendirmeden sonra metnin tenkitli neşrine yer verilecektir.

1. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî

1.1. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Tam adı Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Hamevî el-Mısırî (ö. 1098/1687) olan müellif, aslen Hama'lı olduğu için Hamevî olarak meşhur olmuştur. İlmî hayatında Mısır'ın önemli bir yeri olması hasebiyle, Mısırî olarak da anılmıştır. Kahire'de kaldığı yıllarda Süleymaniye ve Hüseyniye medreselerinde ders veren Hamevî, Hanefî fıkında kendini yetiştirmiştir. Hanefîler için iftâ görevleri icra etmiştir. Öğrencileri tarafından derlenen *el-Fetâvâ* adlı eseri, onun Hanefî mezhebindeki fetva otoritesine işaret etmektedir. Bunun yanında tefsir, hadis, akaid, dil bilimleri, tarih ve edebiyat gibi alanlarda eserleri olan çok yönlü bir âlimdir. Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Şihâbüddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659), Nûreddin el-Üchûrî (ö. 1066/1656), Nûreddîn eş-Şebrâmellisî (ö. 1087/1676) ve İbn Allân (ö. 1057/1648) gibi dönemin seçkin âlimlerinden ders almıştır. Yetiştirdiği talebeler arasında Hasan b. Ali el-Uceymî (ö.

⁸ Mesela bk. Bilmen, *İstilahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, 5/6-7.

⁹ “İrsâd”, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404/1983), 3/107-112.

1113/1702), İbnü's-Semmân ed-Dımaşkî (ö. 1088/1677) ve İbrâhim b. Abdurrahman el-Hayârî (ö. 1083/1672) gibi âlimler sayılabilir.¹⁰

1.2. Eserleri

Hamevî'nin başta fıkıh olmak üzere tefsir, hadis, akaid, lügat vb. birçok alanda eserleri mevcuttur. Burada sadece fıkha dair bazı önemli eserleri hakkında kısa bilgi verilecektir.¹¹

1. Ğamzü 'uyûni'l-besâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir

İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* adlı eserinin en meşhur şerhidir. 1097 (1686) yılında tamamlanan eserin müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü'nde 742 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Hamevî'nin *el-Eşbâh'a* yoğun eleştiriler yönelttiği bu eser¹² birçok yayınevi tarafından basılmak suretiyle matbu hale getirilmiştir.¹³

2. Keşfü'r-remz 'an beyâni (habâye)'l-Kenz

Molla Miskîn'in (ö. 954/1547), Ebü'l-Berekât en-Nesevî'nin (ö. 710/1310) eseri *Kenzü'd-dekâ'ik'e* yaptığı şerhin hâşiyesidir.¹⁴ Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü'nde 928-929; Reîsülküttâb Mustafa Efendi Bölümü'nde 351-352; Çorlulu Ali Paşa Bölümü'nde 192-193 numaralarında kayıtlı olan eser aynı zamanda Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, Vahid Paşa Bölümü'nde 1059/1 numarasında kayıtlı bulunmaktadır.

¹⁰ Abdurrahmân b. Hasan el-Cebertî, 'Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1978), 1/114; İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyetü'l-'ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musaniffin* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 1/164-165; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebin ve'l-müsteşrikin* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1996), 1/239; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musaniffi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1957), 1/193; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Telkîhü'l-fiker bi-şerhi Manzûmeti'l-eser*, thk. Abdullah Süleyman el-Uteyyik (Cidde: Dâru'l-Minhac, 2009), 13-17; Mustafa Sınanoğlu, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/456-457.

¹¹ Eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Huzeyfe Çeker, "Ahmed el-Hamevî'nin Tezhîbü's-sahîfe bi-nusreti'l-İmâm Ebî Hanîfe Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 1-53.

¹² Söz konusu eleştiriler için bk. Osman Bayder, "İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir'ine Hamevî Tarafından Yöneltilen Eleştiriler", *Bilimname* 48 (2022/2), 539.

¹³ Bk. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâ'ir* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1985).

¹⁴ Abdülkadir Şenel, "Molla Miskîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/259.

3. Hâşiye ‘ale’*d*-Dürer ve’*l*-Ğurer

Molla Hüsrev’in (ö. 885/1480) meşhur eseri üzerine yazılmış bir hâşiyedir.¹⁵ Hamevî’nin zaman zaman yaptığı açıklamalarda Hanefî mezhebinin görüşlerinin dışına çıkarak farklı tercihlerde bulunduğu görülmektedir. Örneğin ikrah, ihtiyarı ifsad edip rızayı yok ettiği için Hanefîler’in aksine mükrehin nikâhının geçerli olmadığını söylemiştir.¹⁶

4. Nuhbetü’*l*-fiker ‘ale’*d*-Dürer ve’*l*-Ğurer¹⁷

Hamevî’nin Molla Hüsrev’in Hâşiye ‘ale’*d*-Dürer ve’*l*-Ğurer adlı eserinin giriş kısmı üzerine geniş izahlı bir şerhidir. Eser, yazara ait *Dürer* kenarındaki notların *Nuhbetü’l-fiker* adıyla Halil adındaki bir öğrencisinin derlemesinden meydana gelmektedir. Büyük bir bölümü giriş kısmının şerhi olup bir kısmı da abdestle alakalıdır.¹⁸ Eser Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü’nde 3631 numarada kayıtlı bulunan mecmuanın 30b-96b varakları arasında bulunmaktadır.

5. İthâfü erbâbi’*d*-dirâye bi-fethi’*l*-hidâye¹⁹

Eser, Burhâneddin el-Merginânî’nin (ö. 593/1197) Hanefî fikhına dair yazmış olduğu *el-Hidâye* isimli eser üzerine yazılan bir ta’lîka çalışmasıdır.

6. ed-Dürerü’*s*-semîne fi hükmi’*s*-salât fi’*s*-sefine²⁰

Risâle, Abdullah Ahmed Muhammed el-Cebûrî tarafından önce *Mecelletü Külliyyeti’*d*-dirâsâti’*l*-İslâmiyye’de*, daha sonra fıkıh ve dil konularına dair risâlelerin bir araya getirildiği *Resâ’il fi’*l*-fikh ve’*l*-luğa* adlı çalışmanın içinde neşredilmiştir.²¹ Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân’ın tahkik ettiği bu risale 1988 tarihinde Riyad’da Dârü’s-Sahâbe yayınevi tarafından neşredilmiştir.²²

¹⁵ Sinanoğlu, “Hamevî”, 15/457.

¹⁶ Yusuf Balta, “Risâletü’*l*-Hamevî’de İmam Hamevî’nin Bazı Fikhî Meselelerle İlgili Değerlendirmeleri”, *Usul İslam Araştırmaları* 33 (Nisan 2020), 83-84.

¹⁷ Ebü’*l*-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Nuhbetü’*l*-Fiker ‘ale’*d*-Dürer ve’*l*-Ğurer* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3631), 30b-96b.

¹⁸ Orhan Ençakar, “Molla Hüsrev’in Dürerü’*l*-Hükkâm’ı Etrafında Oluşan Literatür”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 250-251.

¹⁹ Ebü’*l*-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *İthâfü erbâbi’*d*-dirâye bi-fethi’*l*-hidâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsülküttâb, 1147), 173a-187b.

²⁰ Ebü’*l*-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *ed-Dürerü’*s*-Semîne fi hükmi’*s*-Salât fi’*s*-sefine* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1550/77), 335a-336b.

²¹ Sinanoğlu, “Hamevî”, 15/457.

²² Abdülkadir Şanalımış, “Ahmed el-Hamevî’nin Gemide Kılınan Namazın Hükmüne Dair Risâlesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 40 (Aralık 2022), 79.

7. el-Fetâvâ

Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü'nde 3631 numarada kayıtlı olan bir mecmuanın 252b-310a varakları arasında yer alan bu eser, bir talebesinin fetva sorularının ellerinde gördüğü Hamevî'ye ait soru ve cevapları - أجاپ - سئل şeklinde derleme siyle oluşturulmuştur.

8. *Tezhîbü's-sahîfe bi-nusreti'l-Îmâm Ebî Hanîfe*²³

Müellif bu eserini, Ebû Hanîfe'yi hedef alan ithamlara karşı onu savunmak için kaleme almıştır. Bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin bir bidat fırkasına mensup olduğu veya hadislerle yeterince önem vermeyip re'yi öncelediği gibi iddialar olduğunu zikreden müellif eserinde bu iddiaların asılsız olduğunu başarılı bir şekilde ortaya koymuştur.²⁴

9. *Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzûb*

Risalenin konusu bir belagat sanatı olan tecâzûb ve bu sanatın fıkıh konularında kullanımıyla alakalıdır. Hamevî, mezkûr sanata eserinde yer veren başka bir Hanefî fakih olan Kuhistânî'nin (ö. 962/1555) tecâzûb sanatıyla alakalı ifadelerini "öşrûn vücûbiyeti" ve "şart muhayyerliği" konuları özelinde incelemiştir. Söz konusu risale Muhammed Emin Görgün tarafından tahkik edilerek bir sempozyumda sunulmuş ve sempozyum metinleri kitabında yayımlanmıştır. Görgün, risaleye dair ulaştığı iki nüsha arasında karşılaştırma yaparak mezkûr risaleyi içerik açısından detaylıca incelemiştir.²⁵

2. *el-Es'iletü'l-Hanefiyye bi'l-ecvibeti'l-hameviyye* Risâlesi

2.1. Risâlenin Adı ve Hamevî'ye Aidiyeti

el-Es'iletü'l-Hanefiyye bi'l-ecvibeti'l-Hameviyye adlı risalenin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'ye aidiyeti konusunda bir tereddüt bulunmamaktadır. Zira eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Bölümü'nde 1152 numarada bulunan ve toplamda 340 varaktan oluşan bir mecmuanın 129a-132b varakları arasındaki tek nüshasının hem giriş bölümünde (vr. 129a) hem de ferağ kaydında (vr. 132b) Hamevî'ye ait olduğu açıkça yazılıdır.

²³ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Tezhîbü's-sahîfe bi-nusreti'l-Îmâm Ebî Hanîfe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3631), 109a-114b.

²⁴ Çeker, "Tezhîbü's-sahîfe", 6.

²⁵ Muhammed Emin Görgün, "Bir Fakih Gözüyle Tecâzûb Sanatı: Seyyid Ahmed el-Hamevî'nin *Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzûb* İsimli Risâlesi", *Arap Dili Belagati ve Edebiyatı Lisansüstü Araştırmaları*, ed. Ali Bulut vd. (İstanbul: Demavend Yayınları, 2023), 115-134.

2.2. Risâlenin Yazılış Tarihi ve Yeri

Eserin içeriğinde veya ferağ kaydında eserin yazılış tarihi ve yeri ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Ancak müellifin 1687 yılında vefat ettiği ve Mısır'da yaşadığı göz önünde bulundurularak eserin 17. yüzyılda Mısır'da yazıldığı söylenilebilir.

2.3. Risâlenin Yazılma Nedeni ve Önemi

Eserin giriş bölümünde Hamevî bu eserini, Selâhaddin Eyyûbî'nin (ö. 589/1193) bir beldenin cizye gelirlerini Salâhiye medresesine tahsis ve vakfetmesinin hükmü hakkında kendisine sorulan bir soruya verdiği cevap üzerine oluşturduğunu ifade etmektedir.

Hamevî, soruya önce cevap vermiş daha sonra bu cevabını delillendirme yoluna gitmiştir. İlk olarak cizye gelirlerinin irsâd edilmesini sonra hazine arazilerinin irsâd edilmesini daha sonra da tarihî sürecini açıklamıştır.²⁶ Eser, irsâdî vakıflara dikkat çekmesi sebebiyle bu alanda yazılmış önemli bir risaledir.

2.4. Risâlenin Kaynakları

Hamevî'nin *el-Es'iletü'l-Hanefiyye bi'l-ecvibeti'l-Hameviyye* adlı küçük hacimli bu eserini yazarken birkaç kaynaktan faydalandığı anlaşılmaktadır. Burada atıfta bulunduğu söz konusu kaynaklar hakkında kısa bilgi verilecektir. Hamevî'nin yaptığı atıflar ilgili kaynaklardan tespit edilmiş olup risâlenin Arapça metninde dipnotlarla gösterilmiştir. Risâlede kendisine atıfta bulunulan kaynaklar şunlardır:

1. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*

Bahâeddin Ali b. Muhammed el-İsbîcâbî'ye (ö. 480/1087) ait olan bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla Bölümü'nde 865-866 no'lu adreste kayıtlı²⁷ olup ayrıca Abdullah Nezir Ahmed Abdurrahman'ın tahkikiyle neşredilmiştir.²⁸

2. *el-Muhîtü'r-radavî fi fîrû'î'l-fikhi'l-Hanefî*

Radiyyüddin Burhaneddin Muhammed b. Muhammed es-Serahsî'ye (ö. 571/1175) ait olan bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Süleymaniye 600, 602; Kılıç Ali

²⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *el-Es'iletü'l-Hanefiyye bi'l-ecvibeti'l-Hameviyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1152), 129a-132b.

²⁷ Çok sayıda nüshası bulunan bu eserin diğer nüshaları için <https://portal.yek.gov.tr> adresine bakılabilir.

²⁸ Ali b. Muhammed el-İsbîcâbî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Abdullah Nezir Ahmed Abdurrahman (Amman; Beyrut: Dârü'r-Reyâhîn, 2021/1443).

Paşa 497-501; Yeni Cami 561 no'lu adreslerde kayıtlıdır. Ayrıca Abdülhafız Muhammed Ali Beydûn'un tahkikiyle neşredilmiştir.²⁹

3. *en-Naklû'l-mestûr fi cevâzi kabzi'l-ma'lûmi min ğayri huzûr,*

Celâleddin es-Süyûtî'ye (ö. 911/1505) ait olan eser, Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Bölümü'nde 678, vr. 234-237; Esad Efendi Bölümü'nde 341, vr. 75-76'da kayıtlıdır.

4. *el-Mültekat fi'l-fetâvaye'l-Hanefiyye*

Nâsırüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî'ye (ö. 556/1161) ait olan bu eser Hanefî fukahası arasında meşhurdur. Özellikle İbn Nüceym *el-Bahrü'r-râ'ik'te* ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) *Reddül-muhtâr'da* bu esere yer yer atıfta bulunmuşlardır. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1000, 1001; Lâleli, 1165; Şehid Ali Paşa, 975; Yenicami, 575 no'lu adreslerde kayıtlıdır. Hamevî'nin *el-Mültekat'tan* naklettiği bilgilere ilgili eserin yukarıda kayıtlı nüshaları üzerinde yapılan araştırmada ulaşılamamıştır. Hamevî'nin *Mültekat'tan* naklettiği bilgiler risâlenin diğer kaynaklarında da yer almaktadır.

5. *Manzûmetün fi'l-fikh ve şerhuha*

Celaleddin et-Tebbânî'ye (ö. 793/1391) ait olan bu esere ulaşılamamıştır. Ancak müellifin bu eseri kaynak vererek aktardığı bilgilerin aynısı, risâlenin kaynaklarından biri olan İsbîcabî'nin *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî* adlı kitapta geçmektedir.

2.5. Risâlenin Edisyon Kritiği

Risâlenin ve müellifinin ismi verildikten sonra besmele ve Peygamberimize (s.a.v.) salâtü selâmın ardından "الحمد لله رُفِعَ الي سؤَال" ibaresiyle başlayan bu eser, "قال ذلك عَجلاً وكتبه داعياً مبتهلاً الشريف أحمد بن محمد الحنفي الحموي غفر الله ذنوبه وملاً من الخيرات ذنوبه" ifadesiyle tamamlanmış olup hem giriş bölümünde hem de ferağ kaydında eserin müellifi açıkça zikredilmiştir. Ancak eserin yazılma tarihine ve yazıldığı yere dair bir bilgi verilmemiştir.

Yapılan incelemede bu çalışmaya konu olan risâlede herhangi bir eksikliğin olmadığı tespit edilmiştir. Sade ve anlaşılır bir dille yazılmış olan risâlede, okunma zorluğuna neden olabilecek herhangi bir silinme, karalama ve yırtılmaya rastlanmamıştır. Risâlenin Hamevî tarafından istinsah edildiği ferağ kaydından anlaşılmaktadır.

²⁹ Radiyyüddin Muhammed b. Muhammed es-Serahsî, *el-Muhitü'r-radavi fi fîrâ'l-fikhi'l-Hanefi*, thk. Abdülhafız Muhammed Ali Beydûn (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2021/1442).

Eserde herhangi bir yazım hatası tespit edilememiştir. Bununla beraber atıf yapılan kaynaklardan birinde ilgili metin bulunamamış; ancak nakledilen bilgilerin bir kısmı risâlenin diğer kaynaklarında tespit edilmiştir. Çalışmanın sonunda yer alan risâle metnindeki, noktalama, harekeleme ve paragraf düzenlemesi tarafımızca yapılmıştır. Risâlede yeterince açık olmadığını düşündüğümüz ibareler ve bilgiler açıklanarak dipnotta gösterilmiştir.

2.6. Risalenin Muhtevası

Risalenin konusu “İrsâdî vakıflar” olması hasebiyle öncelikle bu vakıflardan bahsetmek yerinde olacaktır.

2.6.1. İrsâdî Vakıflar

Sözlükte “durmak, durdurmak, alıkoymak” gibi anlamlara gelen vakıf kelimesi fıkıh ıstılahında “bir mülkün menfaatini halka tahsis edip aynı Allah Teâlâ’nın mülkü hükmünde olacak şekilde temlik ve temellükten ebadiyen menetmektir.” Bu tarif, İmâmeyn’e göredir. İmâm-ı Âzam’a göre ise vakıf, “bir mülkün aynı, sahibinin mülkü hükmünde kalmak üzere menfaatinin bir yöne tasadduk edilmesidir.”³⁰ Sözlü bir tasarruf neticesinde hukuken varlık kazanan vakıf, İslam medeniyetinin önemli bir hayır müessesesidir. Vakıflar, kendisinden yararlananlar, yararlanma biçimleri, mülkiyeti, idare edilmeleri ve hukuki sonuçları bakımından çeşitli kısımlara ayrılırlar. Çalışmanın uzamaması için söz konusu ayrımların detayına girilmeyecektir. Ancak bu çalışmanın konusunu oluşturan irsâdî vakıfların yerini ortaya koyabilmek için mevkûfun mülkiyeti bakımından vakıf çeşitlerine yer verilecektir. Vakıf, mevkûfun (vakf olunan şeyin) mülkiyeti bakımından sahih ve gayr-i sahih olmak üzere iki kısma ayrılır. Mülk arazilerin veya şahıslara ait malların oluşturduğu vakıflar sahih vakıflardır. Vakıf denilince de ilk akla gelen bu tür vakıflardır. Mülkiyeti devlete ait olup menfaati kamu yararına tahsis edilen vakıflar ise sahih olmayan vakıflar olarak isimlendirilir. Tahsisat kabilinden olan bu vakıflara irsâdî vakıflar denir.³¹ Sözlükte “hazırlamak, ayırmak, tahsis etmek” gibi anlamlara gelen “irsâd” kelimesi terim olarak, devlet başkanı veya onun naibi tarafından beytülmâle ait bir mülkün veya arazinin menfaatini beytülmâlden istihkakı bulunan kimselere tahsis etmekten ibarettir.³² Bu şekilde vakfedilen araziler, devlet başkanı tarafından ya sadece gelirinin tahsis edilmesi veya sadece tasarruf hakkının tahsis

³⁰ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî* (Beirut: Daru'l-Erkam), 3/15.

³¹ Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/478.

³² Ömer Hilmi Efendi, *İthâfî'l-ahlâf fi ahkâmî'l-evkâf* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdayi Efendi, 851), 3.

edilmesi yahut da hem gelirinin hem de tasarruf hakkının tahsis edilmesi suretiyle olur.³³ Osmanlı uygulamasında irsâdî vakıflar, mîrî arazinin³⁴ tahsisi suretiyle yapıldığından bu tür vakıflara "tahsisat kabilinden vakıflar" da denilmiştir. İrsâd yapanın, malın gerçek maliki olmaması nedeniyle "gayri sahih vakıflar" olarak da isimlendirilmiştir.³⁵

İrsâdî vakıflar da kendi arasında sahih ve gayr-i sahih kısımlarına ayrılır. Beytül-mâle ait olan bir mülkün çıplak mülkiyeti yine beytül-mâlde kalmak üzere menfaatinin devlet başkanı veya onun yetkilendirdiği bir kişi tarafından beytül-mâlden istihkakı olan kimselere veya cami ve medrese gibi müesseselere tahsis edilmesi sahih irsâd; beytül-mâlde istihkakı olmayanlara tahsis edilmesi ise gayri sahih irsâd olarak isimlendirilir.³⁶ Sahih irsâd olarak kurulan vakfın daha sonra gelenler tarafından bozulması veya iptal edilmesi caiz değildir. Gayr-i sahih irsâd olarak kurulan vakfın ise devlet başkanı (Veliyyül-emr) tarafından bozulması caizdir.³⁷ Dolayısıyla irsâdî vakıfta da diğer vakıf türlerinde olduğu gibi te'bid (süreklilik) esastır. İrsâdî vakıfları diğer vakıf türlerinden ayıran fark ise, arazinin rakabesinin (çıplak mülkiyetinin) değil, tasarruf hakkının ya da menfaatinin vakfedilmesidir. Diğer vakıf türlerinde mevkuflar, vakfedilmeden önce vâkıfın mülkü iken irsâdî vakıflarda beytül-mâlidir.³⁸ İrsâdî vakıflara "gayri sahih vakıf" denilmesi ise vakfedilen malın vâkıfın mülkü olmaması nedeniyle vakfedenin gerçek anlamda vâkıf sayılmamasından kaynaklanmaktadır. Yoksa bu vakıfların hukuken geçersiz olduğu manasına gelmez. Bu tür vakıflarla devlet tarafından özellikle mîrî arazilerin gelirleri eğitim, sağlık ve diğer toplumsal hizmetlere tahsis edilmektedir. Böylece ebedi olarak yapılan bu tahsisatlarla söz konusu hizmetlerin devamlılığı sağlanmış olmaktadır.³⁹

³³ Ömer Hilmi, *İthâfî'l-ahlâf* (Hüdai Efendi, 851), 58.

³⁴ Mîrî arazi, Osmanlı Devleti'nde mülkiyeti devlete ait olup tasarruf hakkı kullananlara devredilmiş arazilerdir. M. Macit Kenanoğlu, "Mîrî Arazi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/157.

³⁵ Ahmed Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013), 528; Ahmet Akgündüz, "İrsâdî Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/448.

³⁶ Bilmen, *İstîlâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, 4/285.

³⁷ Ömer Hilmi, *İthâfî'l-ahlâf* (Hüdai Efendi, 851), 59; Zeynüddîn İbn Nüceym, *et-Tuhfetü'l-Mardıyye fi'l-arazi'l-Mısrıyye* (Çorum: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 1308/6), 31.

³⁸ "İrsâd", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, 3/107.

³⁹ Günay, "Vakıf", 42/478.

Kurulacak olan bir irsâdî vakıfta şu unsurların bulunması gerekir:

1) Mürsid: İrsâdî vakfı yapan kişi yani vâkıftır. Bu kişinin Müslümanların beytül-mâlinde tasarruf yapmaya ehil birisi olması gerekir. Bu da ya devlet başkanı (Sultan) veya onun naibi olmasıyla mümkün olur.

2) Mürsâd: İrsâd edilen mülk veya arazidir. Bu mülk veya arazinin beytül-mâle ait bir ayn olması gerekir.

3) Mürsâdün aleyh: İrsâdî vakıf yapılan cihet yani vakıftan yararlananlardır. Bu kişilerin beytül-mâlden istihkakı bulunan kişiler olması gerekir. Beytül-mâlden istihkakı bulunmayan kişilerin bu vakıftan faydalanmaları bazı âlimler tarafından caiz görülmemiştir.

4) Sığa: İrsâdî vakfın kuruluşu ancak vakf veya irsâd lafızlarından birinin zikredilmesiyle geçerlilik kazanır. Genelde fukaha bu iki lafızdan birini kullanır.⁴⁰

İrsâdî vakıf ya vakıf olmasına itibarla ya da Müslümanların genelinin maslahatını meşru bir yolla temin etmesinden dolayı âlimlerin ittifakıyla sahih kabul edilmiştir. Çünkü irsâdî vakıfta vakfedilen şey, Müslümanların beytül-mâline aittir. Dolayısıyla Müslümanların maslahatlarının bulunduğu her yere sarf edilebilir. Zira Müslümanların maslahatını temin etmek devlet başkanına vaciptir. Bu maslahatların temini sadece irsâdî vakıf yapmak suretiyle elde ediliyorsa bu vakıfların kurulması da vacip olur.⁴¹ Çünkü vacibi tamamlayan şeyler de vaciptir.⁴² Ayrıca hak sahiplerine haklarını ulaştırma durumu bulunduğundan dolayı irsâdî vakıfların caiz olması konusunda ittifak edilmiştir.⁴³

Savaşlar neticesinde elde edilen arazilerin bütün Müslümanların yararına tahsis edilebileceği düşüncesi irsâdî vakıfları doğuran sebeplerin başında gelmektedir. Nitekim şer‘an bir engel olmaması hasebiyle devlet, fethedilen arazileri zaman zaman vakıf adıyla kamuya tahsis etmiştir. Her ne kadar önceleri iktâ⁴⁴ adıyla benzer uygulamalar olmuş olsa da bu konudaki ilk uygulama Musul Atabegi Nûreddin Mahmud Zengî (ö. 569/1174) tarafından gerçekleştirilmiştir. O, beytül-mâlde hakkı bulunanların haklarına

⁴⁰ “İrsâd”, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, 3/108-111.

⁴¹ “İrsâd”, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, 3/108.

⁴² Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed el-Baberti, *el-İnâye şerhü'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/18.

⁴³ “İrsâd”, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, 3/108.

⁴⁴ İktâ, Devlet başkanı veya onun naibi tarafından özellikle arazi gibi taşınmaz malların veya tabii kaynakların mülkiyet (temlik), işletme (irfâk) yahut faydalanma (intifâ, istiğlâl) hak veya imtiyazlarının ya da bir bölgenin vergi gelirlerinin uygun gördüğü kimselere tahsis etmesine denir. Mustafa Demirci, “İktâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/43.

kolaylıkla ulaşmalarını sağlamak için hazinenin malının bir kısmını onlara ayırıp, tahsis etmeyi düşünmüş, bu konuda şâfiî hukukçusu İbn Ebî Asrûn'dan (ö. 585/1189) fetva almış ve birçok beytümâl arazisini vakıf adıyla tahsis etmiştir. Onun açtığı bu yolda Selâhaddîn-i Eyyûbî de yürümüştür. İrsâdî vakıflar, Osmanlı Devleti'nde her ne kadar ilk dönemlerde bazı tereddütlere mahal olmuşsa da zamanla büyük gelişme gösterip sistemleşmiştir. Önceleri şeyhülislâm ve Dârüssaâde Ağası gibi resmî şahıs veya Haremeyn Nezâreti gibi makamlar tarafından idare edilen, mali ve hukuki işlemleri vakıf mütevellileri tarafından yürütölen irsâdî vakıflar, 1241'de (1826) mazbut vakıflar adıyla Evkaf Nezâreti'ne devredilmiştir.⁴⁵

2.6.2. Risâlenin İçeriği

İrsâdî vakıfları konu edinen Hamevî'nin *el-Es'iletü'l-Haneftiyye bi'l-ecvibeti'l-Hameviyye*'si, adından da anlaşılacağı üzere soru-cevap şeklinde oluşmuş bir eserdir. şöyle ki; Selâhaddîn Yusuf b. Eyyûb'un (ö. 589/1193) Salâhiye Medresesine yapmış olduğu irsâdî vakıf hakkında kendisine yöneltilen soruya eserin girişinde yer veren müellif, soruya verdiği cevabı kaleme alarak bu risâleyi telif etmiştir. Söz konusu sorunun detayı şu şekildedir:

Selâhaddîn Eyyûbî, Ebu Kâr beldesinde oturan, oradan göç eden kısacası o beldeye mensup olan tüm Hristiyan azınlığın ve onların nesil ve zürriyetlerinin cizyelerini ve buradan elde edilen geliri, ilim tahsili ile meşgul olan âlimlere ve ilim talebelerine sarf edilmek üzere vakfetmiştir. Bu uygulama günümüze kadar da devam etmiştir. şimdi ulema ve ilim talebelerine yapılan bu irsâdî vakıf geçerli midir? Bu görüşle amel edilir mi? Çünkü hazinede onlara yetecek bir maaş vardır.

Hamevî, adı geçen sultanın o beldenin Hristiyan azınlığının cizyelerini Salâhiye Medresesine tahsis etmesinden ortaya çıkan mezkûr irsâdî vakfın sıhhatinde şüphe olmadığını söyleyerek bu görüşünü şu şekilde delillendirir:

Hazinenin dört bölümünden biri olan cizye ve haraçların sarf olunacağı yerler, âlimlerin, müderrislerin, kadıların ve müftülerin maaşları, mescitlerin, medreselerin, ribatların bina edilmesi ve tamiri, işçilerin ve hizmet ekibinin maaşları vb. diğer dinî işlerle ilgili giderlerdir. şeriat-ı Muhammediyye bunların ihmal edilmesini menetmiştir. Sultanın bütün bunların durumunu düşünmesi vaciptir. Çünkü hak edenlere geçim kaynaklarını vermek saltanatın en güçlü dayanaklarındanır.⁴⁶ Devamında Hamevî,

⁴⁵ Hamevî, *el-Es'iletü'l-Haneftiyye* (Reşid Efendi, 1152), 131b; Akgündüz, "İrsâdî Vakıf", 22/448-449.

⁴⁶ Hamevî, *el-Es'iletü'l-Haneftiyye* (Reşid Efendi, 1152), 130b.

irsâdî vakfı, “Beitülmâlden hak sahibi olanlara hak ettiğinin ayrılması ve tahsis edilmesinden ibarettir.” diye tanımlar ve bazı âlimlerin konuyla ilgili görüşlerini nakleder.⁴⁷

İslam âlimleri, mücahitler, âlimler, onların talebeleri ve fakihler gibi haraç divanında hakkı bulunanların onlara bağlı olarak evlatlarına da pay ayrılacağını söylemişlerdir. Bu âlimlerden biri olan Seyyid İmam Nâsiruddin es-Semerkindî *el-Mültekat fi'l-fetâvaye'l-Hanefiyye* adlı eserinde şunu söylemiştir: Her sene beytül mâlden, kurra olanların iki yüz dinar veya iki bin dirhem hakkı vardır. Onları ya bu dünyada alır ya da ahirette alır. Yine aynı kitapta haraç vergisinin sultanın mülkü olduğuna inananın küfre düşmüş olacağını zikretmiştir.⁴⁸

İmam İsbîcâbî, İmam Tahâvî'ye ait *el-Muhtasar'ın* şerhinde hazinenin dört bölümünü ve onların gider yerlerini zikrettikten sonra şöyle demiştir; Devlet yöneticilerine ve sultanlara gereken, hakları sahiplerine ulaştırmalarıdır.⁴⁹

Hamevî, İmam Celâleddin et-Tebbânî'nin yazmış olduğu manzumesine yapmış olduğu şerhinde şöyle dediğini nakleder: Devlet yöneticilerine, valilere ve sultanlara gereken, hakları sahiplerine ulaştırmalarıdır. O hakları onlardan engelleyemezler, Müslümanların beytül mâlini kendi hazineleri yapamazlar. Bu konuda ihmalde bulunurlarsa veballeri kendilerinedir ve bununla zalim ismini hak etmiş olurlar.⁵⁰ Ardından *el-Muhîtü'r-radavî fi fîrûi'l-fikhi'l-Hanefi* isimli eserden şöyle bir nakilde bulunur: Ona yani sultana beytül mâlden ancak kendisine ve yardımcılarına yetecek miktarı ölçülü bir şekilde alması helaldir. Eğer hakları sahiplerine ulaştırdıktan sonra bir şey artarsa onu Müslümanlar arasında taksim eder. Bu konuda ihmalde bulunurlarsa bunun hesabını Allah görecektir.⁵¹

Hamevî, ilgili beldeye ait Hristiyan azınlığın cizyelerinin Salâhiye Medresesine tahsis edilmesinin sahih olduğuna dair görüşünü destekleyen nakillerde bulunduktan sonra hazine arazilerinin irsâd edilmesinin hükmünü açıklamıştır.

Hamevî, hazine arazilerinin irsâd edilmesinin de aynı şekilde caiz olduğunu söylemiş ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Hz. İbrahim'in (a.s) beldesi olan Habrun ve Beyti Aynun beldelerini Temîm ed-Dârî ve nesline ebediyen vakfetmesini delil getirmiştir. Yapılan bu irsâda Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali (r. anhüm) de şahit

⁴⁷ Hamevî, *el-Es'iletü'l-Hanefiyye* (Reşid Efendi, 1152), 130a.

⁴⁸ Hamevî'nin *el-Mültekat*'tan naklettiği bu bilgilere ilgili eser üzerinde yapılan araştırmada ulaşılamamıştır.

⁴⁹ İsbicabî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/591.

⁵⁰ Celâleddin et-Tebbânî'ye ait olan bu esere ulaşılamamıştır. Ancak müellifin bu eseri kaynak vererek aktardığı bilgilerin aynısı, risalenin diğer kaynaklarından birinde geçmektedir. Bk. İsbîcâbî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/591.

⁵¹ Radyüüddin es-Serahsî, *el-Muhîtü'r-radavî*, 1/579.

olmuştur. Hem Hz. Ebubekir hem de Hz. Ömer kendi dönemlerinde buna dair belge de yazdırmışlardır.⁵² Devam eden yıllarda kimse bu vakfa el sürmemiştir. Hatta Yavuz Sultan Selim Han, Mısır idaresini Çerkeslerden (Memlükler'den) alıp oraya hâkim olunca Temîm ed-Dârî soyundan gelenler, adı geçen irsâd mektubunu ona getirmişlerdi. O da onların ellerindekini kabul etmiştir. Kendisinden sonra gelen padişahlar da aynı yolu takip etmiştir.

Hazine arazisinin irsâd edilmesini ilk uygulayan Sultan Nureddin Zengî'dir (ö. 607/1211). Nureddin Zengî bunu yapmayı isteyince, Şâfiî fakihî İmam İbn Ebî Asrûn'dan bu konuda fetva istemiş o da bu uygulamanın caiz olduğuna fetva vermiştir. Diğer mezheplerden bir grup âlim de onun bu fetvasını uygun bulmuştur. Ancak Hamevî'nin atıfta bulunduğu Celâleddin es-Süyûtî, verilen bu bilginin yanlış aksettirildiğini söyler ve düşüncesini *en-Naklû'l-mestûr fi cevâzi kabzi'l-ma'lûmi min ğayri huzûr* adlı eserinde şu şekilde dile getirir:

*İbn Ebî Asrûn ve ona bu konuda muvafakat edenler, bunun gerçek bir vakıf olduğunu kastetmediler. Çünkü sahibi bulunmayan bir malda vakıf sahih olmaz. İbn Ebî Asrûn, bunları beytül-mâlde hakkı bulunanların haklarına ulaşmalarına yardımcı olmak ve kolaylıkla ulaşmalarını sağlamak için hazinenin malının bir kısmını onlara ayırıp, tahsis etmekten ibaret görüyor. Zira fakirlerin, zayıfların halifeye ve meliklere ulaşması ve onlardan haklarını almaları zor ve imkansızdır.*⁵³

Hamevî, daha sonra irsâdî vakıfların oluşmasına yol açan tarihi süreci şöyle açıklar. Emevi ve Abbasi halifeleri zamanında sık sık vezire gelip kapısını çalanlar, kendisinin ve halifenin istediği fasit gerekçelerin tamamını kabul edenler veya gece ve gündüz halifenin meclisine gelip, şiirler söyleyip, haberleri nakleden ve kendini onlar için feda edenler dışındakilere beytül-mâlden herhangi bir pay verilmez olmuştur. Seçkin âlimlerin çoğu ise bu tür tavırlardan uzak durmuştur. Mısır ve Şam'daki Fâtımî halifeleri zamanına gelince durum daha da kötü bir hal aldı. Nitekim Fâtımî halifelerinin Râfizî olduğunu düşünen birçok âlim onlardan maaş almayı bile düşünmemiş aksine onların şerrinden selamette olmayı büyük bir ganimet saymışlardır.

Hamevî, Müslümanların bu sıkıntıdan Nureddin Zengî ve Selâhaddîn Yûsuf b. Eyyûb ile kurtulduğunu söylemiştir. Çünkü bu iki sultan, hazine arazisinden bir kısmının âlimlere, talebelere, sûfîlere, fakirlere, zayıflara, bekrî, ömerî ve diğerlerinden soylu olanlara tahsis edilmesine karar vermiştir. Onlardan önce kimse buna teşebbüs

⁵² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Cem'u'l-Cevâmi' (el-Câmi'u'l-kebîr)* (Kahire: el-Ezherü's-şerif, 1426/2005), 16/339-340.

⁵³ Süyûtî, *en-Naklû'l-mestûr fi cevâzi kabzi'l-ma'lûmi min ğayri huzûr* (Lala İsmail, 678), 235a.

etmemiştir. Bu hususta saygın bir âlim olarak gördükleri İbn Ebî Asrûn’dan fetva istemişlerdir. O da beytülmâlden ilgili kişilere hakları kolay veya kolaya yakın bir şekilde ulaştırıldığı için bunda maslahatın olduğunu görmüş ve tahsis manasında bunun cevazına fetva vermiştir. Fetvaya konu olan bu durumla, mal sahibinin bir aynı vakfetmesi gibi hakiki bir vakfı kastetmemiştir. Ancak “tutma” manasında müşterek olduğundan dolayı vakfın, “ayırma” veya “tahsis” manasında kullanılmasında da bir sakınca görmemiştir. Bu manayı dikkate alarak İbn Ebi Asrûn’a kendi asrının Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fukahasından büyük bir grup âlim muvafakat göstermiştir.

Bu fetva üzerine Nureddin Zengî Şam’daki birçok hazine arazisini çeşitli hayır cihetlerine vakfetmiştir. Salâhaddîn Yûsuf b. Eyyûb birçok araziye Kudüs, Şam ve Mısır’daki medreselerde görev yapan fakihlere, Saîdü’s-Suadâ Hangahı’nı da sûflilere vakfetmiştir. Mısır ve Şam’da bu ikisinin soyundan gelen diğer melikler, Türk beylikleri ve Memlûklerin sultanları da aynı yolu izlemiştir.

Hamevî, bu durumun, keşf ve irfan ehlinin kitaplarında sahabeden sonra en adil olanlar diye vasıflandırdığı Osmanlı padişahları döneminde de devam ettiğini söyler. Nitekim Yavuz Sultan Selim, Mısır’ı ve Yusufiyye Hanedanı’nı ele geçirince hazineyi ve onun gider yerlerini inceleyip gözden geçirmiş ve söz konusu hazine mallarının üçte ikisinin hayır cihetlerine, mescitlere, medreselere, ribatlara tahsis edildiği, malın geriye kalan üçte birinin ise sultanın hazinesine tahsis edildiği irsâd vakıflarının mevcut olduğunu görmüştür. Her ne kadar bazı vezirler bu gelirlerin hazineye aktarılmasını tavsiye etse de Sultan Selim onların bu önerisini reddederek onları huzurundan kovar ve ardından, “bizden öncekilerin yapmış olduğu hayırların tarafımızdan kesilmesini istemeyiz” diyerek bu vakıfların bulunduğu hal üzere kalmasını emreder. Böylece Hamevî, verdiği bu cevapla risalesini tamamlamış oldu.

3. Eserin Tahkikli Neşri

الأسئلة الحنفية بالأجوبة الحموية

تأليف خاتمة المحققين، وإنسان عين المدققين، وصدر المدرسين، وختام الفقهاء والمحدثين، وترجمان لسان المتكلمين، المرحوم السيد أحمد بن محمد الحموي الحنفي الحسني رحمه الله تعالى. / [١٢٩ و]

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

الحمد لله، رُفِعَ إِلَيَّ سؤَالُ صورته ما تقول السادة العلماء أئمة الدين نفع الله بعلومهم المسلمين فيما صدر من السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب من الإرصَاد الصادر عنه على مدرسته الصلاحية المجاورة لمقام الإمام الشافعي رضي الله عنه.

وصورة مكتوب الإرصَاد أنه أرصد جميع جوالي نصارى قرية أبي قاز المقيمين بها، والراجلين عنها، المنسوبين إليها أينما كانوا وحيثما نزلوا، هم وذريتهم وعقبهم ونسلهم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين. هذا نصه.

ثم إن ما يحصل من ذلك يصرف للعلماء القائمين بنشر العلم وطلبة العلم المقررين ممن له ولاية التقرير في ذلك، واستمر العمل على ذلك من زمن الواقف رحمه الله تعالى إلى زماننا هذا.

فهل هذا الإرصَاد صحيح معمول به لصدوره للعلماء وطلبة العلم؛ لأن لهم في بيت مال المسلمين ما يكفيهم أفيدوا.

الجواب: الحمد لله حقَّ حمده، اللهم هب لي من لدنك علمًا، وارزقني من عندك مددًا وفهمًا، وأعدني لما اختلف فيه من الحقِّ بإذنك. لا شبهة في صحة الإرصَاد المذكور الصادر من السلطان المزبور من إرصَاد جوالي النصارى القارية على المدرسة الصلاحية؛ لأن بيت مال الجوالي الذي هو أحد بيوت مال الأربعة^{٥٥} مصرفه، ومصرف بيت مال الخراج كفاية العلماء والمتعلمين والقضاة والمفتيين وبناء المساجد والمدارس والرباطات وعمارتها، وكفاية سدنتها وخدمتها وغير ذلك من الأمور الدينية التي منعت الشريعة المطهرة من إهمالها، وأوجب على من هو ظلَّ الله في أرضه النظر في أحوالها وحرمت عليه الإعراض عن تفقدتها مخافة اختلالها، كيف لا؟ وإدراج الأرزاق على ذوي الاستحقاق من أقوى دعائم السلطنة العلية ومن أطيب ثمراتها الجنية.

وقد ذكر علماؤنا أنَّ من له حق في ديوان الخراج كالمقاتلة والعلماء وطلبتهم والفقهاء يفرض لأولادهم تبعًا ولا يسقط بموت الأصل ترغيبًا، والمراد / [١٣٠ ظ] بالفرض هنا الإرصَاد وهو عبارة عن أن يفرض ويُفرض لهجة الاستحقاق من بيت المال ما تستحقه تلك الجهة.

أخذ من تركة الميت الذي مات ولم يترك وارثًا أصلاً. انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين الكاساني

^{٥٥} وأما ما يوضع في بيت المال من الأموال فأربعة أنواع: أحدها زكاة السوائم، والعشور، والثاني خمس الغنائم، والمعادن، والركاز، والثالث خراج الأراضي وجزية الرؤوس، والرابع ما

وذكر السيد الإمام ناصر الدين السمرقندي^{٥٥} في كتابه الملتقط^{٥٦} "أَنَّ لِكُلِّ قَارءٍ فِي كَلِّ سَنَةٍ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ مَاتِي دِينَارٍ أَوْ أَلْفِي دَرَهْمٍ إِنْ أَخَذَهَا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ فِي الْآخِرَةِ". انتهى.^{٥٧}

وذكر في الملتقط أيضًا "أَنَّ مِنْ رَأَى أَنَّ الْخِرَاجَ مُلْكُ السُّلْطَانِ كَفَر". انتهى.^{٥٨}

وفي شرح الإمام الإسيجاني^{٥٩} على مختصر الإمام الطحاوي بعد أن ذكر بيوت المال الأربعة ومصارفها، قال: "فالواجب على الأئمة والسلاطين إيصال الحقوق إلى أربابها". انتهى.^{٦٠}

وفي شرح الإمام جلال الدين التبانى^{٦١} على منظومته: "والواجب على الأئمة والولاة والسلاطين إيصال الحقوق إلى أربابها ولا يجبسونها عنهم ولا يجعلون مال بيت المسلمين كنوزًا؛ فإن قَصُرُوا فِي ذَلِكَ فَوَيْالَهُ عَنْهُمْ وَاسْتَحَقُّوا بِذَلِكَ اسْمَ الظَّالِمِ". انتهى.^{٦٢}

وفي المحيط الرضوي:^{٦٣} "ولا يحلّ له -يعني السلطان- من بيت المال إلّا ما يكفيه ويكفي أَعوانه بالمعروف، فإن فضل من المال شيء بعد إيصال الحقوق إلى أربابها قَسَمَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، وَإِنْ قَصُرَ فِي ذَلِكَ كَانَ اللَّهُ عَلَيْهِ حَسِيْبًا". انتهى.^{٦٤}

هذا ما يتعلّق بصحة إرصاد جَوَالِي النصارى القارية على المدرسة الصلاحية.

وأما إرصاد أراضي بيت المال فهو صحيح وجائز أيضًا، فقد صحّ عنه عليه الصلاة والسلام أنه أرصد قريتي خبرون^{٦٥} وبيت عينون^{٦٦} بلد الخليل عليه الصلاة والسلام على تميم الداري وذريته إلى آخر الدهر، وشهد بالإرصاد أبو بكر الصديق وعمر وعثمان وعلي بن أبي طالب، وكتب صكّ الإرصاد رضي الله عنهم،^{٦٧} وقد امتثل الأئمة ذلك إلى الآن ولم يتعرّضوا لهم فيما بأيديهم.

اصول الفقه، وشرح الجامع الصحيح، وفتاوى، وشرح مختصر إيضاح ابن الحاجب. انظر: معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ١٥٢٣/١.

^{٦٥} لم نصل إلى منظومة الفقه وشرحها للإمام جلال الدين التبانى ولكن نجد هذا المتن في شرح مختصر الطحاوي في الفقه الحنفي للإسيجاني، ٥٩١/١.

^{٦٦} المحيط الرضوي في فروع الفقه الحنفي لبرهان الدين محمد بن محمد الملقب رضي الدين السرخسي (ت. ١١٧٥/٥٥٧١).

^{٦٧} المحيط الرضوي في فروع الفقه الحنفي، ٥٧٩/١.

^{٦٨} مدينة الخليل الفلسطينية التي بها قبر إبراهيم الخليل عليه السلام وبيت إبراهيم. انظر: المعالم الأثرية في السنة والسيرة، ص ٩٦.

^{٦٩} قرية أقطعها رسول الله لتميم الداري، وتقع اليوم في منطقة الخليل بفلسطين. انظر: المعالم الأثرية في السنة والسيرة، ص ٥٥.

^{٧٠} جمع الجوامع المعروف بـ «الجامع الكبير» لجلال الدين السيوطي، ٣٣٩/١٦-٣٤٠.

^{٥٥} أبو القاسم ناصر الدين محمد بن يوسف المدني السمرقندي الحسيني الحنفي (ت. ١١٦١/٥٥٦م). له كتاب الفقه النافع. انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لكاتب جلبي، ١٠٨٠١٢.

^{٥٦} أي: الملتقط في الفتاوى الحنفية للإمام ناصر الدين السمرقندي الحنفي.

^{٥٧} لم نقف هذه العبارة في الكتاب.

^{٥٨} لم نقف هذه العبارة في الكتاب.

^{٥٩} أحمد بن منصور القاضي أبو نصر الإسيجاني الحنفي (ت. ١٠٨٧/٤٨٠م). أحد شراح مختصر الطحاوي كان إمامًا تبحر في الفقه في بلاده على العلماء ثم رحل إلى سمرقند وناظر الأئمة ودرس للطلاب والفقهاء وصار الرجوع إليه في الوقائع. انظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية لعبد الحي اللكنوي، ص ٤٢.

^{٦٠} شرح مختصر الطحاوي في الفقه الحنفي، ٥٩١/١.

^{٦١} جلال الدين بن أحمد بن يوسف، المعروف بالتبانى الحنفي (ت. ١٣٩١/٥٧٩٣م). فقيه محدث أديب اصولي. من تصانيفه: منظومة في الفقه وشرحها، وشرح منار الأنوار في

وقد بلغنا أنَّ المرحوم المغفور له السلطان سليم جدَّ سلطان العصر الآن خَلَدَ اللهُ مجده ورحم جدَّه لَمَّا أخذ المُلك من الجراكسة واستولى على تلك البلاد وقدمها جاء الداريون^{٦٨} إليه بكتاب الإحصاء المذكور فأقرهم على ما بأيديهم من ذلك وتبعه من بعده من أولاده.

وأما [١٣٠/] وقف أراضي بيت المال فأول من أحدثه السلطان العادل المغازي المجاهد المرابط فاتح بلاد الساحل المعدود في الأولياء الأربعين السلطان نور الدين الشهيد رحمه الله تعالى ولم يقع ذلك لأحد قبله من السلاطين، ولمَّا أراد ذلك استفتى الإمام ابن أبي عصرون^{٦٩} فأفتاه بالجواز ووافقه على ذلك جماعة من المذاهب الأربعة.

قال العلامة جلال الدين السيوطي:^{٧٠} "ولم يقصد ابن أبي عصرون، يعني ومن وافقه أنه وقف حقيقي؛ إذ لا يصحَّ الوقف من غير المالك، وإنَّما رأى ذلك إحصاءً وإفرازاً لبعض مال بيت المال على بعض مستحقِّه ليصلوا إليه بسهولة إعانة للمستحقِّين في بيت المال على وصول حقِّهم منه لما كان وصول الفقهاء والفقراء والضعفاء إلى الخلفاء والملوك، وأخذ حقِّهم منهم متعذِّراً أو متعسِّراً،^{٧١} وما كان يصل إلى أحد عطاؤه من بيت المال في زمن الخلفاء الأمويين والعباسيين إلَّا ما يتردَّد إلى الوزير ويلازم بابه ويوافقه على جميع ما يروم هو والخليفة من الأغراض الفاسدة أو من يتردَّد ليلاً ونهاراً على مجالس الخلفاء ويناشد الأشعار ويطرح الأخبار ويبدل نفسه لهم آناء الليل وأطراف النهار وغالب أعيان العلماء يتحاشون عن ذلك^{٧٢} وناهيك بما حكى عن القاضي عبد الوهاب^{٧٣} أحد المالكية أنه في زمانه خرج من بغداد إلى مصر فخرج معه أربعمائة طيلسان يوادعونه ويكون على فراقه، ويتألَّمون لبعاده ويستوحشون له، فقال: لما رأى ذلك منهم، والله لو كان لي في بلدتكم هذه كلَّ يوم درهما ما خرجت منها فلم يسمح له أحد منهم بذلك".^{٧٤}

وأما زمن الخلفاء الفاطميين بمصر والشام فكان أشدَّ سوءاً وأعظم بليَّةً فكان لا يحظى منهم بين الأمن وأفقهم على^{٧٥} الرضى أو الكفریات فما تأمل عالم منهم رزقاً قط؛ بل كان يعدُّ سلامته من شرم غاية الغنيمة.

^{٦٨} النقل المستور في جواز قبض المعلوم من غير حضور لجلال الدين السيوطي، ص ٢٣٥.

^{٦٩} النقل المستور في جواز قبض المعلوم من غير حضور لجلال الدين السيوطي، ص ٢٣٦.

^{٧٠} القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد البغدادي المالكي (ت. ١٠٣١هـ/١٠٣١م)، كان فقيهاً أديباً شاعراً، وتولى القضاء ببادرايا وبكاسايا، وخرج في آخر عمره إلى مصر، صنف في مذهبه كتاب التلقين وهو مع صغر حجمه من خيار الكتب وأكثرها فائدة، وله كتاب المعونة، وشرح الرسالة وغير ذلك عدة تصانيف. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢١٩/٣.

^{٧١} النقل المستور في جواز قبض المعلوم من غير حضور لجلال الدين السيوطي، ص ٢٣٥.

^{٧٢} النقل المستور في جواز قبض المعلوم من غير حضور لجلال الدين السيوطي، ص ٢٣٦.

^{٦٨} أحفاد تميم الداري.

^{٦٩} أبو سعد عبد الله بن محمد بن هبة الله بن المطهر بن علي بن أبي عصرون التميمي الشافعي (ت. ٥٨٥هـ/١١٨٣م)، الشيخ الإمام العلامة الفقيه البارع، المقرئ الأوحد، شيخ الشافعية، قاضي القضاة، شرف الدين، عالم أهل الشام، ألف كتاباً منها: صفة المذهب في نهاية المطلب، والذريعة في معرفة الشريعة، والتنبيه في معرفة الأحكام، وفوائد المهذب. انظر: سير أعلام النبلاء لشمس الدين الذهبي، ١٢٥/٢١-١٢٧.

^{٧٠} أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، المصري، الشافعي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م). عالم مشارك في أنواع من العلوم. من مؤلفاته: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، الإتيان في علوم القرآن، الجامع الصغير، طبقات المفسرين. انظر: معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ١٢٨/٥.

فلما فرج الله عن المسلمين بنور الدين الشهيد وصلاح الدين يوسف بن أيوب المرصد على هذه المدرسة المسئول عنها وراءيا عن أن يفرزا من أراضي بيت المال طائفة للعلماء والطلبة والصوفية والفقراء والضعفاء وذوي الأنساب / [١٣١ظ] من البكرية والعمرية وغيرهم، ولم يكن أحد سبقهما إلى ذلك فاستفتيا العلامة شهاب الدين بن أبي عصرون وكان متصلاً بهما معظماً عندهما، فرأى المصلحة في ذلك لما فيه من إيصال حقوق هؤلاء من بيت المال إليهم على وجه متيسر أو قريب من المتيسر، فأقتاهما بجواز ما أرادوه على معنى أنه إرصاد وإفراز ولم يقصد أنه وقف حقيقي كعين وقفها مالكةا، فقال: إن هذا إفراز لهؤلاء الطوائف وهو جائز بالاتفاق، ولا يضر أن يستعمل لفظ الوقف بمعنى الإفراز والإرصاد للاشتراك في معنى الإمساك،^{٧٦} هذا هو التحقيق في هذا المقام، وليس وراء عبّادان مقام ووافق ابن أبي عصرون على ذلك جم غفير من فقهاء عصره من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة نظرا إلى هذا المعنى.

فوقف نور الدين كثيرا من أراضي بيت المال على عدة جهات من الخيرات بالشام ووقف صلاح الدين يوسف بن أيوب كثيرا على الفقهاء بمدارسه بالقدس والشام وبمصر وعلى الصوفية بخانقاه بسعيد السعداء^{٧٧} وتابعهما على ذلك بقية الملوك من ذريتهما بمصر والشام وتابعهما على ذلك ملوك الدولة التركية والجرسية إلى أن أفضت الدولة إلى أعدل سلاطين الزمان ملوك أبناء عثمان الموصوفين في كتب أهل الكشف والعرفان بأنهم أعدل الطول بعد الصحابة رضي الله عنهم واستولى المرحوم المغفور له السلطان سليم جد سلطان زماننا على الديار المصرية واعتلى الأسرة اليوسفية ونظر في بيوت المال ومصارفها بأله وطارفها فوجد المرصد على الخيرات والقربات والمساجد والمدارس والرباطات نحو ثلثي المال والباقي وهو الثلث يكون للخزينة السلطانية فاستكثر ذلك بعض وزراءه، وأشار عليه بضم ذلك إلى الخزينة فلم يقبل منه ذلك، وردّ عليه أقبح ردّ وجازاه بالبعد والطرده، وقال له خيرات فعلها من قبلنا لا نحب أن يكون نقضها من قبلنا وأمر بإبقاء ما كان على ما كان فجازاه الله بالإحسان وجعل الكلّ باقية في عقبه إلى الآن. هذا ما عندي في جواب هذه الحادثة / [١٣١ظ] من المسطور.

والله يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور.

قال ذلك عجلا وكتبه داعيا مبهتلا الشريف أحمد بن محمد الحنفي الحموي غفر الله ذنوبه وملا من الخيرات ذنوبه وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا كثيرا دائما أبداً إلى يوم الدين. / [١٣٢ظ]

^{٧٦} الخليفة المستنصر، فلما استبدّ الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب بملك مصر عمل هذه الدار برسم الفقراء الصوفية الواردين من البلاد الشاسعة، ووقفها عليهم وولى عليهم شيخا فكانت أول خانقاه عملت بديار مصر. وعرفت بدويرة الصوفية. انظر: المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لعتي الدين المقرئ، ٤/ ٢٨٢.

^{٧٧} النقل المستور في جواز قبض المعلوم من غير حضور لجلال الدين السيوطي، ص ٢٣٦ و.

^{٧٨} خانقاه سعيد السعداء: الخانكاه الصلاحية، كانت أولا دارا لرجل اسمه قنبر، ويقال عنبر ولقبه سعيد السعداء في الدولة الفاطمية، أحد الأستاذين المحنكين خدام القصر، عتيق

Sonuç

İrsâdî vakıflara dair yapılan bu çalışmada elde edilen neticeler kısaca şöyle ifade edilebilir:

Yazdığı eserlerden çok yönlü bir âlim olduğu anlaşılan Hamevî'nin üstlendiği görevler de dikkate alındığında fikhî yönünün ağır bastığı anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Hamevî'nin eserlerinin çoğu yazma veya tahkikli neşir yoluyla günümüze ulaşmıştır. Bu nedenle yazma halinde bulunan eserleri neşredilmeyi beklemektedir.

Hamevî'ye aidiyeti kesin olan *el-Es'iletü'l-Hanefiyye bi'l-Ecvibeti'l-Hameviyye* adlı risâle, sadece irsâdî vakıfları konu edinmesi bakımından vakıf hukuku literatürü içinde özel bir yere sahiptir. Daha sonra yapılan çalışmalarda referans gösterilmesi risâlenin bu yönünü ortaya koymaktadır.

Risâlenin yazıldığı tarih ve yer tespit edilememekle birlikte müellifinin yaşadığı tarih aralığı ve bölgenin bilinmesinin bu konudaki eksikliği giderecek nitelikte olduğu anlaşılmaktadır.

Bu çalışma tek nüsha üzerinden yapılmıştır. Çünkü risâlenin ikinci bir nüshası tespit edilememiştir.

Risâlede, kaynağını mîrî arazilerin oluşturduğu irsâdî vakıflar ele alınmıştır. İrsâdî vakıflar beytül mâle ait olan gayrimenkullerin mülkiyeti devlette kalmak kaydıyla sadece menfaatleri beytül mâlden istifade etme hakkına sahip olan kişilere tahsis edilmesidir. Bu yönüyle irsâdî vakıflar, gayr-i sahih vakıflar kategorisinde değerlendirilmiştir. Ancak gayr-i sahih denilmesi, bu vakıflar geçersiz olduğu için değil, vâkıfın, vakfettiği mal üzerinde mülkiyet hakkının bulunduğu gerçek bir vakıf olmadığı içindir. Dolayısıyla fukaha tarafından caiz görülmüştür.

Tahsisatın yapılacağı yerlerin beytül mâlde hak sahibi olup olmaması durumu bir yönüyle irsâdî vakıfların cevazını tartışmalı hale getirmiştir. Beytül mâlde hak sahibi olanlara yapılan tahsisatların cevazı üzerinde ittifak olmakla birlikte, hak sahibi olmayanlara yapılan tahsisat sadece âlimlerin bir kısmı tarafından caiz görülmüştür.

Haraç yoluyla elde edilen mîrî arazilerin irsâd yoluyla kamunun yararına ebedî olarak tahsis edilmesinin, topluma hizmet görevini yerine getiren kişi ve kurumların desteklenmesi bakımından önemli bir boşluğu doldurduğu görülmüştür. Ayrıca bu destekler "irsâd, ikta ve tahsisat" gibi isimler altında başta Osmanlılar olmak üzere Müslümanlar tarafından tarih boyunca uygulanmıştır.

Az sayıda müstakil çalışmaların yanı sıra konunun, daha çok mîrî araziye dair ahkâm ile vakıf ahkâmına dair bölümlerde “mevkûf” ve mevkûfun aleyh” bağlamında ele alındığı tespit edilmiştir.

Yaptığımız bu çalışma esnasında irsâdî vakıflarla ilgili yeteri derecede çalışma yapılmadığı, vakıf hukuku içerisinde gölgede kaldığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle konuyla ilgili daha kapsamlı çalışmalar yapılabileceğini ayrıca belirtmekte fayda görmekteyiz.

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 yayın 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: 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: MAY (%55), AE (%45), Veri Toplanması/Data Collection: MAY (%60), AE (%40), Veri Analizi/Data Analysis: MAY (%55), AE (%45), Makalenin Yazımı/Writing up: MAY (%60), AE (%40), Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: MAY (%50), AE (%50).

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmed. “İrsâdî Vakıf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/448-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Akgündüz, Ahmed. *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 3. Basım, 2013.
- Babertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.

- Bağdadî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-'ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Balta, Yusuf. "Risâletü'l-Hamevî'de İmam Hamevî'nin Bazı Fikhî Meselelerle İlgili Değerlendirmeleri". *Usul İslam Araştırmaları* 33 (Nisan 2020), 79-101.
- Bayder, Osman. "İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâir'ine Hamevî Tarafından Yöneltilen Eleştiriler". *Bilimname* 48 (2022/2), 535-565.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Birgivî, Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali. *Zuhrü'l-müteehhilîn ve'n-nisâ fi ta'rîfi'l-athar ve'd-dima*. Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1426/2005.
- Cebertî, Abdurrahmân b. Hasan. *'Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-cîl, 1978.
- Çeker, Huzeyfe. "Ahmed el-Hamevî'nin Tezhîbü's-sahîfe bi-nusreti'l-İmâm Ebî Hanîfe Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 1-53.
- Ençakar, Orhan. "Molla Hüsrev'in Dürerü'l-Hükkâm'ı Etrafında Oluşan Literatür". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 223-277.
- Demirci, Mustafa. "İktâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/43-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Görgün, Muhammed Emin. "Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı: Seyyid Ahmed el-Hamevî'nin *Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzüb* İsimli Risâlesi". *Arap Dili Belagati ve Edebiyatı Lisansüstü Araştırmaları*. ed. Ali Bulut vd. 115-134. İstanbul: Demavend Yayınları, 2023.
- Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/475-479. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. "Mukaddime". *Telkîhu'l-fiker bi-şerhi Manzûmeti'l-eser*. thk. Abdullah Süleyman el-Uteyyık. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2009.
- Hasan Şurrab, Muhammed b. Muhammed. *el-Meâlimü'l-esîre fi's-sünne ve's-sîre*. Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1411.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu eb-nâi'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1900.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn. *et-Tuhfetü'l-Mardiyye fi'l-arâzi'l-Mısıriyye*. Çorum: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 1308/6.
- İsbîcâbî, Ali b. Muhammed. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. 4 Cilt. thk. Abdullah Nezir Ahmed Abdurrahman. Amman-Beyrut: Dârü'r-Reyâhîn, 2021/1443.

- Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Kahire: Matbaatü'l-Cemaliyyeti'l-Âmire, 1327-1328/1910.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Mehmet Şerafettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Maârif Vekaleti, 1941.
- Kazıcı, Yusuf Ziya. *İslâm Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1957.
- Kenanoğlu, M. Macit. "Mîrî Arazî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/157-160. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Leknevi, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1906/1324.
- Makrizî, Takıyyüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *el-Mevâiz ve'l-i'tibar bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedâ 4 Cilt*. Beyrut: Dârü'l-Erkam.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- "İrsâd". *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 3/107-112. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983/1404.
- Ömer Hilmi Efendi. *İthâfî'l-ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 851. 1-231.
- Serahsî, Radiyyüddin Muhammed b. Muhammed. *el-Muhîtü'r-radavî fi furû'i'l-fikhi'l-Hanefî*. 9 Cilt. thk. Abdülhafız Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2021/1442.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Hamevî, Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Cem'ü'l-cevâmi' (el-Câmi'u'l-Kebîr)*. thk. Muhtâr İbrâhîm el-Hâic - Abdulhamid Muhammed Nida - Hasan İsa Abdu'z-Zâhir. 24 Cilt. Kahire: el-Ezheru's-Şerif, 2005/1426.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *en-Naklül-mestûr fi cevâzi kabzi'l-ma'lûmi min ğayri huzûr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 678, 234a-237a.
- Şanalmış, Abdülkadir. "Ahmed el-Hamevî'nin Gemide Kılınan Namazın Hükmüne Dair Risâlesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 40 (Aralık 2022), 75-112.
- Şenel, Abdülkadir. "Molla Miskîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/259. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Muhammed Naîm el-Araksûsî - Me'mûn es-Sâgırcî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikin*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 1996.

Oflu Muhammed Emin Efendi'nin *Necâtü'l-Mü'minîn* Adlı İlmihalinin Tahlili ve Son Dönem Osmanlı Halkının İbadet Anlayışının Günümüzle Mukayesesi

Ramazan ÇÖKLÜ

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology
Department of Arabic Language and Literature
Çanakkale /TÜRKİYE
ramazancoklu55@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-3639-1600

Özet

İlmihaller genel olarak bir kısmını Müslümanların bilmesinin farz olduğu ibadet, muâmelât, inanç ve ahlak konularını içeren fıkıh kitaplarıdır. Bununla birlikte ilmihallerin büyük kısmı ibadetlerle ilgili meselelere ayrılmış ve ilmihallerde halkın en çok ihtiyaç duyduğu yahut hata yaptığı konular ve güncel meseleler açıklanmaya çalışılmıştır. Osmanlı döneminde bu alanda çok sayıda eser yazılmıştır. Bunlardan biri de Oflu Muhammed Emin Efendi'nin (öl. 1320/1902) *Necâtü'l-mü'minîn* adlı risâlesidir. Muhammed Emin Efendi başta Fatih Camii olmak üzere çeşitli yerlerde altmış yıl boyunca etkili vaazlar vermiş ve gerek eserlerinde gerekse vaazlarında toplumdaki bozulmalara dikkat çekmiş önemli bir din adamıdır. Bir dönem Nakşibendiyye tarikatına intisap eden Muhammed Emin Efendi sonrasında dinî çizgiden uzaklaşıp menfaat aracı haline geldiğini belirttiği cemaatinden ayrılmıştır. Ancak Oflu Hoca genel olarak

Geliş/Received: 20.12.2023 | **Kabul/Accepted:** 05.06.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2024

Atıf/Citation: Çöklü, Ramazan. "Oflu Muhammed Emin Efendi'nin *Necâtü'l-Mü'minîn* Adlı İlmihalinin Tahlili ve Son Dönem Osmanlı Halkının İbadet Anlayışının Günümüzle Mukayesesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 55-84./ Çöklü, Ramazan. "Analysis of Muhammed Emîn Efendi's İlmihal titled "*Nejât Al-Mu'minîn*" and The Comparison of the Late Ottoman Understanding of Worship with Today's Understanding". *Journal of Islamic Law Studies* 43 (June 2024), 55-84.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1407708>

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.

tarikata ve tasavvufa karşı değildir. O, şeriat yolundan çıkarak tarikatı ve tasavvufu kendi şahsi çıkarları için kullanan cahilleri eleştirmektedir. Hatta onun toplum üzerindeki etkisi, çevresinde “Fatih Sofuları” adlı kendine özgü din anlayışı bulunan bir cemaatin oluşmasına yol açmıştır. Yine *Necâtü'l-mü'minîn* risâlesinin kaynakları arasında tasavvuf eserleri de vardır. Bu durum, Oflu Hoca'nın genel olarak tasavvufa karşı olmadığını göstermektedir.

Muhammed Emin Efendi'nin görüşleri ve yaşam tarzı, bazı araştırmacılar tarafından Osmanlı'da içtimaî ve dinî hareket başlatan vaizler topluluğu Kadızâdelilere benzetilmiştir. Geçimini süt satarak temin eden Muhammed Emin Efendi, üslubunun sertliği nedeniyle bir dönem sürgün edilmiş ve bazı kitaplarına el konulmuştur.

Necâtü'l-mü'minîn adlı ilmihal, Muhammed Emin Efendi'nin en meşhur eseridir. Kendine özgü dili, üslubu ve içeriği nedeniyle yazıldığı dönemin popüler eserlerinden biri olan bu ilmihalin resmî ve korsan olarak birden çok baskısı yapılmıştır. Ayrıca bu ilmihal, yazıldığı dönemin Müslümanlarının ibadet hayatına değinmesi nedeniyle diğer ilmihallerden ayrılmaktadır.

Necâtü'l-mü'minîn'de bütün ilmihal konuları işlenmemiştir. Eserin büyük çoğunluğu namazla ilgili bahislere ayrılmış, hac konusuna hiç değinilmemiştir. Oruç, kurban ve sadaka-i fitir konuları ise oldukça kısa bir şekilde açıklanmıştır. Zira eserin asıl yazılma amacı, toplumun ibadet ederken yaptığı yanlışları düzeltmektir. Sırf bu nedenle risâlede ilmihal konularının arasında o günün insanların gerek bireysel gerekse toplu bir şekilde uyguladığı bazı hatalı davranışlardan söz edilmiştir. Eser, kullanılan dil bakımından da diğer ilmihallerden farklıdır. Zira uzun yıllar vaizlik yapan Muhammed Emin Efendi, vaazlarındaki üslubunu yazısına da nakşetmiş, bunun sonucunda bazen ifadeleri oldukça sertleşse de çoğunlukla Müslümanları uyarılmış ve onlara nasihat etmiştir. Eserde özellikle ibadetlerin nasıl edileceği ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. *Necâtü'l-mü'minîn* ilmihali bu yönüyle dönemin dinî, aktüel ve kültürel yaşantısına ayna tutan bir kaynak konumundadır. Büyük olasılıkla toplum tarafından beğenilmesinin ve kabul görmesinin temel nedenlerinden biri de budur.

Muhammed Emin Efendi *Necâtü'l-mü'minîn* risâlesini yazarken meşhur fıkıh kitaplarının yanı sıra tefsir, hadis ve kelâm kitaplarından da istifade etmiş, birçok yerde âyet ve hadisleri delil getirerek meseleleri açıklamıştır. Bir iki bahiste ise konuyla ilgili ayetleri tıpkı bir müfessir gibi tefsir etmiştir. Öyle ki risâleyi okuyan ilmihal bilgilerinin yanı sıra bir hocadan vaaz ve nasihat dinlemektedir. Birçok meselede dört mezhebin görüşüne yer vermiş, bazen tercihte bulunmuş, bazen de farklı bir mezhebin görüşünü benimsemiştir. İlmihalde fikhî kavramları tanımlamış ve az da olsa küllî kaidelere yer vermiştir.

Araştırmada önce Ofllu Hoca'nın ilmî şahsiyetinden kısaca söz edilmiş, ardından *Necâtü'l-mü'minîn* risâlesi tahlil edilmiş, en sonunda da eserde değinilen meseleler çerçevesinde son dönem Osmanlı halkının ibadet anlayışı günümüzle mukayese edilmiştir. Eser, Osmanlı arşivlerinde mevcut olan baskıları üzerinden tahlil edilmiş; bu kapsamda dil, anlatım ve yöntem bakımından genel özellikleri açıklanmış, kaynakları tespit edilmiş ve içeriği analiz edilmiştir. Eserin içeriği analiz edilirken Ofllu Hoca'nın Hanefî mezhebine muhalefet ettiği fikhî meseleler de tespit edilmiştir. Son bölümde ise *Necâtü'l-mü'minîn* risâlesi çerçevesinde dönemin Osmanlı halkının ibadet anlayışı günümüzle mukayese edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İbadet, İlmihal, Osmanlı Devleti, Ofllu Muhammed Emin Efendi.

Analysis of Muhammed Emîn Efendî's İlmihal titled "*Nejât Al-Mu'minûn*" and The Comparison of the Late Ottoman Understanding of Worship with Today's Understanding

Summary

İlmihals are generally books of Islamic jurisprudence, which consist of the matters of acts of worship, rules of conduct, belief and ethics that Muslims are prescribed to know. However, most of the ilmihal books are devoted to issues related to the acts of worship, and they try to explain the issues that the public needs most or makes mistakes and current issues. Many ilmihal books were written during the Ottoman period. One of them is Ofllu Muhammed Emîn Efendî's (d. 1320 AH/1902 CE) treatise titled *Nejât al-mu'minîn*.

Muhammed Emîn Efendî was an important religious figure who gave effective sermons for sixty years in various places, especially Fatih Mosque, and drew attention to the corruption in society both in his works and in his sermons. Muhammed Emîn Efendî, who had been a member of the Naqshbandiyya Sufi order for a while, later left his order stating that it had moved away from the religious path and become a means of self-interest. However, Ofllu Hodja was not against Sufi orders and Sufism in general. He criticized ignorant people who deviated from the path of Sharia and use Sufi orders and Sufism for their own personal interests. In fact, his influence on the society led to the formation of a community around him called "Fatih Sofuları", which had its own understanding of religion. There are Sufi works among the sources of *Nejât al-mu'minîn*. This shows that Ofllu Hodja was not against Sufism in general.

Muhammed Emîn Efendî's views and lifestyle have been likened by some contemporary researchers to those of the Qadizâdelis, a group of preachers who started a social and religious movement in the Ottoman Empire. Muhammed Emîn Efendî, who earned his

living by selling milk, was exiled for a period due to his harsh style and some of his books were confiscated.

The ilmihal titled *Nejāt al-mu'minīn* is Muḥammed Emīn Efendī's most famous work. Due to its unique language, style and content, it was one of the most popular works of its time and was published in both official and pirated editions. In addition, it differs from the other ilmihals because it also deals with Muslims' life of worship of its time.

Nejāt al-mu'minīn does not deal with all the topics covered by ilmihal books. Most of it is devoted to matters related to ritual prayer, while having no mention related to the matters of pilgrimage. The topics of fasting, sacrifice and sadaqa al-fitr are explained very briefly. This is because the main purpose of the work is to correct the mistakes of the society related to the acts of worship. For this reason alone, the treatise mentions some of the erroneous behaviors that the people of that day practiced both individually and collectively. The work is also different from other ilmihal books in terminology of the language it used. Because Muḥammed Emīn Efendī, who was a preacher for many years, reflected the style of his sermons in his writings as well, and as a result, although his expressions were sometimes quite harsh, he mostly warned and advised Muslims. In the work, how to perform acts of worship is especially explained in detail. In this respect, *Nejāt al-mu'minīn* is a source that mirrors the religious, actual and cultural life of the period. This is probably one of the main reasons for its popularity and acceptance by the society.

Muḥammed Emīn Efendī made use of famous books of Islamic jurisprudence as well as Qur'anic exegesis, hadith and Islamic creed in writing his treatise *Nejāt al-mu'minīn*, and in many places he explained the issues by citing verses and hadiths as evidence. In one or two chapters, he interpreted the relevant verses just like a Qur'anic exegete. So much so that the reader of the treatise feels like listening to preaching and advice from a teacher in addition to attaining the knowledge related to the matters of ilmihal. In many issues, he included the views of the four madhhabs, sometimes making preferences among these views and sometimes adopting a view different from his own madhhab. In his ilmihal, he defined the concepts of Islamic jurisprudence and included some general maxims.

In this article, first, Oflu Hodja's scholarly personality is briefly mentioned, then his treatise *Nejāt al-mu'minīn* is analyzed, and finally, within the framework of the issues addressed in the work, the understanding of worship of the late Ottoman people is compared with today's understanding. The work has been analyzed through the editions available in the Ottoman archives; and in this context, its general characteristics in terms of language, expression and methodology have been explained, its sources have been identified and its content has been analyzed. While analyzing the content of the

work, the jurisprudential issues in which Ofly Hodja disagreed with the Hanafî madhhab were also identified. In the last section of the article, the understanding of worship of the Ottoman people of the period within the framework of the treatise *Nejât al-mu'minîn* has been compared with today's understanding.

Keywords: Fiqh, Worship, İlmihal, Ottoman Empire, Ofly Muhammed Emîn Efendi.

Giriş

Osmanlı döneminde çok sayıda fıkıh eseri yazılmıştır. Bunların bir kısmını Müslüman halkın ibadet hayatında önemli bir yeri olan ilmihaller oluşturmaktadır. “İlim” ve “hâl” kelimelerinin birleştiği bir isim tamlaması olan ilmihal “durum bilgisi” anlamında daha çok Türkçe bir terimdir. İlmihal, İslâm dininin ibadet, itikat ve ahlak alanına ait temel bilgiler anlamında kullanılmış, bundan sonra bu amaçla ve bu içerikte yazılan eserler, adında ilmihal kelimesi geçsin ya da geçmesin ilmihal olarak kabul görmüştür.¹ Ofly Muhammed Emin Efendi'nin *Necâtü'l-mü'minîn* risâlesi de adında mezkûr terimin yer almadığı bir ilmihal kitabıdır.

Bu ilmihali önemli kılan temel iki husustan söz edebiliriz. Birincisi, üslubu sert, görüşleri keskin ve toplum üzerinde oldukça etkili bir âlimin kaleminden çıkmasıdır. Öyle ki bazı araştırmacılar Muhammed Emin Efendi'yi Osmanlı'da bir döneme damga vuran vaizler topluluğu Kadızâdelilere benzetmişlerdir.² İkincisi ise eserin içeriğidir. Klasik ilmihallerin aksine eserde ağırlıklı olarak namaz konuları işlenmiş, o dönemdeki Müslüman halkın ibadet ederken yaptığı yanlışlar düzeltilmiş ve birçok yerde okuyucuya vaaz verilip nasihat edilmiştir.³ Araştırmanın öncelikli amacı *Necâtü'l-mü'minîn* ilmihalini genel özellikleri, kullanılan dil ve takip edilen yöntem bakımından tahlil etmektir. Bir diğer amaç ise Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye'nin pâyitahtı İstanbul'da, özellikle de Ofly Muhammed Emin Efendi'nin ilmî ve fikrî bakımdan aktif olduğu Fatih Camii bölgesindeki⁴ halkın ibadet anlayışını ve dinî yaşantısını günümüz okuyucusuyla buluşturmaktır. Böylece o dönemin Müslüman halkının sosyokültürel yapısı hakkında bilgi sahibi de olunabilir.

¹ Osman Güman, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İlmihal Literatürü (1839-1922)”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 168; Benzer bir açıklama için ve ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Kahraman, “Cumhuriyet Dönemi İlmihalleri: Fıkıh ve Toplumsal İhtiyaç Bakımından Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 147-148; Mehmet Özkan, “Osmanlı'da İlmihal Geleneği: Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635) ve “Risâle-i Kadızâde” Adlı Çalışması”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 556.

² Ali Birinci, *Tarih Yolunda: Yakın Mazînin Siyasi ve Fikri Ahvali* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2001), 262.

³ Araştırmanın “*Necâtü'l-mü'minîn* Risâlesinin Tahlili” adlı başlığında bu konuda ayrıntılı bilgi verilecektir.

⁴ Hüseyin Elmalı – Mustafa Aydın, *Ofly Hoca'nın Sigara Manifestosu: Risaletu Mürşidi'l-İhvân fi Hakkı'd-Duhân* (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları, 2019), 19.

Necâtü'l-mü'minîn risâlesi daha önce bir lisansüstü tezine konu olmuştur. Fakat burada eserin sadece dil ve anlatım özelliklerinden kısaca bahsedilmiş; onu diğer ilmi-hallerden ayıran yönlerden, üslubundan, ilmî ve kültürel değerinden ve eserde takip edilen yöntemden söz edilmemiştir.⁵ Araştırmanın ilk kısmında Oflu Muhammed Emin Efendi'nin hayatından ve ilmî şahsiyetinden kısaca söz edilecektir. Ardından *Necâtü'l-mü'minîn* risâlesinin genel özelliklerinden, kaynaklarından, anlatım dilinden ve eserde takip edilen yöntemden bahsedilecektir. Son olarak da *Necâtü'l-mü'minîn* risâlesi çerçevesinde dönemin Osmanlı halkının ibadet hayatına yönelik tespit ve değerlendirmeler yapıp bu tespitler günümüzle mukayese edilecektir.

1. Oflu Mehmed Efendi'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Oflu Muhammed Emin Efendi 1230/1815 senesinde Trabzon'un Of ilçesinin Ballica köyünde doğmuştur. *Necâtü'l-mü'minîn*'in mu-kaddimesinde kendisini Muhammed Emin b. Hasan b. Hüseyin el-Ofî diyerek takdim etmiştir.⁶ Genellikle beyaz cübbe giyen kısa boylu, uzun sakallı, gür sesli ve sert mizaçlı bir zât olduğu rivayet edilmektedir.⁷ İlk eğitimini Of yöresinde alan Muhammed Emin Efendi 1254/1838 yılında 23 yaşında iken İstanbul'a gelerek burada "kırkların yedincisi" diye bilinen Saçlı Ahmed Efendi'den dinî eğitim almıştır. Toyranlı Mehmed Efendi'den de İslâmî ilimleri öğrenen Oflu Hoca 1854 senesinde icazet almıştır. Fatih'te Hırka-i Şerif Camii civarında yaşayan Muhammed Emin Efendi otuz seneyi aşkın bir süresi Fatih Camii'nde, geriye kalanı ise taşrada olmak üzere altmış yıl boyunca insanlara etkili vaazlar vermiş ve nasihat etmiştir. Fatih Camii'nde fıkıh, akaid ve tefsir dersleri yapmış, hayatı boyunca Arapça ve Türkçe olmak üzere pek çok ilmî eser kaleme almıştır.⁸

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Güven, *Son Dönem Osmanlı İlmihalleri ve Necatü'l-mü'minîn, Usûl-i Akâid-i İslâmiyede İlm-i Hâl-i Kebîr ve Amelî İlmihâl Adlı Eserlerin Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 19-43.

⁶ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn* (İstanbul: Mekteb-i Sanâyi', 1302/1885), 2. Bazı kaynaklarda Oflu Hoca'nın adı "Mehmed" olarak zikredilmiştir. Ancak *Necâtü'l-mü'minîn*'in Osmanlı dönemindeki baskılarında ismi harekeli bir şekilde "Muhammed" olarak yazılmıştır. Buna dayanarak ona "Muhammed" demeyi tercih ettik. Yine Oflu Hoca'nın tam adı bazı eserlerinin mukaddimesinde de el-Hakîr el-Fakîr Muhammed Emin b. Hasan b. Muhammed b. Hüseyin Ofî olarak zikredilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 2; Birinci, *Tarih Yolunda*, 258; Elmalı – Aydın, *Oflu Hoca'nın Sigara Manifestosu*, 17; Hüseyin Elmalı, "Mehmed Emin Efendi, Oflu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/221; Mustafa Özgür, "Oflu Mehmed Emin Efendi ve Hatunlar Hakkında İddet Risalesi İsimli Eserinin Çeviri Yazımı ve Tahlili", *GAP Akademi* 3/1 (2023), 29.

⁷ Elmalı – Aydın, *Oflu Hoca'nın Sigara Manifestosu*, 20.

⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Elmalı, "Mehmed Emin Efendi, Oflu", EK-2/221; Özgür, "Oflu Mehmed Emin Efendi", 29.

Oflu Muhammed Emin Efendi önceleri dönemin Nakşî şeyhlerinden Ahmed Baba'ya intisap etmesine rağmen zamanla tarikatların dinî çizgiden uzaklaştığını, menfaat aracı haline geldiğini ve sûfîlerin Müslümanlığı dış görünüşe indirgediğini ileri sürerek bu yolu terk etmiş, hatta vaazlarında şeyhleri, dervişleri ve tarikat erbabını sert bir dille eleştirmeye başlamıştır.⁹ Ancak eserleri incelendiğinde onun gerçek tarikat erbabına değil, sahtelerine karşı tavrı aldığı söylenebilir. Nitekim *Siddîklar ve Nasihat Risâlesi* adlı eserinde şeyh olduğunu iddia edip kadınları mürid edinen, onlara halifelik veren, açık saçık zikir ortamlarında onlarla bağırarak ve kadınların toplandığı yere girip onları temaşa eden kötü tabiatlı kişileri sert bir dille eleştirmiştir. Benzer şekilde aynı risâlede hakikatte şeyh ve derviş olmadığı halde sırf dünyevî emelleri için şeyh ve derviş kılığına giren ve tekkeleri kötü emellerine alet ederek din istismarı yapan kişileri eleştirmiştir.¹⁰ Yine onun *Necâtü'l-mü'minîn* ilmihalinde tasavvuf eserlerinden istifade ettiğini görmekteyiz.¹¹ Şu halde Oflu Muhammed Efendi'nin Kur'an ve sünnet ışığında yaşayarak insanları irşad eden hakiki şeyhleri ve tasavvuf erbabını değil de şeyhliğin ve tekkelerin itibarını kullanarak din istismarı yapan kişileri hedef aldığı söylenebilir.

Etkili vaazları ve halk üzerindeki nüfuzu sebebiyle Oflu Muhammed Emin Efendi'nin çevresinde "Fatih Sofuları" nisbesiyle anılan ve kendilerine özgü İslâm anlayışı, yaşam biçimi ve giyim-kuşamları olan bir cemaat oluşmuştur. Kaynaklarda geçen bilgilere göre bu cemaate mensup kişiler devlet görevi kabul etmiyor ve kendilerinden olmayanla kız alıp vermiyorlardı. Namazda ta'dîl-i erkâna riayet etme konusuna da büyük önem veriyorlardı.¹²

Oflu Muhammed Emin Efendi'nin en önemli özelliklerinden biri, toplumun hatalarına dikkat çekmesi ve onları uyarma konusundaki hassasiyetidir. Toplumun sosyal yapısını, dinî ve manevî hayatını ilgilendiren konularda eserler yazmış, şartlar ne olursa olsun görüşlerini açıklamaktan asla çekinmemiştir. İnsanlarda gördüğü bilgisizliğe ve lakaytlığa kayıtsız kalmayıp bunu kendine dert edinmiş ve sadece Allah (c.c.) rızası için tebliğ ve irşad faaliyetinde bulunmuş samimi bir Müslümandır. Sırf bu yüzden eserlerinin bazı yerlerinde üslubunun sertleştiği görülmektedir.¹³ Ali Birinci, bazı keskin görüşlerini ileri sürerek İslâm'ı kat'î ve lafzî bir şekilde yorumladığını belirttiği Oflu Hoca'nın, Kadızâdelerin 19. asırdaki bir temsilcisi sayılabileceğini iddia etmiştir.¹⁴ Geçimini

⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Birinci, *Tarih Yolunda*, 262; Elmalı, "Mehmed Emin Efendi, Oflu", EK-2/221.

¹⁰ Elmalı – Aydın, *Oflu Hoca'nın Sigara Manifestosu*, 21.

¹¹ İlmihal kaynaklarını incelediğimiz bölümde bu eserlere yer verdik.

¹² Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya* (İstanbul: Kitabevi, 2015), 5/285; Özgür, "Oflu Mehmed Emin Efendi", 29-30.

¹³ Elmalı – Aydın, *Oflu Hoca'nın Sigara Manifestosu*, 23-24.

¹⁴ Birinci, *Tarih Yolunda*, 262.

hayvancılıkla sağlayan, bu yüzden sütçü/yoğurtçu Muhammed Emin Efendi namıyla tanınan Oflu Hoca, (1319/1901-2) senesinde İstanbul'da vefat etmiştir. Kabri Fatih Sultan Mehmed Han Türbesi civarındadır.¹⁵

Kaynaklarda geçtiğine göre Oflu Muhammed Emin Efendi büyük çoğunluğu birden çok baskı yapan kimi Arapça kimi Türkçe olmak üzere yirmiden fazla eser kaleme almıştır.¹⁶ Bunlar fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi ilimlerle ilgidir.¹⁷ Şu halde onun çok yönlü bir âlim olduğu söylenebilir. *Necâtü'l-mü'minîn* risâlesi, onun en meşhur eseridir.¹⁸

2. *Necâtü'l-mü'minîn* Risâlesinin Tahlili

2.1. *Necâtü'l-mü'minîn* Risâlesinin Genel Özellikleri

“Müminlerin Kurtuluşu” anlamına gelen *Necâtü'l-mü'minîn*'de genel olarak ibadet konuları incelenmiştir. Besmele, hamdele ve salvele ile başlayan eserin 1302/1885'teki baskısı fihristle birlikte toplam 94 sayfa, 1308/1891'deki baskısı ise 96 sayfadır. 1308/1891'deki baskının sonuna iki adet methiye ve fikhî mesele eklenmiştir.¹⁹ Eserin dili Türkçedir. Jenerik sayfasında en yukarıda bir hilalin içerisinde “Eserü'l-Hâc Muhammed Emin Efendi” nisbesiyle müellifin adı yazmaktadır. Sonra bir üçgen içerisinde “Ma'ârif nezâreti ruhsatıyla tab'ı ve imtiyâzı ve kârı ve zararı müellifine aittir.” ifadesine yer verilmiş, ardından tarihiyle birlikte eserin İstanbul'da basıldığı açıklanmıştır. 1302/1885 tarihli nüshanın jenerik sayfasında bu yayının eserin üçüncü baskısı olduğu belirtilmiş,²⁰ fakat 1308/1891 tarihli nüshada baskı bilgisine yer verilmemiştir. Şu halde baskı sayısını kesin bir şekilde tespit edemediğimiz *Necâtü'l-mü'minîn* ilmihalinin resmî olarak en az dört kez basıldığını söyleyebiliriz.

Eser Cumhuriyet döneminde de ilgi görmüştür. İlk olarak 1972 yılında Alaattin Sağlam tarafından latinize edilmiş, daha sonra 1975'te M. Rahmi tarafından sadeleştirilmiştir. Bu iki çalışmada eserin 1308/1891'deki baskısında mevcut olan iki manzum methiyeye yer verilmemiştir.²¹

¹⁵ Elmalı, “Mehmed Emin Efendi, Oflu”, EK-2/221.

¹⁶ Birinci, *Tarih Yolunda*, 263.

¹⁷ Oflu Hoca'nın eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Elmalı – Aydın, *Oflu Hoca'nın Sigara Manifestosu*, 29-37.

¹⁸ Özgür, “Ofllu Mehmed Emin Efendi”, 31.

¹⁹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn* (İstanbul: Abdullah Efendi Matbaası, 1308/1891), 94-96.

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 1.

²¹ Elmalı – Aydın, *Oflu Hoca'nın Sigara Manifestosu*, 29.

2.2. *Necâtü'l-mü'minîn* Risâlesinin Kaynakları

Muhammed Emin Efendi ilmihalini yazarken başta fıkıh ve usûl-i fıkıh olmak üzere hadis, tefsir, kelâm ve tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin çeşitli dallarına ait birçok kaynaktan istifade etmiştir. Bunlar tespit edebildiğimiz kadarıyla aşağıda saydığımız eserlerdir.

2.2.1. Fıkıh Kaynakları

1. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâ'i'*: Kâsânî'nin (öl. 587/1191) tertibi ve metodu bakımından Hanefî fıkıh literatüründe önemli bir yeri olan eseridir.²²

2. *el-Muhîtü'l-Burhânî*: Burhâneddin el-Buhârî'nin (öl. 616/1219) kaleme aldığı bu eserde Hanefî mezhebinin fikhî meseleleri bir araya toplanmış ve bazı tamamlayıcı bilgiler eklenmiştir.²³

3. *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*: Molla Hüsrev'in (öl. 885/1480) yazdığı oldukça muhtasar bir fıkıh usulü eseridir.²⁴

4. *Mir'âtü'l-Usûl*: Molla Hüsrev'in *Mirkâtü'l-vüsûl* adlı muhtasarına yazdığı şerhtir. Osmanlı medreselerinde okutulan en meşhur fıkıh usulü kitaplarından biridir.²⁵

5. *Halebî Sağîr*: Müellif eserin mukaddimesinde namazla ilgili konularda *Halebî* den ve şerhinden istifade ettiğini belirtmiştir.²⁶ İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'ye (öl. 956/1549) ait olan bu eser, Osmanlı döneminde eğitim görmüş olanların büyük bir kısmının okuduğu, bu yüzden ilmihal kültürünün mihenk taşlarından sayılabilecek bir fıkıh kitabıdır.²⁷ *Necâtü'l-mü'minîn*'in büyük çoğunluğunu namazla ilgili bahislerin oluşturması, Ofllu Hoca'nın ana kaynağının *Halebî Sağîr* olduğunu göstermektedir.

²² Halit Ünal, "Bedâi'u's-Sanâi'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/294.

²³ Mustafa Uzunpostalcı, "Burhâneddin el-Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/435-437.

²⁴ Ferhat Koca, "Mir'âtü'l-Usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/148.

²⁵ Koca, "Mir'âtü'l-Usûl", 30/148.

²⁶ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 2.

²⁷ Hüseyin Kayapınar, "Münyetü'l-Musallî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/32-33.

6. *Mu'addilü's-salât*: Birgivi Mehmed Efendi'nin (öl. 981/1573) namazda ta'dîl-i erkâna dair yazdığı bir eserdir.²⁸ Muhammed Emin Efendi tercüme ettiği bu esere namazda ta'dîl-i erkâna riayet etmemenin kötülüklerini açıklarken atıf yapmıştır.²⁹

7. *Hilyetü'n-nâcî*: Mustafa Hulûsi Güzelhisârî'ye (öl. 1253/1837) ait olan bu eser *Halebî Sağîr* üzerine yazılmış bir hâşiyedir. Osmanlı medreselerinde okutulan en önemli fıkıh kitaplarından biridir.³⁰

8. *Mülteka'l-Ebhur*: Oflu Hoca eserin mukaddimesinde oruç ve zekât bölümlerini *Mülteka'yı* esas alarak yazdığını belirtmiştir. Yine İbrâhim el-Halebî'ye ait olan bu eser, Osmanlı dönemindeki en popüler fıkıh kitaplarından biri olup yarı resmî hukuk külli-yatı niteliği taşır.³¹

9. *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur (Damad)*: Osmanlı fakihlerinden Şeyhîzâde'nin (öl. 1078/1667) kaleme aldığı bu eser adından da anlaşılacağı üzere Halebî'nin *Mültekâ'sının* şerhidir.³² Muhammed Emin Efendi bu kitaptan "Damad" diye söz etmiştir.³³ Zira Şeyhîzâde, Şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi'nin (öl. 1066/1656) damadı olduğu için "Damad Efendi" nisbesiyle meşhur olmuştur.³⁴

10. *el-Keşf bi-rumûzi'l-Gureri'l-ahkâm ve tenviri Düreri'l-hükkâm*: Abdülhalîm b. Pîr Kadem'in (öl. 1088/1677) Molla Hüsrev'in (öl. 885/1480) *Dürerü'l-hükkâm'ı* üzerine yazdığı hâşiyedir.³⁵ Muhammed Emin Efendi oruçlu iken tütün içmenin hükmünü bu kitabı delil getirerek açıklamıştır.³⁶

²⁸ Emrullah Yüksel, "Birgivi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/191-194.

²⁹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 33.

³⁰ Ahmet Akgündüz, "Güzelhisârî, Mustafa Hulûsi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/331.

³¹ Şükrü Selim Has, "Halebî, İbrâhim b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/231-232.

³² Tahsin Özcan, "Şeyhîzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/86.

³³ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 27.

³⁴ Özcan, "Şeyhîzâde", 39/86.

³⁵ Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-Hükkâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/27-28.

³⁶ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 63.

2.2.2. Tefsir Kaynakları

1. *et-Teysîr fi't-tefsîr*: Necmeddin en-Nesefî'nin (öl. 537/1142) yazdığı Kur'an tefsiridir.³⁷

2. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*: Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî Kādî Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) tefsir kitabıdır.³⁸

3. *Hâşiye 'alâ Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*: Muhyiddin Mehmed Şeyhzâde'nin (öl. 950/1543) Beyzâvî'nin tefsiri üzerine yazdığı haşiyedir.³⁹ Muhammed Emin Efendi namazın faziletini açıklarken bu iki eserden alıntı yapmıştır.⁴⁰

4. *Rûhu'l-beyân*: İsmail Hakkı Bursevî'nin (öl. 1137/1725) meşhur tasavvufî tefsiridir.⁴¹

2.2.3. Hadis Kaynakları

1. *el-Câmi' (el-Mu'cemü'l-evsat)*: Muhammed Emin Efendi, Taberânî'nin (öl. 360/971) *el-Câmi'* isimli bir eserinden söz etmiş ve ondan bir hadis nakletmiştir.⁴²

2. *el-Câmi'u's-sahîh*: İmam Buhârî'nin (öl. 256/870) meşhur hadis kitabıdır.

2.2.4. Kelâm Kaynakları

1. *Risâletü'l-münîre*: İbn Kemâl'in (öl. 940/1534) akaid konularına dair kaleme aldığı risâlesidir.⁴³

³⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Ayşe Hümeysra Aslantürk, "Nesefî, Necmeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/571-573.

³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/100-103.

³⁹ Erdoğan Baş, "Şeyhzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/97-98.

⁴⁰ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 3.

⁴¹ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Namlı, "Rûhu'l-beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/211-213.

⁴² Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 63. Kendisine 107 eser nispet edilen Taberânî'nin sadece meşhur eserleri mevcuttur. Çeşitli kaynaklar üzerinden yaptığımız incelemede bu isimde bir eserini tespit edemedik. Bununla birlikte Muhammed Emin Efendi'nin naklettiği hadis, onun *el-Mu'cemü'l-evsat* isimli eserinde geçmektedir. Belki de Ofllu Hoca bu eseri kastetmiş olabilir. Taberânî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Görmez, "Taberânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/310-312.

⁴³ İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/245-247.

2. *İmân Risâlesi*: Muhammed Emin Efendi'nin imanı ve ehl-i sünnet mezhebini açıkladığı bir eserdir.⁴⁴

2.2.5. Din, Ahlak ve Tasavvuf Kaynakları

1. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*: Birgivi'nin din, ahlak ve tasavvuf konularına dair yazdığı bir eserdir.⁴⁵

2. *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarîkatü'l-Muhammediyye*: Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (öl. 1176/1762) Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'si üzerine yazdığı şerh olup müellifin en meşhur eseridir.⁴⁶

3. *Câmî'u'l-ehzâr*: Recep Efendi'nin (öl. ?) güzel ahlak ve nasihat konularına dair kaleme aldığı eserdir. Bu zatın *el-Vesîletü'l-ahmediyye ve'z-zerîatü's-sermediyye* isimli bir *Tarîkatü'l-Muhammediyye* şerhi de bulunmaktadır. Oflu Hoca bu eserden de istifade etmiş olabilir.⁴⁷

4. *Vazâif-i İnsân*: Muhammed Emin Efendi'nin Türkçe telif ettiği eserlerden biridir. Kâmil bir mümin olmanın usulünü açıklar.⁴⁸

5. *Vasiyyet ve Mağfiret*: Muhammed Emin Efendi'nin yazdığı eserlerden biridir. Bu eserde namaz, oruç, zekât, kaza namazlarını eda etme usulü, tövbe etme yöntemi ve bağışlanma yolu gibi konuları açıklamıştır.⁴⁹

Muhammed Emin Efendi bunların dışında Ebû Ali en-Nesefî (öl. 424/1032), İsbîcâbî,⁵⁰ Şemsüleimme es-Serahsî (öl. 483/1090) ve Kâdîhân (öl. 592/1196) gibi bazı meşhur Hanefî fakihlerinin görüşlerine de yer vermiştir. Fakat bu görüşleri hangi eserlerden aldığını açıklamamıştır.⁵¹ Her ne olursa olsun yukarıda saydığımız kitaplar Oflu Hoca'nın *Necâtü'l-mü'minîn*'i yazarken sadece fıkıh kitaplarıyla yetinmediğini, aksine hadis, akaid, tefsir, ahlak ve tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin çeşitli dallarına ait kitaplardan da istifade ettiğini gösterir. Yine eserin kaynaklarını incelediğimizde, neredeyse tamamının o dönemde popüler olan ve gerek ilim erbabının gerekse halkın ilgiyle okuduğu

⁴⁴ Elmalı – Aydın, *Oflu Hoca'nın Sigara Manifestosu*, 34.

⁴⁵ Yüksel, "Birgivi", 6/191-194.

⁴⁶ Mustafa Yayla, "Hâdimî, Ebû Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/24-26.

⁴⁷ Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, çev. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/426.

⁴⁸ Elmalı – Aydın, *Oflu Hoca'nın Sigara Manifestosu*, 34.

⁴⁹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 62.

⁵⁰ İsbîcâbî nisbesiyle anılan meşhur iki Hanefî fakihî bulunmaktadır. Muhammed Emin Efendi bu iki âlimin hangisinden istifade ettiğini açıkça belirtmemiştir. Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 16.

⁵¹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 86.

meşhur kitaplar olduğunu görmekteyiz. Bütün bunlar Muhammed Emin Efendi'nin büyük bir ilmî birikime, *Necâtü'l-mü'minîn* risâlesinin de zengin bir içeriğe sahip olduğunu gösterir. Eserin ana kaynaklarını *Halebî Sağîr*'in ve *Mültekâ*'nın oluşturması nedeniyle, Of lu Hoca'nın fıkıh düşüncesi üzerinde İbrâhim el-Halebî'nin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Müellifin kitabını nasıl tertip ettiğini ve telifte nasıl bir metot izlediğini açıklamadan önce *Necâtü'l-mü'minîn*'in dil ve anlatım özelliklerinden söz edelim.

2.3. *Necâtü'l-mü'minîn* Risâlesinin Dil ve Anlatım Özellikleri

Necâtü'l-mü'minîn risâlesi Osmanlı Türkçesiyle yazılmış bir ilmihaldir. Eser bu yönüyle dönemin Osmanlı telif yönteminin tipik misallerinden birini teşkil eder. Zira modernleşmenin gerçekleşmesi için dilin sadeleşmesini gerekli gören Ahmed Cevdet Paşa (öl. 1895), Türkçe'nin bir bilim dili olabileceğini savunmuş ve onun çabaları sonucunda sadeleştirilmiş Türkçe ile eser yazımı yaygınlık kazanmıştır.⁵² *Necâtü'l-mü'minîn* risâlesi de dil ve üslubuyla bu yeni yazım dilinin misallerinden biridir. Müellif mukaddimede ilmihali anlaşılır bir Türkçe ile yazacağını açıklamış⁵³ ve bu konuda başarılı olmuştur.

Risâlede konular “fasıl”, “furu”⁵⁴ ve “mesele”⁵⁵ adlı başlıklar altında incelenmiş, âyetler ve hadisler genel itibarıyla parantez içine alınmıştır. Paragraf başı olabilecek yerler ve maddeler halinde açıklanan bilgiler çoğunlukla Kur'an'da âyet sonlarına konulan şekillerle birbirinden ayrılmış, cümle sonlarına özel bir noktalama işareti konulmamıştır. Yine Arapça yazılan âyet ve hadislerin,⁵⁶ paragraf başı olabilecek bazı yerlerin,⁵⁷ maddeler halinde açıklanan yerlerde sayıların ve ardı sıra gelen cümlelerin,⁵⁸ bazen mezhep imamlarının,⁵⁹ “mesele” adlı ara başlıkların,⁶⁰ bazı cümle başlarının⁶¹ ve kitap isimlerinin⁶² üstü çizilmiştir. Müellif risâleyi tam sayfa halinde yazmıştır. Eserin sonundaki iki adet methiyede sayfa ikiye bölünmüştür, fakat bu kısımlar ilmihalin ana

⁵² Ayrıntılı bilgi için bk. Eyüp Barlak, “Ahmed Hamdi'nin Belâğat-ı Lisân-ı Osmânî ve Ahmed Cevdet Paşa'nın Belâğat-ı Osmânîye Adlı Eserlerinin Mukayesesi”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 4 (2016), 5; Erdem Oklay, “Ahmet Cevdet Paşa'nın Türk Eğitim Tarihi Açısından Önemi Üzerine Bir İnceleme”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 29/1 (2014), 233-251.

⁵³ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 2, 5.

⁵⁴ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 16, 23.

⁵⁵ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 24, 29.

⁵⁶ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 2, 3, 4, 8, 9.

⁵⁷ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 4, 5.

⁵⁸ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 4, 6, 12.

⁵⁹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 7, 11.

⁶⁰ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 24, 29, 66.

⁶¹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 66.

⁶² Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 27.

metnine dâhil değildir.⁶³ Nitekim Oflu Hoca methiyelerden önce ilmihalin son sayfasının alt kısmına; sağ ve sol tarafa kendi mührünü vurmuştur.⁶⁴

Oflu Hoca eserinde birçok yerde konuyu açıkladıktan sonra “Gaflet olunmaya.”,⁶⁵ “Onu okuyalar.”,⁶⁶ “Bahsi okuyalar.”,⁶⁷ “Gaflet etmeyeler.”,⁶⁸ “Başka tabirlere nazar olunmaya.”⁶⁹ ve “Cahil ve gafillere nazar etmeyeler.”⁷⁰ gibi ifadeler kullanarak okuyucuyu uyarmış, onlara nasihat etmiş ve tavsiyelerde bulunmuştur. Bazı yerlerde ise sonunu ‘âmin’le bitirdiği dualar etmiştir.⁷¹ İlmihalde kimi zaman müellifin üslubunun sertleştiğini görmekteyiz. Mesela Oflu Hoca, Kur’an’ı hatmettikten sonra bunun duası için hoca arayanlar hakkında, hatim duasına kutsiyet atfetmelerinden ötürü şu ifadeleri kullanmıştır:

*Çok cahil ve gafiller bu hatim duasını vâcip ve lazım gibi, belki vâciplerden a'lâ ve efdal itikat etmişlerdir. Zira bazı kimse güya hatim eder, sonra duası için hoca arar ki duasını eylesin için. Be hey cahil! Namazı ve sair amelleri istersen dualarını kendin edersin. Ya bu hatm-i müstehabın duasını etmek için insan ararsın. Ya gafil! İbadeti kendin ettiğin gibi duası dahi müstehaptır kendin eyle, kimse bilmesin. Mevlâ'nın bilmesi sana yetişmez mi?*⁷²

Yine Muhammed Emin Efendi nağmede aşırıya kaçan, lahn ve teganni yapan müezzinleri şu ifadelerle eleştirmektedir:

*Şimdiki müezzinler bunları bilmezler. Ancak bağırarak çağırmak neğamâtlar! Güya sanatlar icra etmek ile türlü lahn ve teğannîler ve haramlar işleyip kendileri cehenneme müstahak olduktan başka cemaati dahi âsım ve günahkâr ettiler. Mevlâ Teâlâ islah eyleye. Böyle şeylerin sebebi câhil, fâsık, Mevlâ'dan korkmaz, Resûl'den utanmaz kimseler müezzin oldukları için. Bunların büyük günahı bunları müezzin edenler içindir. Zira yukarıda geçmiş, Resûlümüz beyan ve emir buyurmuş ki müttakî insanlar ezan okusun.*⁷³

⁶³ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 24, 29.

⁶⁴ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 92.

⁶⁵ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 10, 19, 21, 27.

⁶⁶ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 2.

⁶⁷ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 4.

⁶⁸ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 7, 27.

⁶⁹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 68.

⁷⁰ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 33.

⁷¹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 5, 17, 66.

⁷² Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 54.

⁷³ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 69.

Muhammed Emin Efendi'nin belki de en ağır ve sert ifadesi eserin sonunda yer alan bedduasıdır. Müellif *Necâtü'l-mü'minîn* risâlesini izinsiz olarak çoğaltanlara şu şekilde beddua etmiştir:

... ve benim teliflerimin imtiyazı ve kârı ve zararı ve tab'ı kendime ve evlatlarıma râcî'dir. Bunların tab'ine ve kârına göz koyup bizden izinsiz tab'ına kıyam edenlerin gözleri kör olsun. Ve esmâü'l hüsnâ ve ism-i a'zam ve Kur'an ve Resûl-i Ekrem ve beyt-i mükerrerem hürmetine inşallah karîb zamanda perişan ve fulûse muhtaç olur.⁷⁴

Görüldüğü üzere Ofllu Hoca'nın dili zaman zaman sertleşmektedir. Büyük olasılıkla bunun nedeni, onun içi dışı bir, kalbinden geçeni kalemine aktaran, dürüst ve samimi bir Müslüman olmasıdır. Belki de o, halkın gönlüne tesir eden bir vaiz olarak tıpkı sözleri gibi yazılarının da etkili olması için vaazlarındaki üslubu ilmî eserlerine yansıtmuş olabilir. Nitekim Muhammed Emin Efendi, yukarıda aktardığımız şekilde ilmihalin pek çok yerinde okuyucuları uyarılmış, nasihat etmiş ve Müslümanlara dua etmiştir. Dolayısıyla onun bir vaiz gibi genel olarak uyarıcı ve yumuşak, fakat zaman zaman sertleşen bir üsluba sahip nevi şahsına münhasır bir şahsiyet olduğunu, dinî konulardaki hassasiyetinden ve Kur'an ile sünnete sıkı bağından ötürü sert bir dil kullanmış olabileceğini düşünebiliriz. Ayrıca beddua ifadesi müellifin 1308/1891 tarihli; kaçıncı baskı olduğunu tespit edemediğimiz *Necâtü'l-mü'minîn* nüshasında mevcuttur.⁷⁵ 1302/1885 tarihli; eserin üçüncü baskısı olan nüshada yazarın mührünün altında sadece "Müellifinden izinsiz bu risâlenin tab'ı kimseye câiz olmadığı." yazmakta, herhangi bir beddua ifadesi bulunmamaktadır.⁷⁶ İki baskı arasında beş yıl bulunması bir tarafa, 1302/1885 tarihli nüshanın üçüncü baskı olması, eserin o dönemde oldukça popüler olduğunu ve toplum tarafından rağbet gördüğünü göstermektedir. Büyük olasılıkla halkın kitaba karşı ilgisinin iyice artması sonucu, bunu fırsata çevirmek isteyen bazı yayınevleri veya kişiler eseri kaçak ve korsan olarak basmış, Muhammed Emin Efendi de hakkını yedirmemek ve kendi emeğinin karşılığını alabilmek için böyle sert bir üslupla beddua etmiştir. Belki de o, bu haksızlığı engelleyebilmek için başka bir yol bulamadı. Zira mezkûr beddua ifadesine eserin önceki baskılarında da yer verebilirdi. Benzer şekilde Muhammed Emin Efendi üslubunun sertleştiği yerlerin bir kısmında insanların riyakâr davrandıklarını ve Kur'an ile sünnete uymadıklarını belirtmiş, dolayısıyla İslâm dininin genel amel ve ahlak anlayışına aykırı hareket ettiklerini düşündüğü için onları sert bir dille eleştirmiştir.⁷⁷ Yoksa Ofllu Hoca, art niyetli olarak veya şahsi bir husumetinden dolayı birini

⁷⁴ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 92.

⁷⁵ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 92.

⁷⁶ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 92.

⁷⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 13, 37, 57-58.

eleştirmiş değildir. *Necâtü'l-mü'minîn* ilmihali tahlil edildiğinde bu durum açık bir şekilde görülecektir.

2.4. *Necâtü'l-mü'minîn* İlmihalinin Tahlili

Oflu Muhammed Emin Efendi kitabına, namazdan önce gelmesi nedeniyle iman etmenin önemini anlatarak başlamıştır. Akabinde tıpkı bir vaiz gibi namaz kılmanın öneminden, sevabından, faydalarından ve namazı terk etmenin kötülüklerinden bahsetmiş ve bu risâleyi yazmadaki asıl amacını şu ifadelerle açıklamıştır:

*Bu namaz meseleleri Türkçe ilmihallerde zikrolunmuş ise de bazısı tamam beyan etmemiş, bazısı meşhura muhalif, bazısı lazım olan meselelerden ihmal etmiş. Bunun için bu fakir meşhura muvafık ve amele mutabık Haleb'den namaz meselelerinin elzemlerini Rabbimin inayeti ile bu risâlemde şerh ve beyan ettim.*⁷⁸

Yukarıdaki ifadeyi desteklercesine *Necâtü'l-mü'minîn* ilmihalinin büyük çoğunluğunu namaza ait meseleler oluşturmaktadır. Yazar eserde namazla ilgili konuların neredeyse tamamına yer vermiş, abdest ve gusülle ilgili meseleleri de hadesten taharet konusunda açıklamıştır. İlmihalde oruç, zekât, sadaka-i fitir ve kurban bahsi namaza kıyasla oldukça muhtasar bir şekilde incelenmiş, hac bahsine ise yer verilmemiştir. Söz gelimi eserin 78 sayfalık bir bölümü namaza ayrılmışken, zekâta 5, oruca 4, kurbanı 4, sadaka-i fitra ise 1 buçuk sayfa ayrılmıştır.

Muhammed Emin Efendi'nin asıl amaçlarından biri, dönemin Osmanlı toplumunun ibadetlerini yerine getirirken yaptığı yanlışları düzeltmek, onları uyarmak ve nasihat etmektir. Bu yüzden ibadetlerin farzlarını, vâciplerini ve sünnetlerini açıklarken çoğunlukla uygulamalı kısımlar üzerinde durmuş ve güncel fikhî meselelerin hükümlerini beyan etmiştir. Mesela:

1. Abdestte yüzün nasıl yıkanacağını ayrıntılı bir şekilde açıklamış; suyu, -gözleri ve dudakları kapamadan- alından aşağı doğru döktükten sonra yüzün iki elle dikkatlice ovalanması gerektiğini, gözlerin burun tarafının da buna dâhil edileceğini söylemiştir. Müellif bütün yıkanacak uzuvlarda, özellikle ilk yıkamada uzvun hiç kuru yer kalmayacak şekilde ıslatılması gerektiğini vurgulamış,⁷⁹ şayet azalar ikinci ve üçüncü yıkamada tamamen ıslanmış olursa, bu durumda abdestin mekruh, eğer iğne ucu kadar kuru yer kalırsa da abdestin câiz olmayacağını dile getirmiştir.

2. Başı meshederken elin tamamının ıslatılması gerektiğini, o dönemdeki bazı bilgisiz insanların başlarını meshederken ellerinin sadece yarısını ıslatmaları nedeniyle

⁷⁸ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 4-5.

⁷⁹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 6-7, 13-15.

abdestlerinin câiz olmadığını, bu yüzden namazlarını abdestsiz kıldıklarını açıklamıştır.⁸⁰ Benzer şekilde mestler üzerine mesh yaparken ıslaklığın mestler üzerinde belli olması, elleri ıslatırken bir ele alınan suyun yarısının diğer ele dökülmesi veya iki elin ayrı ayrı ıslatılması gerektiğini açıklamıştır. Zira suyu tek eline alıp onu ıslattıktan sonra diğer eline dökerse, bu su mâ-i müsta'mel olacağından diğer eli ıslanmış sayılmaz, dolayısıyla meshi geçerli olmaz.⁸¹

3. Bazı oruçlu kimselerin, gusül abdesti alırken ağzına bol su verdiği takdirde orucunun bozulmasından korktuğu için ağzını tam anlamıyla yıkamadığını ve bu şekilde namazlarını kıldıktan sonra iftar vaktinde ağzını bol su ile yıkadığını aktarmaktadır. İğne ucu kadar bir yere su ulaşmadığında guslün câiz olmayacağını dile getiren Oflu Hoca, bunların son derece cahil kimseler olduğunu söylemiştir. Ona göre bazı kitaplarda gargaranın akşamdan sonraya bırakılmasının câiz olmasıyla kastedilen; ağzın akşamdan sonra bol su ile çalkalanmasıdır, yoksa ağzın kuru yer kalacak şekilde az ıslatılması hiçbir şekilde câiz görülmemiştir. O, bu kimselerin cünüp olarak namaz kıldıklarını iddia etmiştir.⁸²

4. Necaseti yıkayarak temizleyenlerin giysiyi olağan gücüyle, yani hiç su damlamayacak şekilde sıkması gerektiğini belirtmiş, aksi halde, yani tekrar sıktığında su damlaması durumunda elbisenin temiz olmayacağını söylemiştir. Muhammed Emin Efendi bunun yanında çamaşır yıkama adabını da anlatmıştır. Şöyle ki elbise necâsetli bir şekilde teknenin içine koyulmamalıdır. Çünkü bu durumda teknedeki diğer elbiseler de necis olur ve aynı şekilde yıkanması zorunlu hale gelir. Aksi takdirde o elbiseyle kılınan namazlar câiz olmaz.⁸³

5. İftitah tekbirinin nasıl alınacağını,⁸⁴ ezan okuyacak kişide bulunması gereken özellikleri, ezan okuma adabını,⁸⁵ hasta olup kıyama gücü yetmeyenlerin nasıl namaz kılacağını ve ima ile namazı açıklamıştır.⁸⁶

⁸⁰ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 6-8.

⁸¹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 10.

⁸² Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 14.

⁸³ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 22.

⁸⁴ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 27-28.

⁸⁵ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 35.

⁸⁶ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 28-29.

6. Teyemmüm konusunda daha çok insanların sıklıkla karşılaşıacağı gündelik meselelerden söz eden Muhammed Emin Efendi,⁸⁷ sûfileri de farz ile sünnet arasında evrâd okumaları nedeniyle eleştirmiştir.⁸⁸

7. Namaz dışında Kur'an okumak hakkında özel bir başlık açarak Kur'an okumanın usul ve adabını açıklamıştır. Lahn ve teganni yapanları, tecvit bilmeden Kur'an okuyanları, şan, şöhrat, para veya kendini insanlara beğendirmek ve övgü almak için Kur'an okuyanları, Kur'an'ı hatmettikten sonra hatim duası yaptırmak için hoca arayanları ve kalp huzurunu temin etmek yerine uzun uzun ifadeler kullanarak dua edenleri riyakâr davrandıklarını belirterek sert bir dille eleştirmiştir.⁸⁹

8. İmamet bahsinde imam atarken sesi güzel, ama kendisi cahil ve fâsık olan kimselerin değil, namazla ilgili bahisleri iyi bilen takva sahibi kişilerin seçilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Bunun yanı sıra imamları sözü edilen şartları taşımayan misafir hafız veya talebeleri imamlığa geçirmemesi, vatandaşı da ta'dîl-i erkân'a riayet etmeyen imamın arkasında namaz kılmaması hususunda uyarmıştır.⁹⁰

9. Namazı kasten terk etmenin kötülükleriyle ilgili yazdığı bölüm tıpkı bir vaaz gibidir. Bu kimselere vaaz ve nasihat ettikten sonra namaz kılan Müslümanları onlara buğzetmeleri, dostluk ve arkadaşlık yapmamaları ve onların yaşadığı mahallelerde oturmamaları konusunda uyarmıştır. Konuyu açıkladıktan sonra namaz kılmayanlara bir an önce tövbe edip geçmiş namazlarını kaza etmelerini tavsiye ve onlar için dua etmiştir.⁹¹

10. Cuma namazını 16 rekât olarak açıkladıktan sonra bazılarının daha farklı usullerden söz ettiğini ve bunun hatalı olduğunu dile getirmiştir. Yine Cumada iç ezan ile dış ezanı aynı müezzinin okuması gerektiğini söylemiştir.⁹²

11. Teravih namazında mahalle imamının veya büyük camilerin imamlarının lahn ve teganni yapmaları durumunda, şayet bu konularda daha dikkatli bir imam varsa, onun namaz kıldıracağı camiye veya mescide gidilmesini tavsiye etmiştir. Yine hatimle kılmak mümkün olmazsa, imamın teravihte Fîl ile Nâs arasındaki sûreleri okuması gerektiğini ve ta'dîl-i erkân'a azami ölçüde riayet etmesinin zorunlu olduğunu açıklamış, her tervîhada yüksek sesle 'sallû alâ resûlinâ Muhammed' demenin de bid'at ve

⁸⁷ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 15-18.

⁸⁸ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 39.

⁸⁹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 52-56.

⁹⁰ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 58.

⁹¹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 66.

⁹² Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 66-69.

abes olduğunu dile getirmiştir. Teravihte camileri tıklım tıklım dolduran Müslümanların aynı hassasiyeti sair zamanlarda farz namazlar için de göstermesi gerektiğini belirten Muhammed Emin Efendi, nâfile namaza farz namazdan daha fazla önem vermenin nifak alameti olduğunu iddia etmiştir.

12. Muhtemelen dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak kadınların teravih kılmak, diğer namazları eda etmek ve Kur'an dinlemek için mescide gitmelerinin ve erkeklerin bulunduğu dinî meclislerde yer almalarının câiz olmadığını savunmuştur.⁹³

13. Cenaze yıkanırken zikir çekmenin, cenaze taşınırken de sesli zikir çekmenin ve zemzemli kefenin ölüye fayda sağlayacağını düşünmenin bid'at ve yanlış olduğunu söylemiştir.⁹⁴

Muhammed Emin Efendi bazı meselelerde kendi görüşünü de açıklamıştır. Mesela o, oruçlu iken gargaranın akşamdan sonraya bırakılmasını câiz görmez. Zira bu müstehaptır ve vakti geçen müstehabın kazası olmaz.⁹⁵ Benzer şekilde teyemmüm bahsinde, su fahiş fiyata satıldığında malı israf etmek câiz olmadığı için teyemmüm edileceğini açıklamış, akabinde sigaraya verilen paranın da telef olduğunu, dolayısıyla sigara içmenin câiz olmadığını söylemiştir.⁹⁶ Abdestsiz olarak camiye girmeyi câiz görmeyen Ofllu Hoca,⁹⁷ kâfirlere alınan dîbâcın, sidikle terbiye ettikleri için necis olduğunu dile getirmiş, akabinde benzer bir durumun onlardan alınan parlak ayakkabılarda da söz konusu olabileceğini belirtmiştir.⁹⁸ Ona göre Kur'an; tecvit bilen bir kişi tarafından sallanmadan, lahn ve teganni yapmadan okunduğu takdirde sevap kazandırır, okuyan kişi bu sayılanlara uymadığında Kur'an'ı dinlemek haramdır.⁹⁹ Ayrıca Ofllu Hoca, ölülere okunan Kur'an'dan hâsıl olan sevabın hibe edilmesinin câiz olduğunu açıkladıktan sonra bunu vâcip addetmenin günah olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁰ Benzer şekilde o, namazda ta'dîl-i erkân'a riayet etmeyen imamın arkasında namaz kılmanın câiz olmadığını savunmuştur. Zira ona göre bu durumda namazı tekrar kılmak gerekmektedir.¹⁰¹ Namaz kılmayanla komşuluk yapmanın, kız almanın, kız vermenin, halini ve hatırını sorup arkadaşlık etmenin, cenazesine gidip taşınmanın ve aynı mahallede oturmanın câiz olmadığını, bu tür insanlarla sadece onları ıslah etmek ve düzeltmek amacıyla münasebet

⁹³ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 71-73.

⁹⁴ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 73-76.

⁹⁵ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 14.

⁹⁶ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 17.

⁹⁷ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 19.

⁹⁸ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 23.

⁹⁹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 52.

¹⁰⁰ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 54-55.

¹⁰¹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 58.

kurulacağını söylemiştir. Onun ifadesine göre namaz kılmayan insanlar mel'undur.¹⁰² Yine Muhammed Emin Efendi Ramazan ayında özürsüz olarak açıktan yemek yiyenin; Ramazan ayına hürmetsizlik etmesi nedeniyle büyük günah işlediğini, bu yüzden katlinin vâcip olduğunu savunmuştur.¹⁰³ Köpeğin tıpkı hınzır gibi bütün yönlerden necis olduğunu dile getiren Oflu Hoca,¹⁰⁴ abdestte de yüzü yıkamaya başlarken niyet edileceğini söylemiştir.¹⁰⁵

Açıkça görülüyor ki Muhammed Emin Efendi yukarıdaki meselelerin bir kısmında müntesibi olduğu Hanefî mezhebine muhalefet etmekte veya müftâ-bih olan görüşü terk etmektedir. Mesela Hanefî mezhebine göre kişinin cünüp ve hayızlı olmadığı sürece abdestsiz mescide girmesi câizdir.¹⁰⁶ Benzer şekilde yaygın olan görüşe göre abdeste başlarken niyet edilir. Sonra Hanefî mezhebine göre bir kişi namaz kılmaya bile Müslümandır, onunla beşerî münasebetler devam ettirilebilir.¹⁰⁷ Yine Ramazan ayında açıktan yiyenin, büyük günah işlemesine rağmen katli vâcip değildir.¹⁰⁸ Oflu Hoca büyük günah işleyene karşı oldukça sert bir tutuma sahiptir. Ayrıca Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşe göre köpeğin zâtı necis değildir. Oflu hoca bazı Hanefî meşâyihin benimsediği müftâ-bih olmayan görüşü tercih etmiştir.¹⁰⁹ Kaynaklarda geçtiği kadarıyla yabancıların ürettiği ayakkabının alınmasına karşı çıkan Muhammed Emin Efendi vapura, trene ve telgrafa, kısaca batıdan kültür unsurları iktibasına da karşı çıkmaktadır. Onun Kadızâdelilere benzetilmesinin temel nedeni, bu tür görüşleri ve davranışlardır.¹¹⁰

Muhammed Emin Efendi eserin birçok yerinde amelleri yerine getirmenin sevabını ve terk etmenin günahlarını açıklamış, Müslümanlara nasihat etmiş ve öğüt vermiştir. Mesela abdestin nasıl alınacağını açıkladıktan sonra abdestli olmanın ve abdestli gezmenin sevaplarından bahsetmiş,¹¹¹ ta'dîl-i erkânın hükmünü beyan ettikten sonra

¹⁰² Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 66.

¹⁰³ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 84.

¹⁰⁴ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 21.

¹⁰⁵ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 8.

¹⁰⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed vd. (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 8/520.

¹⁰⁷ Hanefî mezhebine göre namaz kılmayanın hükmü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/50.

¹⁰⁸ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 3/73.

¹⁰⁹ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/63.

¹¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Birinci, *Tarih Yolunda*, 262-267.

¹¹¹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 9.

da buna riayet etmemenin zararlarından söz etmiştir.¹¹² Namaz dışında Kur'an okumanın usul ve adabını müstakil bir başlık altında incelemiş, burada Kur'an okumanın hangi şartlara uyulduğunda sevap kazandıracağını ve hangi hususlar ihmal edildiğinde günah kazandıracağını bildirmiştir.¹¹³ Benzer şekilde o, cemaatle namaz kılmanın sevaplarını açıklamıştır.¹¹⁴ Namazı kasten terk etmenin günahını müstakil bir başlık altında inceleyen Ofllu hoca, çeşitli âyet ve hadisleri delil getirerek ve kıssalar anlatarak bunun ne kadar büyük bir günah olduğunu anlatmaya çalışmıştır.¹¹⁵ Yine o, teravih namazını 'elem tera'dan 'nâs'a kadar olan sûrelerle kılmanın faziletine dair açıklamalar yapmış,¹¹⁶ özel bir başlık altında farz namazları kılmanın öneminden ve nafil namazlara farz namazlardan daha çok ehemmiyet vermenin zararlarından bahsetmiştir.¹¹⁷ Ayrıca Ofllu Hoca, zekâtla ilgili hükümleri açıklamadan önce zekât ibadetinin önemini ve zekât borcunu ödememenin günahlarını açıklamıştır.¹¹⁸ Yine sadaka-i fitir bahsinde bunun öneminden, kazandıracağı sevaplardan ve faydalarından bahsetmiştir.¹¹⁹

Muhammed Emin Efendi'nin birkaç yerde itikadî meselelere de değindiğini görmekteyiz. Mesela o, mestler üzere meshetmenin ehl-i sünnetin alametlerinden olduğunu açıklamıştır.¹²⁰ Benzer şekilde necaset bulaşan elbisesini yıkayarak temizleyen kişinin bu elbiseyi tek damla damlamayacak kadar sıkması gerektiğini belirtmiş, şayet başka birisi sıktığında su damlarsa, her insanın kendi gücünün yettiğiyle sorumlu olduğunu (teklif-i mâ lâ yutâk) ileri sürerek bunun elbisenin temiz sayılmasına engel olmayacağını savunmuştur.¹²¹ Yine o, ölülere dua etmenin, zikir, salavat ve sadakadan hâsıl olan sevabı hibe etmenin ehl-i sünnete göre câiz olduğunu açıklamıştır.¹²²

Muhammed Emin Efendi, bazı yerlerde âyetleri bir vaiz edasıyla tefsir etmiştir. Daha açık bir ifadeyle onun bazı yerlerde tıpkı tefsir eserlerinde olduğu gibi âyetlerin kelime anlamlarını verdiğini, bunun yanı sıra konuyla ilgili bazı hadisler nakledip kıssalar anlattığını görmekteyiz. Mesela namazı terk etmenin günahının açıklandığı

¹¹² Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 32-33.

¹¹³ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 52-56.

¹¹⁴ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 61.

¹¹⁵ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 62-66.

¹¹⁶ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 71.

¹¹⁷ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 76-77.

¹¹⁸ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 79-80.

¹¹⁹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 91.

¹²⁰ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 9.

¹²¹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 22.

¹²² Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 54-55.

bölümde âyetler tefsir edilmiştir.¹²³ Benzer şekilde Oflu Hoca, kurban bahsinde özel bir başlık altında Kevser sûresini tefsir etmiştir.¹²⁴

Müellif ibadetlerin nasıl eda edileceğini açıklarken hangisinin daha çok sevap kazandıracağından da söz etmiş, sadece fikhî meselelerin hükümlerini açıklamakla yetinmemiştir. Mesela sünnet-i müekkeke, nafil ve müstehap namazları ayakta kılmaya gücü yettiği halde oturarak kılmanın câiz olduğunu, fakat bu şekilde ibadetin sevabının düşeceğini belirtmiş, özellikle sabah namazının sünnetinin mutlaka ayakta kılınması gerektiğini ifade etmiştir.¹²⁵ Benzer şekilde Oflu Hoca namaz dışında gülmenin abdesti bozmadığını, bununla birlikte tekrar abdest almanın daha güzel olacağını söylemiştir.¹²⁶ Yine o, mâ-i müsta'melin İmam Muhammed'e göre temiz, Ebû Hanîfe'ye göre ise ağır necaset olduğunu açıkladıktan sonra İmam Muhammed'in görüşünün tercih edildiğini belirtmiş, akabinde ihtilaftan kaçınmak için mümkün merteye bu tür suların sakınmayı tavsiye etmiştir.¹²⁷

Müellifin birçok yerde kavramları tanımladığı ve açıkladığı görülmektedir. Mesela sâhib-i özü: "Özür sahibi ol kimsedir ki mübtelâ olduğu özür bir namaz vaktinin ibtidâsından âhiline dek abdest alıp namaz kılacak miktarı özü kesilmez ise özür sahibi olur."¹²⁸ olarak, mazmazayı "İmdi mazmaza demek bir kere ağzına suyu koyup ağzın etrafına ve içine suyu gezdirip, ağzının bütün ıslatmak. Kuru yer kalmaya. Buna mazmaza derler."¹²⁹ olarak, lahni de "Lahn demek harfleri câiz olmayacak eda ile okumak." olarak tanımlamıştır.¹³⁰

Oflu Hoca eserinin birçok yerinde dört mezhep imamının ve Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının görüşlerine yer vermiştir. Başlı meshetmenin hükmü,¹³¹ imamet bahsi,¹³² namazın farzlarından vakit,¹³³ hastanın namazı¹³⁴ ve ta'dîl-i erkân¹³⁵ konuları bunlardan sadece birkaçıdır.

¹²³ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 62-66.

¹²⁴ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 87.

¹²⁵ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 28.

¹²⁶ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 19.

¹²⁷ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 21.

¹²⁸ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 10.

¹²⁹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 12.

¹³⁰ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 35.

¹³¹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 7.

¹³² Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 59.

¹³³ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 25.

¹³⁴ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 29.

¹³⁵ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 32-34.

Muhammed Emin Efendi sayıca az olmakla birlikte küllî kaidelere de yer vermiştir. Bunlar şunlardır: “Zaruretler, yasak ve haram kılınan şeyleri mubah kılar.”,¹³⁶ “Dinde zorlama yoktur.”¹³⁷ ve “Şek ile yakîn zâil olmaz”.¹³⁸

3. *Necâtü'l-mü'minîn* Risâlesi Çerçevesinde Son Dönem Osmanlı Halkının İbadet Anlayışının Günümüzle Mukayesesi

Muhammed Emin Efendi Müslüman halkın sosyal, beşerî ve dinî hayatını İslâmî ölçülere göre disipline etmesini yaşam felsefesi haline getiren etkin ve aktif bir vaiz olması nedeniyle eserlerinde dönemin Osmanlı toplumunun dinî hayatı hakkında bilgiler vermiştir. Bunlardan biri, onun gerek resmî gerekse korsan olarak defalarca basılan en meşhur eseri *Necâtü'l-mü'minîn* Risâlesidir. O, eserin çeşitli yerlerinde dini; bilinçli ve bilgili bir şekilde yaşamının önemini vurgulamış; riyakâr, bid'at ehli, cahil ve fâsik kim-seler ile bilinçsiz ibadet eden iyi niyetli Müslümanları eleştirmiştir. Bu eleştiriler aynı zamanda 19. yüzyılda (1815-1902) yaşayan Osmanlı halkının ibadet hayatını hakkında bilgi edinmemize olanak sağlamaktadır.

Muhammed Emin Efendi'nin eleştirdiği kişi veya grupların başında sûfler gelmektedir. Onun aktardığına göre o dönemdeki birtakım sûfler namazda başlarını sarık veya başka bir şeyle tıpkı kadınlar gibi örtüp uçlarını da yanlardan aşağı salmaktadır.¹³⁹ Benzer şekilde birtakım sûfler akşam, öğle ve yatsı namazı gibi sonrasında sünnet kılınan namazların farzından sonra “Allâhümme ente's-selâm ve minke's-selâm tebârekte yâ ze'l-celâli ve'l-ikrâm”ı okuyup kalkması gerekirken oturdukları yerde biraz daha kalıp -muhtemelen şeyhlerinin tavsiye ettiği- duaları ve evrâdları okumaktadır.¹⁴⁰ Ofllu Hoca bu davranışların sünnete aykırı olduğunu ve namazın sevabını azalttığını iddia etmektedir.¹⁴¹ Şu halde 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda birtakım sûflerinin namazlarda müntesibi olduğu tarikatın kıyafetlerini giydiğini ve farz ibadetleri yerine getirirken şeyhi veya tarikatı tarafından tavsiye edilen duaları okuduğunu görmekteyiz. Tarikatların ve cemaatlerin yaygın olduğu günümüzde de birçok tasavvuf erbabının bağlı olduğu cemaatin tavsiye ettiği kıyafetleri giydiğine ve gerek namazlardan önce gerekse namaz aralarında kendilerine tavsiye edilen duaları okuduğuna şahit oluyoruz. Ancak bunlar arasında başını kadınlar gibi örtenine rastladığımız pek söylenemez. Genelde sarık veya takke takıyorlar. Bu durumda 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yaşayan

¹³⁶ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 25.

¹³⁷ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 17.

¹³⁸ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 20.

¹³⁹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 37.

¹⁴⁰ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 39.

¹⁴¹ Benzer bir açıklama için bk. Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 71.

birtakım sūfînin bazı davranışlarının Türkiye Cumhuriyeti'ndeki bazı tarikat erbabı tarafından da sürdürüldüğünü söyleyebiliriz.

Muhammed Emin Efendi'nin sert eleştirilerinden anladığımız kadarıyla o dönemde müezzinlerin bir kısmı ezan, kamet ve tesbîhatta lahn ve teganni yapmaktadır.¹⁴² Bir kısmı da Cuma iç ezanını başkasına okutturmaktadır.¹⁴³ Günümüzde makam ve mûsiki eğitimi ve buna bağlı okuyuşlar oldukça yaygındır. Müezzinlerin bir kısmı okuyuşuyla insanları mest etmekte, hatta ezan sesinden etkilenen bazı gayrimüslimler Müslüman olmaktadır.¹⁴⁴ Müezzinlerin bir kısmı ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çalışan görevlilerden edindiğimiz bilgilere göre lahn ve teganni yaparak cami cemaatini ve halkı rahatsız etmektedir. Benzer şekilde günümüzde herhangi bir camiye misafir müezzin veya imam geldiğinde, caminin görevli müezzini ona Cuma iç ezanını veya müezzinliğin tamamını verebilmektedir ve bu durum kimse tarafından yadırganmamaktadır.

19. yüzyıl Osmanlı toplumunda imamlar da Oflu Hoca'nın eleştirilerinin hedefinde olmuştur. Onun aktardığı kadarıyla o dönemde fıkıh ve imamet bilgisinden yoksun, bunun yanı sıra takva sahibi olmayan bazı kişiler sırf sesleri güzel olduğu için imam olarak atanmıştır. Muhammed Emin Efendi bu durumu toplumun bozulmasının temel nedenlerinden biri olarak görmektedir. Bazı imamlar ise camilerine misafir olarak gelen, ancak imamlık için gerekli olan müktesebata, fıkıh bilgisine ve liyakate sahip olmayan hafızlara ve talebelere imamlık yaptırmaktadır. Birtakım imamlar da namaz kıldırırken ta'dîl-i erkâna riayet etmemekte, özellikle teravih namazını hızlı kıldırmakta, bunun yanı sıra namazda lahn ve teganni yapmaktadır.¹⁴⁵ Oflu Hoca'nın, cami imamının, kendisinden daha bilgili birisi geldiğinde imamlığı ona vermesinin daha güzel olacağını belirtmesi,¹⁴⁶ az önceki durumlarda sırf namazın kabul olmama durumu söz konusu olduğu için imamlara kızdığını göstermektedir.

Muhammed Emin Efendi'nin dönemin imamlarına yönelttiği eleştirilerde haklı olduğunu söyleyebiliriz. Zira namaz çok önemli bir ibadettir ve en güzel şekilde eda edilmesi gerekir. İster vakit namazı isterse teravih namazı olsun hem ta'dîl-i erkâna riayet ederek hem de huşû ile kılınmalıdır. Çünkü namaz, bizleri yoktan var eden, hak edip etmediğimize bakmadan sayısız nimetlerle donatan Yüce Allah'a karşı imandan sonraki en önemli vazifemiz, kulluk görevimizdir. Dolayısıyla namazı kıldırarak imamın özenle seçilmesi, namazı en bilgili ve ehil olanın kıldırması ve imamın ta'dîl-i erkâna

¹⁴² Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 35.

¹⁴³ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 68-69.

¹⁴⁴ Mesela bk. (TGRT Haber TV, 7 Nisan 2022); İhlas Haber Ajansı (İHA), "Gündem" (Erişim 17 Kasım 2023).

¹⁴⁵ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 58, 71-72.

¹⁴⁶ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 58.

riayet etmesi gerekir.¹⁴⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı imam alımlarında sadece ses güzelliğine ve mûsiki bilgisine bakmamaktadır. Aksine Başkanlık hem tâlim ve tecvit bilgisini hem de ilmihal bilgisini ölçerek mevcut adaylar içerisinde en iyilerini seçip atama yapmaya çalışmaktadır. Mevcut adayların bilgi ve yetkinlik seviyeleri değişiklik göstermekle birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı dönem dönem çeşitli kurslar aracılığıyla onların mesleki yetkinliğini arttırmaya çalışmaktadır. İşin sonunda her imam gayreti miktarınca kendini geliştirebilmektedir. Bununla birlikte 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda baş gösteren mezkûr problemlerin günümüzde de varlığını devam ettirdiğini kabul etmeliyiz. Birçok Ramazan ayında basın ve yayın organları “jet imam” nisbesiyle teravih namazını ta'dil-i erkâna riayet etmeden kıldırılan imamları haberlere taşımaktadır.¹⁴⁸ Yine günümüzde bazı imamlar görevli olduğu camiye misafir olarak gelen imamlara sarık ve cübbeyi emanet etmektedir. Öyle ki bazı bölgelerde bu bir görgü kuralına dönüşmüş; nezaketen dahi sarık ve cübbe teklif edilmeyen imam, cami görevlisinin kendisini dikate almadığını, küçük gördüğünü ve onun kibirli birisi olduğunu dillendirmeye başlamıştır. Oysa Oflu Hoca'nın üzerinde durduğu gibi namazı imamete en layık olan kişi kıldırılmalıdır. Camilere misafir olarak gelen imam ve müezzinler gerekli hazırlıkları yoksa imamlık beklentisinde bulunmamalıdır. 2016 yılında Sarıyer'de müezzin katıldığım bir ezanı güzel okuma kursunda Süleymaniye Camii müezzinlerinden Mehmet Koçyiğit hocamdan bizzat dinlediğim bir hadise, bu konudaki geleneğimizi ve takınmamız gereken tavrı göstermesi bakımından önem arz eder; Mehmet Koçyiğit'in müezzin olarak atandığı yıllarda Süleymaniye Camii'nin imam hatibi imamlık sorumluluğunun bilincinde, müttaki bir Müslümanmış. Her namaz vaktinde abdestini alır ve imam odasında bütün elbiselerini değiştirip sadece namaz kıldırma için ayırdığı kıyafetleri giyerek imamlık yaparmış. Bir gün Anadolu'da görevli bir imam hatip namaz kıldırma için geldiği Süleymaniye Camii'nde kendisini tanıtarak imama, şayet izin verirse namazı kendisinin kıldırma istediğini iletmış. Bunun üzerine imam “Ben beş vakit burada olduğum halde her vakit yeniden abdest almadan ve bütün kıyafetlerimi değiştirmeden namaz kıldırma cesaret edemiyorum. Sen Anadolu'dan kalkıp, uzun süren bir yolculuğun ardından nasıl buna cesaret ediyorsun?” cevabını vermiş. Her zaman bu kadar titiz davranabilmek mümkün olmasa da en azından Süleymaniye Camii'nin o dönemdeki imamının şuuruna sahip olmak gerekir. Böylece ibadetlerimizi gerektiği şekilde eda edebiliriz.

Dönemin bazı imamları teravihi Fâtîha'dan sonra üç kısa ayetten daha az zammı sûre okuyarak kıldırılmaktadır. Oflu Hoca'ya göre imam bunu hatayla yaparsa sehiv

¹⁴⁷ Namaz ibadetinin önemi ve namazda huşû ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Lütfi Şentürk, “İslâm'da İbadet Kavramı ve Namaz”, *Diyanet İlmî Dergi* 33/3 (1997), 19-28; Abdullah Çolak, “Allah'a Karşı Derin Sevgi ve Saygının Bir Tezahürü Olarak Namazda Huşû”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 7/16 (2009), 183-206.

¹⁴⁸ Mesela bk. Anadolu Ajansı (AA), “Gündem” (Erişim 17 Kasım 2023).

secdesi gerekir, ama kasten yaparsa vâcibi terk ettiği için namaz tahrîmen mekruh olur ve namazın yeniden kılınması gerekir.¹⁴⁹ Günümüzde imamların çoğu teravihi kısa sûreleri okuyarak kıldırmakta yahut üç kısa âyete muadil uzun bir âyet okumaktadır. Ancak jet imamlar üç kısa âyetten az okuyorlar.

Oflu Muhammed Emin Efendi o dönemde bazı Müslümanların bilinçsizce ibadet ettiğini ileri sürmüştür. Söz gelimi onların bir kısmı teravih namazlarına ve bazı nâfile namazlara¹⁵⁰ fazlaca rağbet gösterip; mesela teravihlerde köy, kasaba ve şehir demeden camileri tıklım tıklım doldurup sair zamanlarda, yani Ramazan ayı bitince farz namazları kılmak için dahi camilere gelmemektedir. Hatta Oflu Hoca, onların bir kısmının teravih namazını kılıp farzları kılmadığını düşünmekte ve bu davranışı münafıklık olarak nitelemektedir.¹⁵¹ Oflu Hoca'nın dediği teknik olarak doğrudur, fakat sözü edilen Müslümanlar muhtemelen Ramazan ayının feyz ve bereketinden istifade etmek, kalben, ruhen ve bedenen bir toparlanma sürecine girmek için teravihlerde camileri doldurmaktadır. Yoksa kanaatimce onlar nâfileyi farzlardan daha üstün gördükleri için teravihlerde camiye gitmemektedir. Ayrıca teravih namazı vaktinde insanlar evlerinde olmaktadır. Birçok işveren Ramazan ayında mesaiyi kısa tutarak işçilerinin aileleriyle birlikte iftar etmesine izin vermektedir. Yine köyde yaşayanlar ve çalışanlar iftar yapmak için tarlalarından erken çıkmaktadır. İş yerinde olmayan bir kişi bu mübarek ayın feyzinden istifade etmek ve yenilenmek için elbette camiye gidebilir. Bu yüzden Müslümanların Ramazan ayındaki heyecanını münafıklık olarak nitelemek kanaatimce doğru değildir. Onların bir kısmı sair zamanlarda maalesef farz namazları kılmamaktadır, fakat bu, helal saymadıkları sürece onları kâfir veya münafık değil, günahkâr yapar. Aynı durum günümüz için de geçerlidir. Tıpkı 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda olduğu gibi günümüzde Müslümanların bir kısmı sadece teravihte camiye gelmekte, sair zamanlarda namazlarını ya tek başına kılmakta ya da hiç kılmamaktadır. Bunun nedeni dindarlık seviyesindeki düşüş, günümüzün yoğun iş temposuna mebnî tembellik ve çalışma koşulları olabilir. Yine günümüzde sair zamanlarda farzları tam olarak kılmayan, ama teravihleri kaçırmayan Müslümanlar bulunmaktadır. Bununla birlikte bu durum, onların teravihi diğer farz namazlardan daha üstün görmelerinden dolayı akın akın camilere gittikleri anlamına gelmez.

19. yüzyıl Osmanlı toplumunda birtakım Müslümanlar Kur'ân-ı Kerîm'i hatmettikten sonra bunun duasını yapacak hoca aramışlar. Bunun yanı sıra hatim duasının vâcib olduğunu düşünmekte. Dua yapan hocalar da uzun uzun dualar yapıyorlarmış.

¹⁴⁹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 45.

¹⁵⁰ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 76.

¹⁵¹ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 71-73.

Ofllu Hoca bu davranışı samimiyetsiz bulmaktadır. Ona göre asırlardır okunagelen meşhur dualarla, kısa ifadelerle ve huşû ile dua etmek gerekir. Hatim duası yapmak zorunlu olmadığı gibi özel birinin dua yapması yapılan hatme bir ayrıcalık katmamaktadır.¹⁵² Maalesef aynı durum günümüzde de oldukça yaygındır. Ramazan aylarında hatim yapan birtakım Müslümanlar, hatmin özel duası olduğunu zannederek bunun için hoca arayışına girmektedir. Günümüz hocaları da ezberledikleri uzun ifadelerle, çoğunlukla anlamını düşünmeden dualar etmektedir. Oysa duanın samimi olanı ve huşûyla yapılanı, ibadetin ise gizli olanı makbuldür. Aksi halde yapılan ibadetlerin anlatılması kişinin kibirlenmesine ve riyaya düşmesine neden olabilir.¹⁵³ Ofllu Hoca'nın dediği gibi sair ibadetlerin duasını kendi başına yapan Müslümanlar hatim duasını da pekâlâ kendi başına yapabilir.¹⁵⁴

Dönemin Osmanlı toplumunda birtakım Müslümanlar oruçlu iken gusül abdesti aldığıında, orucu bozulmasını diye ağzını tam olarak yıkamayıp akşama kadar namazlarını bu şekilde kılmaktadır. Akşam olduğunda ise ağzını bol su ile yıkamaktadır. Oysa zerre miktarı kuru yer kalırsa gusül geçerli olmaz. Şu halde sözü edilen kişiler akşama kadar cünüp bir halde namaz kılmıştır.¹⁵⁵ Günümüzde oruçlu iken gusül abdesti alanlara ağzını namaz abdesti alırken yıkadıkları gibi yıkamaları tavsiye edilmektedir.¹⁵⁶ Oruçlu iken ağzın yalnızca bir kısmının yıkanıp geriye kalan kısmın akşam bol su ile yıkanması şeklinde bir yöntem bilinmemektedir.

Necâtü'l-mü'minîn risâlesinde geçtiğine göre o dönemde bazı Müslümanlar cenaze yıkanırken ve taşınırken sesli zikir çekmektedir. Bazı insanlar da kefeni zemberekle daha yüksek fiyata satmaktadır. Muhammed Emin Efendi bunların oldukça hatalı davranışlar olduğunu söylemektedir.¹⁵⁷ Günümüzde insanların büyük çoğunluğu cenaze yıkanırken ve taşınırken sesli zikir çekmemektedir. Zemzemli kefen satışı da yoktur.

Sonuç

Ofllu Muhammed Emin Efendi'nin üslubu ve *Necâtü'l-mü'minîn* risâlesinin içeriği 19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde toplum içinde tarikatların ve cemaatleşmenin yaygın

¹⁵² Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 53-54.

¹⁵³ Duanın usul ve adabına dair bk. Cihad Tunç, "İslâm Dininde Zikir ve Duâ", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 37-42.

¹⁵⁴ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 54.

¹⁵⁵ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 13.

¹⁵⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı/Temizlik (Taharet)" (Erişim 18 Kasım 2023).

¹⁵⁷ Muhammed Emin Efendi, *Necâtü'l-mü'minîn*, 73-76.

olduğunu gösteriyor. Her ne kadar üslubu sert olsa da Müslümanların dertleriyle dertlenen Oflu Hoca gibi âlimler gerek vaazlarıyla gerekse yazdıkları eserlerle Müslümanları uyarılmışlar; vaaz ve nasihat ederek onları ıslah etmeye çalışmışlardır. Sırf bu yüzden birçok kaynaktan istifade ederek telif ettikleri eserlerini halkın konuştuğu dilde ve kolayca anlayacağı ifadelerle yazmışlardır. Dönemin etkili vaizlerinden biri olan Oflu Muhammed Emin Efendi de bunlardan biridir. Ancak Oflu hoca da bazı konularda oldukça keskin görüşler benimsemiş olup müntesibi olduğu Hanefî mezhebine muhalefet etmiştir. Din, mülayim bir tarzda anlatıldığında, vaiz yapıcı ve teşvik edici konuştuğunda sözler daha tesirli olabilir.

Necâtü'l-mü'minîn risâlesi dönemin güncel fikhî meselelerinin daha çok ön planda tutulduğu bir ilmihaldir. Eserin içeriği de büyük ölçüde buna göre şekillenmiş, dolayısıyla bütün ilmihal konularına yer verilmemiştir. Yine bu eser, Osmanlı Devleti'nin son döneminde halkın bir kısmının dinî duygularının zayıfladığını, bundan dolayı bilinçsizce ibadet eden Müslüman sayısında artış olduğunu gösterir. Mukayese edildiğinde aynı durumun günümüz Müslümanları için de geçerli olduğunu, hatta sayının daha da arttığını söylemek mümkündür. Bu yüzden günümüz ilim ehlinin halkı irşad edici vaazlar etmesi ve *Necâtü'l-mü'minîn* risâlesi türünde eserler yazması elzemdir.

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

- Akgündüz, Ahmet. “Dürerü'l-Hükkâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Akgündüz, Ahmet. “Güzelhisârî. Mustafa Hulûsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/331. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- AA, Anadolu Ajansı. “Gündem”. Erişim 17 Aralık 2023. <https://www.aa.com.tr>
- Aslantürk, Ayşe Hümeysra. “Nesefî, Necmeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/571-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Barlak, Eyüp. "Ahmed Hamdi'nin Belâğat-ı Lisân-ı Osmânî ve Ahmed Cevdet Paşa'nın Belâğat-ı Osmâniyye Adlı Eserlerinin Mukayesesi". *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 4 (2016), 1-16.
- Birinci, Ali. *Tarih Yolunda: Yakın Mazînin Siyasî ve Fikrî Ahvali*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. çev. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Çelebi, İlyas. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/245-247. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Çolak, Abdullah. "Allah'a Karşı Derin Sevgi ve Saygının Bir Tezahürü Olarak Namazda Huşû". *Bilimname: Düşünce Platformu* 7/16 (2009), 183-206.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı/Temizlik (Taharet)". Erişim 18 Aralık 2023. <https://kurul.diyaret.gov.tr>
- Elmalı, Hüseyin – Aydın, Mustafa. *Ofly Hoca'nın Sigara Manifestosu: Risaletu Mürşidi'l-İhvân fi Hakkî'd-Duhân*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Elmalı, Hüseyin. "Mehmed Emin Efendi, Ofly". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/221. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Görmez, Mehmet. "Taberânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/310-312. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Güman, Osman. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İlmihal Literatürü (1839-1922)". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 167-211.
- Güven, Ömer. *Son Dönem Osmanlı İlmihalleri ve Necâtü'l-mü'minin, Usûl-i Akâid-i İslâmiyyede İlm-i Hâl-i Kebîr ve Amelî İlmihâl Adlı Eserlerin Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Has, Şükrü Selim. "Halebî, İbrâhim b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- İHA, İhlas Haber Ajansı. "Gündem". Erişim 17 Aralık 2023. <https://www.ih.com.tr>
- Kahraman, Abdullah. "Cumhuriyet Dönemi İlmihalleri: Fıkıh ve Toplumsal İhtiyaç Bakımından Bir Değerlendirme". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 147-172.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kayapınar, Hüseyin. "Münyetü'l-Musallî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Koca, Ferhat. “Mir’âtü’l-Usûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/148. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Molla Hüsrev. *Dürerü’l-hükkâm fî şerhi Gureri’l-ahkâm*. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts.
- Muhammed Emin Efendi. *Necâtü’l-mü’minîn*. İstanbul: Mekteb-i Sanâyi’, 1302/1885.
- Muhammed Emin Efendi. *Necâtü’l-mü’minîn*. İstanbul: Abdullah Efendi Matbaası, 1308/1891.
- Namlı, Ali. “Rûhu’l-beyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/211-213. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Oklay, Erdem. “Ahmet Cevdet Paşa’nın Türk Eğitim Tarihi Açısından Önemi Üzerine Bir İnceleme”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 29/1 (2014), 233-251.
- Osmanzâde Hüseyin Vassaf. *Sefine-i Evliya*. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Özcan, Tahsin. “Şeyhîzâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/86. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özgür, Mustafa. “Oflu Mehmed Emin Efendi ve Hatunlar Hakkında İddet Risalesi İsimli Eserinin Çeviri Yazımı ve Tahlili”. *GAP Akademi* 3/1 (2023), 27-42.
- Özkan, Mehmet. “Osmanlı’da İlmihal Geleneği: Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635) ve “Risâle-i Kadızâde” Adlı Çalışması”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 553-574.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1414/1993.
- Şentürk, Lütfi. “İslâm’da İbadet Kavramı ve Namaz”. *Diyanet İlmî Dergi* 33/3 (1997), 19-28.
- Tunç, Cihad. “İslâm Dininde Zikir ve Duâ”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 31-42.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. “Burhâneddin el-Buhârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/435-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ünal, Halit. “Bedâiu’s-Sanâi’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/294. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yayla, Mustafa. “Hâdimî, Ebû Saîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Beyzâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- TGRT Haber TV. “Ezan Sesinden Etkilenen Ukraynalı Kadın Müslüman Oldu”. *YouTube*. Yayın Tarihi 7 Nisan 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=2G4EoE16PeA>

Mütevâtir Kıraatler Arası Telfikin Namaza Etkisi

Abdullah ÇAKIR

Öğr. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

Lecturer Dr., Hitit University Faculty of Theology Department of Islamic Law

Çorum/TÜRKİYE

abdullahcakir@hitit.edu.tr | orcid.org/0000-0002-2514-3855

Fatma ÇAKIR

Öğr. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Lecturer Dr., Hitit University Faculty of Theology

Department of Quran Reading and Recitation Science

Çorum/TÜRKİYE

fatmacakir@hitit.edu.tr | orcid.org/0000-0002-4595-7792

Özet

Mütevâtir kıraatler arası telfik kıraat ve fıkıh ilimlerinde tartışmalı bir konudur. Bunun namaza etkisi tartışmanın fikhî boyutlarından birisidir. Kişi namazda kıraatler arası telfik problemiyle karşılaşabilir. Çünkü bazı kıraatlerdeki okuyuşlar diğer kıraatlere göre kolay olabilmektedir. Mesela teshile göre okuyan ve okumayan kıraat veya ibdâle göre okuyan ve okumayan kıraat arasında telaffuzda kolaylık açısından fark vardır. Kişi bu kolaylık sebebi ile namazda başladığı kıraatten farklı bir kıraate geçerek okuyabilir ya da Kırâat-i Aşere tahsili yapmışsa kıraatler arasında yanlılıkla geçişler yapabilir. Söz konusu geçişler sebebiyle telfikin namaza etkisi problem olarak karşımıza çıkar. Bu da

Geliş/Received: 28.03.2024 | **Kabul/Accepted:** 11.06.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2024

Atf/Citation: Çakır, Abdullah– Çakır, Fatma. “Mütevâtir Kıraatler Arası Telfikin Namaza Etkisi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 85-116./Çakır, Abdullah– Çakır, Fatma. “The Effect of Talfiq Between Mutawâtir Recitations on Prayer”. *Journal of Islamic Law Studies* 43 (June 2024), 85-116.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1460284>

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 ÇAKIR – Fatma ÇAKIR | CC BY-NC-ND 4.0 International

konunun açıklığı kavuşturulması için araştırılma ihtiyacını doğurur. Bu ihtiyaç makalenin yazılmasının önemli saiklerindedir.

Makale başta kıraat âlimlerinin kıraatler arası telfike bakışlarına değinerek konunun kıraat ilmindeki yönünü açıklar. Kıraat âlimleri mütevâtir kıraatler arası telfikte ihtilaf etmişlerdir. Bazısı mutlak olarak kıraatler arası telfiki caiz görmezken bazısı ise anlamı değiştirmedeği ve telfik edilen kıraati başka bir imama dayandırmadığı takdirde caiz görmektedir. Kıraat âlimlerinin görüşlerine değinildikten sonra makale telfik kavramı ve onun türlerini inceler. Kıraatler arası telfik, âyet bir kıraate göre okunmaya başlanmışken başka kıraate geçerek okumayı devam ettirmektir. Telfik üç şekilde yapılabilir. Bunlar, kelimenin harflerini veya hareketlerini ya da sadece seslerini değiştirerek yapılan telfiktir. Kıraat âlimleri mütevâtir kıraatler arası telfikin hükmünde ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı mutlak caiz değil derken diğer bir kısmı Kur'ân'ın manasını bozmama şartı ile caiz görmüştür. Ancak telfikin namaza tesirine değinilmemiştir. Telfik namaza tesir açısından namaza tesir eden ve etmeyen diye ikiye ayrılır. Telfikin namaza etkisi onun Kur'ân'ın manasına etki etmesine bağlıdır. Şayet Kur'ân'ın manasını ona muhalif olacak şekilde değiştiriyorsa Hanefîlere göre o telfik namazı bozar. Ancak Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre kasten yapılmışsa namazı bozarken hata ile yapılmışsa namazı bozamaz. Telfik Kur'ân'ın manasını ona muhalif bir şekilde değiştirmese muhalif bir manaya sebebiyet vermediği için namazı bozamaz. Lakin manasında bir eksiklik meydana getirdiği için telfiki yapan kişi kerahet işlemiş ve namazında bir eksiklik meydana getirmiş olur. Bu eksiklik vacib kıraatte olmuşsa o kimse sehiv secdesi yaparak bu eksikliği giderir. Sünnet olan kıraatte olmuşsa sehiv secdesine gerek olmaz. Telfikin okunan âyetin manasını ona muhalif olacak şekilde değiştirmesinin namazı bozmasının sebebi telaffuz edilen lafızların dünya kelamı hükmünü almasıdır. Çünkü bir lafız ya Kur'ân ya dua ya da zikirdir. Bunların dışında kalan lafızlar dünya kelamıdır. Yukarıda zikredilen harf, hareke ve ses düzeyinde telfikler incelendiğinde ses düzeyinde olduğu yani usulî telfikin âyetin manasını değiştirmedeği görülür. Harf ve hareke düzeyindeki yani ferşî telfiklerden bazısının okunan âyetin manasını değiştirdiği, bazısının da değiştirmedeği mülahaza edilir. Fakat bu değişiklik Kur'ân'ın manasına muhalif olacak seviyede değil, âyetlerin manasında bir eksiklik ve düşüklük oluşturacak seviyededir. Bu sebeple telfik türlerinin hiçbirisi namazı bozamaz. Fakat bazısı namazda eksiklik oluşturur. Netice olarak mütevâtir kıraatler arası telfikin bazı durumlarda namazın sıhhatine zarar verdiği, bu durumlar dışında namazın sıhhatine bir zarar vermediği tespit edilmiştir.

Makale bu konuları inceleyerek kişinin ibadet hayatında karşılaşabileceği bir sorunun cevabını verir ve kulun Allah ile ilişkisini daha sağlam zemine oturtmasına vesile olur. Bu da makaleyi önemli kılan hususlardandır. Konu araştırılırken dokümantasyon metodu kullanılarak kaynaklar elde edilmiş, tümevarım ve tümdengelim yöntemi ile tikel

ve tümel meseleler fikhî kurallar çerçevesinde incelenerek şer'î delillerden hükümlere ulaşılmaya çalışılmıştır. Makalede söz konusu konular işlenerek namazın daha sağlıklı ifa edilmesine katkı sunmak hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Tefsir, Kiraat, Kur'ân, Namaz, Telfik.

The Effect of Talfîq Between Mutawâtir Recitations on Prayer

Summary

The piecing together (talfîq) the recitations (the qirââts) of the Qur'an is a controversial issue in the sciences of the Qur'an recitation and the Islamic law (fiqh). Its effect on prayer is one of the legal dimensions of the discussion. The pronunciations in some Qur'anic recitations may come to be easy for a person compared to other Qur'anic recitations. For the reason of such easiness, the person may read certain verses by transferring to a recitation which is different from the recitation he started at the beginning of the prayer or if he studied the ten recitations of the Qur'an he may make the transition between different recitations by mistake. For the reason of above-mentioned transitions, the problem of the effect of talfîq on prayer occurs. This creates the need for research to clarify the issue. This need is one of the important reasons for writing this article.

The article first examines the concept of transition or piecing together between different recitations (talfîq) in terms of the science of the Qur'anic recitation. After mentioning the opinions of the scholars of Qur'anic recitation, the article examines the concept of talfîq and its types. Talfîq between recitations means to read a Qur'anic verse according to one recitation, then continue its recitation according to another way of recitation. Talfîq can be done in three ways. These are talfîqs made by changing the letters or vowel marks of the words or just changing only its sounds. The scholars of Qur'anic recitation have disagreed on the ruling of talfîq between recitations. While some of them say that it is absolutely not permissible, others find it permissible on the condition that it does not distort the meaning of the Qur'an. However, the effect of talfîq on prayer is not mentioned in their opinions. The talfîq is divided into two in terms of its effect on prayer. They are talfîqs that may affect prayer or not affect it. The effect of talfîq on prayer depends on its effect on the meaning of the Qur'an. If it changes the meaning of the Qur'an in a way that contradicts it, this kind of the talfîq invalidates the prayer according to Hanafis. However, according to Maliki, Shafi'i and Hanbalis, if it changes the meaning of the Quran deliberately in a way that contradicts it, it invalidates the prayer, but if it is done by mistake, it does not invalidate the prayer. If the talfîq does not change the meaning of the Qur'an in a way that contradicts it, it does not invalidate the prayer because it does not lead a contradiction in meaning. However,

since the talfiq creates a deficiency in prayer, the person who makes the talfiq commits a disapproved deed and a deficiency in his prayer. If this deficiency occurs in the wajib recitation, that person makes up this deficiency by performing prostration of forgetfulness at the end of the prayer. If the deficiency happens in the sunnah recitation, there is no need to perform the prostration of forgetfulness. The reason why talfiq which changes the meaning of the Qur'anic verse in a way that contradicts it invalidates the prayer is that the words pronounced in the prayer are taken the form of mundane words. Because a word can be either the Qur'an or a prayer or a dhikr. All the words other than these three types are mundane words. When the above-mentioned talfiqs at the level of letters, vowel mark and sounds are examined, it is seen that the talfiq at the level of sound does not change the meaning of the Qur'anic verse. It is observed that some of the talfiqs at the level of letter and vowel mark change the meaning of the recited Qur'anic verse while some others do not change its meaning. However, this change is not at a level that would contradict the meaning of the Qur'anic verse, but at a level that would create a deficiency in the meaning of the verse. For this reason, none of the types of talfiq invalidate the prayer. But some of them create a deficiency in prayer. As a result, it has been determined that the piecing together (talfiq) between mutawâtir recitations has a negative effect on the validity of prayer in some cases, but does not have a negative effect in some other cases.

All of these provide an answer to a question that a person may encounter in his life of worship and help him to establish his relationship with God on a more solid basis. This is one of the benefits that makes this article important. While researching the subject, sources were obtained by using the documentation method, and the rulings were tried to be reached by examining particular samples and universal rules within the framework of the rulings of Islamic law by using inductive and deductive methods. By clarifying the rulings of the issue, the article aims to contribute to perform the prayers in a more healthy way.

Keywords: Islamic Law, Exegesis, Recitation, Qur'an, Prayer, Talfiq.

Giriş

Mütevâtir kıraatler gelenekte on sayısı ile sınırlandıktan sonra gerek bunların öğretimi esnasında gerek Kur'an'ın tilaveti esnasında birbirleri arasında telfik yapılması tartışılmıştır. Bu konuda fetva kitaplarında hükümlere rastlanması bu tartışmanın fikhî boyut kazandığını gösterir. Mütevâtir kıraatler arası telfik, tilavette ve namazdaki kıraatte ortaya çıkabilir. Namaz içinde yapıldığında telfikin namaza etkisi söz konusu olur. Nitekim namazda bilerek veya bilmeyerek telfik yapılması veyahut kıraatlerden kolay olan okuyuşlar tercih edilip namazdaki kıraatin bu tercihlere göre yapılması

mümkündür. Bu durumda telfikin namazın hükmüne etkisinin bilinmesi gerekir. Aksi takdirde İslam dininin en önemli ibadetlerinden olan namaza farkında olmadan bir zarar gelmiş, dolayısıyla kişi üzerindeki görevini ya ifa edememiş ya da eksik ifa etmiş olur. Bu sebeple söz konusu meselenin hükmünün açıklığa kavuşması için araştırılması lazımdır. Araştırmada meselenin hükmünü tespit edebilmek için aşağıdaki iki soruya cevap aranacaktır:

1. Mütevâtir kıraatler arası kaç tür telfik vardır?
2. Mütevâtir kıraatler arası telfikin namaza etkisi nedir?

Mütevâtir kıraatler arası telfik meselesini ve namaza etki eden kıraat hatalarını ele alan çalışmalar daha önce yapılmıştır. Makalenin orijinalliğini göstermesi açısından bu çalışmaları ve onlar ile bu makale arasındaki farkları zikretmek gerekmektedir. Bahsedilen çalışmalar aşağıda tespit edildiği şekildedir:

1. Ebu Bekir b. Muhammed el-Haddâd el-Huseynî, *Kitâbü'l-âyeti'l-beyyinât fi hukmî cem'î'l-kırâât* (Mısır: Matbaati'l-Maâhid, h. 1344).

Bu çalışma kitap düzeyinde yapılmış bir çalışmadır. Ele aldığı konu cemaat önünde Kur'ân tilaveti yaparken mütevâtir kıraatler arası telfikin hükmüdür. Kitapta *Hedyyetü'l-kurrâ ve'l-mukriîn* kitabına reddiye olarak kıraatler arası telfikin caiz olmadığı hükmü anlatılmaya çalışılır.

2. Nevâf Saîd İvad el-Mâlikî, “Cem'u'l-kırâât ve terkîbuhâ ve mevçifu'l-fuḫahâ' ve'l-kurrâ' minhüma”, *Mecelletü'l-Câmiati'l-İrâkiyye* 3/46 (ts.), 51-67.

Nevâf makalesinde bir âyetin baştan alınarak ve baştan alınmadan birden çok kıraate göre okunmasının hükmünü ele alır. Baştan alınarak farklı kıraatlere göre yapılan tilâveti “cem'u'l-kıraat”, baştan almadan kıraat değiştirerek yapılan tilavet usulünü ise “terkîbü'l-kıraat” olarak tanımlar.

3. Âişe bint Hüseyin es-Süleymânî, “Hukmü kırâati'l-Ḳur'âni'l-kerîm bi't-telfik”, *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Buhûsi'l-Akâdimiyye* 68 (ts.), 493-534.

Âişe bint Hüseyin makalesinde mütevâtir kıraatler arası telfikin hükmünü ele alır. Ancak bunun namaza etkisini tartışmaz.

4. Ebü'l-Hasan Alaüddin Ali b. Balabân b. Abdullah el-Hanefî İbn Balabân, *Tenbîhü'l-hâtir calâ zelleti'l-kâri' ve'z-zâkir* (İstanbul: Daru'l-Lübâb, 2019).

Bu çalışma küçük bir kitap hacminde bir çalışmadır. Namazı bozan ve bozmayan kıraat hatalarını ele alır. Kıraatler arası telfik sebebiyle meydana gelen bazı kıraat hata örneklerine ve onların namazı bozup bozmayacağına değinir.

Zikredilen çalışmalar ile bizim makalemiz arasındaki farkları şu şekilde özetlemek mümkündür: Makale kelimedeki harf, hareke ve ses değişimleri açısından telfik türlerini ele alırken mezkûr çalışmalar bunlara değinmez. Ayrıca söz konusu çalışmalardan bazıları namazda mütevatir kıraatler arası telfikin caiz olmadığına yüzeysel bir şekilde değinmekle beraber telfik yapıldığında bu durumun namaza etkisinden bahsetmez. Bu araştırma ise zikredilen çalışmalardan farklı olarak kıraatler arası telfik yapıldığında bunun namaza etkisini delilleriyle tafsilatlı bir şekilde tartışır.

Diğer yandan telfik fıkıh usulü konularındandır. Kıraatler arası telfik amelî bir tasarruf olduğu için fıkıhın konuları arasına girer. Bu yönüyle mütevatir kıraatler arası telfikin fıkıh usulündeki telfik konusu ile doğrudan alakası vardır. Bu sebeple yapılan telfik araştırmalarına ve bu araştırmalar ile makale arasındaki farklara değinmek makalenin tekrar olmadığını göstermesi açısından gereklidir. Bu çalışmalar şunlardır:

1. en-Nablûsî, Abdulğani, *Hulâsatü't-tahkîk fi beyâni hukmî't-taklîd ve't-telfîk* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2011).

2. el-Bânî, Muhammed Saîd, *'Umdetü't-tahkîk fi't-taklîd ve't-telfîk* (Dimaşk: Daru'l-Kadrî, 1997).

3. Özer, Hasan, “Pîrîzâde'nin el-Keşf ve't-Tetkîk Li-Şerhi Gâyeti't-Tahkîk Fî Men'î't-Telfîk Fî't-Taklîd Adlı Eserinin Tahkîkli Neşri ve Tahlili”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 443-482.

4. Sezer, Mehmet Ali, “Telfîk ve Hükümü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (Nisan 2019), 1288-1297.

5. Ergin, Burak, “Hanefî Mezhebinde Yeni Bir İstidlal Yöntemi: Mezhep İçi Telfîk”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (Ağustos 2022), 669-695.

6. Demir, Ethem, *İslam Hukukunda Taklid ve Telfik* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014).

7. Tahirov, Sayit, *İslam Hukukunda Telfik* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016).

Telfik konusunda zikredilen kitap, makale ve tez düzeyindeki bu eserler; telfiki fıkıh usulü konusu olarak ele almış, telfikin genel olarak caiz olup olmadığı caizse hangi şartlarla caiz olduğunu delilleri ve örnekleriyle açıklamaya çalışmış, fakat kıraatler arası telfike ve onun namaza etkisine değinmemiştir. Makalemiz onların ortaya koyduğu kurallardan istifade etmekle beraber mütevatir kıraatler arası telfikin namaza etkisini tartışması yönünden onlardan farklı ve özgündür.

Makale bir giriş, altı ana başlık ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Birinci, ikinci ve üçüncü bölümlerde fıkıh usulünde telfik, mütevâtir kıraatler arası telfik kavramı ve onun türlerinden bahsedilmektedir. Dördüncü bölümde konunun kıraat ilmindeki arka planına, kıraat âlimlerinin bu konudaki görüşlerine yer verilmektedir. Beşinci bölümde kıraatler arası telfikten kastedilen mana açıklığa kavuşturulduktan sonra namazda kıraatin sıhhat şartları ele alınmaktadır. Son bölüm olan altıncı bölümde de kıraatler arası telfikin namaza etkisi incelenmiş, sonuç bölümünde de konuyla alakalı bulgular sunulmuştur.

1. Fıkıh Usulünde Telfik

Telfik fıkıh usulünde terim olarak iki veya daha fazla müctehidin görüşlerini birleştirerek ortaya hiçbir müctehidin söylemediği yeni bir görüş koymak manasında kullanılır.¹ Bunu yapan kişi müctehidse yapılan işlem ictihadda telfik, mukallidse taklilde telfik olur. Bu manada telfikin hükmünün tartışılması hicri 7. asırda başlamıştır.² Kıraatler arası telfik tartışmasının da aşağıda görüleceği üzere yaklaşık aynı asırda başladığı söylenebilir. Müctehidin telfik yapması ictihadın caiz olması sebebiyle caizdir. Çünkü müctehid, telfik olduğu kabul edilen hükme caiz bir yöntem olan ictihad yöntemi ile ulaşmıştır. Mukallidin telfikinde ihtilaf edilmiştir.³ Mecme'î'l-Fıkhî'l-İslâmî'd-Düvelî taklilde ictihadı birtakım şartlara bağlayarak mukallidin telfikini caiz görmüştür. Bu şartlar şu şekildedir:

1. Kişinin telfikte keyfî davranmaması.
2. Telfikin mahkemenin hükmüne muhalif olmaması.
3. Bir olayda taklit ediyor olduğu bir hükme muhalif olmaması.
4. İcmaya aykırı olmaması.
5. Hiçbir müctehidin onay vermediği birleşik bir duruma yol açmaması.⁴

¹ el-Bânî, Muhammed Saîd, 'Umdetü't-taḥkîk fi't-taklîd ve't-telfîk (Dimaşk: Daru'l-Kadrî, 1997), 183; Ergin, Burak, "Hanefî Mezhebinde Yeni Bir İstidlal Yöntemi: Mezhep İçi Telfik", *İslam Tetkikler Dergisi* 12/2 (Ağustos 2022), 673.

² Tahirov, Sayit, *İslam Hukukunda Telfik* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016), 3.

³ Tahirov, *İslam Hukukunda Telfik*, 37.

⁴ Mecmau'l-fıkhî'l-İslâmî ed-Düvelî IIFA, "Karâr bi-şe'ni't-ahzi bi'r-ruhsati ve hukmihi" (Erişim 07 Haziran 2024)

2. Mütevâtir Kıraatler Arası Telfik

Kur'ân-ı Kerîm'in kelimelerindeki okuyuş farklılıklarını, nakledenlere nispetle ele alan ilme kıraat denir.⁵ Telfik kelime olarak eklemek, dikmek demektir.⁶ Kıraatler söz konusu olduğu zaman telfikü'l-kıraat terimi terkîbu'l-kıraat tabiriyle ifade edilmiştir. Terkîbu'l-kıraat, tilavet esnasında vecih ihtilafını göstermek için geri almaksızın kıraatler arasında geçiş yapmaktır. Buna telfik ya da halt (karıştırmak) da denir. Caiz olup olmaması konusunda ulema arasında ihtilaf vardır. Ancak bir âyette farklı kıraat/rivayet/vecihleri göstermek için geriden alıp okumak bundan başkadır. Buna cem'u'l-kıraat denir.⁷

Kıraatler arası telfik ıstılahı terkîbü'l-kıraat ıstılahı ile aynı manayı paylaşmaktadır. İstılahın iyi anlaşılması için daha açık bir ifade ile şöyle tarif edilebilir: Kıraatler arası telfik Kur'ân'ı sahih bir kıraate göre okurken başka sahih bir kıraate göre okumaya devam etmektir. Tarifteki "sahih kıraat" kaydı mütevâtir, sahih ve şaz kıraatleri kapsamına dâhil ederken sahih olmayan kıraatleri dışarda bırakmıştır. Ancak makale mütevâtir kıraatler arası telfikin namaza etkisini ele aldığı için mütevâtir kıraatler arası telfik tarifinin mütevâtir kaydı ile sınırlandırılması gerekmektedir. Buna göre mütevâtir kıraatler arası telfikin tarifi "Kur'ân'ı mütevâtir bir kıraate göre okurken başka mütevâtir bir kıraate göre okumaya devam etmek" şeklinde olur. Tarifteki "mütevâtir kaydı" ile mütevâtir olmayan on kıraat dışındaki kıraatler arası telfik dışarda bırakılmış, on kıraat imamına dayanan kıraatler, rivayetler, tarikler ve vecihler arası telfik tarifin kapsamına dâhil edilmiştir.

3. Mütevâtir Kıraatler Arası Telfik Türleri

Kıraatler, fonetik/usulî farklılıklar ya da eda keyfiyeti ve ferşu'l-huruf (kelime değişimi) olarak ikiye ayrılmaktadır.⁸ Fonetik okuyuş farklılıkları anlama etki etmezken ferşî okuyuşlar kıraate anlam zenginliği katabilmektedir. Fonetik farklılıklara idgam, izhar, revm, işmam, tefhîm-terkîk, med-kasr, imale-beyne-fetih, teshîl, ibdal ve nakil örnek verilebilir.⁹ Ferşî okuyuşlar arası telfik harf ve hareke düzeyinde telfik

⁵ İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mu'cemü 'ulûmi'l-Çur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2001), 121; Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları* (İstanbul: İFAV, 2020), 102.

⁶ Ebû 'Abdurrahmân el-Ĥalîl b. Aĥmed el-Ferâhîdî el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Maĥzûmî -İbrâhîm es-Sâmerrâ'î (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 5/165.

⁷ el-Cermî, *Mu'cemü 'ulûmi'l-Çur'ân* 55; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 54.

⁸ Mehmet Emin Maşalı, *Tarîhi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto, 2022), 242-245.

⁹ Ebû'l-Ĥayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr* (b.y.: y.y., ts.), 1/26-27; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 149-180.

başlıklarıyla incelenirken fonetik okuyuşlar arası telfik ses düzeyinde telfik başlığı altında ele alınacaktır.

3.1. Harf Düzeyinde Telfik

Harf düzeyinde telfik kavramıyla ikinci kıraate geçilmesi sebebiyle kelime harf değişikliği yapılması kastedilmektedir. Yani kişi başladığı kıraate göre devam ettiğinde kelimeyi belli harflerle okuması gerekirken başka kıraate göre devam ettiği için aynı kelimeyi farklı harf ile okursa harf düzeyinde telfik yapmış olur. Okuyuştaki bu değişim bir harfin yerine başka bir harfin gelmesi şeklinde olabileceği gibi harflerde artma ya da azalma şeklinde de olabilir. Aşağıdaki örneklerle konu daha açık hale getirilmeye çalışılmıştır:

Bakara suresinin 9. âyetinde geçen *وَمَا يَخْدَعُونَ* ifadesini Nâfi' (ö. 169/785), İbn Kesîr (ö. 120/738) ve Ebû Amr (ö. 154/771) müfâ'ale babında yani *وَمَا يُخَادِعُونَ* şeklinde; Âsım (ö. 127/745), Kisâî (ö. 189/805), Hamza (ö. 156/773), İbn Âmir (ö. 118/736), Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48), Şeyh Ya'küb (ö. 205/821) ve Halefü'l-Âşîr (ö. 229/844) sülasi babda *وَمَا يَخْدَعُونَ* şeklinde okur. Bakara suresinin 10. âyetinde geçen *يَكْذِبُونَ* kelimesini Âsım, Kisâî, Hamza ve Halefü'l-Âşîr *يَكْذِبُونَ* şeklinde sülasi babda; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Şeyh Ya'küb tef'îl babında yani *يَكْذِبُونَ* olarak şeddeli okur.¹⁰ Bakara suresinin 9. âyetini Nâfi', İbn Kesîr ve Ebû Amr kıraatlerine göre müfâ'ale babında *وَمَا يُخَادِعُونَ* okuyup, 10. âyetini sülasi fiil olarak Âsım, Kisâî, Hamza ve Halefü'l-Âşîr kıraatlerine göre *يَكْذِبُونَ* okuyan kimse bu kıraatler arasında harf düzeyinde telfik yapmış olur. Telfik olmaması için *يَكْذِبُونَ* kelimesini *يَكْذِبُونَ* şeklinde şeddeli okuması gerekir. Çünkü Nâfi', İbn Kesîr ve Ebû Amr şeddeli okumaktadır.

Âl-i İmrân suresinin 37. âyetinde geçen *وَكَفَّلَهَا* ifadesindeki *كَفَّلَهَا* kelimesini Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Şeyh Ya'küb tahfif ile şeddetsiz bir şekilde *كَفَّلَهَا* olarak *زَكَّرِيَاءَ* kelimesini de *زَكَّرِيَاءَ* şeklinde sonunu ötreli olarak; Âsım, Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşîr ise *كَفَّلَهَا* kelimesini şeddeli olarak *كَفَّلَهَا* ve *زَكَّرِيَاءَ* kelimesini de *زَكَّرِيَاءَ* şeklinde sonunu fethalı olarak okur.¹¹ Mezkûr âyeti kerimedeki fiil *كَفَّلَهَا*, fail de *زَكَّرِيَاءَ* ya da fiil *كَفَّلَهَا*, mef'ul de *زَكَّرِيَاءَ* şeklinde yani *وَكَفَّلَهَا زَكَّرِيَاءَ* veya *زَكَّرِيَاءَ وَكَفَّلَهَا* okunursa iki kıraat arasında harf düzeyinde telfik yapılmış olur. Çünkü bir kıraatte *كَفَلَ* fiili iki fa harfi ile okunurken diğer kıraatte tek fa harfi ile okunur. Yine bir kıraate göre *زَكَّرِيَاءَ* kelimesi

¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/207; Hâmid b. Abdülfettâh Paluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, (İstanbul: Şirketi Sahafiyye-i Osmaniyye, ru.1312/m.1896), 17; Ali Şahin Çaykaravî, *el-Münezzel fi'l-kıraati'l-âşir min tarihayi't-teysir ve't-tahbir* (İstanbul: Hayrat Neşriyat, 2016), 2.

¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/239; Paluvî, *Zübde*, 40; Çaykaravî, *el-Münezzel*, 53.

hemzesiz okunurken diğer kıraate göre زَكْرِيَّا şeklinde hemzeli okunur. Telfik olmaması için ya وَكَلَّمَهَا زَكْرِيَّا şeklinde ya da وَكَلَّمَهَا زَكْرِيَّاء şeklinde okunması gerekir.

Bakara suresinin 219. âyetinde geçen قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ ifadesindeki كَبِيرٌ kelimesini Hamza, Kisâî peltek se ile كَبِيرٌ şeklinde Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca'fer, Şeyh Ya'küb ve Halefû'l-Âşir bâ ile كَبِيرٌ şeklinde okur.¹² Aynı surenin 222. âyeti kerimesinde geçen حَتَّى يَطْهَرُونَ وَلَا تَقْرُبُوهُمْ حَتَّى يَطْهَرُونَ ifadesindeki يَطْهَرُونَ fiilini Âsım'dan naklen Şu'be (ö. 193/809), Hamza, Kisâî ve Halefû'l-Âşir tâ ve he harflerinin fethası ve şeddesiyle يَطْهَرُونَ şeklinde Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım'dan rivayetle Hafs (ö. 180/796), Ebû Ca'fer ve Şeyh Ya'küb يَطْهَرُونَ şeklinde okur.¹³ Bir kimse 219. âyetteki söz konusu kelimeyi ba ile كَبِيرٌ şeklinde, 222. âyetteki mezkûr kelimeyi de يَطْهَرُونَ şeklinde okursa iki kıraat arasında harf düzeyinde telfik yapmış olur. Şayet يَطْهَرُونَ kelimesini يَطْهَرُونَ şeklinde okusaydı Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca'fer, Şeyh Ya'küb ve Halefû'l-Âşir 219. âyeti كَبِيرٌ şeklinde 222. âyeti de يَطْهَرُونَ şeklinde okuduğu için telfik meydana gelmezdi.

3.2. Hareke Düzeyinde Telfik

Hareke düzeyinde telfik kavramıyla ikinci kıraate geçilmesi sebebiyle kelimedeki hareke değişikliği yapılması kastedilmektedir. Yani kişi başladığı kıraate göre devam ettiğinde kelimeyi belli hareketlerle okuması gerekirken başka kıraate göre devam ettiği için aynı kelimeyi farklı hareketler ile okursa hareke düzeyinde telfik yapmış olur. Aşağıdaki örneklerde bu telfikin nasıl gerçekleştiği daha açık bir şekilde görülecektir:

Bakara suresi 37. âyetinde geçen مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ ifadesinde bütün kıraat imamları آدَمُ kelimesini ref ile, كَلِمَاتٍ kelimesini ise nasb ile okurken sadece İbn Kesîr آدَمُ kelimesini nasb ile كَلِمَاتٍ kelimesini ise ref ile okumuştur.¹⁴ Bu âyeti kerimede hem آدَمُ kelimesini hem de كَلِمَاتٍ kelimesini مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ şeklinde nasb ile ya da tam tersi hem آدَمُ kelimesini hem de كَلِمَاتٍ kelimesini آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ şeklinde ref okumak İbn Kesîr kıraati ve diğer kıraatler arasında hareke düzeyinde telfik yapmak demektir. Telfik olmaması için âyetin آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ şeklinde veya كَلِمَاتٍ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ şeklinde okunması gerekir.

Hadîd suresinin 8. âyetinde geçen وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ ifadesinde Ebû Amr أَخَذَ fiilini meçhul bir şekilde أَخَذَ biçiminde okurken مِيثَاقَكُمْ kelimesini de naibi fail olarak kaf

¹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227; Paluvî, *Zübde*, 34; Çaykaravî, *el-Münezzel*, 33.

¹³ Paluvî, *Zübde*, 34; Çaykaravî, *el-Münezzel*, 34.

¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/211; Paluvî, *Zübde*, 22; Çaykaravî, *el-Münezzel*, 5.

harfinin ötresiyle مِيثَاقُكُمْ şeklinde okur. Geri kalan dokuz kıraat imamı ise fiili malum olarak sonraki kelimeyi mef'ul olarak sonunu fetha ile أَخَذَ مِيثَاقُكُمْ şeklinde okur.¹⁵ Şayet أَخَذَ fiili malum مِيثَاقُكُمْ kelimesi merfu' ya da أَخَذَ fiili meçhul مِيثَاقُكُمْ kelimesi fethalı yani مِيثَاقُكُمْ ve مِيثَاقُكُمْ şeklinde okunursa Ebû Amr kıraati ile diğer dokuz imamın kıraati arasında hareke düzeyinde telfik yapılmış olur. Çünkü bu durumda kelimelerin harfleri değişmeden sadece harekeleri değişime uğrar. Telfik olmaması için ya وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقُكُمْ ya da وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقُكُمْ şeklinde okunması gerekir.

Bakara suresi 259. âyetinde geçen كَيْفَ نُتَشِرُهَا ifadesindeki نُتَشِرُهَا kelimesini Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Şeyh Ya'küb zay harfi yerine ra harfi ile نُتَشِرُهَا şeklinde İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşir zay harfi ile نُتَشِرُهَا şeklinde okumaktadır. Yine aynı âyetin devamında geçen قَالَ أَغْلَمَ kelimelerini Hamza ve Kisâî hemzenin vaslı ve mim harfinin cezmedilmesiyle قَالَ أَغْلَمَ şeklinde diğer kıraat âlimleri Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca'fer, Halefü'l-Âşir, Şeyh Ya'küb'a göre أَغْلَمَ قَالَ şeklinde okur.¹⁶ Âyetin ilk kısmını Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer, Şeyh Ya'küb'a göre نُتَشِرُهَا okuyup son kısmını Hamza ve Kisâî'ye göre أَغْلَمَ قَالَ şeklinde okuyan kimse bu iki kıraat arasında hareke düzeyinde telfik yapmış olur. Çünkü âyetin öncesindeki نُتَشِرُهَا kelimesini Hamza ve Kisâî'ye göre değil diğer imamlara göre, أَغْلَمَ قَالَ lafızlarının harekelerini de diğerlerine göre değil Hamza ve Kisâî'ye göre değiştirerek okuduğu için iki kıraat arasında hareke düzeyinde telfik meydana gelmiştir. Telfikin meydana gelmemesi için âyetin ya كَيْفَ نُتَشِرُهَا ... قَالَ أَغْلَمَ şeklinde ya da كَيْفَ نُتَشِرُهَا ... قَالَ أَغْلَمَ şeklinde okunması gerekir.

3.3. Ses Düzeyinde Telfik

Ses düzeyinde telfik kavramıyla ikinci kıraate geçilmesi sebebiyle kelimeye ibdal, işmam, revm, sekte, idgam ve sıla gibi yazıda bir değişiklik olmadığı halde harflerin seslerinde birtakım değişimlerin meydana gelmesi kastedilmektedir. Yani kişi başladığı kıraate göre devam ettiğinde kelimeyi belli seslerle okuması gerekirken başka kıraate göre devam ettiği için aynı kelimeyi farklı sesler ile okursa ses düzeyinde telfik yapmış olur. Bu telfik türüne şu örnekler verilebilir:

Fâtiha suresi 4. âyette bulunan مَالِكِ kelimesini Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza ve Ebû Ca'fer elifsiz مَالِكِ şeklinde; Âsım, Kisâî, Şeyh Ya'küb ve Halefü'l-Âşir مَالِكِ şeklinde elifli okumaktadır. Yine Fatiha suresi 6. âyeti kerimede bulunan الصِّرَاطِ kelimesini Hamza'nın 1. ravisi Halef işmam ile yani ص sad harfini ز zay harfine

¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/384; Paluvî, *Zübde*, 132; Çaykaravî, *el-Münezzel*, 537.

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/231; Paluvî, *Zübde*, 37; Çaykaravî, *el-Münezzel*, 42.

kariştirarak ez-zırâta şeklinde okur.¹⁷ Bu suredeki مَالِك kelimesini Âsım, Kisâî, Şeyh Ya'küb ve Halefî'l-Âşir'e göre elifli مَالِك şeklinde الصِّرَاط kelimesini Hamza'nın 1. ravisi Halef'e göre işmam ile الرِّزَاط şeklinde okuyan ses düzeyinde telfik yapmış olur. Geçiş yaptığı kıraat yazıda bir değişiklik yapmadan sadece ص sad harfinin sesinde bir değişiklik yaptığı için bu ses düzeyinde bir telfiktir. Şayet diğer kıraate geçiş yapmadan başladığı kıraate göre devam edip الصِّرَاط kelimesindeki ص sad harfini yine ص sad ile okusaydı ya da مَالِك kelimesini مَلِك şeklinde الصِّرَاط kelimesini de işmam ile الرِّزَاط şeklinde okusaydı telfik meydana gelmemiş olurdu.

Ebû Amr'ın 2. ravisi Sûsî (ö. 261/874) Fatiha suresinin 2. âyet-i kerimesini 3. âyetine idgam yaparak okur. Yani الرَّحِيمِ مَلِك ifadesini okurken الرَّحِيم kelimesinin sonunda vakıf yaparak ya da vasil ile son harekesini esreli okuyarak devam etmez. Nefes almadan ve son harfinin harekesi esreyi belirtmeden idgamlı olarak الرَّحِيمِ şeklinde okur. Ancak diğer kıraat imamları idgamlı okumaz. Yine Fatiha suresi 7. âyette geçen عَلَيْهِمْ ifadesini İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer sondaki mim harfini dammeleyerek sıla ile عَلَيْهِمْ şeklinde okur.¹⁸ Bu durumda 2. âyette Sûsî'ye göre idgam yapıp 7. âyette İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer'e göre sıla ile okuyan kişi Sûsî kıraati ile İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer kıraati arasında ses düzeyinde telfik yapmış olur. Şayet bu kimse idgam yaptıktan sonra sıla yapmadan devam etse iki âyeti Sûsî'ye göre ya da الرَّحِيمِ مَلِك ifadesinde idgam yapmayıp عَلَيْهِمْ kelimelerini de sıla ile okusa iki âyeti İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer'e göre okuduğu için telfik yapmamış olur.

Bakara suresinin 1. âyetindeki الم elif lam mim huruf-ı mukattasını Ebû Ca'fer her harfin arasında hafif bir sekte yaparak diğer kıraat imamları ise sektesiz okur. 2. âyette gelen فِيهِ هُدًى kelimelerini ise Ebû Amr'ın ikinci ravisi Sûsî idgam ile فِيهِ هُدًى şeklinde okur.¹⁹ Kişi 1. âyette huruf-ı mukatta harfleri arasında sekte yapıp 2. âyette idgam yaparsa Ebû Ca'fer kıraati ile Ebû Amr'ın ikinci ravisi Sûsî rivayeti arasında ses düzeyinde telfik yapmış olur. Telfik olmaması için Ebû Ca'fer kıraatine göre devam edip 2. âyette idgam yapmaması yani فِيهِ هُدًى şeklinde okuması ya da الم harfleri arasında sekte yapmaması gerekir.

4. Kıraat Âlimlerine Göre Kıraatler Arası Telfikin Hükümü

Kıraat âlimleri kıraatler arası telfikin hükümü konusunda ihtilaf etmişlerdir. İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), *en-Neşr* kitabında bazı âlimlerin görüşlerine yer verir.

¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/271; Paluvî, *Zübde*, 7; Çaykaravî, *el-Münezzel*, 1.

¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/272, 282; Paluvî, *Zübde*, 7; Çaykaravî, *el-Münezzel*, 1.

¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/206; ; Paluvî, *Zübde*, 10; Çaykaravî, *el-Münezzel*, 1.

farklı rivâyetler arasında telfiki caiz görmüş,²⁶ muasır âlimlerden Abdulfettah Mersafi ise mutlak olarak telfikin caiz olmadığını, yasak olduğunu savunmuştur.²⁷

Kıraatler arası telfik eğer yanlışlıkla yapılmamışsa ictihaddir. Yani bu konuda ictihad ehli olan kişi tercihleriyle mütevâtir kıraatler arasından yeni bir kıraat tarzı belirleyebilir. Çünkü kıraatler kıraat imamları tarafından sahih kıraatler arasından tercihle oluşturulmuştur.²⁸ Yalnız kişi ehil değilse bunu yapamaz. Mezkûr iki görüşün de temelinde bu kabul vardır. Yani telfikin caiz olmadığını söyleyenler bu ictihadı yapacak ehil kişilerin bulunmadığını düşündükleri için olacak ki telfikin caiz olmadığını savunmuşlar, telfike cevaz verenler ise bu ictihadı yapabilecek ehil kişilerin bulunabileceğini kabul etmelerinden olacak ki ona cevaz vermişlerdir.

5. Namazda Kıraatin Sıhhat Şartı

Namazın sahih olması için kıraat yapmak²⁹ ve dünya kelamı etmemek³⁰ şarttır. Bu ikisi birbirine bağlıdır. Kıraat şartının gerçekleşmesi için onun sıhhat şartının yerine gelmesi gerekir. Sıhhat şartı yerine gelmeyen kıraat dua ve zikre dönüşmezse dünya kelamına dönüşür. Kıraatin sıhhat şartı tespit edilirse namazda kıraatler arası telfikin hükmü de ortaya çıkar.

Kıraatin sıhhat şartı Kur'ân'ı, isteyerek veya istemeyerek olsun manasına muhalefet edecek bir hataya düşmeden okumaktır. Eğer kıraat esnasında manasına muhalif bir hata yapılırsa bu hata, telaffuz edilen kelimeleri dünya kelamına dönüştürür. Dünya kelamı da namazı bozar. Hanefiler bu görüştedir.³¹ Aşağıdaki âyetlerle mesele örnekendirilebilir:

²⁶ Lokman Şan, *Molla Halil Süirdi'nin Kıraatlere Yaklaşımı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 73.

²⁷ Abdulfettah b. es-Seyyid el-Marsafi, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvidi'l-ke'lâmi'l-Bârî* (el-Medinetü'l-Münevvere: Mektebetün Tayyibe, ts.), 1/301.

²⁸ Maşalı, *Kıraat İlmi*, 40.

²⁹ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Çudûrî, *Muhtaşaru'l-Çudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 27; Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-Şîrâzî, *el-Muhezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/38; Halil b. İshâk b. Mûsâ Diyâuddîn el-Cundî el-Mısrî Halil b. İshâk el-Cundî, *Muhtaşaru Halil*, thk. Ahmed Câd (Kahire: y.y., 1426/2005), 31; Ebû Muhammed Muvaffağuddîn 'Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'îl İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğni*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî-'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Alemlî'l-Kutub, 1417/1997), 2/3.

³⁰ Çudûrî, *Muhtaşaru'l-Çudûrî*, 28; Ebû 'Abdullah Muhammed b. Muhammed er-Ru'aynî, *Mevâhibu'l-celîl fi şerhi muhtaşari Halil* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 2/33; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 1/165; İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğni*, 1417/1997, 2/35.

³¹ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed İbn Tolun Ahmed b. Muhammed b. İsmail et-Tahtâvî, *et-Târîp 'alâ zelletü'l-kârîp ve yelîhi zelletü'l-kârîp* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2018), 32; Ebû'l-Hasan Alaüddin Ali b. Balabân

lafızları Kur'ân olmaktan çıkarmadığı için böyle okuyan kimse dünya kelamı konuşmuş olmaz. Dolayısıyla namazı ve kıraati sahih olarak kalır.³⁶

Hanefîlerden Ebû Yusuf (ö. 182/798), kıraatin ve namazın sahih olması için yanlış okuyuşun Kur'ân'ın manasına muhalefet etmemesinin yanında ikinci olarak Kur'ân'da geçmeyen bir lafzı da içermemesini şart koşar.³⁷ Buna göre yukarıda zikredilen *إِنَّ الْمُتَّقِينَ* in âyetindeki *جَنَّاتٍ* kelimesi yerine *بَسَاتِين* okunursa bu kelime Kur'ân'da geçmediği için dünya kelamı sayılır. Namazda yapılan dünya kelamı kıraati ve namazı batıl kılar.

Bazı hallerde “Kur'ân'ın manasına muhalefet etmeme” şartının işletilmediği, Kur'ân'ın manasına muhalif bir okuyuş yapılsa bile bu hatanın kıraati ve namazı bozmadığına hükmedildiği görülmektedir. Dilin dönmeme hali bu hallerdendir. Hanefîler ittifakla dili dönmeyen kişinin yanlış telaffuz sebebiyle Kur'ân'ın manasına muhalif bir okuyuş yapsa bile onun kıraatinin ve namazının sahih olduğuna hükmetmiştir.³⁸ Şâfîîler³⁹ ve Hanbelîler⁴⁰ de bu görüştedir. Buna göre ra harfini telaffuz edemeyen bir kimsenin ya da peltek olduğu için sin harfini peltek se gibi okuyan kimsenin kıraati sahihtir.

Hanefî âlimlerden Muhammed b. Seleme (ö. 278/891) yakın mahreçli harfleri de bu ruhsat kapsamına dâhil etmiştir. Ona göre yakın mahreçli harfleri yanlış telaffuz eden kişinin kıraati sahihtir. Kıraati sahih olduğu için namazı bozulmaz. Mesela *مِنْ شَرِّ* in âyetindeki *حَلَقَى* kelimesini *حَلَقَى* şeklinde yanlışlıkla ha harfi ile okursa Muhammed b. Seleme'ye göre namaz bozulmaz. Çünkü umûmü'l-belvâ vardır. İnsanların geneli böyle bir durumdan kaçınmaz. Kaçınılması mümkün olmayan bir durum zarurettir.

³⁶ İbn Tolun et-Tahtâvî, *et-Ṭâriṣ 'alâ zelletü'l-kâri*, 43.

³⁷ İbn Tolun et-Tahtâvî, *et-Ṭâriṣ 'alâ zelletü'l-kâri*, 32,35; Ebû'l-Leys ez-Zîlî, *Zelletü'l-kâri*, 92-93; İbn Balabân, *Tenbîhü'l-hâtır*, 38.

³⁸ Ebu'l-Me'âlî Maḥmûd b. Aḥmed b. Abdulaziz b. 'Omar b. Mâze el-Hanefî İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-burhânî fi'l-fıkhî'n-Nu'mânî*, thk. 'Abdulkerîm Sâmi el-Cundî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004), 1/322; İbn Tolun et-Tahtâvî, *et-Ṭâriṣ 'alâ zelletü'l-kâri*, 60.

³⁹ Ebû'l-Mehâsin Faḥrulislâm 'Abdulvâhid b. İsmâ'îl b. Aḥmed er-Rûyânî et-Ṭaberî 'Abdulvâhid er-Rûyânî, Baḥru'l-mezheb, thk. Ṭârîk Fethî es-Seyyid (b.y.: y.y., 2009), 2/259; Ebû'l-Ḥâsen 'Alî b. Muḥammed el-Başrî el-Mâverdî, *el-Ḥâvî'l-kebir fi fıkhî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'i* ve huve şerḥu muḥtaşari'l-Muznî, thk. eş-Şeyḥ 'Alî Muḥammed Me'ûd, eş-Şeyḥ 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999), 2/324.

⁴⁰ Ebu'l-Berekât Mecduddîn 'Abdisselâm b. 'Abdillaḥ b. el-Ḥaḍr b. Muḥammed İbn Teymiyye el-Ḥarrânî Âlu Teymiyye, *el-Muḥarrar fi'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel* (Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, 1404/1984), 1/74-75; Manşûr b. Yûnus b. Şalâhuddîn b. Ḥâsen el-Ḥanbelî el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-knâc 'an metni'l-iḳnâc* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/481.

Zaruret de ruhsatı gerektirir.⁴¹ Hâlbuki yanlış telaffuz sebebiyle “yarattıklarının şerrinden” manası “tıraş ettiklerinin şerrinden” manasına dönüşür. Bu da Kur’ân’ın manasına muhalif bir manadır. Kural işletilse kişi dünya kelamı söylediği için namazının bozulması gerekir. Ancak bu görüşe göre zaruret gereği kural değil ruhsat işletilir.

Muhammed b. Seleme’nin ictihadına paralel olarak Ebû Bekir A’meş (ö. 148/765) de i’râbda yapılan hatalı okuyuşların da ruhsat olduğuna hükmetmiştir. Mesela شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ “Allah kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik eder, Melekler de” (Âl-i İmran 3/18) âyetindeki وَالْمَلَائِكَةُ kelimesinin sonundaki ötreyi وَالْمَلَائِكَةُ şeklinde fetha okursa i’râbda hata yapmış olur. Ötre okunduğunda âyet, “Melekler de şahitlik eder” manasına gelirken fetha okunduğunda bu mana değişerek “Allah kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik eder, Meleklerin de” manasına gelir. A’meş’in delili de zarurettir. Çünkü ona göre insanların geneli böyle bir hataya düşmekten kaçınmaz.⁴²

Mâlikîlerden Lahmî (ö. 478/1085) ve İbn Habîb’e (ö. 238/853) göre kıraatin sıhhat şartı kasten Kur’ân’ın manasına muhalefet edecek şekilde yanlış okumamaktır. Buna göre kasten yapılmayan bir yanlış Kur’ân’ın manasına muhalif olsa bile namazı bozmaz. Lahmî’nin görüşünü kıyasa ve “Hata ümmetimden kaldırıldı”⁴³ manasındaki hadise dayandırdığı anlaşılmaktadır. Kıraat edilen âyetlerin az bir kısmını hatalı, çoğunu ise doğru okuyan kimse kıraat şartını yerine getirmiştir. Azında olan yanlış nasıl ki okunmadığında bir zarar vermeyecekse yanlış okunduğunda da bir etkisi olmadığı için yok hükmündedir ve kıraatin sıhhatine bir zarar vermez. Kıyas bunu gerektirir. Âyetin yanlış okunan kısmında mana değişerek dünya kelamı haline gelse bile bu kasten değil de hata ile olduğu için zikredilen hadis gereği namaz bozulmaz.⁴⁴ Buna göre yukarıda verilen Kur’ân’ın manasına muhalefet edecek şekilde yapılan yanlış okuma örnekleri bu görüşe göre kıraatin sıhhatini ortadan kaldırmaz ve namazı bozmaz. Ancak yanlış okunan kısım dışında Kur’ân’dan kıraat denecek bir miktarın doğru okunmuş olması gerekir. Aksi takdirde yanlış okuma sebebiyle değil kıraat şartı yerine gelmediği için namaz bozulur. İbn Habîb ise görüşünü hadise ve okuyan kişinin kastına dayandırmıştır. Şöyle ki Hz. Peygamber (s.a.v.) mescide girdiğinde mevâlinin Kur’ân kıraatinde yanlış yaptıklarını duymuş, buna rağmen onların kıraati için “Okudukları şey ne güzel!”, Arapların

⁴¹ İbn Tolun et-Tahtâvî, *et-Ṭâriṣ ‘alâ zelletü’l-ḳârîṣ*, 39.

⁴² İbn Balabân, *Tenbîhü’l-ḥâtır*, 53.

⁴³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî el-Hüsevcirdî el-Beyhaḳî, *es-Sunenu’l-kubrâ*, thk. ‘Abdullâh et-Turkî (b.y.: Merkezi Hicr, 1432/2011), 12/10.

⁴⁴ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Alî eş-Şikillî el-Mâzerî, *Şerhu’t-telḳîn*, thk. Muhammed el-Muḥtâr es-Selâmî (b.y.: y.y., 2008), 1/679; Ru’aynî, *Mevâhibu’l-celîl*, 2/99.

yanlışsız kıraatini duyduğunda “Kur’ân bu şekilde inmiştir” buyurmuştur.⁴⁵ Hadiste mevâlî ile Arap olmayan azatlı kölelerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Arap olmayan kişiler hem harflerin telaffuzunda hem de hareketlerin takdirinde yanlış yapabilirler. Bu da manayı değiştiren bir kıraat yanlıştır. Buna rağmen Hz. Peygamber (s.a.v.) onların kıraatini övmüştür. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) onları övmesi harflerin telaffuzundaki veya hareketlerdeki yanlışların kıraatin sıhhatine zarar vermediğini gösterir. Çünkü hem hadisteki kişiler hem de istemeyerek kıraat yanlışı yapan kişiler yanlış kıraatlerinin delalet ettiği manayı kastederek değil Kur’ân’ın indiği manayı kastederek okurlar. Ancak kişi doğru okuyabildiği halde istemeden manayı değiştirecek bir yanlış yapsa bu kişinin namazı kerahetle caiz olur. Sehv secdesi yaparak bu hatayı telafi eder.⁴⁶

Bir kimse kasten Kur’ân’ın manasına muhalefet edecek şekilde yanlış kıraatte bulunursa onun namazı bozulur. Çünkü o kişi namazda kasten dünya kelamı konuşan kimse gibidir. Namazda kasten söylenen dünya kelamı da namazı bozar. Bu konuda mezhepler müttefiktir.⁴⁷

Şâfiîler⁴⁸ ve Hanbelîlerin⁴⁹ kıraatin sıhhat şartı konusundaki görüşü Lahmî ve İbn Habîb’in görüşü gibidir. Kasten yapılmayan, Kur’ân’a muhalif bir manaya sebep olan okuyuş hatası kıraatin sıhhatine zarar vermez. Bu yanlış okuyuş ister Fatihâ’da ister zamm-ı surede olsun hüküm aynıdır. Ancak kişi sehv secdesi yaparak hatasını telafi eder. Çünkü Kur’ân’a muhalif bir manaya delalet eden lafızlar dünya kelamıdır. Namazda yanlışlıkla söylenen dünya kelamı, kıraati ve namazı iptal etmez. Ancak bu hata isteyerek yapılmışsa kıraati ve namazı iptal eder. Mesela bir kimse *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُم خَيْرُ الْبَرِيَّةِ* “Muhakkak ki iman eden ve salih amel işleyenler işte onlar yaratılanların en hayırlısıdır” (el-Beyyine 98/7) âyetini *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُم فِي النَّارِ* şeklinde yanlış okusa âyetin manası “Muhakkak ki iman eden ve salih amel işleyenler işte onlar ateştedir” manasına dönüşür. Bu mana Kur’ân’ın manasına muhalif hatta

⁴⁵ Bu hadise hadis kaynaklarında rastlanamamıştır. Sadece bazı Malikî fıkıh kaynaklarında zikredilmiştir. Bu kaynaklar İbn Rüşd’in *el-Beyân ve’t-tahşîl’inde*, el-Venşerîsî’nin *el-Mi’yârul-mu’rib’inde*, el-Hattab er-Ruaynî’nin *Mevâhibü’l-celîl’inde* ve ez-Zerkânî’nin *Şerhu muhtaşaru’l-Halil* kitaplarıdır. Ebu Abdullah Muhammed el-Habîb b. Abdülkadir el-Filâlî, *el-Muktebesü’l-esnâ fi beyâni şarafîn min meânî’l-esmâi’l-ḥusnâ* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 58-59.

⁴⁶ Ru’aynî, *Mevâhibü’l-celîl*, 2/100.

⁴⁷ İbn Tolun et-Tahtâvî, *et-Ṭârîḥ alâ zelletü’l-kâri*, 32; Ru’aynî, *Mevâhibü’l-celîl*, 2/103; Ebû’l-Abbâs Necmuddîn Aḥmed b. Muḥammed b. ‘Alî el-Enşârî İbnu’r-Rif’a, *Kifâyetu’n-nebîh fi şerḥi’t-tenbîh*, thk. Mecdî Muḥammed Surûr Bâsallûm (b.y.: y.y., 2009), 4/35-36; Âlu Teymiyye, *el-Muḥarrar*, 1/73.

⁴⁸ Mâverdî, *el-Ḥâvî’l-kebîr*, 2/324; ‘Abdulvâhid er-Rûyânî, *Baḥru’l-mezhbe*, 2/259; İbnu’r-Rif’a, *Kifâyetu’n-nebîh*, 4/35.

⁴⁹ Âlu Teymiyye, *el-Muḥarrar*, 1/74-75; Buhûtî, *Keşşâfu’l-kinâ*, 1/481.

terstir. Kasten okunduğunda namaz bozulur, yanlışlıkla okunduğunda sehiv secdesi yapılarak telafi edilir. Hanbelilerde ikinci rivayete göre bu kişinin namazı bozulur.⁵⁰

Şâfiî âlimlerden bazıları Kur'ân'ın icazının hem nazmında hem de i'râbında olduğunu savunurlar. Onlara göre Kur'ân'ın nazmında yapılacak bir yanlış ister manasını değiştirsin isterse sadece i'râbını değiştirsin Kur'ân'ın icazını ortadan kaldıracığı için okunan kıraat Kur'ân olmaktan çıkar, dünya kelamına dönüşür. Dünya kelamı da namazı batıl kılar.⁵¹

Yukarıdaki görüşlerden kıraatin sıhhat şartı konusunda iki temel görüşün olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi Hanefîlerin görüşüdür. Onlara göre kıraatin sıhhat şartı okunan lafızların kasıtlı veya kasıtsız Kur'ân'ın manasına muhalif bir manaya delalet etmemesidir. İkincisi Hanefîlerden bazı âlimler, Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîlerin görüşüdür. Bu görüş sahiplerine göre kıraatin sıhhat şartı, okunan lafızların kasten Kur'ân'ın manasına muhalif bir manaya delalet etmemesidir. Kasit olmadan delalet ederse namaz batıl olmaz. Bu iki görüşün yanında Ebu Yusuf Kur'ân lafızlarından başka lafızların telaffuz edilmemesini ve bazı Şâfiî âlimler de kasıtlı ya da kasıtsız yanlış okuyuşun Kur'ân'ın nazmı ve i'râbında olan icazını ortadan kaldırmamasını kıraatin sıhhati için şart koşarlar. Bu açıklamalar kıraatin sıhhat şartı için âlimlerin dört farklı şart konusunda ihtilaf ettiklerini gösterir.

Hatalı okuyuşların yanında lehçesel okuyuşlar da vardır. Her dilde lehçe yani ağız farklılıkları olduğu gibi Araplar arasında da lehçe farklılıkları mevcuttur. Bu lehçesel okuyuşların hepsi mütevâtir kıraat okuyuşlarına dâhil olmamıştır. Nitekim İmam Muhammed (ö. 189/805) bu farklılık sebebiyle Kur'ân'daki *أَوَاتِب* kelimesinin ya harfi ile *أَيَاتِب* şeklinde okunmasının hükmünü kıraat imamı Kisâî'ye sormuş, o da başka bir Arap lehçesinde *أَوَاتِب* kelimesinin *أَيَاتِب* şeklinde okunduğunu ve namazı bozmayacağını söylemiştir.⁵² Ebû Hanife (ö. 150/767), İmam Muhammed ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) görüşü de bu yöndedir. Kur'ân'ı mushaf yazımına uymayan farklı lehçelere göre okumak mütevâtir okuyuşlarda olmayan bir mana ilave etmiyorsa kıraati ve namazı ifsad etmez.⁵³ Mesela İbn Mes'ûd'un kıraatinde *فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ* "Kim bulamazsa üç gün oruç vardır" (el-Mâide 5/89) âyetini *فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ* "Kim bulamazsa üç gün peşe peşe oruç vardır" şeklinde *مُتَتَابِعَاتٍ* kelimesini ekleyerek okursa mütevâtir kıraatlerde

⁵⁰ Âlu Teymiyye, *el-Muḥarrar*, 1/75.

⁵¹ Ebû'l-Kâsım 'Abdulkerîm b. Muḥammed b. 'Abdulkerîm el-Ḳazvînî er-Râfi'î, *el-'Azîz şerḥu'l-veciz*, thk. 'Alî Muḥammed 'Avḍ, 'Âdil Aḥmed 'Abdurmevcûd (Beyrut: y.y., 1417/1997), 1/497.

⁵² İbn Tolun et-Tahtâvî, *et-Ṭâriḥ 'alâ zelletü'l-ḳâriḥ*, 39; İbn Balabân, *Tenbihü'l-hâtır*, 37.

⁵³ İbn Tolun et-Tahtâvî, *et-Ṭâriḥ 'alâ zelletü'l-ḳâriḥ*, 48, 51; İbn Balabân, *Tenbihü'l-hâtır*, 36-39.

olmayan bir mana eklemiş olacağı için o ek kelime dünya kelamı sayılır, kıraat ve namaz batıl olur. Lehçesel okuyuşta böyle ilave bir mana olmazsa kıraat ve namaz da sahih kalır. Ancak Hüzeyl lehçesine göre okumayı Hz. Ömer yasaklamış ve onu öğreten İbn Mes'ûd'a bir mektup yazarak Kur'an'ı indiği lehçe olan Kureyş lehçesine göre öğretmesini emretmiştir. Bu sahabe kavlinin Hüzeyl lehçesi gibi lehçelere göre okumanın mekruh olduğuna delil olduğu söylenebilir.⁵⁴

Şaz kıraatler genelde lehçeye göre yapılan kıraatlerdir. Dolayısıyla Hanefîlerin lehçeyle alakalı hükümlerinin şaz kıraatler için de geçerli olduğu söylenebilir. Şâfiîlere göre şaz kıraatle okumak manayı Kur'an'a muhalif olacak şekilde değiştirmiyor, mushaftaki metne fazladan bir harf ilave etmiyor veya mushaftan mevcut bir harfi eksiltmiyorsa caiz; bunun dışında caiz değildir. Çünkü şaz kıraatler Kur'an değildir. Kişi bile rek okumuşsa kıraati ve namazı fasit olur. Hata ile okumuşsa sehiv secdesi yaparak telafi eder.⁵⁵

6. Kıraatler Arası Telfik Türlerinin Kur'an'ın Manasına ve Namaza Etkisi

Kıraatler arası telfik türleri, örnekleri ve kıraatin sıhhat şartı önceki başlıklarda ele alındığı için bu başlık altında telfik türlerinin namaza etkisi, kıraatin sıhhat şartı ve kıraat bütünlüğü üzerinden incelenecektir. Kıraat esnasında telfik sebebiyle Kur'an dışında bir lafız telaffuz edilmediği için ilk önce telfikin Kur'an'ın manasına etkisi ele alınacaktır.

6.1. Harf Düzeyinde Telfikin Kur'an'ın Manasına Etkisi

Harf düzeyinde telfik örneklerinden *وَمَا يَخْدَعُونَ* ve *يَكْذِبُونَ* örneğine bakıldığında her ne kadar *يَكْذِبُونَ* fiili “Yalan söylüyorlar” ve *وَمَا يَخْدَعُونَ* fiili “Yalanlıyorlar” manasına geldiği için aralarında mana farkı olsa da önceki âyetteki *وَمَا يَخْدَعُونَ* veya *وَمَا يَخْدَعُونَ* kelimeleri ile bağlam yönünden bir irtibatı olmadığı için yapılan telfik iki kıraatin delalet ettiği mana dışında üçüncü bir manaya sebep olmamıştır. Telfik yapmadan okunduğunda iki âyetin manası “... Onlar ancak kendilerini aldatırlar...” (el-Bakara 2/9) ve “... Yalan söylemeleri sebebiyle onlara acı verici bir azap vardır” (el-Bakara 2/10) şeklinde iken telfik yaparak okunduğunda “... Onlar ancak kendilerini aldatırlar...” (el-Bakara 2/9) ve “Yalanlamaları sebebiyle onlara acı verici bir azap vardır” (el-Bakara 2/10) şeklinde olur.⁵⁶ Bu mana farkı telfik sebebiyle değil kıraat farklılığından kaynaklanmıştır. İlk örnekte olduğu gibi bu

⁵⁴ İbn Balabân, *Tenbîhü'l-ĥâtır*, 83.

⁵⁵ ‘Abdulvâhid er-Rûyânî, *Baĥru'l-mezheb*, 2/261; Râfi‘î, *el-‘Azîz şerĥu'l-vecîz*, 1/497.

⁵⁶ Ebû ‘Abdullâh el-Ĥuseyn b. Aĥmed b. Ĥâleveyh İbn Ĥâleveyh, *el-Ĥuccetu fi'l-kırâ‘âti's-seb‘a*, thk. ‘Abdu'l-‘Âl Sâlim Mekrem (Beyrut: y.y., 1401), 68; Ebû Zur‘a ‘Abdurrahman b. Muĥammed b. Zencele İbn Zencele, *Ĥuccetu'l-kırâ‘ât* (b.y.: y.y., ts.), 87, 88.

iki manada da Kur'ân'ın vermek istediği onların ancak kendilerini aldatmaları ve inanamaları sebebiyle azap görecekları şeklindeki manayı ortadan kaldıran bir muhalefet yoktur. Her iki okuyuşun delalet ettiği mana da Kur'ân'ın muradını yansıtan bir manadır.

Diğer örnekte ise *وَكَمَلَهَا زَكْرِيَّا* âyetindeki *كَمَل* kelimesi fiil, *هَا* kelimesi birinci mef'ul, *زَكْرِيَّا* kelimesi de ikinci mef'uldür. Bu âyetteki *زَكْرِيَّا* kelimesi *زَكْرِيَّاء* şeklinde ötre ile okunursa *زَكْرِيَّاء* fail yapılmış olur. Böyle bir telfik âyetin manasını “O (Allah) onun sorumluluğunu Zekeriyya’ya verdi” (Âl-i İmran 3/37) manasından “Zekeriyya onun sorumluluğunu verdi” manasına dönüştürür. Aksi yönde telfik yapılırsa yani âyetteki *وَكَمَلَهَا* fiili *كَمَلَهَا* şeklinde şeddesiz okunursa *زَكْرِيَّا* kelimesi mef'ul yapılmış olur. Bu şekildeki bir telfik de âyetin manasını “Zekeriyya onun sorumluluğunu üstlendi” (Âl-i İmran 3/37) manasından “O onun, Zekeriyya’nın sorumluluğunu üstlendi” manasına dönüştürür.⁵⁷ Bu mana âyetin muradı olan Zekeriyya (a.s.)’ın Hz. Meryem’in sorumluluğunu üstlendiği manasına muhalif bir mana değildir. Şöyle ki fiilin faili gizli *هُوَ* zamiridir. Zamirin raci olduğu kişi Zekeriyya (a.s.) olarak takdir edilirse âyet Zekeriyya (a.s.)’ın hem Hz. Meryem’in de hem kendisinin sorumluluğunu üstlendiği manasına delalet etmiş olur. Âyetin kastettiği mana bu mana ile uyumlu olduğu için âyetin manasının kastedilen manaya muhalif bir şekilde değişmediği görülür. Sadece fazladan Zekeriyya (a.s.)’ın da kendi sorumluluğunu üstlendiği manası telfik sebebiyle ziyade olarak ortaya çıkar. Bu mana da Kur’ân’ın “Başkası bir kimsenin yükünü üstlenmez” (el-En’âm 6/164) manasındaki diğer âyete muvafık olduğu için Kur’ân’a muhalif ziyade bir mana olarak görülemez. Ancak yapılan telfikin iki kıraatte de olmayan anlamsal bir düşüklük ve eksiklik ortaya çıkardığı açıktır.

Harf düzeyindeki telfik örneklerinden bazıları fikhî hükmün değişmesine sebep olabilmektedir. Zikredilen *وَلَا تَقْرَبُواهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ* “Onlara temiz oluncaya kadar yaklaşmayın. Temizlenince Allah’ın size emrettiği yerden onlara gelin” (el-Bakara 2/222) âyetinde telfik sebebiyle *يَطْهُرْنَ* kelimesi başka kıraate göre *يَطْهُرْنَ* okunduğunda mana “hayızdan temizleninceye kadar” manasından “su ile temizleninceye kadar” manasına dönüşmektedir.⁵⁸ *يَطْهُرْنَ* okunduğunda kişinin eşinin gusül almadan önce karısına yaklaşamayacağı hükmü anlaşılırken *يَطْهُرْنَ* şeklinde okunduğunda hayız kesilmesinin kişinin karısına yaklaşması için yeterli olduğu hükmü anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere diğer kıraate göre okunduğunda farklı fikhî hükümler ortaya çıksa bile Kur’ân’ın murat ettiği manaya muhalif olan “hayız kesilmeden yaklaşabilirsiniz” gibi bir mana meydana gelmemektedir. Hatta telfik olmasa bile *يَطْهُرْنَ* kelimesinin öncesinde

⁵⁷ İbn Hâleveyh, *el-Ḥucce*, 108; İbn Zencele, *Ḥucceṭu’l-kırâ’ât*, 161.

⁵⁸ İbn Hâleveyh, *el-Ḥucce*, 96; İbn Zencele, *Ḥucceṭu’l-kırâ’ât*, 135.

gelen âyetler, بِطَهْرَانَ okuyan kıraate göre tilavet edilmiş olsaydı bu mana farklılığı yine olacağı için telfikin âyetin manasına ek bir tesirinin olmadığı söylenebilir. Yani telfik yukardaki يَخْدَعُونَ ve يَكْذِبُونَ örneğinde olduğu gibi bu örnekte de iki kıraatin delalet ettiği manalardan farklı üçüncü bir mananın oluşmasına sebebiyet vermemiştir.

6.2. Hareke Düzeyinde Telfikin Kur'ân'ın Manasına Etkisi

Hareke düzeyinde telfik örneklerine bakıldığında bazısında telfik sebebiyle iki kıraatten farklı bir mananın meydana geldiği görülmektedir. Mesela فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ (el-Bakara 2/37) âyetindeki آدَمَ kelimesi fail olduğu için son harekesi ötre كَلِمَاتٍ kelimesi mef'ul olduğu için son harekesi esre olması gerekirken telfik yapılarak كَلِمَاتٍ kelimesi diğer kıraatin harekesi olan ötreye göre okunursa âyet فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ şeklinde آدَمَ ve كَلِمَاتٍ lafızlarının her ikisi de ötre olarak kıraat edilmiş olur. Bu durumda cümlenin mef'ulü hazfedilerek آدَمَ ve كَلِمَاتٍ lafızlarının her ikisi de fail olur. Âyet bu iki faile göre “Âdem ve birtakım kelimeler rabbinden karşıladı” manasına delalet eder. Aksi yönde bir telfik yapıldığında yani آدَمَ ve كَلِمَاتٍ lafızlarının her ikisi de nasb olarak okunursa âyetin manası “Âdem'i ve birtakım kelimeleri rabbinden karşıladı” olur.⁵⁹ Birinci telfikte mef'ul hazfedildiği için mana Âdem (a.s.)'ın ve kelimelerin rabbinden ne karşıladıkları meçhul hale gelir. Buna göre birinci telfik manayı Kur'ân'ın vermek istediği manaya muhalif hale getirmemiş olmakla beraber onda eksikliğe sebep olmuştur. İkinci telfik ifadedeki faili gizli هو zamiri ve Âdem (a.s.)'ı meful yapmıştır. Zamir Âdem olarak takdir edildiğinde mana “Âdem, Âdem'i ve birtakım kelimeleri rabbinden karşıladı” şeklinde bozular. Ancak birinci telfikte olduğu gibi bu mana da Kur'ân'ın vermek istediği manaya muhalif değildir. Sadece birinci telfik âyetteki öğeleri eksiltirken ikinci telfik haricî bir lafız eklemeyen âyete ziyade bir mef'ul manası katmıştır. Bu durum mezkûr âyetteki telfikin iki kıraatten farklı üçüncü bir manaya sebep olduğunu gösterir.

Diğer bir örnek olan وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ “O misakinizi almıştır” (el-Hadîd 57/8) âyetinde telfik yapıldığında iki kıraatin verdiği manadan farklı bir mana meydana gelmektedir. وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ şeklinde أَخَذَ meçhul مِيثَاقَكُمْ mensub okunduğunda âyetin manası “Misakiniz olarak alınmıştır” biçiminde olmaktadır. وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ şeklinde أَخَذَ malum مِيثَاقَكُمْ merfu okunduğunda âyetin manası “Misakiniz almıştır” şeklinde olmaktadır. Hâlbuki telfik yapılmadan iki kıraate göre de okunduğunda âyetin manası “Misakiniz alınmıştır” veya “O misakinizi almıştır” şeklinde olmaktadır.⁶⁰ Fakat telfik âyetin manasını değiştirse de

⁵⁹ İbn Hâleveyh, el-*Hucce*, 75; İbn Zencele, *Hucce tu'l-kirâ'ât*, 94-95.

⁶⁰ İbn Hâleveyh, el-*Hucce*, 341; İbn Zencele, *Hucce tu'l-kirâ'ât*, 698-699.

âyete muhalif bir manaya sebep olmadığı ancak iki telfikin de âyetin manasında bir düşüklük ve eksiklik oluşturduğu görülmektedir. Birinci telfikte misakınız kelimesi hal olarak tevîl edilebildiği için âyetin manasında misak olarak alınan zî hal eksiktir ve misak olarak alınanın ne olduğu müphem hale gelmiştir. İkinci telfikte de âyette zikredilen meful, fail konumuna getirildiği için meful düşürülmüş, dolayısıyla alınan şey gizlenmiş olmaktadır. Diğer bir eksiklik ise âyetin failinin Allah'a raci هو zamiri olduğu açıkken مِيْتَقُكُمْ şeklinde okunduğunda âyetin failinin مِيْتَقُكُمْ olduğu anlaşılabilir. Bu telfikin âyetin manasında oluşturduğu eksiklikten dolayı iki kıraate de uymayan üçüncü bir manaya sebep olduğu görülmektedir.

Hareke düzeyinde telfikin üçüncü örneği قَالَ أَغْلَمُ “Dedi ki: Ben biliyorum...” (el-Bakara 2/259) âyetidir. Bu âyette yapılan telfikin araları telfik edilen iki kıraate göre de üçüncü bir manaya sebep olmadığı görülmektedir. Birinci kıraate göre yani muzari okunduğunda mana “Dedi ki: Biliyorum ki...”, ikinci kıraate göre okunduğunda “Dedi ki: Bil ki...” şeklinde olmaktadır.⁶¹ Bu iki mana da iki kıraate muvafık olan, âyetin manasında bir eksiklik veya düşüklük ya da muhaliflik oluşturmayan bir manadır.

6.3. Ses Düzeyinde Telfikin Kur’ân’ın Manasına Etkisi

Ses düzeyinde telfik örnekleri olan الصِّرَاطُ kelimesindeki sad harfinin zay harfi ile karışık okunmasına, فِيهِ هُدًى kelimesindeki mim harfinde ötre ile sıla yapılmasına ve yazıda harflerin ve hareketlerin idgamla okunmasına bakıldığında ne manaların ne de yazıda harflerin ve hareketlerin değiştiği görülür. Değişen sadece harflerin kalınlığı-inceliği, sertliği-yumuşaklığı ve iki kelime arasındaki geçiş gibi hususlardır. Ses düzeyinde telfikin bu mahiyeti onu kelimenin harflerinde ve i’râbında değişiklik yapan harf ve hareke düzeyindeki telfikten namaza etkisi konusunda ayırır. Harf ve hareke düzeyindeki telfikin Kur’ân’ın orijinalliğine müdahalesi ses düzeyindeki telfike göre daha çoktur. Bu da ses düzeyindeki telfikin namazın hükmüne etkisinin diğer iki telfik türüne göre daha az olduğunu gösterir.

6.4. Telfik Türlerinin Namaza Etkisi

Telfik, kıraatin sıhhat şartına zarar verip vermemesi açısından değerlendirildiğinde onun namaza etkisinin boyutu görülür. Kıraatin sıhhat şartları başlığı altında zikredildiği üzere kıraatin sıhhati konusundaki şartlar fukahaya göre değişir. Söz konusu şartlar şunlardır:

⁶¹ İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, 100; İbn Zencele, *Huccetu'l-kırâ'ât*, 144.

1. Kur'ân'ın manasına muhalif bir manaya delalet edecek şekilde bir yanlıştın yapılması. Ebu Hanife ve İmam Muhammed bu şartı benimsemiştir.

2. Kasten Kur'ân'ın manasına muhalif olan bir manaya sebebiyet verecek bir yanlıştın meydana gelmemesi. Bu şart Mâlikî, Şâfîî ve Hanbelîlere göredir.

3. Kur'ân'ın manasına muhalif olan bir manaya sebebiyet verecek bir yanlıştın meydana gelmemesi ve Kur'ân'da olmayan bir lafzın eklenmemesi. Ebu Yusuf'un görüşü bu yöndedir.

4. Kur'ân'ın icazının hem manasında hem de i'râbında olması sebebiyle bunlardan birisini değiştiren bir yanlıştın meydana gelmemesi. Bir kısım Şâfîîler bu şartı benimsemiştir.

Telfik örnekleri Kur'ân'ın lafızlarını değiştirme açısından incelendiğinde telfik sebebiyle Kur'ân'da zikredilen lafızlardan başka lafızların kıraat esnasında zikredilmediği görülmüştür. Bu yönüyle kıraatler arası telfikin Kur'ân'a Kur'ân dışı bir kelimenin eklenmesine sebep olmadığı ve bu açıdan kıraat ve namazı batıl kılmadığı yargısına varılır.

Söz konusu örnekler manayı değiştirme açısından ele alındığında iki farklı telfikin olduğu karşımıza çıkar:

Birinci telfik türü iki kıraatin delalet ettiği manadan farklı bir mananın anlaşılmasına sebebiyet vermeyen telfiktir. Âyetin manası telfik sebebiyle sadece ikinci kıraatin verdiği manaya intikal eder. Bu da birinci tür telfikin yukarıda zikredilen bütün şartlara göre namazı ve kıraati ifsad etmediğini gösterir. Çünkü mütevâtir kıraatlerin lafızları Kur'ân lafızları olduğu gibi delalet ettikleri manalar da Kur'ân'ın manalarındandır. Telfik, kıraatlerin delalet ettiği manaların dâhilinde kalmışsa dünya kelamı telaffuz edilmemiş demektir.

İkinci tür telfik ise âyeti iki kıraatin manasının dışına çıkartan ve ona üçüncü bir mana veren telfiktir. Ancak bu üçüncü mana Kur'ân'a muhalif bir mana değildir. Âyetin failini, mefulünü veya başka bir ögesini hafzederek sadece Kur'ân'ın manasında bir düşüklük ve eksiklik oluşturur. Fakat Kur'ân'ın kastettiği manaya tevîl edilmesi de mümkündür. Lakin zorlama tevillere gidilmek zorunda kalınır. Bu telfik türü kıraatin sıhhat şartlarına göre değerlendirildiğinde şu hükümler ortaya çıkmaktadır:

1. Kıraatin Kur'ân'ın manasına muhalif olan bir manaya delalet etmemesi şartına göre ikinci tür telfik namazı ifsad etmez. Çünkü mana veya lafız uyumunu şart koşanlara göre telfik Kur'ân'a muhalif bir manaya sebebiyet vermediği için kıraat dünya kelamına dönüşmez.

2. Kıraatin Kur'ân'ın nazmında ve i'râbında icazı gerçekleştirmesini şart koşanlara göre bu tür telfik kıraati ve namazı ifsad eder. Çünkü söz konusu telfik Kur'ân'ın i'râbını dolayısıyla da nazmını ve manasını bozduğu için kıraat dünya kelimine dönüşür. Dünya kelamı da namazı bozar. Ancak icazın gerçekleşmesi için i'râbın okuyuşta gösterilmesinin şart koşulması doğru bir yaklaşım olarak görülmez. Çünkü i'râb Kur'ân'ın icazının ayrılmaz bir parçası olsa sükûn üzere vakıf yapılmasının caiz olması gerekir. Bunun sebebi sükûn üzere vakıf yapıldığında kelimenin âyetin fail, mef'ul, hal gibi hangi ögesi olduğunun belirtilmemiş olmasıdır. Buna rağmen sükûn üzere vakıf ittifakla caiz görülür.⁶² Şayet i'râbını okuyuşta göstermemek Kur'ân'ın icazını bozsaydı buna ittifakla cevaz verilmezdi. Bu da i'râbın Kur'ân'ın icazının ayrılmaz bir parçası olmadığını, dolayısıyla kıraatin dünya kelimine dönüşüp dönüşmediğini gösteren şartın i'râb değil mana olduğunu açığa çıkartan kuvvetli bir delildir.

3. İkinci tür telfik Kur'ân'ın manasına muhalif bir manaya delalet etmese de manasında bir eksiklik meydana getirir. Bu sebeple bu telfik türünü yapan kişi kerahet işlemiş, bu sebeple de namazı sahih olsa da sevabının azalması ile karşı karşıya kalmıştır. Çünkü namazda kıraat farzdır ve her farzın olduğu gibi kıraatin de tam yapılması gerekir.

Mezheplerin kıraatler arası telfikle alakalı görüşlerine bakıldığında Hanefî âlimlerinin yukarda zikredilen kıraatin sıhhat şartlarına göre telfik meselesini değerlendikleri görülmektedir. Hanefîler Kur'ân'ın manasına muhalif bir manaya delalet etmediği sürece şaz kıraatlere ve Arap lehçelerine göre kıraat yapmanın namazı bozmadığına hükmetmiştir.⁶³ Bu mütevâtir kıraatler arası telfikin de namazı bozmadığı görüşünde olduklarını gösterir. Çünkü şaz kıraatin namazı bozmaması için kıraatin baştan sona şaz olması şart koşulmamıştır. Bu da kişinin kıraatinin bir kısmını mütevâtir kıraatlere diğer kısmını ise şaz kıraatlere göre yapabileceğini ve Hanefîlerin hükmünün de her ikisini kapsadığını göstermektedir.

Yine Hanefî mezhebinde *وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ* “O (Hz. Peygamber) vahyi bildirme konusunda cimri değildir” (et-Tekvîr 81/24) âyetinde *بِضَنِينٍ* kelimesinin *بِظَنِينٍ* şeklinde zâ harfi ile okunmasının başka mütevâtir bir kıraatin bu kelimeyi zâ olarak okuması sebebiyle caiz olduğu söylenmiştir.⁶⁴ Nitekim İbn Kesîr, Ebû Amr ve Kisâî *بِظَنِينٍ* şeklinde diğerleri *بِضَنِينٍ* şeklinde okur. Kelime *بِضَنِينٍ* okununca âyet “O (Hz. Peygamber) vahyi bildirme

⁶² Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-mukaddime*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd (el-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Saûdiyye: Daru Nuri'l-Mektebât, 2006), 11.

⁶³ İbn Balabân, *Tenbihü'l-ğâtır*, 36.

⁶⁴ İbn Balabân, *Tenbihü'l-ğâtır*, 65.

konusunda cimri değildir” manasına gelirken بَطِين okununca “O (Hz. Peygamber) vahyi bildirme konusunda itham edilemez” manasına gelir.⁶⁵ Bu hüküm Hanefilerin kıraatler arası telfikin namazı bozmadığı görüşünü benimsediklerini gösterir.

Şâfiî mezhebinde de kıraatler arası telfik konusunda zikredilen görüşlerin Hanefî mezhebindeki görüşlere yakın olduğu müşahede edilmiştir. Söyle ki mezhepte yedi kıraatten hangisi ile okumaya başlandıysa onunla kıraati tamamlamanın müstehab olduğu söylenmiş, ancak âyetin bir kısmının bir kıraatle kalan kısmının başka kıraatle okunması durumunda ise aralarında mana uyumu varsa bunun caiz olduğu, ama mana uyumu bozuluyorsa caiz olmadığı belirtilmiştir. Bu yönüyle Şâfiîlere göre kıraatler arası telfikin hükmünün onun Kur’ân’ın manasına muhalif bir manaya delalet etmemesi şartına bağlı olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁶

Hanefilerin görüşünde mana uyumu gibi bir kayıt getirilmeden kıraatler arası telfikin mutlak caiz kılınması onların kıraatler arası telfikin mana uyumunu bozmaya çağını kabul ettiğini gösterir. Aksi takdirde böyle bir kayıt getirirlerdi. Nitekim şu tespit onları destekler mahiyettedir: “Kıraat ihtilaflarının %80’i fonetik farklılıklardan oluşurken kalan %20’lik kısmında da ciddi bir anlam değişikliği olmamaktadır. Söz konusu farklılıklar sebebiyle aynı anlam birbirinden değişik lafızlarla ifade edilmekte, bu da bir konunun farklı yönlerine açıklık getirmekte ya da âyete farklı bir bakış açısı kazandırmaktadır.”⁶⁷

Telfikin sehiv secdesini gerektirip gerektirmemesi açısından meseleye bakıldığında onun farzda veya vacibde bir eksiklik meydana getirip getirmediği tespit edilmiştir. İkiye ayrılan telfik türlerinden birinci tür telfik manada, i’râbda ve lafızda bir eksiklik meydana getirmediği için sehiv secdesi yapmayı gerektirmez. Fakat ikinci tür telfik böyle değildir. Şayet Fatiha’da ikinci tür telfik yapılırsa namazda tamamının okunması vacib olan bir sûre olduğu⁶⁸ ve telfik onun kıraatinde eksiklik oluşturduğu için namazın vacibinde meydana gelen eksiklik sebebiyle sehiv secdesi gerekir. Çünkü sehiv secdesi namazda bir eksiklik veya ziyade olması durumunda vacibdir.⁶⁹

⁶⁵ İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, 364; İbn Zencele, *Hucce’u’l-kirâ’ât*, 752.

⁶⁶ Ebû Zekeriyâ Muh’yiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu‘ şerhu’l-muhezzeb* (b.y.: y.y., ts.), 3/392.

⁶⁷ Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 408.

⁶⁸ Ebu’l-Hasen ‘Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti’l-mubtedî*, thk. Tâllâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), 1/47; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 1/138; Hâfil b. İshâk el-Cundî, *Muhtaşaru Hâfil*, 31.

⁶⁹ Kudûrî, *Muhtaşaru’l-Kudûrî*, 34; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 1/172; Şemsuddîn Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Arafe ed-Desûkî Muḥammed b. Aḥmed ed-Desûkî, *Hâşiyetu’d-Desûkî ‘alâ ş-şerhî’l-kebir* (b.y.: y.y., ts.), 1/273.

Telfik Fatıha'dan sonra okunan ilave âyetlerde meydana gelirse bu âyetlerin vâcib ve sünnet sayılmasına göre hüküm değişir. Bu ilave âyetleri yani zamm-ı sureyi vâcib görenlere göre bu âyetlerde yapılan telfik, okunması gereken asgari âyet miktarında olmuşsa sehiv secdesi gerekir, telfik okunması gereken asgari âyet miktarı kıraat edildikten sonra meydana gelmişse sehiv secdesi gerekmez. Mesela okunması gereken asgari miktar kısa üç âyet olduğu kabul edilirse ve bu üç âyette ikinci tür telfik yapılırsa kişi vacibde eksiklik yaptığı için sehiv secdesi yapması gerekir. Kişi üç âyetten fazla okursa ve telfik üç âyetten sonra meydana gelirse sehiv secdesi yapması gerekmez. Şayet ilave âyetler sünnet olarak görülüyorsa miktarı az olsa bile bu âyetlerde telfikin eksiklik oluşturması sehiv secdesini gerektirmez.⁷⁰

Kıraatler arası telfik problemine kıraatin bütünlüğü açısından bakıldığında harf, hareke veya ses düzeyinde yapılan telfikin kıraatin bütünlüğünü dolayısıyla da Kur'an'ın bütünlüğünü bozduğu söylenebilir. Ancak burada telfik yapan kişinin yetkinliği hükmü etkiler. Çünkü kıraatler sahih rivayetlerden yapılan tercihlerle oluşmuştur. Bu tercihleri yapan kıraat imamları alanının uzmanı olduğu için Kur'an'ın icazını bozmayacak şekilde kıraat tercihlerinde bulunmuş ve her biri baştan sona tutarlılık arz eden bir kıraat tarzı oluşturmuştur.⁷¹ Şayet kişi kıraat konusunda yetkin ise ve ictihadıyla bu tercihi yapıyorsa bu konu ictihada açık bir konu olduğu için caiz olur. Ancak kişi kıraatler arasında tercih yapacak uzmanlığa sahip değilse telfik yaparak keyfi davranmış ve keyfîlik şer'î bir delil olmadığı için de mekruh işlemiş olur. Çünkü şer'î delile dayanmadan keyfi davranmak caiz değildir. Nitekim bu sebeple usul kitaplarında müctehidin şartları sayılmış keyfî olarak dinî hükümler vermenin doğru olmadığına işaret edilmiştir.⁷²

Sonuç

Mütevâtir kıraatler arası telfik namaza etki etmesi açısından ikiye ayrılır: Kur'an'ın manasına etki eden ve etmeyen telfik. Kur'an'ın manasına etki eden telfik de kendi içinde ikiye ayrılır: Kur'an'ın manasını bir kıraatin manasından diğer kıraatin manasına çeviren telfik ve Kur'an'ın manasında ona muhalif bir manaya delalet etmeden

⁷⁰ Kudûrî, *Muhtaşaru'l-Kudûrî*, 34; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 1/172; Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî*, 1/273.

⁷¹ Aḥmed b. Mûsâ b. el-'Abbâs et-Temîmî Ebû Bekir el-Bağdâdî İbn Mucâhid, *Kitâbu's-seb'â fi'l-kirâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: y.y., 1400), 78; Ebû 'Amr 'Osmân b. Sa'îd ed-Dânî, *el-Urcüzetü'l-münebbiḥe calâ esmâ'il-kurrâ' ve'r-ruvât ve uşûli'l-kirâ'ât ve 'akdi'd-diyânât bi't-tecvîdi ve'd-delâlât* (Riyad: Daru'l-Muğni, 1420), 160; Maşalı, *Kıraat İlmi*, 40.

⁷² Abdulazîz b. Aḥmed b. Muḥammed el-Ḥanefî 'Alâ'uddîn el-Buḥârî, *Keşfu'l-'esrâr şerḥu 'uşûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/15.

eksiklik ve düşüklük oluşturan telfik. Bunlar dışında Kur'ân'ın manasına etki eden bir telfik türü tespit edilememiştir.

Ses düzeyindeki telfikler Kur'ân'ın manasına etki etmeyen telfiklerdir. Fakat harf ve hareke düzeyindeki telfikler Kur'ân'ın manasına etki eder. Bunlardan bazıları okunan âyetlerin manasını diğer kıraatin delalet ettiği manaya çevirirken bazıları da iki kıraatte de olmayan üçüncü bir mana ortaya çıkartır. Ancak bu üçüncü mana Kur'ân'ın manasına muhalif bir mana değil sadece onda bir eksiklik ve düşüklük oluşturan bir manadır.

Kur'ân'ın manasına etki etmeyen veya okunan âyetleri kıraatlerin delalet ettiği manaların dışına çıkartmayan telfikler namazı bozmaz. Çünkü telaffuz edilen kelimeler dünya kelamına dönüşmemiştir.

Kur'ân'ın manasında eksiklik ve düşüklük oluşturacak şekilde yapılan telfikler de namazı bozmaz. Çünkü her ne kadar manada eksikliğe sebep olsa da Kur'ân'a muhalif bir mana ortaya çıkartmadığı için telaffuz edilen lafızlar dünya kelamı hükmünü almaz. Şayet manadaki eksiklik okunan lafızları Kur'ân olmaktan çıkartsaydı bir âyetin yarısı okunup diğer yarısı terk edildiğinde namazın bozulması gerekirdi. Hâlbuki böyle bir durumda mana Kur'ân'a muhalif bir mana olmadığı sürece namaz bozulmamaktadır. Namazın bozulmasına sebep olmasa da bu tür telfiki yapan kişi namazda kerahete düşer. Çünkü kıraat namazın bir rükündür. Kıraatte olan eksiklik namazda olan bir eksikliktir. Namazı bozmayacak şekilde eksik kılmak da mekruhtur.

Kur'ân'ın manasında eksikliğe sebebiyet veren telfik Fatiha'da meydana gelmişse kişi sehiv secdesi yapması gerekir. Zamm-ı sûrede meydana gelmişse zamm-ı sûreyi vacib görenlere göre iki durum vardır. Birinci durum kişinin vacib miktardan daha fazla zamm-ı sûre okuması durumu, ikinci durum ise kişinin zamm-ı sûreyi sadece vacib miktar kadar tilavet etmesi durumudur. Birinci durumda kişi telfik yaptığında sehiv secdesi gerekmez. Çünkü vacibde bir eksiklik olmamıştır. Fakat ikinci durumda ise kişi vacibde eksiklik oluşturduğu için sehiv secdesi yapması gerekir. Zamm-ı sûreyi sünnet görenlere göre zamm-ı sûrede yapılan hiçbir telfik sehiv secdesini gerektirmez.

Kişi kıraatler arasında tercihte bulunacak kadar uzmansa mütevâtir kıraatler arası telfik yapması caiz, uzman değilse mekruhtur. Çünkü bu dini konuda bir ictihadır. İctihad da ancak ehli tarafından yapılabilir.

En doğrusunu Allah bilir.

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 (%50), FÇ (%50), Veri Toplanması/Data Collection: AÇ (%50), FÇ (%50), Veri Analizi/Data Analysis: AÇ (%50), FÇ (%50), Makalenin Yazımı/Writing up: AÇ (%60), FÇ (%40), Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: AÇ (%70), FÇ (%30).

Kaynakça

- ‘Alâ’uddîn el-Buhârî, Abdulazîz b. Aḥmed b. Muḥammed el-Ḥanefî. *Keşfu’l-‘esrâr şerḥu ’Uşûli’l-Pezdevî*. b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.
- Âlu Teymiyye, Ebu’l-Berekât Mecduddîn ‘Abdisselâm b. ‘Abdillaḥ b. el-Ḥaḍr b. Muḥammed İbn Teymiyye el-Ḥarrânî. *el-Muḥarrar*. Riyad: Mektebetu’l-Me‘ârif, 1404/1984.
- el-Bânî, Muhammed Saîd. *’Umdetü’t-taḥkîk fi’t-taklîd ve’t-telfîk*. Dimaşk: Daru’l-Kadrî, 1997.
- Beyhaḳî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. ‘Alî el-Ḥüsrevcirdî. *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. ‘Abdullâh et-Turkî. b.y.: Merkezi Hicr, 1432/2011.
- Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm. *el-Câmiu’s-sahîh*. thk. Muştafa Dîb el-Buḡâ. 9 cilt. Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru’l-Yemâme, 1414/1993.
- Buhûtî, Manşûr b. Yûnus b. Şalâhuddîn b. Ḥasen el-Ḥanbelî. *Keşşâfu’l-kınâ‘ ‘an metni’l-’iknâ‘*. b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu‘cemü ‘ulûmi’l-Ḳur‘ân*. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2001.
- Dânî, Ebû ‘Amr ‘Osmân b. Sa‘îd. *el-Urcûzetü’l-münebbiḥe ‘alâ esmâi’l-kurrâ’ ve’r-ruvât ve uşûli’l-ḳirâ‘ât ve ‘aḳdi’d-diyânât bi’t-tecvîdi ve’d-delâlât*. Riyad: Daru’l-Muḡnî, 1420.
- Desûkî, Şemsuddîn Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Arafe. *Hâşiyetu’d-Desûkî ‘alâ Şerḥi’l-kebir*. 4 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Ebü’l-Leys ez-Zîlî, Muharrem b. Muhammed b. el-Ârif. *Zelletü’l-ḳârî’*. Amman: Cem‘iyyetü’l-Muhafazati’l-Kur‘âni’l-Kerîm, 2019.

- Ergin, Burak. “Hanefî Mezhebinde Yeni Bir İstidlal Yöntemi: Mezhep İçi Telfik”. *İslam Tetkikler Dergisi* 12/2 (Ağustos 2022), 669-695.
- Filâlî, Ebu Abdullah Muhammed el-Habib b. Abdülkadir. *el-Muktebesü'l-esnâ fi beyâni tara-fin min meânî nazmi'l-esmâi'l-ḥusnâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ḥalîl b. Aḥmed, Ebû ‘Abdurrahmân el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-‘ayn*. thk. Mehdî el-Maḥzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Ḥalîl b. İshâk el-Cundî, Ḍiyâuddîn el-Mısrî. *Muḥtaşaru Ḥalîl*. thk. Aḥmed Câd. Kahire: y.y., 1426/2005.
- Hasanî, Halid b. Muhammed el-Hafız. *el-Müneḥu'l-ilâhiyye fi cem‘i kırâti’s-seb‘ min tariḳi’s-ṣâṭibiyye*. el-Medinetü'l-Münevvere: Mektebetü'd-Daru'z-Zaman, 1998.
- Huseynî, Ebu Bekir b. Muhammed el-Haddâd. *Kitâbü'l-‘âyâti'l-beyyinât fi hukmî cem‘i'l-kırâât*. Mısır: Matbaati'l-Maâhid, 1344.
- IIFA, Mecmau'l-fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî. “Karâr bi-şe’ni’t-ahzi bi’r-ruhsati ve hukmihi”. Erişim 07 Haziran 2024. <https://iifa-aifi.org/ar/1950.html>
- İbn Balabân, Ebü'l-Hasan Alaüddin Ali el-Hanefî. *Tenbîhü'l-hâtır alâ zelleti'l-kâri’ ve’z-zâkir*. İstanbul: Daru'l-Lübâb, 2019.
- İbn Ḥâleveyh, Ebû ‘Abdullâh el-Ḥuseyn b. Aḥmed b. Ḥâleveyh. *el-Ḥucce fi'l-kırâ’âti’s-seb‘a*. thk. ‘Abdu'l-‘Âl Sâlim Mekrem. Beyrut: y.y., 1401.
- İbn Kudâme el-Maḳdisî, Ebû Muḥammed Muvaffaḳuddîn ‘Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed el-Cemmâ’îlî. *el-Muğnî*. thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkî-‘Abdulfettâḥ Muḥammed el-Ḥulv. Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 1417/1997.
- İbn Kudâme el-Maḳdisî, Ebû Muḥammed Muvaffaḳuddîn ‘Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed el-Cemmâ’îlî. *el-Muğnî*. thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. Kahire: Mektebetü'l-Ḳahire, 1388/1968-1389/1969.
- İbn Mâze, Ebu'l-Me‘âlî Maḥmûd b. Aḥmed b. Abdulaziz b. Ömer b. Mâze el-Ḥanefî. *el-Muḥîṭu'l-burhânî fi'l-fıḳhi'n-Nu‘mânî*. thk. ‘Abdulkerîm Sâmi el-Cundî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Mucâhid, Aḥmed b. Mûsâ b. el-‘Abbâs et-Temîmî Ebû Bekir el-Bağdâdî. *Kitâbu’s-seb‘a fi'l-kırâ’ât*. thk. Şevḳî Dayf. Mısır: y.y., 1400.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-‘Abbâs Taḳiyyüddîn Aḥmed b. ‘Abdilḥalîm b. Mecdiddîn ‘Abdiselâm el-Ḥarrânî. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*. b.y.: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-‘Abbâs Taḳiyyüddîn Aḥmed b. ‘Abdilḥalîm b. Mecdiddîn ‘Abdiselâm el-Ḥarrânî. *Mecmû‘u'l-fetâvâ - İbn Teymiyye*. thk. Abdurrahman b. Muḥammed b. Ḳâsım. Medine: y.y., 1416/1995.
- İbn Tolun, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Tahtâvî. *et-Ṭâri’ alâ zelletü'l-kâri’ ve yelîhi zelletü'l-kâri’*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2018.

- İbn Zencele, Ebû Zur‘a ‘Abdurrahman b. Muḥammed b. Zencele. *Ḥucceṭu’l-kırâ’ât*. b.y.: y.y., ts.
- İbnu’r-Rif‘a, Ebû’l-‘Abbâs Necmuddîn Aḥmed b. Muḥammed b. ‘Alî el-Enşârî. *Kifâyetu’n-nebîh fi şerhi’t-Tenbîh*. thk. Mecdî Muḥammed Surûr Bâsallûm. b.y.: y.y., 2009.
- İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Ḥayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muḥammed. *en-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-‘aşr*. b.y.: y.y., ts.
- İbnü’l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Manzûmetü’l-muḥaddime*. thk. Eymen Rüşdi Süveyd. el-Memleketi’l-Arabiyyeti’s-Suûdiyye: Daru Nuri’l-Mek-tebât, 2006.
- Ḳudûrî, Ebû’l-Ḥuseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed. *Muḥtaşaru’l-Ḳudûrî*. thk. Kâmil Muḥammed Muḥammed ‘Uveyḍa. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1418/1997.
- Mâlikî, Nevâf Saîd İvad. “Cem‘u’l-kırâât ve terkîbuhâ ve mevḳıfu’l-fuḳahâ’ ve’l-ḳurrâ’ minhüma”. *Mecelletü’l-Camiatü’l-Irakıyye* 3/46 (ts.), 51-67.
- Mersafî, Abdulfettah b. es-Seyyid. *Hidâyetü’l-ḳârî ilâ tecvîdi’l-keḷâmî’l-Barî*. el-Medinetü’l-Münevvere: Mektebetün Tayyibe, ts.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*. Ankara: Otto, 2022.
- Mâverdî, Ebû’l-Ḥasen ‘Alî b. Muḥammed el-Başrî. *el-Ḥâvî’l-kebîrE*. thk. eş-Şeyḥ ‘Alî Muḥammed Me‘ûḍ, eş-Şeyḥ ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419-1999.
- Mâzerî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. ‘Alî eş-Şıkillî. *Şerḥu’t-telḳîn*. thk. Muḥammed el-Muḥtâr es-Selâmî. b.y.: y.y., 2008.
- Mergînânî, Ebu’l-Ḥasen ‘Alî b. Ebû Bekir el-Ferğânî. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti’l-mübtedî*. thk. Ṭallâl Yûsuf. Beyrut: Dâru İḥyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muḥyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu‘ şerḥu’l-Muhezzeb*. b.y.: y.y., ts.
- Paluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü’l-‘ırfân*. İstanbul: Şirketi Sahafiyye-i Osmanıyye, ru.1312/m.1896.
- Râfi‘î, Ebû’l-Ḳâsım ‘Abdulkerîm b. Muḥammed b. ‘Abdulkerîm el-Ḳazvînî. *el-‘Azîz şerḥu’l-Vecîz*. thk. ‘Alî Muḥammed ‘Avḍ, ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd. Beyrut: y.y., 1417/1997.
- Ru‘aynî, Ebû ‘Abdullah Muḥammed b. Muḥammed. *Mevâhibu’l-celîl fi şerhi Muḥtaşari Ḥalîl*. b.y.: Dâru’l-Fıkr, 1412/1992.
- ‘Rûyânî, Ebû’l-Meḥâsin Faḥruluslâm ‘Abdulvâhid b. İsmâ‘îl b. Aḥmed er-Rûyânî eṭ-Ṭaberî. *Baḥru’l-mezheb*. thk. Ṭârîḳ Fethî es-Seyyid. b.y.: y.y., 2009.
- Seraḥsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-‘Eimme. *el-Mebsûṭ*. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1414/1993.

- Süleymâni, ÂiŖe bint Hüseyin. “Hukmü kırâati'l-Kur'âni'l-kerîm bi't-telfîk- Dirase Tahliyye”. *Mecelletü Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Buhûsi'l-Âkâdimiyye* 68/1 (Nisan 2016), 493-534.
- Ŗahin Çaykaravî, Ali. *el-Münezzel fi'l-kıraati'l-âŖ min ʔariᖕayi't-teysîr ve't-taᖕbîr*. İstanbul: Hayrat NeŖriyat, 2016.
- Ŗan, Lokman. *Molla Halil Süirdî'nin Kıraatlere YaklaŖımı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ŗîrâzi, Ebû İŖᖕâᖕ İbrâhîm b. 'Alî. *el-Muhezzeb*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Tahirov, Sayit. *İslam Hukukunda Telfik*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016. file:///C:/Users/Pc/Downloads/446762.pdf
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid İstılahları*. İstanbul: İFAV, 2020.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın AnlaŖılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- ZemaᖕŖerî, Ebû'l-ᖕâsım Maᖕmûd b. Ömer. *el-KeŖŖâf 'an haᖕâiᖕi ᖕavâmiᖕi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.

İslâm Hukuku Bağlamında Hükümlerin İletlerinin Belirlenmesinde Makâsıd ve Maslahatın Gözetilmesi Açısından Aklın Rolü

Taha YILMAZ

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

tahayilmaz@ardahan.edu.tr | orcid.org/0000-0001-9503-3937

Özet

İslâm hukuku/fıkıh, kişinin amel/eylem cinsinden lehine ve aleyhine olan şeylerin İslâm hukukçuları tarafından tafsîlî/cüz'î delillerden çıkartılıp ortaya konulmasıdır. Makalemizin amacı bu eylem gerçekleştirilirken hükümlerin illetlerinin belirlenmesinde makâsıd ve maslahatın irdelenmesidir. Hikmet sahibi Şâri' Teâlâ, mükellefi teklif ile sorumlu kılarken öncelikli olarak akıl melekesine haiz olmasını esas almıştır. Bu çerçevede dinî hükümleri akli bir zemine oturtmak için Müslümanlar da birtakım ilimler ortaya koymuşlardır. Sözün doğru nakli için hadis usûlü ilmi, kelâmın doğru anlaşılması ve isabetli hüküm verilmesi için de fıkıh usûlü ilmi teşekkül etmiştir. Fıkıh ve usûlü'l-fıkıh diye isimlendirilen ilimlerin kaynaklarını/asıllarını, delillerini ve bu ilimlere ulaşmanın yollarını ve kurallarını da bu ilimler çerçevesinde belirlemişlerdir. Hüküm ve illetlerde Şâri' açısından makâsıd esas olurken mükellef için maslahat gözetilmiştir. Bu bağlamda namaz ibadetinde Şâri' için "kulluk edilmesi" esas olmakla birlikte mükellef için, ruhun ve kalbin tatmini ve huzuru, zamanın disipline edilmesi ve hesap verebilme maslahatı gözetilmiştir. Oruç sağlıklı olana, zekât nisâba malik olana, hac ise hem malı

Geliş/Received: 30.03.2024 | **Kabul/Accepted:** 11.06.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2024

Atıf/Citation: Yılmaz, Taha. "İslâm Hukuku Bağlamında Hükümlerin İletlerinin Belirlenmesinde Makâsıd ve Maslahatın Gözetilmesi Açısından Aklın Rolü". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 43 (Haziran 2024), 117-146./Yılmaz, Taha. "The Role of Reason in Determining the Implications of Provisions in the Context of Islamic Law in Terms of Maintaining the Objectives of Shari'a (Maqasid) and Interests (Maslahah)". Journal of Islamic Law Studies 43 (June 2024), 117-146.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1461745>

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.

© Taha YILMAZ | CC BY-NC-ND 4.0 International

olan hem de sağlıklı olan kişiye farz kılınmıştır. Bu örneklerde görüldüğü gibi maksad ve maslahat birlikte gözetilmiştir. Akıl da bu konuları belirlemede, temyiz etmede, onları düşünme ve anlamada faal rol oynamaktadır. Nitekim her ne kadar fakihler tarafından illetlerin belirlenmesinde sadece hikmet perspektifi esas alınmamışsa da yine de konulan her şer'î hükmün illetinde akli bir zemin aranmıştır. İlet sözlük anlamıyla bulunduğu yerde değişikliğe yol açan durum anlamına gelmektedir. Kavramsal çerçevede ise hükmün konulmasını münasip gösteren durum, hükümden amaçlanan sonuç, menfaat, açık veya istikrarlı vasıf anlamına gelmektedir. Ramazan ayında yolculuk eden kişiye oruç tutmama ruhsatı verilmiştir. Burada gözetilen maslahat yolculuk eden kişiden sıkıntı ve meşakkati gidermektir. İlet olarak da yolculuk esas alınmıştır. İlet için koşulan şartlar ise açık, istikrarlı, münasip olması ve kâsır yani asla özel bir vasıf olmamasıdır. Bu bağlamda şarabın haramlığında sarhoş edicilik, namazların kısaltılmasında ise yolculuk esas alınmıştır. Ayrıca illet belirlenirken ilk olarak kitap ve sünnet esas alınmıştır. İkinci derecede ise bir çağda, bir vasfın bir şer'î hükmün illeti olduğu hususunda mütehidler arasında fikir birliği oluşmuş ise bu vasıf icma ile o hükmün illeti kabul edilmiştir. İlet bu bakımdan dinî hükümlerin kavranmasında önemli olmaktadır. Çünkü mükellef hükmün illetini kavradığında Şarî' Teâla tarafından kendisine emredilen şeyi yapmakta daha istekli olabilmektedir. Nitekim insanda akıl, ruh, kalb, nefis vb. farklı güçler bulunmaktadır. Bu güçlerin her birinin kendine özgü anlatım ve ihtiyaçları vardır. İnsanda bulunan akıl da varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan fakat maddeye etki eden basit bir cevher, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen bir güç şeklinde tarif edilmiştir. Dolayısıyla akıl, hükümlerin illetleri belirlenirken maksad, maslahat ve adalet perspektifini daima önemsemektedir. İnsan aklının delilleri kavramasına, hükümleri anlamlandırmasına en açık örnek fıkhıdaki kıyas delilini kullanmasıdır. Bununla birlikte fıkhıdaki kıyas mantıktaki klasik anoloji/temsil kavramından ayrılmaktadır. Anolojide sadece benzerlik esas alınırken fıkhıdaki kıyasta mahiyet ve benzerlik birlikte esas alınmaktadır. Sadece iki benzer mesele ele alınarak aynı hükme varılmamaktadır. İlet ile hüküm arasında uygunluk aranmaktadır. Yine illet belirlemede sebr ve taksim yöntemi büyük önem arz etmektedir. Tahricü'l-menât (illet olabilecek vasıfları tespit/ortaya çıkarma), tenkîhu'l-menât (illeti ayıklama) ve tahkîku'l-menât (aslında illet olarak tespit edilen vasfın, fer'de de aynı şekilde bulunduğunu tahkik etme) illetin hükümlerde işlevsel hale gelmesinde büyük rol oynamaktadır. Bazı İslâm alimleri hükümleri, maksad ve maslahat açısından ele alarak adeta konuluş açısından hikmetlerin sağlamasını yapmışlardır. Zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât sacayağında hükümlerin hikmet ve maslahat hususlarını açıklamışlardır. Bu çalışmada mükellefin fiillerinin şer'î hükümlerini, Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'teki tafsîl delillerden çıkarırken İslâm

hukukçularının esas aldıkları aklın rolü ile makâsîd ve maslahat hususu nitel yöntemin metin ve tarihi doküman analizi usûlüyle klasik ve modern ilmî kaynaklar çerçevesinde ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Akıl, Hüküm, İlet, Makâsîd, Maslahat.

The Role of Reason in Determining the Implications of Provisions in the Context of Islamic Law in Terms of Maintaining the Objectives of Shari'a (Maqasid) and Interests (Maslaha)

Summary

The purpose of this article is to examine the public benefits and interests in determining the causes of the provisions while revealing the things that are in favor or against the person in terms of his deeds/actions by Islamic jurists from detailed/partial evidence in the context of Islamic law. While making the competent Muslim responsible for the command, the wise Shari' Almighty has primarily taken having the faculty of reason as the basis. In this context, Muslims have also developed some sciences in order to ground religious provisions on a rational basis. The science of hadith methodology was developed for the correct transmission of the textual narrations, and the science of methodology of Islamic jurisprudence was developed for the correct understanding of such narrations. They also determined the sources/origins and evidences of the sciences called fiqh and usul al-fiqh, and the ways and rules of accessing these sciences within the framework of above-mentioned sciences. While in regards to the rulings and their causes, the objectives of Shari'a (maqasid) is taken into consideration in terms of Divine Lawmaker, the public interest (maslaha) is taken into consideration in terms of the competent believers. In this context, although it is essential to worship/serve the Shari'a in prayer, the satisfaction and peace of the soul and heart, the discipline of time and the interests of accountability are taken into consideration for the competent believer. Fasting is obligatory for those who are healthy, zakat is obligatory for those who have the minimum required amount of wealth, and pilgrimage is obligatory upon those who are rich and healthy. As can be seen in these examples, objectives of Shari'a and interests of the public have been considered together. The reason also plays an active role in determining these issues, addressing them, thinking about and understanding them. As a matter of fact, although the determination of causes was not based solely on the perspective of wisdom by the jurists, a rational basis was still sought in every religious ruling. Literally, juristic cause ('illah) literally means a situation that causes a change in its location. In the conceptual framework, it means the situation that makes it appropriate to impose the provision, the intended result, benefit, clear or stable characteristic of the provision. A person traveling during Ramadan is given the permission not to fast. The interest considered here is to relieve the burden and trouble of the

traveler. Being on a journey is taken as the cause of the ruling. The conditions required for the legal cause are that it should be clear, stable, appropriate, and that it should not be specific for a certain situation. In this context, intoxication is the legal cause for the prohibition of wine while being on a journey is the legal cause for shortening of ritual prayers. In addition, when determining the legal cause, the Holy Book and the sunnah of the Prophet are the first sources to look. In the second degree, if there is a consensus among mujtahids in an age regarding that a certain quality was the cause of a religious ruling, this quality was accepted as the cause of that ruling by consensus. In this respect, reason is important in understanding religious provisions. Because when the competent believer understands the cause existing behind a ruling, he may be more willing to do what is ordered to him by the Shari' Almighty. In this article, we have shown the role of reason and the objectives of Shari'a and the public interest, on which Islamic jurists base their views while deducing the religious provisions of the competent believers' actions from the detailed evidences in the Holy Quran and the Sunnah by using the method of textual analysis and the qualitative method within the framework of classical and modern scientific sources.

Keywords: Islamic Law, Reason, Judgment, Cause, Objectives of Shari'a, Public Interest.

Giriş

Ruh, göz penceresi vasıtasıyla varlık âlemini seyrederken, fikir ve düşünceler de akıl denen meleke vasıtasıyla tasavvur/kavram ve tasdik/hüküm şeklinde varlıklarını ortaya koymaktadır.¹ Akıl bütün ilimler açısından önemli bir meleke olduğu için insanoğlu tarihi süreçte bu konuda oldukça zengin bir literatür ortaya koymuştur. Bu bakımdan aklın kural ve postulatlarını oluşturmada insanoğlu mantık denen bir ilim oluşturmuştur.² Doğru bilgi ile yanlış bilgiyi birbirinden ayırt etmek için mantık kuralları işletirilmiş ve bunun için özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı şeklinde ilkeler teşekkül etmiştir.³ Bu çerçevede mantık ilmi insan fikrinin doğru işleyiş biçimini ele almıştır. Nitekim insanlık hikâyesinde hikmet ve sanat akli kurallara dayanarak gelişmiştir. İlmî açıdan insanlığın ortaklaşa/birlikte oluşturduğu hikâyede bütün medeniyetlerin renkleri yer almıştır. Aristo insan fikrinin işleyiş biçimini ele alan mantık

¹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantiğa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 1999), 12-15.

² Ali Sedad, *Mizânu'l-ukûl f'l-mantık ve'l-usûl* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1303/1935), 6; Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: İnkılap, 1991), 27; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 2-3.

³ Necati Öner, "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (1969), 285-303.

ilmini,⁴ İslâm uleması da ilmin doğru nakli ve doğru anlaşılması için usûl-i hadis ve usûl-i fıkhi insanlık medeniyetine sunmuşlardır.⁵ Böylece sonraki ulema tarafından mesâil/meseleler, bazı istisnalar olmakla birlikte mantık ilminin perspektifinde yani tasavvurât ve tasdikât hususları esas alınarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁶ İlmin mevzusu, mebâdîsi/ilkelere ve mesâili İslâm uleması tarafından bu şekilde ele alınmıştır.

Bu geniş yelpazede insanlık için durum bu şekilde olurken İslâm dininin serencamında da akıl ve ilkeleri önemli bir husus olmuştur. Nitekim Allah'ın insanı yaratma amacı, insanoğlu yaratılmadan önce melekler tarafından sorgulanmış, yine Hz. Âdem ve eşi yaratılırken cennette kendilerine yasaklanan ağacın mahiyeti taraflarca irdelenmiş ve bu işteki maksad ve maslahat konusunun ortaya konulması Allah'tan istenmiştir.⁷ Yine anlamanın esaslarını ortaya koyan usûl-i fıkhi ve bu ilme dair kurallar oluşmadan İslâm dininin temel naslarının akla yaptığı vurgu ve Hz. Peygamber'in ashabına yaptığı "Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret"⁸ gibi dualar Müslümanlar için dinî hükümlerin belirlenmesinde akli önemli bir konuma yükseltmiştir. Bu çerçevede İslâm uleması akli; idrak gücü, cevher ve araz, nefisteki bir güç, ruhtaki bir kuvvet, beyin ve kalpte mahalli olan kavrama, istidlal ve nazariyat kaynağı şeklinde tanımlarla anlatmaya çalışmışlardır.⁹ Onlar akli, güneş ve ışık gibi renkleri ortaya çıkaran şey, muma basılan bir damga, şimşeğin çakışındaki ışık gibi hakikate kaynaklık eden bir güç şeklinde metaforlarla tanımlamışlardır.¹⁰ Böylelikle soyut olan bir kavramı somut olan bir zeminde ifade etmişler ve akıl konusunun hakikatini ilmî bir perspektif ile maddi gerçek şeklinde beyan etmişlerdir.

Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderirken Hz. Peygamber'in, kendisine bir mesele intikal ettiğinde ne ile hüküm vereceğini sorması, Muaz'ın da Kur'ân-ı Kerîm ve

⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan, 2019), 1/232-235; Aristoteles, *Organon-II (Önerme)*, çev. Hamdi Rağıp Atademir (İstanbul: MEB. Yayınları, 1989), 14.

⁵ Zeki Koçak, *Usûl-i Fıkhi'nin Dayandığı İlimler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 13.

⁶ Mustafa Yıldız, *Endülüs'te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi* (İstanbul: Ötüken, 2016), 44-51.

⁷ "Eğer bu meyveden yerseniz burada melekler olarak ebediyen kalacaksınız." el-Âraf 7/20.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), "Vudû", 10.

⁹ Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-âyn* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 1/159; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1982), 5/1769-1772; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga* (Mısır: Dâru'l-Fikr, 1969), 4/69-72; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 341-342; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru's-Sâdr, 1994), 4/3046.

¹⁰ İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları), 2017, 17.

Sünnet ile hüküm vereceğini beyan etikten sonra bu iki temel kaynakta konuya dair bir delil bulamadığında ise ictihad edeceğini söylemesi de aklın rolünün dinî hükümlerin illetlerinin belirlenmesinde ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.¹¹ Nitekim Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastan her biri bir küllî delil olması hasebiyle tafsîlî delillerden hükümleri çıkarmak ancak akıl denen meleke ile mümkündür. Örneğin “emir vü-cup/farz ifade eder”¹² şeklindeki küllî delili cüze, yani olaya uygulayarak emir lafzı ile ele alınan namazın vacip/farz olduğu hükmünün çıkarılması aklın öncüllerine dayanmaktadır. Dolayısıyla küllî/icmâlî deliller usulcüye, cüz’î/tafsîlî deliller ise fakihe ait konulardır. Bu iki alanda da akıl önemli bir rol oynamaktadır. İkinci derecedeki küllî/icmâlî deliller; istihsan(hakkaniyet ve adaletin öncelenmesi), istislâh (maslahatın/kamu yararının gözetilmesi), örf, sedd-i zerayî’(şer’an meşru olmayan sonuçlara vesile kılınan mübah fiillerin yasaklanması), sahabe görüşü, istishab ve önceki peygamberlerin şeriatları ise “muhtelifun fih”, yani herkesin tamamıyla kabul etmediği, bazı yönleriyle ihtilaf edilen delillerdir. Bu husustaki ihtilafta da yine aklın rolü büyüktür. Nitekim bu konularda nasların anlaşılması için geliştirilen düşünme biçimi, coğrafi şartlar ve hayat tecrübeleri de müctehitlerin ihtilafa düşmelerinde öncelikli dinamikler olmuştur. İmam Şâfiî’nin (ö. 204/817) kavî-i kadîm ve kavî-i cedîd olgusu bu paralelde zikredilebilir.¹³ İmam Şâfiî’nin Mısır’da yalnız bir mescitte cuma namazı kılınmasını isterken Bağdat’ta Dicle nehrinin şehri bölmesinden dolayı iki mescitte Cuma namazının kılınabileceği hükmüne varması bu olgusal gerçeklikten meydana gelmektedir.¹⁴ Yine Hanefî ve Şâfiî fakihlerin mefkud ve gaib koca hakkındaki hükümleri ile Mâlikî ve Hanbelî fakihlerin bu konudaki hükümleri de bu bağlamda serdedilebilir. Hanefî ve Şâfiîler gaib koca hakkında, kadının yeniden evlenebilmesi için bir kavle göre kocanın doksan/yüz yirmi yaşına gelmesi gerektiği başka bir kavle göre altmış yaşına gelmesi gerektiği veya kocanın tüm yaşlarının ölmüş olması gerektiği hükmünü vermelerine rağmen Mâlikî ve

¹¹ Süleyman b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 409/1988), “Akdiye”, 11; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Dâru’l-Fikr, 1382/1962) “Ahkâm”, 3; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Kahire: Dâru’l-Fikr, 1373/1953), “Menâsik”, 38.

¹² Zekiyyüddîn Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 28-31.

¹³ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Razî İbn Ebû Hâtim, *Âdâbu’ş-Şâfiî ve menâkıbüh (İmam eş-Şâfiî)*, çev. Ömer Çınar (İstanbul: Rihle Kitap, 2003), 20-23.

¹⁴ Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *İmam Şâfiî*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 36-75.

Hanbelî mezhebi kadının mahkemeye başvurarak dört yıl bekledikten sonra evlenebileceğini dile getirmişlerdir.¹⁵

Maksad ve maslahat açısından İslâm hukukçuları hükümlerin illetlerini ortaya koyarken tenkîhu'l-menât, tahrîcî'l-menât ve tahkîku'l-menât kavramlarını geliştirmişlerdir.¹⁶ Bu hususlarda da yine akıl illetlerin belirlenmesinde işlevsel rol oynamaktadır. Konu bu açıdan incelendiğinde makâsîd ve maslahatın esas alınması olgusu önemli bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁷ Nitekim kelâmı anlamanın esasları, fıkıh bilgisinin asılları/kaynakları ve bu bilginin kaynaklardan çıkartılmasının esasları usûl ilmini bilmeyi zorunlu kılmaktadır.¹⁸ Usûl ise aklın kurallarını bilmeyi gerektirmektedir. Usûl-ü fıkıh bilgisi olmadan hiçbir dinî ilimde tutarlı ve doğru bilgiye ulaşmak mümkün görülmemektedir.¹⁹ Çünkü usûlün en önemli iki meselesi, Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'in dilini ve İslâm hukukunu (makâsîdü's-şerî'a) iyi bilmektir.²⁰ Bu hususu iyi bilen ilk dönemdeki halifelerin akli yönü ile öne çıkan Hz. Ali, Zeyd b. Sabit, Aişe, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Muaz b. Cebel, Abdullah b. Mes'ud gibi sahâbîleri toplayarak istişare etmeleri ve fikir birliği şeklinde oluşan icmayı esas almaları makâsîd ve maslahatı esas aldıklarını göstermektedir.²¹ Tâbiîn döneminde de aynı durum devam etmiştir. Hicaz bölgesindeki fakihler hadisleri öncelerken, Irak bölgesindeki fakihler re'y ve ictihadı daha çok yöneltmişlerdir.²² Bu durum sonucunda ehl-i hadis ve ehl-i re'y anlayışı oluşmuştur. Burada da aklın rolü ön plana çıkmaktadır. Daha sonra müctehid imamlar dönemi gelmektedir. Kur'an ve Sünnet müsbit/hüküm koyan; icma ve kıyas müzhir/hükümün illetini ortaya koyan ve çıkararak deliller olarak isimlendirilirken de yine

¹⁵ Beşir Gözübenli, "Mefkûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/353-356; Abdülkerim Ünal, "İslâm Hukukunda Gaibin/Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu (Mukayeseli Olarak)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 110-148.

¹⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, "İllet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/117-120; Ferhat Koca, "Menât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/119-121.

¹⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Abdullah Dıraz (Beirut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1996), 2/2

¹⁸ Asım Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/201-210.

¹⁹ H. Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 7-28.

²⁰ Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdü's-şerî'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/423-427.

²¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/79-94.

²² Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/507-508; M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/520-524.

aklın ilkeleri işletilerek bu kanaate ulaşılmıştır.²³ Bu bağlamda usûlün menşei vahiy olmakla birlikte kaynak olarak yardım aldığı ilimlerin başında kelâm, Arapça ve mantık gelmiştir.²⁴ Diğer fer'î deliller de usûl ilminin kaynağı olmuştur. Bu yardımcı ilimler âdeta bir binanın tamamlayıcısı gibi görünmeyen hayatı yaşanır kılmak için onun mütemmim aksamı hükmündedirler. Bu bağlamda hükümlerin konuluşu ya mansus/nasla ya da müstenbat/ictihad şeklinde olmuştur.²⁵ Ancak burada da aklın fonksiyonları işletirilmiş, delillerde ve hükümlerde objektiflik, hissedilir olma, gözle görülür olma, istikrarlı olma, münasip olma, vasıf/durum ve umumilik gibi özellikler istenmiştir.²⁶ Sübjektif, kişiye, yere ve zamana göre değişebilen, hissedilmeyen vasıflar istenmemiştir.²⁷

İmam Şâfiî'nin gençlik yıllarında Abdurrahman b. Mehdi isminde bir fıkıhçı kendisinden Kur'ân-ı Kerîm'idaha iyi anlama konusunda yardım istemiştir. O da kendisine yazmış olduğu bir risalede/mektupta usûl konusu ile ilgili birtakım kuralları kaleme almıştır.²⁸ Onun için İmam-ı Şâfiî'nin yazdığı bu kitaba “*er-Risâle*” denmiştir. İmam Şâfiî yıllar sonra Mısır'da bu risaleyi genişleterek kitap haline getirmiştir. Bu kitapta Kur'ân-ı Kerîm'in ve sünnetin birbirlerini beyan/açıklama durumundan, nesih meselesinden, haber-i vâhidin kabul şartlarından, kıyastan ve ictihaddan söz etmiştir. Müteteklim metodu diye isimlendirilen bu usûlü esas alarak İmam Cüveynî (ö. 478/1085) “*el-Burhân*” adlı kitabını kaleme almış, İmam Gazzâli (ö. 505/1111) de “*el-Müstesfâ*” adlı eserini telif ederek ilk defa Aristo mantığının kurallarını işletmiştir. Bazı Mu'tezile âlimleri de bu usûlde eserler yazmışlardır.²⁹

Hanefî mezhebinde ise Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) tarafından “zâhirü'r-rivâye” adlı kitaplar kaleme alınmıştır.³⁰ Bu kitaplar ilk olarak Ebû Hanîfe'nin halkasındaki fikhî meseleleri tedvin amacıyla kaleme alınmıştır. Bu kitaplar Hanefî mezhebinin görüşlerini ve akıl yürütmelerini belirli bir tasnifle ortaya koymaktadır. Dolayısıyla mezhebin kuruluş dönemi temel görüşlerini ihtiva eden eserlerin ortak adı olarak fikh literatüründe yerini almıştır. el-Asl, el-Câmi'ü's-sağîr, el-Câmi'ul-kebir, es-

²³ Koçak, *Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler*, 15; Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri* (İstanbul: Fakülte Matbaası, 1963), 96.

²⁴ Koçak, *Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler*, 15.

²⁵ Abdullah Kahraman, *Fıkh Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 158-184.

²⁶ Abdulkarim Zeydan, *el-Veciz fi usûli'l-fikh*, çev. Ruhi Özcan (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 189-196.

²⁷ Kahraman, *Fıkh Usûlü*, 158-184.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmet M. Şakir (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 21-45.

²⁹ Ahmet Hasan, *İslâm Hukuku Bilimlerinin Gelişimi*, çev. Haluk Songar (İstanbul: Rağbet, 1999), 40-66.

³⁰ Eyyüp Said Kaya, “Zâhirü'r-Rivâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/101-102.

Siyerü'l-kebîr ve ez-Ziyâdât adlı eserler rivayet bakımından kuvvetli bulunduğu için zâhirü'r-rivâye, içeriği bakımından da Hanefî fikhinin binasının temelini oluşturduğu için “mesâilü'l-usûl/el-usûl” şeklinde isimlendirilmişlerdir.³¹ Hanefî mezhebine mensup diğer müellifler de yine usûl konusunda eserler telif etmeye devam etmişlerdir. Başta Ebu'l Hasen el-Kerhî (ö. 340/951) otuz kırk cümlelik bir kitap yazmış, sonra Cessas (ö. 370/980) “*el-Fusûl fi'l-Usûl*”, Ebu Zeyd ed-Debusî (ö. 430/1030) “*Takvîmu'l-edille*”, Serahsî (ö. 483/1090) “*el-Usûl*” ve Pezdevî (ö. 482/1089) “*Usûl*” adıyla kitaplar telif etmiştir. Yine memzuc metot ve sadece ittifak edilen ve edilmeyen hükümler şeklinde dördüncü bir metot olan “Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl” ve “Tahrîcu'l-usul ale'l-furû'” adıyla farklı usûl kaidelerinin fûrûya nasıl yansıdığını ve fûrû konularının nasıl usûle yansıdığını gösteren bir eğilim daha doğmuş, ardından beşinci yöneliş olan “Makâsîdü'ş-Şer'â (Şâri'nin maksatlarının gözetilmesi)” adındaki makâsîd/maslahat ağırlıklı bir usûl anlayışı ortaya çıkmıştır.³² Bu metot İslâm'ın maksatlarını zarûrî, hâcî, ve tahsînî hükümler olarak üçe ayırıp, şeriatın bütün hükümlerinin aslında bu maksatları gerçekleştirmek üzere konulduğunu ve bu doğrultuda anlaşılmalı gerektğini vurgulamıştır. Bu usûlde Endülüslü İmam Şatîbî (ö. 790/1388) “*el-Muvafakât*” adlı eserini yazmıştır.³³ Tüm bu genel değerlendirmelerden sonra çalışmamızda İslâm bilgi felsefesini ya da bilgi nazariyesini oluşturan usûlü'l fikh çerçevesinde hükümler ortaya konulurken illetlerin belirlenmesinde maksad ve maslahat hususları irdelendi. Bu bağlamda illetlerin belirlenmesinde aklın rolü konusu süreklilik kazanan strateji ile İslâm hukuku metodolojisi geleneğinde daha da öze inilerek ele alındı. Temel İslâm kaynakları çerçevesinde maksad ve maslahat hususları ele alındı.

1. İslâm Hukukunda Şer'î Hüküm Teorisi ve Hükümün Kadîm ve Hâdis Olma Olgusu

Hüküm kavramı, İslâmî ilimlerin teşekkülünden sonra mantık, kelâm ve fıkhıta farklı anlamlarda kullanılmıştır. Mantıkta hüküm, iki şey, iki düşünce arasında olumlu veya olumsuz bir bağ kurmak ya da onu idrak etmek şeklinde kullanılmıştır.³⁴ Kelâm ilminde hüküm İslâm dininin inanç, ibadet, muâmelât ve ahlaka dair temel ilkelerini

³¹ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmi's-sagîr*, nşr. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/2011), 5-59.

³² Köksal - Dönmez, “Usûl-i Fikh”, 42/201-210.

³³ Mehmet Erdoğan, “el- Muvâfakât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/406-408.

³⁴ İlyas Üzüüm, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/464-466.

ifade eder.³⁵ Fıkıhta ise sadece mükelleflerin fiilleriyle ilgili ilahi hitaplara hüküm denir.³⁶

Kuran-ı Kerimde hüküm otuz yerde zikredilerek, yargılama ve karar verme anlamlarında kullanılmıştır.³⁷ Hükümler Allah'a, peygamberlere ve insanlara nispet edilmiştir.³⁸ Hükümler dinî ve akli hükümler olarak temelde ikiye ayrılırlar. Akli hükümler: vücut, imkân ve imtinâ şeklinde üçlü bir ayrımla ele alınır. Aklın varlıklar ve kavramlar hakkındaki bütün değerlendirmeleri hüküm bildirir. Dinî hükümler i'tikâdî, amelî ve ahlaki hükümler şeklinde üçe ayrılmaktadır.³⁹ İ'tikâdî hükümlerin kesin olması için sübutu kat'î ve manası açık/manaya delaleti kesin olmalıdır. Amelî hükümler ise dinî pratiklere dair hükümlerdir. İ'tikâdî hükümlere nisbeten fer'î hüküm konumunda olup ikinci sırada gelmektedirler. Bu hükümler mükellefin dış dünyaya yansıyan davranışlarına bağlanacak sonuçları ve bunlarla ilgili kuralları konu edinir.⁴⁰ İbadetlere ve muâmelâta dair olmak üzere iki kısma ayrılır. İbadetlere dair hükümlerin hedefi insanı ruhen eğitip kötülüklerden uzaklaştırmak ve aynı zamanda Allah'a yaklaştırmaktır. İbadetler artmaz ve eksilmez. Zamanın ve örfün değişmesiyle değişikliğe uğramaz. Bundan dolayı ibadetlerle ilgili dinî hükümlere "taabbudî hükümler" denir.⁴¹ Muâmelâta dair hükümler ise ferdin diğer fertlerle ve toplumla ilişkilerini düzenler. Hakkında nas bulunmayan ve dolayısıyla ihtihada ve kıyasa dayanan muâmelât hükümleri zaman, mekân ve örfe göre değişir. Mecelle'nin "Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz"⁴² kâidesi ise hakkında nas olmayan konularda geçerli kabul edilmiştir.

Fıkıh usûlü, hüküm teorisi üzerine bina edilmiş, hüküm, hâkim (hüküm koyucu/şâri'), mahkûm fih (hüküm ifade eden fiiler/mükellefin fiilleri) ve mahkûm aleyh (hükümün muhatabı/mükellef) konularından oluşmaktadır.⁴³ Hüküm kelâmcı usûlcüler tarafından, Hâkim/Şâri'nin hitabı, fukahâ tarafından ise Hâkim'in/Şâri'nin hitabının

³⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi: Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1993), 65-69.

³⁶ Ahmet Özel, "Ahkâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 550-551.

³⁷ Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 272-273.

³⁸ Abdülkâhîr b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1401/1981), 228-289.

³⁹ Talip Türcan, "Şeriat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/574-577.

⁴⁰ İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/18-28.

⁴¹ H. Yunus Apaydın, "Ta'fil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/511-514.

⁴² Hocaeminefendizade Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 23.

⁴³ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Usûl*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgâni (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1393/1973), 2/144-149.

eseri/sonucu şeklinde tarif edilmiştir.⁴⁴ Hükümü Allah'ın hitabı şeklinde kabul eden Mu'tezile ve Eş'arîlerden oluşan kelâmcı usûlcüler, Allah'ın kadim olmasını esas alarak hükümün de kadim olmasını savunmuşlardır.⁴⁵ Bu yaklaşıma göre hüküm Şâri'nin mükellefin fiillerine iktiza ve tahyir yönüyle taalluk ettiği hitabıdır. Razî görüşünü bu manada serd eder.⁴⁶ Eş'arî ve Mu'tezile bu hususlardaki birtakım meselelerde birbirlerinden ayrılmaktadırlar.⁴⁷ Mesela Mu'tezile Eş'arîlerden farklı olarak yine akli hüküm koyucu olarak görür. Hükümü ve hitabı yaratılmışlar arasında değerlendirir. Ayrıca bu anlayışa bağlı olarak temekkün öncesi hükümün nesh edilmesi konusunu da tartışmışlardır.⁴⁸ Hanefî usûlcüler ise hükümün hitâbullahın eseri olduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla hükümün hâdis olduğunu iddia etmişlerdir. Şer'i hükümlerin kaynağı Kur'an'ın nasları ve Hz. Peygamber'in sahih sünnetidir. Nasların bir lafız bir de mana yönü vardır. Kur'an'ın mana yönüne kelâm-ı nefî ve metin yönüne de kelâm-ı lafzî denilmektedir. Kelâm-ı nefî, kelâm ilminin, kelâm-ı lafzî ise fıkıh ilminin konusudur.

Fıkıhî açıdan şer'î hükümler insanların gerek bireysel yapıp ettiklerini gerekse başkalarıyla olan ilişkilerine dair fiillerinin değer yargılarını kapsar. Bireysel açıdan şer'î hükümler mükellef için bir işin farz, vacip, sünnet, mübah, mekruh veya haram olması durumunu ifade eder.⁴⁹ Hukuki bağlamda ise hüküm bir hukuki işlemin sahih, bâtil veya nâfiz olması durumudur.⁵⁰ Nitekim bu konu İslâm tarihi geleneğinde önemli bir konu olarak addedilmiş ve hüküm konusu Şâri'nin hitabı merkeze konularak pratik hayatta farklı kelâmî mülâhazaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. ve ehl-i sünnet arasında Allah'ın sıfatları, özellikle kelâm sıfatı ve buna bağlı olarak Kur'an'ın mahluk

⁴⁴ Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydullah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrişşerîa, *et-Tavdih li halli ğavâmizi't-telkih* (Taftâzânî'nin Şerhü't-Telvihi'yle birlikte) (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/22-23; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/2020), 2/581-584; Ebu Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyis (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 317-320.

⁴⁵ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/391-401.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Ulvânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/89-90; Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/45; 2/332-334.

⁴⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/447-455.

⁴⁸ Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989), 2/113-116; 4/301-306.

⁴⁹ Sadrişşerîa, *et-Tavdih*, 4.

⁵⁰ H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü* (Kayseri: Kardeşler Form Ofset, 2016), 136.

olup olmadığı konusu derin tartışmalara sebep olmuştur.⁵¹ Allah'ın sıfatları hususunda tenzihî bir metot kabul eden Mu'tezile, tasdikî bir metot takip eden Muteşâbihe ve temsili bir üslupla bu konuyu izah eden Ehl-i sünnet bu fikri tartışmayı gündemlerine alarak müntesiplerine açıklamalarda bulunmuşlardır.⁵² Bu tartışmalarda konu Allah'ın kelâmının kadîm olup olmadığı ve aklın değer yargısının bunu belirlemede bir rolünün olup olmadığı meselesi olmuştur.⁵³ Semerkandî'ye göre Allah, hükümleri kullarının maslahatlarına yönlendirici ve her türlü abes ve fesattan engelleyici olarak vazetmiştir.⁵⁴ Amidî ise hükmü, Şâri'in şer'î bir fayda veren hitabı şeklinde beyan etmiştir.⁵⁵

Kelâmcı usûlcüler, hükmün kadîm yönünü başka bir şekilde izah ederek kelâmın Allah'a ait olan nefis yönünü esas almışlar ve şer'î hükmü, hitabın bizzat kendisi olarak tanımlamışlardır. Buna karşılık fukahâ hükmün, hâdis yönünü yani hitabın kula yönelik kısmını esas alarak hükmü kulun fiillerinin eseri olarak tarif etmişler. Bu perspektiften bakıldığında kelâmcı usûlcüler, Şâri' ile onun hitabı olan nas arasında, fukahâ ise nasla kulların fiilleri arasında bir bağ kurmak suretiyle hükmü tanımlamaya çalışmışlardır.⁵⁶ Onlara göre şer'î hükümler karşısında aklın fonksiyonu, şer'î hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştıran bir kaziye olmasıdır.

2. İletlerin Belirlenmesinde Kıstas Olan Şartlar ve Takip Edilen Metotlar

İslâm hukukçularının “nassın hükmüne alâmet kılınan vasıf”⁵⁷ veya “hükmün amacını genellikle gerçekleştirdiği kabul edilen açık ve istikrarlı vasıf”⁵⁸ şeklinde tarif ettikleri illet kavramı, bazı müellifler tarafından da sebep, menât, delil, bâis ve toplayan vasıf olarak ifade edilmiştir.⁵⁹ Bu manada konu özetlenmek istendiğinde illet, “aslında bulunan hükmün üzerine bina edildiği vasıf” şeklinde tarif edilmiştir. Örneğin hamrın

⁵¹ İlyas Çelebi, “Usûl-i Hamse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/211.

⁵² İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 130-147.

⁵³ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/194-19; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100-106.

⁵⁴ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Ahmed. es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'di (Bağdad: Dâru'l-Minhâc, 1407/1987), 2/895-898.

⁵⁵ Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Seyfüddîn Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezak Affî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.) 1/96.

⁵⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *Şerhu tenkîhi'l-fusûl* (Kahire: Şirketü't-Tabaâtî'l-Fenniyye, 1973), 70-71.

⁵⁷ Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, 147-148.

⁵⁸ Faruk Beşer, *Usulü Fıkıh* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 33-36.

⁵⁹ Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebü Zehre, *Fıkıh Usûlü*, çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınevi, 2000), 204.

haram olduğuna işaret eden “ondan uzaklaşsınız diye” şeklinde zikredilen ayetteki ibarede hamrın haram olmasına alâmet/illet iskâr/sarhoş etme vasfı olmuştur.⁶⁰ Bu vasıf hangi içerde olursa bu hüküm o içerde nakledilerek haramdır hükmü verilir. Dolayısıyla illet Müslümanların hukuk alanındaki tarihsel mirasının akli yönünü ortaya koyan bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Bu bakımdan illet özelde kıyas konusunun, genelde ise fıkıh usûlünün en önemli konusunu teşkil etmektedir.⁶¹

Hükümlerin illeti belirlenirken hikmet hususu önemsizlikle birlikte asıl kriter olarak illet olan vasfın durumdan duruma değişmemesi, anlaşılabilir ve muayyen bir ölçü ve duygu ile zabt edilen bir vasıf olması tercih edilmiştir.⁶² Ayrıca illetin objektif/istikrarlı/münzabıt, açık/zâhir, yalnız asılda bulunan ve özellikle ona ait olan bir vasıf/kâsır olmaması yani muttarit bir vasıf olması gerekir. Bunların dışında illet asla verilen hükme münasip bir vasıf olmalıdır. Ayrıca açık şer’î bir nassa aykırı olmaması da illetin belirlenmesinde esas alınan özellikler arasında zikredilmiştir.⁶³ Bu bakımdan illet dinî ve dünyevi maslahatları da içermektedir. İstikrâ/tümevarım metoduyla incelendiğinde söz konusu gâî hikmetin Kur’an ve Sünnet’te yer alan naslarda ele alındığı görülmektedir. İletti merkeze alan kıyas aynı zamanda hikmet eksenli bir perspektifle vahiy ve olgu arasında sağlıklı bir bağ kurmaktadır.⁶⁴

İslâm hukukçuları illeti bulmak ve ispat etmek için de bir takım metotlar belirlemiştir. Buna göre icma ve nas ile sabit olan bir hükmün vasfı illet olmakla birlikte, taksim ve sebr yoluyla illet olmaya uygun vasıfları bir araya toplayarak ve illet olma ihtimali olmayan vasıfları da ayıklayarak uygun/münasip illeti ortaya koyma gibi metotlarla illet tespit edilmektedir.⁶⁵ İlettin doğru tespit edilmesi hükmün belirlenmesi yolunda çok önemli bir olgudur. İletti tespit çalışmaları; Tenkîhu’l-menât, tahrîcî’l-menât ve tahkîku’l-menât kavramlarıyla gerçekleştirilmiştir.⁶⁶

⁶⁰ Hayreddin Karaman, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Ensar Neşriyat 2013), 169.

⁶¹ Soner Duman, *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Beka Yayınları, 2018), 1-3.

⁶² Ebû Zehra, *Fıkıh Usulü*, 200-204; Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fî usûli’l-fıkh* çev. Ruhi Özcan (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 189-196; Mehmet Şener, “Av (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/102-104; Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*, 156-158.

⁶³ Dönmez, “İlet”, 22/117-120.

⁶⁴ Nasi Aslan, “Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları”, *Bilimname*, 37/1 (2019), 889-914.

⁶⁵ Serahsî, *el-Usûl*, 2/144-332.

⁶⁶ Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 419-422.

Fıkıh usûlünde illetlerin belirlenmesi ictihad ile ilgili bir konu olarak da değerlendirilmektedir. Nasların anlaşılması, yorumlanması beşeri çabayı ortaya koymakta ve bu da ictihadı gündeme getirmektedir. İctihadın teorik boyutunu istinbat metodu, elde edilen sonuçları uygulamaya yönelik pratik boyutu da tenkîhu'l-menât, tahrîcü'l-menât ve tahkîku'l-menât şeklindeki yöntemlerle ortaya çıkarılır.⁶⁷ Dolayısıyla soyut ve umumi olan teklifi hükümlerin varlık aleminde muayyen ve müşahhas olarak meydana gelen fiillerle buluşması tenkîhu'l-menât, tahrîcü'l-menât ve tahkîku'l-menât kavramlarını iyi bilmeyi gerektirmektedir.

Seferde namazların kısaltılmasında illet seferin bizzat kendisi olmuştur.⁶⁸ Burada seferdeki meşakkat dikkate alınmakla birlikte illet olarak kabul edilmemiştir. Seferî olan kişinin ramazanda oruç tutmamasına da mücade edilmiştir. Burada da sefer, sıkıntı ve meşakkat dikkate alınmış ancak illet olarak sefer kabul edilmiştir.⁶⁹ Alım satımın caiz olmasında satıcı ve alıcının menfaatinin korunması ve ihtiyacın giderilmesi illet olarak gösterilmiştir.⁷⁰ Vâris, mûrisini öldürse mirastan mahrum olur. Nas ile sabit olan bu hükmün illeti olarak da bir an önce mirasa konma arzusu kabul edilmiştir.⁷¹ Ribevî mallarda fazlalığın haram sayılabilmesi için cins birliği ile beraber ölçü birliğinin olması gerektiğinin illet olarak belirlenmesinde hadiste belirtilen altı cins maddenin ana özellikleri esas alınmıştır. Bazen de hükmün birkaç illeti bir arada zikredilmiştir.⁷² Vâris olabilmenin sebebi evlilik, akrabalık ve velâ olarak belirlenmiştir.⁷³ Kısasta ise tammüden, düşmanlık kastıyla öldürme illet sayılmıştır.⁷⁴ Mâlikî fukahâsından Yahya bin Yahya el-Leysî (ö. 234/846) zamanında, Endülüs meliki, ramazan ayında kasten oruç bozmuştur. Kendisine bu melikin bilerek orucu bozmasının keffareti sorulmuş, o da iki ay ard arda oruç tutması gerektiği şeklinde hüküm vermiştir. Normal durumlarda oruç bozmanın keffareti olarak birinci sırada köle azat etmek gelmektedir. Bu fetvada el-Leysî'nin köle azadını değil de iki ay peş peşe oruç tutma hükmünü vermesi bu konudaki

⁶⁷ Temel Kacı, "Bir İctihad Yönemi Olarak Tahkîku'l-menât", *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (2022), 213-230.

⁶⁸ Fahrettin Atar, "Sefer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/294-298; Dönmez, "illet", 22/117-120.

⁶⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Sebeb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/244-248.

⁷⁰ Atar, "Sefer", 36/294-298;

⁷¹ Hamza Aktan, "Miras", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/143-145.

⁷² İsmail Özsoy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/110-126.

⁷³ Hayreddin Karaman, "Asabe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/452-453.

⁷⁴ Rahmi Yaran, "Keffaret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/179-182.

var olan nassa ters olduğu için reddedilmiştir. Çünkü hükümlerde bir şeyin illet olabilmesi için kişiden kişiye değişmeyen herkes için aynı olan bir vasıf olması gerekir.⁷⁵ Yine nesep/soy birliği için evlilik şart koşulmuştur. Fakat evlilik akdi yapılsa bile hiçbir zaman bir araya gelmeyen çiftlerden doğan çocuğun nesebi kocaya nispet edilmez.⁷⁶ İlet şeklen var olsa da gerçekte ve gayeye uygun olarak aslında yoktur. Şer'î hükümlerde illet arandığı gibi illet bulunmadığı veya aklen tespit edilmediği zamanlarda sebep olgusuyla konu açıklanmıştır. Mesela ramazanda oruç tutmanın farz kılınıp muharrem ayında farz kılınmamasının illeti akılla kavranamadığı için sebep teorisine göre konu hilalin gözükmemesi olarak açıklanmıştır.⁷⁷ Sebep fıkıh usûlünde vaz'î hükümler arasında incelenmektedir. Varlığı ve yokluğu şer'î hükmün varlığına ve yokluğuna alâmet kılınan durum veya nitelik olarak ifade edilmektedir. İletinin tespit edilmediği durumlarda genellikle taabbüdî (hikmet ve illetleri bilinmeyen) konularda sebep kavramı ile durum beyan edilmektedir.⁷⁸ Sebep meydana geldiğinde şer'an buna bağlanan sonuç da kendiliğinden doğar.

İlet tespit edilirken ilk önce naslara müracaat edilir. Sonrasında icma ile münasip vasfa müracaat edilir. Münasip vasıfta münasip müessir, münasip mülga ve münasip mürsel vasıf kısımları bulunur. Yine illeti bulmada sebr-ü taksim yoluyla tahrîcî'l-menât, tenkîhu'l-menât ve tahkîku'l-menât uygulanır.⁷⁹ İletinin tahkîk ve tenkîhi için harcanan gayret/cehd, kıyas değil ictihaddır. İletinin tahrîcî için harcanan gayret ve yapılan faaliyet ise hem ictihad hem de kıyastır. Hükmün menâtı/illeti tahkîk, nakil ve icma ile sabit olmadığı sürece istidâl ve muhâkeme yolu devamlı olarak açıktır. İnsanın itikâd, ahlak ve amel ile ilgili yönlerini kapsamına alan İslâm dini ve onun müntesiplerinden olan âlimler sahih te'vili, fâsîd te'vilden ayırmak için çok hassas ölçüler ortaya koymuşlardır. Doğrudan doğruya Kitap ve Sünnet'in açık delaletiyle sabit olan dinin kaideleri ve kanunları metlûv veya gayr-i metlûv vahye dayandığı için münzel şeriat ile Kitap ve Sünnet'ten kıyas ve ictihad yoluyla elde edilen hükümlere dayanan müevvel şeriatî mevzu hadisler ve usûlüne uygun olmayan bir şekilde indî olarak elde edilen te'villerden oluşan mübeddel şeriatîten ayırmak için hükümlerin illetlerini belirlemede oldukça hassas davranmışlardır.⁸⁰ Mantûka/nakledilen, söylenen naslardaki delaleti yani ibâre,

⁷⁵ Dönmez, "İlet", 22/117-120.

⁷⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, "Nesep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/527-529.

⁷⁷ Dönmez, "Sebep", 36/244-248.

⁷⁸ Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûlî'ahkâm* (Kahire: Dâru'ş-şurûk, 1387/1968), 1/117-123.

⁷⁹ Koca, "Menât", 29/119-121.

⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/440-443.

işaret ve iktizânın delaletini önemsemişlerdir. Bu kavramları icthadî bir tarzda icad etmişlerdir. Mefhûma yani nasdan anlaşılan, bir başka deyişle sözün söylendiği yer ve şeyden başka, onunla alakalı diğer bir yer ve şeye, aynen veya tersine delaletleri konusunda ise farklı fikirler ortaya koymuşlardır. Bu hususlardaki hükme illet olacak yönelimlere ise ihtiyatlı yaklaşmışlardır.

3. Hükümlerin İletlerinin Belirlenmesinde Aklın Rolü

İslâm âlimleri, dinî bildirim konu olan hükümlerin iyi ve kötü (hüsün-kubuh) kavramları açısından değerlendirilmesi ve bunların akılla kavranıp kavranamayacağı hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.⁸¹ Bu konuda kıyası kabul eden ve kıyası kabul etmeyen iki ayrı grup teşekkül etmiştir. Çünkü hükümlerin illetlerinin akılla bilinmesi onların başka olaylara kıyaslanabilmesini de gerektirir. Mu'tezileden Nazzam, Hariciler ve Şia' âlimlerinin birçoğuna göre kıyas şer'i bir delil değildir. Fakat hayatın olaylarını sınırsız, nasları ise sınırlı gören ehl-i sünnet mezhebi kıyası bir delil olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte kıyas konusunda da farklı temayüller ortaya koymuşlardır. Şafîî, Malikî ve Hanbelîler kıyası akâid konuları hariç tüm dinî konularda caiz görmüşlerdir. Hanefîler ise akâid, hadd, keffaret ve ruhsatlar hariç geri kalan dinî konularda kıyası caiz görmüşlerdir.⁸²

Şer'î hükmün ta'lîl edilmesi hakkında da farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Mu'tezile bilginleri dâhil olmak üzere bir kısım âlimler "ferdin Allah'a karşı kulluk vecîbelelerini belirli şekillere bağlayan hükümler" manasına gelen "taabbüdiyyât" alanında aklın böyle bir değerlendirmeye yetkili olmadığını kabul etmişlerdir. Bu alanın dışında kalan dinî-hukuki hükümlerin amaçlarının ise akıl melekesiyle kavranabileceğini bildirmişlerdir. Böyle bir olgunun fikhî faaliyetin vazgeçilmez bir kuralı olarak kabul edilmesi kanaatindedirler. Bu amaçların belirlenmesi için yapılan işlem "ta'lîl" olarak adlandırılmıştır.⁸³ Eş'arîyye ekolüne mensup bilginler Allah'ın fiillerinin ta'lîl edilemeyeceğini ifade ederler. Mu'tezile ise bu ta'lîlin gerekli olduğunu beyan eder. Eş'arîlere göre ta'lîlin yapılması Allah'ın kemâl sıfatına noksanlık getirme anlamına gelmektedir. Böyle bir durumda başka bir otoriteye boyun eğileceği kabul edilmiş olur. Mu'tezile ise ta'lîl yapılmaması Allah'ın abesle iştigal etmiş olması/amaçsızlık anlamına geleceği için bu durumun onun hakimu'l-mutlak vasfına uymayacağını ifade eder. Bu iki yaklaşımın temelinde de tenzihi bir düşünce vardır. Mâtürîdîlere göre ise insan akıyla kavranması

⁸¹ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/59-63.

⁸² H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/528-538.

⁸³ Muhammed Mustafa Şelebi, *Ta'lîlül-ahkâm* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1401/1981), 39/97-111.

açısından bir kısmı açık, bir kısmı kapalı olmakla birlikte Allah'ın bütün fillerinde yarar/mesâlih vardır.⁸⁴ Temsil şeklinde bir düşünceyle Allah'ın isim ve sıfatları açıklanmıştır. Akıl nazari bir kabiliyete sahip olarak mümkün, muhal ve vacip hususlarını kavradığı gibi Allah'ın bir işten murad ve hikmetini de ortaya koyar. Mâtürîdîler bu manada Allah'ı bilmek nakli değil aklidir derler. Müşebbihe gibi tasdike ve Mu'tezile gibi tenzihe girmeden temsil metoduyla bu konudaki görüşlerini dile getirirler.⁸⁵

Hükümlerin illetlerinin belirlenmesinde aklın rolü ele alınırken usûl-i fikhın dayandığı kelâm ilmi (usûlü'd-din) de bu konuda önem arz etmektedir. Kelâm ilmi marifet yani Allah'ın varlığı ve birliği konularını öncelerken, tâat konularını ele alan furuû'd-din yani fikh konusuna nazar, istidlâl, ictihad ve kıyas konuları çerçevesinde bir perspektif sunar.⁸⁶ Mesela kelâm ilmi çerçevesinde Hz. İbrahim'e ateşin serin ve selametli olması,⁸⁷ Hz. Musa'nın asasının yılan olup diğer sihir mahsulü yılanları yutması,⁸⁸ Hz. Süleyman'a rüzgâr, kuşlar, cinler ve şeytanların musahhar kılınması,⁸⁹ Hz. Salih için kayadan devenin çıkarılması,⁹⁰ Hz. İsa için ölülerin diriltilmesi,⁹¹ Hz. Muhammed için şakku'l-kamer,⁹² parmaklarının arasından suyun akması vb. mucizeler peygamberlerin sıdkına delil olmaktadır. Beşerin bu mucizelerin bir benzerini getirememesi ve harikulade olması akli olarak peygamberlerin sıdkına delalet eder.⁹³ Nitekim i'tikâdî konularda taklidin caiz olmaması akli olarak ikna olmayı gerektirir. Mucizeler de her ne kadar hissî olsalar da aslında insan aklını ikna etmesine yönelik devamlı olmayan fakat ihtiyaç anında peygamberlerin insanlara gösterdikleri olağanüstü hallerdir. Mucizelerin gösterilmesinin illeti ise hacet durumunda peygamberlerin sıdkına delil olma durumudur.

Usûl-i fikh açısından külli delil ile külli hükümler belirlenirken yine akli zemin her zaman aranmıştır. Emir sigasının vücûb, nehiy sigasının ise tahrîm ifade etmesi ve bu kuraldan yola çıkılarak ahkâmın maksadın vücûb, tahrîm, nedb, kerâhet ve ibâha

⁸⁴ H. Yunus Apaydın, "Ta'lîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/511-514.

⁸⁵ Çelebi, "Sıfat", 37/100-106.

⁸⁶ Ebû'l-Feth Tâciiddin Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ven-nihal*, thk. M. Abdulkadir (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 36.

⁸⁷ el-Enbiyâ 21/69.

⁸⁸ eş-Şu'arâ 28/32.

⁸⁹ el-Enbiya 21/81.

⁹⁰ Hûd 11/64.

⁹¹ Âl-i İmrân 3/49.

⁹² el-Kamer 54/1.

⁹³ Hibetullah b. Ahmed Türkistânî Şücâüddin, *Şerhu'l-akaidi't-Tahâviyye*, thk. Cahdullah Bessam Salih (Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2012), 31.

gibi hükümler olması da akli kurallara dayanmaktadır.⁹⁴ Fürû fikhın dayandığı cüz'î delil ve cüz'î hükümler hususunda da yine aklın rolü bulunmaktadır. Usûlcünün istikra yöntemini kullanarak cüz'î delilleri incelemesi veya külli bir delil ile külli bir hükme ulaşması da akli bir durumdur.⁹⁵

Usûl-i fikhın mantık ilminin kurallarından faydalanması da illet açısından önemli bir konudur. Doğru bir tarifi yapılabilmesi için mantık ilminden yararlanılması gerekmektedir.⁹⁶ Bu bağlamda mantığın ortaya koyduğu haddi tam, haddi nakıs, resmi tam ve resmi nakıs şeklindeki tanımların yapılabilmesi için gerekli hususların bilinmesi gerekir.⁹⁷ Bir tarifi doğru olabilmesi için o tarifi efradını cami ayyarını mani olması şarttır. Yine tarif, muarrefden a'ref olmalı, devir ve teselsül lazım gelmemelidir.⁹⁸ Aynı şekilde tarifte garip ve mecaz kelimeler kullanılmamalıdır. Nitekim mantık ilmi sıhhat ve fesat itibariyle insanoğlunun fikri yapısından bahseden bir ilim olması hasebiyle illetleri belirlemede aklın doğru olarak karar vermesinde önemli bir fonksiyon yüklenmektedir. Fikhî kıyas Aristo mantığındaki mukaddimelerde mevcut olan hükmün verilmesi şeklindeki malumun ilamı olan kıyastan sanallık itibariyle ayrılmaktadır.⁹⁹ Çünkü fikh usûlündeki kıyas gerçeğe bizzat iç içedir. Aristo mantığında küllinin hükmü kendi cüz'üne verilir. Usûl-i fıkhıta ise küllinin hükmü, illet birliği nedeniyle hem kendi cüz'üne hem de diğer cüz'lere verilir.¹⁰⁰ Aristo kıyasta genelde tümdengelim/dedüksiyon/ta'lil şeklinde bir metot takip eder. İslâm âlimleri cüz'den külle gidiş tümevarım/endüksiyon olarak bilinen kıyası istikra olarak tarif etmişlerdir. Cüz'den cüz'e gidiş şeklindeki kıyası temsil/benzetme/anoloji olarak fikhî kıyas olarak isimlendirmişlerdir. Anoloji diye ifade edilen temsil fikhî kıyasa yakın olsa da bazı farklılıkları içinde barındırır. Çünkü analogide şekli benzerlik ön planda iken fikhî kıyasta mahiyetin yani hakikatin benzerliği ön plandadır. Zira fikhî kıyasta illet birliği esastır. İlet ise fikhi hükümde temel unsurdur. İlet varsa hüküm var illet yoksa hüküm yoktur. Şeklî ve vasfî benzerlikler hükme mahal olamaz.¹⁰¹

⁹⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Emîri'l-Hac, *Kitabu't-tahrîr ve't-tahrîr fi ilmi'l-usûl ala tahrîri'l-İmam Kemal b. Hüman* (Beirut: Dâru'l-Fıkh, 1996), 1/87.

⁹⁵ Abdulkuddüs Bingöl, "İstikrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 23/358-359.

⁹⁶ Gazzâlî, *Müstasfâ*, 1/19-20.

⁹⁷ Koçak, *Usûl-i Fikhın Dayandığı İlimler*, 19.

⁹⁸ Ömer Türker, "Tarif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/28.

⁹⁹ Mahmud Hasan Mağnîsi, *Muğni't-tullâb şerhu metni İsâgüci*, thk. İsam b. Mühezzebes-Sebüî (Dimeşk: Dâru'l-Beyrutî, 2006), 121-126.

¹⁰⁰ Abdulaziz Abdurrahman er-Rabia, *İlmü usûli'l-fikh* (Riyad: Alemü'l-Kütüb, 1999), 288-289.

¹⁰¹ Koçak, *Usûl-i Fikhın Dayandığı İlimler*, 60-61.

Mantık kurallarını pratikte işlediğimizde illetin bulunması açısından aklın büyük rol oynadığını görebiliriz. Mesela şartlara bağlanan yemin gibi durumlarda şartın gerçekleşmesiyle hükmün hemen gerçekleşeceği kuralı ittifakla kabul edilmiştir. “Eğer eve girersen boşsun” sözünün sonucunda kadının eve girerse boş olacağı kabul edilmiştir. Fakat burada mantık kuralları çerçevesinde bir detaya ihtiyaç duyulmaktadır. İfade edilen evde oturanlar eğer o evden çıkmış başka bir eve taşınmışlar ise yine şart tahakkuk etmiş sayılır mı? Belki de şartı koşan kişinin gayesi yani o sözünün ciheti “o evde olanlar olduğu sürece o eve girersen boşsun” demektir. Bu halde onlar evden taşındıkları zaman eve girme ile şart gerçekleşmez. Kişi yalnız o evin kendisini kast etmiş ise şart tahakkuk eder.¹⁰² Bu bakımdan sözü söyleyenin diyanî hüküm açısından ne kast ettiği gibi kaza-i hüküm açısından da muhatabın neyi kast ettiği de önemli olmaktadır. Hal karinesi önemli bir olgu olarak burada işlev görür. Fıkıhî açıdan hükmün üzerine bina edildiği illetin bulunabilmesi için mantık kuralları önemli olmaktadır. İletinin belirlenmesinde aklın rolü daima işlevselliğini korumaktadır. Bu bakımdan hüküm konusu fıkıh usûlünün mihenk noktasını oluşturmaktadır. Hükümün geçerliliği de akıl melekesi vasıtasıyla ilahî iradeyle kurulan bağ ve hitabullahın ne kast edildiğinin bilinmesiyle sağlanmaktadır.¹⁰³ Fıkıh usûlü açısından illetler tespit edilirken illet olma ihtimali olanların ayıklanmasında, illetin belirlenmesinde ve bulunan bu illetin mahiyet açısından buna uygun ve benzer diğer duruma uygulanmasında/tahkikinde akıl her zaman büyük rol oynamaktadır.

4. Hükümlerin İletlerinin Belirlenmesinde Makâsıd ve Maslahatın Gözetilmesi Hususu

İslâm hukukçuları hükümleri ele alırken genelde konuyu makâsıd, maslahat ve adalet perspektifinden değerlendirmeye tabi tutmuşlardır.¹⁰⁴ Bu açıdan şöyle bir veciz kural ortaya koymuşlardır. “Şer’in mizanı maslahattır.”¹⁰⁵ Her amel maslahatıyla muteber olur. Maslahatlarda nesafe/adalet muteberdir. Bu teorinin öncülerinden olan Şâtîbî şeriatın, kulların dünya ve ahiret maslahatları için vaz’ edildiğini beyan etmiştir.¹⁰⁶ Mu’tezile de Allah’ın hükümlerinin kullarının maslahatına riayetle ta’lil edileceğini

¹⁰² Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, nşr. Muhammed Süleyman el-Hindî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 607.

¹⁰³ Temel Kacır, “Şer’î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanınlanması”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1221-1247.

¹⁰⁴ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsıdu’ş-Şer’iati’l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Tâhir el-Mîsâvi (Beyrut: Dâru Lübnan Littiba ve’n-Neşr, 2011), 84-96; İzzeddin İbn Abdüsselâm, *İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, çev. Süleyman Kaya - Soner Duman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 29-47.

¹⁰⁵ Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Kavâid-i Fikhiyye*, haz. Ferhat Koca vd. (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 224.

¹⁰⁶ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/2, 11-13.

vurgulamıştır.¹⁰⁷ Genel kanaat bu olmakla birlikte Razî, Allah'ın hükümleri ve fiilleri belli bir illet ile muallel olamaz görüşünü serd etmiştir.¹⁰⁸ Mâtürîdî'ye göre ise hükümlerin vaz' edilmesi ve mahlukatın yaratılması hikmete dayalıdır. Allah'ın hâkim sıfatı vardır. Bu yüzden fiilinde ve nehyinde hep bir hikmet bulunmaktadır. Mâtürîdî "Allah abesle iştigal etmez" vurgusunu yapmıştır.¹⁰⁹ Teftâzânî Allah'a ait fiillerin ta'lîl edilebileceğini ifade etmiş ve özellikle şer'î ahkâmdan hadler, keffaretler ve müskiratın haramlığı noktasında hikmet ve maslahatı önemsemiştir.¹¹⁰

Şer'î hükümler makâsîd ve maslahat açısından ele alındığında makâsîdın Şârî' açısından, maslahatın ise kullar açısından gözetildiği görülmektedir.¹¹¹ Nitekim Hz. Peygamber döneminden başlayarak hulefâ-yi râşidîn, tâbiîn ve tebeu't- tâbiîn zamanından günümüze kadar yazılan usûl ve fûrû kitaplarında hükümlerin makâsîd ve maslahat yönleri hep irdelenmiştir. İslâm âlimleri bu konularda müstakil eserler telif etmişlerdir. Tirmizî'nin (ö. 279/934) *es-Salâtu ve Maksiduha*, Ebu Zeyd el-Belhî'nin (ö. 322/934) *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* adlı eserleri bu amaçla yazılmış eserlerdir. Şâtibî bu istikamette şeriatın âdeta matematiksel ifadeyle makâsîd ve maslahat sağlamlasını yapmış ve zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât temelinde makâsîd teorisini geliştirmiştir.

Zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât perspektifinde din, can, nesil, akıl ve malın korunması yani zarûrât-i hamse öncelenmiştir.¹¹² Ahiret saadeti ve dünyada kişinin dirlik ve düzen bulması için bu hususlara önem verilirken, hayatın sıkıntıya düşmeden daha konforlu bir şekilde yaşanması için de hâciyyât ve tahsîniyyât hususları dikkate alınmıştır.¹¹³ Bu konuda faizin yasaklanmasında malların koruma altına alınması gözetilmiş, faizi savunanlar için alternatif olarak rehin akdi sunulmuştur.¹¹⁴ Parasıyla sevap kazanmak isteyenlere karz-ı hasen akdi alternatif olarak gösterilmiş,¹¹⁵ parasıyla kâr

¹⁰⁷ Ali Pekcan, "Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 113-142.

¹⁰⁸ Ebû Abdillâh Fahrüüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mealim fi ilmi usûl-i'l-fikh*, thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed (Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2004), 133.

¹⁰⁹ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu - Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Daru'l-Mizan, 2005), 246-248.

¹¹⁰ Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Tetâzânî, *Şerhu'l-akâid*, thk. Ahmet Umeyra (Beyrut: 1989), 302; Apaydın, "Ta'lil", 39/511.

¹¹¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 460-461.

¹¹² Boynukalın, "Makâsîdü's-Şerîa", 27/423-427.

¹¹³ Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, 278-322.

¹¹⁴ Halit Çalış - Hasan Hacak, "Rehin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/538-542.

¹¹⁵ H. Yunus Apaydın, "Karz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/520-525.

etmeyi hedefleyenler için de mudarebe/emek-sermeye ortaklığı tavsiye edilmiştir.¹¹⁶ Kredi için selem akdi önerilmiştir. Ölçüsü, tartısı ve teslim süresinin belirlenmesi istenmiştir.¹¹⁷ Dinin geliş gayesi kolaylık¹¹⁸ ve hayatı hukuk çerçevesinde kalarak devam ettirmek olduğu için bu gayeye uygun olarak makâsîd ve maslahat prensibi önemsenmiştir. Bu yönde “Raiyye yani tebe’a/toplum üzerine tasarruf maslahata men’uttur”¹¹⁹ hükmü cari kılınmıştır. Seddi zeraî kuralı olarak da harama giden yolların kapatılması gözetilmiştir.¹²⁰ Kemalata yapılan ziyade noksanlık doğurur prensibiyle de “*Bu gün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım*”¹²¹ ayeti çerçevesindeki hususlar da dikkate alınmıştır. Şer’î naslarla örtüşmeyen şeylerden de uzak durulmuştur. Bunun sebebi olarak bu tür şeylerin zarar içermesi, başkalarının hakkını ve kamu yararını ilgilendirmesi, dinen yapılması veya terkedilmesi istenilen bir fiile aracı olması gibi durumlar gözetilmiştir.

İslâm hukuk metodolojisinde ictihad konusu olan bir kısım konular da yine makâsîd ve maslahat olgusuyla ilgilidir.¹²² İslâm hukukunda genelde ictihad lafza ve manaya dayalı olmak üzere ikiye ayrılır. Lafza dayalı ictihad metodunda, dil etkeni esas alınmakta ve hüküm doğrudan nassın lafzından çıkarılmaktadır. Manaya dayalı ictihad olgusunda ise nastaki hükmün illeti (kıyas ictihadı) veya Şari’in genel maksadı (makâsîd ictihadı/maslahat ictihadı) esas alınarak yeni meselenin şer’î/dinî hükmü tespit edilmektedir. Adalet, kul ve kamu hakkının gözetilmesi, zarar vermektan kaçınma, zararın izale edilmesi, makâsîdü’ş-şerîa, sedd-i zerâî’, istihsan, istislâh, hakkın kötüye kullanılmasının önlenmesi, örfe itibar edilmesi, şart ve icaplara göre siyaset-i şer’iyye prensibinin işletilmesinde aklın rolü bulunmaktadır.¹²³ “Mübahtan faydalanmak, ancak başkasına zarar vermediği sürece caiz olur.”¹²⁴ Mübah fiiller, başkasına zarar vermeme şartı ile caizdir.¹²⁵ Kocanın ric’at (boşadığı karısına iddet içerisinde dönme) hakkını¹²⁶ ve

¹¹⁶ Bilal Aybakan, “Selem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/402-405.

¹¹⁷ Aybakan, “Selem”, 36/402-405.

¹¹⁸ el-Bakara 2/185.

¹¹⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Fey Vakfı, 1995), md. 58.

¹²⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, “Sedd-i Zerâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/277-282.

¹²¹ el-Mâide 5/3.

¹²² Casir Avde, *İslâm Hukuk Felsefesi (Makâsîdü’ş-şeria)*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: Mahya, 2015), 30-32.

¹²³ Said Ramazan el-Bûtî, *Davabitü’l-maslaha fi’ş-şeriati’l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2001), 70-78.

¹²⁴ Alâüddîn Muhammed b. Alf b. Muhammed el-Haskefi ed-Dımaşkî, *Dürü’l-muhtar* (Kahire: Dâru’r-Risâle, 1268/1890), 10/13.

¹²⁵ Ebû Saîd Hâdimî, *Mecâmiu’l-hakâik* (İstanbul: Haşimi Yayınları, 1308/1930), 45.

¹²⁶ el-Bakara 2/228, 231.

ebeveynin vasiyette bulunma hakkını¹²⁷ kulanmasının zarar vermeme şartına bağlanması, kurban etlerinin üç günden fazla biriktirilmemesi, sığır etinin yenilmesi, kabir ziyaretinin geçici olarak yasaklanması; ganimetin yetim ve yoksula verilmesi; çocukların mallarına velilerinin velâyet etmesi; kokusuyla çevreye rahatsızlık veren sarımsak vb. şeyleri Hz. Peygamber'in kendisinin yememesi ve bunları yiyen kişileri de mescide gelmekten engellemesi buna örnek verilebilir.¹²⁸

Hz. Ömer'in temettü haccını değil de ifrad haccını emretmesi, ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi yasaklaması, kadınların dengi olmayanlarla evlenmesini yasaklaması, sahabe'nin ileri gelenlerinin Medine'den ayrılmasını istememesi, savaşta alınan toprakları ganimet olarak dağıtmaması, müellefe-i kulûba zekât vermemesi, Hz. Ali'nin şarap içenlere kazif (namusa iftira) cezasını vermesi, müştereken adam öldürmeyi, müştereken hırsızlık suçu gibi cezalandırması; şüf'a hakkının müşterek malik olma vasfına bağlanması, kendi kusuru olmadığı halde zarara uğrayanların mağduriyetlerinin giderilmesi, vakfedilen mallardan gayr-i menkul olan şeylerin yanında menkul şeylerin de vakfedilmesi, ribevî malların illetlerinin belirlenmesi, kuyuların temizlenme ölçütü, yolcunun farz namazlarını kısaltması, ramazanda hastanın orucunu ertelemesi gibi mansûs/ nas tarafından belirlenmiş veya müstenbat /ictihad yoluyla belirlenmiş hususlar da yine bu konuya örnek verilebilir.¹²⁹ Burada esas alınan kriter sadece nasların lafız veya illetleri ekseninde değil de aynı şekilde Kur'an ve Sünnet perspektifinde boş bırakılan yerlerin toplum ihtiyaçları gözetilerek kamu otoritesi tarafından siyaset-i şer'iyye ile Allah Rasulünün "Nas bulunmasa da her nerede maslahat varsa Allah'ın şeriatı oradadır."¹³⁰ şeklinde makâsîdî'ş-şer'îa, maslahat, istihsan, sedd-i zer'îa, örf ve âdetlere itibar edilmesini tavsiye etmesi ve tavr-ı akl üzere, Muaz b. Cebel'in dediği gibi "Kur'an ve Sünnet'te hükmünü bulamadığım taktirde kendi re'yimle ictihad ederim."¹³¹ beyanıyla dine uygun hukuk kuralları işletme ve hüküm koyma hususudur.

Sonuç

Şer'î hükümleri tespit ederken maslahat ve makâsîdî dikkate almanın pek çok meşruiyet delili bulunmaktadır. Nitekim maslahat hayatın tüm alanlarını kuşatan bir olgudur. Hayatta zorluğun bertaraf edilmesi, Allah'ın yarattığı mahlukata kabiliyeti

¹²⁷ en-Nisa 4/12.

¹²⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 28/79-94); Yusuf Bulutlu, *Klasik ve Modern Fıkah Düşüncesinde Makâsîd İctihadının İlke ve Sınırları* (Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 21-91.

¹²⁹ Subhi Recep Mahmesânî, *İslâm Hukuk Felsefesi (Fesefetü't-teşrî' fi'l-İslâm)*, çev. Yaşar Çolak vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 137-142.

¹³⁰ Ma'ruf Devâlibî, *İslâm'da Devlet ve İktidar*, çev. M. Said Hatipoğlu (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 77.

¹³¹ Ebû Davud, "Akdiye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3; İbn Mâce, "Menâsik", 38.

yönünde sorumluluk vermesi, insanın en güzel şekilde yaratılması gibi hususlar maslahat ve makâsîd kavramları ile ilgilidir. Usûl-i fıkhîde azimetle amel etmek caiz olduğu gibi ruhsatla da amel etmek caizdir. Bu da yine maslahatla ilgilidir. Zarûriyyât dünya ve ahiret saadeti, fert ve toplumun dirlik ve düzeni için gerekli hususlar iken, hâciyyât ve tahsîniyyât ise insanların hayatlarını sıkıntıya düşmeden sürdürebilmeleri için ihtiyaç duydukları şeyleri kapsamaktadır. Hayatı güzelleştirmek için israfa kaçmadan daha müreffeh bir hayat yaşamak için bu hususlar gerekli görülmüştür. Emir ve tavsiyelerde Allah için makâsîd gözetilirken kullar için de maslahat gözetilmiştir. Ümera, emr-i bi'l-mâruf ve nehy-i ani'l-münker çerçevesinde sedd-i zerâi' ve fethü'l-menâfi görevini yerine getirmişler, ferdi ve toplumsal hayatı idame ettirmek için gerekli olan hukuk düzenine ve ahlaki öğretilere uyarak tahsînî, hâcî ve zarûrî maslahatları gözetmişlerdir. Vacibi tamamlayan şey vacip, mahzura götüren şey ise mahzurlu görülmüştür. Ancak bütün teklifi hükümlerde Allah, kul için bir maslahat gözetmiş ve kendisi de bu emirde ve tavsiyede bir makâsîdı gerçekleştirmeyi hedeflemiştir.

Dinin teklif ve tecrübe boyutunda bu emir ve tavsiyelerin illetlerinin ortaya konulmasında aklın rolü İslâm dini ve İslâm ulemasınca önemsenmiştir. Din mükellefi teklifle sorumlu tutarken aradığı birinci özellik akıllı olması diğer özellik ise buluşa erişmiş olup bu teklifi yerine getirecek diğer şartları kendinde barındırmasıdır. Ancak teklifte muhataptan istenen ilk şart akıl olmuştur. Bu yüzden İslâm hukuku makâsîd ve maslahatta akli fonksiyonu öncelemiş ve pratikteki hukuki düzenlemelerde de bu perspektifi tahkim üzere teşekkül etmiştir. Ruh göz penceresinden âlemi seyrederken insan da akıl melekesiyle dünyayı ve kendisine yönelik olan sorumlulukları anlamlandırıp gereçlendirmiştir. Bu bağlamda hükümlerin illetlerinin belirlenmesinde naslar öncelikli olmakla birlikte nihai derecede yine akıl büyük rol oynamıştır. Hâkimi mutlak olan Şâri' Teâlâ'nın bütün işlerinin hikmetli olması İslâm dinine ait mükellefe dair hükümlerinin de hikmetli olması hususunu ortaya koymuştur. Bu çerçevede İslâm âlimleri hükümlerin illetlerinin belirlenmesinde her ne kadar hikmeti değil de emri esas almışlarsa da diğer taraftan hükümlerin hikmet tarafı da daima irdelenmiş ve konu mükelleflere izah edilmeye çalışılmıştır. Nahiv ilminde dil kurallarına dikkat edildiği gibi usûl-i fıkhîde de şer'î delillerden ahkâm-ı şer'iyyeyi istinbat ederken mantık kurallarına dikkat edilmiş ve bu istinbat edilen şer'î hükümler akli bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Konuların tarif, taksim ve tahkikinde hükümler akli meleke çerçevesinde ele alınmıştır. Kavramlar, ıstılahlar, deliller ve hükümler akli fonksiyon kullanarak belirlenmiştir. "el-hükümü 'ale'ş-şey'i fer'un 'an tasavvurihi" kuralı gereğince hükümler önce tasavvur edilmiş sonrasında hükümü söylenerek tasdik edilmiştir. Fıkıh ilmi bünyesinde ibadet, muâmelât ve ukûbât konuları irdelenirken adeta bir binanın görünmeyen mütemmim cüzleri gibi konular akıl ve naklin izdivacı itibarıyla ele alınmıştır. Şâri'nin makâsîdı ve hükümleri

teşri kılmasındaki hikmetlerin varlığı her zaman aranmıştır. Din tarafından eşyanın terkip/tahlil, mana/tarif/tavsifi ve kıymeti ortaya konulurken akıl sahiplerinin kendi seçimleri neticesindeki fiillerinden sorumlu olacakları ifade edilmiştir. Bu perspektiften hareketle insan iradesinin üstündeki hükümler hakkında bazen sadece teslim ve iman etmek istenmişse de çoğu zaman insanın tekâmülü için konular İslâm âlimleri tarafından kavranmaya ve tefsir edilmeye, hükümlerin illetleri akıl tarafından idrak edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla usûlde turuku'l-istinbat adeta matematik gibi statik bir tarafı oluştururken, diğer deliller özellikle de kıyas, örf, istihsan, maslahat, makâsîdü's-şeria ve icthad hususları ise usûl-i fikhın dinamik yönünü oluşturmuştur. Bu yön adeta bütün sosyal ilimlerde sosyolojinin üstlendiği fonksiyon gibi bir işlev ortaya koyarak dinamik bir durum ortaya koymuştur.

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 Cevdet Paşa. *Sadeleştirilmiş Mecelle*. sad. İbrahim Ural - Salih Özcan. İstanbul: Fey Vakfı, 1995.
- Aktan, Hamza. "Miras". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30/143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Ali Haydar, Hocaeminefendizade. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî usûli'ahkâm*. Kahire: Dâru's-şurûk, 1387/1968.
- Apaydın, H. Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24/520-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Apaydın, H. Yunus. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 25/528-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.
- Apaydın, H. Yunus. "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 7-28.

- Apaydın, H. Yunus. "Ta'lîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39/511-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Apaydın, H. Yunus. *İslâm Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kardeşler Form Ofset, 2016.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan, 2019.
- Aristoteles. *Organon-II (Önerme)*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: MEB. Yayınları, 1989.
- Aslan, Nasi. "Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları". *Bilimname* 37/1 (2019), 889-914.
- Atar, Fahrettin. "Sefer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 36/294-298. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Avde, Casir. *İslâm Hukuk Felsefesi (Makâsidü's-şeria)*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Mahya, 2015.
- Aybakan, Bilal. "Selem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 36/402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 10/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Ömer b. Bâyezîd *Usûlü'd-din*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1401/1981.
- Beşer, Faruk. *Usûlü Fıkıh*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. *Kavâid-i fıkhiyye*. haz. Ferhat Koca vd. Ankara: Ankara Okulu, 2018.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İstikrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 23/358-359. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsidü's-Şerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27/423-427 Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Bulutlu, Yusuf. *Klasik ve Modern Fıkıh Düşüncesinde Makâsîd İctihadının İlke ve Sınırları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Bûtî, Said Ramazan. *Davabitü'l-maslaha fi's-şeriatî'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1982
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*. nşr. Abdülazîm ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/2020.
- Çağıl, Orhan Münir. *Hukuk Başlangıcı Dersleri*. İstanbul: Fakülte Matbaası, 1963.

- Çalış, Halit - Hacak, Hasan. "Rehin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 34/538-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 31/391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. "Usûl-i Hamse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 42/211. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Debûsî, Ebu Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Meysi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Devâlibî, Ma'ruf. *İslâm'da Devlet ve İktidar*. çev. M. Said Hatipoğlu. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İllet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22/117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Nesep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11/527-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Sebep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 36/244-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Sedd-i Zerâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 36/277-282. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Duman, Soner. *İlk Dönem Hanefî Usulünde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Beka Yayınları, 2018.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 409/1988.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Fıkıh Usûlü*. çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınevi, 2000.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *İmam Şâfiî*. çev. Osman Keskioglu. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mantık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28/18-28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 1999.

- Erdoğan, Mehmet. “el-Muvâfakât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 31/406-408. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gözübenli, Beşir. “Mefkûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28/353-356. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Mecâmiu'l-hakâik*. İstanbul: Haşimi Yayınları, 1308/1930.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Hasan, Ahmet. *İslâm Hukuku Bilimlerinin Gelişimi*. çev. Haluk Songar. İstanbul: Rağbet, 1999.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dîmaşkî. *Dürrü'l-muhtar*. Kahire: Dâru'r-Risâle, 1268/1890.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin. *İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*. çev. Süleyman Kaya - So-ner Duman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsîdu's-şerîati'l-İslâmiye*. thk. Muhammed Tâhir el-Mîsâvi. Beyrut: Dâru Lübnan Littiba ve'n-Neşr, 2011.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Razî. *Âdâbu's-Şâfiî ve menâkıbuh (İmam eş-Şâfiî)*. çev. Ömer Çınar. İstanbul: Rihle Kitap, 2003.
- İbn Emîri'l-Hac, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Kitabu't-tahrîr ve't-tahrîr fi ilmi'l-usûl ala tahrîri'l-İmam Kemal b. Hümam*. Beyrut: Dâru'l-Fıkıh, 1996.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed. *Mu'cemu makâyisi'l-luğa*. Mısır: Dâru'l-Fıkr, 1969.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru'l-Fıkr, 1373/1953.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sâdr, 1994.
- Kacı, Temel. “Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1221-1247.
- Kacı, Temel. “Bir İctihad Yönemi Olarak Tahkîk'ül-menât”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (2022), 213-230.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî. *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*. Kahire: Şirketü't-Tabaâtî'l-Fenniyye, 1973.

- Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Karaman, Hayreddin. "Asabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3/452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Karaman, Hayreddin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Neşriyat 2013.
- Kaya, Eyyüp Said. "Zâhirü'r-Rivâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 44/101-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Koca, Ferhat. "Menât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29/119-121. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Koçak, Zeki. *Usûl-i Fıkhın Dayandığı İlimler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Köksal, Asım Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 42/201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmet b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtasar* nşr. Muhammed Süleyman el-Hindî. Beyrut: Dâru'l-Kutbi'l-İlmiyye, 2013.
- Mağnîsi, Mahmud Hasan. *Muğni't-tullâb şerhu metni îsâgûci*. thk. İsam b. Mühezzebbes-Sebûî. Dımeşk: Dâru'l-Beyrutî, 2006.
- Mahmesânî, Subhi Recep. *İslâm Hukuk Felsefesi (Fesefetü't-teşrî' fi'l-İslâm)*. çev. Yaşar Çolak vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu - Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Dâru'l-Mizan, 2005.
- Öner, Necati. "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri". *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (1969), 285-303.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Özel, Ahmet. "Ahkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1/50-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Özen, Şükrü. *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: İnkılap, 1991.
- Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 12/110-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Pekcan, Ali. "Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 113-142.
- Rabia, Abdulaziz Abdurrahman. *İlmü usûli'l-fıkıh*. Riyad: Alemü'l-Kütüb, 1999.

- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl*. thk. Taha Cabir Ulvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mealim fi ilmi usûl-i'l-fikh*. thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed. Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2004.
- Sadrüşşerîa, es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydullah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavdih li halli ğavâmizi't-telkih (Taftâzânî'nin şerhu't-telvih'iyle birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Sedad, Ali. *Mizânü'l-'ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1303/1935.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-usûl*. nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. Bağdad: Dâru'l-Minhâc, 1407/1987.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Usûl*. nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1393/1973.
- Seyfüddîn Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezak Afîfî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Şâban, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risale*. thk. Ahmet M. Şakir. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. thk. Abdullah Dıraz. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ven-nihal*. thk. M. Abdulkadir. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Şelebi, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1401/1981.
- Şener, Mehmet. "Av (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/102-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Câmi's-sagir*. nşr. Mehmet Boynukalın Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/2011.
- Şücâüddin, Hibetullah b. Ahmed Türkistânî. *Şerhu'l-akaidi't-Tahâviyye*. thk. Cahdullah Bessam Salih. Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2012.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-makâsîd*. nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-akâid*. thk. Ahmet Umeyra. Beyrut: 1989.

- Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abd-
dubaki. Kahire: Dâru'l-Fıkr, 1382/1962.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmi: Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1993.
- Türcan, Talip. “Şeriat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38/574-577. İstanbul:
TDV Yayınları, 2010.
- Türker, Ömer. “Tarif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 40/28. İstanbul: TDV Ya-
yınları, 2011.
- Ünalın, Abdülkerim. “İslâm Hukukunda Gaibin/Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu”.
(Mukayeseli Olarak). *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1 (2001), 110-148.
- Üzüm, İlyas. “Hüküm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18/464-468. İstanbul: TDV
Yayınları, 1998.
- Yaran, Rahmi. “Keffaret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 25/179-182. İstanbul:
TDV Yayınları, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Eş’ariyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11/447-455. İs-
tanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 25/194-19. İstanbul:
TDV Yayınları, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 42/440-443. İstan-
bul: TDV Yayınları, 2012.
- Yıldız, Mustafa. *Endülüs'te Felsefe. Din ve Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Ötüken, 2016.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Veciz fi usûli'l-fıkh*. çev. Ruhi Özcan. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fa-
kültesi Yayınları, 1993.

Yûsuf el-Karadâvî'nin İslâm Ceza Hukukuna Dair Görüşlerinin Tahlili ve Bazı Görüşlerinin Tarihsel Süreç İçindeki Değişiminin Tespiti

Mustafa Bülent DADAŞ

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology
Department of Islamic Law

Konya /TÜRKİYE

mustafabulent.dadas@erbakan.edu.tr | orcid.org/0000-0002-9892-4206

Özet

Bu makalenin temel gayesi 1970'lerden günümüze fıkıh alanında çağımıza damgasını vuran fakihlerden biri olan Yûsuf el-Karadâvî'nin (1926-2022) İslâm Ceza Hukukuna ilişkin öne çıkan bazı görüşlerini tarihsel süreç içindeki değişimleri de öne çıkartarak arz ve tahlil etmektir. Karadâvî, doksan yılı aşan ömründe İslâmî ilimlerin hemen her alanına yaptığı katkılarının yanında İslâmî müesseselerin kurulmasında etkin bir rol oynamıştır. İslâm hukukunun her zaman ve mekân için çözümler üretebilecek bir potansiyele sahip olduğunu bulduğu her fırsatta ilan etmiş, bunun yegâne yolunun ictihad mekanizmasını işletmek olduğuna vurgu yapmıştır. *el-Helâl ve'l-Haram fi'l-İslâm* ve *Fetâvâ muâsıra* kitaplarında fetva verirken esas aldığı ilkeler arasında muayyen bir mezhebi taklit etmediğini, dört mezhebin de dışına çıkarak fıkıh mirasından bütünüyle istifade ettiğini kaydetmiştir. Hakkında kesin icmân olduğu (el-icmâü'l-müteyakkin) hiçbir meselede muhalif bir görüş benimsemediğini özellikle deklare etmiştir.

Geliş/Received: 07.02.2024 | **Kabul/Accepted:** 12.06.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2024

Atıf/Citation: Dadaş, Mustafa Bülent. "Yûsuf el-Karadâvî'nin İslâm Ceza Hukukuna Dair Görüşlerinin Tahlili ve Bazı Görüşlerinin Tarihsel Süreç İçindeki Değişiminin Tespiti". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 147-180./Dadaş, Mustafa Bülent. "Analysis of Yûsuf al-Qaradâwî's Views on Islamic Criminal Law and Identification of the Evolution of Some of His Views in Historical Context". *Journal of Islamic Law Studies* 43 (June 2024), 147-180.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1433449>

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.

© Mustafa Bülent DADAŞ | CC BY-NC-ND 4.0 International

Karadâvî'nin diğer alanlarda olduğu gibi İslâm Ceza Hukuku alanında da katkıları olmuştur. Fetvalarını kaydettiği kitaplarında ve diğer bazı eserlerinde bu alana ilişkin görüşlerini beyan etmiş olmasının yanında, *Cerîmetü'r-ridde* isimli eserinde de özel olarak irtidat cezasını tahlil etmiş, ancak konu hakkındaki görüşlerini tek bir eserde toplama ihtiyacına binâen vefatından birkaç yıl önce *Fi'l-fikhi'l-cinâi ve'l-ikâbi fi'l-İslâm* eserini kaleme almıştır. Karadâvî genel itibarıyla had cezalarını işlediği bu eserde dört mezhebin görüşlerinden birini tercih etse de bazı meselelerde bu çerçevenin dışına çıkmış, hakkında icmân gerçekleştiği iddia edilen hükümlerde farklı görüşler ortaya koymuştur. Bu kısma giren görüşlerinin ilki recm cezasıyla alakalıdır. Karadâvî'nin 1972 öncesi bu konudaki görüşü tam olarak tespit edilemese de bu tarihteki beyanlarından recmin ta'zîr olduğu görüşünü benimsediği ancak vefatından kısa bir süre önce bundan da vazgeçip, recmin İslâmî bir ceza olmadığı kanaatinde karar kıldığı anlaşılmaktadır. Zina fiilinde cezanın değişmesinde ölçü sayılan “muhsan” kavramını, “taraf(ların) bu fiili icra ettikleri zamanda evli olmaları” şeklinde yorumlaması da geleneğin dışına çıktığı görüşlerindedir. Sarhoşluk cezasının ta'zîr olduğu, zaman ve mekâna göre kanun koyucu tarafından bu suça uygun bir cezanın belirlenebileceği, hangi isimlerle anılırsa anılsın uyusturucu maddeleri kullanmanın haram olduğu, kullananın caydırıcı bir müeyyideyle cezalandırılacağı, ticaretini ve propagandasını yapan kimselerin ise yine ta'zîr yoluyla ölüm cezasına çarptırılabilirliği, hırsızlık suçunda çalınan malın hadislerde belirlenen nisabının taabbudî olmadığı, dolayısıyla değişen şartlara göre bilir kişilerden oluşan bir heyet tarafından belirlenebileceği, irtidat cezasını, mürtedin pozisyonuna göre farklı hükümlere bağlaması, bu alanda öne çıkan tercihlerindedir. Kadının diyetinin erkekle eşit olduğu fikrini savunması, bu alanda tartışma yaratan diğer bir görüşüdür. Karadâvî'nin mezkûr görüşleri ilim dünyasında ciddi bir yankı oluşturmuş, eleştirel tarzda pek çok çalışmanın yapılmasına zemin hazırlamıştır.

Çalışmamızda, öncelikle Karadâvî'nin, fetvalarında esas aldığı beyan ettiği ilkelere yer verilmiştir. Ardından ceza hukuku alanında sözü edilen görüşleri arz ve tahlil edilmiştir. Mezkûr görüşlerinin oluşmasında dönemin kudretli iki fakihî: Ebû Zehre ve Mustafa Zerkâ'nın bariz etkileri tespit edildiği için çalışmada onların konuyla ilgili görüşlerine de yer verilmiştir. Son olarak Karadâvî'nin, bu çalışmada tahlil edilen görüşlerini inşa ederken izlediği yöntemde tespit edilen problemler üzerinde durularak kadim fakihlerin metotları ışığında bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Çalışmada Karadâvî'nin, görüşlerinin tespitinde 105 eserinin bir araya getirildiği 2022 yılında yayımlanan külliyyatına müracaat edilmiştir. Ebû Zehre'nin İslâm Ceza Hukukuna ilişkin yazdığı *el-Cerîme* ve *el-Ukûbe* eserlerinin yanında fetvalarının bir araya getirildiği kitabıyla, Zerkâ'nın *Fetâvâ'sı* çalışmada kendisine yoğun bir şekilde müracaat edilen eserlerden olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Ceza Hukuku, Had, Ta'zîr, Karadâvî.

Analysis of Yūsuf al-Qaraḏāwī's Views on Islamic Criminal Law and Identification of the Evolution of Some of His Views in Historical Context

Summary

The main purpose of this article is to present and analyze some opinions of Yūsuf al-Qaraḏāwī (1926-2022), one of the most influential jurists in the field of fiqh from the 1970s to the present, by highlighting the changes in the historical context. In his life span of more than ninety years, al-Qaraḏāwī played an active role in the establishment of Islamic institutions in addition to his contributions to almost every field of Islamic sciences. He has declared at every opportunity that Islamic Law has the potential to produce solutions for any era and place and emphasized that the only way to do this is to activate the mechanism of ijtihad. In his books *al-Ḥalāl wa'l-Ḥarām fi'l-Islām* and *Fatāwā mu'āşira*, among the principles he based his fatwās, he noted that he did not imitate a particular madhhab and that he went beyond all four madhhabs and made full use of the heritage of fiqh. He specifically declared that he did not adopt a dissenting view on any issue about which there was a definite *ijmā'* (*al-ijmā' al-mutayaqqin*). One of al-Qaraḏāwī's contributions to the field of fiqh is Islamic Criminal Law. In addition to expressing his views on this field in his books in which he recorded his fatwās and in some of his other works, he also analyzed the punishment of apostasy specifically in his work titled *Jarīmat al-ridda*, but he wrote *fi'l-fiqh al-jinā'ī wa'l-'ikābī fi'l-Islām* a few years before his death to collect his views on the subject in a single work. Although al-Qaraḏāwī prefers one of the views of the four madhhabs in this work, he goes beyond this framework in some issues and presents different views on the provisions about which *ijmā'* is claimed to have been realized. The first of his opinions in this section is about the punishment of rajm-stone to death. Although al-Qaraḏāwī's opinion on this issue before 1972 cannot be determined, it is understood from his statements at that time that he adopted the view that rajm punishment is a ta'zīr punishment (under the discretion of judge or ruler), but shortly before his death, he abandoned this view and opted that rajm is not an Islamic punishment.

His interpretation of the concept of "muḥşan", which is considered as a criterion for the change of punishment in the act of adultery, as "the fact that the party(ies) were married at the time they committed this act" is one of the views that he diverged from the tradition. Among his prominent opinions are: The punishment for drunkenness is ta'zīr, the lawmaker can determine an appropriate punishment for this crime according to the time and place, the use of drugs, regardless of their kind or names, is forbidden, and those who use them will be punished with a deterrent sanction, and those who trade and propagandize can be sentenced to death by way of ta'zīr, in the crime of theft, *nişāb* (quorum) of the stolen property determined in the hadiths is not compulsory and

can be determined by a committee of experts in line with changing conditions, the different punishments for apostasy according to the position of the apostate is another controversial view in this area. al-Qarađāwī's views have created a serious reflection in the academic world and paved the way for many critical studies.

In our study, first, the principles that al-Qarađāwī declared to be the basis of his fatwās are presented. Then, his views in the field of criminal law were presented and analyzed. Since the two prominent jurists of the period, Abū Zahrā and Muşţafā Zarqā, had a significant influence on the formation of his views, their views on the subject are also included in the study. Finally, some evaluations are made in the light of the methods of the early jurists by focusing on the problems identified in the method al-Qarađāwī followed in constructing his views analyzed in this study. al-Qarađāwī's corpus published in 2022, which brought together 105 of his works, was consulted to determine his views. In addition to Abū Zahrā's *al-Jarīma* and *al-'Uqūba on Islamic Criminal Law*, his book of fatwās and Zarqā's *Fatāwā* were among the works that were consulted extensively in this study.

Keywords: Fiqh, Criminal Law, Hadd, Ta'zīr, al-Qarađāwī.

Giriş

Yusuf el-Karadāvî (1926-2022) yazdığı eserlerle fıkıh ilmine önemli katkılar yapmış çağdaş âlimlerdendir. *Cerîmetü'r-ridde* ve vefatından birkaç yıl önce tamamladığı *Fi'l-fikhi'l-cinâi ve'l-ikâbi fi'l-İslâm* adlı eserleriyle İslâm ceza hukukuna da katkıları olmuştur. Bu çalışmada Karadāvî'nin ceza hukukuna ilişkin görüşleri tarihi süreç içerisindeki değişimleri öne çıkartılarak ortaya konulacaktır. Esasen, hoca ve görüşleri hakkında bazıları akademik olmak üzere pek çok eser kaleme alınmış olsa da¹ mezkûr konu hakkında yapılmış bir çalışmaya rastlanmamıştır. Çalışmamızda Karadāvî'nin pek çok kitabına başvurulmuş, özellikle de vefatından birkaç yıl önce tamamladığı konu hakkındaki nihâi görüşlerini temsil eden *Fi'l-fikhi'l-cinâi* esas alınmıştır. Görüşlerinin tespitinde 105 eserinin bir araya getirildiği 2022 yılında yayımlanan külliyatına müracaat edilmiştir. Fıkıh mezheplerinin ceza hukukuna ilişkin görüşlerinin tespiti için klasik kaynaklara başvurulmuş, özellikle de Muhammed Ebû Zehre (1898-1974) ve Mustafa Ahmed Zerkâ'nın (1907-1999) eserleri başta olmak üzere çağdaş kaynaklardan da istifade edilmiştir. Bu çalışmanın hedefi İslâm ceza hukukunu bütün yönleriyle ele almak olmadığı için ilgili hükümlere Karadāvî'nin görüşlerine zemin olacak kadarıyla değinilmiştir.

¹ Fatih Yücel fetvanın değişim gerekçelerini ele aldığı makalesinde Din İşleri Yüksek Kurulu ile birlikte genellikle Karadāvî'yi öne çıkartmış, bu noktada onların süreç içerisinde değişen görüşlerini incelemiştir. Bk. Fatih Yücel, "Fetvanın Değişim Gerekçelerine Güncel Bir Bakış -Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örnekliği-", *Diyanet İlmî Dergi* 58/3 (Eylül 2022), 1135, 1140, 1141-1142, 1145.

1. Ceza Hukukuna Dair Tercih Ettiği Görüşleri

Karadâvî, ceza hukukuna² tahsis ettiği *Fi'l-fikhi'l-cinâî*³ adlı eserine İslâm'ın had, ta'zîr ve kısas cezalarında⁴ gözettiği ilke ve hikmetleri kısa da olsa aktararak başlamıştır. Bu bağlamda, had cezalarının muhkem naslarla sabit olmakla birlikte şeriatın, had ve kısas cezalarından ibaret olmadığını, nitekim ceza hukukuna ilişkin âyetlerin sayısının ona ulaşmadığını ısrarla vurgulamıştır. Cezadan önce suçu önlemenin esas olduğunu, cezaların ancak kamu otoritesi tarafından icra edilebileceğini, İslâm hukukunda zina suçu başta olmak üzere suçların ispatı için sıkı şartlar getirildiğini dile getirmiştir.⁵ Bu bağlamda, konu hakkındaki nasları tahrif ettiklerini düşündüğü bazı çağdaş araştırmacıların iddialarına cevap vererek, onların kendi görüşlerine dayanak kıldıkları Hz. Ömer'in bazı uygulamaları ile Hanbelî fakihî Necmeddin et-Tûffî'nin (ö. 716/1316) nas-maslahat hakkındaki görüşlerini izah etmiştir.⁶

² Karadâvî, İslâm hukukuyla beşerî hukukun en uyumsuz olduğu alanın ceza hukuku olduğunu belirtir. Fıkhın diğer alanlarına dâir yapılan kanuni düzenlemeler, ribanın haramlığı, aile hukukuna ilişkin bazı değişmez hükümler dışında, Şerîât diye ifade ettiğimiz muteber fıkhî mezheplerinin görüşlerini içine alan geniş daireden bir görüşle uzlaşabilmektedir. Tekil hükümlerdeki söz konusu benzeşmenin yanında Şeriatla beşerî kanun arasındaki temelden farklara yönelik izahları için bk. Yûsuf el-Karadâvî, *Medhal li dirâseti's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Beirut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022), 35/34-42.

³ Karadâvî, kitabın mukaddimesinde, konuyla ilgili daha önce yayımladığı fetvalar ve görüşlerini bu kitapta özetlediğini, kadim fıkhî kaynaklarından genel manada istifade etse de özellikle Şevkânî'nin *es-Seylü'l-cerrâr ve ed-Dürerü'l-behiyye* adlı eserleriyle *ed-Dürer*'in Siddîk Hasan Hân tarafından yazılan şerhi *er-Ravdatü'n-nediyye* adlı kitaplarını esas aldığı belirtmiştir. Özel olarak beyan etmese de "cinâyât" ve "kısâs" bölümünde Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'nin *Delîlü'l-hitâb* adlı muhtasarıyla bu esere İbn Duveyyân tarafından yazılan *Menârü's-sebil* adlı kitabı esas almıştır. Bk. Yûsuf el-Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî* (Beirut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022), 15, 243. Bazı görüşlerinde bu iki âlimin görüşlerine muvafakat etse de önemli bir kısmına itiraz etmiştir. Bk. Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 184, 220, 230, 234.

⁴ Bu üç kavram için yaptığı tarifler için bk. Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 13, 20, 151, 98-101. Had ve ta'zîrle ilgili konularda müstakil pek çok çalışma yapılmıştır. Behnesî'nin *et-Ta'zîr fi'l-İslâm*, *el-Hudûd fi'l-İslâm* ve *el-Kısâs fi'l-fikhi'l-İslâmî* adlı üç eseri bu alanda yapılan kıymetli çalışmaların başında gelmektedir.

⁵ Bu bağlamda Şevkânî ve Siddîk Hasan Hân'ın irtidat kapsamına sokarak ölüm cezasının verilmesine hükmettikleri vâkıalarda özellikle de içinde yaşadığımız asırda cezalandırma alanının mümkün olduğu kadar daraltılmasının uygun olacağını, katî deliller bulunmadığı sürece ölüm cezasına başvurulmaması gerektiğini ifade etmiştir. Aşağıda tahlil edeceğimiz görüşlerinde Karadâvî'nin bu ilkeye sıkı bir şekilde riâyet ettiğini söylemek mümkündür. Karadâvî'nin İslâm Ceza Hukuku ilkelerine değindiği yerler için bk. Yûsuf el-Karadâvî, *Medhal fi ma'rifeti'l-İslâm* (Beirut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022), 28/196-202.

⁶ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 20-56, 119-126, 144-151, 212-215. Karadâvî, Tûffî'nin konu hakkındaki görüşlerini diğer bazı eserlerinde de aynı minvalde tahlil etmiştir. Bk. Yûsuf el-Karadâvî, *es-Siyâsetü's-şer'iyye* (Beirut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022), 26/191-197; Yûsuf el-Karadâvî, *Dirâse fi fikhi mekâsidi's-şer'ia* (Beirut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022), 106-110; Yûsuf el-Karadâvî, *el-Mercî'iyetü'l-ulyâ* (Beirut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022), 36/396-398.

Bu girişten sonra Karadâvî'nin ceza hukukuna dair genel itibarıyla gelenekte yerleşik görüşe muhalif olan tercihlerini, tarihi süreç içinde yaşadığı dönüşümlere dikkat çekerek başlıklar halinde özetleyip tahlil etmeye çalışacağız.⁷

1.1. Recm Cezası

Recm cezası, 20. Yüzyılda İslâm Ceza Hukukunun en çok tartışılan meselesi olduğu gibi⁸ Karadâvî'nin tarihi süreç içinde bu alana dâir görüşlerindeki değişimi ve dönüşümü yansıtan en bariz örneklerden biridir. Karadâvî bu konudaki görüşlerini ilk defa en net bir şekilde Mustafa Ahmed Zerkâ'nın 1999 yılında *Fetâvâ*⁹ adıyla neşredilen eserinde ceza hukukuna ilişkin fetvaların yer aldığı bölümün başında dipnot olarak kaydetmiştir.¹⁰ Kitaplarının önemli bir kısmını mezkûr tarihten önce kaleme alan Karadâvî, eserlerinde recm meselesine genişçe değinmemiş, İslâm Ceza Hukukuna ilişkin bölümlerde ise ne sarih ne de işaret yoluyla farklı bir görüş ortaya koymuştur. Onun recm cezasıyla ilgili düşüncelerini harekete geçiren hadise 1972 yılında Libya'nın el-Beyda kentinde düzenlenen ilmi kongrede¹¹ Muhammed Ebû Zehre'nin bu konuda yaptığı

⁷ Karadâvî, İslâm Ceza Hukukuna ilişkin bazı meselelerde dört mezhep içinden tercihlerde bulunmuş, kimi zaman dört mezhebin dışına çıksa da gelenek içinde yeri olan bazı görüşleri tercih edebilmiştir. Örneğin, bekârın zina etmesi halinde hadislerde söz konusu edilen sürgün cezasının ta'zîr olduğu hususunda Hanefilerin; zina itirafının dört defa tekrarlanması meselesinde Hanefilerin ve Hanbelilerin; zina eden kadının iddet beklemesinin gerekmediği meselesinde Hanefî ve Şâfiîlerin; livâta yapanın cezasının ta'zîr olduğu görüşünde Ebû Hanîfe'nin; zimmîye mukabil Müslümanın kısâs edileceği meselesinde Hanefilerin görüşlerini tercih etmiştir. Bk. Karadâvî, *Fî'l-fikhi'l-cinâî*, 59, 76-79, 91, 101, 257, 263-267.

⁸ Zina suçuna terettüp eden ceza klasik hadis şerhleri ve fıkıh kitaplarında geniş bir şekilde tartışılmasının yanında geçen yüzyıldan günümüze farklı dillerde pek çok çalışmaya konu edilmiştir. Dolayısıyla burada konu detaylarına girilmeden Karadâvî'nin görüşlerini yansıtacak ve kısaca tahlil edecek şekilde ele alınacaktır.

⁹ Kitap, Zerkâ'nın öğrencilerinden Mecd el-Mekkî'nin, hocasının uzun bir süreç içinde dergi ya da gazetelerde neşrettiği veya doğrudan müsteftilere gönderdiği fetvalarını bir araya getirmesiyle oluşmuş ve hocanın vefatından önce yayımlanmıştır. Mecd el-Mekkî, kendisiyle görüşmemizde hocasının bu kitabına alamadığı diğer fetvalarını da yakın zaman içinde neşredebileceğini beyan etmiştir.

¹⁰ Zerkâ, "büyük üstad", "allâme", "Allah'ın, 20. Yüzyılda Müslümanlara bahsettiği en büyük nimetlerden birisi" vb. sıfatlarla andığı Karadâvî'den bu eserine takriz yazmasını talep etmiş, o da hem bu talebi yerine getirmiş hem de uygun gördüğü yerlerde bazı dipnotlar koyarak kitaba katkı sağlamıştır. Bu eserin çalışmamız açısından önemi, Karadâvî'nin recm cezası hakkındaki görüşlerini ilk defa bu kitapta kaydetmiş olmasıdır. Zerkâ'nın, Karadâvî hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *Fetâvâ*, nşr. Mecd el-Mekkî (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 2010), 135, 150; 394-38-95; Yûsuf el-Karadâvî, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb* (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022), 77/853-857.

¹¹ Karadâvî "Nedvetü't-teşri'l-İslâmî" adıyla düzenlenen kongrenin, Kaddâfî'nin Libya kanunlarında şeriat muhalif hükümlerin çıkartılması amacıyla âlimlerle istişare yapmak için düzenlendiğini belirtir. Kongreye dönemin meşhur ilim adamlarından Ebû Zehre ve Zerkâ dışında Subhî Sâlih (1926-1986) ve Ali el-Hafîf (1891-1978) gibi âlimler de iştirak etmiştir. Bk. Karadâvî, *Fî'l-fikhi'l-cinâî*, 67; a.m.f., *İbnü'l-karye ve'l-küttâb*, 76/269-270.

konuşmadır. Ebû Zehre'nin bu kongredeki sözlerine geçmeden ceza hukukuna ilişkin sonraki çalışmalar için referans haline gelen 1956 yılında yayımladığı *el-Cerîme* ve *el-Ukûbe* adlı kitaplarındaki görüşlerine kısaca değinmek istiyoruz.

Ebû Zehre *el-Cerîme*'de özellikle de ceza cihetiyle detaylarına girmeden zina suçunun karşılığının bekâr için yüz sopa, muhsan¹² için recm olduğuna değinmiş, suçların cezasına tahsis ettiği diğer kitabında ise mezkûr cezaların dayandığı delilleri kaydetmiştir. Bu bağlamda “asîf” hadisi diye bilinen¹³ ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zina eden kadın hakkında recme; erkek hakkında ise yüz celdeyle, bir yıl sürgüne hükmettiği rivayeti zikretmiş, ardından Hz. Ömer'den (r.a.) recmin, vahyin emriyle Hz. Peygamber tarafından uygulandığını ifade eden sözünü nakletmiştir.¹⁴ Akabinde sahîh hadislerle sabit olduğunu belirterek, Mâiz ve Gâmidiyeli kadının recmedildiği rivayetlere değinmiştir. Ancak peşi sıra öncelikle Hz. Peygamber'in recm uyguladığı hadiselerin Nûr sûresindeki “celde” âyetinden önce mi yoksa sonra mı olduğu sorusunu ortaya atmış, herhangi bir yorum yapmadan âyetin, recm cezasının uygulanmasından önce indiğine dâir görüşleri ikna edici gördüğünü hissettirecek bir üslupla meseleyi ele almıştır. Ardından recmin tatbiki için zina fiilinin işlenmesi esnasında tarafların evli olup olmama şartını tartışmaya açmış, Muhammed Reşîd Rıza'nın görüşlerini naklederek, fiilin icrası sırasında tarafların evli olmalarının şart sayılması gerektiği görüşünü gerekçeleriyle birlikte ortaya koymuştur.

Kongrede takdim edilen tebliğler ve yapılan müzakerelere ulaşmak için gerek Libyalı gerekse Zerkâ'nın öğrencisi Mecid Mekki gibi dostlarımıza başvurmamıza rağmen bir sonuca ulaşamadığımızı burada belirtmek istiyoruz.

¹² Karadâvî'nin zina cezası bağlamında “muhsan” kavramının çerçevesine ilişkin görüşlerine aşağıda değinilecektir. Kadim fakihler aralarında detaylarda farklılıklar olsa da bu kavramı, müslüman, akıllı, bâliğ, hür, zinadan önce sahîh bir nikahla evlilik yaşamış veya evli kimse olarak yorumlarlar. Yerleşik bu görüşe göre, zâninin zina fiili esnasında evli olması şart değildir. Bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986), 7/37-38; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2004), 4/218-220; Muvaqqaddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Mugnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh el-Hulv (Riyad: Âlemü'l-kutub, 1997), 12/314-319.

¹³ Ebû Zehre, bu rivayetin yorumu bağlamında hadisin, celde cezasıyla birlikte kesin bir şekilde erkeğin bir yıl sürgün edileceğine delâlet ettiğini ancak Hanefîlerin, cezanın bu kısmının ta'zîr olduğunu iddia ettiklerini nakletmiştir. Rivayeti bu şekilde anlamlandırması, hadisin sıhhati hususunda bir tereddüdünün olmadığını göstermektedir. Bk. Muhammed Ebû Zehre, *el-Ukûbe* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts), 89.

¹⁴ Rivayetler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmî'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Şurût”, (2724), “Hudûd”, 21-30 (6814, 6816, 6820, 6827, 6829).

Esasen Ebû Zehre'nin konuyu sunuşundaki üslubundan recm cezasına karşı bir çekincesinin olduğunu çıkartmak mümkündür.¹⁵ Nitekim konunun kâmil bir şekilde anlaşılması için Hâricîlerin, Şîa ve Mu'tezile'den bazılarının, irtikap edenin evli ya dabekâr olması arasında fark gözetmeksizin zina suçunun cezasının sadece celde olduğu görüşünü aktarmayı uygun gördüğünü belirtmiş, onların bu konuda dayandıkları gerekçelerini arz etmiştir. Bununla birlikte bu kanaatin gayet azınlık sayılacak bir taife tarafından savunulduğunu; zikrettikleri delillerin de cumhurunkiler karşısında tutunamaya çağını vurgulamıştır. Ebû Zehre, meseleyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra recm cezasını bahane ederek İslâm hukukunu eleştirenlere bu hükmün Tevrat'ın hükmü olduğunu ve Ahd-i cedîd'de (İncil) kaldırıldığına dâir bir açıklamanın bulunmadığını belirterek, Yahudi ve Hristiyanların bunu uygulamıyor olmalarının, recmin inandıkları dinin bir parçası olduğu hakikatini değiştirmeyeceği şeklinde cevap vermiştir.¹⁶

Ebû Zehre, 1954 yılında recm cezası hakkında kendisine sorulan bir soruya verdiği cevapta, Ehl-i sünnet dışında azınlıkta kalan bazı fırkaların muhalefeti bir tarafa, bu cezanın icmâ ile sabit olduğunu, Hz. Peygamber'in altı şahsa bu cezayı uyguladığını ve kendisinden sonra da Hz. Ömer ve Hz. Ali tarafından tatbik edildiğini belirtmiştir. Benzer şekilde Kâmil el-Bennâ'nın bu konuya dâir farklı kanaatini ele alarak cevap verdiği fetvasında, recmin meşruiyeti hususunda Hâricîlerin bir fırkası dışında muhalif bir görüş bilmediğini, Hz. Peygamber'in bu cezayı siyaseten uyguladığını söylemeye ya da şahsi bir görüş ortaya koymaya cesaret edemediğini belirtmiştir.¹⁷

20. yüzyılın önde gelen fakihlerinden biri olduğu hususunda ilim ehlinin ittifak ettiği Ebû Zehre'nin, mezkûr kitaplarında recm hakkında bilinenin dışında bir görüş benimsemediği, aksine yerleşik kanaati eleştirenlere karşı güçlü bir şekilde cevap verdiğini görmekteyiz. Ancak gerek Karadâvî gerekse Zerkâ'nın anlatımından Ebû Zehre sözü edilen kongrede, Hz. Peygamber'in recmettiğine dâir nakledilen rivayetlerin güvenilir olduğu noktasında ciddi şüphelerinin bulunduğunu, şefkat âbidesi olarak bilinen Allah

¹⁵ Bazı öğrencileri Ebû Zehre'nin konuyu bu şekilde anlatışından recmi inkâr ettiğini çıkartmışlardır. [Muhammed Osman Şebîr, *Muhammed Ebû Zehre* (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 2006), 163-164] Esasen ifade ettiğimiz üzere, kitabındaki ibarelerinden recmin meşruiyeti hususunda çekimser olduğu anlaşılrsa da inkâr ettiğini çıkartmak zordur. Nitekim bu hükmün sadece İslâm'a mahsus olmadığını, Yahudi ve Hristiyanlar için de geçerli olduğuna ilişkin sözleri recmi inkâr eden bir kimsenin söyleyeceği şeyler değildir.

¹⁶ Muhammed Ebû Zehre, *el-Cerîme* (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1956), 42-43, 49-50; a.mlf., *el-Ukûbe*, 87-95.

¹⁷ Ebû Zehre bu fetvasının devamında, recm cezasının bu dönemde dünyanın hiçbir yerinde uygulanmadığını, hatta Mısır'da zinanın suç sayılmadığını belirterek, nazari bir meseleyi tartışmaya açmak suretiyle fakihlerin icmâ ettiği bilinen bir hükmü şüpheli bir hale getirmenin isabetli olmadığını belirtmiştir. "Mısır Devleti zinayı suç sayar ve fakihlere bu suçun cezasının ne olması gerektiğini sorarsa Kitab ve Sünnet'ten başkasına tabi olmaksızın görüşlerimizi o vakit açıklarız demiştir". Muhammed Ebû Zehre, *Fetâvâ*, thk. Muhammed Osmân Şebîr (Dimaşk: Dâru'l-kalem, ts.), 670-674.

resulünün böyle ağır bir cezayı vermesinin tasavvurunun güç olduğunu vurgulamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de evli ya da bekâr ayrımı yapılmaksızın zina suçuna tek bir cezanın ön-görüldüğünü ayrıca Nisâ 25'de kölenin zina etmesi halinde kendisine hüre verilen cezanın yarısının verilmesinin emredildiğini halbuki recm cezasının yarılanmasının mümkün olmadığını, Yahudi menşeli olan bu cezanın rahmet dini İslâm'ın zuhuruyla neshedildiğini ifade etmiştir.¹⁸

Ebû Zehre, muhtemelen mezkûr kongreden sonra görüşlerini sözlü olarak açıklamış olmanın sağladığı rahatlıkla yazılı olarak da ilan etmek istemiş ve bu fırsatı *Zehretü't-tefâsir*¹⁹ adlı eseriyle yakalayarak,²⁰ Nûr Sûresinin 2 ve 3. âyetleri bağlamında kaydetmiştir. Burada kongrede kendisinden nakledildiği şekliyle sert ibareler kullanmak yerine yazı dilinin de bir gereği olarak, meseleyi Hanefîlerin âm lafzın katiyet ifade ettiği ve ancak katî olan bir delille tahsis ya da nesh edilebileceği ilkesinden hareket ederek yorumlamıştır. Kanaatine göre bu nitelikte katî bir delilin bulunmadığı, ayrıca Kur'ân âyetleri arasında neshin cereyan etmediği tezlerini ortaya koyarak, İslâm Hukukunda recm cezasının meşru olmadığı sonucuna varmıştır.²¹

Mezkûr kongreye 46 yaşındayken katıldığı anlaşılan Karadâvî, Zerkâ'nın *Fetâvâ*'sında ilgili yere koyduğu dipnotunda, anılan kongreye Zerkâ ile birlikte iştirak

¹⁸ Zerkâ, Ebû Zehre'nin konuşmasını bu kadarıyla özetlemiş, detaylarına girmeden kongrede hâzîrunün kendisine şiddetle itiraz ettiklerini ve onun da bu itirazlara cevaplar verdiğini ifade etmiştir. Zerkâ, *Fetâvâ*, 391-395; Karadâvî, *Fî'l-fikhi'l-cinâî*, 70-71. Ebû Zehre'nin, kongrenin ana teması olmadığı halde bu konuya değinmesinin sebebini öğrencileri Zekeriyâ el-Berrî ve Muhammed Abdülcevâd'dan öğreniyoruz. Onların anlatımına göre Hoca, gereksiz yere gündemi meşgul etmemek ve İslâm düşmanlarına fırsat vermemek için bu konudaki görüşlerini açıklamaktan çekinmekteymiş. Öğrencisi Muhammed Abdülcevâd, el-Beyda'daki kongrede görüşünü açıklamaları için hocasına ısrarda bulunmuş diğer dostları ise bu teklifi uygun görmemişse de cesaretiyle tanınan Hoca gelebilecek tepkilere göğüs gererek mesele hakkındaki kanaatini burada ilan etmiştir. Karadâvî de anılarında bu meseleye geniş bir şekilde değinmiş, Ebû Zehre'nin "20 yıldır sakladığım bir görüşümü sizinle paylaşacağım. Allah'ın huzurunda, 'neden bildiğini saklayarak insanlarla paylaşmadın' sualiyle karşılaşmak istemiyorum" diyerek görüşlerini izhâr ettiğini belirtmiştir. Bk. Şebîr, *Muhammed Ebû Zehre*, 163-165; Karadâvî, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb*, 76/271-276; Yûsuf el-Karadâvî, *Fî vedâ'il-'a'lâm* (Beirut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022), 72/187-191.

¹⁹ Ebû Zehre bu eserini tamamlama fırsatı bulamamış, Neml Sûresi 74. âyetin tefsirini yazarken vefat etmiştir.

²⁰ Karadâvî, anılarını yazdığı eserinde, Ebû Zehre'nin muhtemelen bu konuyu Tefsir'inde işlediğini görmediği ya da unuttuğu için hocanın 1972 yılındaki kongreden sonra da recm hakkındaki düşüncesini yazıya dökme imkânı bulamadan vefat ettiğini söylemiştir. Ancak *Fî'l-fikhi'l-cinâî* kitabında Ebû Zehre'nin görüşlerini doğrudan tefsirinden nakletmiştir. Karadâvî, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb*, 76/274; a.mlf., *Fî'l-fikhi'l-cinâî*, 63.

²¹ Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsir* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, ts.) 1608-1614, 5137-5143. Ebû Zehre'nin meseleyi ele alırken problemleri bıraktığı hususlara Karadâvî'nin görüşünü izah ettiğimiz yerde değineceğiz.

ettiğini; Ebû Zehre'nin 20 yıldır gizlediği görüşlerini bu kongrede izhâr ettiğini belirtmiş, kendisinin de recmin ta'zîr sayılması gerektiği konusunda bir şeyler yazdığını ancak neşretmeye cesaret edemediğini ifade etmiştir.²² Burada maddeler halinde birkaç noktaya işaret etmek istiyoruz:

Karadâvî, Hz. Peygamber'in bu cezaı ta'zîr olarak uyguladığı görüşüne mezkûr kongreye katılmadan önce mi sahipti yoksa Ebû Zehre'yi dinleyip meseleyi onunla ve Zerkâ ile tartışırken mi böyle bir düşünceye sahip oldu?

Zerkâ'nın kitabının dipnotunda sarf ettiği bu sözleri neden kendi kitaplarında yazmadı?

Kongreden sonra Zerkâ'nın kitabının neşir tarihi olan 1999'a kadar 27 yıl boyunca bu konuda neden bir şeyler söylemedi?

İlk soruya net bir cevap vermek mümkün değildir. Öncelikle Karadâvî, fıkha dâir ilk kitabı *el-Helâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*'ı 1959 yılında yayımlamıştır. Sahasında ilk sayılabilecek bu eser gündelik hayatta Müslümanları ilgilendiren önemli meseleleri ihtiva etse de İslâm Ceza Hukukuna ilişkin konulara değinmemiştir.²³ Fıkıh alanındaki diğer önemli eseri *Fıkhu'z-zekât*'ı da bu tarihten önce yazmıştır; ancak onun da konuyla ilgisi yoktur.²⁴ Bu zaviyeden bakılınca kongre öncesinde meseleye ilişkin olgunlaşmış bir fikrinin bulunmadığı söylenebilir. Bununla birlikte kongredeki sözlerinden sonra Ebû Zehre'yi kaldığı otelde ziyaret edip uzun zaman önce zihninde tasarladığı ve kimseye açmadığı görüşlerini ona anlatmak istediğine dâir ifadesine²⁵ bakılınca recm hakkındaki kanaatinin kongreden önce belli bir aşamaya geldiği anlaşılmaktadır.²⁶

²² Zerkâ, *Fetâvâ*, 393-394. Karadâvî, yazıp da neşretmeye cesaret edemediği şeklindeki cümlelerini *Fi'l-fikhi'l-cinâî* (71) kitabında da tekrarlamış, anılarını yazdığı eserde ise Ebû Zehre'nin "Bu görüşü 20 yıldır içimde saklıyorum" sözünün kendisinde derin bir tesir bıraktığını, muhtemelen pek çok görüş ve ictihadın çeşitli mülahazalarla açıklanmadığı ve sahibiyile birlikte öldüğünü belirtmiştir. Karadâvî, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb*, 76/274.

²³ Kitabın yazılış hikayesi, İslâm coğrafyalarında gördüğü ilgi ve Türkçe başta olmak üzere diğer dillere tercümeleri için bk. Karadâvî, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb*, 75/331-352.

²⁴ Bu tarihten önce yazdığı diğer eserleri şunlardır: Cemâleddin Abdünnâsir tarafından ortaya konulan sosyalizmin çözüm olduğu tezine karşın İslâm'ın yegâne çözüm olduğunu anlatmaya çalıştığı ve ilk iki cüzünü 1969 ve 1970'de yayımladığı *Hatmiyyetü'l-halli'l-İslâmî* adıyla yayımladığı kitapları. *el-İmân ve'l-hayât, el-İbâdât fi'l-İslâm, Dersü'n-nekbeti's-sâniye, Âlim ve tâğiye* adlı eserleri. Bk. Karadâvî, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb*, 76/165-167, 208-209. Sözü edilen eserleri, ceza hukukuna ilişkin konuları ihtiva etmemektedir.

²⁵ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 72.

²⁶ Recm cezası 20. yüzyılın Mısır'ında bazı araştırmacılar tarafından tartışılmaya başlanmıştır. Bazıları bu cezaıla ilgili görüşlerine işaret yoluyla temas ederken bazıları ise daha açık ifadelerle bu ceza hakkındaki muhalif fikirlerini ortaya koymuşlardır. Örneğin dönemin saygın fakih ve âlimlerinden Muhammed Hudaî Bey (1872-1927) fıkıh tarihine dâir kaleme aldığı kitabında Kur'ân-ı Kerîm'in herhangi bir ayrıma

Mezkûr dipnotta “Bu konudaki fikirlerimi yazmış ancak Ebû Zehre gibi neşretmeye cesaret edememişim” şeklindeki cümlesi, diğer iki soruya cevap sayılabilir. Belki de Karadâvî uzun yıllar içinde taşıdığı bu fikirleri detaylarına girmeden en azından Zerkâ'nın kitabında açıklamak istemiş olmalıdır. Böylelikle olası tenkitleri asgariye indirmek, Ebû Zehre'nin *Fetâvâ*'sında belirttiği üzere, zaten uygulanmadığı için nazariyatın ötesine geçmeyen bu meseleyle gündemi meşgul etmek istememiştir. Ancak konu hakkındaki kanaatini ve dayandığı gerekçeleri neşretmemeyi muhtemelen ilmi saklama kapsamında gördüğü için 2022 yılında vefatından dört yıl önce, yani 92 yaşındayken *Fi'l-fikhi'l-cinâî* kitabıyla geniş bir şekilde paylaşmayı uygun görmüştür.²⁷ Aşağıda onun bu meseleyle ilişkin görüşlerini mezkûr kitabından naklederek tahlil etmeye çalışacağız.

Karadâvî, bu meseleyle Ebû Zehre'nin, tefsirinde konuyla ilgili yazdıklarını nakletmekle başlamış, ardından Zerkâ'nın²⁸ recmin had değil ta'zîr cezası olduğuna dâir kanaatini geniş bir şekilde açıklayarak, kendisinin de bunu tercih ettiğini ifade etmiştir.

gütmeden zina yapana yüz celde vurulmasını emrettiğini, muhsan zâniye recm cezası hükmünün sünnetle sâbit olduğunu ancak Abdullah b. Evfâ'ya Hz. Peygamber'in recmettiği vakıaların celde âyetinden önce mi yoksa sonra mı olduğu sorusuna “bilmiyorum” şeklinde cevap verdiğini naklederek, recm cezasının neshedildiğine işaret etmiştir. Nitekim onun bu işareti diğer bazı araştırmacılar tarafından recmin mensûh olduğu görüşünü benimsediğine yorumlanmıştır. Bk. Muhammed Hudaî Bey, *Târihü't-teşri'i'l-İslâmî* (Kahire: Dâru't-tevzi' ve'n-neşri'l-İslâmî, 2006), 80-81. Mısırlı âlimlerden bu görüşe meyleden araştırmacılar için bk. Ebû Zehre, *Fetâvâ*, 670-674. Bazı araştırmacılar, Abdülvehhâb Hallâf'ın da bu görüşte olduğunu, *Livâü'l-İslâm Dergisi*'nin 1954 yılında düzenlediği “Recmü'l-muhsan ve şer'iyetühû” temalı ilmi kongrede bu görüşü izhar ettiğini belirtmişlerdir. Derginin 6. sayısında yayımlandığı ifade edilen bu kongreye dâir malumata ulaşamadığımızı ifade etmek isteriz.

²⁷ Bu eserinden önceki çalışmalarında her ne kadar recm cezasıyla ilgili görüşlerini kaydetmese de îmâ tarzında bazı işaretlere rastlamak mümkündür. Örneğin 1995 yılında verdiği bir konferansında zinayı önleyecek tedbirlerden bahsederken Nûr Süresi 2. âyeti zikretmiş “Acaba Kur'ân-ı Kerîm zina suçunu sadece bu ceza ile mi önlemeye çalıştı?” sorusunu ortaya atarak cevaplar vermeye çalışmıştır. (Yûsuf el-Karadâvî, *Muhadarâtü'l-îmâmi'l-Karadâvî* (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022), 96/305). Burada, âyette zikredilen celde âyetine ilaveten zinaya terettüp eden diğer cezalardan bahsetmemesi, kanaatimizce içinde gizlediği görüşünün bir yansıması şeklinde yorumlanabilir.

²⁸ Karadâvî'nin, Zerkâ'nın da meseleyle ilgili görüşünde tereddütler yaşadığını ifade etmesi ilginçtir. Anlatımına göre Zerkâ, Ebû Zehre'nin kongredeki görüşlerine itiraz etmiş ve bu cezanın had olarak inkarının kâbil olmadığını söylemiştir. Ancak Karadâvî, kongre esnasındaki özel görüşmelerinde bu cezanın ta'zîr olarak değerlendirilebileceğine dâir görüşlerini hem Ebû Zehre hem de Zerkâ ile paylaştığını, Ebû Zehre'nin bu görüşü de kabul etmediğini ancak Zerkâ'nın olumlu baktığını nakletmiştir. Karadâvî, bu görüşünü Zerkâ ile uzun uzadıya tartıştığını ve onun yıllar sonra bu görüşün doğruluğuna kanaat getirdiğini ancak muhtemelen bu tartışmayı unutup, recmin had değil ta'zîr olduğu görüşünün kadim fakihlerden nakledilmediğini, çağdaş fakihlerden ise Mahmûd Şeltût'un böyle bir görüşe sahip olduğunu hatırladığını belirterek bu görüşü asıl kendisinin ortaya koyduğuna değinmediğini belirtmiştir. (Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 71). Zerkâ konuyla ilgili görüşlerini kaydettiği fetvasını, kongrenin ev sahiplerinden dönemin Libya Yüksek Mahkeme Başkanı ve Libya kanunlarının Şeriata Göre Tadil Komisyonu başkanı Ali

Karadâvî, bu görüşünü Hanefîlerin “bekârın bekârla zinasının cezası yüz celde ve bir yıl sürgündür. Bekâr olmayanı ise yüz celde ve recmdir”²⁹ rivayetine yönelik yaptıkları izahla gerekçelendirmiştir. Hanefîlere göre bekârın cezası sadece yüz celdedir. Sürgün ise ta’zîr kapsamında olup fayda görmesi halinde hâkimin tasarrufuna bırakılmıştır. Rivayette beraberce zikredilmelerine rağmen celdeyi had, sürgünü ise ta’zîr saymanın gerekçesi, “*Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun*” (Nûr, 24/2) âyetinin, zina cezasını yüz celde olarak belirlemesidir. Bu cezaya sürgünü eklemek suretiyle cezanın celde ve sürgün olduğunu söylemek, âyetin hükmüne ilavedir ki bu da nassa ziyade olup, Hanefîlere göre nesh hükmündedir. Âyetin de haber-i vâhidle neshi caiz değildir. Bu kabulden hareketle rivayette yer alan sürgün, zina cezasının bir parçası değil, fayda görmesi halinde hâkimin uygulayacağı bir ceza sayılarak hem âyet hem de hadis-i şerife kuvvet derecesine göre bir hüküm belirlenmiş olmaktadır. Hz. Ömer’in bu fiili irtikap eden bazı şahıslara celdeye ilaveten sürgün cezası vermesi de bu şekilde açıklanmıştır. Nitekim onun sürgün ettiği bir şahsın dinden döndüğünü duyunca artık kimseyi sürgün etmeyeceğine ilişkin sözü, sürgün cezasının had değil ta’zîr olduğuna delildir.³⁰

Karadâvî, Hanefîlerin celde ve sürgün bağlamında âyet ve haber-i vâhidle ilgili mezkûr metodundan yola çıkarak aynı durumun recm cezası için de geçerli olabileceğini belirtmiştir.³¹ Buna göre evli ya da bekâr, zina edenin cezası yüz celdedir.³² Tıpkı

Mansûr’un sorusuna cevap olarak kaleme almış ve cevabında mezkûr kongrenin birkaç ay önce düzenlendiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla kongreye bu fetva arasında zaman aralığı hakkında kesin bir yargıda bulunmak mümkün değilse de bunun birkaç ayı geçmediği açıktır. Bu nedenle Karadâvî’nin recmin had değil ta’zîr olduğu görüşünü Zerkâ ile “uzun yıllar tartıştığımıza” ilişkin ifadesini anlamadığımızı belirtmek isteriz. Her halükârda Zerkâ’nın, konu hakkındaki görüşünü ilan etme noktasında Ebû Zehre ve Karadâvî’den daha cesur olduğunu belirtmek gerekir.

²⁹ Buhârî, “Şehâdât”, 8 (2649), “Hudûd”, 32 (6831-6833).

³⁰ Hanefîlerin bu konudaki izahları için bk. Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Darü’l-Marife, ts), 9/44-45; Kâsânî, *Bedâ’î’u’ş-şanâ’î’*, 7/39.

³¹ Hanefîlerin, sürgünü ta’zîr, recmi had cezasının bir parçası görerek, rivayetin bekâr ve muhsanın cezasını izah eden iki tarafını farklı yorumlamalarının gerekçesi, sürgünün âhâd rivayetlerle gelmiş olması buna mukabil, recmin ise meşhûr rivayetlerle sabit olup, uygulamaya dönüşmesidir. Recm hakkındaki rivayetler için Yusuf Ziya Keskin’in *Recm Cezası: Âyet ve Hadis Tahlilleri* adlı çalışmasına ve Sa’d el-Mersafî tarafından kaleme alınan *Şübühât havle ehâdisi’r-recm ve raddihâ* adlı eserine bakılabilir.

³² Hanefî mezhebi dışındakiler, ilgili hadislerdeki sürgün cezasının da bekâr zâninin cezasının (had) bir parçası olduğu kanaatine vararak, sürgünün sadece erkeğe mahsus olup olmadığı gibi bazı detaylarda ayrılışlar da prensip itibarıyla zâninin celdeden sonra bir yıl sürgüne gönderileceğine hükmetmişlerdir. Hanefîler ise sürgünün, cezanın bir parçası olmadığını ancak hâkimin fayda görmesi halinde ta’zîr kabilinden bu cezayı verebileceğini, hadislerdeki “tagrîb” ifadesinden maksadın da hapsedmek olduğunu belirtmişlerdir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 9/43-45; Abdülkerîm b. Muhammed Ebü’l-Kâsım er-Râfî, *Fethu’l-‘azîz fi Şerhi’l-Vecîz*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye,

sürgün gibi recm de had değil; hâkimin yetkisine bırakılmış, maslahat görmesi halinde uygulayabileceği, değilse terk edebileceği bir ta'zîr cezasıdır. Bu yoruma göre başta Hz. Peygamber olmak üzere Hz. Ömer ve Hz. Ali de recm cezasını ta'zîr kapsamında uygulamışlardır.³³

Karadâvî, bu görüşlerini kendisiyle gerçekleştirdiği özel oturumda Ebû Zehre'ye açıkladığını, Ebû Zehre'nin, onun yaptığı tahlilin bu konuda duyduğu en güzel değerlendirmeye olduğunu itiraf ettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte rahmet peygamberi olarak gönderilen Hz. Muhammed'in (as) bir insana ölünceye kadar taş atmasını makul bulmadığını, bu cezanın Yahudi şeriatının bir parçası olduğunu ve rahmet elçisinin gelmesiyle neshedildiğini söylediğini nakletmiştir. Neticede Ebû Zehre, Karadâvî'nin, recmin ta'zîr sayılmasının isabetli olduğuna dâir görüşünü reddetmiştir.³⁴

Karadâvî'nin recm cezası bağlamında buraya kadar aktardıklarımızdan 1972'deki el-Beyda kongresine kadar, doktrinde yerleşik kabulde olduğu gibi recmi had cezası olarak gördüğünü, bu toplantıyla birlikte görüşünü değiştirip, recmin ta'zîr cezası olduğu şeklindeki kanaati benimsediğini, 1999 yılında yayımlanan Zerkâ'nın *Fetâvâ*'sına ilave ettiği dipnotta da aynı görüşünde ısrar ettiğini anlıyoruz.³⁵ Ancak ceza hukukuna ilişkin görüşlerini toplu bir şekilde bir araya getirdiği *Fi'l-fikhi'l-cinâî* isimli eserinde recmin ta'zîr cezası olduğu görüşünden de vazgeçtiğini özetle şu sözlerinden öğreniyoruz:

*92 yaşıma ulaştığım ve artık Rabbime kavuşma zamanımın yaklaştığını hissettiğim şu an Ebû Zehre'nin görüşüne meylettiğimi ifade etmek istiyorum. Cezaların en şiddetlisi olan, bir insanı ölene kadar taşlamanın Kur'ân ve sünnetin ruhuyla örtüşmediğini düşünüyorum. Nûr sûresi 2. âyet zina suçunun cezası olarak celdeden bahsederken yakından uzak-tan başka bir cezaya değinmemiştir. En iyisi, Kur'ân'la yürümektir.*³⁶

Sonuç itibarıyla Karadâvî ile Ebû Zehre'nin görüşleri örtüştüğünden dolayı her iki fakih için geçerli olabilecek şu eleştirileri dile getirmek istiyoruz. Kanaatimizce fıkıh alanında son yüzyıla damga vurmuş bu iki fakih, meseleyi kendilerine yakışan ilmi

1997), 11/130, 133-138; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/322-325; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Bû Hubze vd. (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994), 12/88-89.

³³ Bk. Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 73-74; a.mlf., *İbnü'l-karye ve'l-küttâb*, 76/271-276.

³⁴ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 71-73; a.mlf., *İbnü'l-karye ve'l-küttâb*, 76/271-273.

³⁵ Karadâvî hocamızın yıllardır özel kalem müdürlüğünü yapan ve eserlerinin tamamını külliyat halinde yayımlanmasına öncülük eden Dr. Hasan Fevzî, kendisiyle görüşmemizde hocanın *Fi'l-fikhi'l-cinâî* eserinden önce bu konuya hiçbir eserinde değinmediğini ifade etmiştir. Buna göre Hoca, 1999'da Zerkâ'nın *Fetâvâ*'sına eklediği dipnot bilgisi dışında konu hakkındaki görüşünü 46 yıl boyunca saklamıştır. Muhtemelen kendisi de Ebû Zehre gibi bu sırta vefat etmenin ilmi gizleme manasına geldiğine inanmış olmalı ki vefatından kısa bir süre önce yarım asır sakladığı sırrını açıklamıştır.

³⁶ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 74.

olgunlukla ele alamamışlardır. Zira bu konuda bıraktıkları boşluklar, fıkıhın diğer meselelerindeki görüşleri ile birlikte değerlendirildiğinde yaklaşımlarındaki tutarsızlıklar daha da belirginleşmektedir.³⁷ Öncelikle her iki fakih de Hz. Peygamber'in bu cezayı kimseye uygulamadığı hususunda birleşmişlerdir. Halbuki Zerkâ'nın da dediği gibi recm hakkında ümmetin muteber saydığı hadis kitapları başta olmak üzere, hadis ve fıkıh kaynakları hem Hz. Peygamber'in hem de sahâbenin bu cezayı uyguladığını nakletmiştir. Ayrıca kaynaklarda sözlü olarak yer alan bu cezanın uygulama biçimi amelî tevâtür şeklinde nesilden nesle aktarılmıştır.³⁸ Bu şekilde sabit olmuş bir hususu, sadece "rahmet elçisi Hz. Peygamber'in böyle bir cezayı uygulamış olması makul değildir" teziyle reddetmenin tutarlı olmadığı izahından varestedir. Ayrıca Ebû Zehre, bu cezanın Yahudi şeriatında mevcut olduğunu ve İslâm'la birlikte yürürlükten kaldırıldığını ifade etmektedir.³⁹ Öyleyse Hz. Musa, dolayısıyla Hz. İsa'nın şeriatlarında var olduğu kabul edilen ama Hz. Peygamber için makul sayılmayan bu cezanın her iki Peygamberin şeriatında nasıl yer aldığı izah edilmelidir. Kaldı ki bütün peygamberleri gönderen ve rahmetin kaynağı olan Allah Teâlâdır. Onun, Hz. Musa'ya gönderdiği şeriatında bu cezayı nasıl emrettiği her iki fakihe yöneltilebilecek meşru sorulardandır.⁴⁰ Buna ilaveten, recm cezası Hz. Peygamber'in rahmet sıfatıyla örtüşmüyorsa bu cezayı uyguladığı kabul edilen rahmet elçisinin iki güzide öğrencisi Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin bu sifattan yoksun oldukları da ifade edilmiş olmaz mı?

Hocalarımızın tahlillerindeki diğer bir boşluk da Ebû Zehre'nin, sahâbeden Abdullah b. Evfâ'nın (ö. 86/705), 'recmin Nûr Sûresi'nden önce mi yoksa sonra mı olduğu' sorusuna "bilmiyorum" şeklinde cevabından, recmin ilgili âyetten önce olduğuna ve âyetin onu neshettiğine dâir çıkarımında yer almaktadır. Burada iki soru akla gelmektedir. Öncelikle Ebû Zehre Kur'ân'da nesh olmadığını, Kur'ân'ın sünneti neshettiği tezini de kolayca kabul etmeyeceğini ifade etmektedir. İkinci olarak, Ebû Zehre, Abdullah b. Evfâ'nın rivayetinde "Hz. Peygamber'in Mâiz ve Gâmidiyeli kadını Nûr sûresindeki

³⁷ Her iki fakihin de yoğun telif çalışmalarının yanında irşad ve davet başta olmak üzere pek çok meşguliyetlerinin bulunması, bazı meseleleri derinlemesine ele alma imkânı bulamamalarına sebep olabilir.

³⁸ Rivayetler hakkında bk. Buhârî, "Hudûd", 21 (No. 6812-6815); Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed en-Neccâr - Muhammed Câdü'l-Hak (Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1994), 3/138-141.

³⁹ Karadâvî'nin naklettiğine göre Ebû Zehre, aslen Yahudi şeriatı olan bu hükmü Hz. Peygamber'in onayladığını sonra Nur suresindeki âyetle bu hükmün neshedildiğini söylemiştir. Karadâvî, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb*, 76/271-273. Buna göre Hz. Peygamber bu hükmü onaylamışsa en azından celde âyeti ininceye kadar bu cezayı uygula(t)mış olmalıdır.

⁴⁰ Ebû Zehre, recm cezasının Hz. Mûsâ'nın getirdiği dinin bir hükmü olmadığını, Yahudiler tarafından ilave edildiğini kastediyorsa yaptığımız bu itirazı geri alıyoruz. Ancak kullandığı ibarelerden maksadının bu olmadığı anlaşılmaktadır.

celde âyetinden önce mi yoksa sonra mı recmettiği” sorusuna “bilmiyorum”⁴¹ şeklindeki cevabını Hz. Peygamber’in celde âyetinden önce recmettiğine işaret saymış⁴² sonra daha açık ibarelerle recmin sünnetle sabit olduğunu ve celde âyetiyle neshedildiğini belirtmiştir.⁴³ Bu çıkarımı doğru saydığımız takdirde -Hz. Peygamber’in rahmet sıfatı celde âyetinden önce veya sonra değişmeyeceği için- hem bu rivayeti delil saymak hem de rahmet peygamberi Hz. Muhammed’in bu cezayı uygulamış olmasını makul saymak arasında ciddi bir çelişki söz konusu olacaktır. Kaldı ki her iki fakihin de başvurduğu bu rivayette İbn Evfâ, Hz. Peygamber’in recmettiğini, ancak celde âyetinden önce mi yoksa sonra mı olduğunu bilmediğini ifade etmektedir.

Özetle gerek Ebû Zehre gerekse Karadâvî her ne kadar sonuç olarak bu mesele hakkında mezkûr kanaate ulaştıklarını ifade etseler de fikirlerinin net olmadığı açıktır. Yukarıda sözünü ettiğimiz boşluklara ilaveten, Karadâvî, zina fiilini irtikap eden kimse- nin, bu fiilini gizlemesi ve tövbe etmesinin daha uygun olacağı ilkesini anlatırken, Hz. Peygamber’in, Mâiz ve Gâmidîyeli kadını recmetmesi hadiselerini nakletmiştir.⁴⁴ Bu nakli, onun her ne kadar Ebû Zehre’nin görüşüne meylettğini ihsas etse de recmin Hz. Peygamber tarafından ta’zîr cezası olarak uygulanmış olduğu kanaatinden hâlâ vazgeçmediğini göstermektedir. Bu tespitimizi doğrulayacak diğer bir veri şudur: Karadâvî, bu konuda isabetli bir karara varılabilmesi için fıkıh meclislerinin⁴⁵ ya da alanında uzman araştırmacıların her türlü baskıdan uzak bir şekilde meseleyi cesaretle ele almaları ve özetle şu soruları cevaplandırmaları gerektiğini belirtmiştir:

Recm rivayetleri mütevâtir mi yoksa âhâd mıdır?

Hz. Ali’nin “Allah’ın kitabına uygun olarak celde, sünnete uygun olarak da recmettim”⁴⁶ sözü ne anlama gelmektedir.

Hz. Peygamber’in recmettiği nakledilen vâkıalar celde âyetinden önce mi sonra mı gerçekleşmiştir?

⁴¹ Buhârî, “Hudûd”, 21 (No. 6813).

⁴² Zina suçuyla ilgili inen âyet ve hadisler arasındaki kronoloji için Bk. Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/139; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/36-37.

⁴³ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsir*, 5143.

⁴⁴ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 84-88.

⁴⁵ Karadâvî’nin, fıkıh meclisleri tarafından mutlaka ele alınmasını tavsiye ettiği meseleler arasında trafik kazaları kaynaklı ölümlerde kefarete ve diyetin taaddüdü ve hata ile öldürmede oruç tutamayan kimsenin altmış fakiri doyurmasının gerekli olup olmayacağı meselesi de yer almaktadır. (*Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 252-253). Ancak trafik kazalarına taalluk eden meselelerin bir kısmının İT’ye bağlı Uluslararası Fıkıh Meclisi tarafından ele alındığını ve önemli kararların çıkartıldığını belirtmek gerekir. Bk. Mecma’ü'l-fikhi'l-İslâmi'd-devlî, *Karârât ve tavsiyât* (1985-2019) (Cidde: y.y., 2022), 226-228, 415, 677-678.

⁴⁶ Buhârî, “Hudûd”, 21 (6812).

Recm hakkında tilâveti mensûh, hükmü bâki bir âyet gerçekten var mıdır?

Recm hakkında asırlardır yeni bir icthad neden ortaya konulmamıştır? Recmin hükmü hakkında ümmetin hakiki manada bir icmâi var mıdır?⁴⁷

Sorulardan da anlaşıldığı üzere, recm meselesinde sahâbeden itibaren Hâricîlerinki hariç farklı bir yorumun ortaya çıkmadığını itiraf etmesi, Karadâvî'nin "ömrümün bu son demlerinde meylettiğim görüş budur" diyerek ulaştığı sonucun doğruluğu hususunda ciddi manada şüphe duyduğunu göstermektedir. Muhtemelen onu bu konuda tedirgin eden diğer bir husus da fikhî düşüncesini derinden etkilediğini dâima itiraf ettiği İbn Teymiyye'nin, İbn Hazm'ı tenkit ettiği bir mesele bağlamında, hicri ilk asırda dile getirilmemiş, başka bir ifadeyle ihtilafın bilinmediği bir konuda şaz bir görüşe sahip olmayı makbul saymadığını ifade eden şu sözleridir: "Müteahhir bir âlimin müteakdimûn âlimlerin söylemediği ve onlardan nakledilmeyen bir görüşü dillendirmesi onun hata ettiğinin delilidir. Ahmed b. Hanbel'in de dediği gibi 'Benimsediğin görüşü senden önce bir imam söylememişse o konuda konuşmaktan sakın'".⁴⁸

Mezkûr sorulara kendince ikna edici cevaplar bulamadan hayatının sonlarına doğru Ebû Zehre'nin görüşünü nasıl paylaştığı, bizce de Karadâvî'ye yöneltilebilecek haklı bir sorudur. Kanaatimizce Karadâvî, isabetli olup olmadığı bir tarafa Zerkâ'nın da⁴⁹ tercih ettiği gibi recmin ta'zîr olduğu görüşünde ısrar etseydi mezkûr tutarsızlıktan kendisini kurtarmış olurdu. Ancak o, Ebû Zehre'nin görüşünü benimseyerek zor olanı tercih etmiştir.

Konu ile ilgili bu değerlendirmeyi yapmakla birlikte bu meselenin çağımızda iza-hının kolay olmadığını, bu noktada hissedilen zorluğun, özellikle de Ebû Zehre, Zerkâ ve Karadâvî gibi samimiyetleri ve dine yapmış oldukları hizmetleri inkâr edilemeyecek ilim adamlarını farklı arayışlara yönelttiğini ve deliller açısından zayıf olsa veya fikhın diğer meselelerinde ortaya konulan çözümlerle tutarsızlık arz etse de onları yeni bir şey söylemeye ittiğini kabul etmek gerekir.⁵⁰

⁴⁷ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâi*, 75.

⁴⁸ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâfım İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, nşr. Âmir el-Cezzâr - En-ver el-Bâz (Mansûra-Riyad: Dâru'l-vefâ, 2005), 21/290.

⁴⁹ Zerkâ her ne kadar ilgili nasların, recmin ta'zîr sayılması için imkân verdiğini belirtse de bu görüşünden tam da emin olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim tercih ettiği recmin ta'zîr sayılması yorumunun, nasların imkânları dışında olduğu gerekçesiyle reddedilmesi halinde, en azından Libya gibi kanunlarını Şerîata göre düzenlemek isteyen devletlerin, recim cezasını -şartların müsait olmadığını öngördüğü bu zama-nda- kanuna dâhil etmemelerini önermiştir. Bk. Zerkâ, *Fetâvâ*, 394-395.

⁵⁰ Diğer taraftan mevzu bahis ettiğimiz mesele, Ebû Zehre'nin de 1972 öncesinde belirttiği gibi, Müslüman ülkeler tarafından dahi tatbik edilmeyen bir cezadır. Hz. Peygamber'den itibaren tatbik edildiği

1.2. Muhsan Kavramının Çerçevesi

İhsân (إحصان), zina ve kazf suçlarında terettüp eden cezanın değişmesine sebep olan anahtar kavramlardan birisidir. İhsân sıfatını hâiz kimseye muhsân (محصان) denilir. Fakihler zina suçu bağlamında zâninin muhsan sayılması için gerekli detaylar bir tarafa, bazı kriterlerde görüş birliği ederken bazılarında ise farklı kanaatlere sahip olmuşlardır. Görüş birliğinin oluştuğu kriterlerden birisi ihsân sıfatını kazanmış kimse zina fiilini işlediği sırada evli olmasa da muhsân sayılmasıdır. Bunun sonucu olarak, zâni, boşanmış ya da kocası/karısı vefat etmişse ihsân vasfını kaybetmez, dolayısıyla bu suçu sebebiyle recm cezasına çarptırılır.⁵¹

Karadâvî, kelimenin Kur'ân ve Sünnet'te, "İslâm", "hürriyet", "iffet" ve "evlilik" şeklinde dört anlamda kullanıldığını belirterek, mezheplerin ihsân kavramıyla ilgili düşüncelerini detaylara girmeden aktarmıştır. Akabinde Muhammed Reşîd Rızâ'nın, evliliğin, tarafları zinadan muhafaza eden bir kale olduğuna, buna binaen zina fiilinin irtikap edildiği sırada taraf(lar) evli değilse, muhsan sayılmayacağına, dolayısıyla bu suçu sebebiyle sadece celde cezasıyla yetinilmesi gerektiğine dâir görüşünü benimsediğini belirtmiştir.⁵² Aynı görüşü Zerkâ'dan da duyduğunu ifade etmiş,⁵³ İmâmiyye'nin de bu minvaldeki kanaatini zikrederek görüşünü teyit etmiştir.⁵⁴

Karadâvî'nin, *Fi'l-fikhi'l-cinâi* kitabındaki ifadeleri bu şekildedir. Ancak geçmişe yönelik fetvaları incelendiğinde hocanın bu konuda da görüş değiştirdiği ya da bir tereddüt yaşadığı anlaşılmaktadır. Zira 1999'da vefât eden Zerkâ'ya sağlık dilemesinden dolayı bu tarihten önce verdiği anlaşılan bir fetvasında, fakihlere göre evlilik hayatı yaşamış kimsenin muhsan sayılacağını, zina esnasında evli olmasının şart olmadığını kaydetmiş, tercihini yansıtan herhangi bir ifade kullanmadan Reşîd Rızâ'nın sözlerini naklederek, aynı görüşü Zerkâ'dan da duyduğunu belirtmiştir.⁵⁵ Bütün bunlar onun muhsan kavramına dört mezhepten farklı bir anlam yüklediğine delâlet etmektedir.

nakledilen vâkıalarda ise neredeyse suçların tamamı şahitlerin şahadetıyla değil, sanıkların itiraflarıyla sübut bulunmuştur. Buna binâen meseleyi alenen tartışmaya açmanın bir faydası yoktur.

⁵¹ Konu hakkındaki görüşler için bk. Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 7/37-38; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/218-220; İbn Kudâme, *eser adı*, 12/314-319; Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 11/281-283.

⁵² Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîrî'l-menâr* (Mısır: el-Hey'etü'l-âhmed li'l-kitâb, 1990), 5/21.

⁵³ Zerkâ'nın bu konudaki görüşü için bk. Zerkâ, *Fetâvâ*, 392.

⁵⁴ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâi*, 60-62, 94; a.mlf., *İbnü'l-karye ve'l-küttâb*, 76/273. Şiâ'nın bir diğer fırkasına mensup Zeydî fakihlere göre ise muhsan zaninin cezası celdeye ek olarak recmdir. Detaylı bilgi için bk. Fatih Yücel, *Müeyyed-Billâh ve Zeydî/Hâdevî Fıkhı* (Ankara: Kitâbe yayınları, 2022), s. 125.

⁵⁵ Yûsuf el- Karadâvî, *Fetâvâ muâsıra* (Beirut: ed-Dâru's-Şâmîyye, 2022), 46/581-582. Karadâvî, zikretme de Ebû Zehre'nin de aynı görüşü paylaştığını burada belirtmek gerekir. (Ebû Zehre, *el-Ukûbe*, 92-93). Recm cezasının tatbikinde aranan ihsân şartının, mezkûr fakihler tarafından bu şekilde yorumlanması, suç

1.3. Hırsızlık Suçunda Çalınan Malın Nisabının İctihadla Belirlenmesi

Hırsızlık suçuna verilen el kesme cezasının tatbik edilebilmesi için çalınan malın belli bir değere (nisâb) ulaşmış olması gerektiği hususunda şaz sayılan bazı görüşler bir tarafa fakihler ittifak etseler de bu değer ne kadar olacağı noktasında farklı görüşler ortaya koymuşlardır.⁵⁶ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî* adlı eserinde fakihlerin bu konudaki görüşlerini özet olarak aktarmış,⁵⁷ hadislerde yer alan mezkûr rakamları Hz. Peygamber'in devlet başkanı/hâkim sıfatıyla takdir ettiğini, bunların taabbudî olmadığını, hırsızlık haddinin uygulanacağı malın değerinin zaman ve mekâna göre değişebilecek şekilde bilirkişiler marifetiyle takdir edilebileceğini bunun da kamu otoritesi tarafından kanunlaştırılacağını belirtmiştir.⁵⁸

Karadâvî'nin bu görüşü, iki açıdan problemlî gözükmemektedir. Öncelikle fakihler her ne kadar hırsızlık nisabının tayininde ihtilaf etseler de hadis rivayetlerinde yer alan miktarları taabbudî saymışlardır. Hz. Peygamber'in bazı tasarruflarını devlet başkanı/hâkim sıfatıyla icra ettiği ilkesi prensip olarak kabul görmüş olsa da⁵⁹ bu meseledeki takdirini şâri vasfıyla ortaya koyduğu hususunda farklı bir görüş nakledilmemiştir. İkinci olarak, fakihler “mukadderât/mekâdîr” terimiyle tanımlanan miktarlara taalluk eden hükümlerin ictihada kapalı olduğu (tevkîfî) hususunda ilkesel olarak görüş birliği içindedirler.⁶⁰ Ayrıca, hırsızlık nisabının, zaman ve şartlara göre değiştiğinin kabul edilmesi, zekât nisablarını ya da zekât olarak verilecek miktarı da⁶¹ tartışmaya açabilir. Bunlardan birinin ukûbât diğeri ibadet olduğu, dolayısıyla hırsızlık nisabıyla zekât nisabının farklı olduğu teziyle söz konusu problemi aşmak kolay değildir. Bunların

sabit olsa da bu cezanın tatbik alanını ciddi manada daralttığı için önemlidir. Ancak bu görüşün sünnî mezhepler arasındaki yerleşik görüşe muhalif olduğunu belirtmek gerekir.

⁵⁶ Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/230-231. Ayrıca bk. Fehd b. Abdirrahmân el-Meş'al, “Nisâbü'serika ve mekâdirühâ'l-muâsıra”, *Mecelletü Vizâreti'l-adl* 36 (1428/2007), 77-124.

⁵⁷ Görüşler için ayrıca bk. Ebû Zehre, *el-Ukûbe*, 119-120.

⁵⁸ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 109-113. Kadim fakihlerden, Karadâvî'nin görüşüne benzer bir yorumu tespit edemezsek de bu yorumun Ahmed Fethî Behnesî gibi İslâm Ceza Hukuku alanında çalışmış çağdaş bazı fakihler tarafından da benimsendiğini ifade edebiliriz. Bk. Ahmed Fethî Behnesî, *el-Ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'ş-şurûk, 1983), 104. Konu hakkındaki çağdaş görüşler için ayrıca bk. Sabri Erturhan, “Hırsızlıkta Nisabın Güncellenmesi Konusunda Bir Deneme”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 271-274.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâ'î'u'ş-sanâ'î*, 6/194-195, 7/115.

⁶⁰ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/143, 9/17, 10/51, 10/78, 26/78. Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh* (Mısır: Dâru'l-kütübî, 1994), 7/67-74, 79-81.

⁶¹ Karadâvî'nin, ödenmesi gereken zekât miktarının değişmesini teklif eden Pakistanlı fikir adamı Fazlurrahman'a (1919-1988) ümmetin geleneğine odaklanarak yönelttiği sert eleştirileri, miktara taalluk eden hükümlerin kıyasa/ictihada kapalı olduğu hususunda kendisinin de hassas olduğuna işaret etmektedir. Bk. Yûsuf el-Karadâvî, *Fikhu'z-zekât* (Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 2022) 13/318-320.

ötesinde, farklı iktisadî koşullar söz konusu olmasına rağmen tarihsel süreç içinde hırsızlık haddinde nisâbın şartlara göre değiştirilmesini teklif eden bir fakihe ya da uygulamaya rastlanmamıştır. Nitekim günümüzde fakihlerden nakledilen görüşlerden birinin tatbik edilmesinde tecrübe edilmiş bir sorundan da söz etme imkânı şu an için yoktur.⁶² Dolayısıyla bu konudaki yerleşik görüşten ayrılmanın ne ilmî ne de amelî bir faydasından söz edilebilir.

1.4. Sarhoşluk Haddi

Fıkıh mezhepleri, sarhoşluk suçuna verilen cezanın had olarak tatbik edileceği konusunda müttelik olsalar da cezanın miktarı hususunda ihtilaf etmişlerdir.⁶³ Burada önemli olan, bu cezanın had sayılması ve mezheplere göre değişse de hâkim önüne geldikten ve sabit olduktan sonra uygulanma zorunluluğu bulunmasıdır.

Sarhoşluk cezasına dair farklı icthadları inceleyen Karadâvî, Şevkânî ve Sıddîk Hasan Hân'ın bu cezanın ta'zîr olduğu hususundaki görüşüne yer vermiş ayrıca Hz. Peygamber ve Hz. Ömer dönemine kadar bu cezanın uygulama biçimindeki farklılıklara dikkate çekerek, bu farklılıkların had cezasının karakterine uymadığını, kendisinin de aynı kanaatte olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴ Bu cezanın had olduğu hakkında ileri sürülen icmâ iddialarını, Taberî (ö. 310/923) ve İbnü'l-Münzir'in (ö. 318/930) ta'zîr cezası olduğu kanaatinde olan bazı fakihlerden naklettikleri görüşlere binâen makbul görmemiş olsa da bu iddiayı da ihmal etmemek için 40 celdenin had, Hz. Ömer'in ilave ettiği miktarın ise ta'zîr olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁶⁵ Bir başka eserinde ise iddia edilen icmân mesnedinin maslahat olabileceğini, maslahat değişmişse farklı bir ceza verilebileceğini kaydetmiştir.⁶⁶

Behnesî gibi alan uzmanlarından bazıları da sarhoşluk cezasının had olmadığı, zaman ve şartlara göre kamu otoritesinin caydırıcı uygun bir ceza koyabileceğini değerlendirmişlerdir.⁶⁷ Behnesî'nin de vurguladığı gibi, bu cezanın ta'zîr sayılması halinde

⁶² Osmânî'nin ifadesine göre Pakistan Devleti, Hanefî mezhebinin icthadını benimseyerek hırsızlık nisabını bir dinar (yaklaşık 4,5 gram) olarak belirlemiştir. Sudan'da önceleri Hanbelî mezhebinin görüşü esas alınarak çeyrek dinar belirlenirken 1991 yılında bu madde Pakistan'da olduğu gibi 1 dinar olarak tadel edilmiştir. Bk. Muhammed Takî el-Osmânî, *Makâlâtü'l-Osmânî* (Karaçi: Mektebetü Meârifî'l-Kur'ân, 2014), 1/295-296.

⁶³ Görüşler için bk. Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 5/113; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/227-228.

⁶⁴ Karadâvî, *Fî'l-fıkhi'l-cinâî*, 153-155.

⁶⁵ Karadâvî, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb*, 76/266.

⁶⁶ Yûsuf el-Karadâvî, *Fî usûli'l-fıkhi'l-müyesser* (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022), 33/62, 64.

⁶⁷ Behnesî, *el-Ukûbe*, 118-119. Aynı kanaati paylaşan diğer âlimler ve bazı uygulamalar için bk. Ahmed Yûsuf Samâdî, "Ukûbetü şüribil-hamr beyne'l-had ve't-ta'zîr", *Mecelletü Câmîati'l-Melik Suûd* 16/1 (2003), 589-618;

celde de ısrar etmenin de bir anlamı kalmayacaktır. Buna ilaveten, ta'zîr sayılacaksa, hâkime affetme ya da bir mülâhazayla uygulamama yetkisi verileceği de unutulmamalıdır. Bu sebeple Karadâvî'nin, bu cezayı ta'zîr kabul etmesi ancak had saymanın da mümkün olduğunu ifade etmesi bir tereddüt yaşadığını göstermektedir. Ancak sonuçları ciddi manada farklı olacağından bu konuda net bir görüş ortaya koymanın önemi açıktır.

1.5. Uyuşturucu Kullanan ve Ticaretini Yapanın Cezası

Karadâvî, şarap içmenin haramlığı ve cezası hakkındaki görüşünü kaydettikten sonra farklı adlarla anılan uyuşturucu maddeleri kullanmanın da haram olduğunu pek çok gerekçeyle açıklamıştır. Bu tür maddeleri kullanan kimseye zaman ve zemine uygun ta'zîr cezası verilmesi, reklamını ve ticaretini yapan kimsenin de yine ta'zîren ölüm cezasına çarptırılması gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁸ Cezası nasla belirlenmemiş suçlara, suçla ceza arasındaki orantı, cezanın caydırıcılığı, mağdurların ve toplum vicdanının tatmin olması gibi esaslar dikkate alınarak zaman ve zemine uygun cezaların verilebileceği hususunda fakihlerin ortak kanaati vardır. Bu gerekçelerle Karadâvî'nin bu konuda yaptığı teklif kanaatimizce kıymetlidir.

1.6. Mürtedin Cezası

Karadâvî'nin İslâm Ceza Hukukuna ilişkin tetkik ettiği önemli meselelerden birisi de mürtedin cezasıdır. Bu meseleyi *Cerîmetü'r-ridde ve ukûbeti'l-mürted* isimli eserinde müstakil olarak, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*'sinde ise nispeten geniş sayılabilecek bir şekilde ele almıştır.

Karadâvî, detayları bir tarafa dört mezhebe ilaveten, Zâhirî, İbâzî, İmamiyye ve Zeydiyye'nin mürtedin cezasının ölüm olduğu hükmünde ittifak ettiklerini belirtmiş ve bu görüşün hadis rivayetlerinden delillerini zikretmiştir. Onun bu konudaki görüşlerinin mihenk noktasını irtidâdı, galîz ve hafîf şeklinde tasnif etmesi fikri oluşturur. İrtidâd ettikten sonra, İslâm'a düşmanlık eden, küfrün ve ilhâdın propagandasını yapan mürtedi “el-mürteddü'l-mücâhir”, “el-mürteddü'd-dâie”, “el-mürteddü'l-muâlin” isimleriyle nitelemiş, bu kişinin cumhurun görüşüne göre ölüm cezasına çarptırılması gerektiğini, bu konuda asla müsamaha gösterilemeyeceğini vurgulamıştır.⁶⁹ Buna

Mehmet Koç, “Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Cezaları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 744-753.

⁶⁸ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 160-161.

⁶⁹ Karadâvî, propagandacı mürtede Selman Rüşdi örneğini vermiştir. Afganistan'da on yıl süren iç savaşların sebebinin de irtidat ederek Sovyetlere giden ve orada sosyalizmi öğrenerek ülkelerine dönüp kendi halklarına karşı savaş açan bazı grupların yaptıklarıyla açıklamıştır. Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 208-209.

mukabil kendisine göre fikri sebeplerle dinden dönen ancak İslâm'a düşman olmayan, küfrün propagandasını yapmaktan kaçınan mürtede ise gerek görülüyorsa uygun bir ta'zîr cezası verilebileceğini, ancak ölüm cezasına çarptırılmayacağını, bu kişinin cezasının âhirete bırakılacağını ifade etmiştir.⁷⁰ Yaptığı tasnifte hafif riddet olarak nitelediği irtidat halinde ölüm cezasının verilmesinin gerekli olmadığına Abdürrezzâk (ö. 211/826) ve Beyhakî'nin (ö. 458/1066) naklettikleri Hz. Ömer'in hükmünü ihtiva eden şu rivayeti gerekçe göstermiştir: Hz. Ömer (r.a.), Tüster bölgesinden kendisini ziyarete gelen heyete, İslâm'dan irtidat ederek müşriklere katılan Bekr b. Vâil Kabilesi'ne mensup altı kişinin durumunu sorunca, bu şahısların yapılan bir çarpışmada öldürüldüklerini öğrendi. Hz. Ömer'in buna üzüldüğünü hisseden Enes, "öldürülmelerinden başka bir çıkış yolu var mıydı?" diye sorunca Hz. Ömer, "evet, bana gelseydiler, onları İslâm'a davet ederdim. Kabul etmezlerse onları hapsederdim" demiştir. Karadâvî, İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714) ve Sevrî'nin (ö. 161/778) Hz. Ömer'in bu hükmünü benimsediklerini ve Sevrî'nin "İslâm'a dönmezlerse tövbe etmeleri ümit edildiği sürece onlara zaman tanınır"⁷¹ dediğini nakletmiştir.⁷²

1.7. Kadının Diyeti

Karadâvî'nin İslâm Ceza Hukukuna ilişkin tartışmalara sebep olan görüşlerinden birisi de erkekle kadının diyetinin eşit olduğuna dâir kanaatidir.⁷³ Daha önce de ifade

⁷⁰ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 201-207. Benzer bir tasnifi çağımızın önde gelen fakihlerinden Bûtî (1926-2013) ve usûl-i fıkıh ilmindeki derinliğiyle tanınan Tâhâ Câbir el-Ulvânî (1935-2016) de yapmıştır. Bûtî, İslâm'da savaşın sebebinin küfür değil düşmanlık olduğu gibi mürtedin cezasının da küfür sebebiyle değil düşmanlığı sebebiyle verildiğini belirtmiştir. Dolayısıyla, sırf fikri sebeplerle dinden çıkmış ancak irtidatını ilan etmekten ve küfrün propagandasını yapmaktan kaçınan şahsın "*Dinde zorlama yoktur*" (Bakara, 2/256) âyetinin kapsamında kalacağı ve cezalandırılmayacağını ifade etmiştir. Bk. Muhammed Saîd el-Bûtî, *el-Cihâd fi'l-İslâm keyfe nefhemuhû ve keyfe nümârisuhû* (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1993), 210-216. Ulvânî de, sırf fikrî bir sebeple İslâm'dan çıkmış kimsenin cezalandırılmayacağını belirtmiştir. Bk. Tâhâ Câbir el-Ulvânî, *Lâ ikrahê fi'd-dîn: İşkâliyyetü'r-ridde ve'l-mürteddîn min sadri'l-İslâm ile'l-yevm* (Mağrib: el-Merkezü's-sekâfi'l-arabî, 2014), 19-22.

⁷¹ Rivayetler için bk. Ebûbeker Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 10/165-166 (18696-97).

⁷² Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 205-207.

⁷³ Karadâvî, Mustafa Zerkâ, Muhammed Gazzâlî, Muhammed el-Mübârek (ö. 1912/1981), Maruf ed-Devâlîbî (1907-2004) gibi âlimlerin katıldığı bir toplantıda Gazzâlî'nin, kadının diyetinin erkeğinkine eşit olduğu görüşünü savunduğu için ciddi manada eleştirildiğini, Gazzâlî'yi, aksi görüşü ispatlayan âyet, hadis ve icmâ bulunmadığı saviyle kendisinin savunduğunu belirtmiştir. (Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 299-300) Karadâvî bu toplantının tarihiyle ilgili net bir tarih zikretmese de Muhammed el-Mübârek'in vefat tarihi olan 1981 öncesi olduğu kesindir. Mez-kûr toplantıdan bahseden Muhammed Gazzâlî ise Devâlîbî'nin de kendisiyle aynı kanaati paylaştığını, hatta Pakistan Ceza Hukuku'nu düzenleyen heyet üyelerinden birisi olarak bu görüşü kanunlaştırdıklarını söylediğini nakletmiştir. Bk. Muhammed Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-ne-beviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadis* (Kahire: Dâru's-şurûk, ts.) 26.

edildiği üzere onun bu görüşü, Katar Devleti tarafından kanunlaştırılarak uygulanmıştır. Karadâvî bu meseledeki görüşlerini *Fi'l-fikhi'l-cinâi* kitabından önce 1993 yılında neşrettiği *Melâmihu'l-müctemai'l-İslâmî* ve “hocam” dediği Muhammed Gazzâlî (ö. 1917-1996) hakkında 1999'da kaleme aldığı *eş-Şeyhu'l-Gazzâlî kemâ araftuhû* kitabında ele almıştır.⁷⁴ Sahâbe döneminden itibaren yerleşik hale gelmiş ve yüzyıllardır uygulanan görüşten ayrıldığı bu meseleyi yeniden tartışmaya açmasını, kadim zamanlarda kadının hata yoluyla öldürülmesi hadisesinin sık karşılanan bir durum olmadığı, bu nedenle de fakihlerin bu konuda yeni bir ictihad etme ihtiyacı duymadıkları, günümüzde ise özellikle de trafik kazaları sebebiyle bu durumun sıklıkla yaşandığını, buna binâen meseleyi hem İslâm'ın kadına verdiği değer hem de çağın ruhuna uygun bir şekilde yeniden ele alma ihtiyacının hasıl olduğu düşüncesiyle açıklamıştır.

Karadâvî, bu görüşünü serdetmeden önce sekiz sünnî ve diğer fıkıh mezheplerinin kadının, diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olduğu hükmünde ittifak ettiklerini, bu hükmün icmâ ile de sâbit olduğunu iddia eden fakihlerin bulunduğunu belirtir.⁷⁵ Tabiatıyla bu durumda meseleyi yeniden ictihada açmak ve yeni bir şey söyleyebilmek için öncelikle icmâ iddialarını çürütmenin ve meselenin ictihada açık olduğunu ispat etmenin gerekliliğinin farkındadır. Nitekim kendisi de konuyu tartışmadan önce şeriatla ictihada açık ve kapalı olan alanlarla (müctehedün fih) ilgili bir giriş yaparak, usûl-i fıkıhta malum olan ilgili hükümleri özetlemiştir.

Karadâvî, evvel emirde Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili âyetini⁷⁶ tahlil ederek, âyette erkekle kadının diyeti arasında bir ayırım yapılmadığını belirtmiş, erkeğin kadın mukabilinde kısâs yapılacağı hususunda günümüze kadar farklı bir görüşün nakledilmediğini, uhrevi mesuliyet bakımından da erkekle kadını öldürme arasında bir farkın bulunmadığını ilgili âyetlerin umum lafızlarıyla izah etmiştir.⁷⁷ Hz. Peygamber'in hadislerinde

⁷⁴ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâi*, 306-307; Yûsuf el-Karadâvî, *Melâmihu'l-müctemai'l-İslâmî ellezî neşsudahû* (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022), 4/367; Yûsuf el-Karadâvî, *eş-Şeyhu'l-Gazzâlî kemâ araftuhû* (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022), 70/229-231.

⁷⁵ Karadâvî, bu meselede icmâdan bahseden fakihlerden sadece İbnü'l-Münzir ve İbn Abdilber'i saymıştır. (Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâi*, 269-271). Onun bu konudaki görüşlerine eleştirel bir kitap yazan Katarlı hâkimlerden Saîd el-Büveydî, Şâfiî'den başlayarak, içinde İbn Hazm ve İbn Teymiyye gibi icmâ konusunda müteşeddit sayılan fakihlerin de bulunduğu yirmi âlimin, kadının diyetinin erkeğinkinin yarısı olduğu hükmü hakkında icmân vâki olduğunu naklettiklerini belirtmiştir. Bk. Saîd el-Büveydî el-Mirri, *Tensîfü diyeti'l-mer'e fi's-şeriatil-İslâmiyye* (Ammân: Dâru'l-feth, 2011), 24-25. Karadâvî, Büveydî'nin kendisini eleştiren bu çalışmasına muttali olmuş (Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâi*, 287) ancak, kendisinden icmân nakledildiği yirmi fakih hakkındaki sözleri hakkında bir şey demeden sadece İbn Uleyye ve el-Esamm üzerinde durarak, bu iki zatın müctehid olduğunu ispatlamaya çalışmakla yetinmiştir.

⁷⁶ en-Nisâ 4/92.

⁷⁷ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâi*, 273-276.

ise Beyhakî'nin “*Kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır*”⁷⁸ şeklinde rivayet ettiği hadisten önce kütüb-i tis'a yazarları da dâhil muhaddislerin bu manada bir rivayette bulunmadıklarını, Beyhakî'nin rivayetinin ise hadisin senedindeki bazı râviler sebebiyle zayıf sayıldığını ifade etmiştir. Bundan hareketle Karadâvî, gelenekteki yerleşik görüşün hadisten de mesnedinin bulunmadığını kaydetmiştir.⁷⁹ Bu hükmün icmâ ile sâbit olduğu iddiasını tahlil etmeden önce de icmân hücciyeti hakkında diğer eserlerinde de tekrar ettiği bazı hususları gündeme taşımıştır. Şevkânî'nin icmâa dâir değerlendirmelerini aktardıktan sonra özellikle de vukuu kaynaklı şüpheleri öne çıkartarak, şer'î delillerin üçüncüsü sayılan bu delili sadece nazariyatta kalan ve vâkıada karşılığı olmayan farazi bir delil gibi tasvir etmiştir.⁸⁰

Mezkûr hüküm hakkındaki icmâ iddiasına⁸¹ cevap verirken, İbn Uleyye (ö. 193/809) ve Ebû Bekr el-Esamm'ın (ö. 200/816) kadının diyetinin erkeğinki kadar olduğuna dâir görüşlerini zikretmiş, bu iki imamın muhalif olduğu bir görüş hakkında icmâdan bahsedilemeyeceğini ifade etmiştir. Bu konuda sahâbenin icmâ ettiği iddiasını da anlamsız bulan Karadâvî, tek bir sahâbîden dahi sahih ve sarîh olarak, kadının diyetinin erkeğinkinin yarısı olduğu hükmü hakkında bir görüşün nakledilmediğini belirtmiştir. Bu arada icmân Kitab ve Sünnetten mutlaka bir mesnedinin bulunması gerektiğini, halbuki mezkûr icmân böyle bir mesnedi olmaması bir tarafa,⁸² Kur'ân'ın zâhir hükmüne de muhalif olduğunu beyan etmiştir.⁸³ Ardından kadının diyetini, erkekle kız

⁷⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 8/166 (16305-6).

⁷⁹ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâi*, 276-280, 285-286.

⁸⁰ Bu münasebetle usulcüler tarafından tartışıldığını belirttiği şu soruları ortaya atmıştır: İcmân gerçekleşmesi mümkün müdür? Mümkün ise fiilen oluşmuş mudur? Fiilen oluşmuşsa bu bilgi bizlere nasıl ulaşmıştır? Fiilen mevcut olsa da şer'î bir delil midir? Bk. Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâi*, 280-283. Karadâvî'nin, Şevkânî'nin sözlerini herhangi bir izah getirmeden aktarması, okuyucu nezdinde onun icmâi vâkıada karşılığı olmayan bir delil gibi ya da Ahmed Muhammed Şâkir'in sarahaten belirttiği gibi “hayal ürünü” (Bk. Ahmed Muhammed Şâkir, *Nizâmü't-talâk* (Kahire: Mektebetü's-sünne ts.), 67-69) gördüğü izlenimini oluşturmaktadır. Ancak icmâa ilişkin daha önce farklı kitaplarından naklettiğimiz görüşleri, icmâi delil olarak gördüğünü ve pek çok meselede icmâa başvurduğunu göstermektedir. Bu konudaki genel tavrından, fıkha bütüncül bir açıdan bakmadığı, tutarlılık hassasiyeti gözetmeden her meseleyi müstakil bir şekilde incelediği anlaşılmaktadır.

⁸¹ Bu hüküm hakkında dört mezhebin, müfessir ve muhaddislerin görüşleri için bk. Ahmed b. Abdilazîz el-Mübbârek, *Diyetü'l-mer'e fi'l-fikhi'l-İslâmî* (İmârât: Dâru zafir, 1981), 5-28.

⁸² Usul ilminde bilindiği üzere, icmân senedinin bulunmasıyla bu senedin zikredilmesi arasında bir telâzum yoktur. İcmân mutlaka bir senedi vardır. Aksi halde nesilden nesile bir hükmün uygulanması mümkün değildir. Ancak icmâ edilmiş olması, senedini ayrıca zikretmeye gerek bırakmaz. Bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *et-Telviḥ ilâ keşfi ḥaḳâ'iki't-Tenḳiḥ* (Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.), 2/102-103.

⁸³ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâi*, 280-288.

kardeşi arasındaki miras dağılımına kıyas edenlere cevaplar vererek, bu kıyasın yerinde olmadığını, kıyas edilecekse her ikisi de cinayetle alakalı olduğu için erkeğin kadın muhabilinde kısas edilmesi hükmüne kıyas edilmesinin daha uygun olacağını ifade etmiştir.⁸⁴ Konu hakkında nakledilen sahâbe kavillerine cevaben öncelikle sahâbe kavlinin hüccet olmadığını, Şevkânî'den naklettiği görüşlerle ispatlamaya çalışmış, ayrıca onlardan bu konuda nakledilen rivayetlerin zayıf olduğunu dolayısıyla bu hükmü mesnet teşkil edecek derecede olmadığını söylemiştir.⁸⁵ Özetle ona göre bu hükmün, Kur'ân, Sünnet, icmâ, kıyas ve sahâbî kavlinen bir dayanağı bulunmadığı gibi, muteber bir maslahat zemini de yoktur.⁸⁶

Karadâvî, deliller açısından meseleyi tartıştıktan sonra çağdaş fakihlerden Muhammed Reşîd Rızâ,⁸⁷ Mahmûd Şeltût (1893-1963),⁸⁸ Ebû Zehre⁸⁹ ve Muhammed Gazzâlî'nin⁹⁰ de bu görüşü paylaştıklarını belirtmiştir. Ancak Şeltût ve Gazzâlî'nin bu hükme bir ya da birkaç cümle dışında değinmediklerini belirtmek gerekir. Reşîd Rızâ'nın konuyla ilgili beyanları hakkında farklı çıkarımlar da yapılmıştır.⁹¹ Bunları dikate alarak, bu meselenin teorisyeninin Karadâvî olduğu pekâlâ söylenebilir.⁹²

Esasen, Karadâvî'nin, bu mevzu bağlamında icmâ ile ilgili değerlendirmeleri, İbn Hazm, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim gibi kadim fakihlerle 20. yüzyılda onların izlerini takip eden bazı âlimlerin, hicri ikinci asırdan günümüze, gelenek haline dönüşen, dolayısıyla icmâyyla sâbit olduğu kaydedilen meselelere yaklaşımlarına oldukça benzemektedir. Bu yaklaşımın özünü, usûlî manada icmâ bulunmasa da ümmetin yüzyıllardır uyguladığı ve gelenek haline getirdiği hükümleri, sahâbeden başlayarak farklı kanaate sahip, sayısı kimi zaman son derece az âlimlerin mevcudiyetini öne sürerek, ihtilafı olarak takdim etmek, böylelikle yeni icthatlara zemin açmak oluşturmaktadır. Bunun için İbn Hazm'ın yaptığı gibi, Hz. Peygamber'i bir defa görmüş ve ondan birkaç şey öğrenip

⁸⁴ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 289-290.

⁸⁵ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 293-301.

⁸⁶ Karadâvî, *Fi'l-fikhi'l-cinâî*, 306.

⁸⁷ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 5/273.

⁸⁸ Bk. Mahmûd Şeltût, *el-İslâm akîde ve şerîa* (Kahire: Dâru's-şurûk, , 2001) 416.

⁸⁹ Bk. Ebû Zehre, *el-Ukûbe*, 506-507.

⁹⁰ Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nevebiyye*, 25-26.

⁹¹ Reşîd Rızâ, kadının diyeti meselesine bir iki cümleyle değinmiş, "âyetin zâhirine göre kadınla erkeğin diyeti arasında bir fark yoktur" demiştir. Karadâvî, onun bu ifadesinden kadının diyetinin erkeğinkine eşit olduğu çıkarımını yaparken, diğer bazı araştırmacılar Reşîd Rızâ'nın, dört mezhebin görüşünü benimsediğini çıkartmışlardır. Bk. Ahmed b. el-Mübârek, *Diyetü'l-mer'e*, 34. Kanaatimizce Reşîd Rızâ'nın sözlerinin yorumu hususunda Karadâvî haklı gözükmektedir.

⁹² Karadâvî'nin bu meseleyi kendisiyle müzakere ettiği Mustafa Zerkâ bu konuda geleneğin görüşünü isabetli bulmuştur. Bk. Zerkâ, *Fetâvâ*, 389-390

memleketine dönmüş sahâbîleri de müctehid sayıp,⁹³ tâbiünden fıkıh ilmiyle tanın-sın/tanınmasın farklı görüşteki şahısları öne çıkartarak meselenin ilk dönemlerden iti-baren tartışmalı olduğunu ispatlamaya çalışmak bu yaklaşıma sahip ilim adamlarının genel tavrı olmuştur.

Karadâvî'nin bu konudaki görüşü ve dayandığı gerekçeleri özetle yukarıdaki gi-bidir. Meseleye yaklaşımına bakılınca, kadının diyetinin erkeğin diyetiyle eşit olduğu hükmüne önceden kani olduğu ve incelediği delilleri bu gözle yorumladığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Konunun başında ifade ettiğimiz üzere, onun bu görüşü ilim dünya-sında ciddi bir yankı uyandırmış, hakkında eleştirel pek çok çalışmanın yapılmasına zem-in hazırlamıştır.⁹⁴ Bu çalışmaların ortak noktasını, sahâbeden günümüze süregelen uygulamanın önemine yapılan vurgu oluşturmaktadır. Bunun yanında Ebû Zehre ile Ka-radâvî'nin icmâ iddiasını çürütmek için farklı görüşleri benimsediklerini ifade ettikleri İbn Uleyye ve Ebû Bekr el-Esamm'ın müctehid olup olmadıkları bir tarafa, kendilerin-den önce icmâin gerçekleşmesinden dolayı bu şahısların farklı görüşlerinin icmâa zarar vermeyeceği tezleri eleştirilerin merkezinde yer almaktadır. Buna ilaveten mezkûr ya-zarlar, Karadâvî'nin, bu görüşün kendilerine nispet edildiği sahâbeden gelen rivayetleri zayıf sayma çabasını tenkit ederek, aksini ispatlamaya çalışmışlardır.⁹⁵

Bu bağlamda Karadâvî'nin burada tahlil ettiğimiz görüşlerine ve görüşlerini inşa ederken izlediği yönteme yönelik genel bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

2. Değerlendirme

Karadâvî, özellikle de icmâa muhalefet ettiği noktasında kendisine yöneltilen eleştirilere, tartışmaya mahal hükümler hakkında icmâ iddialarının mesnetsiz oldu-ğunu belirtmek suretiyle cevap verir. Ona göre, icmâa muhalefet ettiğine yönelik

⁹³ İbn Hazm'ın bu konudaki görüşleri için bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, ts.), 5/89-90, 91, 92, 94.

⁹⁴ BAE Yargıtay Başkanı Ahmed el-Mübârek, Karadâvî, bu konudaki görüşlerini neşretmeden önce Ebû Zehre ve Mahmûd Şeltût'un görüşlerini tenkit etmek amacıyla *Diyetü'l-mer'e fi'l-fikhi'l-İslâmî* adıyla 70 sayfalık bir kitap kaleme almıştır. Karadâvî ve aynı kanaati paylaşan diğer çağdaş fakihlerin görüşlerini desteklemek için çalışmasına başladığını ifade eden Ârif İzzeddîn Hassûne ise çalışmasının sonunda ge-lenekte yerleşik görüşün haklı olduğu sonucuna vardığını belirtmiştir. Bk. el-Büveydî, *Tensîfü diyeti'l-mer'e*, 22-32; Ârif İzzeddîn Hassûne, "Mikdâru diyeti'l-mer'eti'l-hurrati'l-müslime fi'n-nass ve'l-icmâ", *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'd-dirâseti'l-İslâmiyye* 7/1 (2011), 153. Bu iki eser dışında Karadâvî'nin bu konudaki görüşlerini eleştirmek üzere yazılan diğer eserlere muttali olunmuş ancak benzer gerekçeleri tekrar et-tikleri için burada anılmamıştır.

⁹⁵ Hassûne, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 167-172. Karadâvî'nin yukarıda zikredilen görüşleriyle icmâa muha-lefet ettiği diğer bazı görüşlerin eleştirileri için bk. Mustafa Beşîr et-Tırablusî, *Menhecü'l-bahs ve'l-fetvâ fi'l-fikhi'l-İslâmî beyne indibâti's-sâbikin ve'z-tırabî'l-muâsirîn: es-Seyyid es-Sâbık ve'l-Üstâz el-Karadâvî nemüzeccen* (Amman: Dâru'l-Feth, 2010), 316-344.

kendisine yapılan bu tenkitler, geçmişte İbn Teymiyye'ye de yapılmış, özellikle de üç talâk, muallak ve üzerine yemin edilen talâkla ilgili görüşlerinde, İbn Teymiyye icmâa muhalefetle suçlanmış hatta bu sebeple zindana atılmıştır.⁹⁶ Anladığımız kadarıyla Karadâvî, talâk mevzuunda İbn Teymiyye'nin görüşlerini benimseyen ve ona göre fetva veren kimselerin, bu meselede aynı yöntemi uyguladıkları halde kendisini eleştirmelerini tutarlı bulmamaktadır. Kanaatimizce Karadâvî bu serzenişinde haklıdır. Zira bu veya farklı bir konuda önemli olan ulaşılan sonuç değil, sonuca ulaşırken kullanılan yöntemdir. İbn Teymiyye ve takipçileri de kendilerinden önce yerleşik hale gelen görüşlerden ayrıldıkları ictihadlarında, Karadâvî'nin bu meselede izlediği yöntemi izlemişlerdir. O halde problemi şu veya bu meselede ulaşılan sonuçta değil yöntemin kendisinde aramak gerekir.

Esasen bu yöntem kullanılarak, on dört asırdır yerleşik hale gelmiş ve aksine ihtimal verilmeyen pek çok uygulamanın yeniden ictihada açılması ve farklı bir görüşe ulaşılması mümkündür. Diğer bir ifadeyle bu anlayış ve yaklaşımla "zarûrât-ı dîniyye" diye bilinen, İslâm'ın temel ilkeleri dışındaki tüm meselelerin yeniden ictihada açılması ve farklı bir görüş ortaya konulması imkân dahilindedir. Zira hicri birinci asırdan itibaren günümüze kadar bütün Müslümanların uygulamasına dönüşmüş ve amelî bakımdan üzerinde icmâ oluşmuş pek çok hüküm hakkında da ilk iki asırda farklı görüşlerin tespit edilmesi mümkündür. Muhalif bir görüş tespit edilerek, "demek ki icmâ yokmuş" söylemiyle, meselenin tekrar ictihada açılması ve farklı bir görüş ortaya konulmasının amelde ve hukukta istikrarı yok edeceği açıktır.⁹⁷

Şaz fetva olarak nitelediği bazı görüşlere yönelttiği eleştirilerinden de anlaşıldığı üzere, bu yöntem izlenerek girilecek bir "ictihad" faaliyetinde ortaya çıkacak tabloya Karadâvî de rıza göstermeyecektir. Nitekim fitir sadakasının mensûh olduğunu iddia edenlere karşı, bu vecibenin Müslümanlar arasında yerleşik bir hale geldiği, kendilerinden önce ve sonra icmân hâsıl olduğu bir meselede birkaç şaz görüşe itibar edilemeyeceğini ifade eden sözleri, belirttiğimiz üzere, bu yöntem(sizlik)le ulaşılan sonuçlara kendisi de dâhil ehli ilimden hiç kimsenin razı olmayacağına güzel bir örnektir.⁹⁸ Diğer bir örnekte, ticaret mallarının zekâta tabi olmadığını söylerken Elbânî de aynı noktadan hareket etmiş, hatta Karadâvî'nin kadının diyeti meselesindeki yöntemini adım adım uygulayarak mezkûr hükme ulaşmıştır. Örneğin Karadâvî, icmâ iddiasını İbn Uleyye ve

⁹⁶ Karadâvî, *Fî'l-fikhi'l-cinâi*, 208-209.

⁹⁷ Faysal Mevlevî'nin (ö. 1432/2011), Karadâvî ve Avrupa Fetva Meclisi'nin, ondan sonraki başkanı olan Abdullah el-Cüdey'in kadının Müslüman olması halinde ehl-i kitab eşiyile evliliğinin devam etmesinin câiz olduğu görüşünü bu cihetten eleştirisi için bk. Faysal Mevlevî, "İslâmü'l-mer'e ve bekâi zevcihâ 'alâ dînihi", *el-Mecelletü'l-ilmîyye li'l-meclisi'l-Avrûbbi li'l-iftâ ve'l-buhûs* 2 (2003), 245-308.

⁹⁸ Karadâvî, *Fıku'z-zekât*, 14/462-465.

el-Esamm'ın⁹⁹ muhalif görüşüyle, Elbânî ise İmâmiyye Şâsi¹⁰⁰ ve İbn Hazm ile çürütme gayret etmiştir. Karadâvî, kanaatine dayanak kılmak için gerek hücciyeti gerekse vukuu noktasında icmâ ile ilgili ne kadar olumsuz görüş varsa hepsini kaydederken, icmâ hakkında şüphe oluşturduğu aklına gelmemiştir. Buna mukabil ticaret mallarının zekâtı konusunda Elbânî'yi icmâ hakkında şüphe oluşturmakla eleştirmiştir.¹⁰¹ Sonuç olarak her iki âlim de ümmetin yüzyıllardır süre gelen uygulamasını göz ardı edip, bir ya da birkaç âlimin farklı kanaatini öne sürerek iddia edilenin aksine mezkûr hükümler hakkında icmâ oluşmadığını ifade ederek muhalif bir görüş ortaya koymuşlardır.

Karadâvî'nin bu çalışmada tahlil etmeye çalıştığımız görüşlerinin oluşmasında izlediği yöntem hakkındaki değerlendirmelerimizi, fakihlerin ümmetin uygulamasına verdikleri önem ve meseleleri ele alırken ulaştıkları sonuçtan çok önemsedikleri tutarlılıkla ilgili hassasiyetlerini yansıtarak tamamlamak istiyoruz.

Mezhep imamları, şer'î hükümlere ulaşıırken o konuya has münferid delillere başvurmanın yanında kendi dönemlerine kadar özeldelik buldukları bölgenin genelde umumen Müslümanların uygulamalarına hususi bir anlam yüklemişlerdir.¹⁰² İmam Mâlik'in (ö. 179/795) hemen her fırsatta Medinelilerin uygulamalarına müracaat ettiği malumdur. Benzer bir yaklaşımı “bu meselede ne eski ne de yeni farklı bir görüş ya da uygulama biliyorum” sözleriyle Şâfiî de (ö. 204/820) yansıtmıştır.¹⁰³ Mesela kadının diyeti meselesinde tekil bir delile de dayanmadan “kadının diyetinin erkeğinkinin yarısı

⁹⁹ Karadâvî, bu meselede icmâ iddiasını İbn Uleyye ve el-Esamm ile çürütmeye çalışırken fitir sadakasının zekât âyetiyle nesholdüğünü, dolayısıyla fitir sadakasının vücûbiyetinin düştüğünü savunan bu iki zatın muhalefetini icmâ zedeleyen bir görüş olarak saymamış, ancak muhalif bu görüşün icmâ tabirini kullanırken dikkate alınması gerektiğini belirterek, İbnü'l-Münzir'in “bu hüküm icmâyla sabittir” sözü yerine İbn Râhûye'nin (ö. 238/583) “fitir sadakasının vâcib olduğu hükmü neredeyse icmâyla sâbittir” sözünü tercih etmiştir. (Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 14/464) Özetle, Karadâvî'nin, fıkın bu iki ayrı meselesinde, tutarlılığı korumak yerine üzerinde çalıştığı meseleyi çözmeye odaklandığı anlaşılmaktadır.

¹⁰⁰ İmâmiyye'nin, ticaret mallarında zekâtın vâcib olmadığı görüşünü zikretmesine rağmen icmâdan söz etmesi, ehl-i bidatın muhalefetinin icmâa zarar vermediği anlayışında olduğunu gösterse de Mu'tezilî olduğu bilinen İbn Uleyye ve el-Esamm'ın muhalif olduğu bir görüşe icmâ denilemeyeceğini söylemesi bu noktadaki görüşünün tespitini zorlaştırmaktadır.

¹⁰¹ Yûsuf el-Karadâvî, *el-Fetâvâ'ş-şâzze* (Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 2022), 34/56-66; Nâsirüddin Elbânî, *Temâmü'l-minne fi't-ta'lik 'ala fikhî's-sünne* (Cize: Dâru'r-râye, 1408/1987), 363-368.

¹⁰² Fıkıh ve usûl kitaplarında “amel-i ehli Medîne” yanında “amel-i ehli Kûfe” ve “amel-i ehli'l-Harameyn” gibi kavramların kullanılması ve sözü edilen bölgelerin bir fiili gelenek haline getirmelerinin tercih sebeplerinden sayılması noktasında bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 8/206-207.

¹⁰³ Buna benzer cümleleri sarf ettiği meseleler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rıf at Fevzî (Mansûra: Dâru'l-vefâ, 2001), 5/503, 6/603, 6/703, 7/719, 7/61, 9/19, 9/425. Tartıştığı konu hakkında tek bir muhalif olsa bile Şâfiî'nin isim vermeden buna değinmesi, ilmi emanete ne kadar riayet ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bk. Şâfiî, *el-Üm*, 8/193, 195.

olduğuna dâir eski ve yeni ilim ehlinen farklı bir görüş bilmiyorum”¹⁰⁴ diyerek, kazayı ilgilendiren bu meselede özellikle ilim ehlinin süregelen uygulamasından söz etmiştir. Mesele, kaza gibi ancak ilim ehlinin bilebileceği bir alana ilişkin değilse “bu konuda muhalif bilmiyorum”¹⁰⁵ şeklinde daha kapsamlı ifadeler kullanmıştır. Diyetin âkilenin uhdesinde olduğu meselesindeki gibi bazı yerlerde ise uygulamanın, hususî bir delilden daha güçlü olduğuna işaret ederek “Bu konuda muhalif bir görüş/uygulamanın mevcudiyetinin bilinmemesi, tek bir hadisten (hadîs-i/haber-i hâssa) daha güçlüdür” formundaki cümlelerle izah etmiştir.¹⁰⁶

Hanefîlerin ümmetin süregelen uygulamasına verdikleri önem diğer iki mezhepten geri değildir. Onların bu yaklaşımını yansıtan oldukça fazla örnek verilebilirse de¹⁰⁷ burada sadece “vârise vasiyet edilemez”¹⁰⁸ hadisi bağlamında Kâsânî'nin (ö. 587/1191) iza-hıyla yetinmek istiyoruz. Kâsânî, “Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı.” (Bakara, 2/180) âyetinin hükmünün mezkûr hadisle neshedildiğine dâir mezhep görüşüne yöneltilen “size göre âyet ancak mütevâtir sünnetle neshedilir. Halbuki bu rivayet âhâddır.” şeklindeki tutarlılık sorgulamasına şöyle cevap vermiştir:

*Evet, mezhebin usulü budur. Ancak bilinmelidir ki tevâtür iki çeşittir. İlki: Rivayet açısından tevâtür olup, yalan üzerine birleşmeleri tasavvur edilemez bir topluluğun rivayetidir. İkincisi ise bir uygulamanın, yadırganmadan asırlardan asırlara intikal ederek devam ettiği tevâtürdür. Süregelen uygulamaya konu olan amelin herkesçe bilinir olması ayrıca lafızla rivayet edilmesine gerek bırakılmamıştır. Tartışmaya konu olan vârise vasiyetin câiz olmaması hükmü, aralarında tartışmaya mahal olmadan fetvaya ehil imam-lar tarafından uygulanmıştır. Bu nitelikteki bir uygulama kesin bilgi doğurur ve rivayet şeklinde kaydedilen mütevâtirde olduğu gibi âyeti neshedilebilir.*¹⁰⁹

¹⁰⁴ Şâfiî, *el-Üm*, 7/261.

¹⁰⁵ Bk. Şâfiî, *el-Üm*, 2/362.

¹⁰⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 7/284. Şâfiî'nin haber-i hâssa hakkındaki görüşleri için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-halebî, 1940), 1/369, 476.

¹⁰⁷ Hanefî fıkıh kitaplarının özellikle muamelât alanında “İnsanlar herhangi bir itiraza mahal olmadan yüzyıllardır bu şekilde yapagelmektedir. (أن الناس يتعاملون بهذا في سائر الأعصار من غير إنكار عليهم من أحد).”, “İnsanlar Hz. Peygamber'den günümüze herhangi bir itiraza mahal olmadan bu şekilde yapmaktadır (وعلى هذا تعامل الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا في سائر الأعصار من غير إنكار من أحد)” ifadelerle nakledilen cümleler bu yaklaşımı yansıtmaktadır. Örnek cümleler için bk. Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâ'i*, 5/164, 5/173, 6/58, 6/79, 6/175, 7/330.

¹⁰⁸ Kütüb-i sitte müelliflerinin ekserisi bu rivayeti, hadis değil bab başlığı olarak zikretmişlerdir.

¹⁰⁹ Kâsânî, bu sözlerinden sonra iki tevâtür arasında, ilkinin inkâr edenin dinden çıkacağı, ikincisini inkâr edenin ise kâfir olmayacağı şeklinde iki tevâtür arasındaki farka değinmiştir. Bk. Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâ'i*, 7/330-331. Kâsânî'nin tevâtürün, iman küfür bağlamındaki etkisi hususundaki usul âlimlerinin kabulünü

Fakihlerin sözünü ettiğimiz bu ortak yaklaşımından anlaşıldığı üzere, ümmetin hicri ilk asırdan itibaren bir hükmü uygulama haline getirip nesillerden nesile aktarmış olması başlı başına müstakil bir delildir. Bu türden bir uygulamanın hadisten tek bir delile dayanıp dayanmadığının araştırılması, bulunması halinde zayıf olduğuna hükmedilerek, hükmün bu rivayete dayandığı varsayımıyla uygulamanın reddedilmesi, fakihlerin ortak anlayışına aykırıdır. Kanaatimizce İbn Hazm, İbn Teymiyye ve Şevkânî gibi kadim fakihlerle başta Karadâvî olmak üzere çağdaş bazı fakihlerin yöntemlerindeki problem budur.¹¹⁰

Değirmek istediğimiz ikinci husus, hüküm çıkarmada benimsenen usûl/yöntemle bazen uygulanması zor bir sonuca ulaşılması, o konuda usulün çığnemesine ya da usulden tamamen vazgeçilmesine sebep olmamalıdır. Bilindiği üzere dört mezhepten her birinde uygulamada zorluğun görüldüğü bazı hükümler bulunmaktadır.¹¹¹ Fakihler, görüşlerini inşa ederken, esas aldıkları ilke ve kriterler neticesinde ulaştıkları bu türden görüşleri kabullenmişler böylelikle mezhep içindeki tutarlılığı muhafaza etmişlerdir. Kanaatimizce çağdaş ilim adamlarının, muayyen bir mezhebin usulüne göre hareket etmemeleri ya da gerek nasların tefsirinde gerekse delillerin tertibinde ve işletmesinde riâyet etmeyi iltizam edecekleri kendilerine mahsus bir usul geliştirmemelerinin sebeplerinden birisi de usul ile kendilerini bağlamak istememeleridir. Zira ifade edildiği üzere, iltizam edilen usul kimi meselelerde uygulanması güç bazı hükümleri doğurabilmektedir. Usulsüzlüğün tercih edilmesi, fıkıhın farklı meselelerinde fetva veren ve görüş ortaya koyan Karadâvî gibi fakihlerin bazı görüşleri hakkında “tutarsızlık” ithamının yapılmasına neden olmaktadır.

Sonuç

Yûsuf el-Karadâvî, fetvaları ve yazdığı eserlerle çağımıza damga vurmuş fakihlerdendir. Sayısı yüzü aşan eserlerinin içerisinde fıkha dâir yazdıkları, özellikle de

yansıtan bu ayrımı, Karadâvî gibi fakihlerin, uygulama şeklinde tezâhür eden tevâtürle sâbit olmuş hükümlere aykırı kabulleri sebebiyle, iman dairesinden asla çıkartılamayacağını göstermektedir. Mesele, iman-küfür meselesi değil, benimsenen yöntemdeki ictihad hatasının doğurduğu ictihad yanılmasıdır.

¹¹⁰ Kevserî'nin, mezkûr fakihlerle çağdaş bazı âlimlerin icmâa bakışları hakkındaki nefis değerlendirmeleri için bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-İsfâk 'alâ ahkâmi't-talâk* (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, 1994), 73-81.

¹¹¹ Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde mefkûdun karısına taalluk eden meselelerle hayız gören boşanmış kadının hayızdan kesilmesi (mümteddetü't-tuhr) gibi bazı meseleler bu tespitin bazı örneklerindedir. Bu zorluk fetva alanında, zaruret kapsamına alınarak müsteftiyi diğer mezheplerin müftülerine ya da kâdılarına havale ederek, kanun alanında ise diğer bir mezhebin görüşü kanunlaştırarak aşılmıştır. Bk. Muhammed Emin İbn Âbidin, *Şerhu ukûdi resmü'l-müfti*, thk. Şenol Saylan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2023), 177-184; a.m.f., *Reddül-muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-muhtâr* (Beirut: Dâru'l-fikr, 1992), 4/295-296.

fetvayla iştigal eden ilim ehli arasında ilgi görmüştür. *El-Helâl ve'l-harâm* ve altı cilde ulaşan *Fetâvâ muâsıra* gibi fıkhnun hemen her alanına ilişkin konuları ele aldığı eserlerinin yanında muayyen konulara hasrettiği bazı çalışmalara da imza atmıştır. İslâm Ceza Hukukuna ilişkin görüşlerini bir araya getirdiği *Fî'l-fıkhi'l-cinâî ve'l-ikâbî* bu kapsama dâhil eserlerindedir. Karadâvî bu alana ilişkin daha önce müstakil olarak kaleme aldığı ya da diğer kitapları içerisinde bir münasebetle işlediği konuları bu çalışmasında bir araya getirmiştir. Bu eserin önemi hâiz diğer bir özelliği de hocanın, bu alana ilişkin nihâî görüşlerini ihtiva etmesidir. Karadâvî Hoca, bu eserinde detaylarına girmeden had cezaları ve kadının diyeti meselesini tahlil etmiş, İslâm Ceza Hukuku'nun özelliklerine dâir kıymetli bilgiler vermiştir. Ele aldığı meselelerin önemli bir kısmında dört mezhebin dışına çıkmamış, delillerini güçlü gördüğü mezhebin görüşlerini tercih etmiştir. Bununla birlikte yerleşik görüşü terk ettiği bazı meselelerde dört mezhebin dışındaki görüşlerden de faydalanmıştır. Bu alanda ortaya koyduğu görüşlerinden, genel olarak had cezalarını mümkün olduğu kadar ta'zîr kapsamında değerlendirme gayreti içinde olduğu söylenebilir.

Hocanın ceza hukukuna ilişkin görüşlerinden en bariz olanı recm cezası hakkındadır. Eserlerinden 1972 yılına kadar recmi had cezası olarak kabul ettiği anlaşılan Karadâvî sonraki süreçte Ebû Zehre'nin de etkisiyle recmin ta'zîr cezası olduğu görüşünü benimsemiş, vefatından dört yıl öncesinde ise bu görüşünden de döndüğünü ilan ederek recmin şer'î bir ceza olmadığı kanaatinde karar kılmıştır. Hocanın bu alandaki öne çıkan diğer bir görüşü, "muhsan" kavramı hakkındadır. Kadim fakihler, ihsân sıfatını kazanmış kimsenin zina fiilini işlediği sırada evli olmasını şart koşmazken Karadâvî; Reşîd Rızâ, Ebû Zehre ve Zerkâ gibi, zâninin muhsan sayılabilmesi için zina fiilini işlediği vakitte fiili olarak evli olmasını gerekli görmüştür. Hırsızlık haddinin uygulanabilmesi için çalınan malın nisâbının zaman ve mekâna göre değişebilecek şekilde bilirkişiler marifetiyle takdir edilebileceği hakkındaki kanaati de bu alanda öne çıkmaktadır. Sarhoşluk cezasının had değil ta'zîr sayılacağı, uyuşturucu ticareti yapan kimselerin ta'zîr olarak ölüm cezasına çarptırılabilceği de önemli görüşlerindedir. Mürtedi, küfrün propagandasını yapan ve yapmayan şeklinde ikiye ayırması ve ikinci gruba giren mürtede ölüm cezası verilmeyeceğine ilişkin görüşü de dikkat çekmektedir. Kadının diyetinin erkeğinkiyle eşit olduğu şeklindeki görüşü de bu alanda tartışmalara sebep olmuştur.

Hocanın İslâm Ceza Hukukuna ilişkin mezkûr görüşleri ciddi anlamda ses getirmiş, kendisine yönelik eleştirel pek çok eserin kaleme alınmasına sebep olmuştur. Bu eleştirilerden en önemlisi, hakkında icmân gerçekleştiği ya da ümmetin uygulamasına dönüşmüş hükümlere muhalefet ettiği iddiasıdır. Hocanın fikhî görüşleri ortaya

koyarken muayyen bir yöntem takip etmemiş olmasından kaynaklanan ve mezkûr meselelerle çözüm ürettiği diğer meseleler arasında tutarsızlık şeklinde tezahür eden husus da tenkide konu edilmiştir.

Karadâvî hocanın ceza hukukuna ilişkin görüşlerinde İslâm Ceza Hukuku alanında referans eserler kaleme alan Ebû Zehre'nin önemli bir etkisinin olduğu pekâlâ söylenebilir. Geçen asrın önemli fakihlerinden Zerkâ'nın da hocanın görüşlerinin şekillenmesinde önemli bir etkisinin olduğu değerlendirilmektedir.

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

- Behnesî, Ahmed Fehmî. *el-Ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bûtî, Muhammed Saîd. *el-Cihâd fi'l-İslâm keyfe nefhemuhû ve keyfe nümârisuhû*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1993.
- Büveydî, Saîd el-Mirrî. *Tensîfü diyeti'l-mer'e fi's-şerâti'l-İslâmiyye*. Ammân: Dâru'l-Feth, 2011.
- Dadaş, Mustafa Bülent (ed.). *Mü'temerü tevhîdî't-takvîmi'l-hicrî*. Ankara: DİB. Yayınları, 2016.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Cerîme*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1956.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Ukûbe*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Zehretü't-tefâsir*. 10. Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Fetâvâ*. Thk. Muhammed Osmân Şebîr. Dımaşk: Dâru'l-kalem, ts.
- Elbânî, Nâsirüddin. *Âdâbü'z-zifâf*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1409/1988.

- Elbânî, Nâsîrüddin. *Temâmü'l-minne fi't-ta'lik 'ala fikhi's-sünne*. Cîze: Dâru'r-Râye, 2. Basım, 1408/1987.
- Erturhan, Sabri. "Hırsızlıkta Nisabın Güncellenmesi Konusunda Bir Deneme". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 263-277.
- Gazzâlî, Muhammed. *es-Sünnetü'n-nevebiyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 6. Basım, ts.
- Hallâf, Adülvehhâb. *'İlmü usûli'l-fikh*. Mısır: Mektebetü'd-da'va el-İslâmiyye, ts.
- Hassûne, Ârif İzzeddîn. "Mikdâru diyeti'l-mer'eti'l-hurrati'l-müslime fi'n-nass ve'l-icmâ". *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'd-Dirâseti'l-İslâmiyye* 7/1 (2011), 153-189.
- Hudarî Bey, Muhammed. *Târihü't-teşri'i'l-İslâmî*. Kahire: Dâru't-Tevzi' ve'n-Neşri'l-İslâmî, 2006.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin. *Şerhu ukûdi resmü'l-müftî*. thk. Şenol Saylan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2023.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr, 'ala'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1992
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî – Abdülfettâh el-Hulv. Riyad: Âlemü'l-Kutub, 1997.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. nşr. Âmir el-Cezzâr – Enver el-Bâz. 37 Cilt. Mansûra-Riyad: Dâru'l-Vefâ, 2005.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Muh-yîddîn Abdülhamîd. Mısır, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, ts.
- Karadâvî, Yûsuf. *Fi'l-fikhi'l-cinâi ve'l-ikâbî fi'l-islâm*. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.
- Karadâvî, Yûsuf. *Dirâse fi fikhi mekâsidi's-şerîa*. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.
- Karadâvî, Yûsuf. *İbnu'l-karye ve'l-küttâb*. 4. Cilt. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.
- Karadâvî, Yûsuf. *el-Fetâvâ's-şâzze meâyiruhâ ve tatbîkâtuhâ ve esbâbuhâ ve keyfe netevkâhâ*. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.
- Karadâvî, Yûsuf. *Fikhu'z-zekât*. 2. Cilt. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.
- Karadâvî, Yûsuf. *Fî vedâi'l-'a'lâm*. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.
- Karadâvî, Yûsuf. *el-Merci'iyetü'l-ulyâ fi'l-İslâm li'l-Kur'an ve's-sünne*. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.
- Karadâvî, Yûsuf. *Medhal fi ma'rifeti'l-İslâm*. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.
- Karadâvî, Yûsuf. *Medhal li dirâseti's-şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.

- Karadâvî, Yûsuf. *Melâmihu'l-müctemai'l-İslâmî ellezî neşuduhû*. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.
- Karadâvî, Yûsuf. *Muhadarâtü'l-imâmî'l-Karadâvî*. 8 Cilt. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.
- Karadâvî, Yûsuf. *es-Siyâsetü's-şer'iyye*. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.
- Karadâvî, Yûsuf. *eş-Şeyhu'l-Gazzâlî kemâ araftuhû*. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2022.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Bû Hubze ve diğr., 14. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî. Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'î'u's-şanâ'ic fi tertîbi's-şerâ'ic*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-İşfâk 'alâ ahkâmî't-talâk*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1994.
- Koç, Mehmet. "Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Cezaları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 739-757.
- Mecma'ü'l-fikhi'l-İslâmî'd-devlî. *Karârât ve tavsiyât* (1985-2019). Cidde: y.y., 2. Basım, 2022.
- Meş'al, Fehd b. Abdirrahmân. "Nisâbü'serika ve mekâdirühâ'l-muâsıra". *Mecelletü Vizâretü'l-Adl*. 36 (1428/2007), 72-126.
- Mübârek, Ahmed b. Abdilazîz. *Diyetü'l-mer'e fi'l-fikhi'l-İslâmî*. İmârât: Dâru Zafir, 1981.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Makâlâtü'l-Osmânî*. 2 Cilt. Karaçi: Mektebetü Meârifî'l-Kur'ân, 2014.
- Râfiî, Ebü'l-Kâsım, Abdülkerîm b. Muhammed. *Fethu'l-'azîz fi Şerhi'l-Vecîz*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. 13. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Rıza, Muhammed Reşîd. *Tefsîrü'l-menâr*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Samâdî, Ahmed Yûsuf. "Ukûbetü şüribil-hamr beyne'l-had ve't-ta'zîr". *Mecelletü Câmiati'l-Melik Suûd*, 16 (2003), 589-618.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30. Cilt. Beyrut: Darü'l-Marife, ts.
- Sâbık, Seyyid. *Fikhü's-sünne*. 3. Cilt. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, 3. Basım, 1997.
- San'ânî, Ebûbekr Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. thk. Rıf'at Fevzî, 9 Cilt. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Cimâ'u'l-ilm*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1940.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.

- Şâkir, Ahmed Muhammed. *Nizâmü't-talâk fi'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, ts.
- Şebîr, Muhammed Osman. *Muhammed Ebû Zehre*. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 2006.
- Şeltût, Mahmûd. *el-İslâm akîde ve şerîa*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 18. Basım, 2001.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed en-Neccâr – Muhammed Câdü'l-Hak. 5. Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1994.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *et-Telvîh ilâ keşfi haqâ'iki't-Tenkih*. 2. Cilt. Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.
- Tırablusî, Mustafa Beşîr. *Menhecü'l-bahs ve'l-fetvâ fi'l-fikhi'l-İslâmî beyne indibâti's-sâbikîn ve'z-tırâbi'l-muâsırîn: es-Seyyid es-Sâbık ve'l-Üstâz el-Karadâvî nemûzecen*. Ammân: Dâru'l-Feth, 2010.
- Ulvânî, Tâhâ Câbir. *Lâ ikrâhe fi'd-dîn: İşkâliyyetü'r-ridde ve'l-mürteddîn min sadri'l-İslâm ile'l-yevm*. Mağrib: el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabî, 2014.
- Yücel, Fatih. "Fetvanın Değişim Gerekçelerine Güncel Bir Bakış -Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örneği-" *.Diyanet İlmî Dergi* 58/3 (Eylül 2022), 1125-1156.
- Yücel, Fatih. *Müeyyed-Billâh ve Zeydî/Hâdevî Fıkhı*. Ankara: Kitâbe yayınları, 2022.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Fetâvâ*. nşr. Mecd el-Mekkî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2010.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1994.

Allah Dileseydi Onu Daha Ağırıyla Sınardı: Hanefî Köklerinden Osmanlı Dönemi Fetvalarına Mükrehin Boşamasının Geçerliliği*

Muharrem MİDİLLİ

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İslâm Tetkikleri Enstitüsü
Assoc. Prof. Dr., Istanbul University Institute of Islamic Studies
İstanbul/TÜRKİYE

muhammed.midilli@istanbul.edu.tr | orcid.org/0000-0002-4502-3447

Özet

Bu makale Hanefî mezhebinin ikrah altında boşamayı geçerli sayan görüşünün hukuki mahiyetini ve Osmanlı dönemi fetvalarına yansımalarını ele almaktadır. Hanefî fakihler ikrah altında olan kişinin (mükreh) ihtiyarı ve ehliyeti bulunduğu için boşamasının mu-teber olduğu görüşündedir. Onlara göre mükreh iki kötüden ehven olanını seçtiği için ihtiyar sahibidir. İkraha akıl ve buluşla sabit olan hukuki ehliyete aykırı değildir. Bu nedenle mükrehin talâk gibi feshedilemeyen sözlü tasarrufları geçerlidir. Ayrıca mükrehin ilahi imtihanı devam etmektedir. İmtihan ehliyeti ve sorumluluğu teyit eder. O zaman ikrah altındaki kişinin tıpkı diğer tasarrufları gibi boşaması da geçerli olmalıdır. Hanefî fakihlerin imtihan anlayışı mezhep görüşlerinin oluşmasında belirleyici etkisi bulunan Nehaî'nin mükreh hakkında söylediği "Allah dileseydi onu daha ağıryla sınırdı" sözünden esinlenmiş görünmektedir. Bu anlayışa göre Allah mükrehi imtihan etmek istediği için boşamasını geçerli kılmıştır. İkraha altında eşini boşayan kişi imtihan

* Bu çalışma TÜBİTAK Kariyer Geliştirme Programı (3501) kapsamında yürüttüğüm 119K818 numaralı proje çalışmalarından üretilmiştir. Destekleri için TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

Geliş/Received: 14.03.2024 | **Kabul/Accepted:** 12.06.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2024

Atıf/Citation: Midilli, Muharrem. "Allah Dileseydi Onu Daha Ağırıyla Sınardı: Hanefî Köklerinden Osmanlı Dönemi Fetvalarına Mükrehin Boşamasının Geçerliliği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 181-210./Midilli, Muharrem. "If Allah Willed, He Would Test him More Severely: The Validity of the Divorce of the Person under Duress from the Hanafî Origins to the Ottoman-era Fatwās". *Journal of Islamic Law Studies* 43 (June 2024), 181-210.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1453016>

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.

altında olduğunun bilincinde olmalı ve başına gelen musibete sabretmelidir. Hanefî fakihler mükrehin boşamasının geçerli olduğuna dair muhakemelerini ihtiyar-ehliyet-sorumluluk ve imtihan-ehliyet-sorumluluk hatlarında temellendirip Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden gelen çok sayıda rivayetle destekler. Bu rivayetlerde boşamanın ikrah altında geçerli olacağı, meydana geldikten sonra geri döndürülemeyeceği ve ciddiyetsizlikle bağdaşmayacağı anlatılır. Mezhep içinde hukuk tekniği yönünden iyi temellendirilmiş, imtihan açıklamasıyla ibadet niteliği kazandırılmış ve pek çok rivayetle delillendirilmiş meydan okunamaz bir görüş söz konusudur. İmtihan anlayışının da ima ettiği üzere bu görüş, mükrehin kulluk bilinciyle sabretmesini gerektiren sonuçlar doğurabilir. Evlilik birliğini rızâsız sonlandırma ve hülle usulünü yaygınlaştırma gibi genelde aile kurumunun ve özelde eşlerin maslahatına aykırı sonuçlara zemin hazırlayabilir. Öte yandan imtihan anlayışı, bazı genel ve özel maslahatlara aykırı sonuçlara zemin hazırlaması pahasına mükrehin boşamasını geçerli saymayı gerektirir. Zira mezkûr anlayış mükrehin boşamasının Allah'a itaat ve teslimiyet bağlamında geçerli kılınmasını lazım kılar. Hanefî mezhebinin uygulandığı yerlerde imtihan anlayışının ima ettiği ve gerektirdiği her iki durum başta fetva mecmuaları olmak üzere fıkıh edebiyatına yansımıştır. Mezhebin büyük ölçüde hâkimiyet kazanması ve fetva mecmualarının çokluğu sebebiyle 16. yüzyıl sonrası Anadolu ve Rumeli son derece elverişli bir gözlem sahası teşkil etmektedir. Makalenin veri kaynağını oluşturan fetva mecmuaları Osmanlı müftülerine bizzat sorulan gerçek meseleleri içermektedir. Pratik hukuk hayatında yaşanmış gerçek meselelerle ilgili fetvaları veri kaynağı olarak kullanması, makalenin hukuk tarihi yönünden önemini artırmaktadır.

Osmanlı fetva mecmualarına yansıyan meseleler müftülerin Hanefî mezhebinin ikrah altına boşamayı geçerli sayan yerleşik ictihadına açık mağduriyet hallerinde bile sıkı sıkıya bağlı olduğunu göstermektedir. Kurucu imamların ihtilafsız görüşlerine tabi olmayı gerektiren fetva usulü ve mezhebin sahih görüşleriyle fetva vermelerini emreden merkezî otorite, örfi yetkililerin, zorbaların ve eşkıyanın zoruyla gerçekleşen boşamaların geçerli olduğuna fetva vermelerini gerektirmiştir. Onların bu tavırları dine ve hukuki geleneğe bağlılık, hukuki düzen ve istikrar gibi umumi maslahatları bazı özel menfaatlerden daha fazla dikkate aldıklarını göstermektedir. Mağdurlara, uğradıkları maddi ve manevi zararları Allah'ın bir sınaması olarak görüp sabretmelerini önermiş olmalıdırlar. Bununla birlikte evlilik birliğini muhafaza etmek ve kişileri meşru ya da gayri-meşru otorite sahiplerine karşı korumak için, ikrah altında gerçekleşen boşamaları, tabi oldukları hukuk geleneğinde üretilmiş çarelerle önlemeye çalıştıkları da bir gerçektir. Ayrıca mükrehin boşamasının ictihadî bir mesele olması sebebiyle hâkimlerin diğer mezheplerin görüşüyle karar vermesini geçerli sayan mezhep içi kavilleri hatırlatan, bu kavilleri Hanefî görüşüne aykırı fetva için gerekçe sayan ve hatta fetva olarak formüle

eden müftülere de rastlanmaktadır. Ancak mükrehin boşamasını geçerli sayan yerleşik icthadın olası olumsuz sonuçlarını azaltabilecek bu yargısal yol, hukuki istikrara daha fazla önem veren resmî hukuk siyasetiyle uyumlu değildi. Söz konusu yargısal yol bir anlamda, 20. yüzyılın başlarında hazırlanan Hukûki Âile Kararnâmesi ile hayata geçmiştir. Makale yukarıdaki tespitlere dair Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından ve Osmanlı fetva mecmualarından kanıtlar sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Osmanlı Fetvası, Mükreh, Boşama.

If Allah Willed, He Would Test him More Severely: The Validity of the Divorce of the Person under Duress from the Hanafi Origins to the Ottoman-era Fatwās**

Summary

This article discusses the legal nature of the Hanafi school's opinion that divorce under duress is valid and its reflections in the Ottoman-era fatwās. Hanafi jurists argue that divorce of the person under duress is valid because he has the volition and legal capacity. According to them, the person under duress has the volition because he prefers the lesser of two evils. Duress is not contrary to the legal capacity established by reason and puberty. Therefore, the irrevocable verbal acts of the person under duress, such as talāq (divorce), are valid. In addition, the divine test of the person under duress continues. The test confirms the legal capacity and responsibility. For this reason, actions of a person under duress, like divorce, must be valid. Hanafi jurists't theory of divine test seems to be inspired by the words of al-Nakha'ī, who had a decisive influence on the formation of school's views, about the person under duress: "If Allah willed, He would test him more severely". According to this theory, God made his divorce valid because He wanted to test the person under duress. The person who pronounces divorce under duress should be aware that he is under a test and should be patient with the calamity that befalls him. Basing their reasoning on the validity of the divorce under duress along with the lines of volition-legal capacity-responsibility and divine test-legal capacity-responsibility, Hanafi jurists support it with numerous narrations from the Prophet, his companions, and early followers. In these narrations, it is explained that divorce will be valid under duress, cannot be reversed after it has occurred, and is not compatible with unseriousness. Within the school, there is an unchallenged opinion that is well-founded in terms of legal technique, is gained the attribute of worship based on the reasoning of divine testing, and is proven by many narrations. As the divine testing theory implies, this opinion may have consequences that require the devotee to be patient with the awareness of servitude. It may pave the way for consequences that

** This study was derived from the project studies numbered 119K818 that I carried out within the scope of TÜBİTAK Career Development Program (3501). I would like to thank TÜBİTAK for their support.

are contrary to the interests of the family institution in general, and the spouses in particular, such as ending the marriage union without consent, and increasing the *tahlil* marriages. On the other hand, the theory of divine testing requires that divorce under duress be considered valid at the expense of paving the way for the results contrary to some general and particular interests. Because it necessitates acting in the context of obedience and submission to God. Both situations implied and required by the theory of divine testing in places where the Hanafī madhhab is practiced have reflected in the Islamic legal literature, especially *fatwā* collections. Due to the madhhab's gaining dominance to a great extent and the abundance of *fatwā* collections, Anatolia and Rumelia after the 16th century constitute an extremely convenient observation area. The *fatwā* collections that constitute the data source of this article contain real life issues that were personally addressed to the Ottoman muftīs. The use of *fatwās* regarding real life issues experienced in practical legal life as a data source increases the importance of this article in terms of legal history.

The issues reflected in the Ottoman *fatwā* collections indicate that the muftīs strictly adhered to the Hanafī school's well-established opinion that divorce under duress is valid, even in cases of obvious victimization. The *fatwā* procedure that requires submission to the uncontroversial opinions of the great Hanafī teachers, and the central authority, which ordered them to issue *fatwās* based on the authentic opinions of the school, required them to issue *fatwās* that divorces by the force of executive authorities, bandits and tyrants were valid. Their attitude in this matter describes that they take public interests such as devotion to religion and legal tradition, legal order and stability, into consideration more than some personal ones. They should have advised the victims to accept the material and moral damages they suffered as a test from God and to be patient. On the other hand, it is also a fact that, in order to preserve the marriage union and to protect people against legitimate or illegitimate authorities, they tried to prevent divorces under duress, with the remedies produced in the legal tradition to which they adhered. Besides, since the divorce under duress is a matter of dispute between jurists, there are some muftīs that reminded the statements within the madhhab that regard it valid for judges to decide based on the opinion of other schools, and considered these statements as basis for a *fatwā* contrary to the Hanafī opinion, and even formulated them as a *fatwā*. However, this judicial remedy, which could reduce the possible negative consequences of the established opinion that considered the divorce under duress as valid, was not compatible with the official legal policy giving more importance to legal stability. In a way, this judicial remedy was implemented by the Ottoman law of family rights prepared at the beginning of the 20th century. This

article provides evidence for the above findings from the main sources of the Hanafi school and Ottoman fatwā collections.

Keywords: Islamic law, Hanafî school, Ottoman fatwā, Duress, Divorce.

Giriş

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl. 189/805), *el-Asl* isimli kitabının ikrah bölümüne fakih ve muhaddis tâbiî İbrahim en-Nehaî'nin (öl. 96/714) sultanın zorlamasıyla karısını boşayan/kölesini azat eden kişi hakkında söylediği “Allah dileseydi onu daha ağırla sınırdı” sözüyle başlar.¹ İmam Muhammed'in, bu sözü bölümdeki diğer rivayetlere takdim etmesi mezhebin ikrah altında boşamayı geçerli sayan görüşünde kulluk ve imtihan anlayışının önemli bir yeri olduğunu gösterir. Kurucu Hanefî imamlar ve sonraki fakihler mükrehin -ihtiyarı mevcut olduğu ve imtihanı devam ettiği için- boşamasının geçerli olduğu görüşündedir.² Mezhebin bu kesin ve ihtilafsız görüşü, İslam hukuk tarihi boyunca evlilik birliğini tarafların rızası olmadan sona erdirmeye, evliliği yeniden tesis etmek isteyen tarafları kimi zaman hülleyle mecbur bırakma ve bu süreçlerde maddi/manevi zarara sebep olma gibi özelde eşlerin, genelde aile kurumunun ve toplumun maslahatına uygun olmayan sonuçlar doğurmasına rağmen müftâbih olarak kalmıştır. Hanefî mezhebinin uygulandığı yer ve zamanlarda mezkûr görüşün doğurduğu maslahata aykırı sonuçlar başta fetva mecmuaları olmak üzere fıkıh edebiyatına yansımıştır. Bu çalışma Hanefî mezhebinin mükrehin boşamasını muteber sayan görüşünün asırlar boyunca aynı kalmasını sağlayan mahiyetini ve 16. yüzyılın ikinci yarısına doğru özellikle Anadolu ve Rumeli'de bir tür resmî sıfatla büyük ölçüde hâkimiyet kazanıp³ bilhassa aile hukuku alanında inhisarcı ve tavizsiz bir şekilde⁴ uygulanmaya

¹ “Lev-şâellahu le'btelâhu bi-eşedde min-hâzâ”. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boy-nukalın (Beyrut: Darü İbn Hazm, 2012), 7/298.

² Şeybânî, *el-Asl*, 7/314; Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, thk. Ebü'l-Vefa el-Efgânî (Beyrut: Darü İhyâi'l-Ulûm, 1986), 191, 407; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, *el-Kitab*, thk. Muhammed el-Azâzî (el-Lübab fi şerhi'l-kitab içinde) (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 701; Ebü Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye/Medine: Dârü's-Sirac, 2013) 5/5-7; 8/443; Ebü Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, *el-Esrâr fi'l-fürû* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1019), 679a; Kâdîhan Fahrüddin Hasen b. Mansûr el-Özkendî, *el-Fetâva'l-Hâniyye* (el-Fetâva'l-Hindiyeye içinde) (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310), 3/483, 489; Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, *el-İzah fi şerhi'l-İslâh*, thk. Abdullah Davud Halef el-Muhammedî - Mahmud Şemseddin Emir el-Huzâî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 1/341; 2/342; Gelibolulu Damad Abdurrahman Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, neşr. Muhammed Ahmed el-Muhtar (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 2/8.

³ Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 28-29.

⁴ Şeyhülislâm Sâdî Çelebi (öl. 945/1539) bir hâkimin; sarhoşun veya mükrehin boşamasının vaki olmaya-çağına hükmetmesi hâlinde hükmünün şer'an nâfiz olmayacağına fetva vermiştir. Sâdullah b. İsa el-Kas-tamonî (Sâdî Çelebi), *Mecmûatü'l-Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1073), 64;

başlamasından itibaren fetvalara yansımalarını ele almaktadır. Çalışmanın veri kaynağını oluşturan fetvalar birçoğu şeyhülislâm olmak üzere Anadolu ve Rumeli’de görev yapmış Osmanlı müftülerine bizzat sorulan meselelere cevaben formüle edilmiştir.⁵ Klasik fıkıh kitaplarından derlenmiş meseleleri içeren menkul fetvalar günlük hukuki olaylarla nispeten zayıf ilişkileri bulunduğu için veri kaynağı olarak kullanılmamıştır. Aynı şekilde diğer fıkıh mezheplerinin de uygulanmasına izin verilen Suriye, Irak, Hicaz, Mısır ve Kuzey Afrika gibi bölgeler dışarda bırakılmıştır. Osmanlı müftülerine bizzat sorulan meselelerden hareket etmesi ve tarihi belge niteliğindeki fetvaları veri kaynağı olarak kullanması çalışmanın hukuk tarihi yönünden önemini artırmaktadır.

İkrahın boşamaya etkisiyle ilgili hükümler klasik Hanefî fûrû-i fıkıh kitaplarının talâk ve ikrah bölümlerinde yer alır. Talâk da dâhil ikrahla ilgili hükümlerin tamamı bazen tekrara düşme pahasına toparlayıcı bilgilerle müstakil ikrah başlığında bir araya getirilmiştir.⁶ İkrahın boşamaya etkisine usûl-i fıkıh kitaplarının ehliyet ârızaları bölümünde de değinilir. İkrah bir kimsenin başka bir kimseye yaptığı iradi bir davranış olarak görüldüğü için mütesep ârızalar başlığında ele alınır. Bu başlıkta ikrahın ehliyete aykırı olmadığı ve talâk gibi geçerliliği rızâya dayanmayan sözlü tasarrufların ikrah altında muteber olduğu belirtilir. Literatürde ikrahın İslam hukukundaki genel teorisini ele alan, inanç, ibadetler, borçlar hukuku ve ceza hukuku bağlamında hükümlerini inceleyen ve yer yer modern Türk hukuku ile mukayese eden kitap, bölüm, makale, tez ve madde türü çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmaların bazılarında sözlü tasarruflar işlenirken ikrahın boşamaya etkisiyle ilgili standart bilgiler ve tartışmalar da aktarılmaktadır. Literatürdeki çalışmalardan ikisi bu makalenin konusu ve hedefleri yönünden önemli olduğu için özellikle zikredilmelidir. Bunlardan “İslam Hukukunda İkrahın Sözlü

Boyabâdî Sağır Mehmed Efendi, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1067), 31b. 952/1545 yılından itibaren yirmi dokuz yıla yakın şeyhülislâmlık yapmış olan Ebüssuûd Efendi'nin “Teşeffü' husûsü diyâr-ı Rûm'da cârî olmaya deyu men-i sultânî vâki olmuştur” (Çorlulu Sinan b. Ramazan (drl.), *Mecmûatü'l-fetâvâ* [Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 3407], 62b) fetvası mezhebin inhisarcı ve “Zeyd zevcesi Hind'i hata ile üç [talâk] boşasa birbirini isteyip dileyip müsâhabet eyleyip hülesiz almak dilese şer'an câiz olur mu?” sorusuna verdiği “Neûzü billâh, mümkün müdür!” (Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi* [İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1028], 49a) cevabı tavizsiz bir şekilde uygulandığına işaret etmektedir.

⁵ Anadolu ve Rumeli’de görev yapmış müftülere sorulan gerçek meseleleri içeren fetva mecmuaları için bk. Şükrü Özen, “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 254-319.

⁶ Birçok Hanefî fûrû-i fıkıh kitabında muhtelif bölümlere dağıtılan ikrah meselelerinin yanı sıra müstakil bir ikrah bölümünün bulunması ve bölümün geniş yer kaplaması Hanefîlerin ikrahın söz ve fiillere etkisiyle ilgili görüşlerine yönelen yoğun eleştirilere cevap verme ve mezhebi savunma endişesiyle izah edilmiştir. Ali Bardakoğlu, “İkrah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/31.

Tasarruflara Tesiri Konusundaki Tartışmalar ve Sosyal Hayattaki Yansımaları” başlıklı makale başta talâk olmak üzere aynı kategoride bulunan yemin, nezir, köle azadı gibi sözlü tasarrufların ikrah altında geçerli/geçersiz olduğunu iddia eden ekollerin delillerini sıralamakta ve tartışmaktadır. Makale mükrehin boşamasını geçerli sayan görüşün ilk asırlardan itibaren fıkhî tartışmalara konu olduğunu, siyasi otorite tarafından suistimal edildiğini ve birtakım sosyal sorunlara zemin hazırladığını göstermektedir.⁷ Literatürdeki diğer çalışma 18. yüzyılın başlarında vefat ettiği tahmin edilen Osmanlı âlimi Müftîzâde Muhammed b. Hamza’nın taklid, fetva usulü ve mükrehin boşamasına dair risalesini konu edinmektedir. Müftîzâde risalesinde taklid ve fetva usulüne dair esnekliği ön plana çıkaran nakillerden sonra Hanefî fakihlerin zaruret ve kolaylaştırma ilkeleri uyarınca diğer mezheplerin görüşleriyle fetva verdiği bazı örnek meselelere yer verir. Yaşadığı kötü zamanda Müslümanların imtihan edildiğini; eşkıyanın kendilerine ikrah altında boşama yemini ettirerek mallarını ellerinden aldığını, evliliklerini sonlandırdığını ve çocuklarını sahipsiz bıraktığını yazar. Ona göre ortaya çıkan fitne ve fesat yüzünden diğer üç mezhep imamının mükrehin boşamasını geçersiz sayan görüşüyle fetva verme zarureti hasıl olmuştur. Bu görüş sünnete uygundur ve mezhep içinde hâkimlerin mükrehin boşaması hakkında vereceği iptal kararını nâfiz sayanlar bulunduğu için bütünüyle terk edilmemiştir.⁸ Müftîzâde kendi asrında Osmanlı yöneticilerinin Hanefîliği resmî hukuk mezhebi kabul eden siyaseti karşısında mezhep görüşünün zaruret sebebiyle terk edilebileceğini ve diğer mezheplerin görüşüyle fetva verilebileceğini düşünmektedir. Ne var ki müellifin yaşadığı döneme ait fetva mecmuaları, düşüncesinin karşılık bulmadığını ve mükrehin boşamasını geçerli sayan görüşün müftâbih olarak kaldığını göstermektedir. Bu makale sözü edilen ihtilafsız zâhirü’r-rivâye görüşün bazı aile hukuku sorunlarına zemin hazırlamasına rağmen müftâbih olarak kalmasında, diğerleri (mezhep içi hiyerarşi, fetva usulü, resmî mezhep uygulaması) yanında yaratılışın genel amacı olarak ifade edilen imtihan anlayışının da etkili olduğunu ileri sürmektedir. İmtihan anlayışı, ikrah altında boşamayı geçerli sayan görüşün sadece mezhep içinde otorite kazanmasında değil, dinî hayatta bir tür sınama olarak görülüp olumsuz sonuçlarına kulluk bilinciyle katlanılmasında da etkili olmuş görünmektedir.

⁷ Saffet Köse, “İslam Hukukunda İkrâhin Sözlü Tasarruflara Tesiri Konusundaki Tartışmalar ve Sosyal Hayattaki Yansımaları”, *Diyânet İlmî Dergi* 32/2 (1996), 35-53.

⁸ Mehmed Yuşa Solak, “Müftîzâde Muhammed b. Hamza’nın Taklid ve İkrâh Altında Gerçekleşen Talâka Dair Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 129-150.

1. Hanefî Hukuk Geleneğinde Mükrehin Boşamasını Geçerliliği

İkrah kelime olarak bir kimseyi kerih gördüğü/razı olmadığı ve serbest kaldığında yapmayacağı bir şeye zorlamak anlamına gelir.⁹ İkrahin kelime anlamı hoşlanılan, razı olunan ve başka zamanlarda yapmaktan kaçınılmayan şeyleri dışarda bırakır. Aynı durum ikrahin hukuki anlamı için de geçerlidir. Nitekim ikrahin hukuken dikkate alınabilmesi için mükrehin yapmaya zorlandığı şey ikrahtan önce kendisi, başkası veya dini sebebiyle kaçındığı bir iş ya da tasarruf olması gerekir.¹⁰ Talâk zaruret bulunmadığı zamanlarda kocanın hem kendisi hem başkası hem de dini sebebiyle kerih gördüğü ve kaçındığı bir tasarruftur ya da öyle olmalıdır. Çünkü kocanın mâmelekinde azalma meydana getirir, karısının zulme uğramasına sebep olur ve aslen yasak olup küfrân-ı ni'met sayıldığı için dinen hoş karşılanmaz. Hanefî müellifler ikrahi terim olarak tarif ederken onun kerih görülen/rızâya karşıt olan kelime anlamından hareket ederler fakat kerih görülmenin/rızâyâ karşıt olmanın ehliyet ve sorumluluğu ortadan kaldırmadığını vurgularlar. Bu bağlamda ikrahi “Kişinin başkasına yaptığı bir fiilin ismidir ki onunla mükrehin [ya sadece] rızâsı yok olur veya [rızâsının yok olması yanında] ihtiyarı [da] bozulur fakat [her iki durumda da] ehliyeti ortadan kalkmaz ve sorumluluğu (hitab) düşmez” diye tarif ederler.¹¹ Tarifte sözü edilen ihtiyar, varlık ile yokluk arasında olan bir şeyi, belirtilen iki yönünden birini diğerine tercih etmek suretiyle kastetmek anlamına gelir.¹² Rızâ ise ihtiyarın görünürde eseri ortaya çıkacak şekilde son sınırına varmasıdır.¹³ Ölüm, uzuv kesme veya öldürücü/uzvu telef edici dövme tehdidiyle gerçekleşen mülcî ikrah hem sözlü hem de fiili tasarruflarda rızâyı ortadan kaldırır ve ihtiyarı bozar. Hapis, bağlama veya öldürücü/uzvu telef edici olmayan dövme tehdidiyle gerçekleşen gayr-ı mülcî ikrah ise sadece sözlü tasarruflarda rızâyı ortadan kaldırır fakat ihtiyarı bozmaz.¹⁴ Hanefiler mükrehin boşamasının muteber olmasını, bazen bozulsa bile ihtiyarının bulunmasına bağlarlar. Onlara göre mükreh iki kötüyü (boşama ile

⁹ Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/538; Sâdüddin Mesûd b. Fahreddin et-Teftâzânî, *et-Telvih ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*, haz. Zekeriyya Umeyrat (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/414; Kadızâde Edirnevî Şemseddin, *Netâicü'l-efkâr tekmileti'l-fethi'l-kadîr* (Fethü'l-kadîr içinde) (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 9/239.

¹⁰ Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mesûd* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 24/39; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/538.

¹¹ Serahsî, *el-Mesûd*, 24/38; Ebû'l-Hasen Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye* (Fethü'l-kadîr içinde) (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 9/238-39; Kadızâde, *Netâicü'l-efkâr*, 9/238; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, 4/38.

¹² Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/538; Teftâzânî, *et-Telvih*, 2/414.

¹³ Molla Hüsrev Mehmed Efendi, *Tam Kayıtlı Mir'âtü'l-usûl* (İstanbul: Basın Ofset, 1966), 660.

¹⁴ Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 3/483; Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 7/175; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 660-661; Kemalpaşazâde, *el-İzah*, 2/337; Kadızâde, *Netâicü'l-efkâr*, 9/238, 239; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, 4/38.

ölüm/yaralanma/dövülme) bilip onlardan ehven/erfak/eyser olanını tercih ettiği için ihtiyar sahibidir; ihtiyar ikrahla ortadan kalkmaz.¹⁵ Eğer ihtiyar ikrahla ortadan kalksaydı o zaman ikrah da ortadan kalkardı. Çünkü ihtiyarın olmadığı yerde ikrah da olmazdı.¹⁶ Hukuki bir tasarruf rüknünün ve mahallinin varlığıyla meydana gelir. İkraha sebebiyle rükün ve mahal değil, rızâ ortadan kalkar. Rızâ talâkın meydana gelmesinde şart değildir. İkraha sahih kastı da yok etmez. İkraha altında olan kişi kötülüğü defetmek için olsa bile yaptığı şeyi kastetmiştir.¹⁷ Kaynaklarda rızâyı da ortadan kaldırmayan üçüncü bir ikrah türünden bahsedilir. Kişi babasının veya oğlunun hapsedilmesi ya da bunlar gibi bir tehditle normalde yapmayacağı kerih bir işi yapmaya zorlanmış olabilir. Böyle bir zorlama kelime anlamıyla ikrah sayılsa bile hukuken ikrah olarak görülmez.¹⁸

Hanefî hukuk geleneğinde talâk da dâhil genellikle on tane oldukları ifade edilen bir dizi sözlü tasarrufun ikrah altında hukuken geçerli olacağı belirtilir.¹⁹ Bunlar hukuken geçerli sayılmaları için rızânın tam olması aranmayan ve hezle (ciddiyetsizlik) kıyasen ikrah altında geçerli sayılan tasarruflardır.²⁰ Meydana gelmesi için rızânın tam

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/178; 24/39; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/469; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/540; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethü'l-kadir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/471; Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli'ş-şerâi'* (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289), 1/322; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 661-662; Mevkûfâtî Mehmed Efendi, *Mülteka Tercümesi Mevkûfât* (Dersâadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1312), 1/245.

¹⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/540; Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/322.

¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/177.

¹⁸ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/538-9; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 661; Kadızâde, *Netâici'l-efkâr*, 9/239. Bununla birlikte ebeveynin, çocukların veya zî-rahim mahrem akrabasının hapsedilmesini istihsanen ikrah sayan görüşler de bulunmaktadır. Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar* (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003) 9/179.

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/56; Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 3/483; İftihârüddin Tâhir b. Ahmed el-Buhârî, *Hulâsatü'l-Fetâva* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler, 0673), 265b; Hâfızüddin Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* (el-Fetâva'l-Hindiyye'nin kenarında) (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310), 3/131; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 3/471. Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/323. İbn Nüceym, Ebu'l-Leys es-Semerkanî'nin ikrah altında sahih olan tasarrufların tamamının on sekiz olduğuna dair görüşünü zikreder. Bu tasarruflar talâk, nikâh, ric'at, itâk, talâka veya itâka yemin, zihâr, i'lâ, sadaka, kısası af, kadının bedel karşılığı boşanmayı kabul etmesi, İslâm'a giriş, kasten adam öldüren kişinin mal üzerine sulhu kabul etmesi, tedbir, istilâd, radâ, yemin ve nezirdir. İbn Nüceym, kitapların çoğunda bu tasarrufların sayısının on olarak zikredildiğini belirtir. Onun ifadelerine göre Ebü'l-Leys, i'lâdan dönüşü saymamıştır. Bu nedenle sayı on dokuza ulaşır. Vedîanın kabulü de bunlara eklenebilir. Fakat doğrusu sayının on altı olmasıdır. Çünkü talâk bütün türlerini içine alır. Kôle azadı da aynıdır. Benzer şekilde nezir sadakayı da içerir. On sayısına ilave edilenler İslâm, sulhu kabul, tedbir, istilâd, radâ ve vedîayı kabuldür. Zeynüddin Zeyd b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Beyrut: Şirketü Alâüddin, ts.), 3/265.

²⁰ İftihârüddin el-Buhârî, *Hulâsatü'l-fetâva* (Yazma Eserler, 0673), 265b; Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/323; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 8/85.

olması gereken alışveriş, kiralama ve ikrar gibi tasarruflar ikrahla birlikte fasit hâle gelir.²¹ İkrâh altında ikâle ve feshe ihtimali olmayan ilk kategorideki tasarruflar lazımdır; ikâle ve feshe ihtimali olan ikinci kategoridekiler mükrehin ihtiyar ve rızâsına mevkuftur.²² Başka bir anlatımla ikrah altında ortaya çıkan sözlü tasarruflar, zor uygulayan (mükrih/hamil) talep edilen şeyi bizzat yapamayacağı ve zor altında olan (mükreh) asli ihtiyarı kalmayacak şekilde konuşamayacağı için hükümleriyle birlikte zorunlu olarak konuşan kişiye nispet edilir. Bunlardan feshedilemeyenler/rızâyâ dayananlar ikrahla bâtil olmaz. Talâkın da içinde bulunduğu bir dizi tasarruf böyledir. Sözlü tasarruflardan alışveriş gibi feshedilebilenler/rızâyâ dayananlar ise fasit olur.²³

Hanefîler mükrehin ihtiyarını bazen fasit de olsa mevcut saydıkları için ehliyet ve sorumluluğu (hitap) ikrahla birlikte düşünürler. Onlara göre ehliyet zimmet, akıl ve buluğla sabit olduğu için ikrahın hiçbir türü altında yok olmaz.²⁴ Mükrehin tasarrufu ehlinden mahallinde sadır olduğu ve rızâsı olan kişinin tasarrufu gibi sayıldığı için sorumluluğu ortadan kaldırmaz.²⁵ Daha da dikkat çekici olanı mükrehin ehliyet ve sorumluluğunu naslarda yaratılışın temel amacı olarak ifade edilen imtihanla ilişkilendirmiş olmalarıdır. Birçok Hanefî fakihin ifade ettiği üzere mükreh imtihan edilmiş kişidir. İmtihan sorumluluğu takrir/tahkik eder. Mükreh diğer zamanlarda sorumlu olduğu gibi ikrah altında da sorumludur. Zira ikrah altında yaptığı işlerin farklı hükümleri vardır. Bazen kendisinden istenen şeyi yapması lâzım, bazen mübah, bazen ruhsat, bazen de haramdır. Tıpkı mükelleflerin ihtiyar hâlindeki fiilleri gibi sevap kazanır ve günahkâr olur. Hükümleri bu şekilde farklılaşması mükrehin sorumlu olduğunu gösterir.²⁶ Mükrehin ehliyet sahibi ve sorumlu olduğuna dair önermenin dayandığı imtihan anlayışı görünüşe göre İbrahim en-Nehaî'ye ve Hz. Ali'ye kadar geri gitmektedir. Ebû Süleyman el-Cüzcânî (öl. 200/815-6), İmam Muhammed'den Ebû Hanîfe ve Hammad b. Süleyman (öl. 120/738) yoluyla İbrahim en-Nehaî'nin sultan tarafından karısını boşamaya ya da kölesini azat etmeye zorlanan kişinin istemediği hâlde karısını boşaması ya da kölesini azat etmesini *caiz vaki* gördüğünü aktarır ve devamında "Eğer Allah dileseydi onu bundan daha ağıryla sınırdı, boşama/köle azadı her durumda vaki olur" dediğini rivayet

²¹ İftihârüddin el-Buhârî, *Hulâsatü'l-fetâvâ* (Yazma Eserler, 0673), 265b; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 8/85.

²² Debûsî, *el-Esrâr* (Ayasofya, 1019), 679a.

²³ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 662-664.

²⁴ Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 4/39.

²⁵ Debûsî, *el-Esrâr* (Ayasofya, 1019), 680b; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/177.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/38-39; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/539-40; Fahrüddin Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 5/181; Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mesûd el-Buhârî, *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-Tenkîh* (et-Telvîh içinde), haz. Zekerîyya Umeyrat (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/414-415; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/414; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 661.

eder.²⁷ Bu rivayeti aktaran Şemsüleimme es-Serahsî'nin (öl. 483/1090-1) ifadelerine göre "Âlimlerimiz bu görüşü almış ve demişlerdir ki mükrih sultan ya da bir başkası olsun, itlaf eden ya da etmeyen tehditle zorlasın mükrehin talâkı vakidir". "Eğer Allah dileseydi..." sözü ikrahla birlikte ehliyet ve sorumluluğun devam ettiğini gösterir. İkrahtan altındaki kişi hükme razı değildir. Fakat rızâsının bulunmaması boşama hükmünün meydana gelmesine engel olmaz. Serahsî, Nehaî'nin bu sözü, Hz. Ali'nin mefkûd kocanın eşi hakkında söylediği "Bu onun imtihanıdır, sabretsin; eğer Allah dileseydi onu bundan daha ağırla sınırdı" sözünden almış olabileceğini belirtir.²⁸ Bilindiği üzere Hanefîler kocanın mefkûd oluşunu geride kalan eşi için tefrik sebebi olarak görmezler ve nikâhın kocanın akrabalarının ölümüne ya da kocanın doksan yaşına ulaşmasına kadar feshedilemeyeceğini söylerler. Hz. Ali'nin ifadesiyle kocası mefkûd olan kadın Allah tarafından sınındığının bilincinde olmalı ve sabretmelidir. Görülüyor ki ikrah altında eşini boşayan kocanın imtihanı, tıpkı mefkûd kocasını gerçekte ömrünün sonuna kadar beklemek zorunda olan kadının imtihanına benzetilmektedir. Nehaî ve Hz. Ali'ye nispet edilen sözler bir yandan mükrehin ihtiyar, ehliyet ve sorumluluk sahibi olduğunu teyit ederken diğer yandan naslarda yaratılışın temel amacı olarak açıklanan kulluk ve imtihan anlayışı bağlamında sınamaya tabi tutulduğuna işaret etmektedir.

Nehaî'nin yukarıdaki sözünde imtihana tabi tutulan kişinin, boşamaya zorlanan koca olduğu ifade edilse de gerçekte ikrah altında boşanan kadın, çocukları, içinde yaşadığı toplum ve hatta devlet de imtihan hâindedir. Çünkü evlilik birliğinin zamansız, gereksiz ve rızâsız sona ermesi özelde eşlere ve çocuklara, genelde topluma ve devlete zarar veren sonuçlar doğurur. İmtihan farklı hallere göre kademe kademe ağırlaşır: İkrahtan altındaki boşama ric'î talâkla gerçekleşmişse taraflar yeni bir nikâha gerek olmadan bir araya gelebilir. Ancak kocanın bir boşama hakkı eksilmiştir. Evlilik birliğini zayıflatan bu durum nispeten hafif bir imtihandır. Boşamanın bâin nitelikli olması yeni bir nikâh ve mehir gerektirir ve biraz daha ağır bir imtihan anlamına gelir. İkrahtan altındaki boşama üç talâkla gerçekleşmişse imtihan daha da ağırdır. Tarafların evlilik birliğini yeniden tesis edebilmeleri için zorlu süreçler içeren hülleyle katlanmaları gerekir. Ancak üç talâkla boşanmış olan bir kadının eski kocasıyla evlenmesi şer'an hiçbir şekilde mümkün olmasaydı ya da boşamaya zorlanan koca katledilseydi, ailesine ve çocuklarına zarar verilseydi o zaman imtihan çok daha ağır olurdu. "Allah dileseydi onu daha ağırla sınırdı" sözü bu ve benzeri çok daha ağır imtihan hâllerine işaret etmektedir.

İmam Muhammed, ikrah kitabında Nehaî'nin mükrehin boşamasını geçerli gören ve imtihan olarak değerlendiren sözünden sonra Hz. Peygamber'den, sahâbeden ve

²⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 7/298.

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/40.

tâbîinden pek çok rivayet zikreder. Birçoğu sonraki fukaha tarafından da alıntılanan rivayetler Nehaî'nin *cevaz* görüşünü destekler ve imtihan açıklamasını teyit eder.²⁹ Rivayetlerin açık ya da örtülü bir şekilde delalet ettiği *cevaz* görüşü ile maslahat arasındaki aykırılık imtihan anlayışı dikkate alınarak açıklanmalıdır. Başka bir ifadeyle eşler ve aile kurumu için olumsuz sonuçlar ve mağduriyetler doğuracağı açık olan görüşü çok sayıda rivayetle delillendirmek imtihan açıklamasını zorunlu kılar. Bu bağlamda kaynaklarda Hz. Peygamber'in "Ma'tûh ve aklına mağlup olanınki hariç her talâk caizdir"³⁰, "Ma'tûhun talâkı hariç her talâk caizdir"³¹ ve "Sabi ve ma'tûhun talâkı hariç bütün talâklar caizdir"³² sözlerine yer verilir. Sonuncu rivayet Hz. Ali, İbn Mesud ve İbn Abbas'a da nispet edilir.³³ İmam Muhammed mükrehin ve diğerlerinin boşamasının bu rivayette talâkı geçerli görülenlere dâhil edileceğini ifade eder.³⁴ Serahsî'nin açıklamalarına göre rivayette sabi ve ma'tûhun boşaması hariç bütün boşamalar lâzım görülmüştür. Mükreh ne sabidir ne de ma'tûhtur; ikrahla birlikte ehliyet ve sorumluluk devam ettiği için mükreh sabi ve ma'tûh manasında da değildir.³⁵ Kaynaklarda zikredilen başka bir rivayette kocasından nefret eden ve boşanma talebi kocası tarafından dikkate alınmayan bir kadından bahsedilir. Kadın kocası uyurken kılıcını alıp karnına dayar ve uyanması için kocasını ayağıyla dürter. Kocasını uyanınca "Vallahi bununla seni öldürecekim ya da beni boşayacaksın" der. Bunun üzerine koca karısını üç talâkla boşar. Koca, Hz. Ömer'e gelir ve yardım ister. Ömer, kadının çok kötü bir iş yaptığını söyler fakat boşamayı onaylar.³⁶ Bir rivayete göre Said b. el-Müseyyeb'e (öl. 94/713) kölesini, karısını boşayana kadar döven bir adamdan bahsedilince "Yaptığı ne kadar da kötü!" demiştir. Bu rivayetin isnadında yer alan Yahya b. Said'in "Yani [Said] onu [boşamayı] caiz gördü" dediği ifade edilir.³⁷ Serahsî, Said b. el-Müseyyeb'in bu rivayette kölenin rızâsı olmadan ikrahla karısından tefrik edilmesini geçerli (caiz) gördüğünü ifade eder.³⁸ Kaynaklarda Halife Ömer b. Abdülaziz'in (öl. 101/720) ikrah altındaki kişinin boşamasına *cevaz* verdiği yazılıdır.³⁹ Tâbîî hadis âlimi Şâbî'nin (öl. 104/722) "Sultan talâka icbar

²⁹ Serahsî, mükrehin boşaması hususunda tâbîî âlimleri arasındaki anlaşmazlığın meşhur olduğunu ve onların Nehaî'nin görüşüne muvafık çok sayıda sözü bulunduğunu yazar. Serahsî, *el-Mebsût*, 24/40.

³⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/7.

³¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/443.

³² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/443; Debûsî, *el-Esrâr* (Ayasofya, 1019), 680a; Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâi*, 7/182.

³³ Debûsî, *el-Esrâr* (Ayasofya, 1019), 680a; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/43.

³⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 7/301.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/43.

³⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 7/300; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/41.

³⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 7/298-299; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/41.

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/41.

³⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 7/298; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/40.

ederse talâk caizdir” dediği nakledilir.⁴⁰ Muhaddis ve fakih tâbiîlerden Ebû Kılâbe el-Cermî'nin (öl. 104/722) “Mükrehin talâkı caizdir” sözü aktarılır.⁴¹

Hanefî kaynaklarda yer alan bazı rivayetlerde boşamanın geri dönülemeyecek ve iptal edilemeyecek tasarruflardan olduğu anlatılır. Rivayetlerden birine göre bir kadın eline bir bıçak geçirip kocasının göğsüne oturur ve bıçağı boğazına dayayıp “Beni hemen üç talâkla boşa yoksa seni boğazlarım” der. Koca karısını vazgeçirmeye çalışır fakat başarılı olamayınca üç talâkla boşamak zorunda kalır. Olay Hz. Peygamber'e hikâye edilince “Talâkta kaylûle yoktur” buyurur.⁴² Hadis-i şerif başka bir yolla da rivayet edilmiştir. Anlatılana göre bir adam karısıyla bal hasadı için dağa çıkar. Adam bal almak için dağdan aşağı ipe sarkınca kadın bıçağı ipin üzerine koyar ve “Ya beni üç talâkla boşarsın ya da ipi keserim” der. Adam kadını üç talâkla boşar ve sonra fetva sormak için Hz. Peygamber'e gider. Hz. Peygamber “Talâkta kaylûle yoktur” buyurur ve talâkı onaylar.⁴³ Rivayetdeki “kaylûle” kelimesi fesih ve ikâle anlamına gelebilir. Nitekim Hanefî fakih Ebû Zeyd ed-Debûsî (öl. 430/1039) mükrehin ikâle ile feshe ihtimali olmayan talâk gibi sözlü tasarruflarının lâzım olduğunu belirtir.⁴⁴ Serahsî'ye göre “Talâkta kaylûle yoktur” sözü mükrehin boşamasının gerçekleştiğine delalet eder. “Kaylûle” ikâle ve fesih manasına alınır talâkın meydana geldikten sonra feshe ihtimali olmadığını gösterir. İkrahtan altın ikâleye muhtemel olan ve tam rızâ gerektiren -alışveriş ve kiralama gibikitler geçerli değildir.⁴⁵ Bir rivayette Hz. Ömer'in “Dört şey vardır ki söyleyen için gerekli olurlar. Bunlar boşama, köle azadı, nikâh ve sadaka/nezirdir” dediği aktarılır.⁴⁶ Hz. Ömer'e nispet edilen bir diğer rivayette aynı tasarruflardan kapalı (mübhemât), kilitli (mukfelât) ve kendilerinde dönüş olmayan şeyler diye bahsedilir.⁴⁷ Serahsî'nin ifadelerine göre bu rivayetdeki “mübhem” sözü mezkûr tasarrufların -ikrahtan altın olmasın- geçerlilik yönünden tek bir nitelikle gerçekleştiği anlamına gelir. “Mukfel” sözü ise tasarrufların özür sebebiyle dönüşe imkân vermeden gerçekleştiğine delalet eder.⁴⁸ Rivayetin manası kişinin mükellef ve talâkı mahallinde meydana getirmiş olmasıdır. Bu

⁴⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 7/301; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/42; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/5.

⁴¹ Şeybânî, *el-Asl*, 7/300, 301; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/42.

⁴² Şeybânî, *el-Asl*, 7/299; Debûsî, *el-Esrâr* (Ayasofya, 1019), 680a; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/177; 24/41; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/6. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 3/471.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/41.

⁴⁴ Debûsî, *el-Esrâr* (Ayasofya, 1019), 679a.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/41.

⁴⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 7/300; Debûsî, *el-Esrâr* (Ayasofya, 1019), 680a; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/42.

⁴⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 7/300; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/177; 24/42; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 3/471.

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/42.

nedenle isteyerek boşayan gibidir. Yani ikrah sorumluluğu ortadan kaldırmaz. Zorlanan şeylerle zorlanmayanlar arasında sorumluluk yönünden fark yoktur.⁴⁹

Hanefî kaynaklarda talâkın ciddiyet ve hezl hâlinde geçerli olan ve oyun kabul etmeyen tasarruflar arasında olduğunu gösteren birçok rivayete yer verilir. Bu rivayetlerin birinde Hz. Peygamber'in talâk, nikâh ve ricatı ciddi ciddi, şakası da ciddi tasarruflar olarak nitelediği görülür.⁵⁰ Başka bir rivayette ciddi ciddi, şakası da ciddi tasarruflar talâk, köle azadı ve nikâh olarak sayılır.⁵¹ Hanefî fakih Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs'ın (öl. 370/981) ifadelerine göre Hz. Peygamber'in bu rivayetlerde ciddi olanla şaka yapanı, biri lafzın hükmünü kastederken diğersinin kastetmemesine rağmen eşitlemesi talâk lafzı söylediğinde boşamanın gerçekleştiği anlamına gelir. Boşamayı istemek talâk lafzından hükmü kaldırmaz.⁵² Hz. Ali, Ebü'd-Derdâ ve Said b. el-Müseyyeb'e nispet edilen ve "Üç şey vardır ki kendilerinde oyun yoktur" şeklinde başlayan rivayetler boşama, köle azadı, nikâh ya da sadaka tasarruflarını içerir.⁵³ Bu rivayetler mükrehin mezkûr tasarruflarının geçerli olduğunu delillendirmek için kullanılmaktadır: Tasarrufların gerçekleşmesi ilgili lafızların ciddiyetle söylenmiş olmasına bağlıdır. Ciddiyetin zıddı olan hezl tıpkı ikrah gibi tasarrufun hükmünü ihtiyar etmeye ve ona razı olmaya zıt bir durumdur. Söz konusu tasarrufların ciddiyete zıt durumun varlığıyla meydana gelmesi imkânsız değilse o zaman ikrah sebebiyle meydana gelmesi de imkânsız değildir.⁵⁴

Görüldüğü üzere Hanefî fakihler mükrehin boşamasının geçerli olduğuna dair muhakemelerini ihtiyar-ehliyet-sorumluluk ve imtihan-ehliyet-sorumluluk hatlarında temellendirmenin yanında çok sayıda rivayetle desteklemektedir. Mezhep içinde hukuk tekniği yönünden iyi temellendirilmiş, yaratılışın temel amacı olarak ifade edilen kulluk ve imtihanla açıklanmış ve çok sayıda rivayetle delillendirilmiş ihtilafsız bir görüş söz konusudur. Kurucu mezhep imamlarının ittifak ettiği bu zâhirî'r-rivâye görüş sonraki Hanefî fakihler tarafından da fetvaya esas kabul edilmiş ve böylece mezhep içinde bir tür dokunulmazlık kazanmıştır.

2. Osmanlı Dönemi Fetvalarında Mükrehin Boşamasının Geçerliliği

Başta şeyhülislâmlar olmak üzere Anadolu ve Rumeli'de görev yapan Osmanlı müftüleri prensip olarak fetvalarını, 16. yüzyılın ikinci yarısına doğru bir tür resmî

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/177-78.

⁵⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 7/301; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/42; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/7.

⁵¹ Şeybânî, *el-Asl*, 7/314; Debûsî, *el-Esrâr* (Ayasofya, 1019), 680a; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 2/8.

⁵² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/7.

⁵³ Şeybânî, *el-Asl*, 7/300; Debûsî, *el-Esrâr* (Ayasofya, 1019), 680b; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/42.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/39, 42.

mezhep konumu kazanan Hanefî mezhebine dayandırmak zorundaydı. Genel kural her müftünün, müsteftî başka bir mezhebe mensup olsa bile fetvasını kendi mezhebinin görüşlerine dayandırmasıydı.⁵⁵ Fetvanın kazâ süreçleriyle yakın ilişkisi, Hanefî mezhebinin sahih görüşlerine göre karar veren mahkemeyi gözetmelerini gerektiriyordu.⁵⁶ Mezhebin ikrah altında boşamayı geçerli sayan sahih görüşüne aykırı fetva vermeleri, merkezî hukuk siyasetiyle uyumlu olmadığı gibi mezhebin fetva usulü ve iç hiyerarşisiyle de uyumlu değildi. Osmanlı müftülerinin sıklıkla müracaat ettikleri *el-Fetâva'l-Hâniyye*'nin hemen girişinde mezhep ashabından rivayet edilen ihtilafsız zâhirü'r-rivâye meselelerde onların görüşleriyle fetva vermeleri gerektiği ve müctehid olsalar bile başka bir görüşle fetva veremeyecekleri yazılıydı. Eserin müellifi olan Hanefî fakih Kâdîhan el-Özkendî'nin (öl. 592/1196) ifadelerine göre aşikâr olan şey doğru ichtihadın ashabımızla birlikte olması ve onların görüşlerinin ötesine geçmemesiydi. Müftünün ichtihadi onların ichtihadına ulaşmazdı. Onlara muhalefet eden görüşe bakılmazdı ve hücceti kabul edilmezdi. Çünkü onlar deliller hakkında derin malumat edinmişler; sahih ve sabit olanlarla böyle olmayanları birbirinden ayırt etmişlerdi.⁵⁷ Bu yaklaşıma göre ikrah altında boşamayı geçerli sayan ihtilafsız zâhirü'r-rivâye görüşe aykırı fetvalar muteber sayılmayacaktı. Öte yandan hukuk geleneği sadece boşamayı değil, aynı kategoride yer alan nikâh, köle azadı, nezir, yemin ve sadaka gibi bazıları ibadet özelliği taşıyan bir dizi tasarrufu da ikrah altında geçerli sayıyordu. İkrahin talâka etkisi hakkında alınacak bir inisiyatif çok daha kapsamlı bir etki meydana getirecekti. Nihayet mükrehin boşamasının geçerli oluşu itaat, teslimiyet ve sabırla karşılanmayı gerektiren imtihan anlamı içeriyordu. İkrahin altında boşamayı geçersiz sayan fetvalar, imtihanın gerçekleştiği zeminin altını oyabilirdi. Bütün bu sebepler Osmanlı müftülerinin, çok sayıda aile hukuku probleminde sorumlu olmasına rağmen mükrehin boşamasını geçersiz sayan görüşe sıkı sıkıya bağlı kalmalarını gerektirecektir.

Osmanlı müftülerinin Hanefî mezhebinin ikrahi muteber sayan görüşüne sıkı sıkıya bağlı oldukları, fetvalarından anlaşılabilir. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) bir fetvasında sancakbeyinin bir kişiye eziyet edip karısına talâk verdirmesi hâlinde talâkın meydana geleceğini, ikrahin talâk nev'inden olan tasarruflara

⁵⁵ Uriel Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetva", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 32/1 (1969), 56.

⁵⁶ 952/1546 yılında Budin kadılığına tayin edilen Bedrüddin Efendi'ye verilen ve Kanûnî'nin tuğrası bulunan beratta "... ve buyurdum ki varıp kazâ-i mezbûrda kadı ve hâkim olup icrây-ı ahkâm-ı şerâyi-i nebeviyye ve infâz-ı evâmîr ve nevâhi-i ilâhiye mütemessik olup şer-i kavîmden tecavüz eylemeye ve eimme-i Hanefiyyeden akvâl-i muhtelif vâki olan mesâilde kema yenbağî tettebbu edip esahh-ı ekvâli bulup anımla amel eyleye..." denilmektedir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965), 113.

⁵⁷ Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 1/2-3.

zarar vermeyeceğini ve talâk hükmünün hemen oluşacağını belirtir.⁵⁸ Başka bir fetvasında bir kimsenin ikrah altında karısına talâk vermesi hâlinde boşamanın meydana geleceğini ifade eder.⁵⁹ Şeyhülislâm Hocaîzâde Esad Efendi'ye (öl. 1034/1625) sorulan bir meseleye göre bir kişi babasına karısını boşaması için vekâlet verir. Baba boşamayı gerçekleştirir ve mahkemede kayıt altına aldırır. Müsteftî babanın daha sonra boşamayı ikrah altında gerçekleştirdiğini söylemesi hâlinde tarafların evliliği devam ettirip ettirmeyeceğini öğrenmek ister. Şeyhülislâm boşama ric'î değilse evliliğin devam ettirilmeyeceği görüşündedir.⁶⁰ Çünkü talâkın ikrah altında verilmiş olması boşamanın meydana gelmesine mani değildir. Fakat ikrah altındaki boşama ric'î talâkla gerçekleşmişse iddet sırasında dönüş mümkündür. Şeyhülislâm Zekeriyâyâzâde Yahyâ Efendi (öl. 1053/1644) bir fetvasında iki kişi tarafından karısını üç talâk boşamaya *ikrah-ı muteber* ile zorlanan bir kimsenin ikrah altında gerçekleştirdiği boşamanın vaki olacağını ifade eder.⁶¹ İkrah altında gerçekleşen üç talâk boşamayla geçici evlenme engeli oluşur ve evliliğin tekrar tesis edilmesi ancak hülden sonra mümkün olur. Nitekim Yahyâ Efendi başka bir fetvasında cebir ve ikrahla karısını üç talâk boşayan kişinin hütle olmadan eski karısıyla evlenemeyeceğine fetva verir.⁶² Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin (öl. 1068/1658) fetvalarının yer aldığı bir mecmuada talâk bölümünün ilk iki meselesi mükrehin boşamasıyla ilgilidir. "İkrah ile olan talâk vâki olur mu?" ve "Zeyd zevcesi Hind'i mükrehen tatlık eylese talâk vâki olur mu?" şeklindeki meselelere Karaçelebizâde, "Olur" cevabını vermektedir. Kenarda *Mülteka'l-ebhur*'dan her akıllı balığ kocanın velev ki ikrah altında veya sarhoşken olsun boşamasının geçerli olacağını ifade eden bir nakil vardır.⁶³ Daha sonra gelen birçok Osmanlı müftüsü bazen önemsiz farklılıklarla "İkrah ile olan talâk (şer'an) vâki olur mu? el-Cevab: Olur" fetvasını tekrarlar. Ya da farklı şekillerde formüle edilen fetvalarda mükrehin boşamasının muteber olduğunu ifade eder. Fetvaların nükküllerinde *Kûdûrî*, *Bidâyetü'l-mübtedî*, *el-Hidâye*, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, *Muhîtü'l-Burhânî*, *el-Muhtâr*, *Tatarhâniyye* ve *Mülteka'l-ebhur* gibi mezhebin

⁵⁸ Bozanîzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 47b; Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Yazma Eserler, 3407), 259b; *Mecmûatü'l-fevâid ve'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 914), 268a; İbrahim b. eş-Şeyh İsmail el-Kastamonî, *Fetâvâ-yı Hallî* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 1193), 344a.

⁵⁹ Bozanîzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 47b (kenarda).

⁶⁰ Hocaîzâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 157), 1/31b-32a.

⁶¹ Zekeriyâyâzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1116), 242b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 266b.

⁶² Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 35a.

⁶³ Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1048), 14b.

muteber kaynaklarından mükrehin boşamasının muteber olduğuna dair yapılmış alıntılar yer alır.⁶⁴

Hanefî hukuk geleneğinde ikrahın muteber olması/hukuken gerçekleşmiş sayılması için mükrihin tehdidini gerçekleştirmeye muktedir olması şarttır. Ebû Hanîfe'ye göre muteber ikrah sadece sultandan, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre tehdidini gerçekleştirebilecek her kişiden gelebilir.⁶⁵ Fetvanın ikinci görüşe göre verileceğini yazan kaynaklar bunun bir asır ve zaman ihtilafı olduğunu; hüccet ve burhan ihtilafı olmadığını belirtirler.⁶⁶ Osmanlı müftüleri ikrahi uygulayan merci ile ilgili olarak kurucu imamlar arasındaki ihtilaftan bahsederler ve fetvanın İmameyn'in görüşüne göre olduğunu hatırlatırlar.⁶⁷ Verdikleri fetvalarda İmameyn'in görüşünü esas alırlar. Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'ye (öl. 1103/1692) sorulan bir meselede anlatılana göre bir kasabada yaşayan eşler *muhâlea* yaptıktan sonra kadın muhâleanın *ikrah-ı muteber* ile olduğunu dâva edip şer'an ispatlar ve mahkeme kararından sonra mehrini geri alır. Müsteftî eski kocanın "Kasaba-i mezbûrede bey ve kadı olmakla ikrah mütehakkak olmaz" diyerek mehri geri alıp alamayacağını öğrenmek ister. Ali Efendi'nin cevabı olumsuzdur. Fetvanın altındaki nakilde sultan olsun hırsız olsun, mükrihin tehdidini gerçekleştirme gücünün bulunması şartının, -İmameyn'in görüşüne uygun olarak- ikrahın her zalimden, her mekânda ve zamanda meydana gelebileceğine işaret ettiği belirtilir.⁶⁸ Müftüler ikrahın meydana gelmesi için vuku bulduğu yerde hükümetin veya hâkimin

⁶⁴ Minkârîzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 0854), 108b; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1311), 1/73; Kadızâde Muhammed Ârif b. Muhammed el-Erzurumî, *Bahrü'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 605), 75a; Mehmed Karahisârî, *Fetâvâ-yı Karahisârî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 924), 25b; Seyyid Muhammed Rızâ b. Ahmed el-Kırımî, *Fetâvâ-yı Rızâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3534), 120a; Hasan b. Ali el-Kayserî, *Semhatü'l-Ebrâr fi beyân-i gumûzi'l-esrâr* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 69a; Abdurrahman Efendi b. Hacı Mustafa el-Erzurumî, *Sefinetü'l-fetâvâ* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 1330), 1/104b, Abdüselâm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdüselâm* (Kütahya: Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, 154), 45b; Âkîfzâde Abdürrahim b. İsmail el-Amasî, *Mecelletü'l-mehâkim* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 274), 300a; Kasım el-Benderî, *el-Vâkiâtü'l-kebîretü'l-Girâdiyye* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 162), 45b; İbrahim el-Kastamonî, *Fetâvâ-yı Hallî* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 1193), 36b.

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 21/59; Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 3/483; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi*, 7/176.

⁶⁶ Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 3/483; İftihârüddin el-Buhârî, *Hulâsati'l-fetâvâ* (Yazma Eserler, 0673), 266a; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 3/129; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 4/39.

⁶⁷ *Kitâb-Fetâva's-Sivâsiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 487), 139a; Mevlânâ Pîrî Efendi, *Suverü'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, 243), 178b; Abdüselâm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdüselâm* (Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, 154), 306a; *Fevâidü'l-fetâvâ* (Ankara: Millet Genel Kütüphanesi, Reşid Efendi, 266), 173b.

⁶⁸ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 2/205.

olmamasını şart görmezler. Bu nedenle “Dârü’s-saltanatı’l-Âliyye olan belde-i Kostantiniyye’de ikrah-ı müteber vukû mümkün olur mu?”, “Dâr-ı saltanat-ı Osmâniyye olan Kostantiniyye’de ikrah müteber olur mu?”, “Nefs-i İstanbul’da ikrah vâki (olmak mümkün) olur mu?”, “İstanbul’da ikrah vâki olur mu?”, “İstanbul’da ve Edirne’de ve Bursa’da ikrah-ı müteber vukû mümkün olur mu?” ve “Kadı ve mütfisi ve vâlisi olan beldede ikrah-ı müteber vukû müteber olur mu” gibi sorulara olumlu cevap verirler⁶⁹ ve hâkimin meclisinin ikrahın sıhhatini engellemeyeceğini ifade ederler.⁷⁰

Hanefî geleneğinde ikrahın müteber olması için mükrehin tehdidin hemen gerçekleşeceğini bilmesi ve bundan endişe etmesi, yapmaya zorlandığı şeyin (mükreh-aleyh) ikrahtan önce kaçındığı bir iş ya da tasarruf olması ve tehdidin (mükreh-bih) öldürme, bir uzvu itlaf etme veya rızâyı ortadan kaldıracak şekilde keder verici olması gibi şartlar da aranır.⁷¹ Ancak şartların mevcudiyeti, boşamanın meydana gelmesinde değil, mehrin tazmin ettirilmesinde etkilidir: Boşama; müteber ikrahta tazminle, müteber olmayan ikrahta tazminsiz meydana gelir. Mükreh zifaktan sonra tesmiye varsa mehrin yarısını, tesmiye yoksa müt’ayı mükrihe tazmin ettirir. Zifaktan sonraki boşamalarda tazmin yoktur.⁷² Osmanlı müftüleri fetvalarını kaleme alırken bu kuralları dikate alırlar. Ebüssuûd Efendi bir fetvasında sancakbeyinin bir kişiye eziyet edip karısına talâk verdirmesi hâlinde talâkın meydana geleceğini ifade ettikten sonra henüz zıfâf gerçekleşmemişse ödenecek yarım mehrin mükrihe tazmin ettirilebileceğini söyleyerek mağdur kocayı teselli eder.⁷³ Vâni Mehmed Efendi (öl. 1096/1685) bir zalimin bir kişiye ikrah ve cebirle karısını boşattırması hâlinde şer’an boşama vaki olur mu diye soran müsteftîye şöyle cevap verir: Eğer ikrah zifaktan önce ise boşama vaki olup yarım mehir gerekir ve koca yarım mehri mükrihe tazmin ettirir; eğer zifaktan sonra ise yine

⁶⁹ Yenişehirli Abdullah b. Mehmed, *Behcetü’l-fetâvâ mea’n-nukûl* (İstanbul: Dârü’t-Tıbâati’l-Âmire, 1266), 531; Seyyid İbrahim Edhem b. Kadızâde Muhammed Ârif, *Nehriyyetü’l-fetâvâ* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 1590), 216a; Kadızâde Muhammed Ârif, *Bahrü’l-fetâvâ* (Hamidiye, 605), 135b; Hasan el-Kayserî, *Semhatü’l-Ebrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 459a; Âkifzâde, *Mecelletü’l-mehâkim* (Kasidecizâde, 274), 300a.

⁷⁰ Âkifzâde, *Mecelletü’l-mehâkim* (Kasidecizâde, 274), 300b.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebûsât*, 24/39-40; Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, 7/176; Merginânî, *el-Hidâye*, 9/239; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/538; Süleyman b. Veli el-Ankaravî, *Tercümetü’l-Gurer ve’d-Dürer* (İstanbul: Dârü’t-Tıbâati’l-Âmire, 1292), 2/142; Mevkûfâtî, *Mülteka Tercümesi*, 2/161-62.

⁷² Şeybânî, *el-Asl*, 7/314; Tahâvî, *Muhtasarü’t-Tahâvî*, 407; Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 8/443; Kâdîhan, *el-Fetâvâ’l-Hâniyye*, 3/488; İftihârüddin el-Buhârî, *Hulâsatü’l-fetâvâ* (Yazma Eserler, 0673), 265b; Kemalpaşazâde, *el-İzah*, 2/342; Şeyhîzâde, *Mecmau’l-enhur*, 4/46-47.

⁷³ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 47b; Çorlulu Sinan, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (Yazma Eserler, 3407), 259b; *Mecmûatü’l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 268a; İbrahim el-Kastamonî, *Fetâvâ-yı Hallî* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 1193), 344a.

boşama vaki olup tam mehir gerekir fakat mükrihe tazmin gerekmez.⁷⁴ Diğer bazı fetvalarda örfi yetkililerin yeni evli bir kimseyi ölümle tehdit edip karısını halvet ve zifaktan önce muteber ikrahla bâin talâk boşatması hâlinde o kimsenin yarım mehir için örfi yetkililere rücu edebileceği ifade edilmektedir.⁷⁵

Osmanlı fetva mecmualarında yer alan çok sayıda mesele ehl-i örfün, eşkıyanın ve zorbaların (mütegallibe) tebaaya baskı uygulayıp eşlerini ikrah altında boşattığına işaret eder. Ebüssuûd Efendi ehl-i örfün “Elbette avradını üç talâk boşa ve illâ seni darb ederim” şeklinde tehdit ettiği kişinin korkarak “Üç talâk boş olsun” demesi hâlinde şer’an üç talâk boşamanın meydana geleceğini söyler.⁷⁶ Mağdurun ikrah altında açıkça izafe etmeden üç talâk boşadığı kişi soruda ifade edildiği üzere karısıdır. Çünkü cevap sorunun içeriğine yönelik olarak verilmiştir.⁷⁷ Nitekim Şeyhülislâm Kadızâde Ahmed Efendi (öl. 988/1580) ehl-i örfün ikrah edip karın bâin talâk boş olsun mu diye sorduğu kişinin sadece olsun demesi hâlinde “Cevab sualde olanı mütezammın” olduğundan bâin talâkın meydana geleceğine fetva verir.⁷⁸ Şeyhülislâm Abdülkadir Şeyhî Efendi (öl. 1002/1594) ehl-i örften birkaç kişinin alet-i harble bir kimseye gelip karısını üç talâk boşamazsa kendisini öldüreceklerini söylemesi üzerine o kimsenin korkup ikrah altında karısını üç talâk boşaması hâlinde boşamanın meydana geleceğini ifade eder.⁷⁹ ikrah altında karısını üç talâk boşamış olan bir koca rızâsı bulunmasa bile beynûnet-i kübra/hürmet-i galîze olarak ifade edilen geçici evlenme engeli meydana getirmiştir ve artık eski karısı sayılan kadınla yeniden evlenebilmek için hülleye katlanmak zorundadır. Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi, bir zorbanın bir kişiye işkence tehdidi altında ikrahla karısını boşattırması hâlinde boşamanın geçerli olacağı kanaatinde dir.⁸⁰ Yahyâ Efendi’ye sorulan bir meseleye göre bir kimse bakire bir kızla nikâhlanıp mehr-i muacel olarak yirmi bin akçe, kıymetli eşya ve elbise gönderdikten sonra Celâlî taifesinden birkaç kimse kendisini “(Karımı) tatlık eyle ve illâ seni katlederiz” diye tehdit eder.

⁷⁴ Mehmed b. Bistâm el-Hoşâbî el-Vânî, *Fetâvâ-yı Bistâmî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 989), 169a-b.

⁷⁵ Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Yazma Eserler, 0854), 90a. Menteşzâde Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* (İstanbul: Dârü’t-Tıbâati’l-Ma’mûre, 1243), 1/199.

⁷⁶ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 50a.

⁷⁷ Ebüssuûd Efendi’nin *el-Fetâva’l-Hâniyye*’den nakline göre sultan bir kişiye kendisini karısını boşamaya vekil etmesi hususunda ikrahta bulunduğu adam dayak ve hapisten korkarak “Sen vekilimsin” dese ve vekil karısını boşadıktan sonra adam “Sen vekilimsin sözümle talâkı kastetmemişim” dese tasdik olunmaz. Çünkü o kişi sultanın “Beni karımı boşamaya vekil et” sözüne cevap vermiştir. Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 51a.

⁷⁸ *Mecmûatü’l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 43a.

⁷⁹ Boyabâdî, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (Şehit Ali Paşa, 1067), 33a.

⁸⁰ Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 30a.

Bunun üzerine mükreh henüz zıfâf gerçekleşmeden karısını boşar. Müsteftî talâkın şer‘an muteber olup olmadığını öğrenmek istemektedir. Şeyhülislâm talâkın şer‘an muteber olduğu görüşündedir.⁸¹ Zifâftan önceki boşamalar sarîh lafızlarla gerçekleşse bile bâin hükmünde olduğundan evlilik kesin olarak sona ermiştir. Yine de boşama üç talâkla gerçekleşmediği için evlilik birliğinin hüllesiz yeni bir nikâhla tesis edilmesi mümkündür. *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*’de yer alan bir fetvada bir zorbanın bir kişiye karısını boşamasını, aksi hâlde kendisini öldüreceğini söyleyerek *ikrah-ı muteber* ettiği anlatılır. Fetvaya göre *ikrah* altındaki kişi karısını bâin talâkla boşarsa talâk muteber olur.⁸² Talâkın niteliği soruda zikredilmediği hâlde cevapta bâin olarak belirtilmiştir. Gerçekte boşama ric‘î talâkla gerçekleşmiş olsa bile muteberdir. Fakat ayrılığın hukuken gerçekleşmesi iddet süresinin sonuna kadar askıya alınmış olur. Aynı mecmuada yer alan başka bir fetvada “Mütegallibeden Zeyd Amr’a ‘Elbette zevcen Hind’i tatlık eyle ve illâ seni katl ederim’ deyu tahvîf edip *ikrah-ı mûteber* etmekle Amr Hind’i mükrehen talâk-ı bâin ile tatlık eylese Hind üzerine talâk vâki olur mu?” sorusuna olur cevabı verilir.⁸³ Bu fetvaların tamamı *ikrah* altında verilen doğrudan (tencîz) talâklarla ilgilidir. Ehl-i örfün, eşkıyanın, zorbarların ve hatta kadıların insanları şarta bağlı olarak (ta‘lik) talâk/üç talâk vermeye zorladığını gösteren fetvaların sayısı çok daha fazladır.⁸⁴ Evlilik birliğini rızâsız bitiren, bazen geçici evlenme engeli oluşturan ve hülle gerektiren bütün bu fetvalar eşlerin, aile kurumunun ve toplumun maslahatından ziyade geleneğin ve resmî hukuk siyasetinin dikkate alındığı izlenimi uyandırabilir. Osmanlı müftüleri, fetvalarını dayandırdıkları hukuki gelenekten hareketle mağdurlara bu süreci Allah’ın bir sınaması olarak kabul edip sabır göstermelerini tavsiye etmiş olmalıdırlar.

Osmanlı müftüleri Hanefî mezhebinin *ikrah* altında boşamayı geçerli sayan görüşünün otorite sahiplerince suistimal edilmesini önlemek için hukuk geleneğinde üretilmiş bazı çareler önermişlerdir. Fetvalarında *ikrah* altında olan kişinin boşama lafzını yalan *ikrar*/haber anlamında kullanması, kinaî lafızla talâk dışında bir mana kastetmesi veya istisnaya başvurması hâllerinde boşamanın geçerli olmayacağını ifade etmişlerdir. Hanefî geleneğinde *ikrar*, doğru ile yalan arasında bir haber olarak kabul edilir. Zorlama yokken haberin doğruluk yönü, zorlama varken -rızâ ortadan kalktığı için- yalan yönü

⁸¹ *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 266b.

⁸² Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/230.

⁸³ Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/230.

⁸⁴ Bk. Muharrem Midilli, “Osmanlı Toplum Hayatından Fetvalara Yansıyan Boşama Yeminleri, İhlaller ve Müftülerin Önerdiği Hukuki Çareler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 771; a.mlf. “Osmanlı Toplumunda Ehl-i Örfün İkrâh Altında Ettirdiği Boşama Yeminlerine Karşı Müftülerin Formülleri”, *İslâm Tetkikleri Dergisi* 14/1 (2024), 33-57.

tercih edilir. Mükrehin boşama lafzını kötülüğü defetmek için söylediği düşünülür.⁸⁵ Ebüssuûd Efendi, ehl-i örfün, karısını boşadığını kabul etmeye zorladığı kişinin -gerçekte öyle olmadığı hâlde- karısını bâin olarak boşadığını söylemesi hâlinde eğer ikarda bulunmuşsa boşamanın meydana gelmeyeceğine fetva verir. Fetvanın sonunda *Hulâsatü'l-fetâvâ*'dan “Bir kişi bir şeyi ikrar etmeye ikrah olursa ve onu ikrar ederse kendisine bir şey gerekmez. Yani talâkı, köle azadını vs. ikrar etmeye ikrah olursa” ibaresi nakledilmiştir.⁸⁶ Böylece ikrah altında karısını boşayan kişi talâk lafzıyla inşa değil, geçmişten haber verme manası kastettiğinde boşama meydana gelmemiş olur. Mükreh kinâî lafız kullanıp boşama dışında başka bir mana kastederse yine boşama meydana gelmez. Hocazâde Esad Efendi'ye sorulan bir meselede *kuvvet-i kâhura* sahibi olan bir Celâlî eşkiyasının bir kişiye, karısını boşamasını aksi hâlde kendisini döveceğini, belki de katledeceğini söylediği ifade edilir. Korkuya kapılan kişi talâk kast etmeden “nefsinden zarar defîçün” kalbinden başka bir şeye niyet ederek “geçtim” der. Müsteftâ *şer'an* talâkın meydana gelip gelmediğini öğrenmek istemektedir. Şeyhülislâm talâkın meydana gelmediği görüşündedir.⁸⁷ Zira “geçtim” kinayeli bir lafız olduğundan boşamanın gerçekleşmesi niyete bağlıdır. Lafız kullanan kişi başka bir şeye niyet etmiştir. Osmanlı müftülerinin mükrehin boşamasını etkisiz kılma yollarından bir diğeri istisnadır. Mükreh boşama lafzına, tabii fasılalar dışında sükût etmeden ve duraksamadan asgari iştirilecek miktarda inşallah gibi kesinliği ortadan kaldıran bir kelime eklerse boşama gerçekleşmez. Bir fetvada ehl-i örf korkusundan karısını üç talâk boşadığı sırada kendi duyacağı miktarda inşallah diyen kişinin karısının *şer'an* üç talâk boş olmayacağı ifade edilir.⁸⁸ Abdürrahim Efendi'nin bir fetvasına göre bir zorba; salih ve ehl-i takva olan bir kişiye karısını üç talâk boşamasını söyleyince o kişi “Zevcem Hind üç talâk boş olsun” demiştir. Karısı boş olduğunu söyleyip dâva açınca “Ben olsun lafzına muttasıl nefsim istima edecek mertebe inşallah demiş idim” diyerek dâvayı defetmek istemiştir. Müsteftâ bu kişi yemin ederse tasdik olunur mu diye sormaktadır. Şeyhülislâm, kadı durumu değerlendirip onay verirse sözünün yeminiyle birlikte muteber olacağı görüşündedir.⁸⁹ Müftülerin bu gibi çarelerle mezhebin ikrah altında boşamayı geçerli sayan yerleşik ictihadını ve zemin hazırladığı olumsuzlukları dengelemek istedikleri anlaşılmaktadır.

⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/178; 24/51; Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 3/131; Merginânî, *el-Hidâye*, 9/241; Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*, 2/144.

⁸⁶ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 62b; İftihârüddin el-Buhârî, *Hulâsatü'l-fetâvâ* (Yazma Eserler, 0673), 265b.

⁸⁷ Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Müntehabe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, 277), 18b.

⁸⁸ Veli b. Yûsuf (Yegan) el-İskilibî (drl.), *Mecmau'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 151), 87a.

⁸⁹ Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahim*, 1/230.

Hanefî geleneğinde mükrehin boşamasını geçerli sayan yerleşik ictihadın maslahata aykırı sonuçlarını izale etmek üzere yukarıdaki çarelere gerek bırakmayacak kazâî bir yol tanımlanmıştır: Hâkim *müctehedün fih* meselelerde diğer mezheplerin görüşleriyle karar verebilir ve bu yolla mükrehin boşamasını iptal edebilir. Bu bağlamda mükrehin talâkının iptal olduğuna karar verirse kararı nâfiz olur. Aynı şekilde sarhoşun boşaması ve şahitsiz kıyılan nikâh hakkında vereceği iptal ve cevaz kararları da nâfizdir.⁹⁰ Osmanlı hâkimleri ikrah altında meydana gelen boşamayı, mükrehin boşamasını geçerli görmeyen imamların görüşlerine dayanarak geçersiz sayabilirdi. Fakat hâkimlerin bu bağlamda iptal kararı vermeleri sultan tarafından yasaklandığı için nâfiz görülmemiştir. Nitekim Şeyhülislâm Sâdî Çelebi (öl. 945/1539) daha 16. yüzyılın ilk yarısında bir hâkimin; sarhoşun veya mükrehin boşamasının meydana gelmeyeceğine hükmetmesi hâlinde hükmünün *şer'an nâfiz* olmayacağına fetva vermiştir.⁹¹ Hocazâde Esad Efendi'ye göre hâkimin ikrah altında boşamayı geçersiz sayan imamların görüşüne dayanarak mükrehin boşamasının meydana gelmeyeceğine hükmetmesi *memnu* olduğundan nâfiz değildir.⁹² Bununla birlikte sonraki dönemlerde bazı kenar müftüleri Hanefî geleneğindeki kavilleri hatırlatmış, fetva gerekçesi saymış ve hatta fetva olarak formüle etmiştir. Vâni Mehmed Efendi, fetva mecmuasında her hangi bir açıklama yapmadan “(Hâkim) mükrehin talâkının bâtil olduğuna karar verirse kararı nâfiz olur ve eğer sarhoşun talâkının vaki olmamasına karar verirse nâfiz olur” anlamında Arapça bir nakilde bulunur.⁹³ Müftîzâde Muhammed b. Hamza -girişte değinildiği üzere- mezhep içinde hâkimin müctehedün fih bir mesele olan mükrehin talâkı hakkında iptal kararı vermesini nâfiz gören kavilleri, diğer mezheplerin görüşünün bütünüyle terk edilmediğine delil olarak gösterir ve fetva için gerekçe sayar. Ondan yaklaşık iki asır sonra Çorum müftüsü Leblebicizâde Ahmed Feyzi Efendi (öl. 1327/1909) mecmuasında⁹⁴ aynı konuya ilişkin çok sayıda fetva ve nakil zikreder. Mecmuada “Zeyd-i mükrehin talâkının vukûunun hilâfına hâkim butlânıyla hükmeylese hükm-i mezbûr şer'an nâfiz olur mu? el-Cevab: Olur” şeklinde bir fetva zikredilir ve ardından *Hulâsatü'l-fetâvâ* ve *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*'ye atfen sırasıyla “(Hâkim) mükrehin talâkının butlânına karar verirse kararı nâfiz olur” ve “Bir hâkim mükrehin talâkının butlânına karar verirse sonra bu karar

⁹⁰ İftihârüddin el-Buhârî, *Hulâsatü'l-Fetâva*, (Yazma Eserler, 0673), 198b; Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 5/171, 173; Nişancızâde Muhammed b. Ahmed, *Nûru'l-ayn fi islâh-i Câmî'i'l-fusûleyin*, thk. Ahmed Avvad Abdurrahman Numeyrî er-Rifâî (Beyrut: Dârül-Kütübî'l-İlmiyye, 2022), 1/82.

⁹¹ Sâdî Çelebi, *Mecmûatü'l-Fetâvâ* (Şehid Ali Paşa, 1073), 64; Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehid Ali Paşa, 1067), 31b.

⁹² “Memnû olmakla olmaz”. Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 157), 2/7a-b.

⁹³ Mehmed b. Bistâm el-Vâni, *Fetâvâ-yı Bistâmî* (Nadir Eserler-Türkçe, 989), 71a.

⁹⁴ Özen, “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”, 317.

mükrehin talâkını geçerli gören başka bir hâkime götürülürse ve bu hâkim evvelki hükmü iptal ederse iptali câiz olmaz” şeklinde nakillere yer verilir. Daha sonra çeşitli Hanefî kaynaklara atıfla “(Hâkim) icthad mahallinde karar verdiğinde ve karara aykırı görüşte olduğunda Ebû Hanîfe’ye göre kararı nâfiz olur, fetva buna göredir” ve “Eğer bir hâkim âlimlerimizin kavillerinden bir kaville karar verirse sahih olur. Kıyamet gününe kadar hiçbir hâkim onu bozamaz” nakilleri aktarılır.⁹⁵ Bu aktarımlarda “İctihad icthadı nakzetmez” kaidesinden ve mahkeme kararına esas teşkil eden icthadî bir görüşün kazanacağı kuvvetle alternatif görüşlere üstün geleceği anlayışından hareket edilmektedir. Sayfanın üst kenarında “Zeyd-i mükrehin talâkının butlânı ve adem-i vukû ile hâkim hükmü ve kazâ eylese hükmü nâfiz olur mu? el-Cevab: Olur” diye bir fetva ve ardından Hanefî kaynaklardan “(Hâkim) mükrehin talâkının butlânına karar verirse kararı nâfiz olur” ve “(Hâkim) mükrehin talâkının iptaline veya şahitsiz nikâhın cevazına karar verirse nâfiz olur. Ancak kazâ meselenin müctehedün fih olduğu bilindiğinde nâfiz olur, bilinmediğinde nâfiz olmaz” şeklinde nakiller zikredilir.⁹⁶ Leblebicizâde’nin bütün bu fetva ve nakilleri sıralamasının muhtemel amacı, mükrehin boşamasını geçerli sayan görüşün zemin hazırladığı aile hukuku sorunlarına karşı gelenekte dile getirilmiş olan kazâî çözümü hatırlatmaktır. Ne var ki devamında zikredilen “Mesâil-i müctehedün fihâda âlimen bi’l-hilâf Zeyd-i kadının hükmü nâfiz ve makbûldür; talâk vâki olmaz deyu kütüb-i müteberede var ise de fi zamânina iftâdan ihrâz lâzımdır”⁹⁷ ifadeleri bu yolun, belli ki suistimale kapı aralama ve hukuki istikrara zarar verme riskinden dolayı fetvaya uygun görülmediğine işaret eder. Hâkimin mükrehin boşamasını iptal edebileceğini ifade eden fetvalar, resmî hukuk siyaseti dışında salt gelenekteki kavillerden nakledilerek formüle edilmiş olmalıdır. Başka bir ifadeyle gerçek hukuki hayatta verilmiş fetvalardan ziyade fıkıh kitaplarındaki ibarelerden oluşturulmuş gayri resmî menkul fetvalar söz konusudur. Merkezî otorite tarafından iptal kararı vermesi yasaklanmış hâkimler için referans teşkil etmezler. Hâkimin mükrehin boşaması hususunda vereceği iptal kararı, yasak ortadan kalktıktan sonra nâfiz olabilir. Bunun için yeni bir irâde-i seniyyeye ihtiyaç vardır.

1332/1914 tarihli fetvahâne nizamnamesinin altıncı maddesinde te’lif-i mesâil şubesi maslahat gereği diğer üç mezhebe ait bir görüşü tercihen muvafık görürse bu hususta gerekçeli bir mazbata düzenleyip fetva eminine tevdi edeceği ve mazbatanın içerdiği görüşün iftâ makamının onay ve arzı üzerine irâde-i seniyyeye iktiran ettikten

⁹⁵ Leblebicizâde Müftizâde Ahmed Fezî b. Ali Arif el-Çorumî, *Fetva Suretleri* (Çorum: İl Halk Kütüphanesi, 1674), 88b.

⁹⁶ Leblebicizâde, *Fetva Suretleri* (İl Halk Kütüphanesi, 1674), 88b.

⁹⁷ Leblebicizâde, *Fetva Suretleri* (İl Halk Kütüphanesi, 1674), 88b.

sonra iftâya esas olacağı ifade edilmektedir.⁹⁸ Nizamname uyarınca 1334/1916 tarihinde çıkarılan iki irâde-i seniyye ile sırasıyla kocanın gâib olması ve cünun, cüzzam ve baras gibi bir hastalığa yakalanması karısı için tefrik sebebi kabul edilmiştir.⁹⁹ Kocanın gâibliğini karısı için tefrik sebebi sayan irâde-i seniyyenin Fetvahâne-i Âli tarafından düzenlenmiş mazbatasında müctehedün fih meselelerde emîrû'l-mü'minîn hangi kavi ile amel olunmasına emir ve ferman buyurursa onunla amel etmek gerektiği hususu bütün fıkıh kitaplarında kaydedilmiş bulunduğu için irâde-i seniyye elde etme cihetine gidildiği belirtilmektedir.¹⁰⁰ Mazbatada yer alan bu gerekçe yukarıda bazı Osmanlı müftülerinin işaret ettiği üzere mükrehin boşaması hususunda üretilecek fetvayı da temellen-direbilir. Görünüşe göre mükrehin boşamasına ilişkin görüş diğer iki mesele gibi müstakil olarak değil, 1917 yılında yürürlüğe giren Hukûk-i Âile Kararnâmesi kapsamında irâde-i seniyyeye iktiran etmiştir. Kararnâmede talâk lafzının kocadan kerhen sadır olduğu mahkemede sabit olduktan sonra ona şer'an çare bulmamanın maslahata uygun olmadığı ve ayrıca ikrah altında boşamayı teşvik etmek anlamına geleceği ifade edilerek 105. maddenin "İkrah ile vukû bulan talâk muteber değildir" şeklinde yazılması "ahvâl-i zamana daha muvafık" görülmüştür.¹⁰¹ Hanefî mezhebinin ikrah altında boşamayı geçerli sayan görüşü özellikle kadınlar için hayli zararlı sonuçlar doğurmasına rağmen vaziyet ancak mükrehin boşamasını diğer mezheplerin ictihadları lehine geçersiz kabul eden Hukûk-i Âile Kararnâmesi ile düzeltilebilmiştir.¹⁰² Yürürlükte olduğu sürece müftülerin bu Kararnâmeyi dikkate alarak fetva vermesi gerekecektir.

Sonuç

Hanefîlerin ikrah altında boşamayı muteber sayan görüşü özelde eşlerin ve çocukların, genelde aile kurumunun ve toplumun maslahatına aykırı sonuçlar doğurmasına rağmen müftâbih olarak kalmıştır. Hanefî fakihler mükrehin ihtiyar ve ehliyet sahibi olduğu varsayımından hareketle boşamasının geçerli olduğu görüşündedir: Mükreh iki kötüden ehven olanını seçtiği için ihtiyar sahibidir. Ehliyeti buluş ve akılla sabit olduğu için ikrah altında ortadan kalkmaz. Daha da dikkat çekici olanı bazı Hanefî fakihlerin ikrah altında karısını boşayan kişinin durumunu naslarda yaratılışın genel amacı olarak ifade edilen kulluk ve imtihanla ilişkilendirmeleridir. Onlara göre mükrehin boşamasının geçerli olması Allah'ın bir sınamasıdır. İkrah altında karısını boşayan kişi sınıandığını bilmeli, başına gelen musibete sabretmeli ve daha ağır bir şekilde

⁹⁸ *Cerîde-i İlmiyye*, "Fetvahâne'nin Hey'et-i İftâiye Kısmına -Fetva Odasına- Ait Nizamnâme Sûretidir", 1/4 (1332), 156.

⁹⁹ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 153-155.

¹⁰⁰ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 154-155.

¹⁰¹ *Cerîde-i İlmiyye*, "Hukûk-i Aile Kararnâmesi", 4/34 (1336), 1018.

¹⁰² Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 118.

imtihan edilebileceğini unutmamalıdır. Mezhebin mağduriyet doğurabilen mezkûr yerleşik ictihadını, aynı zamanda dinî bir hüküm olmasından hareketle yaratılışın genel amacı bağlamında kulluk ve imtihanla ilişkilendirmek oldukça akıllıca bir harekettir. Kişiler muhtemel mağduriyetlerini kendi dinî yaşantılarında bir tür sınama olarak görüp kulluk bilinciyle karşılayacaklardır. Hanefî fakihler mükrehin boşamasının geçerli olduğuna dair görüşlerini Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbînden gelen çok sayıda rivayetle destekler. Rivayetlerde boşamanın ikrah altında geçerli olacağı, bir defa meydana geldikten sonra artık feshedilemeyeceği ve ciddiyetle ele alınması gerektiği ifade edilir. İkrahin sadece boşamayı değil, aynı kategorideki nikâh, köle azadı, nezir ve yemin gibi tasarrufları da aynı şekilde etkilediği kabul edilir. Hukukun çeşitli alanlarını ilgilendiren bu tasarrufların birinde alınacak inisiyatif sistematik olarak diğerlerine de etkileyebilir. Mezhep içinde hukuk tekniği yönünden iyi temellendirilmiş, maslahata aykırı yönleri dikkate alınarak kulluk ve imtihanla açıklanmış ve pek çok rivayetle delillendirilmiş meydan okunamaz bir görüş söz konusudur. İmtihan anlayışının da ima ettiği üzere bu görüş, bir yandan mükrehin kulluk bilinciyle sabretmesini gerektiren sonuçlar doğuracak, öte yandan meydan okunmaya karşı daima dirençli kalacaktır. Bu durum Hanefî mezhebinin hâkim olduğu yer ve zamanlarda, başta fetva mecmuaları olmak üzere fıkıh edebiyatından takip edilebilir. Nitekim Hanefî mezhebinin özellikle 16. yüzyılın ikinci yarısına doğru önemli ölçüde hâkimiyet tesis ettiği Anadolu ve Rumeli’de mükrehin boşamasını geçerli sayan görüşün doğurduğu mağduriyetler ve müftülerin gelenekten ödün vermeyen yaklaşımları fetva mecmualarına yansımıştır.

Başta şeyhülislâmlar olmak üzere Anadolu ve Rumeli’de görev yapmış Osmanlı müftülerinin hiçbiri mezhebin ikrah altında boşamayı geçerli sayan görüşüne aykırı fetva vermemiş görünmektedir. Hanefî mezhebinin iç hiyerarşisi ve fetva usulü yanında, mezhebin 16. yüzyılın ikinci yarısına doğru özellikle Anadolu ve Rumeli’de bir tür resmi sıfatla hâkim hâle gelmesi, hukuk tekniği yönünden iyi temellendirilmiş, sayısız rivayetle desteklenmiş ve naslarda yaratılışın genel amacı olarak beyan edilen kulluk ve imtihanla açıklanmış ihtilafsız zâhirü’r-rivâye görüşüne göre hareket etmelerini zorunlu kılmıştır. Fetva ile kazâ arasındaki yakın ilişki, mezhebin sahîh görüşleriyle karar veren mahkemelerle uyumlu hareket etmeyi gerektirmiştir. Nitekim Osmanlı müftüleri örfi yetkililerin, eşkıyanın ve zorbaların ikrahi altında meydana gelen boşamaların geçerli olduğuna fetva vermişlerdir. Evlilik birliğini tarafların rızâsı olmadan sonra erdiren, kimi zaman geçici evlenme engeli oluşturup başta kadın olmak üzere bütün bir aile için zorlu süreçler içeren hülleyle zorunlu kılan, fazladan mehir ve nafaka ödemeyi gerektiren fetvalar vermeleri din ve mezhebe bağlılık, hukuki düzen, istikrar ve devamlılık gibi şer’î/umumi maslahatları kişisel menfaatlerden daha çok dikkate aldıklarını göstermektedir. Mağdurlara uğradıkları maddi ve manevi zararları Allah’ın bir sınaması

olarak kabul edip sabretmelerini tavsiye etmiş olmalıdırlar. Bununla birlikte insanları otorite sahiplerine karşı korumak, evlilik birliğini muhafaza etmek ve maddi/manevi zararları önlemek için hukuk geleneğinde üretilmiş çareler önermekten de geri durmamışlardır. Bazı kenar müftüleri hâkimlerin, ictihadî bir mesele olan mükrehin boşaması hakkında diğer mezheplerin görüşleriyle karar vermesini veya mükrehin boşamasını iptal etmesini nâfiz gören mezhep içi kavilleri hatırlatma, fetva gerekçesi sayma ve hatta fetva olarak formüle etme cesareti bile bulabilmiştir. Mükrehin boşamasını geçerli sayan yerleşik ictihadın muhtemel olumsuz sonuçlarını yumuşatabilecek bu kazâî yol, bir bakıma, 20. yüzyılın başlarında hazırlanan Hukûk-i Âile Kararnâmesinde resmî bir nitelik kazanmıştır. Kararnâme mahkemelerde mükrehin boşamasını geçersiz sayan görüşün uygulanmasını maslahata daha uygun bulmuştur. Zira İslâm hukukunun genel ilkeleri tebaa üzerindeki tasarrufların maslahata dayalı olmasını gerektirmektedir. Mükrehin boşamasını geçerli sayan görüş ise maslahatın yeterince gözetilmediği ve imtihan açıklamasının önem kazandığı bir muhakeme hattında üretilmiştir. Kişilerin kendi dinî yaşantılarında olumsuz sonuçlarını bir tür sınama olarak görüp kulluk bilinciyle karşılayacakları bu ve benzeri görüşlerin kanun hâline getirilip mahkeme kararlarına esas kılınması, tebaa üzerindeki tasarrufların maslahata dayalı olmasını gerektiren genel hukuk ilkesiyle tam olarak uyuşmayacaktı.

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 TÜBİTAK Kariyer Geliştirme Programı (3501) kapsamında yürüttüğü 119K818 numaralı proje çalışmalarından üretmiştir./The author derived this research from the project studies numbered 119K818, which he carried out within the scope of TÜBİTAK Career Development Program (3501).

Kaynakça

Abdürrahim Efendi, Menteshzâde. *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Ma'mûre, 1243.

Abdurrahman Efendi b. Hacı Mustafa el-Erzurumî. *Sefinetü'l-fetâvâ*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 1330, 0b-410b.

Abdüsselâm Efendi. *Fetâvâ-yı Abdüsselâm*. Kütahya: Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, 154, 0b-399b.

- Âkifzâde, Abdürrahim b. İsmail el-Amasî. *Mecelletü'l-mehâkim*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 274, 1b-378b.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1311.
- Ankaravî, Süleyman b. Veli. *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1292.
- Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. "İkrah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/30-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Benderî, Kasım. *el-Vâkiâtü'l-kebîretü'l-Girîdiyye*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 162, 0b-323a.
- Bezzâzî, Hâfizüddin Muhammed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* (el-Fetâva'l-Hindiyî'nin kenarında). Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310.
- Bozanzâde. *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1028, 0b-360a.
- Boyabâdî Sağır Mehmed Efendi. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1067, 0b-481b.
- Buhârî, İftihârüddin Tâhir b. Ahmed. *Hulâsatü'l-Fetâva*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler, 0673, 102b-105a.
- Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Cerîde-i İlmiyye*. "Fetvahâne'nin Hey'et-i İftâiye Kısımına -Fetva Odasına- Ait Nizamnâme Sûretidir", 1/4 (1332): 155-157.
- Cerîde-i İlmiyye*, "Hukûk-i Aile Kararnâmesi", 4/34 (1336): 986-1022.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye/Medine: Dârü's-Sirac, 2013.
- Çorlulu Sinan b. Ramazan (drl.). *Mecmûatü'l-fetâvâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi. Yazma Eserler, 3407, 1b-338a.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *el-Esrâr fi'l-fürû*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1019, 1b-814b.
- Evliyazâde, Manisalı Ali b. İbrahim. *Melceü'l-müftîn fi vâkiâtü'l-müsteftîn*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 3218, 1b-427a.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâi'*. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289.
- Fevâidü'l-fetâvâ*. Ankara: Millet Genel Kütüphanesi, Reşid Efendi, 266, 1b-230a.
- Heyd, Uriel. "Some Aspects of the Ottoman Fetva." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 32/1 (1969), 35-56.

- Hoca Sâdeddin Efendi. *Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2728, 0b-112b.
- Hocazâde Esad Efendi. *Fetâvâ-yı Esad Efendi*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 157, I-II, 273 + 98.
- Esad Efendi, Hocazâde. *Fetâvâ-yı Müntehabe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 277, 1b-184a.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyd b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Beyrut: Şirketü Alâüddin, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid. *Şerhu Fethü'l-kadîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kadzîzâde, Edirnevî Şemseddin. *Netâicü'l-efkâr tekmileti'l-fethi'l-kadîr* (Fethü'l-kadîr içinde). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kadzîzâde, Muhammed Ârif b. Muhammed el-Erzurumî. *Bahrü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 605, 1b-358a
- Kâdîhan, Fahrüddin Hasen b. Mansûr el-Özkendî. *el-Fetâvâ'l-Hâniyye* (el-Fetâvâ'l-Hindiyye içinde). Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emriyye, 1310.
- Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi. *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1048, 1b-169b.
- Karahisârî, Mehmed. *Fetâvâ-yı Karahisârî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 924, 6b-285b.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Hanefî. *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kastamonî, İbrahim b. eş-Şeyh İsmail. *Fetâvâ-yı Hallî*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 1193, 1b-420b.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. *el-Îzah fi şerhi'l-Islâh*, thk. Abdullah Davud Halef el-Muhammedî - Mahmud Şemseddin Emir el-Huzâî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Kitâb-ı Fetâvâ's-Sivâsiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 487, 0b-174b.
- Köse, Saffet. "İslam Hukukunda İkrâhın Sözlü Tasarruflara Tesiri Konusundaki Tartışmalar ve Sosyal Hayattaki Yansımaları." *Diyânet İlmî Dergi* 32/2 (1996), 35-53.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Kitab*, thk. Muhammed el-Azâzî (el-Lübab fi şerhi'l-Kitab içinde). Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- Leblebicizâde, Müftüzâde Ahmed Feyzi b. Ali Arif el-Çorumî. *Fetva Suretleri*. Çorum: İl Halk Kütüphanesi, 1674, 1b-103b.

- Mecmûatü'l-fevâid ve'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi, 914, 1b-383a.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye* (Fethü'l-kadîr içinde). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Mevlânâ Pîrî Efendi. *Suveru'l-fetâvâ*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, 243, 1b-245a.
- Mevkûfatî, Mehmed Efendi. *Mülteka Tercümesi Mevkûfât*. Dersâdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1312.
- Midilli, Muharrem. “Osmanlı Toplum Hayatından Fetvalara Yansıyan Boşama Yeminleri, İhlaller ve Müftülerin Önerdiği Hukuki Çareler.” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 763-779.
- Midilli, Muharrem. “Osmanlı Toplumunda Ehl-i Örfün İkraha Altında Ettirdiği Boşama Yeminlerine Karşı Müftülerin Formülleri.” *İslâm Tetkikleri Dergisi* 14/1 (2024), 33-57.
- Minkârîzâde, Yahyâ Efendi. *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 0854, 1b-431a.
- Molla Arab, Mevlânâ Alâeddin Arabî Efendi. *Fetâvâ-yı Mevlânâ Arab*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 585, 1b-107b.
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi. *Tam Kayıtlı Mir'âtü'l-usûl*. İstanbul: Basın Ofset, 1966.
- Nişancızâde, Muhammed b. Ahmed. *Nûru'l-ayn fî islâh-i Câmî'i'l-fusûleyn*. Thk. Ahmed Avvad Abdurrahman Numeyrî er-Rifâî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2022.
- Özen, Şükrü. “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü.” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 249-378.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullah b. Mesûd el-Buhârî, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* (et-Telvîh içinde). haz. Zekerîyya Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kayserî, Hasan b. Ali. *Semhatü'l-Ebrâr fî beyân-i gumûzi'l-esrâr*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384, 1b-575a.
- Sâdî Çelebi, Sâdullah b. İsa el-Kastamonî. *Mecmûatü'l-Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1073, 1a-111a/1-223.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Seyyid İbrahim Edhem b. Kadızade Muhammed Ârif. *Nehriyyetü'l-fetâvâ*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 1590, 0b-307a.
- Seyyid Muhammed Rızâ b. Ahmed el-Kırımî. *Fetâvâ-yı Rızâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3534, 1b-165b.
- Solak, Mehmed Yuşa, “Müftîzâde Muhammed b. Hamza'nın Taklid ve İkraha Altında Gerçekleşen Talâka Dair Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi.” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 129-150.

- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Darü İbn Hazm, 2012.
- Şeyhîzâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecmau'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-ebhur*. neşr. Muhammed Ahmed el-Muhtar. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed. *Muhtasarü't-Tahâvî*. thk. Ebü'l-Vefa el-Efgânî. Beyrut: Darü İhyâi'l-Ulûm, 1986.
- Teftâzânî, Sâdüddin Mesûd b. Fahreddin. *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*. haz. Zeke-riyya Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965.
- Vânî, Mehmed b. Bistâm el-Hoşâbî el-Hüseynî. *Fetâvâ-yı Bistâmî*. İstanbul: İstanbul Üni-versitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 989, 0b-264a.
- Veli b. Yûsuf (Yegan) el-İskilibî (drl.). *Mecmau'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüpha-nesi, Çelebi Abdullah, 151, 1b-422b.
- Yahyâ Efendi, Zekeriyâyâzâde. *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüpha-nesi, Serez, 1116, 0b-290b.
- Yenişehirli Abdullah b. Mehmed, *Behcetü'l-fetâvâ mea'n-nukûl*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1266.
- Zeylâî, Fahrüddin Osman b. Ali. *Tebynü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matba-atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.

**Şehit Kavramının Kapsamına Dair Bir Tartışma:
Muhyiddîn el-Acemî'nin Risâle fî Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye'si,
Hüsâm Çelebi'nin Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fî Bâbi's-şehîd'i ve Risâle fî
Bâbi's-şehîd İsimli Müellifi Meçhul Bir Eser
(Tahkik ve Muhteva Tanıtımı)**

Emine Nurefşan DİNÇ

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Assoc. Prof. Dr., Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Theology
Tekirdağ/TÜRKİYE
endinc@nku.edu.tr | orcid.org/0000-0002-5381-7386

Özet

Burhâneddin el-Mergînânî (ö. 593/1197) tarafından yazılmış olan *Hidâye*, Hanefî fıkhının temel kaynaklarından. Eser yazıldığı dönemden itibaren büyük bir ilgiyle karşılanmış, asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş ve üzerine birçok çalışma kaleme alınmıştır. Hanefî fıkhının dört temel metninden biri olan *Vikâyetü'r-rivâye* bu çalışmalardan ve Burhânüşşerîa el-Mahbûbî (ö. 730/1329-30) tarafından *Hidâye*'den ihtisarla telif edilmiştir. Bu eser üzerine de Sadrüşşerîa Ubeydullah el-Mahbûbî (ö. 747/1346) tarafından bir şerh çalışması yapılmış, birçok mesele derinlemesine tahlil

Geliş/Received: 19.09.2023 | **Kabul/Accepted:** 26.06.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2024

Atıf/Citation: Dinç, Emine Nurefşan. "Şehit Kavramının Kapsamına Dair Bir Tartışma: Muhyiddîn el-Acemî'nin Risâle fî Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye'si, Hüsâm Çelebi'nin Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fî Bâbi's-şehîd'i ve Risâle fî Bâbi's-şehîd İsimli Müellifi Meçhul Bir Eser (Tahkik ve Muhteva Tanıtımı)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 211-268./Dinç, Emine Nurefşan. "A Discussion on the Scope of the Concept of Shahîd (Martyr) Muhyi al-Dîn al-Ajami's *Risâla fî Bâb al-shahîd min Sharh al-Wiqâya*, Husâm Chalabi's *Jawâb Husâm Chalabi's fî Bâb al-shahîd* and an anonymous author's *Risâla fî Bâb al-shahîd* (The Critical Edition and Content Presentation)". *Journal of Islamic Law Studies* 43 (June 2024), 211-268.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1363200>

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.

© Emine Nurefşan DİNÇ | CC BY-NC-ND 4.0 International

edilerek tenkide tabi tutulmuştur. Bu meselelerden biri de şehit kavramının tanımına dairdir. Tanımın kapsamı hakkında detaylı mütalaalar yapılmıştır.

Mantık ilminde geniş bir şekilde ele alınmış olan tanım konusuna fıkıh ilminde de büyük önem verilmiştir. Tanımların “efrâdını câmî ağyârını mâni” olacak şekilde yapılması esas kabul edilmiş, tanımlanan kavramın kapsamının tam olarak tespit edilebilmesi için tanımda geçen her bir kaydın dikkatle seçilmesi gerektiği bir ilke olarak benimsenmiştir. Zira fıkıhtaki kavramların kapsamlarının tespiti dünyevî ahkâmın uygulanması açısından önem arz etmektedir. Bu bakımdan Sadrüşşerîa, müşrikler, isyancılar ve yol kesiciler tarafından öldürücü olmayan aletle katledilen kimseleri dışarıda bıraktığı gerekçesiyle *Hidâye* ve *Vikâye*'deki “şehit” tanımlarında geçen bazı kayıtlara itiraz etmiştir. Bu şekilde katledilen kimseleri de kapsamına alacak şekilde şehit kavramı için yeni bir tanım ortaya koymuştur. Ayrıca şehirde öldürücü olmayan bir aletle katledilenlerin şehit kapsamına girip giremeyeceği meselesini *Hidâye* ile Burhâneddin İbn Mâze (ö. 616/1219) tarafından yazılmış olan *ez-Zahîratu'l-Burhâniyye*'nin ibarelerini karşılaştırarak ele almıştır.

Osmanlı döneminde Muhyiddîn Muhammed b. Ali el-Edirnevî el-Acemî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Abdurrahmân (ö. 926/1520) ile bu âlimlerle aynı ya da yakın dönemde yaşamış olmakla birlikte ismi tespit edilemeyen bir müellif de bu konuya dair birer risale yazarak tartışmaya dâhil olmuşlardır. IX. ve X. (XV ve XVI.) asırda yaşamış olan Muhyiddîn el-Acemî, Sahn-ı Seman'da müderrislik ve Edirne'de kadılık yapmıştır. Muhyiddîn el-Acemî, *Risâle fi Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye* isimli eserinde Mergînânî'nin tanımı ile Sadrüşşerîa'nın itirazlarını tahlil ve tenkide tabi tutarak tercihini delilleriyle ortaya koymuştur. Muhyiddîn el-Acemî'nin bu eseri de aynı dönemde yaşamış olup kendisi gibi Sahn-ı Semân medreselerinde müderris, Edirne ve Bursa'da kadı olarak görev yapmış bulunan Hüsâm Çelebi tarafından yazılan *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbi's-şehîd*'de tenkide tabi tutulmuştur. İsmi tespit edilemeyen diğer Osmanlı âlimi de Muhyiddin el-Acemî ile Hüsâm Çelebi'nin risalelerini değerlendirmek üzere *Risâle fi Bâbi's-şehîd*'i kaleme almıştır.

Bu çalışma ile mahtût olan her üç risalenin de tahkikli neşirleri ile muhteva tanıtımları gerçekleştirilmiştir. Yazma Eser Kütüphanelerinde *Risâle fi Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye*'nin yedi, *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi*'nin üç, *Risâle fi Bâbi's-şehîd*'in ise tek nüshası tespit edilmiştir. *Risâle fi Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye*'nin beş, *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi*'nin ise üç nüshası esas alınarak tahkikli neşirleri yapılmıştır. Tahkikte İslâm Araştırmaları Merkezi'nin *Tahkikli Neşir Kılavuzu*'nda yer alan ilkeler uygulanmıştır. Başka nüshası tespit edilemediği için *Risâle fi Bâbi's-şehîd*'in sadece neşri gerçekleştirilmiştir.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Muhyiddin el-Acemî ile Hüsâm Çelebi'nin hayatları ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölüm risalelerin

nüşhaları ile tahkikte izlenen yönteme dair malumatı ihtiva etmektedir. Üçüncü bölümde ise risaleler ile kaynakları arasındaki irtibat ve eserler arasında cereyan etmiş olan tartışmalar ele alınmıştır. Bu bölümde eserler ile kaynakları arasındaki irtibat ortaya konulurken Osmanlı ilim geleneği ile şerh ve hâşiye çalışmalarının işlevleri hakkında genel bilgi verilmiştir. Eserlerdeki tartışmalar konunun Hidâye'deki akışına uygun olarak mütalaa edilmiş ve değerlendirilmiştir. Arapça olarak kaleme alınmış üç risalenin tahkikli neşirleri ise son bölümdedir. Bu kısımda ilk olarak *Risâle fî Bâbi'ş-şehîd min Şerhi'l-Vikâye*, sonrasında *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi*'nin tahkikli neşirlerine yer verilmiştir. *Risâle fî Bâbi'ş-şehîd*'in metni ise üçüncü sıradadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Şehit, *Hidâye*, *Vikâye*, *Şerhu'l-Vikâye*, Muhyiddîn el-Acemî, Hüsâm Çelebi, Tahkik.

A Discussion on the Scope of the Concept of Shahîd (Martyr):

Muhyî al-Dîn al-Ajamî's *Risâla fî Bâb al-shahîd min Şarh al-Wiqāya*, Husâm Chalabi's *Jawâb Husâm Chalabi's fî Bâb al-shahîd* and an anonymous author's *Risâla fî Bâb al-shahîd* (The Critical Edition and Content Presentation)

Summary

Hidâya written by Burhân al-Dîn al-Marghînânî (d. 593/1197) is one of the main sources of Hanafî fiqh. The work has met with great interest since the time it was written, it has been taught as a textbook in madrasas for centuries and many studies have been written on it. *Wiqāya al-rivāya*, one of the four basic texts of Hanafî fiqh, is one of these studies and was written by Burkhân al-Sharîa al-Mahbûbî (d. 730/1329-30) by summarizing from *Hidâya*. A commentary/sharh study was made on this work by Sadr al-Sharîa Ubayd Allâh al-Mahbûbî (d. 747/1346), and many issues were analyzed in depth and subjected to criticism. One of these issues is the definition of the concept of "shadîd" (martyr). Detailed opinions have been made about the scope of the definition.

The subject of definition, which has been dealt with extensively in the science of logic, has been given great importance in the ilm al-fiqh as well, and it has been accepted as a principle that definitions should be made in such a way that they should be made in such a way that the scope of the concept defined should be carefully selected. This is because the determination of the scope of the concepts in fiqh is important for the implementation of the worldly rulings. In this respect, Sadr al-Sharîa objected to some of the entries in the definitions of "martyr" in *al-Hidâya* and *al-Wiqāya* on the grounds that they excluded those who were murdered with non-lethal instruments by polytheists, rebels, and road cutters introduced a new definition for the concept of "shahîd" (martyr) to include those who murdered in this way. He also addressed the issue of whether those who were killed with a non-lethal instrument in the city could be

considered martyrs by comparing the statements of al-Hidāya and al-Zahīrat al-Burhāniyya, written by Burhān al-Dīn Ibn Māza (d. 616/1219).

In the Ottoman period, Muhyiddīn Muhammad b. 'Ali al-Adirnavī al-Ajamī, Ḥusām al-Dīn Husayn b. 'Abdurrahmān, and an unidentified author who lived in the same or close period with these scholars were involved in the debate by writing a treatise on this issue. Muhyiddīn al-Ajamī, who lived in the IXth and Xth (XV and XVIth) centuries, was a professor at Sahn al-Seman and a judge in Edirne. In his *Risāla fī Bābi al-shahīd min Sharḥ al-Wiqāya*, Muhyiddīn al-Ajamī analyzed and criticized Marghīnānī's definition and Sadr al-Sharī'a's objections and presented his preference with evidence. This work of al-Muhyiddīn al-Ajamī was also criticized by another Ottoman scholar who lived in the same period in his *Jawāb-ı Husām Chalabi fī Bābi al-shahīd*, written by Husām Chalabi (d. 926/1520), who, like him, had served as a muderris in Sahn-ı Semān madrasas and as a Judge in Edirne and Bursa. Another Ottoman scholar, whose name has not been identified, wrote *Risāla fī Bāb al-shahīd* to evaluate the treatises of Muhyid al-Dīn al-Ajamī and Husām Chalabi.

In this study, the edited editions and content introductions of all three treatises have been carried out. Seven copies of *Risāla fī Bābi al-shahīd min Şarḥ al-Wiqāya*, three copies of *Jawāb-ı Husām Chalabi*, and only one copy of *Risāla fī Bab al-shahīd* were identified in manuscript libraries. Based on five copies of *Risāla fī Bābi al-shahīd min Sharḥ al-Wiqāya* and three copies of *Jawāb al-Husām Chalabi*, its critical editions were made. The principles of the Centre for Islamic Studies' *Guidelines for Edited Editions* were applied in the editing process. *Jawāb-ı Husām Chalabi*, was published since no other copy could be identified.

The study consists of three parts. The first chapter provides information about the lives and works of Muhyiddīn al-Ajamī and Husām Chalabi. The second chapter deals with the copies of the treatises and the method followed in the analysis. The third chapter deals with the connection between the treatises and their sources and the discussions that took place between the works. In this section, while the connection between the works and their sources is presented, general information is given about the Ottoman scholarly tradition and the functions of commentary and commentary studies. The discussions in the works are analyzed and evaluated in accordance with the flow of the subject in *al-Hidāya*. The edited editions of three treatises written in Arabic are in the last section. In this section, firstly, the edited editions of *Risāla fī Bāb al-shahīd min Sharḥ al-Wiqāya* and then the edited editions of *Jawāb al-Husām Chalabi* are given. The text of *Risāla fī Bāb al-shahīd* is provided as the third text.

Keywords: Figh, Shahīd (Martyr), *el-Hidāya*, *al-Wiqāya*, *Sharḥ al-Wiqāya*, Muhyī al-Dīn al-Ajamī, Husām Chalabi, Tahqīq.

Giriş

Dînî bir terim olarak şehit canını Allah yolunda feda eden kimseler için kullanılmaktadır.¹ Âyetlerde ve hadislerde şehitlerin Allah katında yüksek bir mertebeye sahip oldukları bildirilmiş, âhirette onlara büyük mükâfatlar verileceği müjdelenmiştir. Şehitler ulaştıkları manevî mertebeleri itibarıyla nebîler ve sıddıklarla birlikte anılmış,² Allah'ın rahmet ve mağfiretine,³ büyük ecre, nimete, mükâfata⁴ nâil olacakları, kendilerine cennetin bahşedileceği⁵ ve sevinç içinde rızıklandırılacakları beyan edilmiştir.⁶

Bununla birlikte bir kimsenin şehadete giderken Allah'ın rızasını kazanma niyetine sahip olup olmadığı insanlar tarafından kesin şekilde bilinebilecek bir durum değildir. Bu bakımdan hakikatte kimin şehâdet mertebesine ulaştığını ve ahirette şehit muamelesi göreceğini ancak Allah'ın bilebileceği müslümanlar tarafından kabul edilmiş bir husustur. Diğer taraftan dünyada şehitlere uygulanması gereken fikhî ahkâm bulunmaktadır ve bu hükümlerin kimlere tatbik edileceğinin tespiti bu açıdan önemlidir.⁷ Fakihler bu meseleleri bilhassa Hz. Peygamber'in uygulamalarını esas alarak derinlemesine tahlil etmişlerdir. Şehit kavramının kapsamı ile şehitlere tatbik edilecek hükümler fikhî kitaplarında çoğunlukla cenaze namazı ile tekfin teçhiz işlemlerinin ele alındığı bahislerde yahut namaz bahsinin sonunda veya “salâtü'l-cenâiz”, “ahkâmü'l-meyyit”,

¹ Kelimenin sözlük anlamı ile sözlük ve terim anlamları arasındaki irtibat hakkında geniş bilgi için bk. Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim b. Ali İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrikî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414), 3/242-243; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni er-Râzî, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-fikr, 1399/1979), 3/221; Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Tâ'rîfât*, (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403/1983), 129; Fahrettin Atar, “Şehid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/428-429.

² en-Nisâ 4/69.

³ Âl-i İmrân 3/157, 169-172.

⁴ en-Nisâ 4/74; el-Hac 22/58; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Riyâd: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1429/2008), Cihâd, 21; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kureyşî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Riyâd: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1429/2008), İmâre, 109.

⁵ et-Tevebe 9/111; Müslim, İmâre, 143; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Riyâd: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1429/2008), Fezâilü'l-cihâd, 25.

⁶ Âl-i İmrân 3/169-172.

⁷ Bu ahkâmın tatbik edildiği kimse Allah yolunda hayatını kaybederken Allah'ın rızasını kazanma niyeti ile yola çıkmışsa hem dünya hem âhiret şehididir. Dünyevî gayelerle yahut kalbinde nifak bulunduğu halde müslümanların safında savaşırken katledilen kimse ise sadece dünya şehididir. Ancak kalbî niyetler sadece Allah tarafından bilinebilir. Bunun için zahire göre hükmedilir ve bu kimselere de şehitlik hükümleri uygulanır. Kaynaklarda hadislerde şehit hükmünde olarak vefat ettikleri bildirilmekle birlikte fikhî ahkâmın uygulanmadığı kimseler ise âhiret şehidi olarak ifade edilmişlerdir. Geniş bilgi için bk. Atar, “Şehid”, 38/429-430.

“ahkâmu'l-cenâiz” gibi bölümlerde ya da “bâbu’ş-şehîd”, “ahkâmü’ş-şehîd” gibi başlıklar altında yer almıştır.⁸

Fıkıhta teçhîz, tekfîn ve cenâze işlemleri ile alakalı konular üzerinde ehemmiyetle durulmuştur.⁹ Zira insan mükerrem bir varlıktır. Ebediyet yolcusu olduğunda da yüksek fitratına layık bir şekilde uğurlanmalıdır. Bu bakımdan, İslam, dünya hayatında insanın canına, ruhuna mülk olmuş bedeni için teçhiz ve tekfîn işlemlerinin yapılmasını, vefat edenin namazının kılınmasını, dua ve niyazlarla defnini geride kalan müslümanlara bir vazife olarak tevdi etmiştir. Bütün bu işlemlerin hükmü farz-ı kifâyedir. Ancak şehit olarak vefat edenlere mahsus bazı özel hükümler getirilmiştir: Namazı kılınmakla birlikte şehit yıkanmaz, kefenlenmez ve üzerindeki elbisesi ile defnedilir.

Fakihler şehitlere uygulanacak ahkâmı belirlerken Hz. Peygamber’in Uhud savaşındaki uygulamaları ile Hz. Ali’nin Cemel ve Siffîn savaşlarında tatbik ettiği hükümleri esas almışlardır.¹⁰ Bu ahkâmın kimlere uygulanacağını tespit edebilmek için yaptıkları tanımlarla şehit kavramının kapsamını tam olarak belirlemeye özen göstermişlerdir. Hanefî mezhebine göre müslüman olup da gayri müslimler, âsîler ve yol kesiciler tarafından öldürülenler, müslümanlar tarafından öldürücü aletle katledilenler -diyete hükmedilmediğinde- şehit olarak kabul edilmiş, bu şekilde hayatını kaybedenlere zikredilen ahkâmın uygulanacağı ittifakla benimsenmiştir. Bununla birlikte katlin şehirde veya cami ve çarşı gibi yerlerde vuku bulması yahut öldürücü olmayan aletle gerçekleştirilmesi gibi durumlarla, hükmen temiz olmayanların veya çocukların şehitlik mertebesine erişmeleri halinde bu hükümlerin tatbik edilip edilmeyeceği tartışılmıştır.¹¹

⁸ Atar, “Şehid”, 429.

⁹ Cenaze törenlerine tüm toplumlarda önem verilmiştir. Bu hususla alakalı olarak Giambattista Vico (ö. 1744) şu ifadeleri kullanmıştır: “İster barbar ister medenî olsun bütün kavimlerde din, evlilik ve cenaze törenleri son derece mühimdir. Zira bunlar olmasa geriye canavarca vahşetten başka bir şey kalmaz.” Şahin Uçar, *İnsanın Yeryüzü Macerası* (İstanbul: Gelenek, 2002), 53.

¹⁰ Mehmet Birsin, “Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkıhındaki Yeri”, *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 15/46 (2011), 114-116.

¹¹ Hadislerde canı, malı namusu uğrunda (Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshak el-Ezdî, *es-Sünen* (Riyâd: Dâru’s-Selâm li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1429/2008) Sünne, 29; Tirmizî, *Diyât*, 21) ya da kolera, taun gibi salgın hastalık (Buhârî, *Cihâd*, 30; Müslim, *İmâre*, 164-165/51; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Raba’î İbn Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen* (Riyâd: Dâru’s-Selâm li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1429/2008), *Cihâd*, 17; Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali İbn Sinân en-Nesâî, *es-Sünen* (Riyâd: Dâru’s-Selâm li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1429/2008), *Cihâd*, 48) yahut boğulma, enkaz altında kalma gibi nedenlerle (Buhârî, *Cihâd*, 30; Müslim, *İmâre*, 164-165/51) vefat edenlerin de şehit olduğu bildirilmiştir. Hatta şehit olarak vefat etmeyi isteyip de yatağında ölenlere (Müslim, *İmâre*, 157) de şehit sevabı verileceği ifade edilmiştir. Kaynaklarda Hz. Peygamber’in hadislerinde geçen ızdıraplı ölümlere kıyasen doğum esnasında veya sonrasında vefat eden kadınlara, yırtıcı hayvan tarafından parçalanana, ilim yolunda ölenlere, Cuma günü hayatın kaybedenlere de şehit sevabı verileceği de belirtilmiştir. (Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî,

Bu çalışmada da zikredilen meseleler, Muhyiddîn el-Acemî'nin *Hidâye* ve *Şerhu'l-Vikâye*'deki şehit tanımlarının kapsamını tartıştığı *Risâle fi Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye*, bu esere cevap mahiyetinde olmak üzere Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1520) kaleme aldığı *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbi's-şehîd* ve her iki müellifin görüşlerinin değerlendirildiği, yazarı bilinmeyen *Risâle fi Bâbi's-şehîd* muvacehesinde ele alınmış, ismi geçen eserlerin tahkikli neşirleri gerçekleştirilmiştir.

II. Bayezit devri âlimlerinden olan Muhyiddîn el-Acemî risalesinde, Hanefî fıkhının önde gelen kaynaklarından *Hidâye*, *Vikâye*, *Şerhu'l-Vikâye* ile *Zahîratü'l-fetâvâ*'da şehit kavramının tanımı ile alakalı izah ve tartışmaları ele alarak tahlil etmiş, görüşler arasında tercihte bulunmuş, ilave açıklamalar yapmıştır. Muhyiddîn el-Acemî ile aynı dönemde yaşamış olan Hüsâm Çelebi bu müellifin görüş ve izahlarını tenkit etmek üzere bir risale yazmış, bu iki âlimle aynı ya da yakın bir zamanda yaşamış olan bir başka müellif de kaleme aldığı risalesinde bu iki âlimin görüşlerini ele alarak değerlendirmiştir.

Çalışmanın ilk kısmında müelliflerin hayatları ve eserleri, risalelerin nüshaları ve tahkiklerinde izlenen yöntem, zikredilen eserler ile kaynakları arasındaki irtibat hakkında bilgi verilmiş, sonrasında şehit kavramının tanımı için yapılan izah ve tartışmalar tetkik edilmiştir. Bu kısımda ayrıca fıkıh âlimlerinin tanım konusuna verdikleri önem üzerinde de durulmuştur. Her ikisi de mahtût olan *Risâle fi Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye* ve *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbi's-şehîd*'in tahkikli neşirleri ile diğerleri gibi mahtût olmakla birlikte tek nüshası tespit edilen *Risâle fi Bâbi's-şehîd*'in neşri çalışmanın son kısmında yer almaktadır.¹²

1. *Risâle fi Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye*, *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbi's-şehîd* ve *Risâle fi Bâbi's-şehîd*'in Müellifleri

Bu kısımda *Risâle fi Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye*'nin müellifi Muhyiddîn el-Acemî ile *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbi's-şehîd*'in müellifi Hüsâm Çelebi'nin hayatları hakkında bilgi verilmiştir. *Risâle fi Bâbi's-şehîd*'in müellifi ise tespit edilememiştir. Eserin tek nüshasının ferağ kaydında 974 (1567) tarihi kaydedilmiştir. Bu âlim, isimleri geçen her iki

Bedâi'u's-sânâ'i fi tertîbi's-şerâ'i (Mısır: Matbaatü's-şeriketi'l-matbûât, 1327), 1/322; İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz, *Hâşiyetü Reddî'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966), 2/248; Birsin, "Hakikate Tamkîk Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkıhındaki Yeri", 118) Ancak zikredildiği şekilde vefat edenlere şehitlere uygulanan ahkâmın uygulanmayacağı hususunda ittî fak bulunmaktadır. Dünyevî ahkâmın kendilerine uygulanmaması sebebiyle bu sayılanlar ifade edildiği şekilde âhiret şehidi olarak isimlendirilmişlerdir.

¹² Nüshalar hakkında bilgi verilirken de zikredileceği üzere bu risâleler kütüphane kayıtlarında farklı isimlerle yer almaktadır. Bu çalışmada eserlere atıfta bulunurken risâlelerin muhtevalarını en iyi yansıttığı düşünülen isimler tercih edilmiştir.

müellifin eserini de görmesi sebebiyle onlara yakın bir zaman diliminde, zikredilen tarihten önce ya da bu tarih civarında yaşamış olmalıdır.

1.1. Muhyiddîn Muhammed b. Ali el-Edirnevî el-Acemî

Muhyiddîn Muhammed b. Ali el-Edirnevî el-Acemî'nin hangi tarihte ve nerede dünyaya geldiği hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadık. Muhyiddîn el-Acemî, Fatih Sultan Mehmet'in yakın ilgisini ve saygısını kazanmış olan Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) talebelerindedir. Tahsilini tamamlayıp bazı medreselerde müderris olarak vazife yapmış, sonra Semâniye medreselerinde görevlendirilmiştir. 918'de (1512/1513) Edirne'ye kadı olarak atanmış, bu görevine devam ederken vefat etmiştir. Kabri Edirne'de Kasım Paşa Câmii bahçesinde Kazasker Mîrim Çelebi'nin kabrinin yanında yer almaktadır.¹³

Kâtip Çelebi *Süllemü'l-vusûl*'de "el-Acemî" nisbesi ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Bu eserdeki bilgiye göre "el-Acemî" nisbesi İranlılar yahut Arapçası iyi olanlar için kullanıldığı gibi Azerbeycan bölgesinden gelip Osmanlı topraklarına yerleşen kimselere de verilmiş, bu mana ile meşhur olmuştur. Müellife de bu bölgeden gelmesi hasebiyle "el-Acemî"¹⁴, *Acemzâde*¹⁵ nisbesi verilmiş olmalıdır. "el-Edirnevî" nisbesi ile anılması ise Edirne'de kadı olarak görev yapması sebebiyledir.

Kaynaklar müellifin ahlakî faziletlerinden bahsetmiş, ilmi ile âmil, dinî hassasiyetleri kuvvetli bir zat olduğunu anlatmışlar, hakkı savunmada tavizsiz davrandığını vurgulamışlardır.¹⁶

Kaynaklarda Muhyiddin el-Acemî'nin bilhassa bu çalışmaya konu olan eseri ile Seyyîd Şerif Cürçânî'nin *Ferâiz*'ine yazdığı hâşiyeden (Süleymâniye Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1601, 81^b-153^b) bahsedilmiş,¹⁷ bunların dışında da çeşitli risale ve

¹³ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye, Osmanlı Âlimleri*, haz. Muhammed Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 487-488; Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh el-Kostantînî el-Osmânî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdülkadir el-Arnaût (İstanbul: Mektebetü İrcica, 2010), 5/٢٨٦; Mehmed Mecdî Efendi, *Terceme-i Şekâiki'n-Nu'mâniyye*, (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1269), 318-319; Mehmet Yunus Yazıcı, *Belgradlı Mehmed Hâkî'nin Şakâ'ik Tercümeleri* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 547; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), 12/208.

¹⁴ Hacı Halife, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 5/130.

¹⁵ Eserin yazma nüshaları hakkında bk. Abdurrahman Yazıcı, "Üç Ferâiz Metni Çerçevesinde Gelişen Müttehahirîn Dönemi Ferâiz Metni", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (Şubat 2013), 161.

¹⁶ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 488; Mehmed Mecdî Efendi, *Terceme-i Şekâiki'n-Nu'mâniyye*, 318-319; Yazıcı, *Belgradlı Mehmed Hâkî'nin Şakâ'ik Tercümeleri*, 547.

¹⁷ Eserin yazma nüshaları hakkında bk. Yazıcı, "Üç Ferâiz Metni Çerçevesinde Gelişen Müttehahirîn Dönemi Ferâiz Metni", 161.

taliklerinin olduğu bildirilmiştir.¹⁸ Kütüphane kayıtlarından tespit edildiğine göre *Risâle fi mes'eleli mechûli'n-neseb* (Süleymâniye Kütüphanesi, Serez, 761, 53^a-55^a) isimli risale de müellife aittir. Kayıtlarda yer almamakla birlikte Amasya Beyazıt Kütüphanesi, 1849 numaralı mahtûtanın 222^b-225^a. varaklarında bulunan *Risâle fi hakki'l-İslâm* isimli eser de kendisine nispet edilmiştir.

1.2. Hüsâm Çelebi, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Abdurrahmân

Risâle fi Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye'deki görüşlerin tenkidini yapıp cevap vermek amacıyla yazılan risalenin tespit olunan nüshalarından biri kütüphane kayıtlarında Hüsâm Çelebi'ye, diğeri ise II. Murâd zamanında yaşamış olup vefat tarihi 860 (1456) olan Nalbantzâde Hüsâmeddin et-Tokâdî'ye nisbet edilmiştir. Ancak 918'te (1512-1513) Edirne'ye tayin olunup bir süre sonra orada vefat eden Muhyiddîn el-Acemî'nin risalesini görüp değerlendiren müellifin 926'da (1520) vefat etmiş olan Hüsâm Çelebi olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁹ Hüsâm Çelebi'nin vefat tarihi yanında daha çok kelim ve fıkıh alanında eser telif etmesi, *Hidâye* ve *Şerhu'l-Vikâye*'deki bazı meseleleri ihtiva eden bir eser (Süleymâniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 753, 1^a-29^b) ile şehidin naklini konu alan bir risale (Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 379, 91^b-93^b) yazmış olmasının, sözkonusu ihtimali daha da güçlendirdiği düşünülmüş, Muhyiddîn el-Acemî'nin risâlesini reddetmek üzere risâle yazan müellifin Hüsâm Çelebi olduğu kanaati hâsıl olmuştur.

Hüsâm Çelebi, II. Bâyezîd (1481-1512) ile Yavuz Sultan Selîm (1512-1520) dönemlerinde yaşamış bir Osmanlı âlimidir.²⁰ Muhyiddîn el-Acemî ile aynı dönemde

¹⁸ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 488; Mehmed Mecdî Efendi, *Terceme-i Şekâiki'n-Nu'mâniyye*, 319; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 12/208; Yazıcı, *Belgradlı Mehmed Hâkî'nin Şakâ'ik Tercümeleri*, 547; Hacı Halife, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 5/286.

¹⁹ Hüsâm Çelebi'nin *Risâle-i Ma'mûle li-beyân-i ahvâl-i kenâisi şer'an* isimli risâlesini neşreden Levent Öztürk Hüsâm Çelebi ile Nalbantzâde Hüsâmeddin et-Tokâdî de dâhil olmak üzere benzer isim taşıyan müelliflerin bilgilerinin bazı kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında karıştırılmış olması sebebiyle bu konuyu vuzuha kavuşturmak amacıyla bir makale neşretmiştir. Öztürk bu makalede bilhassa zikredilen iki müellifin hayatları ve eserlerini detaylı bir şekilde ele almış, kaynaklarda verilen bilgileri değerlendirmiştir. Ancak bu makalede bu çalışmada ele alınan eser söz konusu edilmemiş, Hüsâm Çelebi'ye ait eserler içinde sayılmamış, diğer taraftan aynı ya da benzer isim taşıyan diğer müelliflere de nispet edilmemiştir. Levent Öztürk, "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 453-468.

²⁰ Kâtip Çelebi *Süllemü'l-vusûl*'da 926'da vefat eden Hüsâmüddin Hüseyin b. Abdurrahmân et-Tokâfî için "İbnü'l-müderres" lakabını zikretmektedir. (Hacı Halife, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 4/102); Bağdatlı İsmâil Paşa İbnü'l-müderres lakaplı Hüsâmüddin Hüseyin b. Abdurrahmân et-Tokâfî'nin Kütahya müftüsü olduğu bilgisini de vermiştir. O da vefat tarihi olarak 926 senesini bildirmiştir. (İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/317); İsim, memleket ve vefat yılı bilgileri birebir aynı olması sebebiyle bu âlimin Hüsâm Çelebi ile aynı zat

yaşamıştır. Nitekim risalesinin ilk kısmında Muhyiddîn el-Acemî'yi kastederek “Zamanımızdaki fazilet sahiplerinden biri”²¹ ifadesini kullanmıştır. *Keşfü’z-zunûn*’da zikredilen nisbesinden Hüsâm Çelebi’nin Tokatlı olduğu anlaşılmaktadır.²² İstanbul’a geldikten sonra devrin mühim âlimlerinden Efdalzâde (ö. 908/1502), Müeyyedzâde Abdurrahmân Efendi (ö. 922/1516) ve Hocazâde’den (ö. 902/1502) ders alan Hüsâm Çelebi, tahsilini tamamladıktan sonra sırasıyla Kütahya’da Vâcidiye, Bursa’da Kapluca (Hüdâvendigâr) ve Sultan Bâyezîd Han Medreselerinde müderris olarak görev yapmış, Amasya’ya müftü olarak tayin edilmiştir.²³ Amasya’da aynı zamanda Sultan Bâyezîd Han Medresesinde tedris faaliyetini de sürdürmüştür. Akabinde Sahn-ı Semân Medreselerinde kısa bir süre müderris olarak vazife yapmış ve 923’te (1517) Edirne’ye, bir sene sonra ise Bursa’ya kadı olarak atanmıştır. 925’te (1519/1520) tekrar Sahn-ı Semân medreselerinde tedris vazifesi ile görevlendirilmiştir. Daha önce de zikredildiği gibi 926’da (1520) vefat etmiştir. Kabri Eyüp mezarlığındadır.²⁴

Kaynaklarda Hüsâm Çelebi’nin ilmî derinliği, ahlakı ve insanlarla olan muâşeretinden övgüyle bahsedilmiştir.²⁵

Hâşiye ale’l-Hâşiye li’t-Tecrîd li’s-Seyyîd eş-Şerîf (Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, 2214, 1^b-28^a), *Risâle fi’l-istihlâf* (Süleymâniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşai 1504, 2^b-6^a), *Risâle fi raksi’l-mutasavvife* (Süleymâniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2818, 39^b-41^a), *Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkîf* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3244, 41^b-48^b), *Risale fi sebbi’n-nebî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2886, 45^a-50^a), *Risale-i Ma’ûle li-beyân-i ahvâl-i kenâisi şer’an* (Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 805, 125^a-128^b) Hüsâm Çelebi’ye ait diğer eserlerdir.²⁶

olup olmadığı araştırılmaya açık bir husustur. Levent Öztürk kaynaklarda ve kayıtlarda Hüsâm Çelebi ile isimleri karıştırılan birçok âlime makalesinde yer vermekle birlikte bu zâttan bahsetmemiştir. Öztürk, “Hüsâm Çelebî (ö. 926/1520)’nin Hayatı ve Eserleri”, 458-460.

²¹ Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman, *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbi’ş-şehîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 816), 152b.

²² Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunân an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn* (Bejrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1941), 1/347.

²³ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunân*, 1/866.

²⁴ Hayatı hakkında bilgi için bk. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku’n-nu’mâniyye*, 611; *Belgradlı Mehmed Hâkî’nin Şakâ’ik Tercümelere*, 585; Öztürk, “Hüsâm Çelebî (ö. 926/1520)’nin Hayatı ve Eserleri”, 454-458.

²⁵ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye*, 612; Yazıcı, *Belgradlı Mehmed Hâkî’nin Şakâ’ik Tercümelere*, 585.

²⁶ Eserleri hakkında bilgi için bk. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku’n-nu’mâniyye*, 612; Yazıcı, *Belgradlı Mehmed Hâkî’nin Şakâ’ik Tercümelere*, 585; Öztürk, “Hüsâm Çelebî (ö. 926/1520)’nin Hayatı ve Eserleri”, 463-466.

2. *Risâle fî Bâbi's-Şehîd min Şerhi'l-Vikâye, Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fî Bâbi's-Şehîd* ve *Risâle fî Bâbi's-Şehîd* in Nüshaları ve Tahkikte İzlenen Yöntem

Bu başlık altında üçü de Arapça olarak kaleme alınmış olan risalelerin tespit edilebilmiş nüshaları ile tahkikte izlenen yöntem hakkında bilgi verilecektir.

2.1. Risalelerin Nüshaları

Bu çalışmanın konusu olan risaleler ile müelliflerinin isimleri kütüphane kayıtlarında ya da mecmualarda farklılık gösterebilmektedir. Çalışmanın bu kısmı nüshaların yer ve künye bilgileri ile tahkikte esas alınanların rumuzlarını ihtiva etmektedir.

2.1.1. *Risâle fî Bâbi's-Şehîd min Şerhi'l-Vikâye* nin Nüshaları

Yazma eser kütüphanelerinde, Muhyiddîn el-Acemî'nin yazmış olduğu *Risâle fî Bâbi's-Şehîd min Şerhi'l-Vikâye*'nin yedi nüshasının bulunduğu tespit edilmiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 1262. [39^b-42^b] (ح)

Nüshanın ferağ kaydında risalenin istinsah tarihi 950 (1543/1544) olarak gösterilmiştir. Kütüphane kayıtlarında eser ve müellif ismi yer almamaktadır. Nesihle yazılmıştır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 816. [148^b-152^a] (ا)

Kütüphane kayıtlarında müellif ismi Muhyiddîn Muhammed b. Ali el-Edirnevî el-Acemî, eser ismi ise *Ta'lîka alâ Bâbi's-Şehîd min Şerhi'l-Vikâye* olarak geçmektedir. Risalenin ilk kısmında “Bu risale Edirne'deki Mevlânâ Acem kâdîndir.” notu düşülmüştür. Nestalik ile yazılmış olan bu nüshanın son kısmında risalenin 21 Zilhicce 974 (20.6.1567) tarihinde tamamlandığına dair ferağ kaydı bulunmaktadır. Bu nüshanın bulunduğu mecmua, tahkikli neşri gerçekleştirilen diğer iki risalenin nüshalarını da ihtiva etmektedir.

Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Paşa, 708. [153^b-156^a] (ج)

Kütüphane kayıtlarında müellif ismi Muhyiddîn Muhammed b. Ali el-Edirnevî el-Acemî, eser ismi *Risale fî Bâbi's-Şehîd min Şerhi'l-Vikâye* olarak kaydedilmiştir. Bu nüshada tarih kaydı bulunmamaktadır. Ancak aynı mecmuada yer alan bir başka risaleye 1047 (1637/1638) tarihi kaydedilmiştir. Bu bilgiye binaen bu risalenin de bu yılda yahut yakın bir tarihte yazıldığına hükmedilebilir. Nesihle yazılmıştır. Nüshada “Bu, Allame Sadruşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'sinden *Şehîd Bâbi*'na müteallik bir risaledir.” notu yer almaktadır.

Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi, 1849. [216^b-220^a] (ع)

Kütüphane kayıtlarında müellif ismi Muhyiddîn Muhammed b. Ali Acemî, eser ismi ise *Risâletü'ş-şehîd* olarak geçmektedir. Nüsha nesihle yazılmıştır.

Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 7963. [1^b-3^b] (ب)

Kütüphane kayıtlarında ve mecmuada müellif ve tarih bilgisi yer almamaktadır. Risale ismi ise kayıtlarda *Hâşiye alâ Bâbi'ş-şehîd min Şerhi'l-Vikâye* şeklindedir. Nestalik ile yazılmıştır.

Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3235. [72^b-75^a]

Kütüphane kayıtlarında eser ismi *Risale fi'r-red alâ kavli sâhibi'l-Hidâye fi bâbi'ş-şehîd*'dir. Müellif ismi bulunmamaktadır. Bu risalede tarih kaydı bulunmamakla birlikte mecmuadaki risalelerin birinde 1102 (1690/1691) tarihi kaydedilmiştir. Risalenin bu nüshası da 1102'de yahut yakın bir tarihte istinsah edilmiş olmalıdır. Nüsha nesih kırması ile yazılmıştır.

Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 1610. [213^b-215^b]

Risalenin ismi kayıtlarda *Hâşiye alâ Bâbi'ş-şehîd mine'l-Hidâye fi Şerhi'l-Vikâye* olarak geçmektedir. Müellif ismi, hatalı olarak Kadızâde Hüseyin b. Hasan olarak kaydedilmiştir. Nüshada tarih kaydı bulunmamaktadır. Ancak mecmuadaki risalelerin birine ferağ kaydı düşülmüş ve 931 Şevval (1525) tarihi verilmiştir. Bu nüshanın da 931'de ya da yakın bir tarihte yazıldığına, bu durumda en eski tarihli nüsha olduğuna hükmedilebilir. Nestalik ile yazılmıştır.

2.1.2. *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbi'ş-şehîd* in Nüshaları

Bu risalenin kütüphanelerde üç nüshasının bulunduğu tespit edilmiştir.

Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 1610. [9^b-13^b] (ف)

Kütüphane kayıtlarında eser ismi *Hâşiye alâ Şerhi'l-Vikâye li-Sadrişşerîa* ismi ile yer almakta, müellif ismi bulunmamaktadır. Mahtûta hakkında bilgi verilirken belirtildiği üzere bu nüshanın 931'de (1525) ya da yakın bir tarihte yazılmış olması muhtemeldir. Bu bakımdan yüksek ihtimalle en eski tarihli nüshadır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 816. [152^b-157^b] (ل)

Kütüphane kayıtlarında müellif ismi Nalbantzâde Hüsâmeddin et-Tokâdî, eser ismi ise *Ta'likat alâ Babi'ş-Şehîd mine'l-Hidâye ve'l-Vikâye* olarak geçmektedir. Risalenin ilk kısmında hâmişte bu risalenin Hüsâm Çelebi'ye ait olduğu notu düşülmüştür. Bununla

birlikte kurşunkalemle daha sonra yazıldığı anlaşılan “Hüsâmeddin et-Tokâdî Nalbantzâde” kaydı da bulunmaktadır. Ancak müellifin hayatı hakkında bilgi verilirken de belirtildiği üzere bu risalenin Nalbantzâde Hüsâmeddin et-Tokâdî’ye ait olması ihtimali çok zayıftır. Nestalik ile yazılmış olan bu nüshanın son kısmında 21 Zilhicce 974 (20.6.1567) tarihinde tamamlandığına dair bir ferağ kaydı bulunmaktadır.

Be yazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3235. [75^a-78^a] (ب)

Bu nüsha, mecmuada Muhyiddîn el-Acemî’nin risalesinden hemen sonra yer almaktadır. Kütüphane kayıtlarında eser ismi *Cevab-ı Hüsam Çelebi fi Babi’s-Şehîd* ismi olarak geçmekte, müellif ismi bulunmamaktadır. Risalenin ilk kısmında hâmişte “Hüsam Çelebi’nin Cevabı” kaydı düşülmüştür. Aynı mecmua hakkında bilgi verilirken belirtildiği üzere risalenin istinsah tarihinin 1102 (1690/1691) ya da yakın bir tarih olması muhtemeldir.

2.1.3. *Risâle fi Babi’s-Şehîd*’in Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 816. [157^b-162^b] (ا)

Kütüphane kayıtlarında eser ismi *Risâle fi Babi’s-Şehîd* olarak geçmektedir, ancak müellif ismi zikredilmemiştir. Mecmuada diğer iki risaleden sonra yer almaktadır. Eserin kime ait olduğu hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Risalenin başka bir nüshası da tespit edilememiştir. Ferağ kaydında 24[?] Zilhicce 974 (20.6.1567) tarihi bulunmaktadır.

2.2. Tahkikte İzlenen Yöntem

İslâm Araştırmaları Merkezi’nin Tahkikli Neşir Kılavuzunda yer alan ilkelerin uygulandığı bu çalışmada *Risâle fi Bâbi’s-Şehîd min Şerhi’l-Vikâye*’nin Veliyyüddin Efendi nüshası ile Fazıl Ahmet Paşa nüshası hariç beş nüshası²⁷ çalışmada esas alınmıştır. Fazıl Ahmet Paşa nüshası mevcutlar içinde muhtemelen en eski tarihli olmasına rağmen rutubetten dolayı okunacak durumda bulunmaması sebebiyle tercih edilmemiştir. Metinde varak numaraları, tarih kaydı bulunan üç nüshadan Lala İsmail Paşa nüshasına göre gösterilmiştir. Müellife tarihsel olarak daha yakın olmalarına rağmen Esad Efendi ve Hasan Hüsnü Paşa nüshalarının varak numaraları gösterilirken esas alınmama sebebi, bu nüshalardaki bir bölümün, konunun *Şerhu’l-Vikâye*’deki yerinden farklı kısımda

²⁷ Tahkikte dört nüshanın esas alınması planlanmışken, kütüphane kayıtlarında eser ve müellif ismi bulunmayan Süleymaniye Kütüphanesinde Hasan Hüsnü Paşa koleksiyonundaki 1252 numaralı nüsha sonradan fark edilmiş, tarih kaydı ihtiva etmesi dolayısıyla çalışmaya ilave edilmiştir.

bulunmasıdır. Bu nüshalarda bulunan ve çoğunluğu müellif tarafından ilave edildiği anlaşılan hâmişler ise dipnotlarda gösterilmiştir.

Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbi's-şehîd'in tahkikinde tespit edilen nüshalarının üçü de esas alınmıştır. Varak numaraları Esad Efendi nüshasına göre gösterilmiştir. Daha erken tarihli olmasına rağmen Köprülü Fazıl Ahmet Paşa nüshasının esas alınmamasının sebebi bu nüshada bazı kısımların atlanmış olmasıdır.

Risâle fi Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye ile *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbi's-şehîd*'in tahkiki tercih yöntemi ile yapılmış, nüsha farkları dipnotlarda kaydedilmiştir. *Risâle fi Bâbi's-şehîd*'in tek bir nüshası tespit edilebildiği için sadece bu nüsha esas alınarak neşri gerçekleştirilmiştir.

Risalelerde diğer eserlere yapılan atıfların yerleri bu eserlerin matbu nüshalarından tespit edilmiş, cilt ve sayfa bilgileri dipnotlarda belirtilmiştir. Birbirlerine yaptıkları atıfların yerleri ise dipnotlarda varak numarası için esas alınan nüshaya göre verilmiştir. Tüm alıntılar metin içinde boltla kayda geçirilmiştir. Nüshalarda fakih ve müellif isimlerinden sonra zikredilen dua cümlelerindeki farklılıklar, anlamca yakın olmaları ve hacimden tasarruf maksadı gereği dipnotlarda gösterilmemiştir.

Bilhassa *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbi's-şehîd* ile *Risâle fi Bâbi's-şehîd*'de konuyu izah sadedinde başka eserlerden oldukça uzun alıntılar yapılmıştır. *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbi's-şehîd*'de *Risâle fi Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye*'ye, *Risâle fi Bâbi's-şehîd*'de ise bu iki risaleden ve diğer matbu kitaplardan yapılan alıntılarının ilk ve son kısımları, çalışmaya alınmış, çıkarılan kısımlar için üç nokta konulmuştur. Dipnotlarda verilen eser ve sayfa bilgilerinden alıntılarının tamamına ulaşılması mümkündür.

3. *Risâle fi Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye*, *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbi's-şehîd* ve *Risâle fi Bâbi's-şehîd* in Kaynakları ile İrtibatları ve Muhtevaları

Bu başlık altında risâlelerin Osmanlı döneminde kaleme alınmış olmaları sebebiyle önce Osmanlı ilim ve telif geleneği hakkında genel bilgi verilecek, sonrasında *Hidâye*, *Vikâye*, *Şerhu'l-Vikâye*, *Risâle fi Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye*, *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbi's-şehîd* ve *Risâle fi Bâbi's-şehîd* isimli eserler arasındaki irtibat izah edilecektir. Son kısımda bu çalışmada neşirleri gerçekleştirilen risalelerin muhtevaları kaynak eserlerdeki izah ve tartışmalar bağlamında mütalaa edilecektir.

3.1. Osmanlı Telif Geleneği ve Risalelerin Kaynaklarıyla İrtibatları

Tarihsel olarak Osmanlı dönemi, İslâmî ilimlerin olgunlaşma devrine tekabül etmektedir. Dolayısıyla bu zaman diliminde Osmanlı ilim hayatı geçmişi yedi sekiz asra uzanan bir ilim geleneğine dayanmaktadır ve bu ilim geleneğine daima bağlı kalmıştır.

Bu ilim geleneği ise Osmanlı dönemine kadar kurucu metinlerini, otoritelerini çıkarmış, metot ve yöntemlerini belirli bir noktaya taşımış, ekollerini oluşturmuştur. Belirli bir dönemden sonra ise tevârüs edilen ilmî geleneğin derinlemesine, inceden inceye tetkik edilmesine başlanmış, bu faaliyete uygun telif türleri oldukça yoğun bir şekilde ortaya konulmuştur.²⁸ Metinlere şerhler, şerhlere hâşiyeler ve ta'likler yazılmış, genellikle bir meseleye yahut bir konuya tahsis edilen risaleler kaleme alınmıştır. Bilhassa şerh ve hâşiyeye yazarları metinlerde yeterince açık olmayan ibareleri ya da meseleleri açıklamışlar, delillerini zikretmişler, örneklerle zenginleştirmişler, eksik kaldığını düşündükleri bahis ve meseleleri ilave etmişler, önce yazılmış şerh ve hâşiyelerdeki izahları değerlendirmişlerdir. Hatalı buldukları kısımların tashihini yapmışlar, birden fazla görüş olduğunda tercihte bulunmuşlardır.²⁹ Birçok şerh ve hâşiyeye müellifi yahut risale yazarı eserlerinde tanım ve taksimlerin, delillendirmelerin usulüne uygun yapıp yapılmadığını da incelemiştir.

Risâle fî Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye, Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fî Bâbi's-şehîd ve Risâle fî Bâbi's-şehîd de şehit kavramının tanımı için yapılan açıklama ve tartışmalar ile bu bağlamda şehitlere uygulanacak ahkâmın ele alındığı risalelerdir.

Fıkıh ilminde, tanımların mantık ilminde detaylı olarak ele alınmış kurallara uygun olarak yapılmasına ve kavramların sınırlarının net bir şekilde belirlenmesine büyük önem verilmiştir.³⁰ Tanımların temyiz edici nitelikte olması gerektiği genel kabul görmüş bir husustur. Tanım, kavramın kapsamına giren fertlerin yahut vasıfların tümüne şâmil olmalı, kapsamına girmeyenleri bütünüyle dışarıda bırakmalıdır. Bu şart usûl-i fıkıh kitaplarında “muttarîd ve mün'akis olma” ya da “efrâdını câmî ağyârını mânî olma” şeklinde ifade edilmiştir. Söz konusu özelliğin fıkıh ve fıkıh usulü âlimleri tarafından tanımda aranan temel unsur olarak ön plana çıkması, tatbikatta Şâriin muradına aykırı, âdil olmayan ya da hatalı uygulamaların önüne geçilebilmesini temin gayesine matuftur.³¹

²⁸ Mesut Kaya, “Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiyeye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri / Zemahşerî Şerhi Örneği”, *Mârife* 15/1 (Yaz 2015), 11-12.

²⁹ Bu yazım türleri hakkında geniş bilgi için bk. Kaya, “Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiyeye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri / Zemahşerî Şerhi Örneği”, 12-15; Eyyüp Sait Kaya, “Şerh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/560-564; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiyeye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/419-422.

³⁰ Tanım konusu ve hukuk ilmindeki önemi hakkında detaylı bilgi için bk. Abdullah Demir, “Mantıkta Tanım ve Hukuk Açısından Önemi”, *T.C. Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi/Özel Sayı Cevdet Yavuz'a Armağan* 22/3 (2016), 3228-3229.

³¹ İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usulü Mantık İlişkisi -Molla Fenârî Örneği* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2014), 108-111.

Hanefî mezhebinin temel kitaplarından *Hidâye*'de şehit kavramı için yapılan ve *Vikâye* tarafından esas alınan tanım da tüm fertlerini kapsayıp kapsamadığı açısından ele alınmış, şehitlere uygulanacak ahkâm bu açıdan değerlendirilmiş, Sadruşşerîa ve sonrasında Muhyiddîn b. Ali ile Hüsâm Çelebi'nin de içinde bulunduğu Osmanlı âlimleri tarafından yazılan eserlerde tenkide tabi tutulmuştur. *Hidâye* ile bu eser üzerine yazılan kitaplar arasındaki irtibat şu şekilde açıklanabilir:

XII. yüzyılda yaşamış olan Burhânüddin el-Merginânî (ö. 593/1197) önce Hanefî fıkıhına dair *Bidâyetü'l-mübtedî* isimli eserini kaleme almış, bu eserinde Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Câmiu's-sağîr*'i ile Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed el-Kudurî'ye (ö. 428/1037) ait *el-Muhtasar*'daki meseleleri bir araya getirmiştir. Daha sonra bu eserini şerh ederek *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*'yi yazmıştır. *Hidâye*, telifinden itibaren büyük rağbet görmüş, Hanefî fıkıh öğretiminde en çok okutulan ders kitaplarından biri olmuştur. Bu eser üzerine sonraki asırlarda birçok çalışma yapılmıştır.³²

Hidâye üzerine yapılan çalışmalardan biri *Vikâye* olarak tanınan *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye*'dir. Bu eseri mîlâdî XIII. ve XIV. yüzyılda yaşayan Burhânüşşerîa el-Mahbûbî (ö. 730/1329-30)³³ torunu Sadruşşerîa (ö. 747/1346) için *Hidâye*'den ihtisarla yazmıştır. Bu eser de telifinden itibaren büyük ilgi ile karşılanmış, Hanefî mezhebinde muteber dört metinden biri olarak kabul edilmiştir.³⁴ Daha sonra torun Sadruşşerîa es-

³² Eser ve üzerine yapılan çalışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/471-473; Hamza Arslan, *Hanefî Fıkıhında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2022), 47-125.

³³ *Vikâyetü'r-rivâye*'nin müellifi konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bu eser, bazı kaynaklarda Burhânüşşerîa Mahmûd b. Ahmed Sadruşşerîa'nın kardeşi Tâcüşşerîa Ömer b. Sadruşşerîa'ya nispet edilmiştir. *Vikâyetü'r-rivâye*'nin, bu çalışmada esas alınan *Şerhu'l-Vikâye* ile birlikte yapılan baskısında da müellif Tâcüşşerîa olarak gösterilmiştir. (Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *Şerhu'l-Vikâye*, (Tâcüşşerîa'nın *Vikâyetü'r-rivâye*'si ile birlikte), thk. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc (Ammân: Dâru'l-Verrâk, 2006)); Murteza Bedir, ("Vikâyetü'r-rivâye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/106-107) Ömer Faruk Atan ("Hicri VII. Yüzyıl Fakihlerinden Bürhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (Haziran 2016), 126-128; "Hanefî Literatüründe Muhtasarlar ve Metinler", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Haziran 2016), 74-75) ve bu konu hakkında müstakil bir makale kaleme alan Orazsahet Orazov eserin Burhânüşşerîa Mahmûd b. Ahmed el-Mahbûbî'ye ait olduğu görüşündedirler. (Orazsahet Orazov, "Vikâyetü'r-Rivâye fî Mesâilî'l-Hidâye Adlı Eserin Müellifinin İsim ve Lakabının Tespiti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 685-695).

³⁴ *Vikâyetü'r-rivâye* hakkında geniş bilgi için bk. Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye", 43/106-107; Atan, "Hicri VII. Yüzyıl Fakihlerinden Bürhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri", 126-151.

Sânî bu eseri *Nukâye* ismiyle ihtisar etmiş, ayrıca *Vikâye*'yi kendi ihtisarı *Nukâye*'den istifade ile şerh etmiştir.³⁵

Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye'de *Hidâye*'deki meseleler özetlenmiştir. Bu eser, Hanefî mezhebindeki zâhiru'r-rivâye olarak ifade edilen mutemet görüşleri muhtevi muhtasarlardandır. Bir telif türü olan muhtasarlarda konular ve meseleler özetlenerek işlenmiştir.³⁶ *Vikâye*'nin diğer kısımları gibi *Şehit bâbı* da bu şekilde kaleme alınmış, şehit tanımı ile şehitlere tatbik edilecek ahkâm öz olarak verilmiştir. Sadruşşerîa, *Vikâye*'nin kapalı kısımlarını açıklama gayesi ile yazdığı *Şerhu'l-Vikâye*'de bu eserde, dolayısıyla *Hidâye*'de geçen şehit tanımı ve şehitlere uygulanacak ahkâm ile alakalı izahlarda bulunmuş, diğer taraftan bu tanımı, muhtevasına girmesi gereken bazı fertleri dışarıda bıraktığı gerekçesi ile tenkit etmiştir. Bu kavramın tarifinin dînen şehit kabul edilmelerine rağmen müşrikler, isyancılar ve yol kesiciler tarafından öldürücü olmayan aletle katledilen kimselere şamil olmadığını belirterek yeni bir tanım zikretmiş, şehirde öldürücü olmayan bir aletle katledilenlerin ne zaman şehit addedileceğini tartışmıştır.

Bu bahis etrafındaki tartışmaya Osmanlı Devleti döneminde yaşamış âlimlerden Muhyiddîn el-Acemî de dâhil olmuştur. Müellif, bu çalışmada ele alınan risalesinde hamdele, salve ve -muhtemelen- devrin padişahı için zikrettiği dua cümlelerinin yer aldığı giriş kısmında *Şerhu'l-Vikâye*'deki dolayısıyla *Hidâye* ve *Vikâye*'deki şehit bâbının, adeta zihinleri imtihandan geçiren bir bahis mahiyetinde bulunduğunu, ince nükteler ve remizler ihtiva ettiğini, delilli izah gerektirdiğini belirtmiştir. Eserinde Sadruşşerîa'nın tenkitlerini değerlendirmiş, konuya dair izahlarda bulunmuş, risalesinin son kısmında, eserinin kendi fikrinin mahsulü olduğunu bildirerek okuyucularından eserine insaf nazarı ile bakmalarını istemiştir. Ancak eleştiriden uzak kalamamış, onunla aynı dönemde yaşamış âlimlerden Hüsâm Çelebi tarafından oldukça ağır bir şekilde tenkit edilmiştir. Hüsâm Çelebi risalesinin ilk bölümünde eserini kaleme alma sebebini açıklarken “Zamanımızın fâzilet sahiplerinden biri zihnine *Hidâye*, *Vikâye* ve *Şerhu'l-Vikâye* ile ilgili olarak gelen şüpheleri yazmış. Ben de bu şüphelerin halli için bu risaleyi kaleme alıyorum.” ifadelerini kullanmıştır. Risalede Muhyiddîn el-Acemî'den “بعض البعض الأفاضل، ذلك البعض” (fazilet sahiplerinden biri, bu/o [kimse]) ifadeleri ile bahsetmiş, isim zikretmemiştir. Tartışma sürmüş, aynı yahut yakın dönemde yaşayan bir başka âlim de bu iki müellifin görüşlerini değerlendirmek üzere bir risale kaleme almıştır. Bu müellif, Muhyiddîn el-Acemî'nin görüşlerine atıfta bulunurken “بعض الأفاضل”, Hüsâm Çelebi'nin

³⁵ Bedir, “Vikâyetü'r-rivâye”, 43/107; İsa Öztürk, *Kemalpaşazâde'nin Sadruşşerîa'ya Yöneltilmiş Eleştirilerin Tespit ve Tahlili (el-izâh ve Şerhu'l-Vikâye Bağlamında)* (Çorum: T.C. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 64-78.

³⁶ Bedir, “Vikâyetü'r-rivâye”, 43/106-108.

görüşlerini ele alırken ise “فيل” (denildi) ifadelerini tercih etmiştir.³⁷ Konu ile alakalı olarak Tâcîzâde Sâdî Çelebi'nin (ö. 922/1516) de *Hâşiye alâ Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikāye* isimli bir eseri bulunmaktadır. (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 1880, 44^b-58^a) Tâcîzâde'nin bu tartışmalara muttali olduğu anlaşılmaktadır. Ancak eserinde doğrudan bu risalelere atıfta bulunmamıştır.

3.2. Risalelerde Şehit Kavramı ve Şehitlere Uygulanan Ahkâm Hakkında Yapılan Tartışmalar

Bu kısımda *Hidâye*'deki şehit tanımı ve şehitlere uygulanacak ahkâma dair izahlar hakkında *Şerhu'l-Vikāye*, *Risâle fî Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikāye*, *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fî Bâbi's-şehîd* ve *Risâle fî Bâbi's-şehîd*'deki tartışma ve değerlendirmeler, konunun *Hidâye*'deki işlenişine uygun bir şekilde ele alınacaktır.

3.2.1. Şehit Kavramının Tanımı ve Kapsamı

Mergînânî, *Bidâyeti'l-mübtedî*'de ve bu eserini şerh ettiği *Hidâye*'de, şehit olarak vefat edenlere mahsus ahkâmı, *Namaz Kitâbı*'nın son kısımlarında yer alan *Şehîd Bâbi*'nda ele almış, “şehit” kavramını şu şekilde tanımlamış ve izah etmiştir: “Şehit, müşrikler tarafından katledilen yahut savaş meydanında bulunup üzerinde katli izi olan ya da müslümanlar tarafından zulmen öldürülen kimsedir. Ancak bir kimse müslümanlar tarafından zulmen öldürüldüğünde diyete hükmedildi ise bu durumda katledilen kimseye şehit ahkâmı uygulanmaz. Şehit olarak vefat eden kimse kefenlenir, bu kimse için namaz kılınır ancak yıkanmaz. Zira bu şekilde katledilen kimse Uhud şehitleri hükmündedir.”³⁸

Zikredilen tanımı yaptıktan sonra Mergînânî, ayrıca [hükmen] temiz ve büluğ çağına ulaşmış olup öldürücü aletle zulmen katledilen ve bu katli sebebiyle diyetin gerekli bulunmadığı kimselerin şehit kapsamına gireceğine ve “katli izi” ile yara izinin kasdedildiğine dair ilave bilgi vermiştir.³⁹ Ancak ibarenin bu kısmı farklı yorumlara ve tartışmalara yol açmıştır. *Hidâye* üzerine yapılan çalışmalarda bu ifadelerde yer alan kayıtların tanıma dâhil olup olmadığı, bu kısmın tanım değil de açıklama mahiyetinde mi bulunduğu, söz konusu ibarenin kavramın kapsamını hangi düzeyde etkilediği meseleleri ile alakalı farklı değerlendirmeler yapılmıştır.

³⁷ Bu müellif bazı hâşiye yazarları şeklinde atıfta bulunduğu müelliflerden de iki alıntı yapmıştır. Ancak bu alıntıların kaynağı tespit edilememiştir. *Risâle fî Bâbi's-şehîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi: Esad Efendi, 816), 158^a, 160^{a-b}.

³⁸ Ebu'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye fî Şerh-i Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrût-Lübân: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî), 1/92.

³⁹ Merginânî, *Hidâye*, 1/92.

Burhânüşşerîa'nın bu kısmı tanıma dahil kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim *Vikāye*'de şehit kavramı için yer verdiği tanıma Mergînâni'nin bu kısımda zikrettiği “[hükmen] temiz olma”, “bülûğ çağına ulaşmış bulunma” ve “öldürücü aletle katledilmiş olma” kayıtlarını da eklemiştir:

*Şehit, hükmen temiz olup bülûğ çağına ulaşmış, öldürücü bir aletle zulmen katledilmiş, ancak bu katl sebebiyle diyetin gerekli olmadığı ya da savaşta yaralanarak öldürülmüş halde bulunan kimsedir.*⁴⁰

Vikāye için kaleme aldığı şerhinde Sadruşşerîa, bu tanıma tahlile tabi tutup, her bir kaydın hangi maksatla tanıma dâhil edildiğini izah etmiş, bu kayıtlardan bilhassa “öldürücü aletle katledilmiş olma” kaydına itirazda bulunmuş, şehitlik ahkâmının “şehirde katledilmiş olarak bulunan kimseler”e hangi şartlarda uygulanacağına dair açıklamaları tartışmıştır.

Sadruşşerîa'nın izahlarına göre “[hükmen] temiz” kaydı gusül gerektiren durumda şehîd olan kimseleri, “bülûğ çağına ulaşmış” kaydı çocukları, “öldürücü bir aletle katledilmiş olma” kaydı taş yahut sopa ya da ezici ağırlığı bulunan cisimler gibi öldürücü olmayan bir aletle katledilenleri, “zulmen” kaydı had veya kısas sebebiyle öldürülenleri şehit kapsamının dışında bırakmaktadır. Tanımda geçen “diyetin gerekli olmadığı katl” kaydı ile de babası tarafından öldürülen evlat şehit kapsamının dışında kalmaktadır.⁴¹ Sadruşşerîa, *Vikāye*'deki tanımın ikinci kısmında geçen “savaşta yaralanmak suretiyle öldürülmüş olarak bulunan kimse” ifadesinde “yaralanma”nın zikredilmiş olmasına dikkat çekmekte, savaş meydanında çatışma neticesinde ölen kimsenin öldürücü olmayan aletle katledilse de şehit kapsamına gireceğini vurgulamaktadır. Zira savaş meydanında yaralanma neticesinde ölü olarak bulunan kimsenin harp ettiği kişiler tarafından katledildiğine hükmedilebilmektedir.⁴²

Sadruşşerîa her bir kaydın tanımda yer alma sebebini bu şekilde açıkladıktan sonra bu tanıma müşrikler yahut âsiler ya da yol kesenler (şakiler) tarafından öldürücü olmayan bir aletle katledilenleri dışarıda bıraktığı için tenkit etmiştir.⁴³

⁴⁰ Burhânüşşerîa Mahmûd b. Ahmed el-Mahbûbî, *Vikāyetü'r-rivāye fî mesâilî'l-Hidāye*, Dirāse ve Tahkik: Ömer Faruk Atan (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021), 52.

⁴¹ Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikāye*, 2/193.

⁴² Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikāye*, 2/193.

⁴³ Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikāye*, 2/194.

3.2.1.1. Öldürücü Olmayan Aletle Katledilenler

Sadruşşerîa müşrikler yahut âsîler ya da yol kesenler tarafından öldürücü olmayan bir aletle katledilenlerin de şehit kapsamına girdiği görüşündedir.⁴⁴ *Muhtasar*'da (*Nukâye*) kendi yaptığı tanımı güzel ve öz olarak niteleyerek, tanımının bu şekilde katledilenleri de kapsamına aldığını belirtmiştir:

*Şehit [hükmen] temiz, bâliğ, zulmen katledilip bu katl sebebiyle diyetin vacip olmadığı, savaşta yaralanma esnasında ölmedi ise kısa süre zarfında vefat etmiş, yani mürtes olmayan⁴⁵ kimsedir.*⁴⁶

Sadruşşerîa bu tanımda “öldürücü alet” ve “savaş meydanında öldürülme” kayıtlarını bilhassa zikretmediğini, böylece kendi tanımının müşrikler, isyancılar ve yol kesiciler tarafından -öldürücü aletle olsun ya da olmasın- katledilenlere de şâmil bulunduğunu vurgulamıştır.⁴⁷

Sadruşşerîa, bir müslüman yahut bir zimmî tarafından katledilen müslümanın durumunu da eserinde detaylı olarak ele almıştır. Bu şekilde öldürülen bir müslüman İmam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre ancak öldürücü bir aletle zulmen katledildiğinde şehittir. Zira İmam Ebû Hanîfe'ye göre katl öldürücü olmayan bir âletle yapıldığında kısasa değil diyete hükmedilir. Ancak İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre “öldürücü alet” kaydına ihtiyaç yoktur. Bu iki imama göre öldürücü olmayan taş, sopa, ezici ağırlık gibi bir aletle katledilenler de şehit kapsamına girer.⁴⁸

Muhyiddîn el-Acemî, Sadruşşerîa'nın zikredilen eleştirilerini dikkatle mütalaa etmiş ve değerlendirmiş, “öldürücü alet” kaydı ile alakalı olarak Sadruşşerîa'nın görüşü paralelinde bir tercihte bulunarak bu kaydın terk edilmesinin evlâ olduğunu belirtmiştir.⁴⁹ Bununla birlikte müellif, Sadruşşerîa'nın *Vikâye*'deki, dolayısıyla *Hidâye*'deki

⁴⁴ Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 2/194.

⁴⁵ Harpte ağır yara almış olmakla birlikte bir şey yiyip, içtikten yahut uyuduktan veya tedavi gördükten ya da canlı olarak başka bir yere nakledildikten sonra vefat eden yahut da yaralanması akabinde akli melekeleri yerinde iken üzerinden bir namaz vakti geçen kimseler mürtes olarak ifade edilir. Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 2/197.

⁴⁶ Sadruşşerîa Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *Metnü'n-Nukâye Muhtasaru'l-Vikâye* (Ali el-Kârî'nin *Fethu bâbi'l-İnâye Şerhu Kitâbi'l-İnâye* ile birlikte), (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 3/524.

⁴⁷ Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 2/194.

⁴⁸ Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 2/194.

⁴⁹ Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Edirnevî el-Acemî, *Risâle fî Bâbi's-Şehid min Şerhi'l-Vikâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Paşa, 708), 154^a.

tanımı açıklarken yönelttiği eleştiriye katılmamakta, doğrudan *Hidâye*'deki ifadeleri ele alarak bu ifadelere özetle şu izahı getirmektedir:

Hidâye'de bu kayıt bahsin ilk kısmındaki tanıda geçmemektedir. Dolayısıyla baştaki tanım öldürücü olmayan aletlerle katledilenleri de içine almaktadır. Bu tanıda bulunan “yahut savaş meydanında yaralanarak öldürülmüş bulunan kimseler” kaydı aslında öldürücü olmayan aletlerle katledilenlere de şamildir. Burada genel bir ifade kullanılmış, öldürücü olsun ya da olmasın herhangi bir aletle katledilenler de şehit kapsamında sayılmıştır.⁵⁰

Muhyiddîn el-Acemî'ye göre, “öldürücü âletle katledilen” kaydı her ne kadar *Hidâye*'nin sonraki ifadelerinde zikredilmiş olsa da bu ifadeler tanıma dâhil değildir. Tanıma dâhil olmayan bu ifadelerde “öldürücü alet” kaydına yer verilmesinin sebebi ise şudur: Zira bir müslüman tarafından katledilen müslüman ancak öldürücü bir aletle öldürülüp de bu katli sebebiyle diyet vâcip olmuyorsa kendisine şehit ahkâmı uygulanır. Bu ilave kayıtların getirilme sebebi, müslüman tarafından katledilen kimselerin mazhar oldukları şehitlik manasının müşrikler tarafından katledilen müslümanların şehitliğindeki kadar açık olmamasıdır. Bununla birlikte onlar da Uhud şehitlerindeki manaya ilhak edilmiştir. Nitekim *Hidâye*'de, savaşılan düşman askerlerinin, âsîlerin ve yol kesenlerin hangi aletle olursa olsun katlettikleri müslümanların yıkanmayacakları açık şekilde belirtilmiştir.⁵¹ Diğer taraftan “diyetin vâcip olmadığı öldürme” kaydının zikredilmesinden, sadece âsî yahut yol kesici ya da müşrikler tarafından değil de müslümanlar tarafından öldürücü bir aletle katledilenlerin de şehit kapsamında olduğu anlaşılmaktadır.⁵²

Diğer taraftan Hüsâm Çelebi *Hidâye*'deki tartışma konusu ibarenin şerh ve açıklama mahiyetinde olduğu görüşündedir. Tanım ve şerhteki maksat Uhud şehitleri hükmünde olup yıkanmadan elbiseleri ile defn olunma hükmünün uygulanacağı şehidin tanımının yapılmasıdır. Mergînânî şerh kısmında “öldürücü alet” kaydını zikretmekle metin kısmında da bu kaydı gözettiğine işaret etmiş olmaktadır. Bu kaydı bir müslümanın müslüman tarafından öldürülmesi durumu için tasrih etmemesi ise bu hususun ibareden anlaşılacağına dair itimadı sebebiyledir. Hüsâm Çelebi'ye göre Muhyiddîn el-Acemî'nin açıklamalarındaki bozukluk açıktır.⁵³

⁵⁰ Muhyiddîn el-Acemî, *Risâle fî Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye* 153^b.

⁵¹ Mergînânî, *Hidâye*, 1/92.

⁵² Muhyiddîn el-Acemî, *Risâle fî Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye* 153^b-154^a.

⁵³ Hüsâm Çelebi, *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fî Bâbi's-şehîd*, 152^b-153^a.

Risâle fi Bâbi'ş-şehîd'in müellifi ise söz konusu ibareye daha farklı bir açıklama getirmiştir. Ona göre, *Hidâye*'nin ilk kısmındaki tanım âmmdir; yani öldürücü aletle katledilenler yanında öldürücü olmayan aletle katledilenlere, hükmen temiz olanlar yanında temiz olmayanlara da şamildir. Ancak sonraki ifadelerde hüküm hâstır. Yani sadece Uhud şehitleri hükmünde olanlara şehit ahkâmı uygulanır. Muhyiddîn el-Acemî tarifi'nin âmm olduğunu görünce hükmü de âmm zannetmiştir. Ancak bu uzak bir yorumdur. Bu müellif, Muhyiddîn el-Acemî'nin "*Hidâye*'deki "yılanmaz" ifadesi "ölümün hulûlü sebebiyle" yılanmaz manasına hamledilirse hükmen temiz olmayanların da bu hükme gireceği"ne dair ifadelerini de tenkit etmiş, bu durumda tanımın "mürtes" olarak ifade edilen kimselerle çocukken şehitlik mertebesine ulaşanları içine almayacağını iddia etmiştir.⁵⁴

Bu âlim, Hüsâm Çelebi'nin açıklamalarını da isabetli bulmamıştır. Hüsâm Çelebi'nin, Mergînânî'nin şerh kısmındaki açıklamalarının, bu kayıtlara aslında metinde de itibar ettiğini gösterdiğine dair izahını ele almış, onu gizli bir karineye binaen metnin açık manasını terk etmekle itham etmiştir. Bu durumda Hüsâm Çelebi'ye, metin açık olmasına, gereklilik de bulunmamasına rağmen zâhir manayı esas almamasının makul gerekçesinin ne olduğu sorusu yöneltilebilmektedir.⁵⁵

Muhyiddîn el-Acemî'nin *Hidâye*'deki "yahut savaş meydanında yaralanarak öldürülmüş bulunan kimseler" kaydının öldürücü olmayan aletlerle katledilen kimseleri içine alacağına, durum böyle olunca öldürücü alet kullanılsa bile âsîler, yol kesiciler tarafından öldürüldüğü görülen kimseleri de evleviyetle kapsamına dâhil edeceğine dair izahı da tartışma konusu olmuştur. Hüsâm Çelebi tanımın zikredilen kimselere şamil olmasının mutabakat tarikiyle mi yoksa iltizam tarikiyle mi gerçekleştiğini sorgulamıştır:

Şayet Hidâye'de geçen kaydın, öldürücü olmayan aletlerle âsî ve yol kesiciler tarafından katledilenleri mutabakat yoluyla içine aldığına kastediyorsa bu doğru kabul edilemez. Zira burada açık bir şekilde "savaş meydanında yaralananlar" ifadesi geçmektedir. Şayet iltizam tariki ile tanımdan anlaşıldığını kastediyorsa -ki "evlâ olan" ifadesi bunu

⁵⁴ *Risâle fi Bâbi'ş-şehîd*'in tek nüshasında mürtes ile birlikte çocuk da zikredilmiştir. "*Hidâye*'deki "yılanmaz" ifadesi "ölümün hulûlü sebebiyle" yılanmaz manasına hamledilirse "mürtes" in şehit kapsamına giremeyeceği açık bir durumdur. Ancak bu ifadenin çocuğun şehit kapsamına girmeyeceğini nasıl engelleyeceği hususu açık değildir. Bu bakımdan neşirde "çocuk" kelimesine risale metninde yer verilmemiş, dipnotta gösterilmiştir. *Risâle fi Bâbi'ş-şehîd*, 157^b-158^a.

⁵⁵ *Risâle fi Bâbi'ş-şehîd*, 157^b-158^a.

*hissettirmektedir- tariflerde dolaylı ifadelerle iktifa güzel karşılanmamaktadır. Nitekim Sadruşşerîa bu sebepten kendi tanımını doğru ve öz değil de güzel ve öz olarak nitelemiştir.*⁵⁶

*Risâle fi Bâbi's-şehîd'in müellifi ise Hüsâm Çelebi'nin Sadruşşerîa'nın tanımı ile alakalı fikrine katılmamaktadır. Bu âlime göre Sadruşşerîa'nın tanımını güzel olarak vasfetmesi fertlerinin tümünü ihtiva etmesi yani câmî olması sebebiyledir. Tanımın mûcez olması ise Hidâye'deki kayıtların bir kısmını bulundurmaması dolayısıyladır.*⁵⁷

3.2.1.2. [Hükmen] Temiz Olmayanlar⁵⁸

Muhyiddîn el-Acemî, risalesinde Sadruşşerîa'nın tenkitlerini değerlendirirken *Vikâye*'de ve *Şerhu'l-Vikâye*'de geçen şehit tanımına kendisi de bir eleştiri getirmiş, “[hükmen] temiz” kaydını tanımdan çıkarılmasının evlâ olduğunu ifade etmiştir. Zira tanım bu şekliyle esas alındığında [hükmen] temiz olmayan kimseler, zulmen katledilmelerine ve bu katli sebebiyle diyete de hükmedilmemesine rağmen şehit kapsamına girmemektedir. Oysa Hanzale b. Ebû Âmir⁵⁹ [hükmen] temiz değilken savaşa iştirak etmiş, şehit olduğunda da yıkanmadan defnolunmuştur. Muhyiddîn el-Acemî'ye göre, *Vikâye* müellifi⁶⁰ ve sonrasında Sadruşşerîa,⁶¹ Mergînânî'nin “[Hükmen] temiz ve büluğ çağına ulaşmış olarak kesici aletle zulmen katledilen herkes”⁶² ifadesini bu manaya hamletmiştir. Oysa Mergînânî'nin bahsin ilk kısmında yaptığı tanım [hükmen] temiz olanlara da olmayanlara şamildir. İkinci ifadesi ise yukarıda da belirtildiği üzere tanım değildir. Mergînânî bu ifadelerinde adeta [hükmen] temiz olanları da olmayanları da içine alacak şekilde tarif ettikten sonra hükmün illetine işaret etmiştir.⁶³

Hüsâm Çelebi, Muhyiddîn el-Acemî'nin *Hidâye*'deki “Müşrikler tarafından katledilenler” ifadesinin [hükmen] temiz olmayanları da kapsamına almasına imkân bulunmadığına kanidir. Zira Mergînânî şerh kısmında “[hükmen] temiz” kaydını zikrederek aslında bu kayda metinde de itibar ettiğine işaret etmiştir.⁶⁴ *Risâle fi Bâbi's-şehîd'in*

⁵⁶ Hüsâm Çelebi, *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbi's-şehîd*, 154^{a-b}.

⁵⁷ *Risâle fi Bâbi's-şehîd*, 159^a.

⁵⁸ Cünüplük ile hayız ve nifas halleri, dinen hükmî kirlilik sebepleridir.

⁵⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Humeyrî el-Megâzî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhîm el-Ebyârî - Abdülhafız eş-Şelebî (Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), 2/75.

⁶⁰ Burhânüşşerîa, *Vikâyetü'r-rivâye*, 52.

⁶¹ Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 2/194.

⁶² Mergînânî, *Hidâye*, 1/92.

⁶³ Muhyiddîn el-Acemî, *Risâle fi Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye*, 153^b.

⁶⁴ Hüsâm Çelebi, *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbi's-şehîd*, 152^b-153^a.

müellifi, Hüsâm Çelebi'yi bu izahı ile ilgili olarak da metni karine bulunmadığı halde zahir manasından çıkarmış olmakla itham etmiştir.⁶⁵

3.2.1.3. Çocuklar

Muhyiddîn el-Acemî'nin şehitlerin yıkanması meselesi ile alakalı bir itirazı da *Hidâye*'de İmam Ebû Hanîfe'nin harp meydanında katledilen çocuğun yıkanması gerektiğine dair görüşünü zikrederken “Çocuğun günahı olmadığı için diğerlerinin hükmünde olmaz.” şeklindeki ifade edilen gerekçeyle ilgilidir. Muhyiddîn el-Acemî'ye göre bu durumda müşrikler tarafından katledilen ve şehadet sebebiyle günahlarından arınan bâliğ kimse de onların hükmünde olmayacaktır.⁶⁶

Hüsâm Çelebi'ye göre Muhyiddîn el-Acemî'nin bu itirazı isabetli değildir. Hüsâm Çelebi, kimsenin günahlarından tamamen aranamayacağını, Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinden sonra günahlarından arınmış bir bâliğ kimsenin bilinmediğini ifade etmiş, İmam Ebû Hanîfe'nin Uhud şehitleri hakkında dahi böyle hüküm vermediğini, durum böyle iken Muhyiddîn el-Acemî'nin bu şekilde bir iddiada bulunamayacağını, bunun ancak fazriyeden ibaret olacağını ileri sürmüştür.⁶⁷

Risâle fî Bâbi's-şehîd'in müellifi ise Hüsâm Çelebi'nin bu açıklamalarına karşı çıkarak Muhyiddîn el-Acemî paralelinde izahta bulunmuş, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) İslâm'ın küfür ve günahları yok edeceğine dair “Bilmedin mi, işitmedin mi? İslâm küfrü ve günahları yok edip ortadan kaldırdı.”⁶⁸ mealindeki hadisi ile Mazharuddin Hüseyin b. Mahmûd'un bu hadisle alakalı açıklamalarını nakletmiştir:

*Hz. Peygamber (s.a.v.) bu konuda şöyle buyurmuştur: Bu günahlar ister insanın canına, malına yönelik yahut iftira ve gıybet gibi insana zulüm cinsinden ya da kul ile Allah arasında olan zina, şarap içme gibi büyük günahlar nevinden bulunsun birdir. İslâm'a giren kimse doğduğu günkü gibi yani günahsız küçük çocuk gibi olur.*⁶⁹

⁶⁵ *Risâle fî Bâbi's-şehîd*, 157^b-158^a.

⁶⁶ Muhyiddîn el-Acemî, *Risâle fî Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye*, 154^a.

⁶⁷ Hüsâm Çelebi, *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fî Bâbi's-şehîd*, 153^a.

⁶⁸ Hadis *Sahîh-i Müslim*'de şu şekilde geçmektedir: “Bilmezmissin ki İslâm kendisinden önceki [dönemdeki günahları] yok eder.” Müslim, “İman”, 192.

⁶⁹ Mazharüddin el-Hüseyin b. Mahmûd b. el-Hasen ez-Zeydânî, *el-Mefâtih fî Şerhi'l-Mesâbih*, thk. Nuruddîn Tâlib (Kuveyt: Dâru'n-nevâdir, 1433/2012), 1/121; *Risâle fî Bâbi's-şehîd*, 162^a.

3.2.2. Şehit Olarak Vefat Eden Kimselere Uygulanan Hükümler

Hanefî fıkıh kitaplarının birçoğunda da geçtiği gibi *Hidâye*'de de şehit olarak vefat eden kimsenin kefenleneceği, namazının kılınacağı, ancak yıkanmayacağı bildirilmiştir.

3.2.2.1. Şehit Olarak Vefat Eden Kimsenin Namazının Kılınması

Şehidin namazının kılınıp kılınmayacağı meselesi Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebi arasındaki ihtilafli konulardandır. Şâfiî mezhebinin hilâfına Hanefî mezhebine göre şehidin namazı kılınır. Mergînânî, Şâfiî mezhebinin bu konudaki görüşünü zikrettikten sonra Hanefî mezhebinin esas aldığı görüşün gerekçesini de açıklamıştır:

*Vefat eden kimse için namaz kılınması onun mükerrem olması sebebiyledir. Şehit ise bu hususta diğer insanlara nispetle daha önceliklidir. Nitekim günahı olmayan kimseler dahi duadan müstağni olmazlar.*⁷⁰

Vikâye, *Şerhu'l-Vikâye* ile Muhyiddîn el-Acemî, Hüsâm Çelebi'nin risaleleri ve *Risâle fî Bâbi's-Şehîd*'de herhangi itiraz yahut ilave açıklama veya kayıt yer almamakta, bu hükümle birlikte Mergînânî'nin söz konusu izâhının da tartışmasız kabul edildiği anlaşılmaktadır.

3.2.2.2. Şehit Olarak Vefat Eden Kimsenin Yıkanmaması

Şehit olarak vefat eden kimseye özel hükümlerden biri de -yukarıda da ifade edildiği üzere- naaşının yıkanmamasıdır. Aslolan budur. Ancak yukarıda da zikredildiği üzere, harpte katledilen ya da şehirde öldürülmüş olarak bulunan kimselerin, [hükmen] temiz yahut bâliğ olmama gibi durumlarına ya da katilde kullanılan aletin niteliğine göre yıkanmalarının gerekli olup olmadığı tartışılmıştır. Bu mesele ile alakalı ahkâm *Hidâye*'de özetle şu şekilde zikredilmiştir:

*Harpte katledilen ya da isyancılar veya yol kesiciler tarafından öldürülen kimseler yıkanmazlar. Hükmen temiz olmayan kimseler ise İmam Ebû Hanîfe'ye göre yıkanır. Ancak İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed bu kimselerin de yıkanmayacağı görüşündedirler. Zira hades ölümle sâkit olmuştur. Şehâdet için ikinci bir yıkama vâcip olmaz. İmam Ebû Hanîfe'ye göre ise ölüm hadesi kaldırmamaktadır. Bu bakımdan hükmen temiz olmadıkları halde katledilen kimselerin yıkanması vaciptir. Ancak Hanzale hükmen temiz değilken şehit edildi ve melekler tarafından yıkandı.*⁷¹

⁷⁰ Mergînânî, *Hidâye*, 1/92.

⁷¹ Mergînânî, *Hidâye*, 1/92.

*Şehit olan çocukların yıkanıp yıkanmayacağı meselesi de imamlar arasında ihtilaflıdır. İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre çocuk da yıkanmaz. Zira çocuk bu şerefe hak sahibi olmada önceliklidir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre ise çocuğun yıkanması gerekir.*⁷²

Mergînânî'nin bildirdiğine göre İmam Ebû Hanîfe'nin bu görüşü Uhud şehitlerinin savaşta kılıçla katledilmelerinin adeta yıkanma mesabesinde günahlardan arınmalarına vesile olması, oysa çocuğun zaten günahsız olması sebebiyle onlarla aynı hükmünde kabul edilemeyeceği gerekçesine mebnîdir.⁷³ Mürtes olarak ifade edilen harpte ağır yara almış olmakla birlikte bir şey yiyip içtikten yahut uyuduktan veya tedavi gördükten ya da canlı olarak başka bir yere nakledildikten sonra vefat eden kimselerin yıkanacağı hususunda ise ihtilaf bulunmamaktadır. Yaralanmaları akabinde aklî meleke-leri yerinde iken üzerinden en az bir namaz vakti geçtikten sonra vefat eden kimseler de aynı hükmü alırlar.⁷⁴

Bu bağlamda şehirde katledilmiş olarak bulunanların yıkanıp yıkanmayacağı meselesi de tartışılmış, bu şekilde hayatını kaybetmiş olanların ne zaman şehit kapsamına girecekleri hususuna dair ayrıntılı açıklamalar yapılmıştır. *Hidâye*'de bildirildiğine göre şehirde öldürülmüş olarak bulunan kimse yıkanır, zira böyle bir durumda (kâtilin bilinmemesi sebebiyle) vücûben kasâmeye ve diyete hükmedilir ki bu durumda zulmün eseri hafiflemektedir. Ancak vefat edenin öldürücü bir aletle zulmen katledildiğinin bilinmesi durumu başkadır. Zira burada ceza olarak kısas vaciptir. Kâtil işlediği bu suçtan ya dünyada ya da âhirette kurtulamayacaktır.⁷⁵ Bu açıklamaların son kısmında istisna ihtiva eden "Ancak vefat edenin öldürücü bir aletle zulmen katledildiğinin bilinmesi durumu başkadır." kısmı âlimler arasında farklı yorumlara sebep olmuştur.

Vikâye'de şehirde öldürülmüş olarak bulunup kâtilin bilinmemesi durumunda maktûlün yıkanacağı bilgisi verilmişken,⁷⁶ Sadruşşerîa şerhinde bu meseleyi detaylı bir şekilde ele almış, *Hidâye*'de yer alan söz konusu görüşün *ez-Zahîratü'l-burhâniyye*'deki⁷⁷ açıklamaya aykırı olduğu iddiasında bulunmuştur. Sadruşşerîa'ya göre *Hidâye*'deki rivâyet kâtilin bilinmemesi durumuna ilişkindir. Zira Mergînânî, hükmün illetini kasâmeyinin vacip olması olarak ifade etmiştir. Kasâme ise ancak kâtilin bilinmediği durumda uygulanabilir. Bu durumda katlin öldürücü bir aletle yapıldığı biliniyor de kâtil

⁷² Mergînânî, *Hidâye*, 1/92.

⁷³ Mergînânî, *Hidâye*, 1/92.

⁷⁴ Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 2/19v.

⁷⁵ Mergînânî, *Hidâye*, 1/93.

⁷⁶ Burhânüşşerîa, *Vikâyetü'r-rivâye*, 52-53.

⁷⁷ Bu eserin müellifi Hanefî fakihlerinden Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî el-Mergînânî'dir. (ö. 616/1219) bk. Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrût-Lübân: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/161.

bilinmiyorsa *Hidâye*'ye göre maktûl yıkanmaz.⁷⁸ Çünkü öldürme fiili -öldürücü bir aletle yapıldığında- asıl olarak kısası gerekli kılmaktadır. Diyet ve kasâmeye ancak kısasın uygulanamaması sebebiyle hükmedilmektedir. Bu durum ise maktûlü şehit olmaktan çıkarmaz.⁷⁹ *Zahîra*'da ise bu durumda maktûl yıkanır. *Zahîra*'nın bu meseleye dair ibaresi şu şekildedir:

*Öldürme fiili kesici aletle yapılmış olup kâtili bilinmezse diyet ve kasâme katlin vuku bulunduğu mahallin ahalisine vacip olur. Bu durumda maktûl yıkanır. Ancak şayet kâtil bilinirse maktûl yıkanmaz. Bu hususta asıl, Hz. Osman'ın şehadeti esnasında yapılan uygulamadır. Hz. Osman şehirde zulmen silahla katledilmişti, kâtili de biliniyordu ve yıkanmıştı.*⁸⁰

Sadruşşerî'a göre *Zahîra*'da bizâtilih öldürme fiiline itibar edilmemiştir. Buna göre kâtil bilinmeyip diyete hükmedildiğinde maktûl şehit kapsamından çıkar. Bu hükmün maktûlün hangi aletle katledildiğinin bilindiği durum hakkında olduğunu vurgulayan Sadruşşerîa, ayrıca maktûlün hangi aletle katledildiğinin tespit edilememesi durumunu da ele almış, kendi görüşünü bu şekilde ölen kişinin yıkanması gerektiği yönünde açıklamıştır. Zira bu durumda katlin mücebinin ne olduğu bilinmemektedir. Aslî ya da arızî olsun bu tür katl hadiselerinde vâcip olana itibar edilmesi gerekir ki vâcip olan diyetdir. Bu durumda bu şekilde katledilen kimse şehit kapsamına girmez.⁸¹

Ancak *Hidâye*'de geçip istisnâ⁸² ihtiva eden “Şehirde katledilmiş olarak bulunan kimsenin öldürücü aletle katledilmesi durumunda yıkanmayacağına” dair ifadeyi

⁷⁸ *Şerhu'l-Vikâye*'nin tahkikini yapan Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc, *Hidâye*'nin ibaresinin zahirinin bu hükme delalet ettiğini, Sadruşşerîa'nın da ibareyi bu şekilde anladığını, ancak *Hidâye* şârihlerinin kâtil bilindiği zaman maktûlün yıkanmayacağını bildirerek Sadruşşerîa'nın ifadesini de bu şekilde tevcih ettiklerine dair not düşmüştür. Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 2/196.

⁷⁹ Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 2/196.

⁸⁰ Burhânüddîn Ebu'l-Meâlf Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze, *ez-Zahîratü'l-burhâniyye*, thk. Ebû Ahmed el-Âdilî v.dğr. (Beyrût-Lübnân: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye), 2/442.

Zahîra'da bu konuda yapılan izah şu şekildedir: “Şehirde kim öldürülmüş olarak bulunursa bakılır; öldürme fiili şayet büyük bir asâ yahut büyük bir taş ile yapılmışsa Ebû Hanîfe'nin kavline göre yıkanır. Zira bu şekilde yapılan katil Ebû Hanîfe'ye göre diyet gerektirir. Bu diyet vefat edenin kanına bedel olarak verilen maldır. Ebû Yûsuf ve Muhammed'in kavline göre ise yıkanmaz. Zira bu şekilde işlenen katil (öldürme) fiilinde kısas gerekir ve kısasın vacip olması bize göre şehitliği men etmez. Silahla katledildiğinde de durum aynıdır. Şayet kâtili bilinmezse yıkanır. Zira burada diyet ve kasâme gerekir. Zira Uhud şehitleri manasında değildir. Şayet katil küçük bir sopa ile yapılmışsa kâtili bilinsin ya da bilinmesin yıkanır. Zira bu katil her halükârda mal gerektirmektedir. Öldürücü/kesici aletle olur da kâtili bilinmezse olay mahalindeki kimselere diyet ve kasâme vacip olur ve yıkanır. İbn Mâze, *ez-Zahîratü'l-burhâniyye*, 2/442.

⁸¹ Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 2/196.

⁸² Arap dilinde istisnâ, istisnâ edatları vasıtasıyla cümlede genellikle bu edatlardan önce gelip genel hüküm taşıyan kısımdan bazı fertlerin çıkarılmasıdır. İstisnâ üslubunda üç unsur bulunmaktadır: İstisnâ edatı,

Hidâye şarihlerinin Siğnâkî⁸³ (ö. 714/1314), Ekmelüddîn el-Bâbertî⁸⁴ (ö. 786/1384) ve Kemâlüddîn İbnül-Hümâm (ö. 861/1457), -Sadruşşerîa'nın hilafına- kâtilin bilinmesi durumuna hamletmişlerdir.⁸⁵ Bu durumda *Hidâye* ve *Zahîra*'daki görüşler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Molla Hüsrev (ö. 885/1480) de aynı istikamette görüş bildirmiş, *Dürerü'l-Hükkâm*'da ayrıca bizzat Sadruşşerîa'nın açıklamalarını değerlendirmiş, “onun bu iki eser arasında aykırılık olduğuna dair tevehhümünün *Hidâye*'deki ilk açıklamalarla sonrakî açıklamalar arasında ayırım yapmamasından kaynaklandığını” belirtmiştir. Molla Hüsrev'e göre aslında *Hidâye*'nin ifadesi de *Zahîra*'daki manaya işaret etmektedir. Mergînânî, “Ancak öldürücü bir aletle zulmen katledildiklerinin bilinmesi durumu harîçtir. Burada ukubet olarak kısas vâciptir.” ifadesi ile kısâsın vâcip olduğunu açık bir şekilde belirtmiştir ki kısas ancak bilinen bir kâtile vacip olur.⁸⁶

Hidâye'nin söz konusu ibaresini Muhyiddîn el-Acemî de risalesinde tahlile tabi tutmuştur. Sadruşşerîa gibi Muhyiddîn el-Acemî'ye göre de “Şehirde kim katledilmiş olarak bulunursa” ifadesinin zahirinden kâtilin bilinmediği durumun kastedildiği anlaşılmaktadır. Buna göre “Ancak katlin zulmen öldürücü aletle yapılmış olması başkadır.” kısmının kâtilin bilinmemesi takdirine göre muttasıl istisna kabul edilmesi tercih olunur. Zira kâtilin bilinmesi takdirine göre istisnâ sahih olmaz. Çünkü “Kim şehirde ölü olarak bulunursa” ifadesinde münderiç değildir. Munkatı istisnaya hamledilemez. Zira bu sözün zâhir manasının hilafıdır ve faidesi de yoktur; çünkü bu şekilde iki kitaptaki

müstesnâ minh ve müstesnâ. إِلَّا، غير، سوى، en yaygın istisnâ edatlarıdır. Müstesnâ minh genellikle istisnâ edatından önce gelip genel hüküm ifade eden kısımdır. Müstesnâ ise cümlenin genel hükmünden hariç bırakılan unsurdur.

Dil bilimciler istisnâyı müstesnâ minhe dahil bulunup bulunmaması yahut cisinden olup olmaması açısından iki kısımda mütalaa etmişlerdir. Dil bilimcilerin bir kısmı müstesnânın müstesnâ minhin cinsinden olup olmamasına itibar etmiş, müstesnânın müstesnâ minhin cinsinden olduğu istisnâyı muttasıl istisnâ, cinsinden olmadığı istisnâyı ise munkatı istisnâ olarak isimlendirmişlerdir. Bazı dil bilimciler ise müstesnânın müstesnâ minhten bir parça teşkil edip etmemesini nazara almışlardır. Bu âlimlere göre müstesnânın müstesnâ minhin parçası olduğu istisnâ muttasıl istisnâ, olmadığı istisnâ ise munkatı istisnâdır. Servet Demirbaş, “Kur'ân-ı Kerim'de Müstesnâ Munkatı' Üslûbu ve Meâllere Yansımaları”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2021), 457-464.

⁸³ Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî, *en-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniwersitesi, Şeriat Fakültesi İlmî Araştırmalar Merkezi, Master tezi), 4/170.

⁸⁴ Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-İnâye fî Şerhi'l-Hidâye* (İbnü'l-Hümâm'ın *Fethü'l-kadîr*'i ile birlikte), (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970), 2/149.

⁸⁵ Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsi, *Fethu'l-kadîr ale'l-Hidâye* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970), 2/149.

⁸⁶ Molla Hüsrev el-Haneffî, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gurerî'l-ahkâm* (Şürünbülâfî'nin *Gunyetü zevi'l-ahkâm fî bugyeti Dürerü'l-hükkâm*'i ile birlikte) (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.) 1/169-170.

rivayetler telif edilemez. Öldürücü aletle katledilip de kâtilin bilindiği durumun hükmü zaten bilinmektedir. Burada kâtili bilinmeyen maktûlle alakalı hükmün açıklanmasına ihtiyaç duyulmaktadır.⁸⁷ Ancak Muhyiddîn el-Acemî'ye yakın bir zaman diliminde yaşayan İbn Kemal, farklı bir kanaata sahiptir. İbn Kemal, *İzâh*'ta, Mergînânî'nin ifadele-
rindeki istisnanın munkatı istisnaya hamledilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁸ Şürübülâlî (ö. 1069/1659) de *Dürer* şerhinde⁸⁹ aynı istikamette izahta bulunmuştur.

Muhyiddîn el-Acemî, bu hususa dair izahlarında *Hidâye* şarihlerinin Mergînânî'nin söz konusu ifadesini kâtilin malum olması durumuna hamlettiklerini ifade etmiş, sonra Molla Hüsrev'in Sadruşşerîa'yı tenkit ederken sarf ettiği ifadeleri tah-
lile tabi tutmuştur. Bilhassa onun "kısasın ancak bilinen bir kâtile uygulanmasının vâcib olduğu"na dair açıklamasına karşı çıkmış, bu ifadenin doğru olmadığını, kasden öldür-
melerde kısasın vâcib olduğunu belirtmiştir. Muhyiddîn el-Acemî'ye göre Mergînânî'nin sözlerinden Molla Hüsrev'in hamlettiği mana anlaşılabilir. Hatta onun hamlettiği mananın hilafına işaret vardır. *Hidâye*'nin ibaresini tetkik edip hangi istika-
mette anlaşılması gerektiğine dair açıklamalar yaptıktan sonra *Hidâye* ile *Zahîra*'daki ri-
vayetleri kıyaslamış, birincisini daha incelikli bulmakla birlikte *Zahîra*'daki rivayeti "evlâ" olarak niteleyip tercih etmiştir. Zira diyetin vâcib olmasıyla zulmün eseri hafif-
lemektedir. Zulmün eseri hafiflediğinde maktûl şehit kapsamına girmemektedir ki böyle bir durumda da yıkanması gerekir.⁹⁰

Hüsâm Çelebi de *Hidâye* ile *Zahîra* arasında rivayetlerin farklı olduğu görüşünde-
dir. Hüsâm Çelebi'ye göre şehadetin mûcibi ancak katildir. Bir mâni bulunmadığı sürece asıl budur. *Zahîra*'dan yapılan nakilde bir mâninin bulunması sebebiyle katil nazara alın-
mamış, buna bağlı olarak diyetle hükmedilmiştir. Diyet asıl olmadığı için maktûlü şaha-
detten çikarmaktadır.⁹¹

Hüsâm Çelebi, Molla Hüsrev ve İbn Kemal'in görüşlerini reddetmiştir. Diğer ta-
raftan Muhyiddîn el-Acemî'nin açıklamalarının karşı görüşü reddetmekte yetersiz kal-
dığı kanaatindedir. Sadruşşerîa'nın izahlarının daha isabetli olduğunu belirterek terci-
hini ortaya koymuştur. Molla Hüsrev ve İbn Kemal'in Sadruşşerîa ile ilgili zikredilen
değerlendirmelerini hayretle karşılayan Hüsâm Çelebi'ye göre Sadruşşerîa bizzat katil

⁸⁷ Muhyiddîn el-Acemî, *Risâle fi Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye*, 155^{a-b}.

⁸⁸ Şemseddin Ahmed b. Süleymân b. Kemal Paşa, *İzâhu'l-İslâh*, (Kahire: Ezher Üniversitesi Kütüphanesi, 2: 106, 3345), 35^{a-b}.

⁸⁹ Ebu'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Ali eş-Şürübülâlî el-Vefâî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi bugyeti Düreri'l-hükkâm* (Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm fi Şerhi'l-Gururi'l-Ahkâm*'ının hâmişinde) (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.) 1/169-170.

⁹⁰ Muhyiddîn el-Acemî, *Risâle fi Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye*, 155^b-156^a.

⁹¹ Hüsâm Çelebi, *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbi's-şehîd*, 153^b.

hadisesini nazara alarak *Hidâye*'nin ibaresini bu istikamette izah etmiştir. Diğer âlimler ise bunu nazara almamışlardır. Oysa şeriata uygunluk açısından bu daha doğrudur ve istihsana da daha muvafıktır.⁹²

3.2.2.3. Şehit Olarak Vefat Eden Kimsenin Elbisesi ile Defni

Hidâye'de şehidin başlık, kürk, mest, silah gibi kefen cinsinden olmayan şahsî eşyalarının alınıp elbisesi çıkarılmadan defnedileceği beyan edilmiştir. Ancak insanların dilerlerse kefeni tamamlamak için elbiseye ilave yapabilecekleri yahut [fazla olması durumunda] elbisenin bir kısmını alabilecekleri de bildirilmiştir.⁹³

Muhyiddîn el-Acemî bu konu ile alakalı olarak Sadruşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'de yaptığı bazı açıklamaları gereksiz görmüş, kendisi de yeterince açık olmadığını düşündüğü kısımları izah etmiş, ilave bilgiler vermiştir.

Mesela Sadruşşerîa, *Hidâye*'de şehidin elbisesi kefen olarak kullanılması durumunda kefenin tam olabilmesi için [gerektiğinde] artırılacağına yahut eksiltileceğine⁹⁴ dair ifadelerle, "Yani onun yanında kefen cinsinden olan bir elbise [yeterli miktarda] olmazsa"⁹⁵ şeklinde ilave açıklamada bulunmuştur. Muhyiddîn el-Acemî'ye göre *Hidâye*'nin izahında herhangi bir problem yoktur. Bununla birlikte Sadruşşerîa'nın açıklamasında bazı kapalılıklar bulunmaktadır. Mesela "Onunla birlikte yeterli elbise yoksa"⁹⁶ ifadesindeki zamirle şehidin mi yoksa elbisenin mi kastedildiği açık değildir. Muhyiddîn el-Acemî, ayrıca bu kısımda Sadruşşerîa'nın "Onun cinsinden olmayan şeyler de alınır."⁹⁷ ifadesinin metni mütalaa eden talebe nezdinde karıştığını da belirtmiş, bu kısımda geçen fiilin لبس değil لبس olduğunu, şehidin elbisesi ile beraber elbise cinsinden olmayan eşyaların bulunması durumunda ise bunların alınacağı, şehitle birlikte defnedilmeyeceği şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Muhyiddîn el-Acemî bu kısımda ayrıca kefenin eksiltmesinde ya da kefene ilave yapılmasında ölçünün sünnete uygun kefenleme olduğunu da vurgulamıştır.⁹⁸ Ancak *Risâle alâ Bâbiş-şehîd*'in müellifi Sadruşşerîa'nın ibaresinin açık ve yeterli olduğu görüşündedir. Muhyiddîn el-Acemî'nin açıklamalarını ise lüzumsuz bulduğunu ifade etmiştir.⁹⁹

⁹² Hüsâm Çelebi, *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fi Bâbiş-şehîd*, 156^a.

⁹³ Merginânî, *Hidâye*, 1/93.

⁹⁴ Merginânî, *Hidâye*, 1/93; (Burhânüşşerîa, *Vikâyetü'r-rivâye*, 52.

⁹⁵ Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 2/194.

⁹⁶ Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 2/194.

⁹⁷ Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 2/194.

⁹⁸ Muhyiddîn el-Acemî, *Risâle fi Bâbiş-şehîd min Şerhi'l-Vikâye*, 154^b-155^a.

⁹⁹ *Risâle fi Bâbiş-şehîd*, 160^b-161^a.

Sonuç

Fıkıh, fertlerin Allah'a karşı vazifelerini, toplumla ve diğer insanlarla olan ilişkilerindeki görev ve sorumluluklarını konu alan ve düzenleyen bir ilimdir. Tarih boyunca kadılar kazâî hükümlerinde, müftüler fetvalarında fıkıh külliyatını esas almışlardır. Zengin bir literatür oluşturulmuş, "müftâ bih", "esahh" olan görüşler tespit edilerek bilhassa kazâî sahada mümkün olduğunca birliğin temini için azamî gayret gösterilmiştir. Temel fıkıh metinleri bilhassa şerh ve hâşiyelerde büyük bir titizlikle tetkike tabi tutulmuştur. Meselelerin ve ahkâmın vâzih bir şekilde ortaya konulması için ilave açıklamalar ve örneklendirmeler yanında tanım ve taksimlerin mantık ilminde açıklanan kuralara uygun yapıлып yapılmadığı incelenmiştir. Zira kavramların fertlerinin tamamını kapsayıp, şümulüne girmeyenleri dışarıda bırakacak şekilde tanımlanması, taksimlerin kısımlardan biri dahi kaplam haricinde kalmayacak tarzda yapılması hükümlerin tatbik alanının tespiti açısından önemlidir. Diğer taraftan metinlerde kimi zaman müellifin üslubundan kimi zaman dilin yapısından kaynaklanan boşluklar bulunabilmektedir. Böyle bir durumda bu boşlukların metinle ve diğer temel kaynaklarla uyumlu ve tutarlı bir şekilde doldurulmasına da özen gösterilmiştir. Bu haddi zatında bir yorum faaliyettir. Şerh ve hâşiye yazarları yorum yaparken gramer, mantık gibi ilimlerin kuralları dahilinde hareket etmişler, ana çizgiyi koruma gayretinde olmuşlar, mesele ve hükümleri tüm incelikleri ile ortaya koymaya çalışmışlardır. Burada aslî gaye, uygulamanın Şâriin muradına uygun olarak yapılmasını sağlamaktır.

Bu çalışmanın konusunu teşkil eden eser ve risaleler silsilesi bu gayret ve çabanın ürünlerinden biridir. Hanefî fıkının en önemli kaynaklarından biri olan *Hidâye*'de şehitlere uygulanacak ahkâmın konu edildiği *Şehid Bâbi*'nda öncelikle şehit kavramının tanımı yapılmış, böylece bu hükümlerin tatbik sahasının belirlenmesi amaçlanmıştır. Katil fiilinin öldürücü aletle yapıp yapılmaması, savaş meydanında yahut şehirde gerçekleşip gerçekleşmemesi gibi durumlara göre fikhî ahkâm ele alınmış, şehidin naaşının yıkanması, namazının kılınması, elbisesi ile defni, çocuk ve mürteslerin durumu gibi meseleler mütalaa edilmiştir.

Her ne kadar hadislerde, meşakkatli bir şekilde vefat edenlere de âhirette şehitlik sevabının verileceği bildirilmişse de bu hükümlerin ancak Allah yolunda savaş meydanında katledilenlere, asiler, yol kesiciler ve müşrikler tarafından öldürülenlere ya da şehirde öldürülmüş olarak bulunanlara uygulanacağı kabul edilmiştir. Bu tanım *Vikâye* müellifi tarafından da esas alınmış, ancak ancak bu esere şerh yazan Sadruşşerîa tarafından tenkide tabi tutulmuştur. Sadruşşerîa'ya göre *Hidâye*'deki tanım müşrikler, yol kesiciler ve âsiler tarafından öldürücü olmayan aletle katledilenlere şamil değildir,

dolayısıyla tanım kapsamına girmesi gereken bazı fertleri dışarıda bırakmaktadır. Zira bu şekilde katledilenler de şehit kapsamına girmektedirler ve tanım bu kimseleri de şümulüne almalıdır.

Konuya dair izahlarda bulunup ilave bilgiler veren Sadruşşerîa, Mergînânî'nin şehirde öldürücü aletle katledilenlerin yıkanmayacaklarına dair ifadelerini de tahlil etmiş ve Hanefî fikhının mühim kaynaklarından *Zahîra*'daki açıklamalarla karşılaştırmıştır. Mergînânî'nin zikredilen hususla alakalı ifadeleri farklı yorumlara kapı aralamıştır. Sadruşşerîa bu ifadelerin kâtilin bilinmediği durumla alakalı olduğu görüşündedir. *Zahîra*'da ise aynı durumdaki kişinin yıkanacağı bildirilmiştir. Ancak *Hidâye* şârihleri, Molla Hüsrev, İbn Kemâl gibi zâtlar bu hususta farklı kanaate sahip olmuşlar, *Hidâye*'deki ifadenin de kâtilin bilinmesi durumuna dair olduğunu, dolayısıyla iki eser arasında görüş farklılığının bulunmadığını savunarak Sadruşşerîa'nın görüşüne itirazda bulunmuşlardır.

Bu tartışmaya Osmanlı âlimlerinden Muhyiddîn Muhammed b. Ali el-Edirnevî el-Acemî ve Hüsâmüddîn Hüseyin b. Abdurrahmân da dahil olmuşlar, bu konuda biri diğerine cevap niteliği taşıyan müstakil birer risale kaleme almışlardır. Ayrıca ismini tespit edemediğimiz bir diğer müellif de her iki âlime cevap niteliği taşıyan *Risâle fî Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye* adında bir eser yazmıştır.

Muhyiddîn el-Acemî, *Hidâye*'deki şehit tanımı ve ahkâmı ile Sadruşşerîa'nın açıklamalarını tahlil edip değerlendirmelerde bulunmuştur. el-Acemî, *Hidâye*'deki şehit tanımının müşrikler, yol kesiciler ve âsîler tarafından öldürücü olmayan aletle katledilenleri de kapsadığı iddiasında bulunmuş, ilaveten hükmen temiz olmayanlarla çocukların durumlarını da tartışmış, onların da tanımın şümulünde bulunması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak onun bu fikir ve değerlendirmeleri tenkit konusu olmuş, çağdaşı Hüsâm Çelebi, Muhyiddîn el-Acemî'nin risalesindeki açıklama ve görüşleri reddederek kendi yaklaşımını ve tercihlerini ortaya koymuştur. İsmi tespit edilememekle birlikte onlarla aynı yahut yakın dönemde yaşadığı anlaşılan bir diğer müellif de her iki âlimin görüşlerini değerlendirmek üzere bir risale kaleme almıştır. Bu üç risalede konular bilhassa *Hidâye*'deki ibârenin delaleti, yorum imkânı ile diğer kaynaklar muvacehesinde tartışılmış, müellifler kendi görüş ve tercihlerini ifade etmişlerdir.

Bu ve benzeri eserlerin neşirleri, yazıldıkları dönemlerin ilmî atmosferlerinin, zihin dünyalarının aksettirilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmada *Risâle fî Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye*, *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fî Bâbi's-şehîd* ve *Risâle fî Bâbi's-şehîd*'in muhtevaları hakkında bilgi verildiği gibi, neşirleri de gerçekleştirilmiş, araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

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 Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye, Osmanlı Âlimleri.* haz. Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Atan, Ömer Faruk. "Hicri VII. Yüzyıl Fakihlerinden Bürhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (Haziran 2016), 125-152.
- Atan, Ömer Faruk. "Hanefî Literatüründe Muhtasarlar ve Metinler". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Haziran 2016), 65-81.
- Atar, Fahrettin. "Şehid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 38/428-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye fi şerhi'l-Hidâye* (İbnü'l-Hümâm'ın *Fethü'l-kadîr*'i ile birlikte). 10 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970.
- Bağdâdî, İsmâîl Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin.* 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bedir, Murteza. "Vikâyetü'r-rivâye", *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 43/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Birsin, Mehmet. "Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkhiındaki Yeri". *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 15/46 (2011), 101-122.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh.* Riyâd: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1429/2008.
- Burhânüddîn İbn Mâze, Ebu'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ömer. *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye.* thk. Ebû Ahmed el-Âdilî v.dğr. 15 Cilt. Beyrût-Lübân: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- Demir, Abdullah. "Mantıkta Tanım ve Hukuk Açısından Önemi". *T.C. Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi/Özel Sayı Cevdet Yavuz'a Armağan* 22/3 (2016), 3219-3229.
- Demirbaş, Servet. "Kur'ân-ı Kerim'de Müstesnâ Munkatı' Üslûbu ve Meâllere Yansıması". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2021), 451-482.
- Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh el-Kostantînî el-Osmânî. *Süllemül-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdülkadir el-Arnaût. 6 Cilt. İstanbul: Mektebetü İrcica, 2010.
- Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurrahman. *Cevâb-ı Hüsâm Çelebi fî Bâbi's-şehîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 816, 152b-157b.
- İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz. *Hâşiyetü Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Humeyrî el-Megâzî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhîm el-Ebyârî - Abdülhafîz eş-Şelebî. 4 Cilt. [Kahire]: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955. 2/75.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Raba'î el-Kazvînî. *es-Sünen*. Riyâd: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1429/2008.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsi. *Fethu'l-kadîr ale'l-Hidâye*. 10 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970.
- Kallek, Cengiz. "el-Hidâye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-sânâ'i fî tertîbi's-şerâ'i*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Şeriketi'l-Matbûât, 1327.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941.
- Kaya, Eyyüp Sait. "Şerh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/560-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kaya, Mesut. "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiyeye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri / Zemahşerî Şerhi Örneği". *Mârife* 15/1 (Yaz 2015), 9-31.
- Mehmed Mecdî Efendi. *Terceme-i Şekâiki'n-Nu'mâniyye*. İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1269.
- Merginânî, Ebu'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebû Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fî Şerh-i Bidâyeti'l-mübtedi*. thk. Tallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Molla Hüsrev el-Hanefî. *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Gureri'l-ahkâm* (Şürünbülâli'nin Gunyetü zevi'l-ahkâm fî bugyeti Düreri'l-hükkâm'ı ile birlikte). 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.

- Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Edirnevî el-Acemî. *Risâle fî Bâbi's-şehîd min Şerhi'l-Vikâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Paşa, 708, 148b-152a.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kureyşî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyâd: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1429/2008.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali İbn Sinân. *es-Sünen*. Riyâd: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1429/2008.
- Orazov, Orazsahet. "Vikâyetü'r-Rivâye fî Mesâilî'l-Hidâye Adlı Eserin Müellifinin İsim ve Lakabının Tespiti". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 685-695.
- Ömer Rızâ Kehhâle. *Mu'cemül' müellifin*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-arabî.
- Öztürk, İsa. *Kemalpaşazâde'nin Sadruşşerîa'ya Yönelttiği Eleştirilerin Tespit ve Tahlili (el-îzâh ve Şerhu'l-Vikâye Bağlamında)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 453-468.
- Risâle fî Bâbi's-şehîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi: Esad Efendi, 816, 157b-162b.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *Şerhu'l-Vikâye* (Burhânuşşerîa'nın *Vikâyetü'r-rivâye*'si ile birlikte. thk. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc. 5 Cilt. Ammân: Dâru'l-Verrâk, 2006.
- Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *Metnü'n-Nukâye Muhtasaru'l-Vikâye* (Ali el-Kârî'nin *Fethu bâbi'l-Înâye Şerhu Kitâbi'l-Înâye*'si ile birlikte). 3 Cilt. Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Siğnâkî, Hüseyin b. Ali. *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*. 25 Cilt. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Şeriat Fakültesi İlmî Araştırmalar Merkezi, Master tezi.
- Şemseddin Ahmed b. Süleymân b. Kemal Paşa. *Îzâhu'l-İslâh*. Kahire: Ezher Üniversitesi Kütüphanesi, 2: 106, 3345.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Riyâd: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1429/2008.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Hâşiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/419-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uçar, Şahin. *İnsanın Yeryüzü Macerası*. İstanbul: Gelenek, 2002.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Üç Ferâiz Metni Çerçevesinde Gelişen Müteahhirîn Dönemi Ferâiz Metni". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (Şubat 2013), 147-192.
- Yazıcı, Mehmet Yunus. *Belgradlı Mehmed Hâkî'nin Şakâ'ik Tercümeleleri*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Yıldırım, İlyas. *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi -Molla Fenârî Örneği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

- Zeydânî, Mazharuddin el-Hüseyin b. Mahmûd b. el-Hasen. *el-Mefâtih fi şerhi'l-Mesâbih*. thk. Nuruddîn Tâlib. 6. Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1433/2012.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

EK: Risalelerin Tahkiki Neşri:

رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحبي الدين محمّد بن علي الأدرنوي العجمي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[١٥٣ظ] الحمد لدارس مدارس سؤالف الأؤم، والصلاة على ماحي الظلم والظلم، وعلى آله الشهداء وأصحابه الأتقياء.

وبعد؛ فإنّ باب الشهيد من شرح الوقاية لرواية الهداية لضخم الرسيعة^{١١١} صدر الشريعة^{١١٢} لمّا كان من المباحث التي تستحقّ أن يُمتحن فيها الأذهان، والمواضع التي تستوجب أن يوضع لها البرهان، امتحنت فيه ذهني السّموح في هذا الدهر الجُموح، فوفقت فيها على رموز، وكشف ما خفي من الكنوز، فبعد ما ضمّ وجمع^{١١٣} وفتح ورفع أراد أن يعرضه على رأي من عناية نحو حماية أهل العلم معطوفةً، وهُمته العليا إلى تشييد مباني الشرع مصروفةً، قد اتّصف من الأخلاق بأذكاها^{١١٤} وأرضاه، ومن الهمم بأعلاها، وأسناها، لا زال في عزّة ورفعة يهتزّ منها منكب العُليا، فإنّ ما أطلّع عليه من النكات، وما حلّه من الشبهات، حور مقصورات في الخيام، مستورات عن^{١١٥} أعين اللئام، لم يطمئنّه إنس قبلهم^{١١٦} ولا جانٌّ، إذ هو محض فيض الله المئان ذي الإحسان، عسى أن يجبر خاطره الكسير باطلّاعه على سيره في^{١١٧} هذا الميسر؛ فإنّه غاية المأمول، ونهاية المسؤول، والله وليّ التوفيق، ويده أزمّة التحقيق.

قوله “كلّ طاهر”^{١١٧} الأولى ترك هذا القيد؛ لأنّه يستلزم أن لا يكون من وجب عليه الغسل شهيداً مع أنّه إذا قتل ظلماً، ولم يجب به مال شهيد كما يعلم من الهداية^{١١٨} وغيرها.^{١١٩} وغسله لا ينافي شهادته؛^{١٢٠} لأنّه للموجب السابق والمنافي لها هو الغسل بسبب الموت، وكفى شاهداً على شهادته^{١٢١} شهادة حنظلة رضي الله عنه،^{١٢٢} وإنّما

- ١١١ ح: الدسيقة؛ ل: الوسيعة؛ م: الرسيعة.
- ١١٢ صدر الشريعة الثاني عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة المحبوبي (ت. ١٣٤٦/٥٧٤٧م)، وهو عالم بالفقه والكلام، من تصانيفه: تنكيح الأصول والتوضيح في حلّ غوامض التنكيح، وشرح الوقاية، ومختصر النقاية، وتعديل العلوم وشرح تعديل العلوم، والوشاح، وتعليقات على المقتاح. انظر: الجواهر المضيّة للقرشي، ٣٧٠-٣٦٩/٤؛ الفوائد البهية للكنوي، ١٠٩-١١٢؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا، ٢٠٣.
- ١١٣ ل - وجمع.
- ١١٤ ل: بأزكاها.
- ١١٥ ح: عين.
- ١١٦ أ: قبله.
- ١١٧ ل - في.
- ١١٨ وقاية الرواية في مسائل الهداية لبرهان الشريعة محمود بن أحمد المحبوبي، ٥٢.
- ١١٩ وفي هامش أ، ب، م: قال في الهداية: “وإذا استشهد الجنب غسل عند أبي حنيفة رحمه الله.” الهداية في شرح بداية
- المبتدي للمرعيني، ٩٢/١؛ وقال غيره: “وأما غسل الميت، فلائُ الشهادة مانعة بوجوب الغسل ابتداء.” شرح لطائف الإشارات في بيان المسائل الخلافية في الفقه الحنفي لقاضي سماونة، ١٥١/١.
- ١٢٠ أ: غيره.
- ١٢١ م: شها؛ وفي هامش أ: بسبب سابق.
- ١٢٢ ل - على شهادته؛ + بشهادته؛ وفي هامش أ: أي على شهادة من وجب عليه الغسل.
- ١٢٣ حنظلة بن أبي عامر عمرو الراهب الأنصاريّ الأوسيّ (ت. ٦٢٥/٥٣٣م)، وهو من أصحاب رسول الله، وهو معروف بغسيل الملائكة. انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد، ٤٣/٢، ٦٦/٥؛ أسد الغابة لابن الأثير، ٥٤٣/١-٥٤٤؛ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني، ٣٥٧/١.
- انظر إلى صحيح البخاري، كتاب الجنائز ٧٥، كتاب المغازي ٢٦؛ السنن الكبير للبيهقي، ٣١٥/٧.

حملة^{١١٣} على ذلك قول صاحب الهداية^{١١٤} "فكُلُّ^{١١٥} من قتل بالحديدة^{١١٦} ظلماً،^{١١٧} وهو طاهر بالغ."^{١١٨} لكن ما ذكره ليس تعريفاً للشهيد، بل هو إشارة إلى^{١١٩} علة^{١٢٠} حكم له^{١٢١} بعد تعريفه على وجه يتناول^{١٢٢} الطاهر وغيره، وكأنه إنما خصه^{١٢٣} ههنا^{١٢٤} بالذكر؛ لأنه الذي لا يغسل مطلقاً كشهداء أحد.

أما من وجب عليه^{١٢٥} الغسل، فإنه وإن كان في معناهم في عدم غسله للموت، فهو يفارقهم في أنه يغسل،^{١٢٦} وإن كان بسبب^{١٢٧} سابق على الموت، فيحمل قوله^{١٢٨} "ولا يغسل"^{١٢٩} على أنه^{١٣٠} لا يغسل لحلول الموت^{١٣١} به كما يغسل غيره له، فيدخل فيه من وجب عليه الغسل أيضاً. وإنما حملنا كلامه على ما حملنا^{١٣٢} عليه، لأنه عرّف الشهيد أولاً بما يتناوله، وقال ثانياً: "وإذا استشهد الجنب غسل عند أبي حنيفة^{١٣٣} رضي الله عنه"^{١٣٤}، وثالثاً "ولأبي حنيفة رحمه الله أن الشهادة [١٥٤ و] عرفت مانعة غير رافعة، فلا ترفع الجنابة."^{١٣٥} والله دُرُّ^{١٣٦} صاحب المجمع^{١٣٧} رحمه الله حيث عرّف الشهيد بما يدخل فيه من وجب عليه الغسل والصبي، ثم قال: "والصبي والمجنون والجنب والحائض والنفساء بعد الانقطاع والمقتول بالمتكفل يغسلون."^{١٣٨} ولا يحملنك ذكر المقتول بالمتكفل في سياقهم على أن ما سبق عليه غير شهيد أيضاً، إذ ليس يلزم من اشتراك شيتين أو أشياء في حكم الاشتراك في سببه. قال شارح^{١٣٩} المجمع: "وله" أي ولرأي أبي حنيفة رحمه الله "في الحائض والنفساء والجنب أن الغسل كان واجبا عليهم، فلا ترفع الشهادة ما وجب عليهم قبل الموت." فتأمل.

- ^{١١٣} وفي هامش أ: أي جعله باعثاً.
- ^{١١٤} برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني (ت. ٥٩٣هـ/١١٩٧م)، وهو من فقهاء الحنفية. من تصانيفه: بداية المبتدئ، والهداية، والتجنيس والمزيد، ومناسك الحج، وكفاية المنتهي. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/٥٢٧-٥٢٩؛ الفوائد البهية للكنوي، ١٤١-١٤٤؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا، ٢٠٦-٢٠٧.
- ^{١١٥} ح، ل، م: وكل.
- ^{١١٦} أ، ب، ح، ل، م: ظلماً.
- ^{١١٧} أ، ب، ح، ل، م: بالحديدة.
- ^{١١٨} الهداية في شرح بداية المبتدئ للمرغيناني، ١/٩٢.
- ^{١١٩} ل + علة.
- ^{١٢٠} أ - علة؛ وفي هامش ل، ح: وهو عدم الغسل.
- ^{١٢١} وفي هامش ل، م: وهو عدم الغسل.
- ^{١٢٢} أ + الطاهر.
- ^{١٢٣} وفي هامش أ: أي الطاهر.
- ^{١٢٤} ل: هنا.
- ^{١٢٥} أ - عليه، صح في هامش.
- ^{١٢٦} أ، ل، م + يغسل لا على أنه لا مطلقاً.
- ^{١٢٧} أ، ح، م: لسبب.
- ^{١٢٨} وفي هامش أ، ل: قول صاحب الهداية؛ + أي صاحب الهداية.
- ^{١٢٩} الهداية في شرح بداية المبتدئ للمرغيناني، ١/٩٢.
- ^{١٣٠} أ - على أنه، صح في هامش.
- ^{١٣١} ح، ل، م + لأنه لا يغسل لحلول الموت.
- ^{١٣٢} ل: حملنا.
- ^{١٣٣} أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه التيمي الكوفي (ت. ١٥٠هـ/٧٦٧م)، إمام المذهب الحنفي، والفقهاء المجتهد أحد الأئمة الأربعة. من تصانيفه: المسند، والفقهاء الأكبر، والعالم والمتعلم. انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد، ٦/٣٦٨-٣٦٩؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ٦/٣٩٠-٤٠٣؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ٢/٤٩٥.
- ^{١٣٤} الهداية في شرح بداية المبتدئ للمرغيناني، ١/٩٢.
- ^{١٣٥} الهداية في شرح بداية المبتدئ للمرغيناني، ١/٩٢.
- ^{١٣٦} الدر: اللبن. يقال في الذم: لا "درّ دره" أي لا كثر خيره. ويقال في المدح "له دره"، أي عمله "وله دره من رجل."
- ^{١٣٧} الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري، ٢/٦٥٥.
- ^{١٣٨} وفي هامش أ، ل، م: فيه تعريض؛ مظفر الدين أبو العباس أحمد بن علي بن تغلب البعلبكي المعروف بابن الساعاتي (ت. ٦٩٤هـ/١٢٩٥م)، وهو عالم بفقهاء الحنفية، من تصانيفه: مجمع البحرين وملتقى التيرين، والبدیع. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٤/٤٨١؛ الفوائد البهية للكنوي، ٢٦-٢٧؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا، ٩٥.
- ^{١٣٩} مجمع البحرين وملتقى التيرين لابن الساعاتي، ١/١٧٨.
- ^{١٤٠} أ: صاحب.

قال في الهداية: ”ولا ذنب على الصبي“^{١٤٠} فلم يكن في معناهم.^{١٤١} فيه أنه^{١٤٢} يلزم منه أن لا يكون الرجل الطاهر عن الذنوب^{١٤٣} إذا قتله المشركون في معناهم، فلا يكون شهيداً.

قوله ”والمراد أن المال“^{١٤٤} يجب بنفس القتل.^{١٤٥} هذا القيد قد وقع التصريح به في المجمع^{١٤٦} وغيره، لكن لا يخفى أنه إنما^{١٤٧} يلائم رواية الهداية، ولا يلائم ما اختاره المصنّف من رواية الذخيرة، فإنه لم يعتبر نفس القتل كما سيصرّح به.

قوله ”لكن“^{١٤٨} في^{١٤٩} هذا التعريف نظر.^{١٥٠} منشأ هذا النظر هو ذكر قيد ”الحديده“، ولا شك أن تركه أولى، وإنما حمّله عليه قول صاحب الهداية، ”فكل“^{١٥١} من قتل ظلمًا بالحديده“ إلى آخره،^{١٥٢} لكنّه إنّما ذكره بعد تعريف الشهيد على وجه يتناول المقتول بالحديده، وغيرها^{١٥٣} كما يقف عليه الناظر فيه. والسبب في ذلك هو أنه لمّا كان قتيل المسلم إنّما يكون شهيداً إذا قتل بالحديده ظلمًا، ولم يجب به عوض ماليّ، ولم يكن كونه في معنى شهداء أحد^{١٥٤} ظاهرًا ظهور قتيل المشركين، ومن يلحق بهم أعاد^{١٥٥} كونه في معناهم، ودكّر قيد ”الحديده“؛ لذلك يدلّ على ما قلناه^{١٥٦} قوله بعد ذلك ”ومن قتله أهل الحرب وأهل البغي وقطّاع الطريق، فبأي شيء قتله لم يغسل“^{١٥٧}، وبما ذكرنا يندفع ما يتوهّم من الاستدراك للاستغناء^{١٥٨} بقوله: ”لأنّه في معنى شهداء أحد“^{١٥٩}، ويمكن أن يجاب عن النظر بأنّه يعلم كونه شهيداً من قوله: ”أو وجد ميتًا جريحًا في المعركة“^{١٦٠} لأنّه تناول^{١٦١} لمن قتل بغير الحديده أيضًا، وإذا كان من لم^{١٦٢} يشاهده قتله، ووجد في المعركة، وبه علامة القتل بغير الحديده^{١٦٣} شهيداً، فبالأولى^{١٦٤} أن يكون من شوهد^{١٦٥} قتله بغير الحديده إذا كان مقتولاً لإحدى الطوائف المذكورة بغير الحديده^{١٦٦} شهيداً. قوله: فلما قال: ”ولم يجب به مال“^{١٦٨} علم أنّه مقتول بحديده، أي قتيل المسلم الذي ليس من أهل البغي، ولا من قطّاع الطريق

- ١٤٠ أ، ب، ح، ل، م - على الصبي؛ + للصبي.
- ١٤١ أ، ب، ل - على الصبي؛ + للصبي؛ الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١.
- ١٤٨ أ - للاستغناء.
- ١٤٩ الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١.
- ١٥٢ أ: الذنب.
- ١٥٤ أ، ب، ل، م + لا.
- ١٥٥ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٣/٢.
- ١٥٦ مجمع البحرين وملتقى التيرين لابن الساعاتي، ١٧٨.
- ١٥٧ ح، م - إنما؛ ح + لا.
- ١٥٨ أ، ب، ل، م - لكن؛ وفي هامش أ، ح، م: لا يخفى ما فيه حسن التعبير.
- ١٥٩ أ، ب، ل، م: وفي.
- ١٥٠ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢.
- ١٥١ أ، ب، ح، ل، م: وكل.
- ١٥٢ الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١؛ م؛ ح - إلى آخره.
- ١٥٣ ح: غيره.
- ١٥٤ ح، ل، م: الأحد.
- ١٥٥ وفي هامش أ، ب، ح، ل، م: وإنما قلنا أعاد لدخوله تحت قوله: ”في معنى شهداء أحد.“
- ١٥٦ ح: قلنا.
- ١٥٧ الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١.
- ١٥٨ أ - للاستغناء.
- ١٥٩ الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١.
- ١٦٠ الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١؛ وفي هامش ب، ح، ل، م: فيه إشارة إلى تعميم المعركة؛ وفي هامش ح، م + المعركة موضع الحرب.
- ١٦١ م: يتناول.
- ١٦٢ ب - لم.
- ١٦٣ ب - بغير الحديده.
- ١٦٤ وفي هامش أ، ب، ل، م: وإنما قلنا ”فبالأولى“، لأنّ من (ب - من) وجد ميتًا جريحًا في المعركة يحتمل أن لا يكون مقتولًا للمشركين، لكنّ الظاهر أنّهم قتله، فحكّمنا بشهادته بناء على الظاهر، ومن شوهد قتله مقطوع أنّ المشركين قتله، فالحكم بشهادته مبنيّ على العلم، لا على الظاهر.
- ١٦٥ ل: شهود.
- ١٦٦ أ، ح، ل، م - بغير الحديده.
- ١٦٧ ب - قوله ”والمراد أن المال لا يجب بنفس القتل ... إذا كان مقتولاً لإحدى الطوائف المذكورة بغير الحديده شهيداً.“
- ١٦٨ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢.

والذبيّ لا مطلقاً، فلا يرد عليه أنه يلزم من ذلك أن يخرج ”من قتله المشركون أو أهل البغي أو قطع الطريق“^{١٦٩} [١٥٤ظ] من هذا التعريف أيضاً.

قوله: ”أي غير ثوب يختص بالميت“^{١٧٠} إشارة إلى أن الإضافة ههنا بمعنى اللام التي للاختصاص كما في قولك: ”الجل للفرس“، لا التي للملك كما في قولك: ”المال لزيد“؛ لأن الميت ليس أهلاً للملك، ولكن يمكن أن يجعل للملك باعتبار ما كان أي عين^{١٧١} ثوب كان ملكاً له في حياته.

قوله: ”ويزداد وينقص ليتم كفته“^{١٧٢} أي يزداد إذا كان ناقصاً عن العدد المسنون، وينقص إذا كان زائداً عليه، وإتمام الكفن بالزيادة ظاهر، وبالنقصان غير ظاهر، وبيانه: أن الكفن إذا كان زائداً على العدد المسنون يكون إسرافاً مخالفاً للسنة، فهو من هذه^{١٧٣} الجهة ناقص، فإذا نقص^{١٧٤} منه^{١٧٥} ما^{١٧٦} زاد على العدد المسنون صار موافقاً لها، وبذلك يتم نقصانه الذي جاء من زيادته عليه.

قوله: ”أي لو لم يكن معه“ إلى آخره^{١٧٧} ما ذكرنا من تفسير الزيادة والنقصان هو الظاهر الخالي عن الإشكال.^{١٧٨} وأما ما ذكره الشارح، فلا يخلو عن^{١٧٩} إشكال؛ لأن ضمير ”معه“ لا يخلو إما أن يكون عائداً إلى الشهيد أو إلى ثوبه، فإن عاد إلى الشهيد كان المعنى لو لم يكن مع الشهيد ما يكون من جنس الكفن يزداد، ولو كان معه ما ليس من جنسه^{١٨٠} ينقص، وهذا كما يرى لأن الزيادة والنقصان يقتضيان وجود أصل، ولا وجود لأصل ههنا، وإن كان عائداً إلى ثوبه يصح معنى الزيادة والنقصان، لكن يكون التعرض للنقصان مستدركا، إذ قد علم ذلك من قوله: ”فيتز عنه غير ثوبه“^{١٨٢} مع^{١٨٣} أن الملائم لما قصده أن يقول: ”ولو كان معه^{١٨٤} ما يكون من جنسه زائداً ينقص“؛^{١٨٥} لا^{١٨٦} ما ذكره هذا، وقد التبس على كثير من الطلبة أن الواقع ههنا أي في قوله: ”ولو كان ما ليس^{١٨٧} من جنسه“^{١٨٨} هو ”ليس“ بالياء المنقوطة بنقطتين من تحت أو هو ”ليس“ بالياء المنقوطة بنقطة من تحت، فذهب إلى كلٍ بعض، وأنت وإن^{١٨٩} كنت بعد تأملك^{١٩٠} فيما ذكرناه تفق على ما هو الحق، لكن لا بأس إن تعرضنا صريحاً لما هو الحق منهما، فنقول:

١٦٩ الهداية في شرح بداية المبتدي للمريناني، ٩٢/١.

١٧٠ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢.

١٧١ أ، ب، ح، ل، م: غير.

١٧٢ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢.

١٧٣ ب: هذا.

١٧٤ ل: انتقص.

١٧٥ ح: منها.

١٧٦ ح - ما.

١٧٧ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢.

١٧٨ وفي هامش أ، ب، ح، ل، م: هذه العبارة لا إشكال فيها (ب):

فيه، وأما عبارة (أ - عبارة) + ما وقع في الهداية وهي (ح):

على) قوله ”ويزيدون وينقصون (أ - وينقصون) ما شاؤوا

إتماماً للكفن“ فلا يخلو عن شيء؛ (ح: الشيء) لأنها تدلُّ

على أن يكون أمر الزيادة والنقصان (أ - والنقصان) مفوضاً

إلى مشيئتهم مع أن إتمام الكفن ونقصانه بالمعنى المذكور (أ)

- بالمعنى المذكور يقتضي عدداً معيناً، (أ) + بالمعنى

المذكور) فإذا تعلقت (ح: تقدمت) المشيئة بغير ذلك العدد

لا يحصل إتمام الكفن، فالمناسب حذف المشيئة كما فعل

المصنف.

١٧٩ م - إشكال.

١٨٠ ب، ح، م: جنس الكفن.

١٨١ ب - قوله.

١٨٢ وقاية الرواية في مسائل الهداية لبرهان الشريعة، ٥٢.

١٨٣ أ، ل: من.

١٨٤ ب - معه.

١٨٥ وقاية الرواية في مسائل الهداية لبرهان الشريعة، ٥٢.

١٨٦ أ: لأن.

١٨٧ ل - ما ليس.

١٨٨ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢.

١٨٩ م: إن.

١٩٠ ح، م: تأمل.

الحقُّ هو اختيار^{١٩١} "ليس" الذي^{١٩٢} من الأفعال الناقصة؛ لأنَّ المعنى حينئذ يكون "لو كان مع ثوبه ما لبس من جنس الكفن ينقص منه"، وهذا معنى لا بأس به في نفسه. وإذا كان "لبس"^{١٩٣} الذي هو من الأفعال^{١٩٤} التامة يكون المعنى: "ولو كان مع ثوبه ما لبسه"^{١٩٥} من جنس الكفن ينقص عنه، ولا شكَّ أنَّه إذا كان مع ثوبه ما هو من جنس الكفن لا ينقص عنه مطلقاً، بل إذا زاد على العدد المسنون، ولا دلالة للعبارة عليه مع ما^{١٩٦} فيها من الركافة، وأيضاً حسن^{١٩٧} المقابلة مع قوله: "لو لم يكن معه ما يكون من جنس [١٥٥] الكفن"^{١٩٨} يقتضي ذلك؛ لأنَّه على ذلك التقدير يكون قوله: "ولو كان ما ليس من جنسه"^{١٩٩} في قوَّة قولنا^{٢٠٠} "ولو كان ما لا يكون من جنسه"، فيقابل قوله: "ما يكون من جنس الكفن" بخلاف ما إذا^{٢٠١} كان فعلاً تاماً، فإنَّه لا تحصل هذه المقابلة كما لا يخفى. لا يقال "المقابل لقوله: "لو لم يكن معه ما يكون من جنس الكفن" هو "ولو كان معه ما يكون من جنس الكفن"، لا "وإن كان معه ما لا يكون من جنس الكفن"؛ لأنَّا نقول: كلُّ منهما مقابل له باعتبار، لكنَّ النقصان لما لم يتأتَّ على ذلك التقدير إلاَّ على تقدير^{٢٠٢} ويتأتَّى على هذا التقدير على كلِّ تقدير. وكان المقصود التعرُّض لما^{٢٠٣} يقتضي النقصان تعرُّض لهذا دون ذلك، ويعلم من هذا وجه آخر لاختيار ليس الذي هو من الأفعال الناقصة، فتأمل.^{٢٠٤}

قوله: "ولو لم يذكر^{٢٠٥} أنَّه وجد في موضع يجب القسامة أو لا"^{٢٠٦} هذا ممنوع؛ لأنَّ "أهل المحلَّة"^{٢٠٨} إشارة إليه، ولا يخفى أنَّ الأولى ترك "أو لا".

قوله: "لأنَّ نفس القتل يوجب الدية، فعدم وجوبها"^{٢٠٩} لعارض^{٢١٠} جهل^{٢١١} القاتل لا يجعله^{٢١٢} شهيداً.^{٢١٣} وأنت^{٢١٤} خير بأنَّ هذا^{٢١٥} التعليل لا يلائم رواية الذخيرة واعتبارها، فإنَّه لا يعتبر نفس القتل،^{٢١٦} وإنَّما يعتبر العارض كما سيصرِّح به في قتيل المصر، فلا وجه لاعتباره ههنا، وأيضاً الجهل بالقاتل لا يوجب عدم وجودها؛^{٢١٧} لأنَّها تكون حينئذ على بيت المال كما صرِّح به في الديات. وعلى هذا ففي الصورة الأولى لا يكون شهيداً أيضاً؛ لأنَّ الدية حينئذ^{٢١٨}

في المصر غسل ... إنَّما المحتاج إلى بيان حكمه هو القتيل الذي لم يعلم قاتله، فتأمل.

٢٠٥ - ح - قوله.

٢٠٦ - م - ولم يذكر، صح في هامش.

٢٠٧ - شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٥/٢.

٢٠٨ - الذخيرة البرهانية لبرهان الدين ابن مازة، ٤٤٢/٢.

٢٠٩ - ح، ب، ل، م: وجودها.

٢١٠ - ح: العارض.

٢١١ - ح، م: بجهل.

٢١٢ - ل: لا يجعل.

٢١٣ - شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٥.

٢١٤ - ب: وأنت.

٢١٥ - ب - هذا.

٢١٦ - أ + القتل.

٢١٧ - ل: وجوبها.

٢١٨ - ح، ل - حينئذ.

١٩١ - ل - هو اختيار.

١٩٢ - أ، ل - الذي.

١٩٣ - ح - لبس، صح في هامش.

١٩٤ - ح: أفعال.

١٩٥ - ح: لبسه.

١٩٦ - ب - ما.

١٩٧ - أ، ل: أحسن.

١٩٨ - شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢.

١٩٩ - ب: جنس.

٢٠٠ - أ، ل - في قوَّة قولنا؛ + في قوله.

٢٠١ - ب - إذا.

٢٠٢ - وفي هامش ل: هو كونه زائداً على القدر المسنون.

٢٠٣ - ل + لا.

٢٠٤ - ب، ح، م - قوله "أي غير ثوب يختص بالميت ... ويعلم من

هذا وجه آخر لاختيار ليس الذي هو من الأفعال الناقصة،

فتأمل."؛ ب، ح، م + قال صاحب الهداية "ومن وجد قتيلاً

تجب على بيت المال^{٢١٩} للجهل بالقاتل،^{٢٢٠} ووجوب الدية، وإن كان لعارض يمنعه من أن يكون شهيداً على رواية الذخيرة كما سيصريح به.^{٢٢١}

قال^{٢٢٢} صاحب^{٢٢٣} الهداية: ”ومن وجد قتيلاً في المصغر غسل.“^{٢٢٤} هذه العبارة بظاهرها تدلُّ أن المراد به من^{٢٢٥} لم يشاهد قتله،^{٢٢٦} وإذا لم يشاهد القتل، فالظاهر أن يكون القاتل غير معلوم، فلذلك علَّل غسله بأنَّ الواجب فيه القسامة والدية. وصحَّ استثناء قوله: ”إلا إذا علم أنه قتل^{٢٢٧} بحديدة ظلماً“^{٢٢٨} منه استثناءً متصلاً على تقدير أن يكون القاتل غير معلوم، ولا يصحُّ استثناءه منه على تقدير أن يكون القاتل معلوماً؛^{٢٢٩} لأنه غير مندرج في ”ومن“^{٢٣٠} وجد قتيلاً في المصغر“^{٢٣١} على ذلك التقدير، لا يقال ”نحن نحمل الاستثناء على المنقطع، فلا يجب اندراجه تحت المستثنى منه“؛ لأنَّنا نقول:^{٢٣٢} حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع مع كونه خلاف الظاهر لا يجدي بباطل؛ لأنَّه لا يحصل به التوفيق بين الروایتين، مع أنَّ حكم القتل إذا كان قتله بالحديدة وكان قاتله معلوماً قد علم [١٥٥ظ] ممَّا سبق. إنَّما المحتاج إلى بيان حكمه هو القتل الذي لم يعلم قاتله، فتأمل.^{٢٣٣}

قال صاحب الهداية: ”وهو عقوبة“^{٢٣٤} إلى آخره^{٢٣٥} يريد أنَّ القصاص ليس كالدية عوضاً عن النفس ليخفَّ^{٢٣٦} به أثر الظلم، بل هو^{٢٣٧} عقوبة من عند الله تعالى للقاتل جزاءً له كالحدود، فلا يلزم من إيجاب القتل للقصاص أن لا يكون المقتول شهيداً كما يلزم من إيجابه للدية ذلك. ويرد عليه أنَّ هذا يقتضي أن يكون القصاص حقاً محضاً لله تعالى، وأن لا يجوز العفو عنه كما لا يجوز العفو عن الحدود كما فيمن قتله قطع الطريق؛ فإنَّه لا يجوز عفو الولي عنه مع أنَّه يجوز عفو من القتل والورثة أيضاً. فالأولى أن يعلَّل ذلك بأنَّ فائدة القصاص لما لم ترجع إلى المقتول، بل ترجع إلى وليه وسائر الناس، وفائدة الدية تعود^{٢٣٨} إليه أيضاً حتَّى تُقضى منها ديونُه، وتنفَّذ^{٢٣٩} وصاياه لم يخفَّ أثر الظلم بالقصاص^{٢٤٠} بالنسبة إلى القتل^{٢٤١} وخفَّ بالدية.

^{٢٢٠} أ، ب، ل، م: من.
^{٢٢١} الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغنياني، ٩٣/١.
^{٢٢٢} وفي هامش أ، ب، ح، ل، م: إشارة إلى السؤال قد وقع من بعض المدرسين وإلى حوايه.
^{٢٢٣} ح - قال صاحب الهداية: ”ومن وجد قتيلاً في المصغر غسل... إنَّما المحتاج إلى بيان حكمه هو القتل الذي لم يعلم قاتله، فتأمل.“
^{٢٢٤} الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغنياني، ٩٣/١.
^{٢٢٥} ب، م - إلى آخره.
^{٢٢٦} ح: للخف.
^{٢٢٧} أ - هو.
^{٢٢٨} ح: يعود.
^{٢٢٩} ح: وينفذ.
^{٢٣٠} أ، ب، ح، م - أثر الظلم بالقصاص؛ + بالقصاص أثر الظلم.
^{٢٣١} ل: القتل.

^{٢٢٩} م - كما صرح به في الديات. وعلى هذا ففي الصورة الأولى لا يكون شهيداً أيضاً؛ لأنَّ الدية حينئذ تجب على بيت المال.
^{٢٣٠} أ - للجهل بالقاتل.
^{٢٣١} ب، ح، م + قوله ”أي غير ثوب يختص بالميت... ويعلم من هذا وجه آخر لاختيار ليس الذي هو من الأفعال الناقصة، فتأمل.“
^{٢٣٢} م: قوله.
^{٢٣٣} أ، ب، م: في الهداية.
^{٢٣٤} الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغنياني، ٩٣/١.
^{٢٣٥} أ: ما.
^{٢٣٦} وفي هامش أ، ح: ومن لم يشاهد قتله فالظاهر أن يكون قاتله غير معلوم.
^{٢٣٧} ب: قتل.
^{٢٣٨} الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغنياني، ٩٣/١.
^{٢٣٩} م - ولا يصحُّ استثناءه منه على تقدير أن يكون القاتل معلوماً، صح في هامش.

قوله: ”أقول: هذه الرواية مخالفة لما ذكر في الذخيرة.“^{٢٤٢} قد حمل بعض شراح^{٢٤٣} الهداية قوله ”إلا إذا علم أنه قتل بحديدة ظلماً“^{٢٤٤} على ”ما إذا علم قاتله عيناً“^{٢٤٥}. ثم قال: ”وأما إذا علم أنه قتل بحديدة ظلماً، ولكن لم يعلم قاتله يغسل لِمَا أَنَّ الواجب هناك الدية والقسامة على أهل المحلّة“^{٢٤٦} وقال: ”لفظ^{٢٤٧} الكتاب يشير^{٢٤٨} إلى هذا حيث قال ”لأنَّ الواجب فيه القصاص“^{٢٤٩}، والقصاص لا يجب إلا على القاتل المعلوم.“^{٢٥٠} أقول: فعلى هذا لا مخالفة بين رواية الذخيرة والهداية.^{٢٥١} وما^{٢٥٢} ذكره مع كونه^{٢٥٣} غير مستقيم لما ذكرناه آنفاً، يرد عليه أنَّ القصاص يجب على القاتل المتعمّد جزاء للقتل للعمد^{٢٥٤} سواء كان معلوماً أو مجهولاً.

قال في الهداية: ”القصاص واجب بقتل^{٢٥٥} كلّ محقون الدم على التأييد إذا قتل عمداً.“^{٢٥٦} وقد صرّح به^{٢٥٧} غيره^{٢٥٨} أيضاً^{٢٥٩} ب”أنَّ في القتل العمد مطلقاً يأثم القاتل ويجب القود.“^{٢٦٠} وقال أيضاً: ”القسامة ما شرعت لتنجب الدية إذا أنكلوا بل شرعت ليظهر القصاص بتحزّزهم عن اليمين الكاذبة، فيقرّوا بالقتل، فإذا حلفوا حصلت البراءة عن القصاص“^{٢٦١} فإنَّ قوله: ”ليظهر القصاص“، وقوله: ”حصلت البراءة عن القصاص“ شاهداً^{٢٦٢} عدل^{٢٦٣} على أنَّ الواجب فيه أوّلاً القصاص. وإذا تقرّر هذا ظهر أنَّه لا معنى لحمل عبارة الهداية على ما ذكره الشارح المذكور، وأنَّه لا إشارة فيها إلى ما ذهب إليه، بل نقول فيها إشارة إلى خلاف ما ذهب إليه؛ فإنَّ قوله: ”لا يتخلّص عنها“^{٢٦٤} ظاهراً^{٢٦٥} إمَّا في الدنيا أو في العقبى“^{٢٦٦} يشير إلى أنَّ القاتل المتعمّد لا يتخلّص [١٥٦] عن العقوبة ظاهراً^{٢٦٧} بأن لا يعفو عنه أو لا يصلح معه، فهو يعاقب إمَّا في الدنيا بأن يكون معلوماً، ويظفر به، فيستوفى منه القصاص أو في الآخرة بأن لا يكون معلوماً أو يكون معلوماً، ولكن لم يحصل الظفر به،^{٢٦٨} فلم يستوف منه القصاص، إذ لا شكَّ في تناول قوله ”أو في العقبى“ لهذين الاحتمالين، فالتخصيص بأحدهما من ضيق الفطن هذا، ولكن بقي القول في أنَّ آية^{٢٦٩} الروايتين أدقُّ وأبهما أولى؛ فنقول: لا شبهة في أنَّ ما ذهب إليه صاحب الهداية أدقُّ، لكنَّ الأولى في نظري القاصر رواية الذخيرة؛

- ٢٤٢ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٦/٢؛ وفي هامش م: فدفعوا
سؤال المخالفة بذلك من الروايتين.
٢٤٣ أ، ب، ح: شارحي؛ م: شارحوا؛ م، ح + هو أكمل الدين
ومن تبعهم.
٢٤٤ الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٣/١.
٢٤٥ فتح القدير على الهداية لابن الهمام، ١٤٩/٢.
٢٤٦ الذخيرة البرهانية لبرهان الدين ابن مازة، ٤٤٢/٢.
٢٤٧ ب، ح، ل، م: ولفظ.
٢٤٨ ل - يشير.
٢٤٩ الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٣/١.
٢٥٠ درر الحكام شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو الحنفي،
١٧٠/١.
٢٥١ م + أقول.
٢٥٢ م: ما.
٢٥٣ ح - مع كونه، صح في هامش.
٢٥٤ أ، ب، ل، م: المتعمّد.
٢٥٥ ح: نقتل.
٢٥٦ الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٤٤٤/٤.
- ٢٥٧ ب، ح، ل، م - به.
٢٥٨ م: غير.
٢٥٩ أ، ح: وأيضاً.
٢٦٠ الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٤٤٣-٤٤٢/٤،
٤٥٧.
٢٦١ الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٤٩٨/٤؛ وفي
هامش م: لكن لما لم يعلم القاتل وحلف أهل المحلّة بأنهم
لم يقتلوه ولم يعلموا له قاتلاً حكم عليهم بالدية صيانة لدم
المؤمن من أن يكون هدراً.
٢٦٢ أ: شاهد.
٢٦٣ م - عدل، صح في هامش.
٢٦٤ أ، ب، ح، ل، م: عن العقوبة.
٢٦٥ ب، م - ظاهراً.
٢٦٦ الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٣/١.
٢٦٧ ح - إمَّا في الدنيا أو في العقبى يشير إلى أنَّ القاتل المتعمّد
لا يتخلّص عن العقوبة ظاهراً.
٢٦٨ أ، ح، م: عليه.
٢٦٩ أ، ب، ل، م: أي.

لأنه بوجوب الدية يخفُّ أثر الظلم سواء كان وجوبه بنفس القتل أو لعارض؛ لأنَّ المال يكون عوضاً عنه^{٢٧٠} على كلا التقديرين، وبقاء عوضه نوع بقاء له كما صرَّحوا به؛ فلذلك يخفُّ أثر الظلم^{٢٧١} بوجوب الدية، وإذا خفَّ أثر الظلم عنه لا يكون شهيداً كما صرَّح به في الهداية. وكأنَّه لهذا اختارها^{٢٧٢} صاحب الوقاية،^{٢٧٣} لكنَّ الواقع في الكنز موافق لرواية الهداية حيث قال رحمه الله عليه: ”ويغسل إن قتل جنباً أو صبياً أو ارتث ... أو قتل في المصر، ولم يعلم أنه قتل بحديدة ظلماً.“^{٢٧٤}

هذا ما لاح في هذا^{٢٧٥} المقام للخاطر الفاتر من غير استعانة بشيء من الدفاتر، فنظر الله تعالى من نظر بعين الإنصاف، واجتنب عن رذيلتي الجور والاعتساف وإن لا، ولا، فكلاً.

والحمد لله حمد الشاكرين، والصلاة على سيدنا محمَّد وآله أجمعين.

تمَّت الرسالة لمولانا محيي الدين العجمي رحمة الله تعالى عليه.

تمَّت في ١٢ من شهر ذي الحجَّة . ١٣٧٤هـ^{٢٧٦}

٢٧٠ أ - عنه.
٢٧١ ح - عوضاً عنه على كلا التقديرين وبقاء عوضه نوع بقاء له كما صرَّحوا به، فلذلك يخفُّ أثر الظلم.
٢٧٢ ل: اختاره.
٢٧٣ وقد اختلف في نسبة الوقاية إلى مؤلفه، فذهب بعضهم إلى أنه برهان الشريعة محمود بن أحمد صدر الشريعة المحجوبي البخاري (ت. القرن السابع والثامن هـ/القرن الثالث عشر والرابع عشر م)، وذهب بعضهم إلى أنه تاج الشريعة أبو عبد الله عمر بن صدر الشريعة الأول عبيد الله بن محمود المحجوبي البخاري (ت. ١٣٠٩هـ/١٧٠٩م). (انظر: الفوائد البهية للكنوي، ١٠٩-١١٢).

٢٧٤ تبين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي، ١/٢٤٩.

٢٧٥ أ - هذا.

٢٧٦ ب، م، ح، ل - تمَّت في ١٢ من شهر ذي الحجَّة ٩٧٤هـ.

جواب حسام چلبی فی باب الشہید

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

[۱۵۲ظ] لَمَّا حَرَّرَ بَعْضُ فَضْلَاءِ ٢٧٧ زَمَانِنَا ٢٧٨ فِي بَابِ الشَّهِيدِ مَا خَطَرَ بِخَاطِرِهِ ٢٧٩ مِنْ الشَّبَهَاتِ الْوَارِدَةِ عَلَى الْهَدَايَةِ وَالْوَقَايَةِ، وَعَلَى شَرْحِ ٢٨٠ صَدْرِ الشَّرِيعَةِ أُرِدَتْ أَنْ أَحْرَزَ مَا سَنَحَ ٢٨١ لِبَالِي الْفَاتَرِ ٢٨٢ مِنْ حَلِّ تِلْكَ الشَّبَهَاتِ. فَأَقُولُ مَسْتَعِينًا بِالْمَلِكِ الْوَهَّابِ، وَاللَّهِ الْمَوْقُوفُ لِلصَّوَابِ. وَإِلَيْهِ الْمَرْجِعُ وَالْمَأْبَى.

قال المصنّف في ٢٨٣ باب الشَّهِيدِ: ٢٨٤ ”هو كلُّ طاهر بالغ قتل بحديدة ظلماً، ولم يجب به مال، أو وجد ميتاً جريحاً في المعركة،“ ... ”ولم يجب به مال“ احتراز ٢٨٥ عن قتل وجب به ٢٨٦ مال. ٢٨٧

قال ذلك البعض: ”الأولى ترك قيد الطاهر؛ لأنه يستلزم أن لا يكون من وجب عليه الغسل شهيداً“ ٢٨٨ إلى آخره. أقول: اعلم أن الشَّهِيدَ نوعان؛ نوع لا يغسل، وهو الشَّهِيدُ الذي يكون بمعنى ٢٨٩ شهداء أحد، ونوع يغسل، وهو الشَّهِيدُ الذي لا يكون في معنى شهداء أحد، وهو أيضاً شهيد على لسان رسول الله ﷺ، كذا في حواشي الهداية وغيرها. وهذا الأخير هو المراد من إطلاق اسم الشَّهِيدِ على حنظلة ٢٩٠ رضي الله عنه. ٢٩١ وكذا ٢٩٢ من قول صاحب الهداية وغيره ”وإذا استشهد الجنب.“ ٢٩٣ والمقصود ههنا تعريف الشَّهِيدِ الذي هو بمعنى شهداء أحد في ترك الغسل، لا تعريفه مطلقاً بحيث يتناول نوعيه، ولهذا قال المصنّف: ”كلُّ طاهر بالغ“ ٢٩٤ إلى آخره. وقال صاحب الهداية: ”من قتله المشركون أو وجد“ ٢٩٥ إلى آخره، ٢٩٦ فيبين حكم الشَّهِيدِ الذي ٢٩٧ بمعنى شهداء أحد بقوله ”لا يغسل.“ ٢٩٨ وتأويله بـ”أنه لا يغسل لحلول الموت، فيدخل فيه من وجب عليه الغسل“ ممّا لا يقبله الذوق السليم ٢٩٩ في أمثال هذا المقام، ثمّ حمل تعريف الشَّهِيدِ المستفاد من قول صاحب الهداية ”من قتله المشركون“ إلى آخره ٣٠٠ على ما يتناول غير الطاهر إنّما نشأ من ظاهر كلام المتن. وأمّا إذا ٣٠١ [و ١٥٣] نظر إلى شرحه، فلا مجال له. أو لا يرى أنّ قوله ”فكلُّ“ ٣٠٢ من قتل

٢٧٧ وفي هامش ب: وحنظلة رجل من أصحاب رسول الله ﷺ،

٢٧٨ ب - فضلاء زماننا؛ + الفضلاء؛ ف: أزماننا.

٢٧٩ وفي هامش أ: بخاطره شول نكتة كه كسنتك قلبه خطور ايدر.

٢٨٠ ب - شرح.

٢٨١ وفي هامش أ: يقال: سنح لي أي عرض.

٢٨٢ وفي هامش أ: الفتر بالفتح، الضعف والانكسار.

٢٨٣ ف - المصنّف في.

٢٨٤ أ، ب - المصنّف في باب الشَّهِيدِ؛ ف + المصنّف.

٢٨٥ أ - احتراز، صح في هامش.

٢٨٦ ب: بقتله.

٢٨٧ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١/٩٣؛ ف - فالطاهر احتراز عمّن وجب عليه الغسل ... ولم يجب به مال احتراز عن قتل وجب به مال.

٢٨٨ رسالة في باب الشَّهِيدِ من شرح الوقاية لمحيي الدين العجمي، ١/٥٣ظ.

٢٨٩ ف: في معنى.

ظلمًا بالحديدة، وهو طاهر بالغ“ إلى آخره^{٣١٣} وإن ذكر في موقع التعليل، بقوله “لا يغسل”^{٣١٤} لكنّه في الحقيقة شرح وبيان لما أراد^{٣١٥} في المتن من قوله “أو قتله المسلمون” إلى قوله “ولا يغسل”.^{٣١٦} فكأنّه أشار باعتبار قيد “الطاهر” في الشرح إلى اعتباره في المتن، وأشار أيضًا باعتبار قيد “الحديدة” في الشرح إلى اعتباره في المتن،^{٣١٧} لكنّه^{٣١٨} لم يصرّح القيدين المذكورين في قتل المسلم اعتمادًا على انهما اعتبارهما فيه من تخصيص عدم اعتبارهما بمقابلة، وهو الذي ذكره بعده، وهو قوله: “ومن قتله أهل الحرب” إلى آخره،^{٣١٩} وقوله: “وإذا استشهد الجنب.” وإذا تأملت ما تلوناه عليك ظهر وجه فساد قول ذلك البعض أيضًا “وإنما خصّه ههنا بالذكر؛ لأنّه الذي لا يغسل مطلقًا” إلى آخره.^{٣٢٠}

قال في الهداية: “ولا ذنب للصبيّ، فلم يكن في يكن معناهم.”^{٣٢١} واعترض ذلك البعض بـ “أنّه يلزم منه أن لا يكون الرجل الطاهر عن الذنوب إذا قتله المشركون في معناهم، فلا يكون شهيدًا.”^{٣٢٢} انتهى كلامه. أقول: إن أراد أنّه يلزم منه أن لا يكون شهيدًا مطلقًا، فلا نسلم ذلك، إذ لا يلزم من انتفاء كونه شهيدًا هو بمعنى شهداء أحد انتفاء الشهادة المطلقة كما سبق تحقيقه منّا. وإن أراد أنّه يلزم منه أن لا يكون شهيدًا هو بمعنى شهداء أحد، فهو ملتزم في حقّ الرجل الطاهر عن^{٣٢٣} الذنب^{٣٢٤} إذا وجد مثل ذلك الرجل كالصبيّ، على أنّ وجود الرجل البالغ الطاهر عن الذنب^{٣٢٥} غير معلوم في غير عصر^{٣٢٦} النبيّ ﷺ، أو لا^{٣٢٧} يرى أنّ أبا حنيفة رحمه الله لم يحكم على شهداء أحد بكونهم طاهرين عن الذنوب، فكيف يحكم به على من قتلوا بعدهم^{٣٢٨} من البالغين؟ وفرض مثل ذلك الرجل فرض محض، ولا يقضى بالفرضيات، فليتأمل.

قال صدر الشريعة: “والمراد أنّ المال^{٣٢٩} لا^{٣٣٠} يجب [١٥٣ظ] بنفس القتل، فإنّ الأب إذا قتل ابنه بحديدة ظلمًا يكون الابن شهيدًا... ومن وجد ميتًا جريحًا في المعركة سواء قتل بحديدة أو لا.”^{٣٣١}

قال ذلك البعض: “هذا القيد قد وقع التصريح به في المجمع^{٣٣٢} وغيره؛ لكن لا يخفى أنّه إنّما يلائم رواية الهداية، ولا يلائم ما اختاره المصنّف من رواية الذخيرة، فإنّه لم يعتبر نفس القتل كما سيصرّح به.”^{٣٣٣} أقول: لا يخفى أنّ موجب الشهادة وعدمها إنّما^{٣٣٤} نفس^{٣٣٥} القتل في الأصل إذا لم يمنع مانع في ذلك الإيجاب. واعتبار نفس^{٣٣٦} القتل

- | | | | |
|-----|--|-----|--|
| ٣١٤ | ف: الذنوب. | ٣٢٢ | الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١ |
| ٣١٥ | ف - إذا وجد مثل ذلك الرجل كالصبيّ على أنّ وجود الرجل البالغ الطاهر عن الذنب. | ٣٢٤ | أ، ب - بقوله لا يغسل. |
| ٣١٦ | ف - في غير عصر. | ٣٢٥ | ب: أراد. |
| ٣١٧ | ب: ألا. | ٣٢٦ | أ، ب، ف: فلا يغسل؛ الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١. |
| ٣١٨ | ف - قتلوا بعدهم؛ + بعدهم. | ٣٢٧ | ف - وأشار أيضًا باعتبار قيد “الحديدة” في الشرح إلى اعتباره في المتن. |
| ٣١٩ | أ + لا. | ٣٢٨ | ب: لكن. |
| ٣٢٠ | شرح الوقاية - لا؛ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٣/٢. | ٣٢٩ | الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١. |
| ٣٢١ | شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤-١٩٣/٢. | ٣٣٠ | رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحبي الدين العجمي، ١٥٣ظ. |
| ٣٢٢ | مجمع البحرين وملتقى التّبرين لابن الساعاتي، ١٧٨. | ٣٣١ | الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١. |
| ٣٢٣ | رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحبي الدين العجمي، ١٥٤و. | ٣٣٢ | رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحبي الدين العجمي، ١٥٤و. |
| ٣٢٤ | ف: هو. | ٣٣٣ | ف: من. |
| ٣٢٥ | أ: بنفس. | | |
| ٣٢٦ | أ - نفس، صح في هامش. | | |

هنا، وفي^{٣٢٧} صورة القتل بالعصى الصغير^{٣٢٨} إنما هو لعدم المانع فيه. وأما عدم اعتبار نفس القتل في صورة ما نقله عن الذخيرة، فلوجود المانع في إيجاب الشهادة، وهو كون القاتل غير معلوم، فإنه إذا لم يعلم قاتله جاز أن يكون هو متعدياً، فلا يكون القتل ظلماً، فلا يوجب نفس القتل هناك الشهادة، فلم يعتبر نفس القتل. وإذا لم يُعتبر يُصار إلى اعتبار أمر عارض^{٣٢٩} وهو وجوب الدية، وهذا، وإن كان عارضاً أخرج عن الشهادة كما ذكره.^{٣٣٠}

قال صدر الشريعة: "لكن في هذا التعريف نظر، وهو أنه لا يشمل ما إذا قتله المشركون، أو أهل البغي، أو قطع الطريق بغير الحديدية، .. [١٥٤] .. ولا يغسل، ويصلى عليه، ويدفن بدمه."^{٣٣١}

قال ذلك البعض: "منشأ هذا النظر هو ذكر قيد "الحديدية"، ولا شك أن تركه أولى."^{٣٣٢} أقول: قد مرّ منّا في أوّل البحث ما يتعلّق بقول صاحب الهداية من تحقيق الكلام وتبيين المرام، فليرجع إليه حتّى يظهر لك أيضاً^{٣٣٣} فساد ما ذكر ذلك البعض من قوله: "لكنه إنما ذكره بعد تعريف الشهيد على وجه يتناول المقتول بالحديدية وغيرها،"^{٣٣٤} فليتاقل.^{٣٣٥}

قال ذلك البعض: "ويمكن أن يجاب عن النظر بأنه يعلم كونه شهيداً من قوله "أو وجد ميتاً جريحاً في المعركة."^{٣٣٦} أقول: إن أراد أن مفهوم قوله: "أو وجد ميتاً جريحاً في المعركة"^{٣٣٨} يتناول بطريق المطابقة لمن^{٣٣٩} قتله المشركون أو أهل البغي أو قطع الطريق، فهو^{٣٤٠} ممنوع؛ لأن الظاهر أن الوجدان غير مشاهدة القتل، وأن المعركة مخصوصة لموضع يصفون المسلمون فيه للقتال، وفي مادّة النقص لا يعتبر الوجدان في المعركة، بل اعتبرت مشاهدة القتل، وكذا لا يعتبر فيها ما اعتبر في المعركة، فلا يكون الوجدان في المعركة يتناوله.^{٣٤١} وإن أراد أن^{٣٤٢} حكم هذا من فهم [١٥٤] ذلك القول، ولو بطريق الالتزام كما يشعره قول المجيب في "الأولى"، فبعد تسليم انضمامه لا يحسن أن يكتفى بمثل هذا في التعريفات. ولهذا قال الشارح: "فالتعريف الحسن الموجز"^{٣٤٣} ولم يقل "والتعريف الصحيح الموجز". قال: صبي، وجنب وحائض ونفساء، ومن وجد قتيلاً في مصر لم يعلم قاتله.

^{٣٣٦} الهداية في شرح بداية المبتدي للمغني، ١/٩٢؛ وفي هامش ب، ح، ل، م؛ فيه إشارة إلى تعميم المعركة؛ وفي هامش ح، م؛ المعركة موضع الحرب.
^{٣٣٧} رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحيي الدين العجمي، ١٥٤.
^{٣٣٨} وقاية الرواية في مسائل الهداية لبرهان الشريعة، ٥٢.
^{٣٣٩} ب: ممن.
^{٣٤٠} ف: وهو.
^{٣٤١} أ، ب - بل اعتبرت مشاهدة القتل، وكذا لا يعتبر فيها ما اعتبر في المعركة، فلا يكون الوجدان في المعركة يتناوله.
^{٣٤٢} ب - أن.
^{٣٤٣} شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢.

^{٣٣٧} ف: في.
^{٣٣٨} ب: ف: الصغيرة.
^{٣٣٩} ف: عارضتي.
^{٣٤٠} أ، ب - عارضتي.
^{٣٤١} أ، ب + وغسل صبي وحائض ونفساء وجنب، ومن وجد قتيلاً في مصر لا يعلم قاتله؛ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢ - ١٩٥.
^{٣٣٢} رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحيي الدين العجمي، ١٥٤.
^{٣٣٣} ب - أيضاً.
^{٣٣٤} رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحيي الدين العجمي، ١٥٤.
^{٣٣٥} أ، ب - فليتاقل.

قال صدر الشريعة: "فإنه إذا لم يعلم قاتله غسل سواء علم أن قتله وقع^{٣٤٤} بالحديدة، أو بالعصا الكبير، أو الصغير؛ لأن الواجب به^{٣٤٥} الدية والقسامة، هكذا^{٣٤٦} ذكر^{٣٤٧} في الذخيرة،^{٣٤٨} ولم يذكر أنه وجد في موضع تجب القسامة أو لا.^{٣٤٩} أقول: المراد أنه وجد في موضع تجب القسامة... وإن علم أنه قتل بالعصا الصغير يغسل إتفاقاً.^{٣٥٠} قال ذلك البعض: "قوله "لا يغسل،"^{٣٥١} لأن نفس القتل يوجب الدية" إلى آخره لا يلائم رواية الذخيرة واعتبارها.^{٣٥٢} أقول: قد مرّ هناك كلام فيما يتعلّق لإثبات الملائمة،^{٣٥٣} فليرجع إليه. ثم لا يخفى أن الكلام ههنا في الدية التي تصلح لأن يكون عوضاً عن النفس. ولا شك أن ما أعطي من بيت المال دية ليس بطريق التعويض عن^{٣٥٤} النفس؛ إذ الشيء إنما أعطي بطريق العوض عن الشيء إذا كان ملكاً خاصاً للمعطي، وأمّا ما أعطي من بيت المال ليس كذلك؛ فالدية التي أعطيت من بيت المال خارجة عمّا^{٣٥٥} نحن بصده.

قال صدر الشريعة: [١٥٥] و"وقد قال في الهداية: "من^{٣٥٦} وجد قتيلاً في المصر غسل؛ لأن الواجب فيه الدية والقسامة،... فلا بد أن يعتبر ما هو الواجب في مثل هذا القتل سواء كان أصلياً، أو عارضياً، فالواجب الدية، فلا يكون شهيداً.^{٣٥٧} قال ذلك البعض: "وقد حمل بعض شراح^{٣٥٨} الهداية قوله "إلا إذا علم أنه قتل بحديدة ظلماً"^{٣٥٩} على "ما إذا علم قاتله عيناً"^{٣٦٠}،^{٣٦١} ثم قال: "وأما إذا علم أنه قتل بحديدة ظلماً،^{٣٦٢} ولكن لم يعلم قاتله يغسل لما أن الواجب هناك الدية والقسامة على أهل المحلّة"^{٣٦٣} وقال: "لفظ^{٣٦٤} الكتاب يشير^{٣٦٥} إلى هذا حيث قال: "لأن الواجب فيه القصاص"^{٣٦٦}، والقصاص لا يجب إلا على القاتل المعلوم.^{٣٦٧} أقول: فعلى هذا لا مخالفة بين رواية الذخيرة والهداية... [١٥٥] على التأييد إذا قتل عمداً.^{٣٦٨} وقد صرح به غيره.^{٣٦٩} أقول: في قوله: "يرد عليه أن القصاص يجب على القاتل المتعمد"^{٣٧١} بحث^{٣٧٢}، وهو أنه إن أراد به^{٣٧٣} أن القصاص يقام بالفعل على القاتل المتعمد

- | | | | |
|-----|---|-----|--|
| ٣٦١ | رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحبي الدين العجمي، ١٥٥ظ. | ٣٤٤ | ب - وقع. |
| | | ٣٤٥ | أ، ب - به. |
| ٣٦٢ | أ - على "ما إذا علم قاتله عيناً، ثم قال "وأما إذا علم أنه قتل بحديدة ظلماً، صح في هامش. | ٣٤٦ | أ، ب: كذا. |
| | | ٣٤٧ | ب - ذكر. |
| ٣٦٣ | الذخيرة البرهانية لبرهان الدين ابن مازة، ٤٤٢/٢. | ٣٤٨ | ب - الذخيرة. |
| ٣٦٤ | ب، ح، ل، م: ولفظ. | ٣٤٩ | شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٥/٢. |
| ٣٦٥ | ل - يشير. | ٣٥٠ | شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٥/٢. |
| ٣٦٦ | الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٣/١. | ٣٥١ | أ، ف - لا يغسل. |
| ٣٦٧ | درر الحكّام شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو الحنفي، ١٧٠/١. | ٣٥٢ | رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحبي الدين العجمي، ١٥٥و. |
| ٣٦٨ | الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٤٤٤/٤. | ٣٥٣ | أ، ب: الملائم. |
| ٣٦٩ | رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحبي الدين العجمي، ١٥٥ظ. | ٣٥٤ | ف: من. |
| | | ٣٥٥ | ف: بما. |
| ٣٧٠ | ب - في قوله. | ٣٥٦ | أ: ومن. |
| ٣٧١ | رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحبي الدين العجمي، ١٥٥ظ. | ٣٥٧ | شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٦/٢-١٩٧. |
| | | ٣٥٨ | أ، ب، ف: شارحي. |
| ٣٧٢ | ف - بحث. | ٣٥٩ | الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٣/١. |
| ٣٧٣ | ف - به. | ٣٦٠ | فتح القدير على الهداية لابن الهمام، ١٤٩/٢. |

المجهول، فلا شبهة في بطلانه. وإن أراد أن القصاص^{٣٧٤} يجب عليه في^{٣٧٥} نفس الأمر وإن لم يقيم عليه بالفعل لعجز الإقامة، فهو صحيح في نفسه، لكنَّ الكلام في كون هذا المعنى مرادًا من عبارة الهداية. وشرَّاحها لم يحملوا تلك العبارة على هذا المعنى؛ إذ لو أريد هذا المعنى لا يصلح لأن يكون تعليلاً لعدم الغسل؛ إذ لا شبهة أن القتل العمد^{٣٧٦} إذا كان يجب [فيه] الدية والقسماء، فيؤخذ الدية،^{٣٧٧} فيخفُّ أثر الظلم، فيغسل. وأشاروا^{٣٧٨} إليه بقولهم: ”وأما إذا علم أنه قتل بحديدية ظلمًا، ولم يعلم قاتله يغسل لما أن الواجب هناك الدية والقسماء“^{٣٧٩} كما يفصح عنه سوق كلام الهداية، بل حملوها على إقامة القصاص بالفعل. ولا شبهة أن القصاص لا يقام بالفعل إلا على القاتل المعلوم، ولهذا صوَّروا المسألة فيما علم قاتله عينًا، فيحمل قوله: ”أو في العقبى“^{٣٨٠} على معنى أنه لا يتخلَّص عن العقوبة في العقبى على تقدير عدم استيفاء القصاص بالصلح^{٣٨١} أو بعدم الظفر لأن^{٣٨٢} لا^{٣٨٣} يكون معلومًا. ثم لا يخفى أن الواجب على المعترض^{٣٨٤} ههنا أن يتعرَّض لبطلان ما يبيِّنوا به وجه صحَّة كلامهم وحملهم عبارة الهداية على ما حملوه، وليس في كلامه ما يفيد بذلك.^{٣٨٥} ولعلَّ صدر الشريعة بردَّ الطريقة^{٣٨٦} أشار بقوله: ”لأنَّ نفس هذا القتل أوجب القصاص“^{٣٨٧} إلى توجيه قول صاحب الهداية ”فيه القصاص“ معنى أنه أراد به أن نفس هذا القتل أوجب القصاص^{٣٨٨} فلماذا لم يجب الغسل، وبه علم أن لفظ الكتاب لا يدلُّ على ما حمله شرَّاح الهداية، وأشار بقوله: ”وأما وجوب الدية“ إلى آخره^{٣٨٩} إلى جواب^{٣٩٠} ما أشاروا إلى الاستدلال على ما حملوه بقولهم: ”وأما إذا علم أنه قتل بحديدية ظلمًا“ إلى آخره.^{٣٩١} ومن غفل عن هذه الدقيقة من المتأخِّرين كصاحب الغرر^{٣٩٢} [١٥٦ و] وغيره اعترض على صدر الشريعة ب”أنه لم يتأمل في عبارة الهداية، ولم ينظر في شروحيها. ومن تأمَّل في عبارة الهداية، ونظر في شروحيها علم أن كلام الهداية والذخيرة واحد لا مخالفة بينهما.“^{٣٩٣} والعجب إنَّما نسب^{٣٩٤} إلى صدر الشريعة من عدم التأمل والنظر، ويمتري فالمرمى حيث ظلَّ وبات،^{٣٩٥} وبالجملة أن صدر الشريعة اعتبر نفس القتل، فوجَّه عبارة الهداية بما يوافق هذا الاعتبار، وشرَّاح الهداية لم يعتبروها.^{٣٩٦} لكنَّ عندي أن اعتبار صدر الشريعة أحقُّ باعتبار الشرع، وأوفق بنظر الاستحسان؛ لأنَّ وجوب الدية في صورة ما لم يعلم قاتله بالحديدية، وإن اقتضى الغسل إلا أنه عرضي لا ذاتي، ونفس هذا القتل يقتضي

- ٣٧٤ - ف يقام بالفعل على القاتل المتعمد المجهول، فلا شبهة في بطلانه. وإن أراد أن القصاص.
- ٣٧٥ ف + هذا.
- ٣٧٦ أ، ب: المتعمد.
- ٣٧٧ ف - القتل العمد إذا كان يجب [فيه] الدية والقسماء، فيؤخذ الدية؛ + أن القاتل المتعمد إذا كان مجهولاً لا يجب الدية والقسماء ليؤخذ.
- ٣٧٨ ف: كما أشاروا.
- ٣٧٩ الكفاية شرح الهداية لتاج الشريعة، ١٠٦ ظ.
- ٣٨٠ الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٣/١.
- ٣٨١ ب - عن العقوبة في العقبى على تقدير عدم استيفاء القصاص بالصلح.
- ٣٨٢ ف: بأن.
- ٣٨٣ ب - لا.
- ٣٨٤ ب: المتعرض.
- ٣٨٥ ب: ذلك.
- ٣٨٦ أ - برد الطريقة.
- ٣٨٧ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٦/٢.
- ٣٨٨ أ ب - إلى توجيه قول صاحب الهداية ”فيه القصاص“ معنى أنه أراد به أن نفس هذا القتل أوجب القصاص.
- ٣٨٩ شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٦/٢.
- ٣٩٠ أ: وجوب؛ ف: جواب بنا.
- ٣٩١ الكفاية شرح الهداية لتاج الشريعة، ١٠٦ ظ.
- ٣٩٢ محمَّد بن فراموز الشهير بالمولى خسرو (ت. ١٤٨٥/١٤٨٠م) وهو عالم بفقہ الحنفية والأصول. من تصانيفه: در الحکام في شرح غرر الأحكام، ومرة الوصول إلى علم الأصول، وحاشية على التلويح، وحاشية على المطول. انظر: الفوائد البهية للكتوبي، ١٨٤؛ هديَّة العارفين لإسماعيل باشا، ٢١١/٢؛ الأعلام للزركلي، ٣٢٧/٦.
- ٣٩٣ در الحکام شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو الحنفي، ١٧٠/١.
- ٣٩٤ ف: نسبة.
- ٣٩٥ ب - ويمتري حيث ظلَّ وبات.
- ٣٩٦ ف: لم يعتبرها.

لذاته^{٣٩٧} القصاص،^{٣٩٨} ومقتضى القصاص ليس إلا عدم الغسل، فلا شبهة أن اعتبار الذاتيّ أرجح وأقوى من اعتبار العارض، وإلى هذا^{٣٩٩} أشار صدر الشريعة بقوله: "لأن نفس هذا القتل أوجب القصاص، وأما وجوب الدية والقسامة؛ فلعارض العجز عن إقامة القصاص، فلا يخرج هذا العارض عن أن يكون شهيداً."^{٤٠٠}

قال في الهداية: "ومن وجد قتيلاً في المصغر غسل، لأن الوجوب فيه الدية والقسامة، فخفف أثر الظلم" إلى آخره.^{٤٠١} قال ذلك البعض: "أراد بقوله "وهو عقوبة" إلى آخره أن القصاص ليس كالدية عوضاً عن النفس ليخفف به أثر الظلم" إلى آخره. أقول: لا يخفى^{٤٠٢} عليك أن كون القصاص عقوبة من عند الله للقاتل لا يقتضي أن يكون حقاً محضاً لله تعالى، وأن يكون كالحدود؛ إذ الظاهر أن معنى العقوبة لا يستلزم ذلك أصلاً. غايته يستلزم أن يكون فيه حقّ الله^{٤٠٣} تعالى، وهذا لا يمنع أن يكون فيه حقّ العبد، وهو غالب في القصاص كما تقرّر في كتب الأصول، فلا يلزم حينئذ أن لا يجوز العفو عنه، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن [١٥٦ظ] فيه حقّ العبد أصلاً، بل كان فيه حقّ محض لله تعالى فقط أو كان فيه حقّ العبد وحقّ الله تعالى غالب، فأين يثبت ذلك؟ بل نقول الظاهر أن العقوبة للقاتل إنما شرعت لتشقيّ^{٤٠٤} صدور أولياء القتل فقط، وما هذا إلا نفع خاصّ لهم،^{٤٠٥} فلا يكون القصاص إلا حقّ العبد،^{٤٠٦} وهو^{٤٠٧} حقّ^{٤٠٨} وليّ القصاص كما ذكره صدر الشريعة في أوّل كتاب الحدود حيث قال "وأما القصاص فلائنه حقّ وليّ القصاص."^{٤٠٩} قال صدر الشريعة: "أو قتل بحدّ أو قصاص؛ لأنّ هذا القتل ليس بظلم، أو جرح وارتث... أو قطع طريق غسل^{٤١٠} ولا يصلّي عليه."^{٤١١}

هذا ما تيسّر^{٤١٢} لي من الكلام في هذا المقام، والعلم عند^{٤١٣} الملك العلام.^{٤١٤}

تمت بعون الله الملك القدير،^{٤١٥} تمّت في ١٢ ذي الحجّة من شهور سنة أربع وسبعين وتسعمائة.^{٤١٦}

٤٠٨	أ: وحق.	٣٩٧	ف - لذاته.
٤٠٩	شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٨/٣.	٣٩٨	ف + لذاته.
٤١٠	أ، ب: يغسل.	٣٩٩	ف - هذا.
٤١١	شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٧/٢-١٩٨.	٤٠٠	شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٦/٢.
٤١٢	أ: ينسب.	٤٠١	الذخيرة البرهانية لبرهان الدين ابن مازة، ٩٣/١.
٤١٣	ب - عند.	٤٠٢	أ - لا يخفى.
٤١٤	أ: الخبير.	٤٠٣	ف + حق الله.
٤١٥	ب - تمّت بعون الله الملك القدير.	٤٠٤	ب: لتشفي.
٤١٦	ب، ف - تمّت في ١٢ ذي الحجّة من شهور سنة أربع وسبعين وتسعمائة.	٤٠٥	ف: بهم.
		٤٠٦	أ: عبد.
		٤٠٧	أ- وهو.

رسالة في باب الشهيد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

[١٥٧ظ] قال في الهداية: "الشهيد من قتله المشركون أو وجد في المعركة أو به أثر أو قتله المشركون ظلماً، ولم يجب بقتله دية، فيكفن، ويصلي عليه، ولا يغسل؛ لأنه في معنى شهداء أحد، وقال ﷺ فيهم: "زملوهم بكلوهم ودمائهم، ولا تغسلوهم، فكل من قتل بالحديدة ظلماً، وهو طاهر بالغ، ولم يجب به عوض مالي، فهو في معناهم، فيلحق بهم."^{٤١٧}

أقول: هذا التعريف يتناول الطاهر وغيره. الظاهر أن الحكم بعدم الغسل لشهيد ألحق بشهداء أحد من كل وجه. يدل عليه قوله: "لأنه بمعنى شهداء أحد" وأيضاً ذكر أحكام الشهيد الذي ليس بمعنى شهداء أحد على التفصيل بقوله: "وإذا استشهد الجنب غسل عند أبي حنيفة رحمه الله"^{٤١٨} شاهد عدل على عموم التعريف وخصوص الحكم. وكذا قول الأكمل: "وحكمه أنه يكفن بالاتفاق، ولا يغسل إذا كان في معنى شهداء أحد بالاتفاق"^{٤١٩} يفصح عما ذكرنا، فمعنى قوله: "لا يغسل" أنه لا يغسل أصلاً. ولما رأى بعض الأفاضل أن هذا التعريف يتناول الطاهر وغيره ظن أن هذا الحكم عام أيضاً، فحمل عبارة الهداية، وهو قوله: "لا يغسل على أنه لا يغسل لحلول الموت"^{٤٢٠} وقوله: "لأنه بمعنى شهداء أحد على أنه في عدم غسله للموت" ولا يخفى عليك أن هذا التأويل مع كونه بعيداً لا يتناول بعض المحدود، وهو المرتئ؛^{٤٢١} لأنه لا يصدق عليه^{٤٢٢} "أنه لا يغسل لحلول الموت"؛ لأن غسلهما لذلك. قيل: "حمل تعريف الشهيد المستفاد من قول صاحب الهداية.. [١٥٨].. ظهر وجه فساد قول ذلك البعض أيضاً" وإنما خصه ههنا بالذكر؛ لأنه الذي لا يغسل مطلقاً" إلى آخره.^{٤٢٣} إلى هنا كلامه، وليت شعري أن ما ذكره هذا القائل على تقدير صحته ما دعاه على إخراج التعريف عن ظاهره بهذه القرينة الخفية مع وضوح ما ذكرنا من البيان. ولقد أحسن أستاذنا سعد الملة والدين في قرينة التخصيص حيث قال: "ذكر الحكم الخاص" وهو قوله: "لا يغسل"، وتعليقه بقوله: "لأنه في معنى شهداء أحد"^{٤٢٥} يدل على أن المحدود ههنا الشهيد الذي في معنى شهداء أحد. لكن يرد عليه ما وجه العدول عن الظاهر مع عدم الضرورة. هذا ما غاية ما نذكر في هذا الباب، فاختبره، ثم اختر ما هو الصواب.

قال صاحب الوقاية: "هو كل طاهر بالغ قتل بالحديدة ظلماً، ولم يجب به مال، أو وجد ميتاً جريحاً في المعركة."^{٤٢٧} قال صدر الشريعة: "فالطاهر احتراز عمّن وجب عليه الغسل كالجنب والحائض والنفساء، والبالغ احتراز عن الصبي"^{٤٢٨} والمجنون كالصبي عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فنيغي أن يحترز عنه بالعاقل. "وبالحديدة" احتراز عن القتل بالمثل "وظلماً" احتراز عن القتل حداً أو قصاصاً "ولم يجب به مال" احتراز عن القتل وجب به

^{٤٢٤} جواب حسام جلبي في باب الشهيد لحسام جلبي، ١٥٢ظ.

^{٤٢٥} أ- في معنى؛ + بمعنى.

^{٤٢٦} أ + وغتيل صبي، وحائض، ونفساء، وجنب، ومن وجد قتيلاً في مصر لا يعلم قاتله؛ الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١.

^{٤٢٧} وقاية الرواية في مسائل الهداية لبرهان الشريعة، ٥٢.

^{٤٢٨} شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٣/٢.

^{٤١٧} الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١.

^{٤١٨} الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١.

^{٤١٩} العناية شرح الهداية لأكمل الدين الباري، ١٤٣/٢.

^{٤٢٠} رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحبي الدين العجمي، ١٥٣ظ.

^{٤٢١} أ + والصبي.

^{٤٢٢} أ: عليهما.

^{٤٢٣} رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحبي الدين العجمي، ١٥٣ظ.

مال.^{٤٢٩} قال بعض المحيبي: "فيه رائحة استدراك؛ لأن قوله: "بحديدة" يعنى غناء في هذا المعنى كما ستعرف [١٥٨ظ] بقوله "ولم يجب به مال."^{٤٣٠} أقول: لا رائحة فيه؛ لأن المقتول خطاء والذي وجد في المصر، ولم يعلم قتاله لا يكون شهيداً مع أنه يصدق عليهما أنهما قتلا بحديدة، فلا بد من قوله "ولم يجب به مال" يحترز عنهما بخلاف العكس، فليتأمل.

[قال:]" والمراد أن المال لا يجب بنفس القتل، فإن الأب ... ولا يغسل، ويصلى عليه، ويدفن بدمه^{٤٣١} من وجد ميتاً جريحاً في المعركة سواء قتل بحديدة أم لا.^{٤٣٢} قال بعض الأفاضل: "قد وقع التصريح به في المجمع^{٤٣٣} وغيره، ... فإنه لم يعتبر نفس القتل كما سيصرح به.^{٤٣٤} أجيّب بأن يقال "لا يخفى أن موجب الشهادة وعدمها إنما هو نفس القتل في الأصل إذا لم يمنع مانع في ذلك الإيجاب ... وإذا لم يعتبر يُصار إلى أمر عارض وهو وجوب الدية، وهو وإن كان عارضاً أخرجه عن حكم الشهادة."^{٤٣٥} كما ذكره. أقول: هذا كلام لا يرتضيه صاحبه؛ لأن اعتبار نفس القتل في موضع لا تجب القسامة مع وجود ذلك المانع ينافي هذا^{٤٣٦} [١٥٩] والتوجيه، فليتأمل. [قال في شرح الوقاية]: "لكن في هذا التعريف نظر، وهو أنه لا يشمل ما إذا قتله المشركون، ... وهو "مسلم طاهر بالغ قتل ظلماً، ولم يجب به مال، ولم يَزْتَم."^{٤٣٧} أمّا حسنه فلكونه جامعاً، وأمّا إيجازه فلعدم بعض قيود تعريف المصنّف.

قال بعض الأفاضل: "منشأ هذا النظر هو ذكر قيد "الحديدة"، ولا شك أن تركه أولى، ... قوله بعد ذلك "ومن قتله أهل الحرب وأهل البغي وقطاع^{٤٣٨} الطريق، فبأي شيء قتلوه لم يغسل."^{٤٣٩} انتهى كلامه.

فإن قلت: ذكر الحديدة لو كان لظهور كون قتل المشركين وما يلحق بهم في معنى شهداء أحد وعدم ظهور قتل المسلمين يكون قوله "ومن قتله أهل الحرب أو أهل البغي" إلى آخره^{٤٤٠} يكون مستدركاً. قلت: لمتا قال "فكل من قتل ظلماً بالحديدة وهو طاهر بالغ" إلى آخره^{٤٤١} كان مظنه أن يتوهم أن مقتول المشركين، ومن يلحق بهم كذلك، فدفع هذا التوهم بقوله "ومن قتله أهل الحرب أو أهل البغي" إلى آخره. "ويشمل الميت الجريح في المعركة؛ لأنه مسلم مقتول ظلماً، ولم يجب بقتله مال"^{٤٤٢} فيه كلام، وهو أنه لا يكفي [١٥٩ظ] شمول هذا المذكور، بل لا بد من عدم الارتثاء، فإذا لم يعلم عدم ارتثائه لم يحكم بكونه شهيداً لاحتمال ارتثائه. ونظيره أن الموجود في المصر إذا لم يعلم قتاله لا يكون شهيداً لاحتمال التعدي، فلا بد من فرق بين الشرطين حتى يكون احتمال انتفاء أحدهما مانعاً للشهادة دون الآخر، تدبر.

^{٤٣٧} متن النقاية مختصر الوقاية لعبيد الله بن مسعود المحبوبي،

٥٢٤/٣.

^{٤٣٨} أ: أو أهل البغي.

^{٤٣٩} أ: أو قطاع.

^{٤٤٠} الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١.

^{٤٤١} رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحبي الدين

العجمي، ١٥٤ و.

^{٤٤٢} الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١.

^{٤٤٣} الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١.

^{٤٤٤} شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢.

^{٤٢٩} شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٣/٢.

^{٤٣٠} شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٣/٢.

^{٤٣١} أ - ولم يرتئ أو فينزعه عنه غير ثوبه، ويزاد وينقص ليتيم كفته،

ولا يغسل ويصلى عليه، ويدفن بدمه.

^{٤٣٢} شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٣/٢-١٩٤.

^{٤٣٣} مجمع البحرين وملتقى التيرين لابن الساعاتي، ١٧٨.

^{٤٣٤} رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحبي الدين

العجمي، ١٥٤ و.

^{٤٣٥} جواب حسام جلبي في باب الشهيد لحسام جلبي، ١٥٣ظ.

^{٤٣٦} أ + التوجيه.

[قال في شرح الوقاية]: ”وأما مقتول غير هؤلاء، وهو مسلم قتله مسلم ... لأنّ الذبّة واجبة عنده في القتل بالمتّكّل“^{٤٤٥} فيه مناقشة، وهي أن يقال: ”دلالة عدم وجوب المال على كون القتل بالحديدة التزامية، وهي مهجورة في التعريفات.“

[قال في شرح الوقاية]: ”وأما عندهما، فلا احتياج إلى ذكر الحديدة؛ لأنّ المقتول بالمتّكّل شهيد عندهما، ... ويزاد وينقص ليمّ كفته“^{٤٤٦} نقل عن بعض الأفاضل هذه العبارة ”لا إشكال فيها،“ وأما عبارة الهداية، وهي قوله ”ويزيدون وينقصون ما شاءوا إتماماً للكفن“^{٤٤٧} فلا يخلو عن شيء؛ ... فالمناسب حذف ”المشيئة“ كما فعله المصنّف^{٤٤٨} إلى هنا كلامه. أقول: يفهم ممّا نقل عن بعض^{٤٤٩} [١٦٠] الفتاوى تفويض أمر الكفن إلى مشيئة الناس من أنّه قيل: ”معنى قوله ”يزاد على ما عليه ثياب“ ثوب جديد يكثر به“^{٤٥٠} ماله وإن كان ما عليه يبلغ السنّة، وينقصون ما شاءوا وإن يبلغ السنّة كما يفعل ذلك غيره من الموتى“، لكنّه ليس بمفيد في دفع ذلك الاعتراض، فليتأمل. [قال في شرح الوقاية]: ”أي لو لم يكن معه ما يكون من جنس الكفن كالإزار ونحوه يزداد، ولو كان ما ليس من جنسه ينقص.“^{٤٥١} قال بعض المحيّي: ”الظاهر المتبادر إلى الأذهان العامية أن يكون هذا كلمة نفي من أفعال الناقصة، فمعناه المستفاد من صريح لفظه أنّه لو كان على الميت ثوب غير مختصّ به كالغرو مثلاً ينزع عنه، فتكون هذه المسألة عين المسألة المتقدّمة التي عبّر عنها المصنّف بقوله: ”ينزع عنه“^{٤٥٢} إلى آخره مع أنّه شرح قوله: ”وينقص“^{٤٥٣} فالظاهر الذي يقتضيه سوق كلامه من معناه ولو وجد مع الميت ما لم يكن من جنس الكفن المسمّى بمعنى عدم انطباقه له لزيادته عليه، وإن كان ممّا يجانسها ظاهراً ينقص منه ذلك الزائد حتّى يساويه لئلا يلزم الإسراف المنهيّ عنه، ويطابق السنّة المشهورة في التكفين. وهذا معنى جليّ يفهم من كلمات جميع الأجلء في الشروح. ويؤيّد قول صاحب الاختيار^{٤٥٤} في المختار: ”وينقص ويزاد مراعاة لكفن السنّة.“^{٤٥٥} ويمكن أن يذكر في توجيه كلامه وجه آخر، وهو أنّ هذا فعل ماضٍ من ”باب علم“ من اللبس ومنه اللباس. فالمعنى لو كان ما لبسه الميت من جنس الكفن ينقص لو زاد على عدده المسنون. ونقل عنه ”والحقّ أنّ المعنى الأوّل أنسب بهذا المقام وسوق الكلام ومسارعة الطباع إليه أظهر“ وإن كان عدم مساعدة اللفظ فيه أوفر بخلاف المعنى الثاني يؤيّد ما قال في الهداية: [١٦٠] ”ويزيدون وينقصون ما شاءوا“^{٤٥٦} إلى هنا كلامه. أقول: لا يخفى عليك أنّه ليس فيما ذكر في الهداية ما يؤيّد المعنى الأوّل، فالأولى في نظري القاصر ما يكون مساعدة اللفظ فيه أوفر، فتأمل.

قال بعض الأفاضل: ”ما ذكرنا من تفسير الزيادة والنقصان هو الظاهر الخالي عن الإشكال. ... بل إذا زاد على [١٦١] العدد المسنون ولا دلالة للعبارة عليه مع ما فيها من الركاة.“^{٤٥٧} انتهى كلامه. أقول: سياق الكلام وهو

^{٤٤٥} مجد الدين أبو الفضل عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي (ت. ٦٨٣هـ/١٢٨٤م)، وهو عالم بفقّه الحنفيّة، من تصانيفه: المختار للفتوى، والاختيار لتعليل المختار، وكتاب المشتمل على مسائل المختصر. انظر: الجواهر المضيئة للقرشي، ٣٤٩/٢-٣٥٠؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا، ١٧٦-١٧٧؛ الفوائد البهية للكنوي، ١٠٦-١٠٧.

^{٤٤٦} الاختيار لتعليل المختار للموصلي، ٩٨/١.

^{٤٤٧} الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٣/١.

^{٤٤٨} رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحيي الدين العجمي، ١٥٤.ظ.

^{٤٤٥} شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢.

^{٤٤٦} شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢.

^{٤٤٧} الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٣/١.

^{٤٤٨} رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحيي الدين

العجمي، هامش ١٥٤.ظ.

^{٤٤٩} أ + الفتاوى.

^{٤٥٠} أ: تكر به.

^{٤٥١} شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢.

^{٤٥٢} الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٣/١.

^{٤٥٣} شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢.

قول المصنّف: "ويزاد ليتمّ كفته"^{٤٥٨} ينادي بأعلى صوت على أنّ المراد النقص إذا زاد على العدد المسنون، لا النقص عنه مطلقاً، كيف لا والنقص مطلقاً ينافي الزيادة لإتمام الكفن؛ وركاكة هذا ليس بأبعد من استدرارك ذلك، فمن أين شئت أن يكون هذا حقاً دون ذلك مع أنّه فيه ما هو من عدم المساعدة كما ذكرنا! ثمّ قال: "وأيضاً حسن المقابلة مع قوله "لو لم يكن معه ما يكون من جنس الكفن"^{٤٥٩} يقتضي ذلك ... ويعلم من هذا وجه آخر لاختيار ليس الذي هو من الأفعال الناقصة، فتأمّل." ^{٤٦٠} أقول: يريد أنّ "ما لا يكون من جنس الكفن" يشتمل بما كان من جنس الكفن ظاهرًا، ولكن زاد على الكفن السنّي، وبما ليس من جنسه أصلاً كالغرو. وأمّا قولنا "لو كان معه ما يكون من جنس الكفن" لا يشتمل إلاّ على الأوّل، ولما كان المقصود التعرّض لما يقتضي النقصان تعرّض للأوّل دون الثاني. فيه أنّ ما لا يكون من جنس الكفن أصلاً نقصانه ظاهر من قوله: "فنتزع عنه غير ثوبه"^{٤٦١} فقوله: "ولو كان ما ليس من جنس الكفن [١٦١] لا يفيد النقصان إلاّ على تقدير أيضاً، فالتعرّض لهذا دون ذلك"^{٤٦٢} تحكّم. فالأوّل أن يقال: المقابلة في قولنا "لو كان معه ما لا يكون من جنس الكفن أظهر"؛ لأنّ هذا مقابل له بجزئه دون ذلك، فلهدا تعرّض له.

قال في الهداية: "وإذا استشهد الحنب غسل عند أبي حنيفة رحمه الله، وقال: "لا يغسل"... وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية"^{٤٦٣} يعني عندهما لا تغسلان، لأنّ الغسل الأوّل سقط بالموت، والثاني لم يجب للشهادة. وعنده تغسلان، لأنّ الشهادة مانعة غير رافعة. قوله: "وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية"، فإنّه عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى روايتان، في رواية "لا تغسلان"^{٤٦٤}؛ لأنّ الاغتسال ما كان واجبًا عليهما قبل الانقطاع. وفي رواية، وهو الأصحّ "تغسلان"، لأنّ الانقطاع حصل بالموت، والدم السائل يوجب الاغتسال عند الانقطاع كذا في الأكمّل.^{٤٦٥} أقول: فيه كلام، وهو أنّ الموت مقدّم على الانقطاع، وهو بعد الموت لا يوجب الغسل لانتهاء التكليف بالموت، على أنّه مخالف لقوله: "لأنّ الشهادة عرفت مانعة غير رافعة"،^{٤٦٦} فتأمّل.

قال في الهداية: "وعلى هذا الخلاف الصبيّ لهما أنّ الصبيّ أحقّ بهذه الكرامة، وله أنّ السيف كفى عن الغسل في حقّ شهداء أحد بوصف كونه"^{٤٦٧} طهرة، ولا ذنب على الصبيّ"^{٤٦٨} فلم يكن في معناهم"^{٤٦٩} قال بعض الأفاضل: "فيه أنّه يلزم منه أن لا يكون الرجل الطاهر عن الذنوب"^{٤٧٠} إذا قتله المشركون في معناهم، فلا يكون شهيداً.^{٤٧١} قيل: "إن [١٦٢] أراد أنّه يلزم منه أن لا يكون شهيداً مطلقاً، فلا نسلم ذلك ... وفرض مثل ذلك الرجل فرض محض، ولا يقتضي بالفرضيات، فالتأمّل."^{٤٧٢} أقول: يمكن أن يجاب عنه بأنّه أراد أنّه يلزم منه أن لا يكون شهيداً بمعنى شهداء أحد. قوله: "فهو ملتزم في حقّ الطاهر عن الذنب"^{٤٧٣} ممنوع لثبوت علّة الحكم فيه. وقوله: "على أنّ وجود البالغ

^{٤٦٧} ب - وعلى هذا الخلاف الصبيّ لهما أنّ الصبيّ أحقّ بهذه

الكرامة، وله أنّ السيف كفى عن الغسل في حقّ شهداء أحد بوصف كونه.

^{٤٦٨} ب - على الصبيّ؛ + للصبيّ.

^{٤٦٩} الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١.

^{٤٧٠} أ: الذنب.

^{٤٧١} رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحبي الدين العجمي، ١٥٤.و.

^{٤٧٢} جواب حسام جلبي في باب الشهيد لحسام جلبي، ١٥٢-ظ-

١٥٣.و.

^{٤٧٣} جواب حسام جلبي في باب الشهيد لحسام جلبي، ١٥٣.و.

^{٤٥٨} شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢.

^{٤٥٩} شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٥/١.

^{٤٦٠} رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحبي الدين

العجمي، ١٥٠.ظ.

^{٤٦١} شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢.

^{٤٦٢} رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحبي الدين

العجمي، ١٥٥.و.

^{٤٦٣} الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٢/١.

^{٤٦٤} أ: تغسلان.

^{٤٦٥} العناية شرح الهداية لأكمل الدين البابرتي، ١٤٧/٢.

^{٤٦٦} الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٩٣/١.

الظاهر عن الذنب غير معلوم في غير عصر النبي ﷺ، أيضًا ممنوع؛ لأنه قال رسول الله ﷺ: "أما علمت وأما سمعت، أن الإسلام يزيل ويمحو الكفر."^{٤٧٤} والذنوب عن الرجل سواء كان الذنوب مظلمة إنسان من الدم والمال والقذف والغيبة وغير ذلك، أو كان شيئًا يكون بين العبد وبين الله تعالى من الزنا وشرب الخمر وغير ذلك من كبائر الذنوب، فمن أسلم فكأنه ولد في ذلك الوقت، يعني أنه كما لا ذنب لطفل صغير؛ فكذلك الكافر وقت إسلامه، كذا في شرح المصابيح للمظهر.^{٤٧٥} على أنه لا يلزم من عدم الحكم على طائفة مخصوصة أن لا يوجد مثل ذلك الرجل أصلًا، فتأقّل.

[قال: "ولا يغسل، ويصلى عليه، ويدفن بدمه وغسل صبي،"^{٤٧٦} .. [١٦٢] ظ .. لأنّ نفس القتل أوجب الدية، فعدم وجوبها بعارض جهل القاتل لا يجعله شهيدًا."^{٤٧٧} قال بعض الأفاضل: "وأنت خير بأن هذا التعليل لا يلائم رواية الذخيرة واعتبارها."^{٤٧٨} وأجاب البعض بأن يقال: "لا يخفى أن الكلام هنا في الدية التي تصلح لأن يكون عوضًا عن النفس ... فالدية التي أعطيت من بيت المال خارجة عمّا نحن بصدده" إلى هنا كلامه.^{٤٧٩} أقول: هذا كلام لم يسمع بعد، لأنّ المسطور في المعتمرات كالزيلي^{٤٨٠} والكفاية^{٤٨١} وغيره أن الدية اسم للمال الذي هو بدل النفس يقال "ودئ القاتل المقتول" إذا أعطى وليه ذلك سبي ذلك المال بالدية تسمية للمفعول بالمصدر. قوله "إذ الشيء إنما أعطي بطريق العوض عن الشيء إذا كان ملكًا خاصًا لمعطي"^{٤٨٢} في حيز المنع كما لا يخفى، فتأقّل.

والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب. الحمد لله رب العالمين.

تمّت في ٢٢ من شهر ذي الحجّة من شهر سنة أربع سبعين تسعمائة.

^{٤٧٤} جواب حسام چلبی في باب الشهيد لحسام چلبی، ١٥٤ ظ.

^{٤٨٠} فخر الدين أبو محمد عثمان بن علي بن مهجن بن يونس الزيلي (ت. ١٣٤٣/٥٧٤٣م)، وهو فقيه حنفي، وله تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١٩٢/٥٢٠-٥١٩/٢؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا، ١٠٦٥/١ I

تبين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلي، ١٢٦/٦.

^{٤٨١} الكفاية في شرح الهداية للكرلاني، ٢١٦/٨.

^{٤٨٢} جواب حسام چلبی في باب الشهيد لحسام چلبی، ١٥٤ ظ.

^{٤٧٤} "أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله." صحيح مسلم، كتاب الإيمان ١٩٢؛ "وأنا الماحي الذي يمحو بي الله الكفر، يمحو بي الكفر." صحيح البخاري، كتاب المناقب ١٧، كتاب تفسير سورة الصّٰٓف ١.

^{٤٧٥} المفاتيح في شرح المصابيح للمظهر الزيداني، ١٢١/١.

^{٤٧٦} أ + وجنب.

^{٤٧٧} شرح الوقاية لصدر الشريعة، ١٩٤/٢-١٩٥.

^{٤٧٨} رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية لمحبي الدين العجمي، ١٥٥ و.

المصادر والمراجع

الاختيار لتعليل المختار؛

عبد الله بن محمود بن موجود الحنفي الموصلبي (ت. ٦٨٣هـ/١٢٨٤م).
مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م.

أسد الغابة في معرفة الصحابة؛

عزُّ الدين أبو الحسن علي بن محمَّد الجزريُّ (ت. ٦٣٠هـ/١٢٣٣م).
تحقيق: محمَّد إبراهيم البنا، محمَّد أحمد عاشور، محمود عبد الوهَّاب فايد، دار الفكر، بيروت،
١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

”وقاية الرواية“؛

مرتضى بدر.

الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، إسطنبول، ٢٠١٣، ٤٣، ١٠٦-١٠٧.

تاج التراجم؛

زين الدين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا السوداني (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م).
تحقيق: محمَّد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (معه حاشية للشليبي)؛

عثمان بن علي الحنفي الزيلعي (ت. ٧٤٣هـ/١٣٤٣م).
بولاق، القاهرة، ١٣١٤هـ.

جواب حسام چليبي في باب الشهيد؛

حسام الدين حسين بن عبد الرحمن (ت. ٩٢٦هـ/١٥٢٠م).
مكتبة السليمانية بإستانبول، قسم أسد أفندي، رقم ٨١٦.

الجواهر المضئية في طبقات الحنفية؛

محيي الدين أبو محمَّد عبد القادر بن محمَّد بن نصر الله ابن سالم بن أبي الوفاء (ت. ٧٧٥هـ/١٣٧٣م).
تحقيق: عبد الفتَّاح محمَّد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

درر الحكَّام شرح غرر الأحكام (مع غنية ذوي الأحكام في بغية درر الأحكام للشرنبلالي)

منلا خسرو الحنفي (ت. ٨٨٥هـ/١٤٨٠م).

دار إحياء الكتب العربية، [القاهرة]، بدون تاريخ.

الذخيرة البرهانية؛

برهان الدين أبي المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة المرغيناني البخاري
(٦١٦هـ/١٢١٩م).

تحقيق: أبو أحمد العادلي وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، بدون تاريخ.

رسالة في باب الشهيد من شرح الوقاية؛

محيي الدين محمد بن علي الأدرنوي العجمي (ت. ١٥١٢/هـ-١٥١٣م)
مكتبة السليمانية بإستانبول، قسم له له باشا، رقم ٧٠٨.

السنن الكبير؛

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت. ٣٨٤/هـ-٤٥٨م).
تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة،
١٤٣٢/هـ-٢٠١١م.

سير أعلام النبلاء؛

شمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت. ٧٤٨/هـ-١٣٤٨م).
مؤسسة الرسالة، القاهرة، ١٤٠٥/هـ-١٩٨٥م.

شرح لطائف الإشارات في بيان المسائل الخلافية في الفقه الحنفي؛

محمود بن إسرائيل قاضي سماونة (ت. ٨٢٣/هـ-١٤٢٠م).
تحقيق: إبراهيم محمود محمّد. مجلّدتان. بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠١٤.

شرح الوقاية (معه وقاية الرواية لبرهان الشريعة)؛

صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي (ت. ٧٤٧/هـ-١٣٤٦م).
تحقيق: صلاح محمد أبو الحاج، دار الوراق، عمان، ٢٠٠٦م.

الصالح تاج اللغة وصحاح العربية؛

أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري الفارابي (ت. قبل ٤٠٠/هـ-١٠٠٩م).
تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧/هـ-١٩٨٧م.

صحيح البخاري؛

أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦/هـ-٨٧٠م)
دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢٩/هـ-٢٠٠٨م.

صحيح مسلم؛

أبو الحسين مسلم بن الحجاج (ت. ٢٦١/هـ-٨٧٥م).
دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢٩/هـ-٢٠٠٨م.

الطبقات الكبرى؛

ابن سعد [أبو عبد الله محمّد بن سعد بن منيع الكاتب الهاشمي البصري] (ت. ٢٣٠/هـ-٨٤٥م).
دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.

الأعلام؛

خير الدين بن محمود بن محمّد بن عليّ بن فارس الزركليّ الدمشقيّ (١٣٩٦/هـ-١٩٧٦م).
دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ٢٠٠٢م.

العناية شرح الهداية (معه فتح القدير للكمال ابن الهمام)؛

أكمل الدين أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن محمود البابرّي الرومي (ت. ٧٨٦/هـ-١٣٨٤م).
مصطفى البابي الحلبي، مصر؛ دار الفكر، لبنان، ١٣٨٩/هـ-١٩٧٠م.

- فتح القدير على الهداية (معه تكملة شرح فتح القدير لقاضي زاده)؛
 كمال الدين ابن الهمام، محمّد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري (ت. ٨٦١/هـ/١٤٥٧م).
 شركة مصطفى البابي، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م.
- الفوائد البيهية في تراجم الحنفية (وبهامشه التعليقات السنية على الفوائد البيهية)؛
 أبو الحسنات محمّد عبد الحيّ اللكنويّ (ت. ١٣٠٤هـ/١٨٨٦م)
 دار السعادة، مصر، ١٣٢٤هـ.
- الكفاية شرح الهداية؛
 عمر بن أحمد بن عبيد الله تاج الشريعة (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٣م).
 مكتبة أمان الله خان، بشتور.
- الكفاية في شرح الهداية؛
 جلال الدين بن شمس الدين الكرلاني الخوارزمي (ت. ٧٦٧هـ/١٣٦٦م).
 تحقيق: محمد أحمد الحقاني الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٩م.
 متن النقاية مختصر الوقاية (معه فتح باب العناية شرح كتاب النقاية لملا علي القاري)؛
 صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة عمر بن صدر الشريعة الأوّل المحبوبي (ت. ٧٤٧هـ/١٣٤٦م).
 دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، بدون تاريخ.
- مجمع البحرين وملقى التّرين؛
 مظفرّ الدين أبو العبّاس أحمد بن عليّ بن ثعلب بن الساعاتي البغدادي (ت. ٦٩٤هـ/١٢٩٥م).
 تحقيق: إلياس قبلان، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- المفاتيح في شرح المصايب؛
 مظهر الدين الحسين بن محمود بن الحسن الزيداني المظهري (ت. ٧٢٧هـ).
 تحقيق: نور الدين طالب، دار النوادر، الكويت، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م..
- وقاية الرواية في مسائل الهداية؛
 برهان الشريعة، محمود بن أحمد المحبوبي (ت. العصر السابع والثامن الهجري).
 تحقيق: عمر الفاروق آتان، كتاب، إسطنبول، ٢٠٢١م.
- الهداية في شرح بداية المبتدي؛
 أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني الفرغاني (ت. ٥٩٣هـ/١١٩٧م).
 تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، بدون تاريخ.
- هدية العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين؛
 إسماعيل باشا البغدادي (ت. ١٩٢٩م).
 طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البيهية، إستانبول، بدون تاريخ.

Aile Birliğine Bir Müdahale Biçimi Olarak Çocuğun Devlet Koruması Altına Alınmasının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Şerif GEDİK

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Bilecik Pazaryeri Müftülüğü
Dr., Presidency of Religious Affairs, Office of Mufti of Bilecik Pazaryeri
Bilecik/TÜRKİYE

hacegan85@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-2032-119X

Özet

Aile, geleceğimizi inşa edecek bireylerin dünyaya gözlerini açtıkları ilk yerdir. Gelecek nesillerin sağlıklı bir şekilde yetişmesi için varlığı zorunlu olan aile, toplumun en önemli yapı taşı oluşturur. İslâm, meşru bir nikâh akdiyle kurulan aile müessesesine büyük önem vermiş, neslin devamlılığına vurgu yapmış ve ebeveynlere de çocukları konusunda çok önemli sorumluluklar yüklemiştir. Geleceğimizin teminatı olan çocukların bütün tehlikelerden uzak, fiziksel, ruhsal ve duygusal olarak sağlıklı bir şekilde yetişmeleri, toplumun varlığı için önem arz etmektedir. Çocuklarımız, heder edeceğimiz veya riske atabileceğimiz bir varlık değildir. Hz. Peygamber'in (s.a.) ifadesiyle "Çocuklarımız bizim ciğerparelerimizdir" ve onlar bize Allah'ın birer emanetidir.

İslâm, anne karnındaki cenin halinden, yetişkin bir birey oluncaya kadar hayatının bütün evrelerinde çocuğu gözetmiş ve hukuken bütün haklarını güvence altına almıştır. İslâm hukukuna göre küçükler, edâ/fiil ehliyeti açısından nakıs, tasarrufları konusunda ise kısıtlıdır. Biyolojik acizlikten ve nakıs ehliyetlerinden dolayı küçükler başkalarının himayesine ihtiyaç duyarlar. Zira onlar, dünyaya geldikleri ilk andan itibaren şahsî ve malî işlerini tek başlarına gerçekleştirebilecek kabiliyete sahip olmadıkları gibi fiziksel,

Geliş/Received: 14.01.2024 | **Kabul/Accepted:** 26.06.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2024

Atif/Citation: Gedik, Şerif. "Aile Birliğine Bir Müdahale Biçimi Olarak "Çocuğun Devlet Koruması Altına Alınması"nın İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 269-302./Gedik, Şerif. "As A Form of Intervention in Family life Evaluation of "Putting the Child Under State Protection" in Terms of Islamic Law". *Journal of Islamic Law Studies* 43 (June 2024), 269-302.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1419576>

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.

© Şerif GEDİK | CC BY-NC-ND 4.0 International

ruhsal ve akli olgunluğa da sahip değillerdir. Küçüklerin bir başkasının himayesine ihtiyaç duyması, biyolojik olarak yetersiz olmaları ve hukukî zorunluluğa dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. İslâm hukukunda çocukların şahsi ve mali haklarının himaye edilmesi velâyet veya vesâyet sistemiyle gerçekleşmektedir. Hukuki açıdan küçüklerin her türlü hak ve menfaatlerinin korunması velî veya vasîlerin marifetiyle gerçekleşmektedir. Velisi olmayanın velisi ise sultandır. Diğer bir ifadeyle velisi olmayanın hakları devlet tarafından kadılar eliyle koruma altına alınmaktadır.

Bir çocuğun huzurlu, güvenli ve sağlıklı olarak yetişebilmesi için en uygun imkân ve şartların sağlanabileceği yer hiç kuşkusuz kendi ailesinin yanındır. Zira ebeveynlerin çocuklarına karşı beslemiş oldukları sevgi, şefkat ve merhamet onlar için en uygun ortamı hazırlamalarını gerektirir. Herhangi bir zorunluluk olmaksızın bir çocuğun ailesinden uzaklaştırılması onun zayi olma ve suça karışma riskini arttırdığı gibi başıbozukluğuna da sebebiyet verebilir. Normal şartlarda bir çocuğun sıcak aile ortamından ve ebeveyninden koparılması uygun olmasa da bazen aile içinde çocuğun fiziksel, duygusal ve ekonomik olarak ihmal edilmesi veya cinsel istismara maruz kalması bunu zorunlu kılmaktadır. Ebeveyn ve diğer aile fertleri tarafından ihmal ve istismara maruz kalan veya suç mağduru olan çocukların koruma altına alınması bir zorunluluğun gereğidir. Ancak hangi çocukların koruma altına alınması gerektiği konusunda siyahla beyazın ayrışması gibi bir netlik yoktur. Korunmaya muhtaç çocukların kimler olduğu konusunda farklı yaklaşımlar söz konusu olsa da Çocuk Koruma Kanununa göre, “*bedensel, zihinsel, ahlaki, sosyal ve duygusal gelişimi ile kişisel güvenliği tehlikede olan, ihmal veya istismar edilen ya da suç mağduru olan çocuklar*” korunmaya muhtaç çocuk olarak addedilmektedir. Çocukların himaye edilip gözetilmesi anne babalar başta olmak üzere yakın akrabalar ile devletin yetkili mercilerine aittir. Ayrıca bu konuda toplumsal bir sorumluluk da söz konusudur.

İslâm hukukunda korunmaya muhtaç çocuk denildiğinde genellikle yetim, öksüz veya buluntu çocuklar akla gelmektedir. Bu çocuklara yönelik yapılan akademik çalışmalarda ise genellikle koruyucu aile veya evlat edinme konuları ele alınmıştır. Çalışmamızda ebeveyniyle birlikte yaşayan ve korunmaya muhtaç olan çocuklar ele alınacağından yetim, öksüz ve sahipsiz çocuklara değinilmemiştir. Bu konularla bağlantılı olarak koruyucu aile veya evlat edinme konusu da çalışmamızın kapsamına dahil edilmemiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla öz ebeveyniyle birlikte yaşayan fakat devlet tarafından koruma altına alınması gereken çocuklar hakkında İslâm hukuku alanında ülkemizde müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmanın ilgili meseleler bağlamında alana katkı sunması ve daha sonra yapılacak çalışmalara ise ışık tutması umulmaktadır.

Bu çalışmada ebeveynleriyle birlikte yaşayan çocukların hangi durumlarda devlet koruması altına alınıp alınmayacağına İslâm hukuku açısından incelenmesi

hedeflenmektedir. Ancak ele alınan konuların kendi içerisinde birçok farklı meseleyi içermesi, aile içinde çocukların maruz kaldığı ihmal ve istismar olaylarının değişiklik arz etmesi, vuku bulan her bir olayın özel bir değerlendirmeye tabi tutulmasının mümkün olmamasından dolayı konular hakkında genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmış ve örneklendirme yoluna başvurularak bütüncül bir bakış tarzıyla ilgili meselelerin aktarılmasına gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Korunmaya Muhtaç Çocuk, Aile Birliği, Devlet Koruması, Çocuk İstismarı.

As A Form of Intervention in Family life Evaluation of Putting the Child Under State Protection in Terms of Islamic Law

Summary

Family is the first place in which our future individuals open their eyes to the world. Family, which is mandatory for the healthy upbringing of future generations, constitutes the most important building block of society. Islam attaches a great importance to the family institution established through a legitimate marriage contract and the continuity of the lineage, and imposes very important responsibilities on parents regarding their children.

It is very important for the existence of society which children, who are the guarantee of our future, grow up in a physically, spiritually and emotionally healthy way, away from all dangers. In the words of the Prophet, “Our children are our beloved ones” and they are entrusted to us by Allah.

Islam protects the children at all stages of their lives, from the fetal state in the mother's womb until they become adults, and legally secures all their rights. According to Islamic law, minors are deficient in terms of their capacity to act and are limited in their ability to act. Due to their biological helplessness and lack of capacity, minors need the protection of others. From the moment they are born, they do not have the ability to carry out their personal and financial affairs on their own nor do they have the physical, spiritual and mental maturity. The fact that minors need the supervision and protection of someone else arises due to their biological inadequacy and legal necessities. In Islamic law, the personal and financial rights of children are protected through the custody or guardianship system. In legal terms, all rights and interests of minors are protected by parents or guardians. The state is the guardian of those who have no guardian.

The place where the most appropriate opportunities and conditions can be provided for a child to grow up in a peaceful, safe and healthy way is undoubtedly his/her own

family. The love, compassion and mercy that parents have towards their children require them to prepare the most suitable environment for them.

Although it is not appropriate to remove a child from a warm family environment and parents without a necessity, the physical, emotional, economic and sexual abuse that the child is exposed to within the family sometimes makes this necessary. It is a necessity to protect children who are neglected and abused by their parents and other family members, or who are victims of crime. The protection and supervision of children is the responsibility of parents, close relatives and the lawful authorities of the state.

When children in need of protection are mentioned in Islamic law, orphans, foundlings or found children usually come to mind. In academic studies conducted on these children, the issues of foster care or adoption are generally discussed. Since our study will focus on children living with their parents and in need of protection, orphans and homeless children will not be addressed. Therefore, the issue of foster family or adoption is not included in the scope of our study. It is hoped that this study will contribute to the field in the context of related issues and shed light on future studies.

The article aims to examine the issue of under which cases children living with their parents should be/should not be taken under state protection from the perspective of Islamic law. However, since the topics discussed in this article include many different issues within themselves, the incidents of neglect and abuse that children are exposed to within the family vary, and it is not possible to subject each incident to a special evaluation, the topics have been tried to be explained from a holistic perspective in the light of examples.

Keywords: Islam law, Child in Need of Protection, Family Union, State Protection, Child Abuse.

Giriş

Tarihimizin en köklü müesseselerinden olan ve her toplumda farklı şekilde varlığını sürdüren aile kurumu, toplumu ayakta tutan ve toplumun asimile olmasını engelleyen önemli etkenlerden biridir. Günümüzde aile denildiğinde genellikle anne, baba ve çocuklardan müteşekkil olan yapı akla gelmektedir. Hiç şüphesiz çocuklar bu yapının en önemli değerlerinden birini teşkil etmektedir. Zira onlar geleceğimizin teminatı ve istikbalimizin belirleyicisi konumundadır.

Dünyaya gözlerini açtıkları ilk andan itibaren sevgi, şefkat ve merhamete muhtaç olan çocuklar, ancak başkalarının gözetim, koruma ve himayesinde hayatlarını idame ettirebilirler. Zira bebekler ve küçük çocuklar bütün ihtiyaçlarını tek başlarına karşılayabilecek biyolojik bir donanıma sahip olmadıkları gibi haklarını koruyabilecek kabiliyetleri de söz konusu değildir. Bundan dolayı onların şahsî varlıklarının ve malî

haklarının korunması hukuki bir zorunluluğun neticesidir. Çocukların bakım, himaye ve yetiştirilmesinde hiç kuşkusuz sorumluluk öncelikle kendi ailesine yani öz ebeveynine aittir. Normal şartlarda bir çocuğun ebeveyninden alınması veya sıcak bir aile ortamından koparılması düşünülemez. Ancak bazen çocuklar öz ebeveyni veya diğer aile fertleri tarafından bedensel, ruhsal ve ekonomik olarak ihmale veya cinsel istismara maruz kalabilmekte veyahut da suç işlemeye zorlanabilmektedir. Bu tarz fiillere maruz kalan ve suç mağduru olan çocukların ailesinden alınması bazen zorunlu hale gelmektedir. Çocuğun ailesinden alınması her ne kadar aile hayatı ve birliğine bir müdahale gibi gözüke de burada asıl olan çocuğun kendisini ve geleceğini koruma altına almaktır. Aile hayatında çocukların kendileri ve gelecekleri söz konusu olduğunda onların can güvenliği ile yüksek menfaatlerinin korunması her şeyden daha elzemdir.

Korunmaya muhtaç çocuk sorunu, bütün dünyada olduğu gibi ülkemizin de temel sorunlarından biridir. Bu konunun sosyolojik, psikolojik ve hukuki açıdan olduğu gibi dinî açıdan da ele alınması önem arz etmektedir. Korunmaya muhtaç çocuk denildiğinde öncelikle yetim, öksüz, sahipsiz, buluntu ve ebeveyni tarafından terk edilmiş çocuklar akla gelmektedir. Ancak ebeveynleriyle birlikte yaşayan çocukların da zaman zaman koruma altına alındığı ve bunların sayısının da azımsanmayacak kadar çok olduğu bir hakikattir. Ebeveyniyle beraber yaşayan çocukların devlet koruması altına alınmasını gerektiren durumların ve koruma altına alınan çocukların aile ortamından uzaklaştırılmasının aile hayatı ve birliğine bir müdahale olup olmadığının tespiti ayrıca önem arz etmektedir. Bu itibarla çalışmamızda öz ebeveynleriyle birlikte yaşayan çocukların devlet koruması altına alınmasını gerektiren bazı durumların ve devlet tarafından alınan koruma kararının aile birliğine bir müdahale olup olmadığının İslâm hukuku açısından incelenmesi hedeflenmiştir.

1. İslâm’da Aile ve Önemi

Toplumun en küçük birimi olan aile, genellikle “akrabalık ilişkisiyle birbirine bağlanan bireylerin bir araya getirdiği topluluğu” ifade eder.¹ Ailenin varlığı Hz. Âdem ile Hz. Havvâ validemize kadar uzanmakta ve insanlık tarihi kadar köklü bir geçmişe dayanmaktadır. Aile, insanların huzur bulduğu bir ortam, neslinin devamına imkân sunan bir vesile ve İslâm’ın yasakladığı bazı çirkin fiillerden de uzaklaşmayı sağlayan mu-kaddes bir yapıyı ifade eder. İslâm can, din, akıl, mal ve neslin korunmasını kutsal sayar ve bunların her türlü aşırılık ve tecavüzdən de muhafaza edilmesi gerektiğini belirtir.²

¹ Celal Erbay, *İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 9; Mehmet Âkif Aydın, “Aile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/196–200.

² Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsîdü’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye*, çev. Vecdi Akyüz–Mehmet Erdoğan (İstanbul: İklim Yayınları, 1988), 151.

Meşru bir nikâh akdiyle kurulan aile, neslin devamlılığı ve korunmasını sağladığı gibi güvenli ve huzurlu bir toplumun inşasına da büyük bir katkı sunar.

İslâm'a göre fitri olan cinsellik ve üreme ihtiyacı meşru bir nikâh akdiyle gerçekleşen evlenme yoluyla karşılanmalıdır. Zira İslâm nikâhsız birlikteliği haram kılmış ve gayri meşru birlikteliğin zina olduğunu belirtmiştir.³ Ayrıca erkeğin erkekle, kadının kadınla eşcinsel bir ilişki içinde olmasını yasaklamış ve bu tür çarpık ilişkilerin lanetlendiğini ifade etmiştir.⁴ İslâm, nesebi belli olmayan gayri meşru çocukların dünyaya gelmesine engel olmanın yanı sıra toplumu ifsada sürükleyecek, akrabalık bağlarını ortadan kaldıracak, neseplerin bozulmasına ve karışmasına sebebiyet verecek her türlü fiil ve eylemlerden de insanları alıkoymayı ilke edinmiştir.

Kuran-ı Kerim'de aile hukukuyla ilgili yetmiş yakın ayetin varlığı,⁵ aile hayatı ve evlenmeye ilgili yüzlerce hadisin mevcudiyeti, nikâh ve talâk konularının fıkıh kitaplarında müstakil başlıklar altında incelenmesi ve aile hukukuna dair ahvâlî'ş-şahsiyye isimli müstakil eserlerin kaleme alınması, İslâm'ın evlilik müessesesini ve aileyi ne kadar çok önemseydiğini açıkça göstermektedir.

Günümüzde aile denilince genellikle karı, koca ve çocuklardan müteşekkil dar veya çekirdek aile diye nitelendirilen yapı akla gelmektedir. Bu yapıyı oluşturan her bir bireyin birbirleriyle olan ilişkisi ailenin birlikteliğini pekiştirdiği gibi dağılmasına da sebebiyet verebilir. Çalışmamız açısından ebeveynlerin çocuklarıyla olan ilişkisi, çocukların aile içerisindeki durumu ve çocuk kavramı önem arz etmektedir. Çalışmamızda öncelikle çocuk kavramına ve çocukluk dönemine, ebeveynlerin çocuklarına karşı görev ve sorumluluklarına ve korunmaya muhtaç çocuklara değinilecektir.

2. İslâm Hukukuna Göre Çocukluk ve Dönemleri

İslâm hukukuna göre doğumla başlayıp ergenliğe kadar devam eden döneme "çocukluk", bu dönemde olan bireye ise "çocuk" denir.⁶ Tasarrufta bulunma sorumluluğu göz önünde bulundurularak yapılan bir tanıma göre ise çocuk, "yaş küçüklüğünden dolayı henüz mükellef olmayan ve her çeşit muameleyi yapmaya yetkili bulunmayan insan"⁷ demektir. İslâm hukukunda çocuk ana rahminde teşekkül etmeye başladığı

³ el-İsrâ 17/32; en-Nûr 24/2.

⁴ el-A'râf 7/80-81; en-Nûr 24/15-16; Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Radâ", 12 (No. 1165).

⁵ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1998), 34; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1990), 41.

⁶ Mehmet Âkif Aydın, "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/361-363.

⁷ Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Çocuk* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1990), 29.

andan itibaren dokunulmaz kabul edilmiş ve sağ doğması şartıyla kendisiyle ilgili olan haklar güvence altına alınmıştır.⁸ Çocukluk dönemi genel olarak temyiz öncesi ve temyiz dönemi olmak üzere iki evreyi kapsamaktadır. Temyiz öncesi dönemdeki (0-7 yaş aralığı) çocuğa “gayr-ı mümeyyiz”, temyiz dönemindeki çocuğa ise “mümeyyiz” denmektedir. Doğumla başlayan çocukluk, ergenlik/buluğla⁹ son bulmaktadır.¹⁰ İslâm hukukuna göre bulûğa eren birey namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetleri yerine getirmekle mükellef olduğu gibi cezai sorumluluk ve ehliyeti haizdir. Türk Ceza Kanunu ile Çocuk Koruma Kanunu’na göre ise on sekiz yaşını doldurmamış her birey çocuk kabul edilir.¹¹ Buna göre çocukluk döneminin ne zaman son bulacağı konusunda İslâm hukuku ile Medeni hukuk arasında farklılık bulunmaktadır. Zira İslâm hukukuna göre bulûğa eren her birey yetişkin kabul edilir ve artık çocuk olarak değerlendirilmez.

İslâm hukukçularına göre bulûğa eren birey kısıtlı¹² değilse lehine ve aleyhine olan hakları kullanma kabiliyetine sahip olur. Ancak bireyin mali tasarruflarında tam ehliyet ve serbestliğe kavuşabilmesi için akli ve ruhi olgunluk¹³ olarak

⁸ Ceninin nesep, vasiyet ve miras gibi zayı olması muhtemel olan bazı hakları doğum gerçekleşinceye kadar saklı tutulur. Ceninin bu hakları elde etmesi sağ olarak doğmasına bağlıdır. Molla Hüsrev, *Mir’atü’l-usûl fi şerhi Mirkâti’l-vusûl* (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1321), 321-322; Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh* (İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1957), 330-331.

⁹ Ergenlik çağına yaklaşmasına rağmen kendisinde bulûğ belirtileri bulunmayan erkeklere “murâhık”, kızlara ise “murâhika” denir. Bu kimseler sinn-i bulûğün müntehasına (bulûğün üst yaş sınırına) ulaştıklarında bulûğ alametleri kendilerinde zuhur etmese bile hükmen bâliğ kabul edilirler. İmam Âzam’â göre bulûğün üst yaş sınırı erkeklerde 18, kızlar da ise 17’dir. İmameyn’e göre ise ister erkek olsun isterse kız olsun bulûğ yaşının en üst sınırı on beştir. *Mecelle*’de bulûğ yaşının üst sınırı on beş olarak kabul edilmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 2/7; Ali Haydar Efendi, *Dürrerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm* (Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 2/706; *Mecelle*, Madde 986.

¹⁰ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü’l-fıkhiyyü’l-âm* (Dımeşk: Dâru’l-Kalem, 2004), 2/815; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi usûlü’l-fikh* (Dımeşk: Müessesetü’r-Risâleti’n-Nâşirun, 2013), 74-76.

¹¹ Türk Ceza Kanunu, md. 6/1-b; Çocuk Koruma Kanunu, md. 3/1-a.

¹² Bireyin kısıtlı olmasından kastımız kişinin akıl eksikliği, akıl zayıflığı veya delilik gibi ehliyet arızalarından biri nedeniyle haklarını kullanma ehliyetinin sınırlandırılması veya kaldırılmasıdır. Detaylı bilgi için bk.: H. Yunus Apaydın, “Hacir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/513-517.

¹³ Rüsd hali, küçüğün aklen ve ruhen gelişimini tamamlayarak lehine ve aleyhine olanı anlama ve kavrama yeteneğine sahip olmasıdır. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuku* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1970), 188.

tanımlayabileceğimiz rüşd haline ulaşması gerekir.¹⁴ Medeni Kanun'a göre erginlik on sekiz yaşın doldurulmasıyla başlar, bulûğa ermiş olmak çocukluk dönemini sonlandırır.¹⁵

3. Ebeveynlerin Çocuklarına Karşı Görev ve Sorumlulukları

İnsan hayatına anlam katan ve gönlüne huzur veren çocukların ahlaklı, geleneklerine bağlı ve çağın gereksinimlerine uygun olarak yetiştirilmesi ebeveynlerin asli görevidir. Zira insanın kişilik ve karakterinin şekillendiği çocukluk dönemi, bireyin geleceğine yön veren en önemli evrelerden birini teşkil etmektedir. Unutulmamalıdır ki, çocukluk dönemi bireyin dünyayı tanınmasının ilk evresini ve gelecekteki yaşantısının temelini oluşturur. İnsanların çocukluk döneminde yaşamış oldukları trajediler, ağır travmalar, psikolojik buhranlar ve olumsuz olaylar, kişilikleri üzerinde etkili olduğu gibi geleceklerini de olumsuz yönde etkilemektedir. Bu açıdan ebeveynlere büyük sorumluluklar düşmektedir. Ebeveynler ve yetkililer kendi sorumluluklarını yerine getirmediklerinde veya aileler parçalanıp dağıldığında çocuklarla ilgili birçok problemle karşı karşıya kalınmaktadır. Bu problemlerin çözümüne yönelik yetkililer tarafından bazı tedbirler alınmıştır. Bu problemler ve çözümüne yönelik atılan bazı adımlar şunlardır:

1. Yetiştirme yurtları ve çocuk yuvalarının açılması
2. Çocuk ıslah evlerinin zorunluluğu
3. Sokakta yaşamayı tercih eden çocukların varlığı
4. Suça karışan çocuk sayısının artması
5. Çocukların kötü alışkanlıklar edinmesi ve madde bağımlısı olması
6. Sahipsiz çocukların ortaya çıkması
7. Aile içi şiddetin artması ve çocukların olumsuz etkilenmesi
8. Çocukların ağır işlerde çalıştırılması ve çocuk işçi sayılarında artış olması
9. Üvey anne ve baba problemlerin baş göstermesi

¹⁴ *Mecelle*'de bulûğa eren fakat reşid olamayan bireyin tasarrufları konusunda şu açıklamaya yer verilmiştir: "Bir çocuk gayr-ı reşid olarak bulûğa erse, rüşdüne ulaşmadıkça malı kendisine teslim edilmez, önceden olduğu gibi tasarruflardan men edilir." Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/703; Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 2/820-821.

¹⁵ Türk Medeni Kanunu, md. 11.

İslâm dini, çocuk sahibi olmayı teşvik¹⁶ etmekle birlikte anne ve babaların maddi-manevi büyük sorumluluklarının olduğuna işaret etmiştir. İslâm hukukunda anne ve babaların çocuklarına karşı görev ve sorumluluklarından bazıları şunlardır:

1. Yaşama hakkına müdahale etmeme (öldürmeme)¹⁷
2. Çocuğu koruma altına alma ve güvenliğini sağlama
3. Çocuğa güzel isim koyma¹⁸
4. Eğitim hakkını elinden almama
5. Çocuklar arasında eşit muamelede bulunma¹⁹
6. Maddi ihtiyaçlarını helal yoldan kazanarak temin etme
7. Ahlaklı birey olarak yetiştirme²⁰
8. Süt emme²¹ ve sünnet²² hakkına riayet etme

İslâm’da ebeveynler ile çocuklar arasındaki ilişkiler hem hukuki hem ahlaki olarak belli esaslara bağlanmıştır. Çocuğun Müslüman olarak yetiştirilmesi, dünya ve ahiret saadetinin gözetilmesi, milli değerleriyle barışık olması, kültürlü ve sağlıklı birey olarak topluma kazandırılması anne ve babanın temel sorumluluklarındandır. Bu sorumluluk birinci derecede babaya ait olsa da anne de bu sorumluluğa ortaktır.²³ Ayrıca

¹⁶ Hz. Peygamber’in (s.a.) “*Evlenin, çocuk sahibi olun; ben kıyamet gününde ümmetimin çokluğu ile iftihar edeceğim*” hadisi insanları evlenmeye ve çocuk sahibi olmaya teşvik etmektedir. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 7/131 (No. 13475)

¹⁷ el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/31; Detaylı bilgi için bk.: İbrahim Canan, *Allah'ın Çocuklara Bahsettiği Haklar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2001), 157.

¹⁸ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâut (Dimeşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Edep”, 68 (No. 4948). Detaylı bilgi için bk.: İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tuhfetü'l-mevdâd bi-ahkâmî'l-mevlâd*, nşr. Osman b. Cum'a (By.: Dârü'l-Âlemi'l-Fevâid, ts.), 163-180.

¹⁹ Hz. Peygamber (s.a.) çocuklar arasındaki adaletin tesisi konusunda şöyle buyurmuştur: “*Allah'tan korkun ve çocuklarınız arasında adaletli olun*” Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Ebû Kuteybe (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 2006), “Hib”, 3 (No. 13).

²⁰ Tirmizî, “Birr”, 33 (No. 1952).

²¹ Ayeti kerimede “*Anneler çocuklarını iki yıl emzirsinler*” buyrulmuştur. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/233.

²² Hadislerde sünnet olmak (hutân) fitrat gereği yapılması gereken işlerden sayılmıştır. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Libâs”, 63, 64 (No. 5889, 5891).

²³ “*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden koruyun*” et-Tahrîm 66/6. Bazı müfessirler bu ayeti tefsir ederken çocukların yetişmesinde öncelikli sorumluluğun aile reisi olarak babaya ait olduğuna işaret etmişlerdir. Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 7/5122-5123.

çocuğun şahsi hakları ile mal varlığını korumak da babanın temel görevlerinden biridir. İslâm hukukunda farklı görüşler olmakla birlikte genel kabule göre çocuk bulûğa erinceye kadar çocuğun şahsı üzerinde, rüşdüne erinceye kadar da malı üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi öncelikli olarak babaya aittir.²⁴ Velâyete bağlı olarak babaya tanınan bu tasarruf yetkisi, babalık vasfından kaynaklı olup herhangi bir mahkeme kararına veya yetki devrine ihtiyaç duymaz. Zira bu velâyet icbârî olup bu velâyetten feragat etmek veya kaçmak mümkün değildir. Babanın yokluğu veya velâyete ehil olmaması durumunda bu yetki diğer yasal temsilcilere ait olur.²⁵

4. Korunmaya Muhtaç Çocuklar

Çocuk, dünyaya ilk geldiği andan itibaren korunmaya, bakıma, yardıma, şefkate ve merhamete ihtiyaç duyar. Çünkü o, temel ihtiyaçlarını tek başına karşılayabilecek fiziksel, ruhsal ve fikri kabiliyete sahip olmamakla birlikte aciz bir varlık olarak dünyaya gelmektedir. Çocuk, özellikle bebeklik dönemi diye ifade ettiğimiz 0-2 yaş aralığında anne veya anne yerini tutan kimselere ihtiyaç duymakta ve hayatını ancak onların varlığı ve yardımıyla sürdürebilmektedir. Çocuğu koruyup gözetecek, sevgi ve şefkatle sarmalayacak, kendisiyle sıcak ve sevecen bir ilişki kurabilecek öncelikli bireyler ise çocuğun öz ebeveynidir. Nitekim çocuğun kişisel ve ruhsal olarak normal bir gelişim göstermesi ancak kendi ebeveyni ve normal bir aile düzeni içinde mümkün olabilmektedir.

İslâm, bütün küçüklerin haklarını koruma altına almışken, yetim, öksüz, sahipsiz ve buluntu (lakît)²⁶ çocukların da himaye edilmesi gereken özel bireyler olduğunu belirtmiştir.²⁷ İslam hukukunda korunmaya muhtaç çocuk denildiğinde akla öncelikle yetimler ve buluntu (lakît) çocuklar gelmektedir.²⁸ Sahipsiz ve buluntu çocukların aileleri tarafından kasten terk edilmeleri veya herhangi bir sebepten ötürü kaybolup ailelerinden ayrılmış olmaları, onların korunmaya muhtaç oldukları gerçeğini değiştirmez. Bu özel bireylere karşı hem ferdi hem de toplumsal olarak yerine getirmemiz gereken sorumluluklarımız vardır. Devlet yetkilileri ve yetişkin her birey kendi çocuklarının

²⁴ Ehliyet ârızalarından biri söz konusu değilse babanın çocuğun şahsı üzerindeki tasarruf yetkisi bulûğa erinceye kadar; malı üzerindeki tasarruf yetkisi ise bulûğla birlikte rüşdüne erinceye kadar devam eder. Genellikle çocuğun bulûğla birlikte rüşdüne ulaştığı kabul edilir.

²⁵ Şerif Gedik, "İslâm Hukuku Açısından Babanın Çocuğun Malında Tasarrufta Bulunma Yetkisi ve Malî İbadetler Üzerindeki Rolü", *Diyanet İlmî Dergi* 59/2 (2023), 619-622.

²⁶ Lakît: Ana babası bilinmeyen buluntu çocuk. Sa'dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü'l-Fikhî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), "lakît", 332.

²⁷ el-Bakara 2/177; en-Nisâ 4/2, 6, 10.

²⁸ Saffet Köse, "Lakît", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/68-69.

gelişimleri konusunda gösterdikleri gayretin bir benzerini yetim, öksüz ve korunmaya muhtaç olan özel çocuklar için sarf etmelidir.

Anne ve babalar çocuklarına karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmeyip yetkilerini kötüye kullandıklarında veya çocuklarına karşı duyarsız ve ilgisiz olduklarında çocuklarla ebeveynleri arasında sağlıklı ve normal bir ilişki söz konusu olamamaktadır. Ayrıca aile içi iletişimsizlik, çocuklar ile ebeveynlerin birbirlerine karşı duyarsızlıkları ve aile bağının zayıflığı çocukları farklı ortamlara itmekte ve birçok tehlike ile karşı karşıya kalmalarına sebebiyet vermektedir. Ebeveynleri tarafından dışlanan ve ihmal edilen çocuklar toplumdan kendilerini soyutlayarak istenmeyen kötü alışkanlıklar edinebilmektedir. Ebeveynleri belli olmayan, ebeveynleri tarafından terk edilen veya ebeveynleri vefat eden çocukların toplumda kötü etkenlerle karşı karşıya kalma riski ise aileleri tarafından ihmal edilen çocuklara göre daha yüksektir.

Çocuk Koruma Kanunu’na göre, “*bedensel, zihinsel, ahlaki, sosyal ve duygusal gelişimi ile kişisel güvenliği tehlikede olan, ihmal veya istismar edilen ya da suç mağduru olan çocuklar*” korunmaya muhtaç çocuk sayılır.²⁹ Sosyal Hizmetler Kanunu’na göre ise korunmaya muhtaç çocuk “*beden, ruh ve ahlak gelişimleri veya şahsi güvenlikleri tehlikede olup; ana veya babasız, ana veya babasından biri veya her ikisi belli olmayan, ana veya babasından biri veya her ikisi tarafından terk edilen, ana veya babası tarafından ihmal edilip; fuhuş, dilencilik, alkollü içkileri veya uyuşturucu maddeleri kullanma gibi her türlü sosyal tehlikelere ve kötü alışkanlıklara karşı savunmasız bırakılan ve başıboşluğa sürüklenen çocuğu*” ifade eder.³⁰

Medeni Kanun’a göre korunmaya muhtaç çocuklarda bulunması gereken şartlar genel ve özel olmak üzere iki kısma ayrılır. Genel şartlar kısaca şunlardır:³¹

1. Küçüklük

2. Bedensel, ruhi, ahlaki ve fikri gelişimi veya şahsi güvenliğinin tehlikede olması.

Özel şartlar ise şunlardır:

1. Ebeveyninden biri veya her ikisi belli olmayan

2. Ebeveyninden biri veya her ikisi vefat eden

²⁹ Çocuk Koruma Kanunu, md. 3/1-a.

³⁰ Sosyal Hizmetler Kanunu, md. 3/b.

³¹ Aydın Zevkliler, “Türk Hukukunda Korunmaya Muhtaç Çocuklar”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 25/1 (Mart 1968), 178-184; Ali Naim İnan, “Çocuk Hukuku Bakımından Korunma Kararı, Korunma ve Emniyet Tedbiri Kavramları”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/1-2 (Prof. Dr. M. Şakir BERKİ’ye Armağan), (Haziran 1996), 2-3.

3. Ebeveyninden biri veya her ikisi tarafından terk edilen

4. Ebeveyni tarafından ihmal edilen

Çalışmamız açısından gerek Çocuk Koruma Kanunu gerekse Sosyal Hizmetler Kanunu'nda koruma altına alınması gereken çocuğa yönelik tespitler önem arz etmekle birlikte bizim üzerinde durmak istediğimiz asıl kısım ebeveynlerden her ikisinin veya birisinin ihmal veya istismarından ötürü çocukların devlet koruması altına alınmasının hukuki boyutunun tespit edilmesidir. Ayrıca İslâm hukuku açısından devlet yetkililerinin bu konudaki yetkilerini ne zaman kullanmaları gerektiği ve kullanma gerekçeleri de ayrıca önem arz eden bir meseledir.

5. İslâm Hukuku Açısından Velâyet ve Vesâyet Yoluyla Çocuğun Korunması

İslâm, küçüğün ve kısıtlı kişilerin haklarını koruma altına almış ve bunu genel itibarıyla velâyet veya vesâyet sistemiyle gerçekleştirmiştir. Velâyet terim olarak “ka-bul etsin veya etmesin, tasarrufun başkası adına yürürlük kazanması”³² veya “şahsi ve mali işlerini gözetip yürütmek üzere reşid bir şahsın, kısıtlı bir şahsın yerini tutması”³³ şeklinde tanımlanır. Şayet hukuki temsil, temsil edilenin isteği ve iradesiyle gerçekleşiyorsa buna “vekâlet”; edâ ehliyetinin yokluğu veya nakıs olması nedeniyle isteğe bağlı olmaksızın gerçekleşiyorsa buna “velâyet”; veli veya hâkim tarafından edâ ehliyeti bulunmayan veya eksik olanlarla ehliyeti sonradan kısıtlananların mallarını koruma, onlar adına tasarrufta bulunma yetki veya sorumluluğunun bir kimseye verilmesine ise “vesâyet” denir. Velâyet hem şahsi hem de mali haklarla; vesâyet ise sadece mali hakları koruma, gözetme ve temsil salahiyetiyle ilgilidir.³⁴ Vesâyet bir üst kavram olan velâyetin bir nevidir. Velâyet yetkisine sahip kişiye velî,³⁵ vesâyet yetkisi kendisine verilen kimseye ise vâsî denir.³⁶ Vâsînin yetkisi velinin yetkisine göre daha sınırlıdır.³⁷

İslâm hukukuna göre velâyet ve vesâyet birbirinden farklı şeyler olsa da her ikisinin benzer yönleri vardır. Örneğin kısıtlı ve himaye edilmeye muhtaç bireylerin mal

³² Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Mucemü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk Mişâvî (Kahire: Dârü'l-Fazile, ts.), “Vilâye”, 213; Zeynüddîn İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhi Kenzi'd-dekâ'ik (Minhatü'l-hâlik haşiyesiyle birlikte)* thk. Zekerriya Ümeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1418/1997), 3/192.

³³ Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 2/843; Muhammed Vehbe ez-Zühaylî, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, trc. Ahmet Efe (İstanbul: Risale Yayınları, 1994), 10/70; Karaman, *İslâm Hukuku*, 195.

³⁴ Hayreddin Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: y.y., 1992), 3/333.

³⁵ H. Yunus Apaydın, “Velâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/15.

³⁶ Ali Bardakoğlu, “Vesâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/66.

³⁷ Vâsînin, küçüğün şahsıyla ilgili bazı sorumlulukları bulunmakla birlikte vâsî, küçüğün şahsı üzerinde zayıf, malı üzerinde güçlü bir velâyete sahiptir. Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 2/850; Bardakoğlu, “Vesâyet”, 43/66-70.

varlıklarını koruma altına alma, temsil ettikleri bireyler adına tasarrufta bulunma veya onlar adına karar alma gibi eylemler benzerlik arz eden yönlerden bazılarıdır. Ancak velâyet, vesâyete kıyasla daha geniş bir yetki ağını ifade etmektedir. Ayrıca vesâyete, bu yetkiyi elinde bulunduran kişiye daha sınırlı bir sorumluluk yüklemektedir. Örneğin vâsî, sorumluluğu altındaki kişinin malından istifade edemezken; veli belli şartlara binaen istifade hakkına sahiptir. Veli aldığı kararlarda olabildiğince geniş bir yetkiye sahipken; vâsînin kararları sürekli yetkili makamlarca denetim altındadır.³⁸

Küçüğün hukuki temsilcisi olan baba veya dedenin (babanın babası) velâyet ve vesâyete yetkisini kullanma salahiyeti vardır. Ne var ki her iki yetki aynı anda kullanılmaz. Velâyet yetkisini kullanan baba veya dedenin ayrıca vesâyete yetkisini kullanmasına gerek yoktur. Zira velâyet, vesâyetten daha geniş bir yetki kullanımı ifade etmektedir. Ayrıca küçüğün hukuki temsilcisi olan baba veya dedenin bazı durumlarda küçüğün mali işlerini yürütmek üzere vâsî tayin etme hakkı da vardır.³⁹

Küçüklerin korunma altına alınması ve hukuken temsil edilmelerini gerekli kılan şey; onların biyolojik olarak yetersiz olmalarından ve ehliyet eksikliğinden kaynaklı ortaya çıkan hukuki zorunluluktur.⁴⁰ Zira çocuklar dünyaya geldikleri ilk andan itibaren şahsi ve mali işlerini tek başına gerçekleştirebilecek kabiliyete sahip olmadıkları gibi kendileri adına tasarrufta bulunabilecek fiziksel, ruhsal ve akli olgunluğa da sahip değildirler. Ayrıca edâ/fiil ehliyeti açısından da kâmil ehliyetleri yoktur. Bundan dolayı tasarrufları konusunda küçüklere hacir (hacr) uygulanmıştır. Küçüklerin tasarruflarının kısıtlanmasının temelinde küçüklerin hem şahsi hem de mali haklarını yetişkin bir birey oluncaya kadar güvence altına alma ve maslahatlarını gözeterek onları her türlü zarardan emin kılma gayesi vardır. Küçüklerin hem şahıslarını hem de mallarını güvence altına alan velâyet sisteminin temelinde sevgi, şefkat, merhamet, ihtiyaç sahiplerini koruma ve himaye etme gibi temel ahlaki erdemler vardır. Kendi içerisinde bu unsurları barındıran velâyet sistemi, aklen güzel, dinen ise meşru kabul edilmiştir.

İslâm hukukunda küçüklerin himaye edilmesi ve korunması konusunda üç türlü velâyetin olduğu ifade edilir. Bunlar küçük çocukların bakımı, terbiyesi ve gözetimiyle ilgili olan terbiye velâyeti (hidâne); çocukların şahıslarıyla ilgili hakları kullanmaya yönelik şahsi velâyet (velâyet-i nefis) ve küçüklerin mallarının korunması ve idaresiyle

³⁸ Hüseyin Hatemi - Rona Serozan, *Aile Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1993), 395.

³⁹ Şevket Topal, “Korunmaya Muhtaç Çocukların Bakımı ve Gözetimi Açısından İslâm Hukûkunda Velâyet ve Vesâyete Yetkisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2006), (3) 263.

⁴⁰ Gayr-ı mümeyyiz çocuğun edâ/fiil ehliyeti yokken, mümeyyiz çocuğun ise nakıstır. Çocuk edâ ehliyeti yönünden kâmil ehliyete sahip olmadığı için kısıtlı kabul edilir.

ilgili olan mali (velâyet-i mal) velâyettir.⁴¹ Çocuğun şahsı ve malı üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi babaya, çocuğun bakım, gözetim ve terbiyesi anlamındaki hidâne hakkı ise anneye aittir.⁴² Ebeveynler birlikte yaşadıkları müddetçe çocuğun bakım ve gözetimi ana ve babanın ortak sorumluluğunda olduğundan hidâne hakkının ana ve babadan hangisine ait olduğu çok önem arz etmez.⁴³

Hanefilere göre velâyet görevini üstlenecek kişinin Müslüman, âkil bâliğ ve hür olması gerekir. Köle, mecnun, çocuk ve kâfirin velâyeti geçerli değildir.⁴⁴ Mâlikîlere göre velâyet görevini üstlenecek kişinin yukarıda sayılan şartlara ilaveten erkek olması;⁴⁵ Şâfiî ve Hanbelilere göre ise erkek, reşîd⁴⁶ ve âdil olması gerekir.⁴⁷ Velâyeti üstlenecek kişide din birlikteliği (Müslümanlık), akıl, bulûğ ve hürriyet şartlarının bulunmasının gerekliliği konusunda mezhepler arasında görüş birliği vardır. Ayrıca velâyet görevini ifa edeceklerin hile ve aldatma gibi kötü alışkanlıkları bulunmayan ahlaklı bireyler olmaları, velâyet görevini yerine getirirken acizlik göstermemeleri, fiziksel ve ruhsal açıdan ise sağlıklı bireyler olmaları gerekir.⁴⁸

⁴¹ Muhammed Ebû Zehre, *el-Velâye 'ale'n-nefs* (by.: Dârü'l-fikri'l 'Ârabî, ts.), 6; İbrahim Canan, *Allah'ın Çocuklara Verdiği Haklar Haksız Değildir* (İstanbul: Gül Yurdu Yayınları, 2010), 48; Ali Bardakoğlu, "Hidâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/467-471.

⁴² Annenin olmaması veya hidâne yükümlülüğünü yerine getirecek şartları taşıyamaması halinde çocuğun hidâne hakkı babaya intikal eder. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *el-Ahvalü's-Şahsiyye*, (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2018), 495.

⁴³ Bardakoğlu, "Hidâne", 17/467.

⁴⁴ Mesûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i ü's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/583-585; Muhammed Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l Ahvâli's-Şahsiyye alâ mezhebi Ebi Hanîfeti'n-Nu'mânî* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2007), 34; Zehre, *el-Velâye 'ale'n-nefs*, 99-102; Erbay, *İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi*, 166-168; Mehmet Şener, "İslâm Hukukunda Velâyet 1", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2* (1985), 209-210.

⁴⁵ Ebû'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Subahî (Kahire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, 1415), 3/26-27; Muhammed b. Abdillâh el-Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtasari Halîl* (Beirut: y.y., ts.), 3/231.

⁴⁶ Ebû Hanîfe, İmam Malik ve İmam Şâfiî'den gelen bir rivayete göre mal konusunda velâyette bulunacak kişinin reşîd olması şarttır. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/26-27.

⁴⁷ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Turkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 1997), 9/366; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Halîl Aytânî (Beirut: Dârü'l-Marife, 1997), 3/207-211; Mansûr b. Yunûs b. Selâhiddîn el-Buhûfî, *Keşşâfü'l-kinâ' 'an metni'l-iknâ'* (Beirut: Alemü'l-Kütüb, 1983), 5/53-54.

⁴⁸ Erbay, *İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi*, 167.

İslâm hukukuna göre küçüğün şahsi ve mali tasarrufları konusunda öncelikli hukuki temsilcisi babasıdır.⁴⁹ Babanın velâyet görevinden azli düşünülemez. Ancak baba, velâyet görevini yerine getirmekte acizlik gösterir, kasıtlı olarak bu görevi yerine getirmez veya velâyet ehliyetini kaybederse velâyet yetkisi kendisinden alınır.⁵⁰ Baba hayat-taysa ve velâyeti üstlenmesine hukuken herhangi bir engel yoksa çocuğa bir başkasının velâyet etmesi söz konusu olamaz. Zira babanın velâyeti ihtiyari değil, icbaridir. Ancak baba yoksa velâyet, babanın babası olan dedeye; dede de yoksa ana baba bir kardeşe geçer. Burada yetki devri ancak baba tarafından erkek akraba olan ve miras hukukunda “bi nefsihi asabe”⁵¹ olarak adlandırılan yakın akrabalara intikal eder.⁵² Velâyet ve vesâyet yetkisine sahip olanlar yoksa bu yetki devlet başkanına intikal eder.⁵³ Devlet başkanının bu yetkisi, amme velâyetine sahip olmasından ve ammeye veli olma sıfatı haiz olmasından kaynaklanmaktadır. Zira Hz. Peygamber (s.a.) “*Velisi olmayanın velisi sultandır.*”⁵⁴ buyurmuştur. Devlet başkanı velâyet vazifesini bizzat kendisi yerine getirebileceği gibi yetkilendirdiği kadılar (hâkimler) aracılığıyla da gerçekleştirebilir.⁵⁵ Yani devlet, velisi ve vasîsi olmayan çocuğu ve kısıtlı her bir bireyi koruma altına almak zorundadır.

Küçükler adına tasarrufta bulunacak velilerin kendi adlarına tasarrufta bulunmuş gibi hareket etmeleri ve çocukların şahsi ve mali menfaatlerini her zaman gözetmeleri ve incelemeleri gerekir. Şayet velinin ihmal veya kusurundan ötürü velâyeti altında bulunan küçüğe bir zarar gelirse velinin bunu tazmin etmesi gerekir. Örneğin veli gayr-ı mümeyyiz çocuğuna ağaca çıkmasını emretse ve çocuk ağaca çıktıktan sonra

⁴⁹ Kaynaklarda geçen “Çocuklar üzerindeki velâyetin gerekliliği ihtiyarî değil icbâridir.” şeklindeki ifadeler de buna işaret etmektedir. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, nşr. Abdullah Mahmûd Ömer (Beyrut: y.y., 1999), 2/214.

⁵⁰ Abdülkerîm Zeydân, *İslâm Hukukuna Giriş*, trc. Ali Şafak (İstanbul: Kayıhan yayınları, 1985), 488; Apaydın, “Velâyet”, 43/15–19.

⁵¹ Miras bırakana (ölüye) erkek vasıtasıyla bağlı olan kimseler için kullanılan terimdir. Baba, oğul, babanın babası, oğlun oğlu gibi. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiye Kâmûsu*, 5/208.

⁵² Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1986), 1/196; Mustafa Uzunpostalcı, “İslâm Hukuku Açısından Ehliyet”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 165.

⁵³ Kaynaklarımızda mali velâyetteki öncelik konusunda şöyle bir sıralamaya yer verilmiştir. 1. Babanın tayin ettiği vasî, 2. Dede (babanın babası), 3. Dedenin tayin ettiği vasî, 4. Hâkim, 5. Hâkimin görevlendirdiği vasî. Kâsânî, *Bedâ'i ü's-sanâ'i*, 6/589; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmavcûd–Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003), 9/255; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/694–695; Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 2/847; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm Hukuku* (Konya: Mıstaş Matbaası, 1977), 78.

⁵⁴ Ebû Abdillâh İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Nâsirüddin el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.), “Nikâh”, 15 (No. 1880).

⁵⁵ Osman Eskicioğlu, “Âmme Velâyeti”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 421.

düşüp yaralansa veya ölse velinin diyet ödemesi gerekir. Veyahut velinin göz yumması sonucu mümeyyiz çocuk ticaretinde aldanmış ve mali açıdan zarara uğramışsa veli kusuru ve ihmali oranında küçüğün zararını tazmin etmesi gerekir. Çünkü bu konuda asıl olan küçüğe velâyet edenin onun hakları konusunda ihmalkâr davranmamasıdır.⁵⁶

6. Çocuğun Devlet Koruması Altına Alınmasını Gerektiren Bazı Durumlar ve Bu Durumların Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi

Çocuklar normal şartlarda hayatlarını kendi ebeveynlerinin kontrol ve velâyeti altında sürdürür.⁵⁷ İslâm hukuku açısından da asıl olan, çocuğun kendi ebeveyninin gözetim ve himayesinde hayatını idâme etmesidir. Zira ebeveynlerin çocuklarına duydukları sevgi, şefkat ve merhamet, çocuklarını her türlü tehlikeden korumalarını ve çocuklarının hayata tutunabilmeleri için gerekli her türlü çaba ve gayreti sarf etmelerini gerektirir. Ancak ebeveynler çocuklarına karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmekten âciz olur veya kasten yerine getirmez veyahut kendilerine tanınan hakları kötüye kullanırlarsa devletin yetkili mercilerinin gerekli tedbirleri almaları ve çocuğun yüksek menfaatine göre hareket etmeleri gerekir. Diğer bir ifadeyle ebeveynlerin görev ve sorumlulukları konusunda gerçek manada ihmalkâr davrandıkları, çocukların istismara maruz kaldıkları veya bırakıldıkları tespit edilirse devletin bu duruma yasal çerçevede müdahil olması ve çocukları koruma altına alması gerekir.

Ebeveynleri tarafından ihmal veya istismar edilen veyahut istismar edilmelerine müsaade edilen çocukların devlet koruması altına alınmasını gerektiren bazı durumları ve bu durumların fikhî sonuçlarını kendi içerisinde kısaca şöyle kategorize etmek mümkündür:

6.1. Ebeveynlerin Hacr Edilmiş Olması Sebebiyle Çocukların İhmale Maruz Kalması

İslâm hukukunda “hacr/hacir”; hakları kullanma ehliyetinin yokluğu, kısıtlanması veya kaldırılmasını ifade eder. Diğer bir ifadeyle “kişinin mali ve sözlü tasarruflarından menedilmesi veya tasarruflarının hukuki geçerliliğinin engellenmesi” anlamına gelir.⁵⁸ Kendilerine hacir uygulanan kimselerin edâ/fiil ehliyetleri tam olmadığı gibi bazı durumlarda ise bu ehliyeti tamamen ortadan kaldırılmıştır. Malını ölçüsüzce

⁵⁶ Zehre, *el-Velâye 'ale'n-nefs*, 22-24.

⁵⁷ “Ergin olmayan çocuk, ana ve babasının velâyeti altındadır. Yasal sebep olmadıkça velâyet ana ve babadan alınmaz. Hâkim vasî atmasına gerek görmedikçe, kısıtlanan ergin çocuklar da ana ve babanın velâyeti altında kalırlar.” Türk Medeni Kanunu, md. 335.

⁵⁸ Cürcânî, “hacr”, 73; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/649-652: *Mecelle* Madde 941; Abdülvehhâb Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye fî şer'i'ati'l-islâmiyye* (Kuveyt: Dârü'l-kalem, 1990), 214; Apaydın, “Hacir”, 14/513-517.

harcayan sefi⁵⁹ ile mümeyyiz çocuğun tasarruflarına kısmen kısıt koyulmuşken, akıl hastası ve gayri mümeyyiz çocuğun tasarruf yetkisi tamamen kaldırılmıştır.⁶⁰

Ebeveynlerin kendi veya çocukları adına gerçekleştirecekleri tasarrufların engellenmesi veya kısıt koyulmasının farklı sebepleri olabilir. Delilik, akıl noksanlığı, akıl zayıflığı ve bunaklık gibi zafiyetler, anne ve babaya hacir uygulanmasını gerektiren ehliyet arızalarındandır.⁶¹ Zira akli dengesi yerinde olmayan delinin, bunağın veya akıl noksanlığı bulunan ma'tûhun⁶² kendisi ile başkasının işini gereği gibi görmeyeceği ve kendisini idare etmekten âciz olduğu aşikârdır. Bu durumda olan ebeveynlere çocuklarının sorumlulukları verilemeyeceği gibi, çocukların böyle bir aile ortamında sağlıklı bir birey olarak yetişmesi de mümkün değildir. Ayrıca şunun da unutulmaması gerekir ki mecnun ve ma'tûh olmalarından dolayı kendilerine hacir uygulanan anne ve babanın bizzat kendileri başkasının yardım ve himayesine muhtaçtır. Başkasının himayesine muhtaç olanın bir başkasını himaye etmesi ise hem aklen hem şer'an uygundur.

Daha önce de ifade edildiği üzere, İslâm hukukuna göre çocuğun velâyetinde öncelikli kişi babadır. Baba delilik, bunaklık, akıl noksanlığı veya zayıflığı gibi ehliyet arızalarından biri sebebiyle velâyet görevini ifâ edemezse velâyet, babanın babası olan dedeye geçer. Şayet dede de yoksa baba tarafından erkek akraba olan ve miras hukukunda “bi nefsihi asabe”⁶³ olarak adlandırılan yakın akrabalara intikal eder. Küçüğün yakın akrabaları da yoksa devlet adına hâkim velâyet görevini üstlenir ve çocuğun menfaat ve maslahatına uygun olarak gerekli tedbirleri alır. Her ne kadar mecnun ve ma'tûh olan ebeveynlerin çocuklarının devlet koruması altına alınması, aile birliği ve hayatına bir müdahale gibi görülse de burada asıl olan çocuğu ve yüksek menfaatini korumaktır.

Mesela ana ve baba veya sadece baba çocuk sahibi olduktan kısa bir süre sonra akıl melekelerini kaybetse veya ileri derecede alzaymır (*alzheimer*) hastalığına yakalansa veyahut çocuğun güvenliğini tehdit edecek derecede şizofren olsa çocuğun koruma altına alınması gerekir. Çünkü çocuğun böyle bir aile içinde sağlıklı bir birey olarak

⁵⁹ *Mecelle*'de sefi^h “malımı beyhude yere sarf ile masârifinde tebrîz ve israf ile zayı ve itlâf eden kimse” olarak tarif edilmiştir. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/657-658; *Mecelle*, Madde 946.

⁶⁰ Ebü'l-Hüseyn Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, (*el-Lübâb* şerhiyle birlikte) (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 2010), 2/12-13; Apaydın, “Hacir”, 14/513-517.

⁶¹ Cünûn (delilik) ve atehtlik (akıl eksikliği ve zayıflığı) gibi zafiyetler ehliyet arızalarından kabul edilip, bu özelliğe sahip mecnun ile ma'tûh kendiliğinden mahcûr sayılır. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/655-657; *Mecelle* Madde 944, 945; Zeydân, *el-Veciz fî usûli'l-fikh*, 79-81.

⁶² Ma'tûh, akıl eksikliği ve zayıflığı bulunan kişi demektir. Ma'tûhun anlayışı noksan, söz ve filleri tutarsız, işlerinde tedbiri ise yoktur. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/657; *Mecelle*, Madde 945.

⁶³ Miras bırakana (ölye) erkek vasıtasıyla bağlı olan kimseler için kullanılan terimdir. Baba, oğul, babanın babası, oğulun oğlu gibi. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiye Kâmusu*, 5/208.

yetişmesi ve hayatını idame etmesi mümkün değildir. Ayrıca bu konumda olan anne ve baba da koruma altına alınmalıdır. Burada velâyetin gerekliliği olan akıl ve temyiz kudreti ortadan kalktığı ve başkasının mesuliyetini alma salahiyeti kaybedildiği için ebeveynlerin velâyet hakkı düşer.⁶⁴

Velâyeti üstlenme engelinin olması veya velâyet sorumluluğunu yerine getirme ehliyetini haiz olunmaması durumunda kural olarak babaya tanınan velâyet yetkisi, özelde ise hidâne hakkı ebeveynlerden alınır. Bu hak ve yetki bu görevi yerine getirebilecek yetkiye ve ehliyete haiz olan diğer hak sahiplerine intikal eder.

6.2. Aile İçi Fiziksel Şiddet veya İstismara Maruz Kalanlar

Fiziksel istismardan kastımız anne, baba veya diğer yetişkin aile bireylerinin kasten çocuğa uyguladığı, çocuğun gelişme ve büyümesine olumsuz yönde etki eden davranışlardır. Çocuğa işkence yapmak, onu dövme, vücudunda sigara söndürmek, herhangi bir uzvunu ısırarak, yakmak veya koparmak gibi eylemler fiziksel istismar olarak değerlendirilir. Fiziksel istismar çocuğa yönelik kasıtlı ve sürekli tekrar eden bir davranış biçimidir. Uygulanan şiddet sonucunda çocukta kalıcı hasar, yaralanma hatta ölme riski olabilir.⁶⁵

Çocuğun ruhsal, zihinsel, fiziksel ve duygusal yönden gelişimini tamamlayabilmesi için sağlıklı ve huzurlu bir aile ortamında yetişmesi gerekir. İyi bir ailede yetişen bireylerin toplumsal yönden gelişimlerini tamamladıkları ve çalışma hayatlarında başarılı oldukları gözlemlenmektedir. Sorunlu ailelerde yetişen veya şiddete maruz kalan çocukların ise genelde problemleri bir kişiliğe sahip oldukları ve kötü alışkanlıklar edindikleri müşahade edilmektedir. Ebeveynleri tarafından çocuklara uygulanan ve süreklilik arz eden şiddet eylemleri çocuk istismarı ve çocuk haklarının ihlal edilmesi anlamına gelmektedir. Sürekli aile içi şiddete maruz kalan çocukların 5395 sayılı Çocuk Koruma Kanunu gereği koruma altına alınması gerekir.⁶⁶

⁶⁴ Detaylı bilgi için bk.: Mustafa Uzunpostalcı, "İslâm Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Bazı Sebepler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 74-76.

⁶⁵ Adnan Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2001), 191; Sema Öztürk, *Çocuklarda Duygusal İstismar* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 22-24; Şeyda Kozcu, "Çocuk İstismarı ve İhmalı", *Aile Yazıları* 3 (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991), 382.

⁶⁶ Çocuk Koruma Kanunu, md. 3/1-a. Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun'un gereği de şiddete maruz kalan birey ve çocuklar hakkında koruyucu tedbirlerin alınması gerekir. Ailenin Korunması Kanunu, md. 1/1.

2017 yılında UNICEF tarafından gerçekleştirilen bir araştırmaya göre dünyada 2-4 yaş grubunda bulunan 250 milyon çocuk evlerinde dayaağa maruz kalmıştır.⁶⁷ Yani bu yaş aralığındaki her üç çocuktan ikisi fiziksel şiddet mağdurudur. Bu da bizlere ebeveynlerin veya onların yerinde olanların çocuklarla ilgili sorunlarının çözümünde genellikle dayaağa müracaat ettiklerini ve çocuklara fiziksel şiddet uyguladıklarını göstermektedir. Türkiye’de 2020 yılında yayımlanan Türkiye’de Çocuğa Karşı Şiddet Durum Raporu verilerine göre ise her beş ebeveynden biri çocuğunu dövmeğe, her üç ebeveynden birisi ise çocuğuna tokat atmaktadır.⁶⁸

Ebeveynleri tarafından her gün dövülen ve vücudunda sigara söndürülecek düzeyde şiddete maruz kalan çocukların sağlıklı bir birey olarak yetişemeyeceği aşikârdır. Ayrıca bu çocukların ölüm riskiyle karşı karşıya oldukları da unutulmamalıdır. İslâm hukuku açısından böyle bir aile ortamında çocuğun hayatına devam etmesi uygun değildir. Zira çocuğa bakmakla yükümlü olan ebeveynler görev ve sorumluluklarını yerine getirmedikleri gibi velâyet görevini de kötüye kullanmaktadır. Sürekli fiziksel şiddete maruz kalan bir çocuğun koruma altına alınması bir zorunluluktur. Ancak çocuğun doğrudan devlet koruması altına alınıp, aile bireylerinden koparılması yerine çocuğun dedesi başta olmak üzere diğer yakın akrabalarının gözetiminde hayatını devam ettirmesi daha uygun bir karar olacaktır. Ayrıca şiddete meyilli olan ebeveynlerin uzmanlar aracılığıyla eğitilmeleri ve ıslah edilmeleri gerekir. Fiziksel şiddet veya işkence sonucunda çocuğun bir uzvu kopsa, yarılrsa, kırılrsa veya işlevselliğini kaybetse bu suçları işleyenlere İslâm ceza hukukuna -mahkeme kararı sonucuna- göre kefarete, diyet veyahut ta’zîr cezaları uygulanır.

Sevgi, merhamet ve barış dini olan İslâm, küçüklere karşı şefkatli ve merhametli olmayı tavsiye etmiş⁶⁹ ve insanın hem kendisine hem de başkasına zarar vermesini yasaklamıştır. Hz. Peygamber (s.a.) “Çocuklarınıza güzel davranıp iyilikte ve ikramda bulununuz. Onları en güzel şekilde terbiye ediniz.”⁷⁰ buyurarak çocuklara karşı iyi davranmamızı tavsiye etmiştir. Çocuklara karşı iyi muamelede bulunmanın yanı sıra onları en güzel biçimde terbiye etmek de ebeveynlerin öncelikli sorumluluklarındandır. Hz. Peygamber (s.a.) “Çocuklarınıza yedi yaşındayken namaz kılmalarını söyleyiniz. On yaşına bastıkları hâlde kılmazlarsa kendilerini cezalandırınız, yataklarını da ayırınız.”⁷¹ buyurmuştur. Çocuğu

⁶⁷ Figen Paşlı, “Çocuğa Yönelik Fiziksel İstismar”, *Sosyal Politika ve Sosyal Hizmet Çalışmaları Dergisi* 1/1 (Aralık 2020), 63.

⁶⁸ Emrah Akbaş, *Türkiye’de Çocuğa Karşı Şiddet 2020 Durum Raporu* (Ankara: y.y., 2020), 32-33.

⁶⁹ Buhârî, “Edep”, 18 (No. 5995, 5997).

⁷⁰ İbn Mâce, “Edep”, 3 (No: 3671).

⁷¹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 26 (No. 494).

yetiştirme ve eğitmede anne ve babaya bazı cezai müeyyidelere müracaat etme yetkisi tanınmışken, çocuğa eziyet etme veyahut haddi aşacak şekilde cezai müeyyidede bulunmak ise yasaklanmıştır.⁷²

6.3. Aile İçi Cinsel İstismara Maruz Kalanlar

İslâm hukukunda çocuklara karşı işlenen cinsel istismar suçları özel bir başlık altında ele alınmamış, genellikle zina, livâta ve sihâk konuları içerisinde incelenmiştir. Suçlulara uygulanacak cezaların tespitine yönelik fikhî mezheplerin görüşleri de bu başlıklar altında aktarılmıştır. Yetişkin bireylerin erkek veya kız çocuklarıyla gayrimeşru cinsel birlikteliği zina, çocuklarla ters ilişki livâta, lezbiyenlik kapsamındaki cinsel istismar ise sihâk konuları içerisinde ele alınmıştır. Zina, livâta veya sihâk suçlarını işleyen bireylerin cinsiyetlerinin yanı sıra mükellef olup olmamaları da göz önünde bulundurulur had veyahut ta'zîr cezası uygulanır. Uygulanacak cezanın niteliği fikhî mezhepler arasında farklılık arz edebilmektedir.⁷³ İslâm hukukçuları had cezası uygulanacak bireyin mükellef olması gerektiği konusunda fikir birlikteliğindedir. Gayrimeşru birlikteliğe maruz kalan erkek veya kız çocuğuna had cezasının uygulanamayacağı ancak cinsel birlikteliğe rıza gösteren çocuklara ise te'dip amacıyla ta'zîr cezasının uygulanabileceği belirtilmiştir.⁷⁴

Cinsel istismar “çocuğun bir yetişkin veya yaşça daha büyük bir kimse tarafından cinsel doyum elde etmek için zorla veya ikna edilerek kullanılmasıdır.” Çocuğa tecavüz edilmesi, ırza geçme, teşhircilik, çocuğu cinsel obje olarak kullanma, pornografi eylemler, cinsel haz amacıyla genital bölgeye dokunma gibi davranışların tamamı cinsel istismar olarak değerlendirilen fiil ve eylemlerdir.⁷⁵ Aile içi cinsel istismardan kastımız cinsel istismar olarak değerlendirilen fiil ve davranışların ebeveynler veya diğer aile bireyleri tarafından çocuklara uygulanmasıdır. Çocuklarının rızasının olup olmaması bu tür eylemleri suç ve cinsel istismar olmaktan çıkarmaz.

⁷² M. Cevat Akşit, *İslam Ceza Hukukunda İnsanî Esaslar Üzerine Bir Deneme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1975), 41.

⁷³ Mükellef bir kadın erkek çocuğu ile gayrimeşru cinsel ilişkiye girerse Hanefiler ve Malîkilere göre kadına had cezası uygulanmaz iken; Şâfiîlere göre kadına had cezasının uygulanması gerekir. Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîfî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, thk. Muhammed Ebû Dakîkah (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/92; Abdülkâdir Üdeh, *et-Tesrî'u'l-cinâ'iyü'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Kâtibî'l-Arabî, ts.), 2/357.

⁷⁴ Üzeyir Köse, “İslâm Ceza Hukuku Açısından Çocuklara Yönelik Cinsel İstismar”, *Kilis Yedi Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/16 (2018), 319.

⁷⁵ Oğuz Polat, *Tüm Boyutlarıyla Çocuk İstismarı* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2007), 1/94; Öztürk, *Çocuklarda Duygusal İstismar*, 25–27; Sefa Bulut, “Çocuk Cinsel İstismarı Hakkında Bir Derleme” *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* (3/28), 139–140.

Ebeveynleri ve diğer aile fertleri tarafından zina, livâta veya lezbiyenlik gibi cinsel istismara maruz kalan veyahut zorlanan çocukların böyle bir ortam ve ailede sağlıklı bir birey olarak yetişmesi mümkün değildir. Bu tarz çirkin ve ahlaksız fiillerin çocukların zihin dünyalarında telafisi neredeyse mümkün olmayacak büyük tahribatlara yol açacağı ve psikolojik birçok buhranlara sebebiyet vereceği ortadadır. Dolayısıyla böyle sorunlu ebeveynlere ait çocukların devlet koruması altına alınması ve bu tür ebeveynler ile diğer aile fertleri hakkında da adli işlemlerin yapılması gerekir.⁷⁶ Devlet koruması altına alınan çocuğun, yetiştirme yurdu veya çocuk yuvası yerine yakın akrabalarının yanında ve gözetiminde hayatını idame ettirmesi daha uygun olacaktır. Koruyucu aile kapsamında da değerlendirilebilecek bu uygulama çocuğun maslahatına daha uygundur. Zira çocuk hiç tanımadığı ve bilmediği bir ortama adaptasyon sorunu yaşamayaacağı gibi, maddi ve manevi ihtiyaçları sıcak bir aile ortamında karşılanacaktır. Bu durumda olan bir çocuk ahlaki açıdan zaafiyeti bulunmayan ve velâyet vasıflarını taşıyan dedesinin yanında yaşamını sürdürebilir.

Çocuklar normal şartlarda kendi ebeveynleri ve aile fertlerinin yanında güven içinde olur ve sağlıklı bireyler olarak hayatlarını sürdürürler. Ancak aile içi cinsel istismara maruz kalan çocuklar için bunu söylemek mümkün değildir. Çocukların her türlü cinsel istismar ve tehlikeden uzak bir hayat sürdürebilmeleri için başta aileler olmak üzere kanun koyucular, eğitimciler, din görevlileri, medya ve sivil toplum kuruluşlarına büyük görev ve sorumluluk düşmektedir. Unutulmamalıdır ki dünyada ve ülkemizde istismar edilen, cinsel taciz ve tecavüze maruz kalan veyahut seks işçisi olarak çalıştırılan çocukların sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Taciz veya tecavüze maruz kalan çocuğun ailesinden alınması, aile hayatı ve birlikteliğine bir müdahale gibi algılsa da burada asıl olan çocuğun şahsını koruma altına almak ve bundan sonra doğabilecek mağduriyetleri ortadan kaldırmaktır.

6.4. Ekonomik İstismara Maruz Kalanlar

Ekonomik istismardan kastımız çocuğun gıda, barınma, giyim, eğitim ve sağlık gibi ihtiyaçlarının ebeveynleri tarafından karşılanmaması ve çocuğun fiziksel, ruhsal, duygusal veya ahlaki gelişimine uygun olmayan işlerde çalıştırılmasıdır. Ebeveynlerin çocuklarını gelir kaynağı görmesi ve onları kazanç elde etmeleri için zorla çalıştırmaları ekonomik istismar olarak değerlendirilir.⁷⁷ Ancak çocuğun, fiziksel, ruhsal ve duygusal

⁷⁶ Çocukların cinsel istismara maruz kalmaları durumunda uygulanacak cezalar hakkında detaylı bilgi için bk.: Türk Ceza Kanunu, md. 103/1-7.

⁷⁷ Öztürk, *Çocuklarda Duygusal İstismar*, 20; Dilek Erol, *Okulöncesi Eğitim Kurumlarında Görev Yapan Öğretmenlerin Çocuklardaki Fiziksel İstismar Belirtilerine Farkındalıkları (Eskişehir İl Örneği)* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 13.

gelişimine katkı sunan, eğitime engel olmayan, sorumluluk alma ve mesleki tecrübe kazanmasını sağlayan işlerde çalışması ise istismar kapsamında değerlendirilmemektedir.⁷⁸ Sorumluluk alma ve mesleki tecrübe edinme amacıyla çalıştırılacak çocuklar için dikkat edilmesi gereken bazı hususlar şunlardır:⁷⁹

1. Çocuk fiziksel ve ruhsal olarak kaldırabileceği bir işte çalışmalı, ağır, tehlikeli ve aşırı yorucu işlerden uzak durmalı
2. Çocuğun kabiliyet ve yatkınlığı göz önünde bulundurularak ilgi duyduğu işlerde istihdam edilmeli
3. Çocuk tehdit, dayak ve kötü muameleye maruz kalmamalı
4. Çocuğun can ve mal güvenliği koruma altına alınmalı
5. Çocukların emekleri zayi edilmemeli, çalışma ücretleri ödenmeli
6. Çalışma süresi çocuğun gücü nispetinde olmalı ve dinlenmesi için gerekli zaman ayrılmalı
7. Çocukların gece işlerinde istihdam edilmemesine özen gösterilmeli

İslâm hukukçuları, sorumluluk alma, mesleki tecrübe ve gelişimlerine katkı sunma veyahut hayata hazırlanma gibi gerekçesi ne olursa olsun gayri mümeyyiz çocukların (0-7 yaş aralığındaki) çalıştıramayacakları konusunda ittifak etmişlerdir.⁸⁰ Akıl ve temyiz kudretine sahip mümeyyiz çocuğun veli veyahut vâsîsinin iznine bağlı olarak çalışma hayatı içerisinde (işçi veya tacir olarak) yer alıp alamayacağı konusunda ise İslâm hukukçuları ihtilaf etmişlerdir. Hanefîler⁸¹ ile Hanbelilerin⁸² kahir ekseriyetine göre doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırt edebilen mümeyyiz çocuk, veli veya

⁷⁸ Barış Şahin, *Çocuk İşçilerin Korunması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 9-11; Mahmud Hüdayi Güller, *İslâm Hukukunda Çocuk İşçiliği* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 26.

⁷⁹ Detaylı bilgi için bk.: Saffet Köse, "İslâm Hukukunda Çocuğun Çalışması Gelirinin Korunması ve İstismarını Önleyici Tedbirler", *K.T.Ü. Çocuk Sorunları ve İslâm Sempozyumu* (Rize 2005), 131-138.

⁸⁰ "Sağır-i gayr-i mümeyyizin velîsi izin verse bile, anın tasarrufât-ı kavliyyesi asla sahih olmaz." *Mecelle*'deki bu kaide gayri mümeyyiz çocukların sözlü tasarruflarının geçersiz olduğunu ifade ettiği gibi küçüklerin iş akdinin tarafı olamayacağına da işaret etmektedir. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/675, *Mecelle*, Madde 966.

⁸¹ Burhâneddîn el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Leknevî şerhiyle birlikte) (Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011); 6/480-481; Kâsânî, *Bedâ'i ü's-sanâ'i*, 6/533; Ebü'l-Feth Mecdüddîn el-Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sığâr* (İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah, 648), 57b-58a; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/676-681, 684, *Mecelle*, Madde 967, 970.

⁸² Abdurrahman b. Muhammed el-Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/145-146; Hanbelilerin görüşü için bk.: (Dipnot. 2)

vasfisinin himayesinde olmak kaydıyla çalışma hayatı içerisinde rol alabilir. İmam Malîk⁸³ ile Şâfiîlere⁸⁴ göre ise bulûğa ermemiş mümeyyiz çocuk herhangi bir akdin tarafı olamaz. Bundan dolayı çalışma hayatı içerisinde aktif rol alması uygun değildir.

Ücret mukabili çalışan çocuğun kazancı kendisinin şahsî malıdır. Normal şartlarda elde edilen gelirin sadece çocuğun ihtiyaçları için harcanması, artan ücretin ise daha sonra çocuğa teslim edilmek üzere biriktirilmesi gerekir.⁸⁵ Şu da unutulmamalıdır ki bulûğa ermemiş okul çağındaki bir çocuğun eğitim hayatından koparılıp sokaklarda mendil, sakız, su ve simit satması, ayakkabı boyacılığı gibi işlerde çalıştırılması veyahut çocuklara dilencilik yaptırılması uygun değildir. Ülkemizde ve farklı coğrafyalarda çocukların işçi olarak istihdam edilmesinin farklı nedenleri olsa da en temel sebep yoksulluktur. Aile bireylerinin düzenli gelir kaynağının olmaması, gelir seviyelerinin düşük olması, ailenin kendi ihtiyaçlarını karşılayamaması ve aile ekonomisine yardımcı olma zorunluluğu gibi nedenler çocuğu çalışmaya sevk eden sebeplerden bazılarıdır.

İslâm hukukuna göre çocuğun ihtiyaçlarını karşılama sorumluluğu babaya aittir.⁸⁶ Ayeti kerimede de bu sorumluluğun babaya ait olduğuna işaret edilmiştir.⁸⁷ Babanın çocuğa bakma yükümlülüğü babalık vasfından ötürüdür. Babanın, erkek çocuklarının nafakasını bulûğa kadar; kız çocuklarının ise evleninceye kadar karşılama sorumluluğu vardır.⁸⁸ Baba kendi mali gücü nispetinde çocuklarının ihtiyaçlarını karşılamakla mükellef tutulur. Ayrıca çocuğun kendine ait mal varlığı varsa kendi malından harcamada bulunarak ihtiyaçları karşılanabilir.⁸⁹ Zira Hanefîlere göre babanın zengin küçük çocuğunun ihtiyaçlarını kendi bütçesinden karşılama zorunluluğu yoktur.⁹⁰ Çocuğun ihtiyaçlarının İslâm’ın meşru kabul ettiği ve helâl dairesi içerisinde karşılanması da ayrıca önem arz eden bir husustur.

⁸³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/332.

⁸⁴ Şâfiîlere göre akdin tarafı olan kişinin bâliğ ve reşid olması gerekir. Bundan dolayı çocuk satım veyahut iş akdinin tarafı olamaz. Çocuğun gayri mümeyyiz veya mümeyyiz olması sonucu değiştirmez. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/12.

⁸⁵ Canan, *Allah'ın Çocuklara Verdiği Haklar Haksız Değilim*, 142.

⁸⁶ Kudûrî, *el-Muhtasar (el-Lübâb şerhiyle birlikte)*, 2/215; Mergînânî, *el-Hidâye (Leknevî şerhiyle birlikte)*, 3/395–396; Orhan Çeker, *Nafaka Kanunu* (İstanbul: Ebru Yayınları, 1985), 48, 126.

⁸⁷ “Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olan babaya aittir.” el-Bakara 2/233.

⁸⁸ Ebû Bekr el-Hassâf, *Kitâbü'n-Nafakât*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü's-Selfiyye, 1984), 14–15; Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2002), 41/79; Celal Erbay, “Nafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282–285.

⁸⁹ Ebû Bekr el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk İnyetullah Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 5/301–302; Çeker, *Nafaka Kanunu*, 126.

⁹⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/301–302; Çeker, *Nafaka Kanunu*, 126.

İslâm hukukuna göre fakir babanın çalışmaya muktedir olup olmaması durumuna göre çocuğa bakma sorumluluğu farklılık arz eder. Şayet baba fakir ancak çalışmaya muktedirse yargı kararıyla çalışmaya zorlanır. Şayet çalışmaktan imtina ederse hapsedilir.⁹¹ Babanın yaşlılık, kronik rahatsızlık veya kötürüm gibi çalışmasına engel bir durumu varsa çocuğa bakma sorumluluğu, çocuğun diğer yakınlarına intikal eder. Şayet çocuğun diğer yakınları yoksa veya bu görevi ifa etmekten acizlerse bu görev devlete ait olur.⁹² Yani çocuğun masrafları devlet tarafından karşılanır. İslâm'da çocuğun mağdur edilmesi veya sahipsiz bırakılması söz konusu değildir.

Çocuk, yoksulluk veya maddi yetersizlik gibi sebeplere bağlı olarak çalıştırılmaya mecbur bırakılıyor ve baba da gerçekten çalışmaktan âciz veyahut çalışmasına rağmen çocuğun nafakasını temin edemiyorsa çocuğun, ailesinden koparılıp devlet koruması altına alınması uygun olmaz. Böyle bir durumda asıl olan çocuğun ve ailesinin, devletin ilgili kurumları ile yakın akrabaları tarafından maddi imkansızlıklarını ortadan kaldıracak şekilde desteklenmesidir.

6.5. Madde Bağımlılığına Maruz Kalanlar

Madde bağımlılığının kastımız çocukların bedensel, duygusal ve ruhsal sağlığına zarar veren, normal aktiviteleri gerçekleştirmesine engel olan, alkol, eroin, kokain ve esrar gibi maddelere çocuğun psikolojik ve fizyolojik olarak bağımlılık göstermesidir.⁹³ Kişilere göre madde kullanımına başlama sebepleri farklılık arz etse de ortak etkenlerden bazıları şunlardır: Maddeye duyulan merak, arkadaş çevresi, yaşlılarının baskısı, yetişkinleri taklit, aile içi ekonomik sorunlar, toplumda dikkat çekme ve saygınlık kazanma.⁹⁴ Madde bağımlılığına bağlı olarak yaşanan sorunlardan bazıları ise şunlardır:⁹⁵

⁹¹ Küçüğün ihtiyaçları karşılanmadığında telef olması veya ölüm riskine maruz kalması söz konusu olacağından buna engel olmak gayesiyle baba hapsedilir. Hassâf, *Kitâbü'n-Nafakât*, 17-18; Çeker, *Nafaka Kanunu*, 127.

⁹² Hassâf, *Kitâbü'n-Nafakât*, 18.

⁹³ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: y.y., 2000), 494-495.

⁹⁴ Mary J. Gander-Harry W. Gardiner, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, çev. Ali Dönmez (Ankara: İmge Kitabevi, 2001), 509-511.

⁹⁵ Aysin Kurtuluş, "Madde Bağımlılığı Nedenleri Zararları ve Önlem Konusunda Öneriler", *K.T.Ü. İlahiyat Fakültesi Çocuk Sorunları ve İslâm Sempozyumu* (Rize 2005), 88-89; İrfan Başkurt, "Gençlik, Madde Bağımlılığı ve Korunma Yolları: Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat)* 8 (İstanbul: 2003), 80-88.

1. Bedensel Sorunlar: Merkezi sinir sistemi, boşaltım, solunum, dolaşım, üreme sistemi ve duyu organlarında telafisi mümkün olmayan bozuklukların meydana gelmesi, hatta ölümlerin gerçekleşmesi.

2. Ruhsal Sorunlar: Halüsinasyon ve hayal görme, depresyon, aşırı stres, kaygı ve tedirginlik, uykusuzluk ve tekdüze davranışta bulunma gibi sorunlar.

3. Sosyal Sorunlar: Aile içi ilişkilerin bozulması, arkadaş çevresinde dışlanma, ekonomik sorunlarla karşılaşma, eğitim ve iş hayatında başarısızlık ve adli vakalara karışma.

Alkol ve uyuşturucunun vücut ve beyin fonksiyonlarını bozduğu, kişinin ailesi ve arkadaşlarıyla sağlıklı bir iletişim kurmasını engellediği, bireyin eğitim hayatını olumsuz etkilediği ve çoğunlukla adli vakalara karışarak birçok suç işlenmesine sebebiyet verdiği bilinmektedir. Çocukların alkol, uyuşturucu ve diğer zararlı maddelere bağımlılık göstermeleri ebeveynlerin bu zararlı maddeleri kullanmaları, çocuklarına karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmemeleri, zararlı madde kullanımına çocuklarını teşvik etmeleri veyahut zorlamalarından kaynaklanıyorsa devlet hem anne, baba hem de çocuk açısından önleyici tedbirler almalıdır.⁹⁶

Madde kullanan çocukların yetişmiş olduğu ortam ve aile tiplerinden bazıları şunlardır:⁹⁷

1. Anne ve babası boşanmış veya ayrılmış olanlar
2. Anne veya babasından biri vefat etmiş olanlar
3. Anne ve babası tarafından terk edilenler
4. Alkol ve uyuşturucu kullanmasına tolerans gösterilen ailede yetişmiş olanlar
5. Baskıcı ve ilgisiz ailede yetişenler
6. Madde bağımlısı aile bireyleriyle aynı ortamda yetişenler

Ebeveynler alkol ve uyuşturucu kullanan çocuklarının problemlerini çözme noktasında gerekli donanıma sahip değilse, bilgi, beceri ve tecrübeleri bu konuda yetersiz kalıyorsa veya kimlerden destek almaları gerektiğini bilmiyorlarsa böyle ebeveynlerin maddi ve manevi yönden desteklenmeleri ve eğitilmeleri gerekir. Zira gerekli donanıma sahip olmayan ve uzmanlar tarafından desteklenmeyen ebeveynlerin madde

⁹⁶ Alkol, uyuşturucu ve diğer zararlı maddelerin kullanımına bağlı olarak anne ve babalar yükümlülük şartlarını ihlal eder ve çocuklarının sağlık, ahlak ve güvenliklerini ağır şekilde tehlikeye sokarlarsa TCK'na göre üç aydan bir yıla kadar hapis cezasıyla cezalandırılır. Türk Ceza Kanunu, md. 233/3.

⁹⁷ Başkurt, “Gençlik, Madde Bağımlılığı ve Korunma Yolları: Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım”, 105-106.

bağımlılığında çözüm için başvurdukları tek şey dayak ve şiddet olmaktadır. Şiddet ise sorunu çözmek yerine daha büyük problemlere yol açmakta ve çocuk ile ailesi arasında büyük uçurumların oluşmasına sebebiyet vermektedir.

İslâm hukukunda akli zail eden, davranış bozukluğuna sebebiyet veren, kişiyi yaratıcısından uzaklaştıran, insanları kin, nefret ve düşmanlığa sevk eden şarap, eroin, esrar ve kokain gibi zararlı maddelerin kullanımı haram kılınmıştır. Zira bu zararlı maddeler telafisi mümkün olmayan birçok bireysel ve toplumsal zarara yol açabilmektedir. İslam hukukunda yasaklanmış ve suç olarak telakki edilen her türlü fiil ve eylemin cezai bir karşılığı bulunmaktadır. İslâm hukukçuları da Kur'an ve Sünnet çerçevesinde şarap (alkol) ve diğer zararlı maddeleri kullananlara had⁹⁸ veya ta'zîr cezalarının⁹⁹ uygulanacağını belirtmiştir. Cezai ehliyete sahip olmayan küçüklere ise had cezası uygulanmaz. Özellikle suç mağduru olan çocuklardan ziyade suça teşvik eden veya göz yuman suçludur.

Çocuklar ebeveynlerin ihmalkârlık ve tedbirsizliklerine bağlı olarak alkol veya uyuşturucuya bağımlılık göstermişlerse hem ebeveynlerin hem de çocukların, alanında uzman kişilerce maddi ve manevi olarak eğitilmeleri ve bu zararlı maddelerden kurtulmaları için yönlendirilmeleri gerekir. Böyle bir durumda çocuğun devlet tarafından ailesinden koparılarak koruma altına alınması çocuğa faydadan daha çok zarar verebilmektedir. Zira aile şefkatinden mahrum edilen çocukların bu zararlı maddelere bağımlılık gösterme oranları daha yüksektir. Şayet çocuklar, bizzat ebeveynleri veya diğer aile fertleri (abi veya ablası) tarafından alkol veya uyuşturucu gibi zararlı maddeleri kullanmaya özendirilip, teşvik ediliyorsa veyahut ticaretini yapmak için şiddete maruz bırakılıyorsa böyle bir durumda çocuğun koruma altına alınması ve ebeveynlerinden velâyet yetkisinin alınıp diğer yasal temsilcilere verilmesi gerekir. Çünkü bu durumda olan baba velâyet yetkisini kötüye kullanmakta ve çocuğun yüksek menfaatine aykırı davranmaktadır.

7. Çocuk Hakkında Korunma Kararının Alınması

Korunma ihtiyacı olan çocuklar hakkında destekleyici ve koruyucu tedbirler almak, onların menfaatlerine göre hareket etmek, devletin asli görev ve sorumluluklarından¹⁰⁰ Korunma altına alınması gereken çocuklarla ilgili haklar Türk Medeni

⁹⁸ Detaylı bilgi için bk.: Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/548.

⁹⁹ Detaylı bilgi için bk.: Tuncay Başoğlu, "Ta'zîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 40/200-201.

¹⁰⁰ Oktay Erdoğan, *Çocuk Hakları* (İstanbul: Acar Yayınları, 2017), 558.

Kanunu’nda yasalarla güvence altına alınmıştır. Türk Medeni Kanun’un 346 ve 347. maddelerinde korunma kararının alınması konusunda şu açıklamaya yer verilmiştir:

*Çocuğun menfaati ve gelişmesi tehlikeye düştüğü takdirde, ana ve baba duruma çare bulamaz veya buna güçleri yetmezse hâkim, çocuğun korunması için uygun önlemleri alır. Çocuğun bedensel ve zihinsel gelişmesi tehlikede bulunur veya çocuk manen terk edilmiş hâlde kalırsa hâkim, çocuğu ana ve babadan alarak bir aile yanına veya bir kuruma yerleştirebilir.*¹⁰¹

Koruyucu ve destekleyici tedbirler alınırken öncelikle çocuğun kendi ailesi içerisinde korunmasına yönelik tedbirler alınır. Bu bağlamda çocuk ve aileye danışmanlık, eğitim, bakım, sağlık, barınma gibi konularda destek sağlanır.¹⁰² Çocuğun ailesi yoksa veya çocuk kendi ailesi içerisinde kalmaya devam ettiği müddetçe birçok risk faktörüne maruz kalacaksa çocuk koruyucu bir ailenin yanına verilebilir veya Çocuk Esirgeme Kurumuna yerleştirilir. Çocuk hakkında koruyucu ve destekleyici tedbirlerin kim tarafından alınabileceği Çocuk Koruma Kanunu’nda şöyle ifade edilmiştir: “Çocuklar hakkında koruyucu ve destekleyici tedbir kararı; çocuğun anası, babası, vasisi, bakım ve gözetiminden sorumlu kimse, Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu ve Cumhuriyet savcısının istemi üzerine veya re’sen çocuk hâkimi tarafından alınabilir.”¹⁰³ Koruyucu ve destekleyici tedbirler korunma ihtiyacı bulunan çocukların bulunduğu yerdeki çocuk hâkimince alınır ve en geç üçer aylık süreyle verilen tedbirler incelettilir. Hâkim çocuğun gelişimini göz önünde bulundurarak koruyucu tedbirlerin kaldırılmasına veya değiştirilmesine karar verebilir. Tedbir kararları çocuğun on sekiz yaşını doldurmasıyla kendiliğinden son bulur.¹⁰⁴

İslâm hukukunda çocukların şahsi ve mali işlerinin yürütülmesi ve haklarının güvence altına alınması velâyet veya vesâyet sistemiyle gerçekleştirilmektedir. Bu görevi üstlenen kişiler velilik vasfını kaybeder veyahut ifa etmekten âciz kalırsa çocukların hakları devlet tarafından koruma altına alınır. Bu görev genellikle devlet başkanı adına kadılar (hâkimler) nezdinde yürütülür.

Sonuç

İslâm hukukunda zayıf, âciz, güçsüz ve hayatlarını tek başlarına idame ettiremeyen küçüklerin gözetilip himaye edilmeleri, şahsi ve mali haklarının koruma altına alınması velâyet veya vesâyet sistemiyle gerçekleştirilmektedir. Küçüklerin hem şahıslarını

¹⁰¹ Türk Medeni Kanunu, md. 346, 347.

¹⁰² Çocuk Koruma Kanunu, md. 5.

¹⁰³ Çocuk Koruma Kanunu, md. 7.

¹⁰⁴ Çocuk Koruma Kanunu, md. 7, 8.

hem de mallarını güvence altına alan velâyet sisteminin temellinde sevgi, merhamet, şefkat, ihtiyaç sahiplerini koruma ve himaye etme gibi temel ahlaki erdemler vardır.

Çocukların hayatlarını sağlıklı ve güven içerisinde sürdürebilecekleri en uygun yer, ebeveynlerinin yanı ve sıcak bir aile ortamıdır. Fakat bazen aile içerisinde çocuğa karşı uygulanan fiziksel şiddet ve cinsel istismar; sosyal, ruhsal ve ekonomik sorunlar bunu mümkün kılmamaktadır. Ebeveynler çocuklarına karşı sorumluluklarını yerine getirmez, ihmalkâr davranır, çocuklarının yüksek menfaatlerinin aksine hareket eder ve çocuklarının ihmâl ve istismar edilmelerine sebebiyet verirlerse yükümlülük şartlarını yerine getirmediği için çocuklar devlet tarafından koruma altına alınır.

Ebeveynleriyle beraber yaşayan çocukların devlet tarafından koruma altına alınması aile birlikteliğine bir müdahaledir. Ancak bu tarz müdahalelerde asıl olan çocuğun kendisini ve yüksek menfaatlerini koruma altına almaktır. Zira çocuk bazen koruma altına alınmadığında veya koruma altına alınması hususunda geç kalındığında taciz, tecavüz, yaralanma, bir uzvunu kaybetme veya ölüm gibi telafisi mümkün olmayacak birçok fiil ve eyleme maruz kalabilmektedir.

Devlet yetkililerin hangi durumlarda çocuğu koruma altına alması gerektiği konusunda kesin ve genel geçer şeyler söylemek pek mümkün değildir. Zira ebeveynler ile çocukları arasında yaşanan fiziksel, cinsel, ekonomik problemler ve bağımlılık kapsamında değerlendirilen birçok eylem farklılık arz etmektedir. Ayrıca ebeveynlerin hangi eylemlerinin ihmâl ve istismar kapsamında değerlendirileceği veyahut bu eylemlerinin boyutunun ne olması gerektiği de pek sınırlandırılmış değildir. Kanaatimizce çocuk ve ebeveynleri arasında yaşanan her bir olay müstakil olarak değerlendirilmeli ve korunma kararının çocuğun maslahatına uygunluğu bütün boyutlarıyla incelenmesi ve araştırılması gerekir.

İslâm hukukunda küçüklerin himaye edilmesi ve korunması konusunda üç türlü velâyetten bahsedilir. Küçük çocukların bakım, terbiye ve gözetimiyle ilgili olan terbiye velâyeti (hidâne), şahıslarıyla ilgili hakları kullanmaya yönelik şahsî velâyet (velâyet-i nefis) ve mallarının korunması ve idaresiyle ilgili olan malî (velâyet-i mal) velâyettir. Küçüğün şahsi ve mali velâyetinde öncelikli hukuki temsilci babadır. Baba velâyet görevini kasten yerine getirmezse veya bundan âciz olursa veyahut görevini kötüye kullanırsa velâyet yetkisi küçüğün diğer hukuki temsilcilerine geçer. Babanın akıl melekelerini kaybetmesi, bunaması, çocuğunun hayatını tehlikeye atacak derecede şizofren olması veyahut alzheimer hastalığına yakalanması gibi bazı durumlar velâyet yetkisinin alınmasını gerektiren özel hallerdir. Bu durumda olan bir babaya çocuğun teslim edilemeyeceği aşikârdır. Çünkü böyle bir babayla beraber yaşayan çocuğun can güvenliği tehlikededir.

Aile içerisinde vuku bulan ve küçük çocuğun da taraf olduğu taciz, tecavüz, esrar, eroin, kokain ve alkol kullanımı gibi bütün eylemlerde çocuğun can güvenliği tehlikeydedir. Aile içerisinde bu tarz eylemlerin gerçekleşmesine göz yumanlar veyahut bu ah-laksız eylemleri gerçekleştirenler, ebeveynlerin bizzat kendileri ise yükümlülüklerini yerine getirmedikleri için çocukların korunma altına alınması gerekir. Ancak bu çalışmamız boyunca elde ettiğimiz netice küçüğün böyle durumlarda direk koruma altına alınıp çocuk yurdu, sevgi evi veya çocuk barınma evlerine yerleştirilmesinden önce birinci derece akrabalarının (dede ve babaannesinin) gözetiminde hayatını sürdürmesidir. Zira İslâm hukukunda da baba velâyet görevini ifa etmekten âciz olursa bu yetki diğer bir hukuki temsilci olan dedeye (babanın babasına) geçer.

Tecrübesizlik, bilgisizlik, eğitim noksanlığı veya yoksulluk gibi nedenlere bağlı olarak çocuğun ihmal edilmesi veya istismara maruz kalması söz konusu ise ebeveynlerin uzmanlar aracılığı ile eğitilmeleri ve devlet yetkililerinin de ebeveynlere gerekli desteği sağlaması gerekir. Yani koruyucu tedbirler alındığında çocuk kendi ailesinin yanında güven ve huzur içerisinde olacaksa çocuk, ailesinden koparılmamalı ve ailenin birlik ve bütünlüğüne müdahale edilmemelidir.

Ebeveynler ve diğer aile bireylerinden kaynaklı ihmaller ve istismarlar, çocuğun hayatı, geleceği ve güvenliğini tehdit edecek boyuta ulaşmışsa çocukların koruma altına alınması bir zorunluluktur. Bu zorunluluk her ne kadar çocuğun yüksek menfaatini gözetmeye yönelik olsa da çocuğun aile ortamından koparılmasına özen gösterilmelidir. Bu konudaki önerimiz eğer İslâm hukukunun ön gördüğü velâyet sisteminin uygulanması ve çocuğun ebeveynlerinin yanında hayatını idame ettirmesi mümkün değilse çocuğun başta dedesi olmak üzere diğer yakın akrabalarının yanında hayatını sürdürmesidir. Ancak velâyet görevini üstleneceklerin ahlaki zafiyetlerinin olmaması, velâyete ehil olmaları ve çocuğun maslahatını da her daim gözetmeleri gerekir.

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

- Abdülhamid, Muhammed Muhyiddin. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2018.
- Akbaş, Emrah. *Türkiye'de Çocuğa Karşı Şiddet 2020 Durum Raporu*. Ankara: y.y., 2020.
- Akşit, M. Cevat. *İslam Ceza Hukukunda İnsanî Esaslar Üzerine Bir Deneme*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 1975.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Beyrût: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Hacir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/513-517. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Apaydın, H. Yunus. "Velâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Basım, 1998.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Çocuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/361-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Aile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/196-200. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bardakoğlu, Ali. "Hidâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 17/467-471. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bardakoğlu, Ali. "Vesâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/66-70. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1. Basım, 1985.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: y.y., 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunûs b. Selâhiddîn. *Keşşâfü'l-knâ' 'an metni'l-İknâ'*. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1983.
- Bulut, Sefa. "Çocuk Cinsel İstismarı Hakkında Bir Derleme". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* (3/28), 139-156.
- Başkurt, İrfan. "Gençlik, Madde Bağımlılığı ve Korunma Yolları: Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat)* 8 (2003), 73-114.
- Canan, İbrahim. *Allah'ın Çocuklara Bahşettiği Haklar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2001.

- Canan, İbrahim. *Allah'ın Çocuklara Verdiği Haklar Haksız Değilim*. İstanbul: Gül Yurdu Yayınları, 2010.
- Cessâs, Ebû Bekr. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İnâyetullah Muhammed. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2010.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. 5 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk Mişşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazile, ts.
- Çeker, Orhan. *Nafaka Kanunu*. İstanbul: Ebru Yayınları, 1985.
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Çocuk*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslâm Hukuku*. Konya: Mistaş Matbaası, 1977.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. es-Sünen. thk. Şuayb Arnâut. 6 Cilt. Dımeşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.
- Erbay, Celal. *İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Erbay, Celal. “Nafaka”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Oktay. *Çocuk Hakları*. İstanbul: Acar Yayınları, 2017.
- Erol, Dilek. *Okulöncesi Eğitim Kurumlarında Görev Yapan Öğretmenlerin Çocuklardaki Fiziksel İstismar Belirtilerine Farkındalıkları (Eskişehir İl Örneği)*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Eskicioğlu, Osman. “Âmme Velâyeti”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 415-447.
- Gander, Mary J.-Gardiner, Harry W. *Çocuk ve Ergen Gelişimi*. çev. Ali Dönmez. 1 Cilt. Ankara: İmge Kitabevi, 2001.
- Gedik, Şerif. “İslâm Hukuku Açısından Babanın Çocuğun Malında Tasarrufta Bulunma Yetkisi ve Malî İbadetler Üzerindeki Rolü”. *Diyanet İlmî Dergi* 59/2 (2023), 613-654.
- Güller, Mahmud Hüdayi. *İslâm Hukukunda Çocuk İşçiliği*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye fi şer'i'ati'l-islâmiyye*. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1990.
- Haraşî, Muhammed b. Abdillâh. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ Muhtasari Halîl*. Beyrût: yy., ts.
- Hassâf, Ebû Bekr. *Kitâbü'n-Nafakât*. nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrût: Dârü's-Selfiyye, 1984.
- Hatemi, Hüseyin - Serozan, Rona. *Aile Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 1 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsîdü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan. İstanbul: İklim Yayınları, 1988.
- İbn Emîru Hâc. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. nşr. Abdullah Mahmûd Ömer. Beyrût: yy., 1999.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Tuhfetü'l-mevdûd bi-ahkâmi'l-mevlûd*. nşr. Osman b. Cum'a. b.y.: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh. *es-Sünen*. nşr. Nâsirüddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik (Minhatü'l-Hâlik haşiyesiyle birlikte)* thk. Zekeriyya Ümeyrât. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Muhammed Subahî. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, 1415.
- İnan, Ali Naim. "Çocuk Hukuku Bakımından Korunma Kararı, Korunma ve Emniyet Tedbiri Kavramları". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/1-2 (Prof. Dr. M. Şakir BERKİ'ye Armağan), (Haziran 1996), 1-21.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1986.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuku*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1970.
- Karaman, Hayreddin. *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: y.y., 1992.
- Kâsânî, Mesûd b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Komisyon. *el-Mevsû'atü'l-Fikhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2002.
- Kozcu, Şeyda. "Çocuk İstismarı ve İhmali". *Aile Yazıları 3 Birey, Kişilik ve Toplum*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Köse, Üzeyir. "İslâm Ceza Hukuku Açısından Çocuklara Yönelik Cinsel İstismar". *Kilis Yedi Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/16 (2018), 312-331.
- Köse, Saffet. "İslâm Hukukunda Çocuğun Çalışması Gelirinin Korunması ve İstismarını Önleyici Tedbirler". *K.T.Ü. Çocuk Sorunları ve İslâm Sempozyumu*. (Rize 2005), 117-160.
- Köse, Saffet. "Lakî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27/68-69. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *el-Muhtasar*. (el-Lübâb şerhiyle birlikte). 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2010.
- Kulaksızoğlu, Adnan. *Ergenlik Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2001.

- Kurtuluş, Aysin. “Madde Bağımlılığı Nedenleri Zararları ve Önlem Konusunda Öneriler”. *K.T.Ü. İlahiyat Fakültesi Çocuk Sorunları ve İslâm Sempozyumu*. (Rize 2005), 83–90.
- Mergînânî, Burhâneddîn. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâi*. thk. Abdülhay el-Leknevî. 8 Cilt. Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. thk. Muhammed Ebû Dakîkah. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usû'l fi şerhi Mirkâti'l-vusûl*. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1321.
- Muhammed Ebû Zehre. *el-Velâye 'ale'n-nefs*. b.y.: Dârü'l-fikri'l Ârabî, ts.
- Muhammed Ebû Zehre. *Usûlü'l-fikh*. İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1957.
- Muhammed Kadri Paşa. *el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l ahvâli's-şahsiyye alâ mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mânî*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Ebû Kuteybe. 2 Cilt. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 2006.
- Öztürk, Sema. *Çocuklarda Duygusal İstismar*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Paslı, Figen. “Çocuğa Yönelik Fiziksel İstismar”. *Sosyal Politika ve Sosyal Hizmet Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2020), 60-72.
- Polat, Oğuz. *Tüm Boyutlarıyla Çocuk İstismarı*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2007.
- Sa'dî Ebû Ceyb. *el-Kâmûsü'l-Fikhî*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1988.
- Şahin, Barış. *Çocuk İşçilerin Korunması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Şener, Mehmet. “İslâm Hukukunda Velâyet 1”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. 2 (1985), 203–221.
- Şirbînî, Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Halîl Aytânî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Marife, 1997.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Topal, Şevket. “Korumaya Muhtaç Çocukların Bakımı ve Gözetimi Açısından İslâm Hukûkunda Velâyet ve Vesâyet Yetkisi”. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 249-273.
- Ûdeh, Abdülkâdir. *et-Teşrî'u'l-cinâ'iyyü'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, ts.
- Uzunpostalcı, Mustafa. “İslâm Hukuku Açısından Ehliyet”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 149–182.
- Uzunpostalcı, Mustafa. “İslâm Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Bazı Sebeppler”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 67-100.

- Üsrûşenî, Ebü'l-Feth Mecdüddîn. *Ahkâmü's-sigâr*. İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah, 648.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2004.
- Zevkliler, Aydın. "Türk Hukukunda Korunmaya Muhtaç Çocuklar". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 25/1 (Mart 1968), 173-236.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâleti'n-Nâşirun, 2013.
- Zeydân, Abdülkerîm. *İslâm Hukukuna Giriş*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985.
- Zühaylî, Muhammed Vehbe. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe. İstanbul: Risale Yayınları, 1994.

İslâm Hukuku Açısından Taşyıcı Annelikte Nesep Problemi*

Abdullah ARSLAN

Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

PhD Student, Dokuz Eylül University Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

İzmir/TÜRKİYE

abdullaharslan198819@gmail.com | orcid.org/0009-0002-6245-4940

Özet

Taşyıcı annelik uygulaması modern dönemde ortaya çıktığı için Kur’ân-ı Kerîm’de, hadis kaynaklarında ve ilk dönem fakihlerin eserlerinde yer almamaktadır. Ancak çağdaş İslâm hukukçuları ve araştırmacıları bu yeni meseleyi ele almışlar ve bu hususta farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu çalışmada, taşyıcı annelik uygulaması sonucu dünyaya gelen çocuğun nesebinin belirlenmesinde ortaya çıkan farklı görüşlerin gerekçeleriyle birlikte ele alınması ve nihayetinde bir sonuca ulaşılması amaçlanmıştır. Bu çalışma, söz konusu uygulama sonucu dünyaya gelen çocuğun nesebinin anne ve baba açısından belirlenmesi hakkında doktrinde ne gibi güncel tartışmaların olduğu, görüş sahiplerinin bakış açıları ve bunların değerlendirilmesinde önem arz etmektedir. Çalışmamız İslâm hukuku kapsamında olduğu için meselenin tıbbi yönü üzerinde fazla durulmamış, sadece çalışmaya temel oluşturması bağlamında ana hatlarıyla ele alınmıştır.

* Bu çalışma Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde hazırlanmakta olan “İslam Hukuku Açısından Nesep ve İlgili Güncel Problemler” başlıklı doktora tezi kapsamında ulaşılan verilerden üretilmiştir.

Geliş/Received: 02.03.2024 | **Kabul/Accepted:** 26.06.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2024

Atıf/Citation: Arslan, Abdullah. “İslâm Hukuku Açısından Taşyıcı Annelikte Nesep Problemi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 303-338./Arslan, Abdullah. “The Problem of Lineage in Surrogacy from the Perspective of Islamic Law”. *Journal of Islamic Law Studies* 43 (June 2024), 303-338.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1446197>

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.

Ayrıca çalışma neseple sınırlı olduğu için bu meseleyle alakalı ceza hukuku konularına yer verilmemiştir.

Çalışmamızda ilk başta taşıyıcı annelik uygulaması ve bu uygulamanın çeşitli yöntemleri hakkında genel bilgilere yer verildi. Elde ettiğimiz verilere göre taşıyıcı annelik daha çok çocuk sahibi olmak isteyen fakat kadının çeşitli sebeplerle hamile kalamamasından dolayı bu isteklerini gerçekleştirilemeyen evli çiftler tarafından tercih edildiği görülmektedir. Bu durumda genellikle evli çiftlerden üreme hücreleri alınarak yapay ortamda döllenirildikten sonra başka bir kadının rahmine nakledilmekte ve sonunda doğum gerçekleşmektedir. Doğumdan sonra çocuk bu uygulamaya başvuran çifte teslim edilmektedir. Burada homolog bir döllenme gerçekleştikten sonra taşıyıcı annelik uygulamasına geçilmektedir. Taşıyıcı annelik denince en çok bu yöntem akla gelmektedir. Bu uygulamanın bir hanımdan alınan yumurta hücresinin diğer hanımın rahmine nakledilmesi şeklinde kocanın birden fazla eşinin olduğu evliliklerde de nadiren görülebilmektedir. Buna evlilik içi taşıyıcı annelik de denebilir. Ancak bunların dışında heterolog yöntemlerle döllenme gerçekleştikten sonra taşıyıcı annelik uygulaması da yapılabilmektedir.

Bu çalışmamızda konuyla ilgili genel bilgilere yer verildikten sonra meselenin fikhî boyutu ana hatlarıyla ele alınmıştır. Zira taşıyıcı anneliğin fikhî hükmü konusunda en belirleyici unsurlardan biri de neseptir. Bu güncel meselenin fikhî hükmünü araştırmak için bazı güncel fıkıh kaynaklarına müracaat ettik ve temelde iki farklı görüşün olduğunu tespit ettik. Bu kapsamda İslâm hukukçularının çoğunluğu genellikle nesep, aile ve toplum düzenine zarar verdiği gerekçesiyle bu uygulamayı câiz görmedikleri; bazıların, çocuğu olmayan çiftlere çocuk sevgisini yaşatmak amacıyla câiz gördükleri anlaşılmaktadır. Aynı şekilde kısaca evlilik içi taşıyıcı annelik olarak adlandırdığımız yöntemin fikhî hükmü konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Heterolog döllenme yöntemleriyle gerçekleştirilen taşıyıcı annelik uygulamasının câiz olmadığı noktasında ittifak edilmiştir. Konumuzun odak noktası nesebin belirlenmesindeki farklı görüşleri ve gerekçeleri ele almak olduğu için fikhî hükmünde ayrıntıya girmedik.

Taşıyıcı annelik uygulaması sonucu doğan çocuğun anne ve baba açısından nesebini en yaygın yöntem olmasından dolayı evli çiftlere ait ceninle yapılan uygulama kapsamında ele aldık. Heterolog döllenme ve evlilik içi taşıyıcı annelik uygulamalarıyla ilgili farklı durumlara kendi başlıkları içinde yer verdik. Araştırmalarımıza göre bu uygulama neticesinde doğan çocuğun anne açısından nesebi hakkında görüş birliği yoktur. Çoğunluk tarafından hamile kalan ve çocuğu doğuran kadın anne olarak görülmekte ise de bazıları yumurta sahibi kadının anne olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Aynı şekilde doğan çocuğun babasının kim olacağı da tartışılmıştır. Bazıları çocuğun hukuken sadece annesinin olduğunu babasının olmadığını, bazıları sperm sahibi

erkeğin baba olduğunu, bazıları ise taşıyıcı annenin kocasının baba olduğunu ifade etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Taşıyıcı Annelik Türleri, Anne Açısından Nesep, Baba Açısından Nesep, Yumurta Sahibi Anne, Taşıyıcı Anne.

The Problem of Lineage in Surrogacy from the Perspective of Islamic Law**

Summary

Since the surrogacy emerged in the modern era, it is not mentioned in the Quran, hadiths, and the studies of Muslim jurists in the early periods. However, contemporary Muslim jurists and researchers have addressed this new issue and enounce different views on this matter. Purpose of this study to address the different views that arise in determining the lineage of a child born via surrogacy, along with their justifications, and reach a conclusion. This study is important in the current debates in the doctrine regarding the determination of the lineage of a child born via this practice from the perspectives of the mother and father and the viewpoints of the proponents and the evaluating these viewpoints. Since my study is within the scope of Islamic law, the medical aspect of the issue has not been emphasized much, but has been discussed in a general way to constitute the basis for the study. Additionally, since the study is limited to lineage, no topics related to criminal law concerning this issue have been included.

In this study, I provided general information about the surrogacy and its various methods. According to the inquisitions, surrogacy is mostly preferred by individuals who want to have children but the woman is unable to conceive for various reasons. In this case, reproductive cells are taken from married couples, fertilized in an artificial environment, then transplanted into the uterus of another woman and eventually birth occurs. After birth, the child is handed over to the couple who applied for this practice. After homologous fertilization occurs, surrogacy is applied. This is what is usually thought of when surrogacy is mentioned. This practice, in which the egg cell taken from one woman is transferred to the uterus of the other woman, can rarely be seen in marriages where the husband has more than one wife. This can also be called intra-marital surrogacy. Additionally, surrogacy can also be performed after fertilization occurs through heterologous methods.

In this study, after giving general information about the matter, jurisprudential aspect of the issue is discussed. Because one of the most determining factors regarding the jurisprudence of surrogacy is lineage. To investigate the Islamic legal judgment on this

** This study was derived from the data obtained within the scope of the doctorate dissertation titled "Genealogy in Relation to Islamic Law and Related Current Problems", which is being prepared at the Institute of Social Sciences of Dokuz Eylül University.

issue, I consulted some contemporary sources of Islamic jurisprudence and understood that there are two different views. Therefore, I understood that the majority of Muslim jurists do not deem this practice permissible because it harms lineage, family and social order and some others consider it permissible to help the couples who do not have children to experience the love of children. Likewise, there are debates about the Islamic legal judgment of the method we call intra-marital surrogacy. It is agreed that the practice of surrogacy using heterologous fertilization methods is not permissible. Since the focus of my study is to address the different views and justifications in determining lineage, I did not go into detail in the Islamic legal judgment.

I discussed the parentage of the child born via surrogacy within the scope of the application made with the fetus obtained from the reproductive cells of married couples, as it is the most common method. I have included different situations regarding heterologous insemination and intra-marital surrogacy practices under their own headings. According to my research, there is no consensus on the maternal lineage of the child born via this practice. Majority researchers consider the woman who gets pregnant and gives birth as a mother. Some say that the woman who provides the egg should be considered as the mother. Likewise, it was discussed who the father of the newborn child would be. Some stated that the child legally has its mother and not its father. Some stated that the one who provides the sperm is the father. Some stated that the surrogate mother's husband is the father.

Keywords: Islamic Law, Types of Surrogacy, Lineage from the Mother's Point of View, Lineage from the Father's Point of View, Egg Bearing Mother, Surrogate Mother.

Giriş

Yeni üreme tekniklerinin ortaya çıkması cinsel ilişkiyle üremenin birbirinden ayrılmasına ve annelik konusunda bazı problemlere sebep olmuştur. Geleneksel aile düzeninde genetik, taşıyıcı ve sosyal anne tek ve aynı kişidir. Ancak günümüzde taşıyıcı annelik gibi yeni üreme teknikleriyle, genetik ve taşıyıcı anne özellikleri birbirinden ayrılabilir. Bu sebeple tıbbi, hukuki ve dinî kurumların, bu şekilde meydana gelen aile hukuku ilişkileri ve ebeveynlik tartışmalarını yeni boyutlarıyla ele almak zorunda oldukları ortaya çıkmıştır.¹

Taşıyıcı anne, bazı sebeplerden dolayı hamile kalamayan, hamile kalması tehlikeli olan ya da hiçbir sağlık problemi olmadığı halde vücudu bozulmasın diye hamile

¹ Sevtap Metin, "Yörüngesinden Çıkan Tabiat: Etik, Sosyal, Psikolojik ve Hukuki Görünümleriyle Taşıyıcı Annelik", *Sağlık Hukuku Makaleleri II*, haz. İstanbul Barosu Yayın Kurulu (İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2012), 32.

kalmak istemeyen bir kadının çocuğunu onun yerine karnında taşıyan kadına denir.² Bu uygulama rahmin kiralandığını ve doğumdan sonra bebeği hücre sahiplerine teslim edileceğini beyan eden bir tür sözleşmeye dayanır.³

Taşıyıcı annelik genel olarak tüp bebek (in-vitro) yöntemiyle gerçekleşmektedir. Ancak teoride aşılama (in-vivo) yöntemiyle de gerçekleşebilmektedir. Hatta doğal dölleme ile oluşan embriyonun alınıp başka bir kadının rahmine nakledilmesiyle de taşıyıcı anneliğin gerçekleşmesi mümkündür.⁴

Bu çalışmada modern dönemde ortaya çıkan taşıyıcı annelik uygulaması hakkında genel bilgiler verdikten sonra bu uygulamanın fikhî hükmüyle ilgili farklı görüşlere çok ayrıntıya girmeden genel manada değinildi. Çalışmanın başlığından da anlaşılacağı üzere bu çalışmada asıl amaç taşıyıcı annelik uygulaması sonucu doğan çocuğun nesebinin belirlenmesidir. Zira taşıyıcı annelik ve buna benzer uygulamalar ortaya çıkmadan önce yumurta sahibi ve doğuran kadın aynı kişi olduğundan İslâm hukuku açısından dünyaya gelen bir çocuğun anne cihetinden nesebi bir sorun teşkil etmiyordu. İslâm hukukunda neseple ilgili problemler ve tartışmalar genellikle babanın belirlenmesi hususunda meydana geliyordu. Ancak tıp biliminin gelişmesi ve ilerlemesiyle üreme konusunda yeni tekniklerin ortaya çıkması ve bu tekniklerin kullanılması annenin hangi kadın olduğu gibi bir nesep problemini ortaya çıkarmıştır. Normal şartlarda nesep, baba açısından önem arz ederken taşıyıcı annelik gibi karmaşık bir meselede anne açısından daha önemli hale gelmiştir. Çünkü normal şartlarda kadın bir çocuk dünyaya getirir ve onunla evli olan erkek de baba olarak belirlenir. Annenin doğumla belirli olduğu bir dönemde babayı belirlemek konusunda herhangi bir problem olmadığı sürece bir zorluk yaşanmıyordu. Ancak annenin belirli olmadığı bir dönemde babanın belirlenmesi nasıl mümkün olacaktır? Sadece babanın belirli olmadığı durumlarda bile bireysel ve toplumsal açıdan ne kadar müşkül bir duruma düşüldüğü göz önünde bulundurulursa annenin ve babanın her ikisinin de belirsizliğinin pek çok yönden ne kadar büyük bir probleme yol açacağı ortadadır. İslâm hukuku açısından bakıldığında

² Cemile Turgut, *Yapay Dölleme Taşıyıcı Annelik ve Soybağına İlişkin Hukuki Sorunlar* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2016), 107; Nagehan Kırkbeşoğlu, *Soybağı Alanında Biyoetik ve Hukuk Sorunları* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2006), 68; Nagehan Gürbüz, *Biyotıp Hukukunda İnsan Onuru* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2014), 79; Kübra Nur Dindar, “Taşıyıcı Annelik Yoluyla Doğan Çocuğun Soybağına Uygulanacak Hukuk ve Kamu Düzeni Etkisi”, *Fasikül CEHAMER Aylık Hukuk Dergisi* 12/132 (Kasım 2020), 14; Sevtap Metin, *Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk* (İstanbul: Betim Yayınları, 2019), 159; Metin, “Yörüngesinden Çıkan Tabiat”, 7. İv Psalti, *Tüpteki Bebek*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 136, 140.

³ Esra Kartal Soysal, *Posthüman Dünyada Üreme Felsefi Bir Giriş* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2023), 57.

⁴ Ayşe Şimşek, *İslam Hukuku Açısından Taşıyıcı Annelik* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 16-17; Enver Osman Kaan, *Günümüz Fıkıh Meseleleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 59.

taşıyıcı annelik uygulamasının câiz olmadığı ifade edilmesi problemin çözümünde yeterli değildir. Zira câiz görülmeyen bu uygulama neticesinde doğan çocukların nesebinin belirlenmesi de İslâm hukukunun amaçlarından biri olan bireysel ve toplumsal maslahatın gerçekleşmesi için elzemdir. Bu sebeple çağdaş İslâm hukukçuları bu uygulamanın câiz olup olmaması şeklindeki fikhî boyutunu değerlendirmekle kalmamışlar problemin çözümü ve maslahatın gerçekleşebilmesi için bu uygulamayı nesep hükümleri açısından da ele almışlardır. Biz de bu çalışmada taşıyıcı annelik uygulamasında ortaya çıkan nesep problemini ele alıp bu konudaki farklı görüşleri gerekçeleriyle birlikte inceleyeceğiz ve ardından bir sonuca ulaşmaya çalışacağız.

1. Taşıyıcı Annelik Yöntemleri

Taşıyıcı annelik uygulaması tercih edilen yöntemlere göre, bu uygulamanın ticari amaç taşıyıp taşımadığına göre ve yabancılik unsuru içerip içermemesine göre farklı türlere ayrılmaktadır.⁵ Biz çalışma konumuz gereği taşıyıcı annelik türlerini tercih edilen yöntemlere göre yani farklı döllenme kombinasyonlarına göre ele aldık.

1.1. Homolog Döllenme Sonrası Taşıyıcı Annelik

Bu yöntemde evli bir kadının yumurtası kocasının spermiyle tüpte döllendirildikten sonra hamilelik için gönüllü olan bir başka kadının rahmine yerleştirilir. Bu uygulama sonucu doğan çocuk yumurta ve sperm sahibi anne babaya teslim

⁵ Dindar, "Taşıyıcı Annelik", 15.

edilmektedir.⁶ Bu yöntemle başvuran anne ve baba çocuğun genetik ve sosyal anne ve babası olmaktadır.⁷ Taşıyıcı annelik denildiğinde en çok bu yöntem akla gelmektedir.⁸

1.2. Heterolog Döllenme Sonrası Taşıyıcı Annelik

Taşıyıcı annelik uygulaması, sperm bağıışı, yumurta bağıışı ve embriyo bağıışı şeklinde gerçekleşen heterolog döllenme yöntemleri ile de yapılabilmektedir.

Sperm bağıışında kadından yumurta alınarak aralarında evlilik bağı olmayan yabancı bir adamın spermiyle döllenirilir. Bu yöntemle elde edilen döllenmiş yumurta hamileliği üstlenen bir başka kadının rahmine yerleştirilir. Hamilelik sona erip de doğum gerçekleştiğinde bebek yumurta sahibi kadına teslim edilir. Bu yöntemle evli

⁶ Ali Abdurrahman Âmir, *Ahkâmü'l-iştibâh fi'n-nesebi fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2012), 239; Muhammed Ali el-Bâr, *Din ve Tıp Açısından Tüp Bebek*, çev. Adil Bebek (İstanbul: Nesil Yayınları, 1989), 64-65, 91; Muhammed Ali el-Bâr, "et-Telkîhu's-Sinâî ve Etfâlü'l-Enâbîb", *Mecelletü Mecmei'l-Fikhi'l-İslâmî* 2/1 (1986), 282, 298; Ahmed Halef Süleyman el-Cübûrî, *Ahkâmu't-telkîhu's-sinâî ve bunûki'l-menî ve'l-ecinneti fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Amman: es-Sivâki'l-İlmiyye, 2015), 154, 227; Ali Muhammed Yûsuf el-Muhammedî, *Ahkâmun'n-neseb fi's-şerîati'l-İslâmiyye* (Devha: Dâru'l-Katari bin Fecae, 1994), 224; Yâsîn b. Nâsir b. Mahmûd el-Hatîb, *Sübûtu'n-nesebi dirâsetü mukârane* (Cidde: Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, 1987), 315; Şevkî Zeke-riyyâ es-Sâlihî, *et-Telkîhu's-sinâî ed-dâhilî ve'l-hâricî beyne's-şerîati'l-İslâmiyye* (Kahire: el-İlm ve'l-Îmân, 2005), 90; Ahmed Muhammed Lütfî Ahmed, *et-Telkîhu's-sinâî beyne akvâli'l-etıbbâu ve erâe'l-fukâhâ* (İskenderiyye: Dâru'l-Fikri'l-Câmia, 2006), 118; Muhammed b. Yahya b. Hasan en-Nüceymî, *el-İncâbu's-sinâî beyne't-tahlîl ve't-tahrîm* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2011), 124; Ferec Muhammed Muhammed Sâlim, *Vesâilü'l-ihşâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid ve davâbituhû: dirâse mukârane beyne'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-vazî* (İskenderiyye: Mektebetü'l-Vefâi'l-Kanuniyye, 2012), 497, 506; Ârif Ali Ârif el-Karadâğî, *Kazâyâ fikhiyye fi nakli'l-a'zâi'l-beşeriyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2012), 250-251; Ârif Ali Ârif, "Taşıyıcı Anne veya Kiralanmış Rahim Konusunda İslami Bir Bakış", çev. Esra Rahat Özer, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (Nisan 2011), 394; Ahmed Zîb, *Nazariyyetü'z-zarûretü't-tıbbiyye fi'l-fikhi'l-İslâmî ve tatbikâtuha'l-muâsıra* (Dimaşk, Beyrut: Daru'l-Muktebes, 2019), 215-217; Münâ Saîd Tâhâ Âl-i Uleyve, *el-Ahkâmu'l-fikhiyyeti't-tıbbiyye el-hâssatü bi'l-cenîn ve't-tıfl* (Riyad: Dâru'l-Yâsir, 2017), 125; Süfyan b. Ömer Burkia, *en-Nesebü ve medâ te'sîru'l-müsteciddeti'l-ilmiyeti fi isbatihî* (Riyad: Daru Künûzi İşbiliya, 2007), 410, 412-413; Muhammed el-Mursî Zehra, *el-İncâbu's-sinâî ahkâmuhu'l-kânûniyye ve hudûduhû's-şerîyye dirâse mukârane* (Kuveyt: el-Câmiatü'l-Kuveytiyye, 1993), 158; Abdulhâlim İbrahim Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra fi manzûri'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-vazî* (İskenderiyye: Mektebetü'l-Vefâi'l-Kânûniyye, 2015), 254; Erol, *Yapay Döllenme*, 61-62, 65; Gürbüz, *İnsan Onuru*, 80; Metin, *Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk*, 160; Metin, "Yörüngesinden Çıkan Tabiat", 7-9; Haluk N. Nomer, "Sunî Döllenme Dolayısıyla Ortaya Çıkabilecek Nesep Problemleri", *M. Kemal Oğuzman Anısına Armağan* (İstanbul: Beta Yayınları, 2000), 559.

⁷ Erol, *Yapay Döllenme*, 65; Gürbüz, *İnsan Onuru*, 80; Metin, *Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk*, 160; Metin, "Yörüngesinden Çıkan Tabiat", 9.

⁸ Hasan Maçın, "Taşıyıcı Anneliğin Fikhi ve Etik İmkânı Üzerine Bir Deneme", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 7 (Ekim 2020), 57-58.

kadının rahmi işlevini yitirdiği halde yumurtalıkları sağlamsa ve koca da kısır olup çocuk sahibi olmak istiyorsa başka bir kadın hamileliği üstlenmektedir.⁹

Yumurta bağışında kocadan sperm alınır ve aralarında evlilik bağı olmayan başka bir kadının yumurtasıyla döllendirilip yine aynı kadına veya yumurta sahibi olmayan başka bir kadının rahmine nakledilmektedir. Başka bir kadına nakledilirse çocuğun yumurta sahibi anne, rahim sahibi anne ve bu iş için ücret ödeyen anne olmak üzere üç annesi olabilmektedir. Bu yöntem kocanın sağlıklı olup, karısının yumurtalığı ve rahmi sağlıklı olmadığı evliliklerde başvurulmaktadır.¹⁰ Bu yöntem taşıyıcı anneye kocanın spermi aşılanarak da gerçekleştirilmektedir.¹¹

Embriyo bağışında yumurta bağışçısı bir kadının yumurtası sperm bağışçısı bir erkeğin spermile döllendirilir. Döllenen yumurta taşıyıcı ya da kiralık anne olarak adlandırılan evli ya da bekâr başka bir kadına ya da yumurta sahibi kadına yerleştirilir.¹² Bu yöntem evli kadının yumurtalıkları ve rahmi işlevini yerine getiremediği gibi kadının kocasında da kısırılık sorunu bulunuyorsa ve buna rağmen çocuk sahibi olmak istiyorlarsa başvurulmaktadır.¹³ Doğum gerçekleşince çocuk, bu yöntemle başvuran çiftlere teslim edilmektedir.¹⁴

1.3. Evlilik İçi Taşıyıcı Annelik

Taşıyıcı annelik konusunda evlilik içi bir yöntem de bulunmaktadır. Bu yöntemde bir adamın iki hanımı vardır ve bir hanımdan yumurta alınarak kocasının

⁹ Bâr, “et-Telkîhu’s-sinâî”, 307; Âmir, *Ahkâmü’l-iştibâh*, 235; Cübûrî, *Ahkâmu’t-telkîhi’s-sinâî*, 228; Sâlim, *Vesâilü’l-ihsâbi’t-tıbbiyyi’l-müsâid*, 498, 508-509, 853; Karadâğî, *Kazâyâ fikhîyye*, 258-259; Ârif, “Taşıyıcı Anne”, 396; Zîb, *Nazariyyetü’z-zarûretî’t-tıbbiyye*, 217; Âl-i Uleyve, *el-Ahkâmu’l-fikhîyyeti’t-tıbbiyye*, 126; Sa’d b. Abdulazîz b. Abdullah eş-Şüveyrih, *Ahkâmu’t-telkîhi gayru’t-tabîî* (Riyad: Künûzü’l-İşbîliyye, 2009), 1/444; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 256; Nomer, “Nesep Problemleri”, 560.

¹⁰ Bâr, *et-Telkîhu’s-Sinâî*, 306; Sâlim, *Vesâilü’l-ihsâbi’t-tıbbiyyi’l-müsâid*, 853; Ârif, “Taşıyıcı Anne”, 397; Ziyâd Ahmed Selâme, *Etfâlü’l-enâbîb beyne’l-ilmî ve’s-şerîa* (Beyrut: ed-Dârü’l-Arabiyye li’l-Ulûm, 1996), 99; Zîb, *Nazariyyetü’z-zarûretî’t-tıbbiyye*, 217; Şüveyrih, *Ahkâmu’t-telkîhi gayru’t-tabîî*, 1/444; Burkia, *en-Nesebü*, 465-466; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 256; Nomer, “Nesep Problemleri”, 560.

¹¹ Erol, *Yapay Döllenme*, 65.

¹² Bâr, *Tüp Bebek*, 92; Âmir, *Ahkâmü’l-iştibâh*, 237; Cübûrî, *Ahkâmu’t-telkîhi’s-sinâî*, 227; Sâlim, *Vesâilü’l-ihsâbi’t-tıbbiyyi’l-müsâid*, 497-498, 853; Karadâğî, *Kazâyâ fikhîyye*, 259; Selâme, *Etfâlü’l-enâbîb*, 100, 107; Âl-i Uleyve, *el-Ahkâmu’l-fikhîyyeti’t-tıbbiyye*, 126; Şüveyrih, *Ahkâmu’t-telkîhi gayru’t-tabîî*, 1/445; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 255; Metin, *Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk*, 160; Metin, “Yörüngesinden Çıkan Tabiat”, 9; Nomer, “Nesep Problemleri”, 560-561.

¹³ Bâr, *et-Telkîhu’s-Sinâî*, 306; Âmir, *Ahkâmü’l-iştibâh*, 237-238; Selâme, *Etfâlü’l-enâbîb*, 100; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 255; Erol, *Yapay Döllenme*, 65; Metin, *Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk*, 160; Metin, “Yörüngesinden Çıkan Tabiat”, 9.

¹⁴ Erol, *Yapay Döllenme*, 65; Metin, *Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk*, 160; Metin, “Yörüngesinden Çıkan Tabiat”, 9; Nomer, “Nesep Problemleri”, 561.

spermiyle döllendirilir. Döllendirilen yumurta diğer hanımın rahmine yerleştirilir. Buna taşıyıcı kuma da denilmektedir.¹⁵

2. Taşyıcı Anneliğin Fıkhî Hükümü

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde taşıyıcı annelik meselesiyle ilgili açık bir ifade bulunmamaktadır. Kendi zamanlarında böyle bir mesele olmadığı için klasik dönem fakihleri de bu konuda bir görüş bildirmemişlerdir. Ancak çağdaş İslâm hukukçuları ve araştırmacıları Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerden çıkarılmış genel kaide ve hükümlerle bu yeni mesele hakkında hüküm bulmaya çalışmışlardır.¹⁶

Taşyıcı annelik uygulamasının hükmü hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır.¹⁷

a) Birinci Görüş: Taşyıcı annelik câizdir.¹⁸ Bu görüş sahiplerinin gerekçelerini şöyle özetlemek mümkündür: Bir kadının sütanne olarak kiralınması câiz olduğuna göre taşıyıcı anne olarak da kiralınması câizdir. Çünkü rahim de süt gibi çocuğun gelişimine katkı sağlamaktadır.¹⁹ Taşyıcı annelikte rahimden genetik özellikler çocuğa

¹⁵ Âmir, *Ahkâmü'l-iştibâh*, 240; Bâr, *Tüp Bebek*, 65-66, 93; Bâr, *et-Telkîhu's-sinâi*, 282-283, 299; Mahmûd Ahmed Tâhâ, *el-İncâb beyne'l-meşrûiyeti ve't-tecrîm* (el-Mansûra: Dâru'l-Fikri ve'l-Kânûn, 2015), 136; Cübûrî, *Ahkâmu't-telkîhi's-sinâi*, 154, 225; Sâlihî, *et-Telkîhu's-sinâi*, 91, 112; Nüceymî, *el-İncâbu's-sinâi*, 123; Sâlim, *Vesâilü'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 497; Karadâğî, *Kazâyâ fikhîyye*, 253-254; Muhammed b. Hâil b. Gaylân Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-İncâb* (Riyad: Dâru'l-Kunûzi'l-İşbiliyya, 2011), 2/803; Sâra Şâfi Saîd el-Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasila bi'l-ukm ve'l-İncâb ve men'i'l-haml fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2013), 443-444; Ârif, *Taşyıcı Anne*, 397; Selâme, *Etfâlü'l-enâbib*, 101; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/353; Burkia, *en-Nesebü*, 446; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 254; Maçin, "Taşyıcı Anneliğin Fıkhî ve Etik İmkânı Üzerine Bir Deneme", 58.

¹⁶ Maçin, "Taşyıcı Anneliğin Fıkhî ve Etik İmkânı Üzerine Bir Deneme", 58-59.

¹⁷ Tâhâ, *el-İncâb*, 142; Sâlim, *Vesâilü'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 797; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-İncâb*, 2/783.

¹⁸ Tâhâ, *el-İncâb*, 142; Sâlim, *Vesâilü'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 798; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-İncâb*, 2/784; en-Nahvî Süleymân, *et-Telkîhu's-sinâi fi'l-kânûni'l-Cezâiri ve's-şerâti'l-İslâmiyye ve'l-Kânûni'l-Mukâran* (Ceza-yir: Câmîati'l-Cezâir 1, Külliyyetü'l-Hukûk, Doktora Tezi, 2010-2011), 180; Âl-i Uleyve, *el-Ahkâmu'l-fikhiyyeti't-tıbbiyye*, 128; Ayşe Şimşek, "İslâm Hukuku Açısından Taşyıcı Annelikte Meşruiyet Tartışmaları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (Ekim 2014), 249; Şimşek, *Taşyıcı Annelik*, 44; Kaan, *Fıkah Meseleleri*, 63; Nail Çam, *İslâm Hukukunda Cenin Ahkâmı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 140; İbrahim Paçacı, "IV. Oturum Dinî Açından Problem Oluşturan Tıbbî Meseleler-II", *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı II*, haz. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 175; Mehmet Erdoğan, "IV. Oturum Dinî Açından Problem Oluşturan Tıbbî Meseleler-II", *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı II*, haz. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 178-179. Bu görüşte olan Mehmet Erdoğan bunun insani bir yardım olduğunu ve hatta bunu üstlenen kadına cû'l adında bir ödül verilebileceğini belirtmektedir.

¹⁹ Ahmed, *et-Telkîhu's-sinâi*, 254-255; Sâlim, *Vesâilü'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 799; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-İncâb*, 2/788; Süleymân, *et-Telkîhu's-sinâi*, 180; Âl-i Uleyve, *el-Ahkâmu'l-fikhiyyeti't-tıbbiyye*, 138-139; Şimşek, "İslâm Hukuku Açısından Taşyıcı Annelikte Meşruiyet Tartışmaları", 250-251; Şimşek, *Taşyıcı Annelik*, 45; Kaan, *Fıkah Meseleleri*, 63-64; Paçacı, "Dinî Açından Problem Oluşturan Tıbbî Meseleler-II", 175.

geçmediği için neseplerin karışması söz konusu değildir.²⁰ Bu uygulama hamile kalamayan bir kadının çocuk sahibi olabilmesi için bir zarurettir. Bu zaruret çocuk sahibi olmayan karı kocanın bu uygulamaya başvurmasını câiz hale getirir.²¹

b) İkinci Görüş: Çağdaş İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre taşıyıcı annelik uygulamaları câiz değildir.²² Bu görüş sahiplerinin gerekçelerini şöyle özetlemek mümkündür: Taşıyıcı annelik uygulamasında üçüncü bir tarafın dâhil olduğu, taraflar arasında hukuki bir bağ bulunmadığı için zinaya benzemesi,²³ annelik fitratına aykırı davranılması,²⁴ avret yerlerinin görülmesi,²⁵ yabancı bir erkeğin firâşi işgal edilerek

²⁰ Ahmed, *et-Telkîhu's-sinâi*, 257; Sâlim, *Vesâilü'l-İhsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 803; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*, 2/787; Süleymân, *et-Telkîhu's-sinâi*, 180.

²¹ Sâlim, *Vesâilü'l-İhsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 801; Âl-i Uleyve, *el-Ahkâmu'l-fikhiyyeti't-tıbbiyye*, 143; Metin, *Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk*, 166; Metin, “Yörüngesinden Çıkan Tabiat”, 31; Şimşek, “İslâm Hukuku Açısından Taşıyıcı Annelikte Meşruiyet Tartışmaları”, 252; Şimşek, *Taşıyıcı Annelik*, 48-49; Kaan, *Fıkıh Meseleleri*, 64; Çam, *İslâm Hukukunda Cenin Ahkâmı*, 143; Sümeyye Kayar, *İslâm Hukuku ve Türk Medeni Hukuku Açısından Sahih Evlilik Akdi Dışında Oluşan Nesepler ve Ortaya Çıkan Sonuçlar* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 57.

²² Bâr, *et-Telkîhu's-Sinâi*, 282; Bâr, *Tüp Bebek*, 64; Tâhâ, *el-İncâb*, 145; Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 235, 238-239; Muhammedî, *Ahkâmun'n-neseb*, 224; Hatîb, *Sübûtu'n-nesebi dirâsetü mukârane*, 318-320; Sâlim, *Vesâilü'l-İhsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 492, 807, 822; Karadâğî, *Kazâyâ fikhiyye*, 251; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*, 2/783, 801; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasıla bi'l-ukm ve'l-incâb*, 454; Ârif, *Taşıyıcı Anne*, 394; Ali Muhyiddin el-Karadâğî - Ali Yusuf el-Muhammedî, *Fikhu'l-kazâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsıra-dirâse fikhiyye tıbbiyye mukârane* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2006), 582, 587; Selâme, *Etfâlü'l-enâbîb*, 100-101, 103, 106, 108, 126; Zîb, *Nazariyyetü'z-zarûreti't-tıbbiyye*, 217; Âl-i Uleyve, *el-Ahkâmu'l-fikhiyyeti't-tıbbiyye*, 127, 149; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/356; Burkia, *en-Nesebü*, 413-414; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 260, 310; Şimşek, “İslâm Hukuku Açısından Taşıyıcı Annelikte Meşruiyet Tartışmaları”, 243; Şimşek, *Taşıyıcı Annelik*, 37; Kaan, *Fıkıh Meseleleri*, 66, 69, 71; Çam, *İslâm Hukukunda Cenin Ahkâmı* 137; Kayar, *Sahih Evlilik Akdi Dışında Oluşan Nesepler*, 56; Esra Özer, *Hanefti ve Şafîi Mezhepleri Çerçevesinde İslâm Hukukunda Nesepler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 191.

²³ Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 235; Muhammedî, *Ahkâmun'n-neseb*, 224-225, 229; Hatîb, *Sübûtu'n-nesebi* 318-319; Ahmed, *et-Telkîhu's-sinâi*, 246; Karadâğî, *Kazâyâ fikhiyye*, 251; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*, 2/792-793; Ârif, *Taşıyıcı Anne*, 394; Karadâğî - Muhammedî, *Fikhu'l-kazâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsıra*, 582, 587; Zîb, *Nazariyyetü'z-zarûreti't-tıbbiyye*, 217; Âl-i Uleyve, *el-Ahkâmu'l-fikhiyyeti't-tıbbiyye*, 129; Burkia, *en-Nesebü*, 413; Şimşek, “İslâm Hukuku Açısından Taşıyıcı Annelikte Meşruiyet Tartışmaları”, 245; Şimşek, *Taşıyıcı Annelik*, 39; Kaan, *Fıkıh Meseleleri*, 62; Ülfet Görgülü - Zekiye Demir, “Üreme Turizmi Yoluyla Kadınların Nesneleştirilmesi-Dinî Perspektiften Bir Değerlendirme-“, *Journal of Analytic Divinity* 7/1 (Haziran 2023), 18.

²⁴ Muhammedî, *Ahkâmun'n-neseb*, 225; Sâlim, *Vesâilü'l-İhsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 812, 814; Karadâğî - Muhammedî, *Fikhu'l-kazâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsıra*, 582; Kaan, *Fıkıh Meseleleri*, 61.

²⁵ Muhammedî, *Ahkâmun'n-neseb*, 225; Sâlim, *Vesâilü'l-İhsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 815; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*, 2/798; Karadâğî - Muhammedî, *Fikhu'l-kazâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsıra*, 582; Şimşek, *Taşıyıcı Annelik*, 43; Şimşek, “İslâm Hukuku Açısından Taşıyıcı Annelikte Meşruiyet Tartışmaları”, 248; Görgülü - Demir, “Üreme Turizmi Yoluyla Kadınların Nesneleştirilmesi”, 20-21.

karısıyla ilişkiye girememesi,²⁶ insan vücudunun ve anneliğin ticarete konu olması,²⁷ aile hayatının ve kavramının çökmesine zemin hazırlaması,²⁸ neseplerin karışması ve doğan çocuğun annesinin yumurta sahibi kadın mı yoksa bu çocuğu karnında taşıyan kadın mı olduğunun belli olmaması gibi çeşitli problemler söz konusu olmaktadır.²⁹ Bu meseleyle alakalı her iki kadın arasında sıklıkla anlaşmazlıklar ve davalar ortaya çıkmıştır.³⁰ Hâlbuki Kur'an'a göre³¹ tartışmaya sebep olan her şey yasaklanmıştır.³² Taşiyıcı annelik bazı ahlaki, psikolojik, sosyal ve bilimsel açıdan problemlere ve bazı kötülüklerin yayılmasına sebep olur.³³ Birçok probleme ve kötülüğe yol açan taşiyıcı anneliğin evlatlıktan daha büyük bir günah olduğu aşikârdır. Çünkü taşiyıcı annelik evlatlığa ve zinaya benzediği için her iki haramı da kapsamaktadır.³⁴

Aynı şekilde iki karısı bulunan bir adamın spermi ile çocuk sahibi olamayan karısının yumurtası tüpte döllendirildikten sonra diğer karısının rahmine nakledilmesi

²⁶ Muhammedî, *Ahkâmun'n-neseb*, 225; Tâhâ, *el-İncâb*, 146-147; Sâlim, *Vesâilü'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 813; Medhacî, *Ahkâmü'n-nevâzil f'l-İncâb*, 2/793; Karadâğî - Muhammedî, *Fıkhü'l-kazâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsıra*, 582; Süleymân, *et-Telkîhu's-sinâi*, 179; Âl-i Uleyve, *el-Ahkâmü'l-fikhiyyeti't-tıbbiyye*, 130, 132-133; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 310.

²⁷ Tâhâ, *el-İncâb*, 148; Medhacî, *Ahkâmü'n-nevâzil f'l-İncâb*, 2/802-803; Ârif, *Taşiyıcı Anne*, 391-392; Zîb, *Nazariyyetü'z-zarûreti't-tıbbiyye*, 221-222; Âl-i Uleyve, *el-Ahkâmü'l-fikhiyyeti't-tıbbiyye*, 130-131; Zehra, *el-İncâbu's-Sinâi*, 168; Kırkbeşoğlu, *Soybağı Alanında Biyoetik ve Hukuk Sorunları*, 70; Metin, *Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk*, 161; Metin, "Yörüngesinden Çıkan Tabiat", 24; Şimşek, *Taşiyıcı Annelik*, 30-32, 41-44; Kaan, *Fıkıh Meseleleri*, 63; Çam, *İslâm Hukukunda Cenin Ahkâmı*, 138; Görgülü - Demir, "Üreme Turizmi Yoluyla Kadınların Nesneleştirilmesi", 19-20; Medhacî, *Ahkâmü'n-nevâzil f'l-İncâb*, 2/802-803; Âl-i Uleyve, *el-Ahkâmü'l-fikhiyyeti't-tıbbiyye*, 131, 151; Şüveyrih, *Ahkâmü't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/375; Zîb, *Nazariyyetü'z-zarûreti't-tıbbiyye*, 222; Çam, *İslâm Hukukunda Cenin Ahkâmı*, 138.

²⁸ Tâhâ, *el-İncâb*, 147; Şimşek, *Taşiyıcı Annelik*, 31; Kaan, *Fıkıh Meseleleri*, 61; Çam, *İslâm Hukukunda Cenin Ahkâmı*, 139; Ülfet Görgülü, "Taşiyıcı Annelik-Fıkhi Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (Nisan 2010), 202.

²⁹ Bâr, "et-Telkîhu's-Sinâi", 306-307; Bâr, *Tüp Bebek*, 64; Tâhâ, *el-İncâb*, 147; Muhammedî, *Ahkâmun'n-neseb*, 229-230; Ahmed, *et-Telkîhu's-sinâi*, 246; Süleymân, *et-Telkîhu's-sinâi*, 178; Zîb, *Nazariyyetü'z-zarûreti't-tıbbiyye*, 222; Şüveyrih, *Ahkâmü't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/377; Zehra, *el-İncâbu's-sinâi*, 169; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 285-286.

³⁰ Bâr, *Tüp Bebek*, 91; Cübûrî, *Ahkâmü't-telkîhi's-sinâi*, 161; Karadâğî, *Kazâyâ fikhiyye*, 251; Medhacî, *Ahkâmü'n-nevâzil f'l-İncâb*, 2/793; Ârif, *Taşiyıcı Anne*, 392; Zîb, *Nazariyyetü'z-zarûreti't-tıbbiyye*, 221; Kırkbeşoğlu, *Soybağı Alanında Biyoetik ve Hukuk Sorunları*, 71-72; Metin, *Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk*, 430; Kaan, *Fıkıh Meseleleri*, 60; Çam, *İslâm Hukukunda Cenin Ahkâmı*, 139; Görgülü, "Taşiyıcı Annelik", 200; Metin, "Yörüngesinden Çıkan Tabiat", 35.

³¹ el-Enfâl 8/46.

³² Sâlim, *Vesâilü'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 813; Medhacî, *Ahkâmü'n-nevâzil f'l-İncâb*, 2/793.

³³ Sâlim, *Vesâilü'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 823; Âl-i Uleyve, *el-Ahkâmü'l-fikhiyyeti't-tıbbiyye*, 149-150; Görgülü, "Taşiyıcı Annelik", 201-202, 205; Görgülü - Demir, "Üreme Turizmi Yoluyla Kadınların Nesneleştirilmesi", 21.

³⁴ Tâhâ, *el-İncâb*, 152.

suretiyle yapılan evlilik içi taşıyıcı annelik yönteminin hükmü konusunda da farklı görüşler bulunmaktadır.³⁵

Yumurta, sperm ve embriyo bağışığı şeklinde gerçekleşen taşıyıcı annelik uygulamalarının hepsinde araya yabancı unsurlar dâhil olmuştur. Bu tür taşıyıcı annelik uygulamalarının haram olmasında ittifak edilmiştir.³⁶

Değerlendirme: Modern dönemde bir problem olarak ortaya çıkan taşıyıcı annelik uygulamasının fikhî hükmü konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Çağdaş İslâm hukukçularının çoğunluğu bu uygulamayı câiz görmezken, bazıları câiz görmüştür.

Câiz görenler bu uygulamayı sütannelik uygulamasıyla kıyaslamışlar ve doğal yöntemle çocuk sahibi olamayanlar için bir zaruret olarak görmüşlerdir. Onlara göre rahim, genetik özellikleri cenine aktarmadığı için neseplerin karışması gibi bir sorun da olmayacağından bu uygulamanın bir mahzuru yoktur.

Çağdaş İslâm hukukçularının çoğunluğu taşıyıcı annelik uygulamalarının bireysel, toplumsal, dinî ve hukuki açıdan zararlarından dolayı câiz olmadığını belirtmişlerdir.

Kanaatimizce birçok yönden zararı bulunan bu uygulamanın câiz olmaması gerekir. Taşıyıcı annelik uygulaması, çocuğu olmayan evli çiftler için bir maslahat gibi görülebilir. Fakat İslâm hukukuna göre bir şeyin câiz olması için maslahat-mefsedet dengesinin sağlanması gerekir. Nitekim “*Def-i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır*”³⁷ külli kaidesine göre kötülüklerin giderilmesi maslahatın sağlanmasından önceliklidir. Sedd-i zerâi ilkesine göre de kötü olan işlerden uzak durulması daha doğrudur. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de haram kılınan³⁸ içkinin ve kumarın bazı faydaları olduğundan bahsedilse de zararının faydasından daha fazla olduğu belirtilmiştir.³⁹ Sonuç olarak içki ve kumar bazı faydaları var diye helâl kılınmamış bilakis zararlarından dolayı haram kılınmıştır. Bu

³⁵ Tâhâ, *el-İncâb*, 136; Cübûrî, *Ahkâmü't-telkîhi's-sinâi*, 225; Hatîb, *Sübûtu'n-nesebi*, 316.

³⁶ Âmir, *Ahkâmü'l-iştibâh*, 238; Sâlim, *Vesâilü'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 508-510; Karadâğî, *Kazâyâ fikihiyye*, 259; Hâcîrî, *el-Ahkâmü'l-muttasıla bi'l-ukm ve'l-İncâb*, 488; Ârif, *Taşıyıcı Anne*, 396-397; Selâme, *Etfâlü'l-enâbîb*, 99-101, 103, 108; Burkia, *en-Nesebü*, 466; Şimşek, “İslâm Hukuku Açısından Taşıyıcı Annelikte Meşruiyet Tartışmaları”, 254-255; Şimşek, *Taşıyıcı Annelik*, 52-53; Kaan, *Fıkah Meseleleri*, 71; Çam, *İslâm Hukukunda Ceninin Ahkâmı*, 138.

³⁷ Celâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâidi ve'l-furûi fikihiyyeti's-Şâfiyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 87.

³⁸ el-Mâide 5/90.

³⁹ “Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: Onlarda hem büyük günah (zarar), hem de insanlar için yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür...” el-Bakara 2/219.

açından bakıldığında taşıyıcı anneliğin bazı faydaları olabilir. Ancak zararı faydasından fazla olan bu uygulamadan uzak durmak daha doğru olacaktır.

Bu uygulamayı câiz görenlerin sütannelikle kıyas yapmaları kanaatimizce doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü sütannelik, dünyaya gelen bir bebeğin beslenmesi için zaruret olabilir. Fakat bu zaruret taşıyıcı annelikte yoktur.⁴⁰ Bu durumda taşıyıcı annelik bir zaruret olarak kabul edilemez.

Kanaatimizce taşıyıcı annelik gibi bir yöntem, câiz olmadığı ve bu konuda zaruret bulunmadığı için tercih edilmemelidir. Bunun yerine dinî açıdan uygun olan üreme yöntemleri tercih edilmelidir. Evli çiftler çocuk sahibi olamıyorlarsa câiz olmayan bir yöntem tercih etmek yerine bunun bir imtihan olduğunu bilip sabretmeleri gerekmektedir.

3. Taşiyıcı Annelikte Nesep

3.1. Neseple İlgili Genel Bilgiler

Nesep dilimize Arapça'dan gelmekte olup, sözlükte yakınlık ve akrabalık gibi anlamlara gelmektedir.⁴¹ Şer'î istilahta ise nesep, erkeğin spermi ile kadının yumurtasının hukuki sınırlar içerisinde karışması sonucu⁴² gerçekleşen doğumun iki insan arasında oluşturduğu akrabalık bağı anlamına gelmektedir.⁴³

İslâm hukukunda nesebin ispatı için firâş, ikrâr, beyyine ve kıyâfe gibi bazı yaygın yöntemler bulunmaktadır.

Şer'î istilahta firâş, doğum yapan bir kadının kimin için doğum yaptığının belirlenmesi⁴⁴ ve ancak sahibi olan bir şahıs için doğurabilir olması gibi anlamlara

⁴⁰ Ahmed, *et-Telkîhu's-sınâî*, 256; Sâlim, *Vesâilü'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 800-801; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*, 2/788, 792; Hâcîrî, *el-Ahkâmü'l-muttasla bi'l-ukm ve'l-incâb*, 450; Şimşek, "İslâm Hukuku Açısından Taşiyıcı Annelikte Meşruiyet Tartışmaları", 252; Şimşek, *Taşiyıcı Annelik*, 48; Kaan, *Fıkıh Meseleleri*, 70; Çam, *İslâm Hukukunda Cenin Ahkâmı*, 142-143; Görgülü, "Taşiyıcı Annelik", 204; Kayar, *Sahih Evlilik Akdi Dışında Oluşan Nesep*, 57; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 193-194.

⁴¹ Ebu'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, ts.), "nsb", 1/755; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti Kuveyt, 1407/1987), "nsb", 4/260.

⁴² Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Ma'rûf bi-İbni'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/447; İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının) Reddi", *Marife Dergisi* 14/1 (Nisan 2014), 33.

⁴³ Abdulkâdir b. Ömer eş-Şeybânî el-Meşhûru bi-İbni Ebî Tağlib, *Neylü'l-Meârib bi-Şerhi delîlî't-tâlib*, thk. Muhammed Süleymân Abdullah el-Eşkar (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1403/1983), 2/55; "Neseb", *el-Mevsûati'l-fıkhiyye*, ed. Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye (Kuveyt: Evkâfü'l-Kuveyt, 2001), 40/231; Yılmaz, "İslâm Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının) Reddi", 33-34.

⁴⁴ Âmir, *Ahkâmü'l-iştibâh*, 71.

gelmektedir. Bu tanımdaki sahip, kadının kocasıdır ya da kadın cariye ise efendisidir.⁴⁵ Fakihler, firâş ile nesebin sabit olmasında ittifak etmişler ve bunun için Hz. Aişe'den (r.a) gelen bir rivayeti⁴⁶ delil göstermişlerdir.⁴⁷ Bu rivayet, firâşla çocuğun nesebinin babadan yana sabit olduğuna bir delildir.⁴⁸ Fakihler, sahih bir evlilikten doğan çocuğun firâş ile nesebinin sabit olması için bazı şartlar aramışlardır.⁴⁹ Bu şartlar; çocuğun asgari ve azami hamilelik müddetinin içinde olması, kocanın baba olabilecek özelliklere sahip olması ve nikâh akdinden sonra eşlerin bir araya gelmelerine imkân olmasıdır.⁵⁰

Şer'î bir terim olarak ikrâr; bir kimsenin kendisi üzerinde bulunan bir hakkı ortaya çıkararak bir itirafta bulunmasıdır.⁵¹ Nesepte ikrâr ise bir şahsın diğer bir şahısla kendi arasında yakınlık bulunduğunu haber vermesi ve açıklamasıdır.⁵²

Şer'î ıstılahta beyyine, davacının iddiasının doğru olduğunu gösteren ve hakkını meydana çıkararak delil anlamına gelmektedir.⁵³ İslâm hukukçuları beyyine kelimesinin

⁴⁵ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 146-147.

⁴⁶ Sa'd b. Ebi Vakkas ve Abd b. Zem'a bir çocuk hakkında tartışıyorlardı. Sa'd şöyle dedi: Bu kardeşim Utbe b. Ebi Vakkas'ın oğludur. Kardeşim onu bana emanet etti. Bu çocuk kardeşimin oğludur. Baksana ona ne kadar da benziyor. Abd b. Zem'a ise şöyle dedi: Ya Rasulallah o benim kardeşimdir ve babamın döşeginde (firâş) doğmuştur. Rasulallah (s.a.v) kime benzediğine bakarak Utbe'ye açık bir benzerlik gördü ve şöyle dedi: O senindir ya Abd b. Zem'a. Çocuk firâşa (yatac sahibine) aittir. Zina yapana mahrumiyet vardır." bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm İbnü'l-Muğîre el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh ve hüve'l-câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâhi (s.a.v) ve sünenihî ve eyyâmihî*, thk. Muhammed Zübeyr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrut: Dâru't-Tavki'n-Necâ, 1422), "Buyû", 3 (No. 2032); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Merkezî'l-Buhûs ve Tekniyyeti'l-Ma'lûmât - Dâru't-Te'sîl (Kâhire, Dâru't-Te'sîl, 1435/2014), "Nikâh", 42 (No. 1479); Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Ebû Tûrâb Âdil b. Muhammed - Ebû Amr İmâdüddîn b. Abbas (Kâhire, Dâru't-Te'sîl, 1436/2015), "Talak", 34 (No. 2263-2264). Firâş delili ile ilgili olan bu hadis konumuz açısından önemli olduğu için çalışmamızın birçok yerinde geçmektedir. Bundan sonraki yerlerde bu hadisten kısaca "firâş hadisi" diye bahsedilecektir.

⁴⁷ Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 71-72.

⁴⁸ Muhammed b. İsmâil el-Emîr es-San'ânî, *Sübülü's-selâm*, thk. Târik b. Avazillah b. Muhammed (Riyad Dâru'l-Âsime, 1422/2001), 3/521.

⁴⁹ Hüseyin Esen, *İslam Hukukunda Veled-i Zinâ* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 127.

⁵⁰ Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1969), 8/79-80; Yılmaz, "İslâm Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının) Reddi", 34; Esen, *Veled-i Zinâ*, 127-129; Özer, *İslâm Hukukunda Nesepe*, 26.

⁵¹ Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007), 2/127.

⁵² Burkıa, *en-Nesebü*, 275; Özer, *İslâm Hukukunda Nesepe*, 57.

⁵³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/109.

şahitlik manasına geldiğini ifade etmişlerdir. Onların beyyine kelimesini şahit anlamında kullanmalarında hadislerin çok büyük bir etkisinin olduğu görülmektedir.⁵⁴

Fıkîhî bir terim olarak kıyâfe, Allah'ın kâife sunmuş olduğu bilgi ve yetenek sayesinde bir kimsenin yüz hatlarının, fizikî yapısının ve organlarının detaylı bir şekilde incelenmesi sonucu fark edilen benzerliklere dayanarak nesebinin tespit edilmesini sağlayan bir ilimdir.⁵⁵ Fıkîh âlimleri kıyâfeye dayanarak nesebi ispat etmenin hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda üç görüş vardır. Birinci görüşe göre nesebin ispat edilmesinde kıyâfe deliline dayanılabilir. Bu görüşü Şafîî ve Hanbelî mezhepleri dile getirmektedir. Onlara göre hür olsun köle olsun kıyâfe ile nesebin ispat edilmesi câizdir.⁵⁶ Malikî mezhebinin konuyla ilgili meşhur olan görüşüne göre cariye çocuklarının nesebi kıyâfe ile belirlenebilirken hür kadınların çocuklarının nesebi kıyâfe ile belirlenemez.⁵⁷ Hanefîlere göre ise nesep konusunda kâiflerin görüşü kabul edilmez.⁵⁸

İslâm hukukunda nesebin reddi liân ile yapılır. Şer'î bir terim olarak liân, kocanın özel sebeplere dayanarak özel lafızlarla karısının zina ettiğine veya çocuğunun kendisinden olmadığına yemin etmesi, kadının ise kocası tarafından kendisine isnat edilen şeyin yalan olduğuna yemin etmesidir. Kur'an'da⁵⁹ ifade edildiği şekliyle liân, yeminlerle pekiştirilen, Allah'ın lanet ve gazabıyla sağlamlaştırılan şehadetlerdir.⁶⁰

Bir kimse zina yaptığında kazf⁶¹ hükümleri uygulandığından dolayı liân gibi bir muamele karı koca arasında meşru hale gelmiştir.⁶² Karısına zina isnadında bulunan kimsenin iftira cezası, ilgili ayetlerle⁶³ kaldırıldı ve onun yerine liân hükmü getirildi.⁶⁴ Liân esnasında erkeğin şahitliği, kendisi hakkındaki kazf haddi yerine; kadının şahitliği ise kendisi hakkındaki zina haddi yerine geçtiği için her ikisi de bu cezalardan

⁵⁴ Muhammedü'l-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1461/2000), 6/399.

⁵⁵ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6/438; Burkîa, *en-Nesebü*, 291.

⁵⁶ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6/439; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/127-128; Burkîa, *en-Nesebü*, 292.

⁵⁷ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Hafîd el-Kurtubî el-Endelüsî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, thk. Muhammed Şâkir (Kâhire: Mektebetü'l-Hânicî, 1415/1994), 3/414; Burkîa, *en-Nesebü*, 292.

⁵⁸ Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî el-Hanefî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şîrâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 6/244; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 67.

⁵⁹ en-Nûr 24/6-9.

⁶⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/208; Burkîa, *en-Nesebü*, 183; Yılmaz, "İslâm Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının Reddi)", 45.

⁶¹ Kazf: Şer'î istilahta zina isnadında bulunmaktır. Bk. el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/93.

⁶² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/239; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 97.

⁶³ en-Nûr 24/6-9.

⁶⁴ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/69.

kurtulmuş olur.⁶⁵ Liân; biri çocuğun nesebi reddedilmeksizin yapılan, diğeri çocuğun nesebi reddedilerek yapılan liân olmak üzere iki çeşittir.⁶⁶

Nesebin ispatı ve reddi konusunda yukarıda belirtilen yöntemler dışında modern dönemde DNA testi yöntemi ortaya çıkmıştır. DNA (Deoksiribo Nükleik Asit); organizmaların hücre çekirdeğinde bulunan, canlıların genetik bilgilerinin yer aldığı, adenin, timin, guanin, sitozin adlı dört temel yapı taşından meydana gelen ve vücuttaki görevi bilgi taşımak olan uzun, ipliksi moleküler yapıya denir.⁶⁷

Yeni bir mesele olan DNA testinin fikhî hükümlerinin ilk dönem fakihleri tarafından özel olarak açıklanması gibi bir durum söz konusu olmamıştır.⁶⁸ Ancak çağdaş İslâm hukukçuları bu konuya kayıtsız kalmayıp Kur'an ve sünnette bulunan esas ve hükümlerden yola çıkarak DNA testinin fikhî hükmünü ortaya koymaya çalışmışlardır.⁶⁹

Çağdaş İslâm hukukçuları genellikle, aralarında bazı benzerlikler bulunduğu için DNA testi ile ilgili değerlendirmeleri kıyâfe delili üzerinden yapmaktadırlar. Ancak DNA testi kıyâfeye göre daha güçlü bir delildir. Çünkü kıyâfe, kâifin tahmin ve ferasetine dayandığından hata olasılığı yüksektir. DNA testi ise %99,9 oranında bilimsel ve kesin sonuç vermektedir. Dolayısıyla kıyâfe, çoğunluk fakih tarafından delil olarak kabul edildiğine göre ondan daha kuvvetli olan DNA testi de İslâm hukuku açısından delil olarak kabul edilebilir. Bu, evlâ kıyas⁷⁰ kapsamına girmektedir.⁷¹

Her ne kadar DNA testi nesebin ispatında çağdaş İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından bir kanıt olarak kabul edilse de bu testin şer'î açıdan bir sınıra tabi olduğu ve evlilik dışı ilişki sonucu meydana gelen babalığın geçerli olması için kullanılmayacağını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.⁷² Şâri, nesep konusunda en güçlü yöntem olarak firâşı belirlemiştir. Buna göre biyolojik bağın herhangi güçlü bir

⁶⁵ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdurrahman el-Hanefî el-Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtar şerhu tenviru'l-ebsâr ve câmiu'l-bihâr*, thk. Abdunnaîm Halîl İbrâhim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 241.

⁶⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/239; Yılmaz, "İslâm Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının) Reddi", 47; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 98.

⁶⁷ Kemal Akar, *Soybağı Tespiti* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015), 122.

⁶⁸ Burkıa, *en-Nesebü*, 331; Taha Yılmaz, *Çağdaş Türk Hukukundaki İspat Vasıtalarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 355; Kayar, *Sahih Evlilik Akdi Dışında Oluşan Nesep*, 72; İbrahim Yılmaz, "İslâm (Aile) Hukukunda DNA Parmak İzi İle Nesebin Sübûtu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (Ekim 2013), 66.

⁶⁹ Yılmaz, "DNA Parmak İzi İle Nesebin Sübûtu", 66.

⁷⁰ Evlâ Kıyas: Fer'deki illetin asıldaki illetten daha güçlü olduğu kıyastır. Bk. Fahreddin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 70.

⁷¹ Yılmaz, "DNA Parmak İzi İle Nesebin Sübûtu", 78, 80-81.

⁷² Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 211; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 165-166.

ispat yöntemiyle ortaya çıkması hukuki bağın kurulması için yeterli değildir. Dinî/hukuki açıdan önemli olan teknik bir tespitten ziyade hamileliğin veya ilişkinin meşru olup olmadığıdır.⁷³ Aynı şekilde DNA testi, sabit olan nesebin tekidi için de kullanılmamalıdır.⁷⁴ Diğer bir ifade ile soyu belli olan bir kimse için DNA testi yapılamaz.⁷⁵

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre firâş, nesebin sübûtunda öncelikli delildir. Ancak bu konuda DNA testinin firâş deliline göre öncelikli olduğunu savunan çağdaş İslâm hukukçuları da bulunmaktadır. Bu konu tartışmalıdır. Her bir grup kendi görüşlerini savunmak için gerekçeler ortaya koymuşlardır. Ancak çalışmanın sınırlarını aşacağı için bu tartışmaya ve görüşlerin gerekçelerine yer vermeyip sadece buna değinmekle yetinilecektir.⁷⁶

Prensip olarak nesebin ispatında DNA testinin kullanılmasında olumlu görüşler bildiren çağdaş İslâm hukukçuları, nesebin reddinde biraz daha ihtiyatlı davranmışlar ve bu hususta farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bu konuda tartışmanın odak noktasını nesebin reddinde DNA testinin liân yerine kullanılıp kullanılmayacağı oluşturmaktadır. İslâm hukukçularının çoğunluğu, DNA testinin liân yerine kullanılmayacağını ve liânın önüne geçemeyeceğini savunurken bazı İslâm hukukçuları ise liân yerine kullanılabileceğini ve liânın önüne geçebileceğini savunmuşlardır. Her iki grup da kendi görüşleri için gerekçeler sunmuşlardır. Ancak çalışmanın sınırlarını aşacağından dolayı ilgili tartışmaya ve görüşlerin gerekçelerine yer verilmedi.⁷⁷

3.2. Anne ve Baba Cihetinden Nesep

Bilim ve teknolojinin gelişmediği dönemlerde nesep konusunda genellikle baba açısından problemler yaşanmaktaydı. Her kadın kendi yumurtasından oluşan çocuğu dünyaya getirdiği için anne açısından gündemi meşgul edecek düzeyde pek fazla problem meydana gelmiyordu. Ancak bilim ve teknolojinin hızla geliştiği son dönemlerde tıp alanında ortaya çıkan yumurta bağışi ve taşıyıcı annelik gibi yöntemlerden ötürü nesebin belirlenmesi problemi sadece babalık konusuyla sınırlı kalmayıp anneliği de kapsar hale gelmiştir. Artık annenin belirlenmesi konusunda dinî ve hukuki açıdan

⁷³ Esen, *Veled-i Zinâ*, 134.

⁷⁴ Kayar, *Sahih Evlilik Akdi Dışında Oluşan Nesep*, 73.

⁷⁵ Yılmaz, *Çağdaş Türk Hukukundaki İspat Vasıtaları*, 362.

⁷⁶ İlgili tartışma ve görüşlerin gerekçeleri hakkında detaylı bilgi için bk. Yılmaz, "DNA Parmak İzi ile Nesebin Sübûtu", 96-102.

⁷⁷ İlgili tartışma ve görüşlerin gerekçeleri hakkında detaylı bilgi için bk. İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Reddi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2017), 18-31.

kabul gören “Anne, çocuğu doğuran kadındır”⁷⁸ mefhumu tartışmaların çıkmasına engel olamamaktadır.

Her ne kadar taşıyıcı annelik uygulaması çoğunluk tarafından câiz görülme de bunun neticesinde doğan çocuğun ana ve baba cihetinden nesebinin belirlenmesi gerekmektedir.⁷⁹

Biz bu başlık altında ilk olarak en yaygın yöntem olan homolog dölleme sonrası taşıyıcı annelikte ortaya çıkan anne ve baba cihetinden nesep problemlerini ele alacağız. Bu tür taşıyıcı annelikte görülmeyen diğer taşıyıcı annelik kombinasyonlarıyla ilgili nesep problemlerini de kendi başlığı altında ele alacağız.

3.2.1. Anne Cihetinden Nesep

Taşıyıcı annelik meselesinde iki kadının üreme sürecine ortak olduğu görülmektedir. Bunlardan biri olan yumurta sahibi kadın yumurtasıyla çocuğun oluşmasına katkı sağlamakta, rahim sahibi kadın ise hamileliği boyunca doğuma kadar bu sürece katkı sağlamaktadır.⁸⁰ İslâm hukukçuları arasında yumurta sahibi kadının mı anne sayılacağı, yoksa çocuğu karnında taşıyıp doğuran kadının mı anne sayılacağı tartışma konusu olmuştur. Bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır.⁸¹

a) Birinci Görüş: Anne, yumurta sahibi olan kadındır.⁸² Hidâne, nafaka, miras vb. hükümler yumurta sahibi anneden yana geçerli olur.⁸³ Din İşleri Yüksek Kurulu, taşıyıcı

⁷⁸ el-Mücâdele 58/2; Türk Medeni Kanunu (TMK), *Resmî Gazete* 24607 (08 Aralık 2001), Kanun No. 4721, md. 282/1.

⁷⁹ Sâlim, *Vesâilü'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 844; Karadâğî, *Kazâyâ fıkhiyye*, 251; Çam, *İslâm Hukukunda Cenin Ahkâmı*, 170.

⁸⁰ Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/381.

⁸¹ Bâr, “et-Telkîhu's-Sinâi”, 300; Bâr, *Tüp Bebek*, 94; Tâhâ, *el-İncâb*, 138; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fî'l-İncâb*, 2/812; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasila bi'l-ukm ve'l-İncâb*, 458; Ârif, *Taşıyıcı Anne*, 403; Süleymân, *et-Telkîhu's-sinâi*, 465; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/381; Zehra, *el-İncâbu's-sinâi*, 365; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 263; Çam, *İslâm Hukukunda Cenin Ahkâmı*, 171; Kayar, *Sahih Evlilik Akdi Dışında Oluşan Nesep*, 58; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 194.

⁸² Tâhâ, *el-İncâb*, 138; Nüceymî, *el-İncâbu's-sinâi*, 244; Sâlim, *Vesâilü'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 912; Karadâğî, *Kazâyâ fıkhiyye*, 252-253, 259; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fî'l-İncâb*, 2/813; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasila bi'l-ukm ve'l-İncâb*, 458; Ârif, *Taşıyıcı Anne*, 403, 408; Selâme, *Etfâlü'l-enâbîb*, 134-135; Âl-i Uleyve, *el-Ahkâmu'l-fıkhiyyeti't-tıbbiyye*, 155; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/381-382, 412; Burkia, *en-Nesebü*, 429, 442; Zehra, *el-İncâbu's-sinâi*, 365; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 263, 291-292; Maçin, “Taşıyıcı Anneliğin Fıkhi ve Etik İmkânı Üzerine Bir Deneme”, 63; Şimşek, *Taşıyıcı Annelik*, 75; Kaan, *Fıkıh Meseleleri*, 68, 72; Çam, *İslâm Hukukunda Cenin Ahkâmı*, 171; Görgülü, “Taşıyıcı Annelik”, 203; Kayar, *Sahih Evlilik Akdi Dışında Oluşan Nesep*, 58; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 194, 207.

⁸³ Ârif, *Taşıyıcı Anne*, 408; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 293; Maçin, “Taşıyıcı Anneliğin Fıkhi ve Etik İmkânı Üzerine Bir Deneme”, 63.

annelik sonucu doğan çocuğun nesebinin yumurta sahibi kadına ait olmasına karar vermiştir.⁸⁴

Bu görüş sahiplerinin gerekçelerini şöyle özetlemek mümkündür: Bilim, ceninin bir erkeğin sperm ile döllenene yumurtadan oluştuğunu ve bunların genetik özelliklerini aldığı ispatlamıştır.⁸⁵ Üreme hücreleri insanın yaratılışının başlangıcıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de⁸⁶ buna işaret edilmektedir.⁸⁷ Buradaki döllenmiş yumurta aralarında evlilik bağı olan kadın ve erkekten oluştuğundan firâş hadisi kapsamına girmektedir. Çocuk firâş ve evlilik kapsamında baba cihetinden sperm sahibi kişiye nispet edildiğine göre anne cihetinden de yumurta sahibi kişiye nispet edilmelidir.⁸⁸ Nesebin sabit olması yumurtanın sperm ile döllenmesinden itibaren rahme yerleştirilmeden önce başladığı için çocuğun nesebi bu ikisine ait olmaktadır.⁸⁹ Yumurta tohum, rahim toprak gibidir. Yetişen bitkinin tohumun özelliğini alması gibi cenin de yumurtanın özelliğini alır.⁹⁰ Cenin rahme yerleştirildikten sonra rahim sahibi kadının rolü onu beslemekten ibaret olduğu için sütanne hükmünü alır.⁹¹ Bu görüş sahiplerine göre rahim sahibi kadın sütanne olarak kabul edildiğinden nesepten dolayı evlenilmesi haram olanların sütanne hükmü almasından dolayı da haram olması kapsamına dâhil olmaktadır.⁹²

⁸⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) - Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), "Taşiyıcı Annelik Uygulaması ve Böyle Bir Yolla Doğan Çocuğun Annesi, Nesebi, Mirası, Mahremiyeti ve Velayetinin Dini Hükmü Hakkında" (Erişim 21 Şubat 2024).

⁸⁵ Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 227; Nüceymî, *el-İncâbu's-sinâi*, 244; Karadâğî, *Kazâyâ fikhîyye*, 253; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*, 2/814; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasila bi'l-ukm ve'l-incâb*, 460; Ârif, *Taşiyıcı Anne*, 404; Selâme, *Etfâlü'l-enâbîb*, 135; Âl-i Uleyve, *el-Ahkâmu'l-fikhîyyeti't-tıbbîyye*, 157; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/384, 416; Burkia, *en-Nesebü*, 431; Kersûn, *Dirâsâ tıbbîyye muâsıra*, 291; Maçın, "Taşiyıcı Anneliğin Fikhi ve Etik İmkânı Üzerine Bir Deneme", 63; Şimşek, *Taşiyıcı Annelik*, 74; Kaan, *Fıkıh Meseleleri*, 68; Çam, *İslâm Hukukunda Cenin Ahkâmı*, 171; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 195.

⁸⁶ el-İnsân 76/2; el-Abese 80/17-21; en-Necm 53/45-46; en-Nahl 16/4; el-Mü'minûn 23/13.

⁸⁷ Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 227; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*, 2/814; Âl-i Uleyve, *el-Ahkâmü'l-fikhîyyeti't-tıbbîyye*, 157; Zehra, *el-İncâbu's-sinâi*, 366-367; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 196.

⁸⁸ Nüceymî, *el-İncâbu's-sinâi*, 245; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasila bi'l-ukm ve'l-incâb*, 464; Ârif, *Taşiyıcı Anne*, 403; Selâme, *Etfâlü'l-enâbîb*, 135-136; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/383, 388, 417-418; Burkia, *en-Nesebü*, 430; Zehrâ, *el-İncâbu's-Sinâi*, 367; Kersûn, *Dirâsâ tıbbîyye muâsıra*, 291-292.

⁸⁹ Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 227.

⁹⁰ Ârif, *Taşiyıcı Anne*, 404; Burkia, *en-Nesebü*, 431; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasila bi'l-ukm ve'l-incâb*, 461-462; Şimşek, *Taşiyıcı Annelik*, 75; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 196.

⁹¹ Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 227; Tâhâ, *el-İncâb*, 138; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*, 2/814, 836; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasila bi'l-ukm ve'l-incâb*, 462, 477; Ârif, *Taşiyıcı Anne*, 403-404; Selâme, *Etfâlü'l-enâbîb*, 135-136; Burkia, *en-Nesebü*, 430, 445; Zehra, *el-İncâbu's-sinâi*, 365-366; Kersûn, *Dirâsâ tıbbîyye muâsıra*, 263, 291; Gör-gülü, "Taşiyıcı Annelik", 203; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 195.

⁹² Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/420-421; Kersûn, *Dirâsâ tıbbîyye muâsıra*, 263; Kayar, *Sahih Evlilik Akdi Dışında Oluşan Nesep*, 105.

b) İkinci Görüş: Çağdaş İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre anne, hamile olan ve doğum yapan kadındır.⁹³ Bu kadın ile çocuk arasında neseple ilgili olan evlenme yasağı, miras, nafaka ve hidâne gibi hükümler geçerli hale gelir.⁹⁴ Mısır Fetva Kurumu da bu doğrultuda görüş bildirmiştir.⁹⁵ Bu görüşü savunanlar görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmişlerdir:

1) Anneliğin özü çaba göstermek, karşılıksız vermek, hissetmek ve tahammül etmektir.⁹⁶ Hamile olan kadın çeşitli zorluklara katlandığı için⁹⁷ yumurta sahibi kadını anne olarak kabul etmek anneliğin özüne aykırıdır.⁹⁸

2) Hamile olan kadını sütanne olarak kabul etmek ona haksızlıktır.⁹⁹ Bebeğin anne karnında onun kanıyla beslenmesi doğumdan önce, memeden süt ile beslenmesi doğumdan sonra olduğu için birbirlerinden farklıdır ve aralarında kıyas yapılamaz. Hamilelik ve doğumla ilgili sıkıntıları yumurta sahibi anne gibi sütanne de yaşamaz.¹⁰⁰

3) İnsanın zigot halinden doğuma kadar geçen yaratılış dönemlerinin hepsi rahimde geçmektedir. Bu geçen dönemlerin hepsi kimin rahminde geçtiyse Allah Kur'an'da¹⁰¹ onu anne olarak zikretmiştir.¹⁰²

⁹³ Âmir, *Ahkâmü'l-iştibâh*, 228, 231, 238-239; Tâhâ, *el-İncâb*, 138; Cübürî, *Ahkâmu't-telkîhi's-sinâi*, 157; Nüceymî, *el-İncâbu's-sinâi*, 245; Karadâğî, *Kazâyâ fıkhiyye*, 251; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fî'l-İncâb*, 2/813; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasila bi'l-ukm ve'l-İncâb*, 459; Ârif, *Taşıyıcı Anne*, 404; Karadâğî - Muhammedî, *Fıkhu'l-kazâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsıra*, 588; Selâme, *Etfâlü'l-enâbîb*, 135, 139; Süleymân, *et-Telkîhu's-sinâi*, 150; Âl-i Uleyve, *el-Ahkâmü'l-fıkhiyyeti't-tıbbiyye*, 155; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/382; Burkia, *en-Nesebü*, 432; Zehra, *el-İncâbu's-sinâi*, 286-287, 367; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 263, 291; Şimşek, *Taşıyıcı Annelik*, 76; Kaan, *Fıkıh Meseleleri*, 68; Çam, *İslâm Hukukunda Cenin Ahkâmı*, 172; Kayar, *Sahih Evlilik Akdi Dışında Oluşan Neseplere*, 58-59, 105; Özer, *İslâm Hukukunda Neseplere*, 196.

⁹⁴ Bâr, "et-Telkîhu's-Sinâi", 284; Cübürî, *Ahkâmu't-telkîhi's-sinâi*, 157; Ârif, *Taşıyıcı Anne*, 404-406; Süleymân, *et-Telkîhu's-sinâi*, 466; Kaan, *Fıkıh Meseleleri*, 68.

⁹⁵ Fetâvâ Dâru'l-İftâ, (FDİ), "Hükmi'r-rahmi'l-bedîl izâ kânet sâhibetü'r-rahimi zevceten uhrâ linefsi'z-zevc" (1246 nolu, 20 Eylül 2015 tarihli fetva), (Erişim 16 Şubat 2024).

⁹⁶ Âmir, *Ahkâmü'l-iştibâh*, 228; Zehra, *el-İncâbu's-sinâi*, 368.

⁹⁷ Bâr, *Tüpp Bebek*, 68; Cübürî, *Ahkâmu't-telkîhi's-sinâi*, 157; Selâme, *Etfâlü'l-enâbîb*, 136, 138; Burkia, *en-Nesebü*, 434. Âmir, *Ahkâmü'l-iştibâh*, 228; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/406, 408-409; Bâr, "et-Telkîhu's-Sinâi", 284; Cübürî, *Ahkâmu't-telkîhi's-sinâi*, 157; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fî'l-İncâb*, 2/819; Zehra, *el-İncâbu's-sinâi*, 368.

⁹⁸ Bâr, *Tüpp Bebek*, 68; Zehra, *el-İncâbu's-sinâi*, 367.

⁹⁹ Âmir, *Ahkâmü'l-iştibâh*, 231; Zehra, *el-İncâbu's-sinâi*, 368, 376.

¹⁰⁰ Âmir, *Ahkâmü'l-iştibâh*, 231; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasila bi'l-ukm ve'l-İncâb*, 463, 477-478; Ârif, *Taşıyıcı Anne*, 395-396; Selâme, *Etfâlü'l-enâbîb*, 139; Zehra, *el-İncâbu's-sinâi*, 376-377.

¹⁰¹ en-Necm 53/32; ez-Zümer 39/6; en-Nahl 16/78; el-Mücâdele 58/2.

¹⁰² Âmir, *Ahkâmü'l-iştibâh*, 228; Bâr, "et-Telkîhu's-Sinâi", 283; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fî'l-İncâb*, 2/815-816; Burkia, *en-Nesebü*, 433-434.

4) Firâş hadisinde zahir olan evlilik hali ve zina gerçekleştiğinde bile zahir olan doğum dikkate alındığına göre bu konuda da doğum dikkate alınmalıdır. Çünkü hamilelik her ne sebeple meydana gelirse gelsin nesep kadın açısından doğum ile sabit olur.¹⁰³

5) Kur'an'da¹⁰⁴ ve bir hadiste¹⁰⁵ anne babaya iyi davranılması ve onlara iyilik yapılması emredilmiştir. İslâm anneye yumurtalıklarında üretilen yumurtası için saygınlık kazandırmamış, hamilelik ve doğum gibi ağır meşakatlere katlandığı için saygınlık kazandırmıştır.¹⁰⁶

6) Sperm sahibi baba olarak kabul ediliyor diye yumurta sahibinin de anne kabul edilmesi kıyas-ı maal fâriktir.¹⁰⁷ Kadın dokuz ay boyunca zorluk çektiği için çocuğun oluşumu ve gelişiminde erkeğin rolüyle kadının rolü aynı değildir.¹⁰⁸

7) Nesep konusunda sadece genetik faktörler dikkate alınmaz. Aksi takdirde zinanadan olan çocuğun nesebi sperminden oluştuğu gerekçesiyle zina yapan erkeğe bağlanırdı.¹⁰⁹

8) Yumurta sahibi anne yumurtlayan tavuğa, hamile olan ve çocuğu doğuran anne kuluçka yatan tavuğa benzemektedir. Ancak yumurtadan çıkan civcivler yumurtlayan tavuğa değil kuluçka yatan tavuğa ait olurlar.¹¹⁰

9) Çocuğu doğuran kadın çocuğun validesidir. Zaten valide kelimesi Arapçada ism-i fâil olup “velede” (وَلَدٌ) fiilinden türemiştir.¹¹¹

İkinci görüş açısından yumurta sahibi kadın anne olarak kabul edilmemiş olsa da doğan çocukla ilişkisi hakkında problemler ortaya çıkmaktadır. Bu konuda iki farklı yaklaşım bulunmaktadır.¹¹² Birinci yaklaşıma göre yumurta sahibi kadının çocukla

¹⁰³ Âmir, *Ahkâmü'l-İstibâh*, 228-229; Nüceymî, *el-İncâbu's-sinâî*, 246; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-İncâb*, 2/818; Selâme, *Etfâlü'l-enâbîb*, 136; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/410; Zehra, *el-İncâbu's-sinâî*, 368, 370-371; Şimşek, *Taşyıcı Annelik*, 78.

¹⁰⁴ el-İsrâ 17/23.

¹⁰⁵ Buhârî, “Edeb”, 2 (No. 5971).

¹⁰⁶ Âmir, *Ahkâmü'l-İstibâh*, 232.

¹⁰⁷ Kıyas-ı Maal Fârik: Asıl ile fer arasında illet benzerliği bulunmadığı halde yapılan kıyasa denir. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 310.

¹⁰⁸ Nüceymî, *el-İncâbu's-sinâî*, 249; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-İncâb*, 2/814; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasıla bi'l-ukm ve'l-İncâb*, 464-465.

¹⁰⁹ Selâme, *Etfâlü'l-enâbîb*, 139; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-İncâb*, 2/815; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-mutta-sıla bi'l-ukm ve'l-İncâb*, 460-461; Şimşek, *Taşyıcı Annelik*, 78.

¹¹⁰ Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasıla bi'l-ukm ve'l-İncâb*, 472; Süleymân, *et-Telkîhu's-sinâî*, 150; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/407; Burkia, *en-Nesebü*, 434; Çam, *İslâm Hukukunda Cenin Ahkâmı*, 172.

¹¹¹ Burkia, *en-Nesebü*, 434.

¹¹² Nüceymî, *el-İncâbu's-sinâî*, 253; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/420.

herhangi bir ilişkisi olmaması düşünülemez.¹¹³ Bu kadının kendisiyle veya yakınlarıyla evlenilmesi haram olan sütanne gibi değerlendirilmesi gerekir.¹¹⁴ Diğer yaklaşıma göre çocuk ile yumurta sahibi kadın arasında var olan bağa itibar edilmez.¹¹⁵

Değerlendirme: Taşyıcı annelik sonucu dünyaya gelen çocuğun anne cihetinden nesebi konusunda çağdaş İslâm hukukçuları ikiye ayrılmışlardır. Bazıları nesebin yumurta sahibi kadına, çoğunluk nesebin çocuğu doğuran kadına ait olduğunu söylemişlerdir.

Yumurta sahibi kadının anne olduğunu söyleyenler genetik bağı ve çocuğun ilk oluşum aşamasını esas alıp nesebi tespit etmişlerdir. Bu görüş sahipleri açısından bakılırsa DNA testi nesebin tespit edilmesinde kullanılabilir.

Doğuran kadını anne olarak kabul eden İslâm hukukçularına göre doğum, nesebin tespit edilmesinde her zaman geçerli olup duruma göre değişmez. Bu görüş sahiplerinin çocuğun ilk oluşum aşamasını esas almadıkları, rahimdeki gelişim aşamalarını, hamilelik ve doğumda çekilen zorlukları esas aldıkları görülmektedir. Bu grup açısından bakıldığında genetik özellikler dikkate alınmadığı için DNA testi nesebin belirlenmesinde kullanılamayacaktır.

Her iki grubun da bir kadını anne olarak kabul ederken diğer kadını sütanne gibi kabul ettikleri görülmektedir.

Kanaatimizce anneliğin doğumla belirlenmesi gerekir. Zina gibi haram yolla çocuğun spermden oluşması İslâm hukuku açısından nesep bağına etkilemezken, evlilik gibi helâl yolla spermden oluşması nesebin sabit olmasını sağlar. Ancak evlilik, anne cihetinden nesebin ispat edilmesinde geçerli bir kriter değildir. Kadın, evlenerek veya zina yaparak çocuk doğurursa anne olarak dikkate alınır. Erkek zina yaptığında ise sperm dikkate alınmaz. Eğer annelik sadece yumurta hücreleri esas alınarak belirlenseydi kadın zina yaptığında aynı şekilde doğan çocukla arasında nesep bağı kurulmaması gerekirdi. Çünkü çocuğun oluşumunda kadın ve erkek aynı öneme sahiptir. Anneyi baba-dan ayıran fark yumurta hücrelerine sahip olması değil, çocuğun gelişmesini ve büyümesini sağlayan hamilelik, çocuğun dünyaya gelmesini sağlayan doğum, hamilelik ve doğum esnasında çektiği zorluklar ve dünyaya geldikten sonra büyümesini sağlayan

¹¹³ Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 233-234; Hâcîrî, *el-Ahkâmü'l-muttasıla bi'l-ukm ve'l-incâb*, 478-479.

¹¹⁴ Bâr, *Tüp Bebek*, 95; Bâr, *et-Telkîhu's-Sinâi*, 300; Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 234; Cübûrî, *Ahkâmü't-telkîhi's-sinâi*, 157; Nüceymî, *el-İncâbu's-sinâi*, 253; Ârif, *Taşyıcı Anne*, 404; Süleymân, *et-Telkîhu's-sinâi*, 150; Şüveyrih, *Ahkâmü't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/420; Burkiya, *en-Nesebü*, 432.

¹¹⁵ Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 232; Nüceymî, *el-İncâbu's-sinâi*, 254; Hâcîrî, *el-Ahkâmü'l-muttasıla bi'l-ukm ve'l-incâb*, 479; Şüveyrih, *Ahkâmü't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/420; Burkiya, *en-Nesebü*, 438.

süttür. Böyle bir fark yumurta sahibi kadında mevcut değildir. Eğer yumurta sahibi kadının anne olduğu kabul edilirse evli çiftler câiz olmayan bu uygulamaya teşvik edilmiş olurlar. Kanaatimizce nasıl ki firâş hadisinde zinaya teşvik etmemek için zina yapan erkek kendi sperminden oluşan çocuktan mahrum bırakılıyorsa bu çiftleri de taşıyıcı aneliğe teşvik etmemek için çocuktan mahrum bırakmak gerekir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de¹¹⁶ annenin doğum yapan kadın olduğunun zikredilmesinin dikkate alınması gerekir. Doğum yapan kadının anne olarak kabul edilmesi konusunda bir teamül oluşmuştur. Genel olarak anne denilince doğuran kadın akla gelmektedir. İnsanların dışındaki canlılarda bile bunu gözlemlemek mümkündür. Örneğin tavuk başka bir tavuğa ait olan yumurtaya kuluçka yatıp çıkardığı civcivin annesi olur. Elbette buradan kasıt hayvanlar üzerinden yola çıkıp insanların nesebini belirlemek değildir. Ancak hayvanların insanlar gibi iradeleri olmadığı için onları yönlendiren Yüce Allah'tır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de¹¹⁷ Yüce Allah'ın arıları yönlendirmesinden bahsedilmektedir. Kanaatimizce Yüce Allah, yumurta sahibini değil de kuluçka yatan tavuğun anne olmasını irade etmiş ve onları bu şekilde yönlendirmiştir. Bu şekilde bir yönlendirme biz insanlar için de bir işaret ve mesaj olabilir. Aslında Allah tarafından insanlara hayvanlar üzerinden yol gösterilmesi Kur'ân-ı Kerîm'de bahsedilmektedir. Nitekim ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'in (a.s) bir oğlu diğer oğlunu öldürdüğünde kardeşinin cesedini nereye koyacağını bilememiş ve kargalar vasıtasıyla Allah ona bir yol göstermiştir.¹¹⁸

Kanaatimizce doğuran kadının anne olarak kabul edilmesi, yumurta sahibi kadının anne kabul edilmemesi gerektiği için DNA testinin anne cihetinden nesebin belirlenmesinde bir etkisinin olmayacağı söylenebilir. Ancak yumurta sahibi kadını tamamen çocuğa yabancı görmek de doğru bir yaklaşım değildir. Bu ikisinin birbirine yabancı olduğunun kabul edilmesi birbirleriyle ya da yakın akrabalarıyla evlenmelerinin câiz olması sonucuna götürür. Bu sebeple doğuran kadını nesep yönünden anne olarak kabul edip yumurta sahibi kadını evlenilmesi haram olan sütanne gibi değerlendirmek daha doğru olacaktır. Böylece çocuk, hukuki açıdan bir anneye sahip olacak, annesiz kalmayacak ve yumurta sahibi kadınla veya yakınlarıyla evlenilmesi gibi bir hata meydana gelmeyecektir.

¹¹⁶ en-Necm 53/32; ez-Zümer 39/6; en-Nahl 16/78; el-Mücâdele 58/2.

¹¹⁷ "Rabbin bal arısına: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler (kovanlar) edin. Sonra meyvelerin her birinden ye ve Rabbinin sana kolaylaştırdığı yaylın yollarına gir, diye ilham etti. Onların karınlarından renkleri çeşitli bir şerbet (bal) çıkar ki, onda insanlar için şifa vardır. Elbette bunda düşünen bir kavim için büyük bir ibret vardır." en-Nahl 16/68-69.

¹¹⁸ "Nihayet Allah, ona kardeşinin ölmüş cesedini nasıl örtüp gizleyeceğini göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdi. "Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini örtmekten âciz miyim ben?" dedi. Artık pişmanlık duyanlardan olmuştu." el-Mâide 5/31.

3.2.2. Baba Cihetinden Nesep

Baba cihetinden nesep, taşıyıcı annenin evli olup olmamasına göre farklı değerlendirilmiştir.

Taşıyıcı annenin evli olması durumunda doğan çocuğun baba cihetinden nesebi yumurta sahibi kadının kocasından mı yoksa çocuğu taşıyan ve doğuran taşıyıcı annenin kocasından mı sabit olacağı hususunda farklı görüşler bulunmaktadır.

a) Birinci Görüş: Taşıyıcı anne evliyse firâş üzerinde doğduğu için çocuğun nesebi bu kadının kocasına bağlanır.¹¹⁹ Fakat kocanın liân hakkı bulunmaktadır.¹²⁰ Eğer öngörülen zaman diliminde nesebi reddederse nesep kocadan ayrılarak sadece anneye bağlanır.¹²¹ Sperm sahibi erkeğin spermi hanımı olmayan kadının rahmine yerleştirilmesiyle hukuken heder olduğu için çocuğun nesebi ona bağlanmaz.¹²² Bu görüş sahiplerinin gerekçelerini şöyle özetlemek mümkündür: Kur'an'da¹²³ kadın tarla olarak isimlendirilmiş ve bu kadının kocası da tarla sahibi durumundadır. Çocuk bu kocanın tarlasında gelişimini sürdürdüğü ve firâşında doğduğundan firâş hadisi gereği kadın hangi yolla hamile kalırsa kalsın biyolojik nesep dikkate alınmayıp çocuğun nesebi kocadan yana sabit olur. Bu uygulamada firâş sahibi, taşıyıcı annenin kocasıdır.¹²⁴

b) İkinci Görüş: Taşıyıcı anneden doğan çocuğun nesebi yumurta sahibi kadının kocası olan sperm sahibine ait olur.¹²⁵ Bu görüş sahipleri şu gerekçeleri sunmuşlardır:

¹¹⁹ Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 235; Cübürî, *Ahkâmu't-telkîhi's-sinâi*, 157-158; Muhammedî, *Ahkâmun'n-neseb*, 225, 230; Hatîb, *Sübütu'n-nesebi*, 320; Sâlim, *Vesâilü'l-İhsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 845; Karadâğî, *Kazâyâ fıkhiyye*, 251-252; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fî'l-incâb*, 2/828-829; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasila bi'l-ukm ve'l-incâb*, 455; Ârif, *Taşıyıcı Anne*, 409; Karadâğî - Muhammedî, *Fıkhü'l-kazâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsıra*, 58r, 588; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/434; Burkia, *en-Nesebü*, 432; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 262, 291-293; Şimşek, *Taşıyıcı Annelik*, 79; Kaan, *Fıkah Meseleleri*, 68; Kayar, *Sahih Evlilik Akdi Dışında Oluşan Nesep*, 105; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 198-199.

¹²⁰ Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 262.

¹²¹ Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 236, 240; Cübürî, *Ahkâmu't-telkîhi's-sinâi*, 158; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasila bi'l-ukm ve'l-incâb*, 455; Karadâğî - Muhammedî, *Fıkhü'l-kazâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsıra*, 58r.

¹²² Muhammedî, *Ahkâmun'n-neseb*, 225; Cübürî, *Ahkâmu't-telkîhi's-sinâi*, 157; Karadâğî, *Kazâyâ fıkhiyye*, 252; Karadâğî - Muhammedî, *Fıkhü'l-kazâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsıra*, 583.

¹²³ el-Bakara 2/223.

¹²⁴ Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 236; Sâlim, *Vesâilü'l-İhsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 848-849, 851; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/437, 441-442; Karadâğî, *Kazâyâ fıkhiyye*, 252; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fî'l-incâb*, 2/832-834; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasila bi'l-ukm ve'l-incâb*, 456-457; Ârif, *Taşıyıcı Anne*, 409-410; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 293.

¹²⁵ Muhammedî, *Ahkâmun'n-neseb*, 226; Sâlim, *Vesâilü'l-İhsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 845, 852, 912; Karadâğî, *Kazâyâ fıkhiyye*, 252-253; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fî'l-incâb*, 2/829; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasila bi'l-ukm ve'l-incâb*, 455; Ârif, *Taşıyıcı Anne*, 411; Karadâğî - Muhammedî, *Fıkhü'l-kazâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsıra*, 584; Âl-

1) Firâş hadisinde kocanın sperminin karısının yumurtası ile döl lenmesi dikkate alınmıştır. Bu uygulamada taraf olan yumurta ve sperm sahipleri arasında sahih nikâh mevcuttur ve çocuğun nesebi bu ikisine bağlanır. Taşıyıcı annelik uygulamasının haram olması bu durumu değiştirmez. Bu haramlık çocuğun haram olan maddelerle beslenmesi gibi olup nesebini etkilemez.¹²⁶

2) Fakihler döl lenmenin gerçekleşmesi ihtimalinden dolayı anne karnında altı ayını doldurarak doğan çocuğun nesebini kocanın karısıyla cinsel ilişkiye girdiği zamanı dikkate alarak sabit kılmışlardır. Fakihlerin bu yaklaşımı çocuğun nesebinin henüz yabancı bir kadının rahmine yerleştirilmeden önce sperm sahibi kocadan yana sabit olduğunu göstermektedir.¹²⁷

c) Üçüncü Görüş: Hamileliği üstlenen kadın anne olarak kabul edildiğinde hukuki olarak çocuğun babası yoktur.¹²⁸ Çünkü çocuk taşıyıcı annenin kocasından oluşmuştur. Yumurta sahibi kadının kocası sperm sahibi olsa da hamileliği üstlenen kadın ile aralarında hukuki bir bağ bulunmadığı için nesep ondan yana da sabit olmaz.¹²⁹ Dolayısıyla taşıyıcı annelikte çocuğun nesebi sadece anneden yana sabit olmaktadır.¹³⁰

d) Dördüncü Görüş: Taşıyıcı anne evli olduğu halde çocuğun kocasından olmadığı kesinse nesep bu kocaya bağlanmaz sperm sahibi kocaya bağlanır. Eğer taşıyıcı anne aynı zaman diliminde kocasıyla cinsel ilişkiye girerse yapay döl lenme başarısız olabilir ve doğal döl lenme ile hamile kalabilir. Bu sebeple çocuğun taşıyıcı annenin kocasından ya da yapay döl lenmeden kaynaklı başka bir erkekten olma ihtimali bulunur ve firâş hadisinden dolayı çocuğun nesebi taşıyıcı annenin kocasına bağlanır. Bu konuda bir tartışma ortaya çıkarsa Şafî ve Hanbelî fakihlerinin kâife başvurmaları gibi DNA testine başvurulabilir. Bu test sonucuyla babanın hangi koca olduğu belirlenecektir.¹³¹

i Uleyve, *el-Ahkâmu'l-fikhiyyeti't-tibbiyye*, 155, 166; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/433, 442; Burkıa, *en-Nesebü*, 429, 442; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 293; Şimşek, *Taşıyıcı Annelik*, 80; Kaan, *Fıkıh Meseleleri*, 72; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 199.

¹²⁶ Sâlim, *Vesâilü'l-ihsâbi't-tibbiyyi'l-müsâid*, 846-847, 852; Karadâği, *Kazâyâ fikhiyye*, 253; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*, 2/834; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasıla bi'l-ukm ve'l-incâb*, 455; Ârif, *Taşıyıcı Anne*, 411-412; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/388, 434-435, 443; Burkıa, *en-Nesebü*, 443; Şimşek, *Taşıyıcı Annelik*, 80; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 199.

¹²⁷ Sâlim, *Vesâilü'l-ihsâbi't-tibbiyyi'l-müsâid*, 847-848; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/436, 444; Karadâği - Muhammedî, *Fıkhü'l-kazâyâ't-tibbiyyeti'l-muâsıra*, 587.

¹²⁸ Nüceymî, *el-İncâbu's-sinâi*, 257; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*, 2/829; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasıla bi'l-ukm ve'l-incâb*, 457; Zehra, *el-İncâbu's-sinâi*, 287, 393-394.

¹²⁹ Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*, 2/830-831; Zehra, *el-İncâbu's-sinâi*, 287, 303-394.

¹³⁰ Nüceymî, *el-İncâbu's-sinâi*, 257; Zehra, *el-İncâbu's-sinâi*, 394.

¹³¹ Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*, 2/835-836.

Taşıyıcı anne evli değilse sperm sahibinin çocuğu iddia etmesi halinde bu iddia ile nesebin sabit olup olmayacağı konusunda İslâm hukukçuları ikiye ayırmışlardır.¹³² Birinci gruba göre sperm sahibinden yana nesep sabit olmaz ve taşıyıcı anne ile sperm sahibi arasında evlilik bağı olmadığı için çocuğun nesebi zinadan doğan çocuk gibi sadece onu doğuran annesine bağlanır.¹³³ Diğer gruba göre ise sperm sahibinden yana nesep sabit olur. Çocuğun baba cihetinden nesebi meçhul olduğu için ve çocuğu zarardan korumak amacıyla sperm sahibi erkek çocuğu ikrâr edebilir.¹³⁴ Diğer yandan yapay dölleme karı koca arasında gerçekleştiğinden sperm sahibi olan erkek, çocuğun babası kabul edilir.¹³⁵

Değerlendirme: Taşıyıcı annelikte baba cihetinden nesebin taşıyıcı annenin evli olup olmamasına göre değiştiği anlaşılmaktadır. Taşıyıcı annenin evli olması durumunda baba cihetinden nesepte dört görüşün bulunduğu tespit edilmiştir.

Birinci görüşe göre taşıyıcı annenin kocası, ikinci görüşe göre yumurta sahibi olan kadının kocası babadır. Her iki görüş sahiplerinin de firâş hadisine dayanarak anne olarak belirledikleri kadının kocasını baba olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Üçüncü görüşe göre çocuğun baba cihetinden nesebi yoktur ve nesep sadece anneye bağlanır. Bu görüş sahiplerinin taşıyıcı anneliği zina gibi gördükleri için nesebin sadece anneye bağlanmasını uygun gördükleri anlaşılmaktadır.

Dördüncü görüş sahiplerine göre babanın kim olduğu duruma göre değişebilir. Doğan çocuğun taşıyıcı annenin kocasından olmadığı kesinse nesep sperm sahibi erkeğe bağlanır, bu kocadan olma imkânı varsa firâş dikkate alınır. Bu görüş sahiplerinin somut verileri ve ihtimalleri dikkate alarak hüküm verdikleri anlaşılmaktadır.

Kanaatimizce taşıyıcı annenin doğurduğu çocuğun babası, taşıyıcı annenin ve kocasının durumuna göre değişir. Eğer taşıyıcı anne evliyse, evliliğin üzerinden altı aydan daha fazla süre geçtiyse, kadının yumurtalıkları çocuk dünyaya getirmeye elverişliyse ve kocası kendisinden çocuk olabilecek bir erkeğe firâş hadisi gereği çocuğun nesebi bu kocaya bağlanır. Çünkü bu durumda doğan çocuğun kocadan olma ihtimali de vardır. Ancak koca kısır ve/veya taşıyıcı annenin yumurtalıklarının da tıbbi olarak

¹³² Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 237; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 199.

¹³³ Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 237; Sâlim, *Vesâilü'l-İhsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 845; Cübûrî, *Ahkâmu't-telkîhi's-sınâi*, 157; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*, 2/829, 833; Hâcîrî, *el-Ahkâmü'l-muttasla bi'l-ukm ve'l-incâb*, 455; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/434; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 262; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 199.

¹³⁴ Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 237; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*, 2/828-829, 833; Özer, *İslâm Hukukunda Nesep*, 199.

¹³⁵ Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*, 2/835.

sağlam olmadığı belliyse dünyaya gelen çocuğun bu ikisi arasında geçen cinsel ilişkiden olmadığı ve başkalarına ait embriyodan olduğu kesinleşir. Bu durumda çocuğun nesebi taşıyıcı annenin kocasından yana sabit olmaz. Çünkü çocuğun bu kocadan olmadığı kesinleştiği için firâşın şartlarından biri olan çocuğun kocadan olma ihtimali şartı gerçekleşmemiştir. Aynı şekilde yumurta sahibi olan kadının kocasından yana da sabit olmaz. Çünkü firâşın şartlarından biri olan sperm sahibi koca ile çocuğu doğuran kadın arasında hukuki bir bağ olması şartı gerçekleşmemiştir. Bu durumda zinada olduğu gibi çocuğun nesebi sadece onu doğuran annesinden yana sabit olacaktır. Taşıyıcı annelik zina gibi kötü bir fiil olduğu için firâş hadisi gereği sperm sahibi erkek, çocuktan mahrum bırakılmalıdır. Eğer bu konuda bir tartışma ortaya çıktıysa ve taşıyıcı annenin rahmindeki bebeğin kimden oluştuğu tespit edilmek isteniyorsa kanaatimizce DNA testine başvurulabilir. DNA testi sonucu, çocuğun taşıyıcı annenin kocasına ait olduğunu gösteriyorsa firâş deliline bilimsel destek sağlanmış olur ve nesebin bu kocaya bağlanması gerekir. Eğer test sonucu doğan çocuğun, taşıyıcı anneye nakledilen ceninden olduğunu gösteriyorsa zina hükümleri geçerli olur ve nesebin sadece anneye bağlanması gerekir.

Taşıyıcı anne evli olmadığına da doğan çocuğun baba cihetinden nesebi tartışmalıdır. Birinci yaklaşıma göre çocuğun nesebi sadece anneden yana sabit olur. Bu yaklaşıma göre taşıyıcı anneliğin zina gibi değerlendirildiği görülmektedir. İkinci yaklaşıma göre taşıyıcı annenin kocası olmadığı için bu durum meçhul nesep olarak değerlendirilir ve nesebi ikrâr eden sperm sahibi kocadan nesep sabit olur. Bu yaklaşıma göre sperm sahibi olmanın ve ikrârın nesebin belirleyicisi olduğu görülmektedir. Kanaatimizce birinci yaklaşım daha doğrudur. Çünkü evli olmayan bir kadının çocuk doğurması zina gibi kabul edilemez bir durumdur. Eğer çocuğun nesebi sperm sahibi olan erkeğe bağlanacak olursa çocuğu olmayan çiftler bekâr bir kadını kiralayıp çocuk sahibi olmak isteyebilirler. Sedd-i zerâî ilkesi gereği taşıyıcı anne olmaya gönüllü bekâr kadını ve evli çiftleri böyle gayrimeşru işleminden uzaklaştırmak için onların arzularına göre hüküm vermemek en doğrusudur.

Kanaatimizce firâş hadisi gereği çocuğun baba cihetinden nesebi, ilgili şartlar gerçekleşmişse firâş delili ile belirlenmelidir. Firâş deliline bakıldığında nesep, doğuran kadınla evlilik bağı bulunan ve firâş sahibi olan kocadan yana sabit olur. Zira çocuğun ondan olma ihtimali vardır. Eğer çocuğun ondan olma ihtimali yoksa zina hükümleri geçerli olur ve çocuk sadece anneye bağlanır.

3.2.3. Heterolog Yöntemlerle Yapılan Taşıyıcı Annelikte Nesep

Yukarıda geçen anne ve baba cihetinden nesebin kime ait olacağı tartışmaları ve gerekçeleri yumurta, sperm ve embriyo bağıyla gerçekleşen taşıyıcı annelik

meselerinde de geçerlidir.¹³⁶ Ancak bu uygulama için masrafları üstlenen erkeğin ve kadının doğan çocuğun nesebinde söz hakkı yoktur. Çünkü bu, hukuki açıdan evlat edinme kapsamına girmektedir.¹³⁷

Çağdaş İslâm hukukçularından Ferec Muhammed Muhammed Sâlim'e göre çocuk birbirlerine yabancı olan kişilerin yumurta ve sperminden oluşmuşsa zinadan doğan çocuğun hükmünü alır ve nesebi sadece yumurta sahibi olan annesine bağlanır.¹³⁸ Çağdaş İslâm hukukçularından Ârif Ali Ârif el-Karadâğî'ye göre de sperm, embriyo ve yumurta bağış söz konusu olan taşıyıcı annelik uygulamalarında çocuğun annesi yumurta sahibi kadındır.¹³⁹ Çağdaş İslâm hukukçularından Süfyân b. Ömer Burkia'ya göre ise yumurta bağış ile gerçekleşen taşıyıcı annelikte çocuğun nesebi sperm sahibi kocaya ve yumurta sahibi kadına bağlanır. Nesep, taşıyıcı annenin kocasına ve yumurta sahibi kadının kocasına bağlanmaz. Çünkü bu çocuk onların sperminden oluşmamıştır.¹⁴⁰

Değerlendirme: Heterolog yöntemler tercih edilerek yapılan taşıyıcı annelik uygulamaları, durumu her yönden karmaşık hale getirmektedir. Kanaatimizce yukarıda da ifade edildiği gibi burada da doğuran kadın anne, firâşla ilgili şartlar gerçekleştiyse bu kadının kocası babadır. Eğer bu koca kısırca, çocuğun nesebi sadece doğum yapan kadından sabit olur. Sperm ve yumurta sahibi kişilerden nesep sabit olmaz. Onlar, firâş hadisi ve zina hükümleri gereği çocuktan mahrum kalırlar.

3.2.4. Evlilik İçi Taşıyıcı Annelikte Nesep

Evlilik içi taşıyıcı annelik uygulamasında baba, sperm sahibi olan kocadır. Bu hususta çağdaş İslâm hukukçuları hemfikirdir.¹⁴¹ Ancak İslâm hukukçuları arasında, doğan bebeğin annesinin kim olacağı tartışma konusu olmuştur.¹⁴² Normal taşıyıcı annelik konusunda annenin kim olacağı tartışması burada da bulunmaktadır.¹⁴³

¹³⁶ Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 238; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasıla bi'l-ukm ve'l-incâb*, 490; Ârif, *Taşıyıcı Anne*, 396; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/445; Burkia, *en-Nesebü*, 466-467.

¹³⁷ Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 238-239; Selâme, *Etfâlü'l-enâbîb*, 145.

¹³⁸ Sâlim, *Vesâilü'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 912.

¹³⁹ Karadâğî, *Kazâyâ fıkhiyye*, 259.

¹⁴⁰ Burkia, *en-Nesebü*, 466-467.

¹⁴¹ Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 240; Sâlihî, *et-Telkîhu's-sinâi*, 113; Sâlim, *Vesâilü'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 845; Medhacî, *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*, 2/828; Hâcirî, *el-Ahkâmü'l-muttasıla bi'l-ukm ve'l-incâb*, 451; Şüveyrih, *Ahkâmu't-telkîhi gayru't-tabîi*, 1/433; Burkia, *en-Nesebü*, 461; Kersûn, *Dirâsâ tıbbiyye muâsıra*, 262; Şimşek, *Taşıyıcı Annelik*, 80.

¹⁴² Bâr, *Tüp Bebek*, 94; Âmir, *Ahkâmü'l-İştibâh*, 240-241; Burkia, *en-Nesebü*, 461; Sâlihî, *et-Telkîhu's-sinâi*, 113-114; Hatîb, *Sübûtu'n-nesebi*, 316-318.

¹⁴³ Sâlim, *Vesâilü'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid*, 506; Zehra, *el-İncâbu's-sinâi*, 172-173.

Değerlendirme: Kanaatimizce evlilik içi taşyıcı annelik meselesinde sperm sahibi erkek doğuran kadının kocası olduğu için babadır. Diğer taşyıcı annelik yöntemlerinde olduğu gibi doğum yapan kadın annedir. Daha önceki belirtilen görüş ve gerekçeler burada da geçerlidir.

Sonuç

Modern bir problem olan taşyıcı annelik uygulaması hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de, hadislerde ve klasik fıkıh kaynaklarında hüküm yoktur. Çağdaş İslâm hukukçuları ve araştırmacıları bu modern uygulamaya kayıtsız kalmayıp bunun fikhî hükümünü ve bu uygulama neticesinde doğan çocuğun anne ve baba cihetinden nesebini tespit etmeye çalışmışlardır.

Taşyıcı annelik uygulamasının fikhî hükmü hakkında ihtilaf bulunmaktadır. İslâm hukukçularının çoğunluğu, içerisinde birçok sakıncayı ve zararı barındıran bu uygulamanın câiz olmadığını savunmuşlardır. Bazıları ise bunun, çocuğu olmayanlar için bir tedavi yöntemi ve zaruret olduğunu öne sürerek câiz olduğunu söylemişlerdir. Kanaatimizce sedd-i zerâi ilkesi gereği zararı faydasından çok olan bu uygulamadan uzak durmak daha doğrudur.

Taşyıcı annelik uygulamasının câiz olup olmadığına karar verilmesi, problemi çözmeye yetmemiştir. Bu uygulamanın fikhî hükmünün belirlenmesinin dışında doğan çocuğun anne ve baba cihetinden nesebinin belirlenmesi de problem teşkil etmektedir.

Taşyıcı annelik uygulaması sonucu doğan çocuğun anne cihetinden nesebinin belirlenmesinde ihtilaf bulunmaktadır. İslâm hukukçularının çoğunluğu nesebin doğum yapan kadından yana, bazıları da yumurta sahibi kadından yana sabit olması gerektiğini söylemişlerdir. Doğum yapan kadının anne olduğunu savunan çağdaş İslâm hukukçuları genetik bağı esas almak yerine hamilelik ve doğum esnasında çekilen sıkıntıları ve zahir durumu esas almışlardır. Onlara göre doğum her durumda anne cihetinden nesebin belirleyicisidir. Yumurta sahibi kadının anne olduğunu savunun İslâm hukukçuları ise genetik bağı esas almışlardır. Onlara göre genetik bağ doğumdan daha önemlidir. Her iki görüş sahipleri de bir kadını nesep yönünden anne olarak görürken, diğer kadını sütanne gibi görmüşlerdir. Kanaatimizce doğuran kadın annedir. Çünkü anne deyince hamilelik ve doğumda çekilen sıkıntılar akla gelir. Anneyi babadan ayıran fark budur. Firâş hadisinde verilen mesaj, genetik bağı her zaman belirleyici değildir. Daha önce konuyla ilgili bahsedilen Kur'an ayetleri de bu konuda yol göstericidir. Zira Kur'ân-ı Kerîm kıyamete kadar her konuda insanlara bir rehberdir. Kanaatimizce annelik genetik bağla değil de doğumla belirleneceği için DNA testinin bu hususta bir etkisi olmayacaktır.

Taşıyıcı annelik uygulaması sonucu doğan çocuğun baba cihetinden nesebinin belirlenmesinde de ihtilaf bulunmaktadır. Bu uygulama sonucu doğan çocuğun baba cihetinden nesebi taşıyıcı annenin evli olup olmamasına göre değişebilmektedir. Taşıyıcı anne evliyse; birinci görüşe göre taşıyıcı annenin kocası, ikinci görüşe göre yumurta sahibi olan kadının kocası babadır. Her iki görüş sahiplerinin de firâş hadisine dayanarak anne olarak belirledikleri kadının kocasını baba olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Üçüncü görüşe göre çocuğun baba cihetinden nesebi yoktur ve nesep sadece anneye bağlanır. Bu görüş sahiplerinin taşıyıcı anneliği zina gibi gördükleri için nesebin sadece anneye bağlanmasını uygun gördükleri anlaşılmaktadır. Dördüncü görüş sahiplerine göre babanın kim olduğu duruma göre değişebilir. Eğer doğan çocuğun taşıyıcı annenin kocasından olmadığı kesinse nesep sperm sahibi erkeğe bağlanır, bu kocadan olma imkânı varsa firâş dikkate alınır. Bu görüş sahiplerinin somut verileri ve ihtimalleri dikkate alarak hüküm verdikleri anlaşılmaktadır. Kanaatimizce doğum yapan kadın anne olduğu için onun kocası, ilgili şartlar gerçekleşmişse firâş hadisi gereği babadır. Eğer firâşla ilgili şartlar gerçekleşmemişse zina hükümleri geçerli olur ve çocuğun nesebi sadece doğum yapan kadından yana sabit olur. Bu konuda bir tereddüt varsa DNA testine başvurulabilir.

Taşıyıcı anne evli değilse; birinci görüşe göre çocuğun nesebi sadece anneden yana sabit olur. İkinci görüşe göre taşıyıcı annenin kocası olmadığı için bu durum meçhul nesep olarak değerlendirilir ve çocuğu ikrâr eden sperm sahibi kocadan nesep sabit olur. Kanaatimizce birinci görüş daha doğrudur. Sedd-i zerâî ilkesi gereği taşıyıcı anne olmaya gönüllü bekâr kadını ve evli çiftleri böyle gayrimeşru işleminden uzaklaştırmak için onların arzularına göre hüküm vermemek en doğrusudur.

Evlilik içi taşıyıcı annelik uygulamasında da annenin kim olduğu tartışmalıdır. Kanaatimizce bu uygulama da yaygın olan taşıyıcı annelik gibi değerlendirilmeli ve anne cihetinden nesep buna göre belirlenmelidir. Birden çok karısı olan koca, aynı zamanda doğuran kadının kocası olduğu için firâş hadisi gereği baba olarak kabul edilmelidir.

Heterolog döllenme ile gerçekleşen taşıyıcı annelik uygulaması, üreme sürecine çok sayıda şahıs dâhil olduğundan karmaşık bir meseledir. Kanaatimizce bu uygulamada doğum yapan kadın anne, bu kadının kocası firâşla ilgili şartlar gerçekleşmişse baba kabul edilmelidir. İlgili şartlar gerçekleşmemişse nesep sadece doğum yapan kadına bağlanmalıdır. Bu durumda sperm ve yumurtasını veren bireylerden yana nesep sabit olmaz. Onlar çocuktan mahrum kalırlar.

Doğum yapan kadın anne olarak, kocası baba olarak kabul edilse de yumurta sahibi kadını ve sperm sahibi erkeği tamamen yok saymak kanaatimizce doğru bir

yaklaşım değildir. Aksi takdirde doğan çocuk kız ise sperm sahibi erkekle; çocuk erkek ise yumurta sahibi kadınla evlenmelerine cevaz verilmiş olur. Bu sebeple yumurta sahibi kadını evlenilmesi haram olan sütanne gibi; sperm sahibi erkeği de evlenilmesi haram olan zina yapan erkek gibi kabul etmek gerekir.

Bu çalışmada taşıyıcı anneliğin fikhî hükmü ile taşıyıcı annelik sonucu doğan çocuğun anne ve baba cihetinden oluşan problemler ele alındı. Bu bağlamda taşıyıcı annelikle ilgili fikhî görüşler, doğan çocuğun nesebinin kime bağlanacağı hususundaki tartışmalar ve bu görüşlerin gerekçeleri ortaya konulup bir sonuca varılmaya çalışıldı. Kanaatimizce oluşacak tüm sorunlardan bireysel ve toplumsal manada etkilenmemek için sedd-i zerâî ilkesi gereği taşıyıcı anneliğin câiz olmadığını söylemek daha doğru olacaktır. Üreme konusundaki sorun için dinen izin verilen başka yöntemlere başvurmak veya bunun bir imtihan olduğunu bilip sabretmek problemi çözecektir. Çocuğun anne cihetinden nesebi konusunda ilgili Kur'an ayetlerini ve ilk dönemlerden itibaren belirlenmiş icmayı esas alarak doğuran kadını anne olarak belirlemek, yumurta sahibi kadını da evlenilmesi haram olan sütanne gibi değerlendirmek problemi çözecektir. Çocuğun baba cihetinden nesebi konusunda fıkıh âlimlerinin ittifak ettikleri firâş hadisini esas almak, eğer firâşla ilgili şartlar gerçekleşmemişse ve ikrâr, beyyine gibi diğer delillerle de nesebi belirlemek mümkün değilse kötü bir uygulama olduğundan zina hükümleri gereği çocuğu sadece anneye bağlamak problemi çözecektir. Bunun dışında sperm sahibi erkeği evlenilmesi haram olan zina yapan erkek gibi değerlendirmek gerekecektir.

Kanaatimizce İslâm hukuku açısından taşıyıcı annelikle ilgili problemlerin sadece meselenin fikhî hükmünü vermekle, çocuğun nesebini anne ve baba cihetinden tespit etmekle bitmeyecektir. Makalenin sınırları izin vermediği için ele alınamayan bazı konular da bulunmaktadır. Taşıyıcı annelik meselesiyle alakalı bu ve benzeri çalışmaların da yapılması tavsiye edilir:

1. Taşıyıcı anneliğin maslahat ve mefsedet yönünden detaylı bir şekilde ele alınması ve bir sonuca varılması,
2. Taşıyıcı annelik sonucu doğan çocukla ilgili hidâne, velayet, miras, mahremiyet, radâ gibi fikhî hükümlerin detaylı bir şekilde ele alınması ve bir sonuca ulaşılması,
3. İslâm ceza hukuku açısından taşıyıcı annelik meselesinin incelenmesi ve bir cezayı gerektiriyorsa kimleri kapsayacağı,
4. DNA testi ile taşıyıcı annelik arasındaki ilişki.

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, Ahmed Muhammed Lütfî. *et-Telkîhu's-sinâi beyne akvâli'l-etıbbâu ve erâe'l-fukâhâ*. İskenderiyye: Dâru'l-Fikri'l-Câmia, 2006.
- Akar, Kemal. *Soybağı Tespiti*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015.
- Atar, Fahreddin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 8. Basım, 2010.
- Âl-i Uleyve, Münâ Saîd Tâhâ. *el-Ahkâmu'l-fıkhiyyeti't-tıbbiyye el-hâssatü bi'l-cenîn ve't-tıfl*. Riyad: Dâru'l-Yâsir, 2017.
- Âmir, Ali Abdurrahman. *Ahkâmü'l-iştibâh fi'n-nesebi fi'l-fıkhi'l İslâmî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2012.
- Ârif, Ârif Ali. "Taşıyıcı Anne veya Kiralanmış Rahim Konusunda İslami Bir Bakış". çev. Esra Rahat Özer. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (Nisan 2011), 389-414.
- Bâr, Muhammed Ali. *Din ve Tıp Açısından Tüp Bebek*. çev. Adil Bebek. İstanbul: Nesil Yayınları, 1989.
- Bâr, Muhammed Ali. "et-Telkîhu's-Sinâi ve Etfâlü'l-Enâbîb". *Mecelletü Mecmei'l-Fıkhi'l-İslâmî* 2/1 (1986), 269-303.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm İbnü'l-Muğîre el-Cu'fi. *el-Câmiu's-sahîh ve hüve'l-câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâhi (s.a.v) ve sünenihî ve eyyâmihî*. thk. Muhammed Zübeyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tavki'n-Necâ, 1422.
- Burkîa, Süfyan b. Ömer. *en-Nesebü ve medâ te'sîru'l-müsteciddeti'l-ilmiyyeti fi isbatihî*. Riyad: Daru Künuz-i İşbiliya, 2007.
- Cübûrî, Ahmed Halef Süleyman. *Ahkâmu't-telkîhu's-sinâi ve bunûki'l-menî ve'l-ecinneti fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Amman: es-Sivâki'l-İlmiyye, 2015.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı - DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. "Taşıyıcı Annelik Uygulaması ve Böyle Bir Yolla Doğan Çocuğun Annesi, Nesebi, Mirası, Mahremiyeti ve Velayetinin Dini Hükmü Hakkında". Erişim 21 Şubat 2024.

- <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/4482/tasiyici-annelik-uygulama-ve-boyle-bir-yolla-dogan-cocugun-annesi-nesebi-mirasi-mahremiyeti-ve-velayetinin-dini-hukmu-hakkinda>
- Dindar, Kübra Nur. “Taşiyıcı Annelik Yoluyla Doğan Çocuğun Soybağına Uygulanacak Hukuk ve Kamu Düzeni Etkisi”. *Fasikül CEHAMER Aylık Hukuk Dergisi* 12/132 (Kasım 2020), 13-32.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Ebî Tûrâb Âdil b. Muhammed - Ebî Amr İmâdüddîn b. Abbas. 8 Cilt. Kâhire, Dâru’t-Te’sîl, 2015.
- Erdoğan, Mehmet. “IV. Oturum Dinî Açısından Problem Oluşturan Tıbbî Meseleler II”. *Gün-cel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı II*. haz. Mehmet Bulut. 157-188. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.
- Erol, Yasemin. *Yapay Dölllenme Yöntemleri ve Taşiyıcı Annelik*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2012.
- FDİ, Fetâvâ Dâru’l-İftâ. “Hüküm’r-rahmi’l-bedîl izâ kânet sâhibetü’r-rahmi zevceten uhrâ linefsi’z-Zevc” (1246 nolu, 20 Eylül 2015 tarihli fetva). Erişim 16 Şubat 2024. <https://www.dar-alifta.org/ar/ViewResearch-Fatwa/246/%D8%AD%D9%83%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AD%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AF%D9%8A%D9%84-%D8%A5%D8%B0%D8%A7-%D9%83%D8%A7%D9%86%D8%AA-%D8%B5%D8%A7%D8%AD%D8%A8%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AD%D9%85-%D8%B2%D9%88%D8%AC%D8%A9-%D8%A3%D8%AE%D8%B1%D9%89-%D9%84%D9%86%D9%81%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%88%D8%AC>,
- Görgülü, Ülfet. “Taşiyıcı Annelik-Fıkhi Bir Bakış”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (Nisan 2010), 197-208.
- Görgülü, Ülfet - Demir, Zekiye. “Üreme Turizmi Yoluyla Kadınların Nesneleştirilmesi-Dinî Perspektiften Bir Değerlendirme-“. *Journal of Analytic Divinity* 7/1 (Haziran 2023), 9-27. <https://doi.org/10.46595/jad.1266651>
- Gürbüz, Nagehan. *Biyotıp Hukukunda İnsan Onuru*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2014.
- Hâcirî, Sâra Şâfi Saîd. *Ahkâmü’l-muttasıla bi’l-ukm ve’l-incâb ve men’i’l-haml fi’l-fikhi’l-İslâmî*. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2013.
- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdurrahman el-Hanefî. *ed-Dürü’l-muhtar şerhu tenvîru’l-ebşâr ve câmiu’l-bihâr*, thk. Abdunnaîm Halîl İbrâhim Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1423/2002.

- Hatîb, Yâsîn b. Nâsır b. Mahmûd. *Sübûtu'n-nesebi dirâsetü mukârane*. Cidde: Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, 1987.
- İbn Kudâme, Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1969.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Hafîd el-Kurtubî el-Endelüsî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. thk. Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hânicî, 3. Basım, 1415/1994.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4 Cilt. thk. Âmir Hasan Sabrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kaan, Enver Osman. *Günümüz Fıkıh Meseleleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.
- Karadâğî, Ârif Ali Ârif. *Kazâyâ fıkhiyye fi nakli'l-a'zâi'l-beşeriyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2012.
- Karadâğî, Ali Muhyiddîn - Muhammedî, Ali Yusuf. *Fıkhu'l-kazâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsıra dirâse fıkhiyye tibbiyye mukârane*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2006.
- Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Hanefî. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şirâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kayar, Sümeyye. *İslam Hukuku ve Türk Medeni Hukuku Açısından Sahih Evlilik Akdi Dışında Oluşan Nesep ve Ortaya Çıkan Sonuçlar*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kersûn, Abdulhalîm İbrahim. *Dirâsâ tibbiyye muâsıra fi manzûri'l-fıkhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-vaz'î*. İskenderiyye: Mektebetü'l-Vefâi'l-Kânûniyye, 2015.
- Kırkbeşoğlu, Nagehan. *Soybağı Alanında Biyoetik ve Hukuk Sorunları*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2006.
- Maçın, Hasan “Taşıyıcı Anneliğin Fıkhi ve Etik İmkânı Üzerine Bir Deneme”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 7 (Ekim 2020), 53-70.
- Medhacî, Muhammed b. Hâil b. Gaylân. *Ahkâmu'n-nevâzil fi'l-incâb*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Kunûzi'l-İşbiliyya, 2011.
- Metin, Sevtap. *Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk*. İstanbul: Betim Yayınları, 2019.
- Metin, Sevtap. “Yörüngesinden Çıkan Tabiat: Etik, Sosyal, Psikolojik ve Hukuki Görünümleriyle Taşıyıcı Annelik”. *Sağlık Hukuku Makaleleri II*. haz. İstanbul Barosu Yayın Kurulu. 7-54. İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2012.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr*. thk. Mahmûd Ebû Dakîka. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007.
- Muhammedî, Ali Muhammed Yûsuf. *Ahkâmun'n-neseb fi's-şer'îati'l-İslâmiyye*. Devha: Dâru'l-Katari bin Fecae, 1994.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Merkezü'l-Buhûs ve Tekniyyeti'l-Ma'lûmât - Dâru't-Te'sîl. 8 Cilt. Kâhire, Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.
- "Nesep". *el-Mevsûati'l-fikhiyye*. ed. Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye. 40/231-256. Kuveyt: Evkâfû'l-Kuveyt, 2001.
- Nomer, Haluk N. "Sunî Döllenne Dolayısıyla Ortaya Çıkabilecek Nesep Problemleri". *M. Kemal Oğuzman Anısına Armağan*. 545-594. İstanbul: Beta Yayınları, 2000.
- Nüceymî, Muhammed b. Yahya b. Hasan. *el-İncâbu's-sinâi beyne't-tahlîl ve't-tahrîm*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2011.
- Özer, Esra. *Hanefî ve Şafîî Mezhepleri Çerçevesinde İslâm Hukukunda Nesep*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Paçacı, İbrahim. "IV. Oturum Dinî Açısından Problem Oluşturan Tıbbî Meseleler-II". *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı II*. haz. Mehmet Bulut. 157-188. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Psalti, İv. *Tüpteki Bebek*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Sâlihî, Şevkî Zekeriyâ. *et-Telkîhu's-sinâi ed-dâhilî ve'l-hâricî beyne's-şerîati'l-İslâmiyye*. Kâhire: el-İlm ve'l-Îmân, 2005.
- Sâlim, Ferec Muhammed Muhammed. *Vesâilü'l-ihsâbi't-tıbbiyyi'l-müsâid ve davâbituhû: dirâse mukârane beyne'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-vaz'î*. İskenderiyye: Mektebetü'l-Vefai'l-Kanuniyye, 2012.
- Selâme, Ziyâd Ahmed. *Etfâlü'l-enâbîb beyne'l-ilmî ve's-şerîa*. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Ulûm, 1996.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâil el-Emîr. *Sübülü's-selâm*. thk. Târik b. Avazillah b. Muhammed. 8 Cilt. Riyad Dâru'l-Âsime, 1422/2001.
- Soysal, Esra Kartal. *Posthüman Dünyada Üreme Felsefi Bir Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2023.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâidi ve'l-furûi fikhiyyeti's-Şâfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Süleymân, en-Nahvî. *et-Telkîhu's-sinâi fî'l-kânûni'l-Cezâirî ve's-şerîati'l-İslâmiyye ve'l-Kânûni'l-Mukâran*. Cezayir: Câmîati'l-Cezâir 1, Külliyyetü'l-Hukûk, Doktora Tezi, 2010-2011. <http://biblio.univ-alger.dz/jspui/handle/1635/12228>
- Şeybânî, İbnü Ebî Tağlib Abdükâdir b. Ömer. *Neylü'l-Meârib bi-şerhi delîlü't-tâlib*. thk. Muhammed Süleymân Abdullah el-Eşkar. 2 Cilt. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1403/1983.
- Şimşek, Ayşe. *İslam Hukuku Açısından Taşiyıcı Annelik*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Şimşek, Ayşe. “İslâm Hukuku Açısından Taşiyıcı Annelikte Meşruiyet Tartışmaları”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (Ekim 2014), 241-266.
- Şirbînî, Muhammedü'l-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-minhâc*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdulmevcûd . 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1461/2000.
- Şüveyrih, Sa'd b. Abdulazîz b. Abdullah. *Ahkâmu't-Telkîhi Gayru't-Tabîi*. 2 Cilt. Riyad: Künûzü'l-İşbîliyye, 2009.
- Turgut, Cemile. *Yapay Döllenne Taşiyıcı Annelik ve Soybağına İlişkin Hukuki Sorunlar*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2016.
- Tâhâ, Mahmûd Ahmed. *el-İncâb beyne'l-meşrûiyyeti ve't-tecrîm*. el-Mansûra: Dâru'l-Fikri ve'l-Kânûn, 2015.
- TMK, Türk Medeni Kanunu (Kanun No. 4721). *Resmî Gazete* 24607 (08 Aralık 2001). Erişim 23 Mart 2024 <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=4721&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>.
- Yılmaz, İbrahim. “İslâm (Aile) Hukukunda DNA Parmak İzi ile Nesebin Sübûtu”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (Ekim 2013), 63-112.
- Yılmaz, İbrahim. “İslâm Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi İle Nesebin Reddi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2017), 9-44. <https://doi.org/10.18505/cuid.288266>
- Yılmaz, İbrahim. “İslâm Aile Hukukunda Nesebin (Soybağının) Reddi”. *Marife Dergisi* 14/1 (Nisan 2014), 31-51.
- Yılmaz, Taha. *Çağdaş Türk Hukukundaki İspat Vasıtalarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezâk el-Murtezâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti Kuveyt, 2. Basım, 1407/1987.
- Zehra, Muhammed el-Mursî. *el-İncâbu's-sinâi ahkâmuhu'l-kânûniyye ve hudûduhû's-şer'iyye dirâse mukârane*. Kuveyt: el-Câmiatü'l-Kuveytiyye, 1993.
- Zîb, Ahmed. *Nazariyyetü'z-zarûretî't-tıbbiyye fi'l-fıkhi'l-İslâmî ve tatbikâtuha'l-muâsıra*. Dımaşk, Beyrut: Dârul-Muktebes, 2019.

Ayhan Ak, İslâm Hukukunun Sabiteleri Kâsânî'ye Göre İcmânın Teorisi ve Pratiği, Samsun: Üniversite Yayınları, 2020, 293 Sayfa, ISBN: 9786054896745

Fatma BULUT

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Graduate Student, Ondokuz Mayıs University Institute of Graduate Education
Samsun/TÜRKİYE
fatmaozturkblt@gmail.com | orcid.org/0000-0003-4165-5882

Öz

İcmâ, Hz. Peygamber'den sonra bir devirdeki müçtehitlerin şer'î-amelî bir konunun hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri demek olup, fukahânın neredeyse tamamına göre Kur'an ve sünnetten sonra "edille-i şer'îyye"nin üçüncüsüdür. İslâm hukuk sistemi-ğinde icmâ delilinin temel amacı, sabitleme yani dinin dokunulmazları ve değişmezleri olan sabitelerini ortaya koymak olarak değerlendirilir. Nitekim üzerinde içtihad edilen bir konuda icmâ gerçekleşmiş ise, artık o mesele içtihadî olmaktan çıkmış ve üzerinde hüküm kesinlik boyutuna ulaşmış olup artık o mesele için o dönem zarfında tekrar içtihad yoluna gidilmesi doğru bulunmamaktadır. Bunun sonucunda o mesele için sabite meydana gelmiş ve meseleye ait hüküm tartışmaya kapanmıştır. Bu itibarla bu tür hükümlerin (sabitelerin) tekrar tartışmaya açılması demek, dinin özünün tartışılması demek olacaktır. Müslümanlar için bu denli bağlayıcılığı olan icmâ konusu, İslâm hukukcuları tarafından gösterilen ehemmiyetine binaen titizlikle incelenmiş ve bu konuda çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu çalışmalardan biri de Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. Ayhan AK'a ait "İslâm Hukukunun Sâbiteleri Kâsânî'ye Göre İcmanın Teorisi ve Pratiği" adlı kitaptır. Bu yazıda Ayhan AK'ın adı geçen eserinin, alana yaptığı katkı, taşıdığı değer, güçlü ve zayıf yönleri gibi hususları değerlendirilecektir.

Geliş/Received: 17.12.2023 | **Kabul/Accepted:** 29.06.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2024

Atıf/Citation: Bulut, Fatma. "Ayhan Ak, İslâm Hukukunun Sabiteleri Kâsânî'ye Göre İcmânın Teorisi ve Pratiği, Üniversite Yayınları, Samsun, 2020, 293 Sayfa, ISBN: 9786054896745". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 339-344./Bulut, Fatma. "Ayhan Ak, İslâm Hukukunun Sabiteleri Kâsânî'ye Göre İcmânın Teorisi ve Pratiği, Üniversite Publications, Samsun, 2020, 293 Pages, ISBN: 9786054896745". *Journal of Islamic Law Studies* 43 (June 2024), 339-344.

© Fatma BULUT | CC BY-NC-ND 4.0 International

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İcmâ, Sâbite, Kâsânî.

Ayhan Ak, İslâm Hukukunun Sabiteleri Kâsânî'ye Göre İcmânın Teorisi ve Pratiği,
Samsun: Üniversite Publications, 2020, 293 Pages, ISBN: 9786054896745

Abstract

Ijma means the consensus of the mujtahids following the era of the Prophet Muhammad regarding the rulings on a Shari'i-deed issues, and according to almost all of the fuqaha, it is the third of the "adille-i shar'iyya" after the Qur'an and the Sunnah. In the Islamic legal system, the main purpose of the evidence of ijma is considered as fixation, that is, to reveal the constants of religion, which are inviolable and constants. As, if ijma has been made on a subject on which jurisprudence has been made, that issue has ceased to be jurisprudence and the judgment on it has reached the dimension of finality, and it is no longer considered correct to resort to ijtihad again for that issue during that period. As a result, a fixed has arisen for that matter and the judgment on the matter is closed for discussion. In this respect, the re-discussion of such provisions (constants) would mean a discussion of the essence of religion. The subject of ijma, which is so binding for Muslims, has been meticulously examined by Islamic jurists due to its importance and many works have been written on this subject. One of these studies is the book titled "The Theory and Practice of Ijma According to Kâsânî" by Prof. Dr. Ayhan AK, a faculty member of the Department of Islamic Law, Faculty of Theology, Ondokuz Mayıs University. In this article, Ayhan AK's work will be evaluated such as its contribution to the field, its value, strengths, and weaknesses.

Keywords: Islamic Law, Ijma, Sabite, Kasani.

“İslâm Hukukunun Sabiteleri Kâsânî'ye Göre İcmânın Teorisi ve Pratiği” adlı kitabın önsöz kısmında yazar, günümüz düşünce ortamında İslâm'ın sabitelerini ortaya koymada önemli yeri olan şer'î delillerin, bir takım spekülâtif değerlendirmeler yüzünden hafife alınıp yanlış algılanması ve bazı kavramların anlam yönünden altının yeteri kadar doldurulamaması nedeniyle bu kavramların özellikle de icmânın özenle araştırılıp sağlıklı bir şekilde tekrar ele alınmasının gerekliliğine vurgu yaparak bu kitabı neden yazma gereği duyduğunu ifade etmiştir.¹

Yazar, İslâm hukukunun sabitelerini tespit etmede önemli bir rolü olan icmâyî, Hanefî ekolünde yetkin bir hukukçu (fakih) olması hasebiyle Kâsânî'nin (ö.587/1191) fûrû fıkha dair “Bedâiu's-Sanâi' fî tertîbi's-Şerâî” adlı eseri üzerinden incelemiş, icmânın teorisini ve pratiğini fûrû fıkıh tabanında ele almıştır. Bununla birlikte yazarın

¹ Ayhan Ak, *İslâm Hukukunun Sabiteleri Kasani'ye Göre İcmânın Teorisi ve Pratiği* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2020), 7.

beyanına göre araştırma sürecinde Kâsânî'nin söz konusu eseri baştan sona birkaç kez taranmış ve elde edilen bulgular usul-fürû ekseninde bir tasnife tabi tutulmuştur.

Tanıtımını yaptığımız eser, Kâsânî'nin icmâya ilişkin usulî değerlendirmeleri, ibadetlerde icmâ, özel hukuk meselelerinde icmâ ve kamu hukuku meselelerinde icmâ olmak üzere dört ana bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde sekiz başlık altında Kâsânî'nin usulî değerlendirmelerine yer verilmiş olup konu başlıkları sırasıyla şunlardır: İcmânın Tanımı ve Mahiyeti, İcmânın Kaynaklığı, İcmânın Bağlayıcılığı, İcmânın Çeşitleri, İcmânın diğer şer'î Delillerle İrtibatı, İhtilafın İcmâya Delaleti, Farklı Gerekçeli İcmâ ve İcmânın Aktarımı.

Ak, icmânın temel fonksiyonunun sabitlemeler olduğunu ve üzerinde icmâ oluşan konunun artık tartışmaya kapalı bir alanda olduğunu vurgulamış, böylece icmânın ne denli önemli bir şer'î kaynak olduğunu okuyucuya vermeye çalışmıştır. Çalışmada icmânın kaynaklığı iki yönlü ele alınmıştır. Birinci yönü bütünüyle dini tanımlayan boyutu olup sabitleyici olmasıdır. İkinci yönü ise, ayet ve hadislere dayandırılarak şer'î delil olmasının ortaya konulmasıdır.² Ayrıca Ak'a göre icmânın varlığı üzerinden hükme varıldığı gibi yokluğu üzerinden de hükmün izah edilmesi icmânın delil yönünden gücünü ortaya koymaktadır.³ Kâsânî, icmânın bağlayıcılığını, icmâ edilen hususun içtihadı kapalı olduğunu belirterek eserinde zikretmiş, Ak da "bu ifade, İslâm hukuk sistematiğinde icmânın bağlayıcılık yönünden gerekli güce sahip bir kaynak olduğunu açıkça izah etmektedir"⁴ şeklinde yorumlamıştır. Ak, icmânın bağlayıcılık derecesini Kâsânî'nin şu ifadeleriyle belirtmektedir. "Önceki asırlarda gerçekleşen bir icmâ, sonraki muhalefetlerle ortadan kalkmaz." Ak çalışmasında konuyla ilgili şu ifadeye de yer vermektedir:

*Kâsânî, sahabe döneminde ortaya çıkan bir ihtilafın ardından, aynı hususta tâbiîn döneminde icmâ oluştuğunu ifade etmekte; birinci asırda ihtilaf edilen bir hususta, sonraki asırda icmâ oluşabileceğini ve sonraki icmânın önceki ihtilafı ortadan kaldıracığını belirtmektedir.*⁵

Yazar, çeşitlerini ele aldığı kısımda konusu bakımından icmâyı "manada icmâ" ve "usulde icmâ" olmak üzere iki yönden ele almış, anlatırken "Manada İcmâ" bölümünde fıkıh faaliyetinin karakterine yönelik şu tespitte bulunmuştur:

Bir anlama ve yorumlama çabası olarak fıkıh, çok yönlü bir faaliyettir. Hem Kitab'ı hem sünneti hem aklı ve mantığı hem tarihi tecrübeyi hem de dil boyutu ve gerekse diğer

² Ak, *İslâm Hukukunun Sabiteleri*, 19.

³ Ak, *İslâm Hukukunun Sabiteleri*, 20.

⁴ Ak, *İslâm Hukukunun Sabiteleri*, 21.

⁵ Ak, *İslâm Hukukunun Sabiteleri*, 22.

*boyutlarıyla toplum gerçeklerini dikkate almayı gerektiren bir anlama ve yorumlama gayretidir.*⁶

Yazar Kâsânî'nin tahlillerinden hareketle usulde icmâyı öznesi bakımından git-tikçe daralan bir kapsam ile “yaratılmışların icmâsı”, “insanların icmâsı”, “Müslüman-ların icmâsı”, “ümmetin icmâsı”, “sahabe icmâsı”, “ehl-i hakkın icmâsı” ve “Hanefilerin icmâsı” olarak sınıflandırır.⁷ Yazar'a göre “arkadaşlarımız arasında ihtilaf yoktur” ifade-siyle Kâsânî icmâ anlayışını daha da daraltarak mezhep içindeki görüş birliğini de icmâ anlayışına bağlar. Bu durumda Hanefilerin icmâları teknik olarak dinin sabiteleri değil, mezhep sabiteleri olarak görülmelidir.⁸

Yazar, özellikle son zamanlarda oldukça fazla şahit olduğumuz sünnet tenkidine yalnızca Kur'an bazında cevap vermeye çalışmanın yeterli olmayacağını, icmânın da ce-vaba katılmasının önemli olduğunu ileri sürer. Çünkü ona göre Kur'an kişiyi sünnete yönlendirirken, icmâ delili ise hem sünnetin bütününe hem de hadisleri muhafaza et-mektedir. Ak icmânın nasları desteklemesi bakımından sözlerine şöyle devam etmekte-dir: “Tabi ki bu icmâyı reddettiğinde, dini bütünüyle reddetmiş olacağını idrak edebile-cek bir zekâyâ ve tutarlılık algısına sahip kişilerin kavrayacağı bir korumadır.”⁹

Ak'ın, bu sözleriyle hadisleri yok hükmüne indirgeyerek peygamberin tebliğ gö-revinin yanı sıra tebyin görevinin de olduğunu içselleştiremeyen bazı kesimlere nahif bir gönderme de yaptığı dikkatten kaçmamaktadır.

Kitabın ikinci bölümü “İbadetlerde İcmâ” olup bünyesinde şu alt başlıkları ihtiva etmektedir: Namaz, Oruç, Zekât, Hacc ve Umre, Kurban, Adak, Yemin ve Kefâret.

İhtiva ettiği alan oldukça kapsamlı olduğu için bu bölümden itibaren icmâyâ konu olan mevzular açıklanmaya başlamadan önce tablo halinde okuyucuya sunulmuş-tur. Böylece okuyucunun konunun bütünlüğüne hâkim olup konuya daha fazla vakıf olmasına imkân sağlanmıştır.

İcmânın varlığının tespit edildiği hususlar okuyucuya verilirken, mesele örnek-lerle açıklanmıştır. Bu şekilde hem konunun daha rahat anlaşılması hem de kitabın tek-düzelikten sıyrılıp okunmasının daha keyifli hale gelmesi sağlanmış ve böylece ayrıntı-dan ödün verilmemiştir. Bununla birlikte icmâ ifadelerinin geçtiği kısımlar orijinal met-niyle dipnotta gösterilmiştir.

⁶ Ak, *İslâm Hukukunun Sabiteleri*, 27.

⁷ Ak, *İslâm Hukukunun Sabiteleri*, 28-44.

⁸ Ak, *İslâm Hukukunun Sabiteleri*, 44.

⁹ Ak, *İslâm Hukukunun Sabiteleri*, 50.

Kitap, her ne kadar Kâsânî'nin fikirleri doğrultusunda işlense de Ak, zaman zaman kendi yorumlarıyla müellifin görüşlerine katıldığını göstermektedir. Kâsânî'nin "Cuma namazı kadınlara farzdır demek, müteşeddit bir tavrıdır" sözünden sonra yazarın "Esasında cumanın kadınlara farz olduğu söylemi, tarihi tecrübe ve bağlamdan bütünüyle kopuk bir yaklaşım biçiminin, ibadet ihdas etme yaklaşımının ve dini anlama çabasında haddini bilmemenin açık görünümüdür."¹⁰ şeklindeki yorumu buna güzel bir misal teşkil etmektedir.

Yine yazar, bazı kavramları oldukça veciz bir tavrıyla açıklamış okuyucunun ruhuna hitap etmiştir. Buna, haccın tanımı bağlamında yer verilen "Hacc, uluslararası yalnızlıktır, mahşer'î kalabalıkta kişinin kendisiyle baş başa kalmasıdır"¹¹ ifadesi ile kurban ibadetinin hikmeti sadedinde belirtilen "kurban, Allah için en sevdiğini feda edebilmenin adıdır"¹² ifadesi örnek gösterilebilir.

Kitabın üçüncü bölümü özel hukuk meselelerindeki icmâların tespitinden oluşmaktadır. Alt başlıkları ise şunlardır: Kişiler Hukuku, Aile Hukuku, Miras Hukuku, Borçlar Hukuku, Eşya Hukuku.

Kitapta icmâlara temas edilmeden önce meselenin bağlamından kopmadan daha iyi anlaşılması için kısa bilgilere yer verilerek okuyucunun ön bilgisi taze tutulmuştur. Mesela; vakıflarla ilgili icmâdan söz edilmeden önce vakıfların işleyişine dair kısa bir bilgilendirme yapılmıştır. Şöyle ki:

Kişi, gerçek kişi ve tüzel kişi olmak üzere ikiye ayrılır. Tüzel kişilerden biri vakıflardır ve İslâm medeniyeti, vakıf medeniyetidir. Vakıf tasarrufunun cevazı hususunda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bundan dolayıdır ki İslâm toplumlarında eğitimden sağlığa birçok hizmet vakıflar aracılığıyla yerine getirilmiştir. Vakıflar adeta İslâm toplumunun koruyucu kan hücreleridir. Nerede bir yara varsa vakıflar oraya yönelmiş ve problemi çözme yönünde işlev görmüştür.¹³

Dördüncü bölüm, kamu hukuk meselelerindeki icmâdan bahseder. Kapsamı dâhilinde Anayasa Hukuku, Mali Hukuk, Ceza Hukuku ve Yargılama Hukuku yer almaktadır.

Yazar, bu bölümde devlet başkanı seçmenin farz olduğunu ve bu durumun icmâyıyla sabit olduğunu vurgulamaktadır. Kaderiye'nin itirazının ise icmâyı

¹⁰ Ak, *İslâm Hukukunun Sabiteleri*, 87.

¹¹ Ak, *İslâm Hukukunun Sabiteleri*, 100.

¹² Ak, *İslâm Hukukunun Sabiteleri*, 105.

¹³ Ak, *İslâm Hukukunun Sabiteleri*, 115.

bozmayacağını yazmaktadır. Bu bilgilerden hareketle Ak'ın bazı uç grupların itirazlarının icmâya hâlel getirmeyip icmâyı bozmayacağı kanısında olduğu anlaşılmaktadır.

Kitabın yalnızca tek bir eserden yola çıkarak hazırlanmış olması bir kısıtlılık olsa da üzerinde daha önce çokça eser verilmiş olan icmânın, Hanefî ekolü ekseninde literatürün hatırı sayılır eserlerinden olan Kâsânî'nin "Bedâiu's Sanâi' fî tertîbî's-Şerâi'" adlı eseri taban alınarak sistematik bir disiplin içerisinde okura sunulması alandaki bir açığı gidermeye yöneliktir. Ancak kanaatimizce bir tek eserden hareket edilmesi Hanefîlerin görüşünü bütünüyle temsil etmesi açısından eksiklik arz etmektedir. Bu bakımdan icmâ kaynaklı sabitelerin yalnızca Kâsânî ekseninde ele alınması, okurda, Hanefî mezhebindeki dinin sabitelerinin yalnızca yazılanlardan ibaret olduğu izlenimi oluşturabilir.

Diğer yandan yazarın üslubu konuya olan hâkimiyetini de gözler önüne sermektedir. Bu kitap sıradan bir okura hitap etmemekle birlikte -bilgilerinin güncellenmesi bakımından- ilgisine çok şey katacağı şüphesizdir.

Sonuç itibarıyla kitap, Kâsânî özelinde Hanefî mezhebinin icmâya bakış açısını ve icmâ olarak nitelendirdiği konuları gerekli tasnife tabi tutarak bir çatı altında toplamıştır. Konuya ilgisi olanlar -özellikle akademik araştırma yapanlar için- önemli bir kaynak vazifesi görmekte bu yönüyle de literatüre katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

AK, Ayhan. İslâm Hukukunun Sabiteleri Kâsânî'ye Göre İcmânın Teorisi ve Pratiği. Samsun: Üniversite Yayınları, 2020.

**İbrahim Türk, İslam Hukukunda Görme Engellilere Dair Hükümler,
İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022, 144 Sayfa, ISBN: 9786053514794**

Rukiye IŞIKMAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Graduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Kırıkkale/TÜRKİYE

rukiye.isikmann@gmail.com | orcid.org/0009-0007-0179-7823

Öz

Görme engelli bireyler, günlük hayatlarında hem hukuki hem dini açıdan birtakım olumsuz durumlarla karşılaşabilmektedirler. Hukuki boyutu ile kanunlar ilgilenirken dini boyutu ile İslam hukuku ilgilenmektedir. İslam hukuku, görme engellilerin günlük hayatlarında karşılaşılabilecekleri sıkıntıları en aza indirmek amacıyla kolaylaştırma ilkesinden hareket ederek birtakım esnek hükümler vazetmiştir. Tanıtmakta olduğumuz bu eser, ibâdât, muâmelât, münâkehât – müfârekât, ukûbât ve diğer bazı konularda görme engellilerin hükümlerine ilişkin bilgileri, dört büyük mezhebin görüşlerine yer vererek tafsilatlı bir şekilde ele almıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Özür, Engel, Engelli, Âmâ

İbrahim Türk, Provisions on the Visually Impaired in Islamic Law, İstanbul: Kitap Dünyası Publications, 2022, 144 Pages, ISBN: 9786053514794

Abstract

Visually impaired individuals may encounter some negative situations in their daily lives, both legally and religiously. While laws deal with the legal aspect, Islamic law deals with the religious aspect. In order to minimize the difficulties that visually impaired

Geliş/Received: 19.03.2023 | **Kabul/Accepted:** 29.06.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2024

Atıf/Citation: Işıkman, Rukiye. "İbrahim Türk, İslam Hukukunda Görme Engellilere Dair Hükümler, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022, 144 Sayfa, ISBN: 9786053514794". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 345-348./Işıkman, Rukiye. "İbrahim Türk, Provisions on the Visually Impaired in Islamic Law, İstanbul: Kitap Dünyası Publications, 2022, 144 Pages, ISBN: 9786053514794". *Journal of Islamic Law Studies* 43 (June 2024), 345-348.

people may face in their daily lives, Islamic law has made some flexible provisions based on the principle of facilitation. This work, which we are introducing, deals in detail with the information on the provisions for the visually impaired in *ibādāt*, *muāmalāt*, *munāqahāt* - *mufārekāt*, *ukūbāt* and some other issues by including the views of the four major madhhabs.

Keywords: Islamic Law, Apology, Obstacle, Disabled, Visually imparied.

İnsan, doğası gereği toplumsal bir varlıktır. Onun diğer insanlarla birlikte yaşaması, fitratının bir gereğidir. Nitekim yaşamsal faaliyetlerini sürdürebilmesi, diğer insanlarla birlikte yaşamasına ve onlarla etkileşimde bulunmasına bağlıdır. Bu noktada hukuk sistemleri devreye girmektedir. Hukuk sistemleri, insanlar arasındaki hak ve sorumlulukların bilinerek birbirleri arasında oluşabilecek karmaşaların ve hak kayıplarının önüne geçmek amacıyla tesis edilmiştir. Bu anlamda hukuk sistemlerinden beklenen, adaleti gölgede bırakmamasıdır.

İnsanlık tarihinin hukuk kadar eski başka bir gerçekliği de *özür/engel* olgusudur. Nitekim söz konusu olgu, kadim dönemlere kadar uzanmaktadır. Engelli bireyler özelinde hukuk sistemlerinden beklenen ise bu bireylerin özel durumlarını dikkate alıp hukuk karşısındaki durumlarını adil ve makul bir çerçevede düzenlemektir. Bu anlamda İslam Hukukunda ilgili bireyler için birtakım esnek hükümler düzenlendiği göze çarpmaktadır¹.

İslam hukukunun kazuistik diğer bir ifadeyle meseleci bir yapıda olması sebebiyle görme-işitme engelli vb. özel gereksinimli bireylere ilişkin hukuk normlarının literatürde farklı başlıklarda dağınık bir şekilde yer alması günümüz insanının erişimini zorlaştırmaktadır. İbrahim TÜRK'ün bu zorluğu ortadan kaldırıp kolaylık sağlama gayesiyle kaleme aldığı *İslam Hukukunda Görme Engellilere Dair Hükümler* isimli kitap literatüre kazandırılmış önemli bir çalışma olarak nitelendirilebilir.

Giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşan eserin giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları üzerinde durulmaktadır. Yazar kitaba öncelikle istifade ettiği klasik ve modern sözlüklerle konuya ilişkin bölümler içeren genel ve özel fıkıh eserlerini tanıtarak başlamaktadır. Çalışmanın giriş bölümündeki kavramsal çerçeve başlığında, dilin önemine dair kısa bir giriş yapılmıştır. Özür-engel kavramları Arapça sözlüklerden atıflar yapılarak tanımlanmış, zikredilen kavramların İslam hukukundaki teknik anlamlarına değinilmiştir. Ardından günümüz Türkçe sözlüklerindeki manaları irdelenmiş, Kur'an-ı Kerim'de geçen özür kelimesinin çeşitleri, sayısal

¹ İbrahim Türk, *İslam Hukukunda Görme Engellilere Dair Hükümler* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022), *****.

verileriyle birlikte sunularak kullanıldıkları anlam çerçevesi çizilmiştir.² Son olarak görme engelli bireylerin toplum içerisinde aktif rol alamamaları sorunu, Hz. Peygamber döneminde aşılmaya çalışılmıştır. Hz. Peygamber, bu bireylere toplum içinde görevler tahsis ederek kendilerini toplumdaki soyutlamalarının önüne geçmek istemiştir.

Eserin birinci bölümünde görme engelinin *ibâdât* (ibadetle) ile ilgili boyutları ele alınmıştır. Burada öncelikle temizlikle ilgili hükümlere yer verilmiş, görme engelinin elbisesinin temizliği ve taharet (gusül-abdest-teyemmüm) konusunda yaşayabileceği zorlukları aşması hususunda İslam hukukunda verilen kolaylık hükümlerine işaret edilmiştir. Yine bu bölümün devamında âmânın setr-i avret, kibleyi arama, vakti belirleme, cemaate katılma, Cuma namazı, müezzinlik ve imamlık gibi konularda izleyecekleri yöntemlere ilişkin bilgiler ifade edilmiştir. Son olarak görme engellilerin hac yükümlülüğü ile ilgili hükümlere mezheplerin yaklaşım farklılıkları ekseninde yer verilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde görme engelinin *muâmelâta* (alım-satım) yönelik etkileri ele alınmıştır. Bu bölüme muâmelât kavramının tanımla başlanılmış, âmâların söz konusu engellerinden dolayı gündelik hayattaki tasarruflarında aldatılmamalarına ilişkin İslam hukukunda yer alan tedbir mahiyetindeki hükümlere yer verilmiştir. İslam borçlar hukukunun görme engeliyle ilgili konularının ele alındığı bu bölümde Türk; bey' (alışveriş), selem (peşin bedelle veresiye mal değişimi), icâre (kiralama), rehin, şahitlik, vekâlet, hibe, karz (borç verme) ve vasiyet konularında önce ilgili kavramı tanıtır ardından bu konularda âmâların sosyal ilişkilerindeki hak ve sorumluluklarına dair bilgilere yer vermiştir.

Üçüncü bölümde görme engelinin *münâkehât – müfârekât* (evlenme -boşanma) ile ilgili boyutları ele alınmıştır. Burada okuyucuya İslam hukukunda evlilik ve boşanmayla ilgili genel bir perspektif çizildikten sonra görme engelinin nikaha tesiri dört mezhep açısından incelenmiştir.³ Ardından halvet, muhâlea (anlaşmalı boşama), liân (kadının, kendisini zina ile itham eden kocasıyla yeminleşmesi), nafaka ve hidâne (çocuğun bakımı) konularında görme engelli bireylerin hususi hükümlerine yer verilmiştir.

Eserin son bölümü olan dördüncü bölümde de *ukubât* (ceza hukuku) ve diğer muhtelif konularda âmâlara ilişkin hükümlere yer verilmiştir. Burada İslam ceza hukuku ile ilgili genel bir çerçeve çizilmesinin ardından hadd cezalarından zina, kazf (zina iftirası), sükr (sarhoşluk), sirkat (hırsızlık) ve keffâret konularında görme engelinin ilgili cezalarda hafifletici unsur olabilme durumlarına temas edilmiştir. Ardından kısas cezalarına ilişkin hükümler incelenmiştir. Diğer konularla ilgili hükümler başlığı altında ise

² Türk, *Görme Engelliler*, 9.

³ Türk, *Görme Engelliler*, 56.

cihad, zebh (hayvan boğazlama), cizye, hilâfet (devlet başkanlığı) ve kadılık (hakimlik) başlıklarına yer verilmiş, zikredilen konularda görme engelinin hükme tesiri ele alınmıştır.

Sonuç bölümünde ilk olarak çalışmanın kısa bir özeti verilmiştir. Ardından dört büyük mezhebin görme engellilere dair vermiş oldukları hükümlerin analizi sonucunda âmâ bireylerin topluma iştirakine en fazla imkan tanıyan mezhebin Hanefi mezhebi olduğu görüşü benimsenmiştir. Bu anlamda Şafii mezhebinin de diğer mezheplere nazaran daha şekilsel bir yol benimsediği ifade edilmiştir.⁴ Ayrıca değişen dünya ve yaşam şartlarıyla her geçen gün, görme engelliler için yeni durumların gündeme gelmesi ve farklı meselelerin ortaya çıkma ihtimali de ifade edilmektedir. Bu durumda çalışılan bu konu, nihâî noktayı koyma amacı taşımayıp değişen ve yenilenen teknolojik şartlar çerçevesinde yeni durumların ve hükümlerin olabileceğine işaret etmektedir⁵.

Çalışmanın ele alınma metodu, başlığı ile muhtevanın uyumu, konunun tasnif edilişi, kaynak gösterimi gibi teknik özellikleri güçlüdür. Eserin dilinin akıcı ve anlaşılır olması, akademik bir üslupla yazılması da çalışmanın özenle kaleme alındığını göstermektedir. Yine yazarın, konuyla ilgili kavramları, ilk olarak tarif edip ardından hüküme ilişkin bilgiyi verme hususunda başarılı bir adım sergilemesi de güçlü yönlerinden biridir.

Yazar, meseleleri tahlil ederken dört mezhebin görüşlerini sunarak muhtelif İslam hukukçularının görüşlerine yer vermiştir. Böylelikle okuyucunun geniş bir literatür bilgisine sahip olmasına katkı sunmuştur.

Çalışma boyunca TÜRK'ün, konu bitimlerinde “kanaatimizce” vb. ifadeleri kullanarak kendi görüşünü sunması, meseleleri bir hükme bağladığını göstermektedir. Konunun belli bir hükme bağlanmasıyla da muğlaklık giderilmiş ve okurların zihinlerinde hükümle ilgili oluşabilecek muhtemel soru işaretlerinin oluşmasının önüne geçilmiştir.

Yazar, *İslam Hukukunda Görme Engellilere Dair Hükümler* başlıklı çalışmasını okuyucuların istifadesine sunmuş olup bu konuyu incelemek isteyen araştırmacılar için temel bir kaynak niteliğindedir. Bu konuya dair kıymetli bilgiler içeren eser, alana dair özgün katkılar sunmaktadır.

Kaynakça

Türk, İbrahim. *İslam Hukukunda Görme Engellilere Dair Hükümler*. İstanbul: Kitap Dünyası, 1. Basım, 2022.

⁴ Türk, *Görme Engelliler*, 134.

⁵ Türk, *Görme Engelliler*, 135.

Saffet Köse, İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018, 295 Sayfa, ISBN 9789755481135

Burcu BEKTİK TAZEGÜL

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

İslami Araştırmalar Enstitüsü

Graduate Student, Ankara Sosyal Bilimler University Institute of Islamic Studies

Ankara/TÜRKİYE

burcubtazegul@gmail.com | orcid.org/0009-0007-7127-303X

Öz

Günümüz hukuk sistemlerinde kanuni düzenlemelere konu olan hakkın kötüye kullanılması kavramı, İslam hukukunda ilk dönemlerden itibaren geniş şekilde uygulanmıştır. Saffet Köse, incelenen eserde bu önemli kavramı ele almaktadır. Yazar, İslam hukukunda hakkın kötüye kullanılması kavramını mezheplerin görüşlerine de yer vererek detaylı bir şekilde incelemiştir. Kavramın batı hukukundaki tarihsel gelişimini ve bugünkü görünümünü de ele alarak okuyucuya karşılaştırma imkânı sunmaktadır. Eserde, İslam hukukunda uygulama alanı bulan hakkın kötüye kullanılması prensibinin batı hukukuna etki etmiş olabileceği düşüncesini destekleyen detaylar yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hukuk, Hak, Hakkın Kötüye Kullanılması

Saffet Köse, Abuse of Rights in Islamic Law, Istanbul: M.Ü. Faculty of Divinity Publications, 2018, 295 Pages, ISBN 9789755481135

Abstract

The concept of the abuse of rights, which is subject to legal regulations in contemporary legal systems, has been widely applied in Islamic law since its early periods. Safet Köse addresses this significant concept in the examined work. The author thoroughly examines the concept of the abuse of rights in Islamic law, including the perspectives of

Geliş/Received: 26.03.2023 | **Kabul/Accepted:** 29.06.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2024

Atıf/Citation: Bektik Tazegül, Burcu. "Saffet Köse, İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018, 295 Sayfa, ISBN 9789755481135". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 349-356./Bektik Tazegül, Burcu. "Saffet Köse, Abuse of Rights in Islamic Law, Istanbul: M.Ü. Faculty of Divinity Publications, 2018, 295 Pages, ISBN 9789755481135". *Journal of Islamic Law Studies* 43 (June 2024), 349-356.

different schools of thought. Furthermore, the author provides the reader with the opportunity to compare the historical development and current appearance of the concept in Western law. The work also presents details supporting the notion that the principle of the abuse of rights, which finds application in Islamic law, may have influenced Western law.

Keywords: Islamic Law, Law, Right, Abuse of Rights

Hukuk düzeni kişilere çeşitli haklar tanımakta ve bu hakları amacına uygun kullanıldığı sürece korumaktadır. Kişinin bir hakkı verilmiş amacına aykırı olarak kullanması ve bunun neticesinde başkalarının zarar görmesi ya da zarar görme tehlikesiyle karşılaşması hâli, hakkın kötüye kullanılması olarak nitelendirilmektedir. Hakkın kötüye kullanılması; hakkın mutlak olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Ülkemizdeki kanuni düzenlemede ise "bir hakkın açıkça kötüye kullanılmasını hukuk düzeni korumaz" şeklinde yer almıştır. Günümüz modern Batı kanunlarında da yer alan bu kavram, İslam hukukunda ilk dönemlerden itibaren geniş şekilde tatbik edilmiştir. Saffet Köse, kaleme almış olduğu bu eserde; hakkın kötüye kullanılmasının, Batı'da uzun süre benimsenen hakların mutlaklığı ve ferdiyetçilik akımının toplumda olumsuz sonuçlara yol açması neticesinde bir teori olarak tartışılmaya başlandığını ve bir kavram olarak son yıllarda ortaya çıktığını ifade etmiştir. İslam hukukunda ise, bu kavramın böyle bir tecrübeye gerek kalmaksızın, doğrudan kaynaklarda yer aldığını ve geniş bir şekilde uygulandığını vurgulamıştır. Yazar eserinde; İslam hukukunda hakkın kötüye kullanılmasını detaylı bir şekilde incelemenin yanı sıra kavramın Batı hukukundaki tarihsel gelişimini ve günümüzdeki görünümünü de okuyucuya aktarmıştır. Köse, mevcut literatürde konu hakkında bazı önemli noktaların eksik bırakıldığını tespit etmiş ve bunu gidermek amacıyla bu çalışmayı yapmıştır. Eser, bu bağlamda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Ülkemizde hakkın kötüye kullanılması kavramını ele alan az sayıda çalışma mevcuttur. İncelenen eser hakkın kötüye kullanılması kavramını tüm yönleriyle irdeleyen kapsamlı bir çalışma olarak ön plana çıkmaktadır.

Eserde konuların işleniş sırası şu şekildedir: Yazar, giriş bölümünde, İslam hukukunda ve Batı hukukunda hak kavramını tartışmalı hususlara da yer vererek ele almıştır. Birinci bölümde hakkın kötüye kullanılması teorisinin vaz'ını ve çeşitli hukuk sistemlerindeki durumunu açıklamıştır. Daha sonra konuyu İslam hukuku bağlamında incelemiştir; ikinci bölümde İslam hukukunda hakkın kötüye kullanılması yasağının delillerini, üçüncü bölümde İslam hukuk doktrininde hakkın kötüye kullanılmasını ve dördüncü bölümde hakkın kötüye kullanılmasının hukukî sonuçlarını ele almıştır.

Giriş bölümünde "Hakkın kötüye kullanılması" nazariyesinin varlığından söz edebilmek için öncelikle bir hakkın bulunması gerektiğini ifade eden yazar, bu sebeple

ilk olarak hukuk literatüründe tanımı, mahiyeti ve kullanımı etrafında bazı tartışmalar bulunan hak kavramı üzerinde durmaktadır. İslam hukukunda hakkın inkârına dayanan bir tartışma bulunmadığını ancak Kur'ân-ı Kerîm ve Hadislerde geniş şekilde yer alan bu kavramın tanımı hususunda İslam hukukçularının görüş birliğinde olmadığını belirtmektedir. Hak kelimesinin sözlük anlamı ve istilâh tanımları üzerinde durduktan sonra bunları değerlendirerek Fethi Dirîni'nin, "Belli bir menfaati gerçekleştirmek için bir şey üzerinde ya da diğerinden bir edayı talep konusunda hukuk düzeninin bir yetki olarak tanıdığı aidiyettir." şeklindeki tanımını hak kavramına dair yapılan en tutarlı tanım olarak ifade etmektedir. Daha sonra bu tanım ışığında hakkın özelliklerini ele alan müellif, hak çeşitlerine, hakkın sahibine, mahiyetine ve sağladığı yararın genel ve özel oluşuna göre sırf Allah hakları, kul hakları ve karma nitelikli haklar olarak taksim etmiş ve bu taksimin, ferdî haklarla toplumsal hakların birbiriyle ne kadar yakın irtibatla olduklarını göstermesi bakımından önemli olduğunu, ferdî haklarda dahi belli oranda toplumsal hakkın kendisini gösterdiğini ve bunun hakkın kötüye kullanılması nazariyesinin temellerinden birisini oluşturduğunu vurgulamıştır. Ayrıca hukuk düzeni hakka dayalı her menfaati tanınmalı ve korumalı mı sorusundan hareketle hakkın kullanımı hususunda ferdiyetçi görüşe ve sosyal görüşe değinmiştir. Yazarın bu görüşleri ele alması, hakkın kötüye kullanılması kavramının ortaya çıkışının temellendirilmesi bakımından önemlidir. Müellif, İslam hukukunda hak kavramını açıkladıktan sonra bölümün devamında Batı hukukunda hak kavramını ele almıştır.

Yazar birinci bölümde, hakkın kötüye kullanılması kavramını, kavramın tarihçesini, benzer kavramlarla mukayesesini, hakkın kötüye kullanılmasının kısımlarını, uygulama alanını ve hakkın kullanımında suistimalin ortaya çıktığı halleri ayrı başlıklar altında incelemektedir. Bir teori olarak yeni ortaya çıkmış olan hakkın kötüye kullanılmasının köklerinin eskiye dayandığını, bu teori kapsamında yer alan konuların hem İslam hukukunun iki temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünnetinde hem de doktrinde geniş şekilde yer aldığını ifade etmektedir. Klasik İslam hukuku eserleri meseleci bir yöntem izlenerek yazıldığı için, günümüz hukuk nazariyelerinin aynı sistematik içinde bu eserlerde bulunmasının güç olduğunu ancak bu kitaplarda yer alan "et-te'annüt" kavramının hakkın kötüye kullanılmasına denk düştüğünü belirtmiştir. Hakkın kötüye kullanımını çağdaş hukuk sistematiğine göre ele alan İslam hukukçularının ise kavramın isimlendirilmesi ve tanımı hususunda görüş ayrılığı içinde olduğunu, hatta bazılarının konuyu ele alırken tanım yapmaktan özellikle kaçındığını ifade etmiştir. Bu bağlamda eserlerinde hakkın kötüye kullanılması kavramına "et-te'assüf" şeklinde yer veren çağdaş İslam hukukçularının isabetli davrandığını belirtmiştir. İslam hukukçularının benimsediği ortak bir tanımın bulunmadığını belirterek hakkın kötüye

kullanılması kavramını, “Hakkın, veriliş gayesi dışında veya bir başkasına zarar verme kastıyla ya da zarar verecek şekilde kullanılmasıdır.” şeklinde tanımlamıştır.

Yazar, bölümün devamında hakkın kötüye kullanılması nazariyesinin tarihçesini ve batı hukukunda ortaya çıkışını ele almaktadır. Söz konusu nazariyenin batı hukukunda ortaya çıkışından söz ederken, bir teori halinde olmasa da kavramla ilgili münferit bazı hallerin Roma hukukunda görüldüğünü ifade etmektedir. Batı hukukunda bu teoriyi ortaya çıkarıcı asıl sebebin 1789 Fransız devriminin güçlendirdiği ferdiyetçilik akımının açmazları olduğunu, hakkın kötüye kullanılması kuramının, ferdiyetçi hukuk anlayışından sosyal hukuk anlayışına doğru geçişin bir mahsulü olduğunu vurgulamıştır. İslam hukukunda ise hakkın kötüye kullanılması nazariyesinin bin dört yüz yıllık bir geçmişi olduğunu, üstelik bu teori kapsamına giren konuların bugünkü Batı hukukundan çok daha geniş bir şekilde ele alınıp uygulandığını ifade etmiştir. İslam hukukçularının, hakkın kötüye kullanılmasının kaynaklarını işleterek bu konuda zengin uygulama örnekleri ortaya koyduğunu ve bu hususun İslam hukuku alanında araştırma yapan bazı Batılı müelliflerin de takdirini kazandığını belirtmiştir. Batı’da bir norm olarak hakkın kötüye kullanılması prensibinin ilk defa 1794 yılında Prusya Devletleri Kanunu’nda geniş bir şekilde düzenlendiğini ancak bu kanunun ferdiyetçilik akımının tesirini kırmadığı için etkili olmadığını belirtmiştir. 1804 Fransız Medeni Kanunu’nda hakkın kötüye kullanılması prensibini düzenleyen bir hüküm olmamasına rağmen bu nazariyenin kurulmasında en önemli rolü oynayan ülkelerden birisinin Fransa olduğunu ifade etmiştir. Fransız istinaf mahkemesinin medeni kanunun haksız fiili düzenleyen maddesini geniş şekilde işletmek suretiyle hakkın kötüye kullanılmasını önleyen ve batı hukukunda nazariyenin ilk tatbikatı olarak nitelendirilen bir karar verdiğini belirtmiştir. Bu kararda, Colmar istinaf mahkemesinin, sırf komşusunun manzarasını kapatmak amacıyla kendisine hiçbir faydası olmayan bir baca inşa ettiren mülk sahibi aleyhine bacanın yıktırılması kararı vermiş olduğunu aktarmıştır. Ardından Hz. Peygamber (s.a.v)’in, bir kimsenin komşusunun binasından daha yüksek bina yaparak onun rüzgarını engellemesini yasaklamış olduğu hadis-i şerifinden söz etmiştir. Colmar istinaf mahkemesi kararının, bu hadisle paralellik arz ettiğini belirtmiştir. Yazar vurgulamış olduğu bu benzerliğin, İslam hukukundaki hakkın kötüye kullanılması prensibinin batı hukukuna etki etmiş olabileceği düşüncesine zemin hazırladığını ifade etmiştir. Köse’nin yapmış olduğu bu tespit eserin öne çıkan detaylarındandır.

Yazar, hakkın kötüye kullanılmasıyla sıkça karıştırılan kanuna karşı hile ve haksız fiil kavramlarını mukayeseli bir şekilde ele alarak benzer ve farklı yönlerini irdelemiş ve örneklerle somutlaştırmıştır. Haksız fiilde hukukun açık bir kaidesine aykırılık olduğunu; hakkın kötüye kullanılmasında ise bir hukuk kaidesine şekil olarak

uygunluğun söz konusu olduğunu ancak hakkın kullanımı sebebiyle ortaya çıkan zararı hukuk düzeninin tanımadığını ifade etmiştir. Kanuna karşı hilede inhirafı söz konusu olan şeyin bir kanun maddesi olduğunu ve hilenin başka bir maddeden kaçmak için yapıldığını; hakkın kötüye kullanılmasında ise gayesi dışında kullanılan şeyin bir hak veya yetki olduğunu belirterek söz konusu kavramlar arasındaki farkı oldukça anlaşılır şekilde ele almıştır. Nitekim, yazarın kanuna karşı hile konusunda da detaylı bir çalışması bulunmaktadır.

Yazar hakkın kötüye kullanılması kavramını İslam hukukçularının genel yaklaşımına uygun olarak hakkın aktif olarak kötüye kullanılması ve pasif olarak kötüye kullanılması şeklinde iki kısma ayırmıştır. Hakkın aktif olarak kötüye kullanılmasını, kavramın ilk akla gelen şekli olarak tanımlamaktadır. Hakkın pasif olarak kötüye kullanılmasını ise; bir kimsenin malına diğer bir kimsenin ihtiyaç duyması durumunda, meşru bir mazereti bulunmaksızın malından istifade ettirmemesi hâli olarak nitelendirmektedir. Köse, İslam hukukunun hakkın kötüye kullanılması teorisi konusundaki bu yaklaşımını, kendine has ayırıcı özelliklerinden birisi ve ufkunun genişliğinin bir göstergesi olarak değerlendirmiştir.

Müellif bu kısma kadar hakkın kötüye kullanılması kavramını analiz etmiş ve hakkın hangi hallerde kötüye kullanılmış olacağı hususunu belirginleştirmiştir. Akabinde konunun daha iyi kavranabilmesi amacıyla, hakkın kullanımında suistimalin ortaya çıktığı halleri örneklendirerek ele almıştır. Öncelikle, hakkın kötüye kullanılmasının en eski ve köklü ölçütü olduğunu belirttiği hakkın ızzar kastıyla kullanılması halini açıklamaktadır. Bu ölçütün hakkın kötüye kullanılmasının subjektif kriteri olduğunu vurgulamaktadır. Eğer kişi hakkını iyi niyetle kullanıyorsa ve ızzar kastı taşımıyorsa, hakkın kullanımından doğan zararın fahiş olması halinde dahi bir suistimalden söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Hakkın ızzar kastıyla kullanımına örnek olarak; ortak malın tamirinden ortağını zarara uğratmak kastıyla kaçınma, müşterek malın taksimini ortağa zarar vermek amacıyla talep etme, kendi hasadını yakarken komşu tarlaya bilekrek yangın sıçratma, kocanın ölümle sonuçlanacak hastalık halinde mirastan mahrum bırakmak kastıyla karısını boşaması, dava açma hakkının suistimali hallerini alt başlıklarda açıklamıştır. Hakkın kullanılması sonucunda fahiş zararın ortaya çıkmasının da hakkın kötüye kullanılması hallerinden olduğunu ifade etmiştir. İmam Şâfiî, bu mezhepten bazı hukukçular ve bazı Hanefî alimler dışındaki dört mezhep ulemasının, hakkın kullanımı neticesinde ortaya çıkan fahiş zararı hakkın suistimali olarak değerlendirdiklerini belirtmiştir. Kullanılan hakkın üçüncü şahıslar için umumî bir zarar meydana getirmesini; hak kullanıldığında meşru bir menfaatin ortaya çıkmaması ya da sırf zararın ortaya çıkmasını ve menfaatler arasında aşırı orantısızlık bulunmasını da

hakkın suistimali halleri olarak zikretmiştir. Bu ölçütleri de örneklerle somutlaştırarak anlatmış ve konunun tamamında hukukçuların görüşlerine ve mezhepler arası görüş ayrılıklarına da yer vermiştir. Bölümün son kısmında ise; çeşitli hukuk sistemlerinde hakkın kötüye kullanılmasını ele alarak kavramın Batı hukukundaki görünümünü detaylandırmıştır.

Yazar, eserin ikinci bölümünde, hakkın kötüye kullanılması yasağının delillerini ele alarak kitap, sünnet, kıyas, sahabe tatbikatı, istihsan, sedd-i zera'i' ve maslahat ilkesi başlıkları altında her birini hakkın suistimali yasağına delaletleri yönünden incelemiştir. Kavramın Kur'ân-ı Kerîm'deki delillerini irdelerken ilk olarak ayetin nüzulünden önceki duruma değinmiş, ardından ayet nazil olduktan sonra hangi hakkın suistimalinin yasaklandığını açıklamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de hakkın kötüye kullanılması yasağını temellendirebilecek pek çok ayet bulunduğunu, bu ayetlerin önemli bir özelliğe sahip olduğunu, bazı hakların kötüye kullanıldıkları için ayetlerle sınırlandırıldığını, bununla birlikte mevcut sınırları içerisinde de suistimalinin yasaklandığını ve böylece hakkın kötüye kullanılması kapısının sıkı sıkıya kapatıldığını vurgulamıştır. Ardından kavramın İslam hukukunun ikinci kaynağı olan sünnetteki yeri üzerinde durmuş ve kavramla ilgili pek çok hadis-i şerifi ele alarak her başlığı Hz. Peygamber (s.a.v)'in uygulamaları, mezheplerin ve hukukçuların görüşleri ışığında açıklamıştır. Diğer delilleri de konu bağlamında inceleyerek mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarına yer vermiştir.

Eserin üçüncü bölümünde yazar, İslam hukuk doktrininde hakkın kötüye kullanılmasını ele almıştır. Konuyu Hanefî, Malîkî, Şafîî ve Hanbelî mezheplerine göre değerlendirmiştir. Mezhep alimlerinin görüşlerine yer vererek konuyu örneklerle temellendirmiş ve mezheplerin hakkın suistimali teorisi karşısındaki tutumlarını tespit etmiştir. Müellif, kavram hakkında Hanefî mezhebinin görüşünü tespit ederken, Hanefî mezhebine mensup bazı alimlerin kitaplarında yer alan, Ebû Hanîfe'nin hakkın suistimali konusunda oldukça ferdiyetçi bir yaklaşımı benimsediği iddiasının doğru olmadığını şu şekilde temellendirmektedir: Söz konusu kaynaklarda, Ebû Hanîfe'nin "kişi başkasına zarar verse de kendi hakkını dilediği gibi kullanabilir" şeklinde bir görüşü benimsediği iddiasının yer aldığını belirtmektedir. Bu iddiayı öne sürenlerin dayanağının, Ebû Hanîfe'nin, komşusunun kendi duvarının dibine su kuyusu açtığından şikâyet eden kişiye, kuyu yakınında bir fosseptik çukuru açmasını; başka bir rivayete göre de komşusunun buzhane yaptığını söyleyene, onun yakınında fırın yapmasını tavsiye ettiği yönünde nakiller olduğunu belirtmektedir. Köse, tartışmalı olan bu hususta bir sonuca ulaşabilmek için öncelikle konu ile ilgili görüşlerin değerlendirilmesi, ardından nakledilen olayda varlığı iddia edilen hükmün arkasındaki delillerin ve gerekçelerin tespit edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ebû Hanîfe'nin bu konu bağlamında nakledilen farklı

tutumlarının olduğunu ve iki talebesi ile de bazı görüş ayrılıklarına düştüğünün iddia edildiğini zikretmiştir. İlk dönem bazı Hanefî alimlerin görüşlerine yer vererek bu dönemde birtakım ferdiyetçi görüşlerin yer aldığının tespit edildiğini ancak Hanefî mezhebi imamlarının ve bu mezhebe mensup alimlerin hakkın kullanılmasında bu kadar sıkı bir ferdiyetçiliği benimsemediğini ifade etmiştir. Bu alimlerin görüşlerine yer vererek düşüncesini temellendirmiştir. Ebu Hanife'nin ferdiyetçi bir yaklaşımı benimsediği iddiasına konu olan olayın kesinliği hususunda bir açıklık olmadığı, bu naklin "hikâye olunur ki", "rivayet olunur ki" gibi kesinlik taşımayan ifadelerle yapıldığı ve rivayetin muhtemelen Ebû Hanife'nin ince anlayışı ve keskin kavrayışıyla ilgili bir menkıbe olduğu değerlendirilmesinde bulunmuştur. Söz konusu nakillerin doğru olduğu varsayımında, Ebû Hanife'ye nispet edilen görüşü, olayın ve dönemin şartlarıyla ilgili içtihadî bir görüş olarak kabul etmek gerektiğini savunsa da yaptığı incelemelerde aynı meselelerin anlatıldığı İmam Muhammed'in *el-Asl* adlı eserinde bu bilgiye rastlamadığına dikkat çekmiştir. Ayrıca Ebû Hanife'ye atfedilen bu yaklaşımın, zarara zararla mukabele etmenin yasak olması sebebiyle hukukî olmadığını ifade etmektedir. İstihsan metodunu ve maslahat ilkesini çokça kullanan Ebû Hanife'nin, söz konusu olayda zarar-ı fahişi gözdardı etmesinin mümkün görünmediğini vurgulamıştır. Bu değerlendirmelerden sonra, Ebû Hanife ve iki talebesinin hakkın kötüye kullanılması nazariyesine delil teşkil eden görüşlerine yer vermiş; aralarında prensiple ilgili bir görüş ayrılığının olmadığını, ayrıldıkları noktaların prensibin tatbikatıyla ilgili olduğunu ifade ederek meseleyi sonuca bağlamıştır.

Yazar eserin son bölümünde, hakkın kötüye kullanılmasının hukukî sonuçlarını ele almıştır. Öncelikle bu konudaki ispat yükü ve vasıtalarına değinmiş, ardından hakkın kötüye kullanılması iddiasıyla hangi davaların açılabilceğinin ve yasağın müeyyidelerinin üzerinde durmuştur. Müellif, bir hakkın kötüye kullanıldığı iddia edildiğinde, ispat yükünün davacıya ait olduğunu ifade etmektedir. İspat vasıtalarının ise şahitlik, keşif, karine, ikrar, yemin, yeminden nükûl ve bilirkişi olduğunu belirterek ayrı başlıklar halinde açıklamaktadır. Hakkın kötüye kullanılması dava ve müeyyidelerini; içtinap davası, izâle davası, tazminat davası, ta'zîr cezası ve dinî müeyyideler olarak ele almaktadır.

Sonuç olarak; Köse, kaleme aldığı bu eserde, İslam hukukunda hakkın kötüye kullanılması kavramını Batı hukukuyla mukayese ederek detaylı bir şekilde ele almıştır. Yazarın çalışmasında batı hukukuna da yer vermesi, okuyucuya karşılaştırma imkânı tanınması bakımından faydalıdır. Meselenin, İslam hukukunda, Batı hukukunun yeni ulaştığı şekliyle çok daha önce düzenlenmiş olduğunu ve geniş şekilde uygulandığını ortaya koyması eserin öne çıkan yönlerindedir. Ayrıca eserin kaynakçasının zenginliği

dikkat çekmektedir. Yazar, konuyu ele alırken hiçbir hususu atlamamaya gayret göstermiş, her başlık altında konunun somutlaşmasını sağlayacak çokça örnek zikretmiştir. Yazar, hakkın kötüye kullanımına dair bazı örneklerle tekraren yer verse de bu tekrarlar farklı konu başlıklarında olduğu için akışı bozmamaktadır. Eserin son baskısında dikkate alındığı belirtilmiş olsa da halen yazım hataları mevcuttur. Ciddi bir birikimin ürünü olduğu açık olan bu çalışma, muhtevastaki zenginlik sebebiyle sadece İslam hukuku alanında değil, meri hukuk alanında da faydalanılabilecek önemli bir kaynaktır.

Kaynakça

Köse, Saffet. *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 2018.

Saffet Köse, İslam'ın Dinamiği Cihat, Köln: Plural Publications, 2019, 190 Sayfa, ISBN: 9783947179381

Elif Rumeysa AKDOĞAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

İslami Araştırmalar Enstitüsü

Graduate Student, Ankara Sosyal Bilimler University Institute of Islamic Studies

Ankara/TÜRKİYE

era1111@hotmail.com | orcid.org/0009-0007-1214-0755

Öz

Bu çalışma, İslam hukukunda önemli bir yeri olan cihat kavramını farklı ve geniş bir açıdan ele alan İslam'ın Dinamiği Cihat başlıklı kitabın incelemesini konu edinmektedir. Saffet Köse tarafından kaleme alınan bu kitap 2019 yılında Plural Publications yayınları tarafından basılmıştır. Kitap cihadı, Allah'ın dinini yüceltme adı altında yapılan tüm eylemler olarak incelemiştir. Giriş kısmı dışında üç ana bölüm şeklinde düzenlenmiş olan bu kitap, cihat kavramını Kur'an'da ve Peygamber'in (sav) hayatında incelemiş, Batı'nın cihat kavramı hakkındaki eleştirilerini zikrederek bunlara cevap vermiştir. Kitapta, cihadın ilim, ekonomi, kültür gibi alanlardaki yönlerine de değinmiştir. Müslüman toplumun temsil yönünün, bu dinamikliği sağlamak adına önemine de dikkat çekmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Cihat, Savaş, Ahlak, Cizye.

Saffet Köse, İslam'ın Dinamiği Cihat (The Dynamic of Islam is Jihad), Köln: Plural Publications, 2019, 190 Pages, ISBN: 9783947179381

Abstract

This study deals with the examination of the book titled Jihad, the Dynamic of Islam, which deals with the concept of jihad, which has an important place in Islamic law, from a different and broad perspective. This book, which was pen by Saffet Köse, was published by Plural Publications in 2019. The book examined the jihad as all actions

Geliş/Received: 27.11.2023 | **Kabul/Accepted:** 30.06.2024 | **Yayın/Published:** 30.06.2024

Atıf/Citation: Akdoğan, Elif Rumeysa. "Saffet Köse, İslam'ın Dinamiği Cihat, Köln: Plural Publications, 2019, 190 Sayfa, ISBN: 9783947179381". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 43 (Haziran 2024), 357-362./Akdoğan, Elif Rumeysa. "Saffet Köse, İslam'ın Dinamiği Cihat (The Dynamic of Islam is jihad), Köln: Plural Publications, 2019, 190 Pages, ISBN: 9783947179381". *Journal of Islamic Law Studies* 43 (June 2024), 357-362.

© Elif Rumeysa AKDOĞAN | CC BY-NC-ND 4.0 International

performed under the name of glorifying the religion of Allah. This book, which is organised as three main sections other than the introduction section, examined the concept of jihad in the Qur'an and in the life of the Prophet (saas), and responded to them by mentioning the criticisms of the West about the concept of jihad. In the book, he also touched upon the aspects of jihad in fields such as science, economy and culture. He also drew attention to the importance of the representation aspect of the Muslim society in order to ensure this dynamism.

Keywords: Islamic Law, Jihad, War, Morality, Jezya.

Günümüz İslam terminolojisinde, birçok kavram büyük bir anlam kaymasına uğramıştır. Bu durum dinin de hatalı anlaşılmasına sebep olmaktadır. Bu açıdan bu alanda yeni çalışmaların ortaya konması büyük bir önem arz etmektedir. Değerlendireceğimiz çalışma, Saffet Köse tarafından kaleme alınan ve bu kavram boşluklarından birini doldurmayı hedefleyen “İslam’ın Dinamiği Cihat” adlı kitaptır.

Kavramların, düşünceleri, düşüncelerin eylemleri, eylemlerin ise medeniyeti veya medeniyetsizliği oluşturduğu günümüz dünyasında, terimleri sağlam bir zemine oturtmak çok önemlidir. Bize ait kavramların, saldırı altında olduğu şu zamanda, kavramları doğru bir şekilde savunmak da bir nevi cihattır. Bu açıdan, kitap, -adında da ifade edildiği üzere- İslam’a bir dinamiklik sağlayan “cihat” kavramının, öncelikli olarak isabetli bir yere oturtulması, zihinlerde yer eden hatalı anlaşılmalardan temizlenmesi için önemli bir çalışmadır.

Günümüzde “cihat nedir?” sorusu sıklıkla gündeme gelen ve farklı yanıtlara muhatap olan bir sorudur. Kimilerine göre cihat “savaş” olarak anlaşılırken, kimilerine göre “iyiliği emretmek, kötülükten uzak tutmak için yapılan tebliğ faaliyeti” olarak anlaşılmaktadır. Oysa cihat, İslam’da birden fazla sac ayağı üzerine oturtulmuş bir kavramdır. Saffet Köse, çalışmanın sonunda cihadın bu çok yönlü tarafını özetleyerek, “Cihat; Müslümanların, bulunduğu yerde hakkın ve haklının yanında aktif olarak bulunma sürecidir. Amaç Allah rızasını kazanmaktır.” tanımını yapmış ve çalışma boyunca Allah’ın dinini yüceltme adına yapılan her türlü eylemin cihat kavramı altında değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Konunun tüm Müslümanlar açısından önemine binaen çalışma gayet sade bir dilde, konu ile ilgili bilgi sahibi olmayan kimselerin de rahatlıkla anlayabileceği bir üslupla yazılmıştır.

Kitap giriş bölümü, “Cihat Kavramı ve Kur’an Sünnet Ekseninde Cihadın Anlaşılması”, “Doğu ve Batı Dünyası Ekseninde Cihadı Anlamak”, “Bizim Cihadımız: İslam’ı

Öğrenmek, Öğretmek, Yaşamak ve Tanıtmak” başlıklarıyla üç ana bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde yazar cihadın temelini Allah ile kul arasındaki ilişkilere dayanmış, İslam-varlık ilişkisine dikkat çekmiş, bunu da Allah'a saygı ve mahlukata şefkat prensibi ile anlatmıştır. Bunun üzerinden ise İslam'ın temelde barış ilkesine dayandığını vurgulamıştır.

Yazar, çalışmanın başından sonuna kadar, özellikle ilk iki bölümde, İslam'da barışın esas, savaşın ise tâli bir mesele olduğunu ve ancak haklı sebebe binaen yapılabileceğini vurgulamıştır. Bu vurgulamanın hissedilmesi çalışmanın, konu ile ilgili İslam dinine “savaş dini” iddiasıyla yapılan saldırılara bir cevap mahiyetinde yazıldığı izlenimini veriyor. Öyle ki yazar, çalışmanın ilk bölümüne İslami perspektifte “cihat” kavramını anlatmadan önce, Batılıların cihada olan tanımlarını ve cihat hakkındaki iddialarını zikrederek başlamıştır.

Son dönemde İslam dünyası, önce ikiz kuleler hadisesi, sonra IŞİD ile yoğun bir “terörist” suçlamasıyla karşı karşıya kalmıştır. Batı dünyasına Müslümanların terörist olduğu söylenerek oradaki insanların hidayete ermesi engellenirken, bir yandan da Müslümanlara, haklı bir sebeple de olsa savaşırsak terörist ilan edilmez korkusu empoze edilmiştir. Bu durum Müslümanlar için cihadın tebliğ kolunu gerçekleştirmekte zorluk çekmesine, savaş kolunun da gücünün büyük oranda zarar görmesine sebep olmuştur. Bu açıdan cihat kavramı, savaş ile ilişkisine değinilmeden anlatılamayacağı gibi, savaş meselesini merkezden uzak tutarak da anlaşılacaktır. Bu sebeple yazar, çalışma boyunca haklı olarak savaş meselesini, en açık şekilde açıklama gayretinde bulunarak Batı'nın iddialarına cevap veriyor.

Kitap ilk bölümde tarihsel süreç içerisinde cihat mefhumunu incelerken Allah Resulü'nün (sav) savaşlarına dikkat çekiyor. Mekke'de onca zulme rağmen savaşa izin verilmemesinin sebebinin, İslam savaş ahlakının oturtulması amacıyla olduğunu vurguluyor.

Tarihsel süreçteki -özellikle de Peygamber'in (sav) hayatındaki savaşların- mutlaka bir sebebe dayandığını söylüyor. Allah Resulü'nün (sav) ahlakının ve sahâbenin temsil gücünün, cihadın temelini oluşturduğunu ifade ediyor.

Kitap ikinci bölümünde, “Doğu ve Batı Dünyası Ekseninde Cihadı Anlamak” başlığı ile devam ediyor. Bu bölümde de yine Batı'nın “cihat” tanımlarını alarak başlamakta ve Batı'nın cihadı bir “din savaşı” olarak nitelediğini ifade etmektedir.

Yazar, bu bölümde Müslümanların savaş ilan etmeleri için karşı tarafın farklı dinden olmasının yeterli olmadığını şiddetle vurguluyor ve gayrimüslimler ile Müslümanların ilişkilerini, konuyla ilgili ayet ve hadislerle açıklıyor. Gayrimüslimlerin güven içinde İslam ülkesinde yaşayabilmelerini, savaş ilan etmek için kafir olmalarının tek sebep olmadığını delili olarak ifade ediyor.

Yeryüzünde Allah'tan başka ilah olmadığı gerçeğini hâkim kılmak için savaşın Müslümanlara farz kılındığı görüşüne sahip olan araştırmacılara, yazar karşı çıkıyor. Bu görüşün kişinin kafir olmasının savaş ilan etmemiz için geçerli bir sebep oluşunu desteklediğini ifade ediyor. Böyle bir ayrımı, Müslüman alimlerin Kur'ân ve sünnete dayanarak ilkesel bir yaklaşımla değil yaşadıkları dönemdeki gayrimüslim devletlerin düşmanca tutumlarına bakarak yaptıkları tespitinde bulunmaktadır. Yazara göre savaş, İslam'ı yaymak için vuku bulmamaktadır. Peygamber'in (sav) hayatındaki savaşlar ve sonrasında gerçekleştirilen tüm seferler incelendiğinde savaşmak için altı sebebin olduğunu ortaya koyuyor: meşru müdafaa hakkı, barış antlaşmalarının bozulması, elçilerin öldürülmesi, karşı tarafın düşman ile iş birliği yapması, yabancı ülkelerde yaşayıp da sırf inançları sebebiyle şiddet ve işkenceye maruz kalan Müslümanların yardım talep etmesi. Bu sebepler arasında, tevhidi yeryüzünde yaymanın bulunmadığını, bundan dolayı da kişinin farklı dinden olmasının başlı başına bir savaş sebebi olmadığını belirtiyor. Çalışmanın bu konuda, çok isabetli tespitleri olmakla birlikte, meselenin fertlerle fertlerin savaşı mı, yoksa devletlerle devletlerin savaşı mı olduğu konusunda okuyucuda bir soru işareti bıraktığı kanaatindeyiz. Yazar haklı olarak insanları öldürerek, insanları hidayete erdiremeyeceğimizi savunsa da konuya o topraklara Müslümanların hâkim olması ve fethedilen yerlerde, belde halklarının güven içinde yaşaması nazarından baktığımızda, durum daha farklı bir konuma gelebilmektedir. Müslümanların hakiyetindeki topraklara Müslüman tebaanın da girip çıkması, İslam'ın temsil yönünü gösterirken, yönetimdeki adalet de halkların İslam'a sevgi duyup Müslüman olmalarına vesile oluyor. Bu açıdan bakıldığında "Savaş direkt olarak olmasa da dolaylı olarak İslam'ın yayılmasına sebebiyet vermez mi?" düşüncesini oluşturuyor. Kitabın alanda ilim sahibi insanlara değil de genel bir okuyucu kitlesine hitap ettiğini göz önüne aldığımızda oluşabilecek bu sorulara daha ayrıntılı cevapların verilmesinin kitabı çok daha faydalı kılacağı kanaatindeyiz.

Kitabın konu bağlamında günümüz üzerinden durumu değerlendirdiğini düşünürsek, bugün dünya çapında gelişen iletişim ağları sebebiyle, o toprakları fethetmeden de orada İslam'ı tebliğ ederek yayabileceğimizi savunmaktadır.

Yazar bu konuyu açıklarken, gayrimüslimler ile ilişkilerimizi de temelde düşmanlık bağlamından uzak bir zeminde inceliyor. Bize düşmanlık etmeyen

gayrimüslimler ile kurabileceğimiz hukuku ve iletişimi ikna edici bir şekilde açıklıyor. Fakat gayrimüslimler ile iletişimde dostluk ilişkisi boyutunun ne durumda olması gerektiği tam anlamıyla açıklanmamış. Okuyucunun zihnine “Dost da olabilir miyiz, yoksa yalnızca, insani haklar ve ahlak çerçevesinde iletişime geçebildiğimiz bir hukukumuz mu var?” sorusunu getiriyor.

Yazar “Doğu Batı Ekseninde Cihat” bölümünde, İslam’a Batı tarafından yapılan diğer itirazlara da itina ile cevap verip, cizye meselesini, esirler meselesini çok sağlıklı bir zeminde açıklıyor. Yine Müslümanların intikam ve öfke için savaşmadığını da İslam’ın ahlak çerçevesinde ele alarak değiniyor.

Kitabın üçüncü bölümü olan “Bizim Cihadımız: İslam’ı Öğrenmek, Öğretmek, Yaşamak ve Tanıtmak” kısmında, cihat daha geniş çapta incelenmiştir. Yazar bu bölümde cihadın ilim, ekonomi, kültür, kitle iletişim araçları ile de gerçekleştiğine, Müslümanlığın temsil yönünün ve toplumsal sorumlulukların da bir cihat olduğuna vurgu yapmıştır. Yazarın konuyu böyle bir çerçevede ele almasının, cihadın dinamik tarafını daha çok öne çıkardığı kanaatindeyiz.

Kitapta, bu bölümün başında, ilmin öneminden bahsederken, ilmin de bir cihat olduğu vurgulanmıştır. Yazar, ilmi bir bütün ve Allah’ın kanunu olarak gördüğü için, dini ve dünyevi ilimler gibi bir ayrıma girmeden konuyu anlatmıştır. Kitapta özellikle pozitif ilimlerin önemi üzerinde durulmuştur. Günümüz İslam dünyasının pozitif ilimlerden uzak kalmasının Müslümanların zayıflamasına sebebiyet verdiğini göz önüne aldığımızda, meseleye sadece dinî ilimler açısından bakmanın doğru olmadığı vurgulanmış, aslında hepsinin bir bütün olduğunu ifade edilmiştir. Fakat konunun yoğun bir şekilde pozitif ilimler üzerinden açıklanıp, islami ilimler üzerinde yeteri kadar durulmaması, dinî ve dünyevi ilimlerin arasında bir ayrımın olmadığı ifade edilmesi, okuyucuda bazı soru işaretlerine sebep olmaktadır. Genel kabullere göre ilimlerin dinî ve dünyevi olarak ayrılması ve dinî ilimlerin faziletinin çokça zikredilmesi, “Bir fazilet ayrımı da mı bulunmuyor?” sorusunu zihinlere getirmektedir. Okuyucuda oluşabilecek bu muhtemel itirazlara cevap verilmesi kitabı çok daha kapsamlı ve faydalı kılacağını düşünürüz.

Bölüm içerisinde bahsedilen ekonomik cihadın, faiz üzerinden incelenmesi ise günümüz dünyası açısından çok önemli bir soruna parmak bastığını gösteriyor. Kur’an’da ganimetler meselesi sebebiyle kaybettiğimiz Uhud savaşından bahsedilirken faiz ayetlerinin gelmesine, faizin günümüz dünyasında, İslam aleminin zayıflığının temel sebeplerinden olduğuna da işaret ediyor.

Yine toplum ruhunun da Allah'ın dinini yüceltmekte çok önemli bir rol oynadığı zikrediliyor.

Genel olarak çalışmayı değerlendirecek olursak; cihat, günümüz dünyasında, Müslümanların idrak etmesi gereken önemli bir kavramdır. Çalışmanın bu kavramı birden fazla açıdan değerlendirmiş olması, konu ile ilgili İslam alemine yapılan eleştirileri ortaya koyması, çalışmayı harika bir yere taşımış ve literatüre önemli bir katkı sağlamıştır. Konulara önce Batı iddiaları ile başlanması yerine, kendi geleneğimizde açıklanıp sonra Batı'nın tanımlamalarının zikredilmesi ve okuyucunun zihninde oluşabilecek bazı soruların öngörülebilmesi de söz konusu olsaydı kitap çok daha muazzam bir hale gelebilirdi. Şu an kitabın yeniden basılma imkânı olursa, özellikle son dönemde Filistin boyutunda yaşananlar değerlendirildiğinde, topluma cihat anlamında güncel bir bakış açısı sunacaktır. Özellikle çalışmanın İslam'ın bir ahlak dini olduğu ve cihadı da bu ahlak dini çerçevesinde gerçekleştirdiği vurgusu, toplumumuzun tam da ihtiyacı olan ve ihmal ettiği bir taraftır.

Kaynakça

Köse, Saffet. *İslam'ın Dinamiği Cihat*. Köln: Plural Publications. 2019.