

e-ISSN: 2979-9988

HAKKARİ İLAHİYAT DERGİSİ

Hakkari Journal of Theology



Haziran/June 2025

Sayı/Issue 6



Hakkari İlahiyat Dergisi

Hakkari Journal of Theology

Sayı 6 (Haziran 2025)

Issue 6 (June 2025)

e-ISSN: 2979-9988

KAPSAM: Dinî Araştırmalar, İslâm
Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(Haziran & Aralık)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça,
Farsça, Kürtçe

SCOPE: Religious Studies, Islâmic
Studies

PERIOD: Biannually
(June & December)

L. PUBLICATION: Turkish, English,
Arabic, Persian, Kurdish

***Hakkari İlahiyat Dergisi*, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.**

Hakkari Journal of Theology is an international scientific peer-reviewed academic journal.

Makaleler, İngilizce başlık, özet (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve ISNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 250 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#).

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC) olarak lisanslıdır.

Dergide yayınlanan çalışmalarının hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC The legal responsibility of the studies published in the journal belongs to the authors.

E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

Site: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

HAKKARİ İLAHİYAT DERGİSİ

e-ISSN: 2979-9988

Sayı/Issue 6 - Haziran/June 2025

Yayıncı/Publisher

Hakkari Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/Hakkari University Faculty of
Theology

Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına İmtiyaz

Sahibi/Owner

Prof. Dr. Musa Gençcelep
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0001-6661-7079>

Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Manager

Doç. Dr. Saim Gündoğan
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-0150-7239>

Baş Editör/ Editor in Chief

Doç. Dr. Saim Gündoğan
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-0150-7239>

Editörler/Editors

Arş. Gör. Yakup Dalmızrak
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0001-9672-8431>

Doç. Dr. Nurettin Çiftçi
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0003-3950-9579>

Yayın ve Danışma Kurulu/Editorial and Advisory Board

Prof. Dr. İbrahim Bor
(Hakkari Üniversitesi)

Doç. Dr. Rıdvan Kalaç
(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Prof. Dr. Osman Caner Taslaman
(Yıldız Teknik Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Usluer
(Çanakkale 18 Mart Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Demirtaş
(Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)

Doç. Dr. Şükrü Aydın
(Batman Üniversitesi)

Prof. Dr. Hatice Toksöz
(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Doç. Dr. Sait Yıldırım
(Iğdır Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa Kara
(Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa Akman
(Hakkari Üniversitesi)

Prof. Dr. Zeki Tan
(Iğdır Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Erzi
(Hakkari Üniversitesi)

Doç. Dr. Emre Dorman
(Acıbadem Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Latif Çevik
(Hakkari Üniversitesi)

Doç. Dr. Asım Duran
(Amasya Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil Çetres
(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Doç. Dr. Bilgehan Bengü Tortuk Gökdemir
(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm Turhan
(Amasya Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Emin Şahin
(Bartın Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zekerya Sarıbulak
(Hakkari Üniversitesi)

Alan Editörleri/Field Editors

Doç. Dr. Majed Haj Mohammad
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0003-3315-712X>

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Bahattin Alphan
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-1512-8328>

Doç. Dr. Yaşar Kaplan
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-3960-0201>

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Akdoğan
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0001-6000-2065>

Doç. Dr. Mustafa Akman
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0001-6675-1315>

Dr. Öğr. Üyesi Nesim Aslantatar
(Uşak Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-7817-8576>

Doç. Dr. Mahsum Aslan
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-2715-4363>

Dr. Öğr. Üyesi Veysi Turun
(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-0873-6771>

Dr. Öğr. Üyesi Bilal Kartal
(Dicle Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0001-9537-3835>

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Tan
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0001-6968-9705>

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Aktaş
(Mardin Artuklu Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-4058-9791>

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Bayram
(Manisa Celâl Bayar Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0001-7745-0964>

Arş. Gör. Abdullah Revaha Akay
(Şırnak Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0003-2837-770X>

Dil Editörleri/Linguistic Editors

Doç. Dr. Majed Haj Mohammad
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0003-3315-712X>

Arş. Gör. Emrullah Kurt
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-1304-8770>

Yazım Editörleri/Writing Editors

Arş. Gör. Muhammed Cahit Yılmaz
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-7695-6434>

Arş. Gör. Yusuf Tekin
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-6687-825X>

Son Okuyucular/Revisors

Arş. Gör. Dr. Eyüp Akdoğan
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-2084-9154>

Arş. Gör. Ozan Aşkan
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-9508-9575>

Arş. Gör. Furkan Tümen
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-4277-937X>

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Arş. Gör. Yakup Dalmızrak
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0001-9672-8431>

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Hakkari Üniversitesi-İlahiyat Fakültesi
Keklikpınar Mahallesi, Pınarlar Caddesi, Zeynelbey Yerleşkesi Kampüsü
30000 Merkez/Hakkari Yerleşkesi
E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr
Site: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

İbn Abbâs'ın Cumhûr ile İhtilafa Düştüğü Fıkhî İçtihatları Üzerine Bir İnceleme

An Analysis of Ibn Abbas's Jurisprudential Opinions Diverging from the Majority of Scholars

ABDULĞALİP ASLAN.....7-40

İslâm'da Ticaretin Ahlâkî Boyutu

The Moral Dimension of Trade in Islam

ŞEYHMUS BALCI.....41-71

المنهج الأصولي للبرماوي في رفع التعارض الحاصل بين روايات الأحاد من خلال كتابه "الفوائد السنية"

Al-Birmāwī's Methodological Approach in Resolving Contradictions Between Akhbār al-Āḥād in His Work "al-Fawā'id al-Saniyyah"

el-Birmâvî'nin "el-Fevâ'idü's-seniyye" Adlı Eseri Çerçevesinde Âhâd Hadis Rivayetleri Arasındaki Çelişkilerin Giderilmesine Yönelik Usûlî Yaklaşımı

ORHAN CANPOLAT - MASHAAN MOSA HAMZA.....72-93

KİTAP İNCELEMELERİ | BOOK REVIEWS

Ahmed Matlûb. Esâlîb Belâğîyye: el-Fesâha, el-Belâğa, el-Meânî. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1. Baskı, 1980, 304s.

ZEYNEL ABİDİN SOYSAL.....94-101

Cağfer Karadaş. Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru. Bursa: Arasta Yayınları, 2003, 153.

MUSTAFA KONYALI.....102-107

Hakkari İlahiyat Dergisi | Hakkari Journal of Theology

e-ISSN: 2979-9988

6 (Haziran/ June 2024), 7-40.

İbn Abbâs'ın Cumhûr ile İhtilafa Düştüğü Fıkhî İçtihatları Üzerine Bir İnceleme*

An Analysis of Ibn Abbas's Jurisprudential Opinions Diverging from the Majority of Scholars

ABDULĞALİP ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

*Assistant Professor, Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Basic Islamic Studies, Division of Islamic Law*

Batman, Turkey

abdulgalip.aslan@batman.edu.tr

ORCID: [0000-0003-0667-8763](https://orcid.org/0000-0003-0667-8763)

Atıf/Citation: Aslan, Abdulgalip. " İbn Abbâs'ın Cumhûr ile İhtilafa Düştüğü Fıkhî İçtihatları Üzerine Bir İnceleme ". *Hakkari İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2025), 7-40.
[www.doi.org/10.69801/haid.1585115](https://doi.org/10.69801/haid.1585115)

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü | Article Types:

Geliş Tarihi | Received:

Kabul Tarihi | Accepted:

Yayın Tarihi | Published:

Yayıncı | Published by:

Araştırma Makalesi | Research Article

14. 11. 2024

22. 03.2025

30. 06. 2025

Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University
Faculty of Theology

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. /
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest

Yazar(lar) tarafından beyan edilmemiştir. / The author(s) has
no conflict of interest to declare.

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. (Abdulgalip Aslan)

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

* Bu makale, 2013 yılında Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığım *Abdullah İbn Abbâs'ın Fıkıhçılığı ve Hac İbadetiyle İlgili İçtihatları* başlıklı yüksek lisans tezim temel alınarak hazırlanmıştır. / This article is derived from my master's thesis, *The Jurisprudence of Abdullah ibn Abbas and His Ijtihads on the Hajj Rituals*, completed at Dicle University Institute of Social Sciences in 2013.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

İbn Abbas'ın Cumhûr ile İhtilafa Düştüğü Fıkḥî İctihatlari Üzerine Bir İnceleme*

Özet

Bu çalışma, fıkḥî meselelerde İbn Abbas'ın cumhûr ile ayrışan görüşlerini ele alarak, onun İslâm hukukuna yaptığı özgün katkıları detaylı bir şekilde incelemektedir. İslâm hukukunun temelini oluşturan sahabe içtihatları, İslâm'ın ilk dönemlerinde farklı toplumsal ve coğrafi koşulların etkisiyle çeşitlenmiştir. Sahabenin geniş coğrafyalara dağılması ve kaynaklara ulaşım imkânlarının sınırlı olması gibi faktörler, zengin bir yorum yelpazesi doğurmuştur. Bu bağlamda, İbn Abbas, yetkin hadis ve tefsir birikimiyle tanınan bir sahabîdir. Karşılaştığı yeni meselelere, Hz. Peygamber'den ve büyük sahabeden işittiği hadislere dayanarak fetva vermiştir. Farklı sosyal koşulları göz önünde bulundurarak ortaya koyduğu görüşler hem kendi döneminde hem de sonraki İslâm hukuk literatüründe tartışılmalara konu olmuştur. Bu durum hukuki içtihat farklılıklarının gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Çalışmada, İbn Abbas'ın farklı görüş ve uygulamaları, erken dönem İslâm kaynakları ışığında kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. İnceleme sürecinde, onun ileri sürdüğü deliller araştırılarak, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetiyle olan ilişkisi ortaya konulmuştur. Aynı zamanda, İbn Abbas'ın toplumsal ihtiyaçlara yönelik çözüm üretme yöntemi değerlendirilmiş ve bu çözümlerin dönemin şartlarına uygunluğu analiz edilmiştir. Çalışmada ayrıca, İbn Abbas'ın görüşleri, diğer sahabenin konuya ilişkin görüşleriyle mukayese edilmiştir. Sahabe arasında aynı meseleye dair ortaya çıkan farklı bakış açıları incelenmiş, bu görüşler arasındaki benzerlik ve ayrılıklar analiz edilmiştir. Yapılan mukayese sonucunda, meselelerle ilgili daha geniş bir perspektif geliştirilmesi ve doğru bilgilere ulaşılması hedeflenmiştir. Böylece İbn Abbas'ın cumhûr ile ayrıştığı noktalar ele alınarak onun fıkḥî görüşleri ve içtihatları daha iyi anlaşılmasına çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkḥ, Cumhur, İbn Abbas, İctihad, İhtilaf.

An Analysis of Ibn Abbas's Jurisprudential Opinions Diverging from the Majority of Scholars**

Abstract

This study explores Ibn 'Abbās's juristic views diverging from the majority opinion, offering a detailed analysis of his distinct contributions to Islamic law. The jurisprudential efforts of the Companions (Sahabah), which form the foundation of Islamic law, diversified due to differing social and geographical conditions during the early Islamic period. Factors such as the dispersal of the Companions across vast regions and limitations in accessing sources contributed to a wide spectrum of interpretations. In this context, Ibn Abbas, renowned for his profound knowledge of hadith and tafsir, issued fatwas on new issues based on the traditions he directly heard from the Prophet Muhammad (peace be upon him) or other leading Companions. His approaches, shaped by an awareness of social and societal conditions, became subjects of discussion both during his time and in later Islamic legal literature, significantly enriching the diversity of jurisprudential thought. This study delves comprehensively into Ibn Abbas's diverse views and practices through the lens of early Islamic sources. It investigates the foundations of the evidence he presented and elucidates the connections between his approaches, the Qur'an, and the Sunnah of the Prophet. Additionally, Ibn Abbas's methods of addressing societal needs and the relevance of his solutions to the conditions of his time are assessed. Furthermore, the study compares Ibn Abbas's opinions with those of other Companions on the same topics. Different perspectives among the Sahabah on similar issues are analysed, with attention given to both their similarities and differences. These comparisons aim to foster a broader and more nuanced understanding of early Islamic legal thought. By thoroughly examining the points

* Bu makale, 2013 yılında Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığım Abdullah İbn Abbās'ın Fıkḥçılığı ve Hac İbadetiyle İlgili İctihatları başlıklı yüksek lisans tezime temel alınarak hazırlanmıştır.

** This article is derived from my master's thesis, The Jurisprudence of Abdullah ibn Abbas and His Ijtihads on the Hajj Rituals, completed at Dicle University Institute of Social Sciences in 2013.

where Ibn Abbas diverged from the majority view, this study seeks to provide deeper insights into his intellectual framework and the role of his jurisprudential efforts within the historical evolution of Islamic law.

Keywords: Fiqh, Majority of Scholars, Ibn Abbas, Ijtihad, Disagreement.

Giriş

İslâm hukukunun gelişim süreci, sahabe ve sonraki fakihlerin içtihatlarıyla zenginleşmiştir. Bu süreçte sahabîlerin görüşleri, özellikle fikhî meselelerdeki anlayışlarının şekillenmesi, fıkîh terakümünde önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle İslâm'ın ilk dönemlerinden beri fikhî bazı meselelerle ilgili bir dizi tartışmalar sonucunda çeşitli çözümler sunulmaya çalışılmıştır. Bu farklı yorum ve ictihadlar İslâm hukukunun gelişimine katkıda bulunmuştur. İslâm hukukunda derin bilgiye ve geniş ufka sahip olan İbn Abbas'ın bu meselelerin bazılarında görüş ve ictihatları dikkate değerdir.

Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) amcasının oğlu olan İbn Abbas, hadis ve fıkîh bilgisıyla tanınmış ve Kur'an'ı tefsir alanındaki geniş bilgisinden dolayı "Tercümânü'l-Kur'ân" unvanıyla anılmıştır.¹ Hz. Peygamber'in duasına mazhar olan İbn Abbas,² fıkîhta özellikle ihtilafî meselelerle ilgili görüşleriyle dikkat çeken bir âlimdir. Karşılaştığı yeni meseleler ve problemler karşısında hıfzettiği âyet ve hadislere dayanarak fetva veren İbn Abbas, ihtiyaç duyduğunda sahabe icmâi, kıyas ve diğer delillerden de istifade etmiştir. Bu çerçevede İbn Abbas'ın fikhî görüşleri, bazı konularda cumhurun görüşünden ayrılmaktadır. Bu farklılığın temel sebebi delilleri yorumlama biçimidir. Ayrıca toplumsal koşulları göz önünde bulundurarak getirdiği özgün yorumlar, onun içtihatlarını değerli kılmıştır. Cumhurdan ayrıldığı fikhî başlıklar arasında miras, boşanma, müt'a nikâhı ve ibadet gibi pek çok alan bulunmaktadır. İbn Abbas'ın bu konularla ilgili görüşleri, sadece fıkîh alanında değil, aynı zamanda diğer İslâmî ilimler açısından da dikkate alınması gereken önemli bir perspektif sunmaktadır.

Bu çalışmada, İbn Abbas'ın cumhurdan ayrıştığı içtihatları ele alındığında onun düşünce dünyasının anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. İlgili konular, İbn Abbas'ın hukuk perspektifinde farklı görüşleri gözler önüne sermekle birlikte, onun fıkîha özgün bir anlayışı da ortaya koymaktadır. Bu bağlamda çalışma, İslâm hukuku çerçevesinde içtihat farklılıklarının tarihi sürecine de ışık tutmayı hedeflemektedir.

1. Abdest ve Namazla İlgili Meseleler

1.1. Abdest Esnasında Ayakların Meshedilmesi

Abdest alırken ayakların yıkanmasının zorunlu olup olmadığı konusu, üzerinde tartışma yapılan bir meseledir. Cumhur, abdest sırasında ayakların yıkanmasının farz

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1985), 2/366; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Mervezî İbn Hanbel, *Kitâbü Fezâ'ilî's-sahâbe*, thk. Vasiyullah Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403), 2/745; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azârî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998), 3/1700.

² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Mervezî İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Müsnedü Benî Hâşim", 4/225 (No. 2397).

olduğu görüşündedir.³ Buna göre, abdest alacak kişi mest giymemişse veya geçerli bir mazereti yoksa, ayaklarını sadece meshetmesi halinde abdestin farzlarından birini yerine getirmemiş olur ve bu nedenle abdesti geçerli sayılmaz. Bu görüşü benimseyenler, ayakların yıkanmasının farz olduğuna dair Hz. Peygamber'den sahih rivayetleri delil göstermişlerdir. Rivayetlerde, Hz. Peygamber'in abdest alırken ayaklarını sürekli olarak yıkadığı, ayağını tam olarak yıkamayan kişileri uyardığı ve topuklarında kuru yer bırakanları cehennem azabıyla ikaz ettiği belirtilmektedir.⁴

İbn Abbas ise abdest alırken ayakların yıkanmasının değil, meshedilmesinin zorunlu olduğu görüşünü benimsemiştir. İbn Abbas, "*Ben Allah'ın Kitabında abdestle ilgili iki yıkama (yüz ve kolların yıkanması) ve iki mesh (başın ve ayakların meshedilmesi) görüyorum*"⁵ diyerek abdestin, iki yıkama ve iki meshten ibaret olduğunu söylemiştir.⁶ Ona göre abdest, iki yıkama ve iki meshten ibarettir. Zâhirî mezhebi bu konuda İbn Abbas ile paralel görüş belirtmişlerdir.⁷

Literatürde abdest âyetindeki "*وَأَرْجُلُكُمْ*" (*erculeküm*)⁸ kelimesinin irabının üstün (*ercüleküm*) ve esre (*ercüliküm*) ile okunması farklı icthadlara yol açmıştır. Nitekim üstün ile okunduğunda ayakların yıkanması gerektiği, esre ile okunduğunda ise meshedilmesi gerektiği anlaşılır. Bu şekilde farklı kıraatlara dayalı değerlendirmeler arasında görüş ayrılıkları oluşmuş, her iki taraf kendi kıraatini destekleyen teviller yapmıştır. Cumhur, "ercüliküm" kıraatinde birtakım te'villerde bulunmuştur.⁹ İbn Abbas, "Görüyorum ki insanlar ayaklarını yıkamaktan vazgeçmeyecekler, oysa ben Kur'an'da yalnızca mesh görüyorum" diyerek, "*وَأَرْجُلُكُمْ*" (*ercüliküm*) kelimesini esre ile okuyup, bunu öncesindeki "*رُءُوسُكُمْ*" (*ruûsiküm*) kelimesine atfetmiştir. Bu, onun ayakların meshedilmesi gerektiği görüşünü benimsediğini gösterir. Öte yandan İbn Abbas'ın başlangıçta esre kıraatini benimseyerek ayakların meshedilmesi gerektiğini savunmuş olduğu, ancak daha sonra yıkamanın esas olduğu görüşüne geçmiş olduğuna dair rivayet de mevcuttur.¹⁰

Öte yandan, İbn Abbas'tan abdest esnasında ayakların yıkanması konusunda farklı bir rivayet de bulunmaktadır. Atâ b. Yesâr'ın aktardığına göre, Buhârî'de yer alan bir

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1429), 1/42; bû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/349; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 1/98.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 1/22 (No. 60); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, ts.), 1/213 (No. 240); Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993), 1/8; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 1/22; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/99; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1/418.

⁵ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/56.

⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, (Beyrut: Müesseses-e-Risâle, 2000), 10/58, (No. 11474); Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Âzîm* (Medine: Dâru Tîbe, 1999), 3/52; Muhammed b. Ahmed Ebu Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' lî ahkâmî'l-Kurân* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964/1384), 6/92.

⁷ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sâid İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/301.

⁸ el-Mâide, 5/6.

⁹ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 1/30-32.

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Kâhire: Merkezu Hecer, 1432), 1/70 (No. 332).

kayıtta İbn Abbas'ın abdest alırken ellerine ikişer defa su döktüğü, ardından ağzına ve burnuna su alıp temizlediği, yüzünü yıkadığı, sonra sağ ve sol kollarını dirseklere kadar sırayla yıkadığı anlatılmaktadır. Ardından başını meshedip sağ ayağına su dökerek yıkadığı, ardından sol ayağına su döküp yıkadığı ve bunu yaparken “Rasûlullah'ın abdest alırken böyle yaptığını gördüm”¹¹ dediği nakledilmektedir.

Bu rivayet ile İbn Abbas'ın ayakların meshedilmesinin yeterli olduğu görüşünü birleştirmek için şu şekilde bir yorum yapılabilir: İbn Abbas'a göre ayakları yıkamak farz olarak görülmemekle birlikte, Hz. Peygamber'in uygulaması sebebiyle mendup olarak değerlendirilir. Böylece, İbn Abbas ayakları yıkamanın zorunlu olmadığı kanaatinde olsa da Hz. Peygamber'in sünnetine uyarak ayakları yıkamanın tercih edilebileceğini ifade etmiş olabilir. Bu durum, ayakların yıkanmasının sünnete uygun bir uygulama olarak kabul edilmesini desteklerken, asıl zorunlu olanın baş ve ayakların meshedilmesi olduğu yönündeki düşüncesini korumasına zemin hazırlar.

1.2. Necasetten Taharet

Necasetten taharet, yani beden, elbisenin ve namaz kılınacak yerin dinen necis sayılan unsurlardan (kan, dışkı, idrar gibi) temizlenmesi, ibadetlerde önemli bir temizlik kuralıdır. Cumhura göre, namazın sahih (geçerli) sayılması için beden, elbisenin ve namaz kılınacak yerin temiz olması şart koşulmuştur.¹² Bu alanlardan herhangi birine necaset (pislik) bulaşırsa, namaz kılacak kişinin, o necasetin bulaştığı yeri temizlemesi gerekmektedir. Yani beden, elbise veya secde edilen alanın temiz olması, namazın sıhhatini doğrudan etkileyen bir unsur olup, ibadetin kabulünde bir ön koşul olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte bu tür necasetlerin az miktarda olması için genel bir esneklik ve af vardır. Bu meselede cumhurdan farklı düşünen İbn Abbas, necasetin miktarına dair belirli bir sınır koymamış, bunun kişinin kendi takdirine bırakılmasını uygun görmüştür. Ayrıca, İbn Abbas'a göre necasetten taharet, namazın geçerliliği için zorunlu şartlar arasında sayılmamaktadır.¹³ İbn Abbas'tan gelen şu rivayetler onun bu görüşte olduğunu teyit etmektedir: “*Necasetten taharet namazın sıhhat şartlarından değildir, Elbisede cünüblük yoktur,*”¹⁴ ve “*Elbisesinde kan bulunduğu halde namaz kılan bir kimse, o namazı yeniden kılmak zorunda değildir.*”¹⁵ Bu yaklaşımıyla İbn Abbas, necasetten tahareti bir temizlik kaidesi olarak görse de namazın sıhhatini doğrudan etkileyen bir unsur olarak değerlendirmemiştir.

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh* (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 1/40 (No. 140).

¹² el-Huseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ Ebû Muhammed el-Beğavî, *et-Tehzîb fî Fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/199; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî' fî tertîbi's-şerâî'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1986), 1/186; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye'l-Kuveytiyye*, 19/211.

¹³ İbn Kuddâme, *el-Muğnî*, 2/482-483.

¹⁴ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Musannef* (Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), 1/91 (No. 309).

¹⁵ Muhammed Ravvâs Kal'acî, *Mevsûat'u fikhî Abdullah b. Abbas* (Mekke: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, ts.), 2/108.

1.3. Vakit Girmeden Kılınan Namaz

Cumhura göre namazı vakti girmeden gerek namazın bir kısmı gerekse tamamını kılan kişinin namazı, geçersiz sayılır.¹⁶ Bu durum, kişinin bilerek(kast) veya yanlışlıkla(hata) namazı vaktinden önce kılmış olmasıyla aynıdır. Çünkü vakit, namazın farz kılınmasının temel sebebi olmanın yanı sıra, aynı zamanda namazın geçerli olabilmesi için de zorunlu bir şart olarak kabul edilir. Dolayısıyla, namaz ancak belirlenen vakitte kılındığında sahih olur. Vakit girmeden namaz kıldığını öğrenen kimsenin namazını bir daha kılması gerekmektedir.

İbn Abbas ise bu konuda farklı düşünmektedir. Ona göre namazın vaktinden önce kılınmış olması her durumda namazın iadesini gerektirmemektedir.¹⁷ Şa'bî (ö. 104/722) de bu meselede İbn Abbas'ı desteklemektedir. Bu istisnai görüş, İbn Abbas ve Şa'bî'nin değerlendirmelerinde vakit şartının bağlayıcılığına ilişkin esneklik tanıdıklarını göstermektedir.

1.4. Kâbe'nin İçinde Namaz Kılmak

Âlimler, Kâbe'nin içinde namaz kılmanın caiz olup olmadığı konusunda çeşitli görüşler öne sürmüşlerdir. Bazıları bu durumu mutlak olarak caiz görürken; bazıları tamamen caiz olmadığını savunmuş; diğer bir grup ise nafil namazlarla farz namazlar arasında ayırım yaparak, yalnızca nafil namazların Kâbe içinde kılınabileceğini belirtmiştir. Bu görüş ayrılığının temel nedenlerinden biri, konuya dair hadis rivayetlerinin farklılık göstermesidir.¹⁸ Ayrıca, Kâbe'nin içinde namaz kılan kişinin yalnızca bir duvara yönelmesi durumu da tartışılmıştır. Zira bu kişi Kâbe'nin dışında namaz kılan biri gibi tam anlamıyla Kâbe'ye yönelmiş sayılamayabilir.¹⁹ Dolayısıyla, bu mesele hem hadislerin yorumuna hem de Kâbe'ye yönelme şartının içeriğine dair farklı yaklaşımlara yol açmıştır.

İbn Ömer, "Kâbe'nin içinde ne farz ne de nafil namaz kılınabilir"²⁰ diyerek bu görüşe karşı çıkmış; bu görüşü İbn Cerîr et-Taberî de desteklemiştir. İmam Şâfiî, "Kâbe'nin içinde hem farz hem de nafil namaz kılınabilir"²¹ diyerek Kâbe'de tüm namazların kılınabileceğini savunmuştur. Ebû Hanîfe'nin de aynı görüşte olduğu nakledilmiştir.²² İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel ise Kâbe içinde farz namazlarının kılınmasını caiz görmezken, nafil namazların kılınabileceğini belirtmişlerdir.²³ Kâbe'de namaz

¹⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/89; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/14; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 4/62; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/280; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfû'l-Küveytiyye, 2006), 19/143.

¹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/249.

¹⁸ Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye'l-Kuveytiyye*, 4/65.

¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/120.

²⁰ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 39/333 (No. 23906); Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî el-Himyerî Abdurrezzak es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), 5/79 (No. 9063); Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdu'l-Mecid es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, ts.), 1/343 (No. 1032).

²¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/214.

²² Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, *el-Muhtasar* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 1/50; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 2/78.

²³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/55; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/251.

kılınmasını caiz görmeyen âlimler, görüşlerine dayanak olarak Bakara sûresi'nin 144. âyetindeki “*Nerede olursanız olun, yüzlerinizi Kâbe'ye çevirin*” emrini de delil olarak zikretmişlerdir.²⁴

Fakihler, Rasûlullah'ın (s.a.s.) Kâbe içinde namaz kılıp kılmadığına dair iki farklı rivayeti esas alarak bu konuda görüşlerini oluşturmuşlardır. Bu rivayetlerden biri İbn Abbas'a, diğeri ise İbn Ömer'e dayanmaktadır. İbn Abbas, “*Rasûlullah (s.a.s.) Kâbe'nin içine girdiğinde her bir köşede durarak dua etti, ancak içeride namaz kılmadı. Dışarıya çıktıktan sonra Kâbe'ye yönelerek iki rekât namaz kıldı ve 'İşte kible budur' buyurdu,*”²⁵ şeklinde bir aktarımda bulunmaktadır. İbn Ömer ise şöyle bir rivayet aktarmaktadır: “*Rasûlullah (s.a.s.), yanında Üsâme b. Zeyd, Osman b. Talha ve Bilâl b. Rebah olduğu halde Kâbe'ye girip kapıyı kapattı ve içeride bir süre kaldı. Rasûlullah (s.a.s.) dışarı çıktığında İbn Ömer, Bilâl'e 'Rasûlullah içeride ne yaptı?' diye sormuş, Bilâl de 'Rasûlullah bir direği sağına, bir direği soluna, üç direği de arkasına alarak namaz kıldı'*”²⁶ yanıtını vermiştir. Bu iki rivayet, Hz. Peygamber'in Kâbe içinde namaz kılıp kılmadığı konusunda farklı yaklaşımlara işaret etmektedir.

İbn Abbas ve İbn Ömer'in Kâbe içinde namaz kılmaya dair hadisleri farklı şekillerde yorumlanmıştır. Fakihlerden bir kısmı, İbn Abbas'ın hadisine dayanarak Kâbe içinde namaz kılmanın caiz olmadığını savunurken, diğerleri İbn Ömer'in hadisini esas alarak bunun caiz olduğunu ifade eder. Hadisleri uzlaştırmaya çalışanlar, İbn Abbas'ın hadisini farza, İbn Ömer'in hadisini nafiye yorumlamış, ancak bu yaklaşım zorlu bulunmuştur. “İki delil çatışırsa ikisi de hükümsüzdür” diyenler arasında da görüş ayrılığı vardır: Bir kısmı icmâ ile Kâbe içinde namazı tamamen geçersiz sayarken, diğerleri Kâbe'ye yönelmenin mümkün olup olmadığını tartışmış, sonuçta çoğunluk bu tür namazın caiz olmadığı görüşünde birleşmiştir.²⁷

2. Mirasla İlgili Konular

2.1. Nine'nin Payı

Nine'nin ashâbü'l-ferâiz sıfatıyla miras hakkına sahip olduğu hususunda fakihler ittifak etmiştir.²⁸ Ninenin şu iki hali vardır:

1. Nine ister anne ister baba tarafından olsun, tek yahut çok olsun ölenin annesi yoksa altıda bir ($\frac{1}{6}$) pay alır. Bunun delili ninenin mirasçılığına delil, Hz. Peygamberin uygulamasıdır. Büreyde Hz. Peygamberin, alt derecede anne olmadığı zaman nineye altıda bir pay verdiğini rivayet etmiştir. Fıkıh alimleri, annenin bulunmaması durumunda ninenin miras hissesinin altıda bir olduğu konusunda ittifak ettiklerini ve konuda icmâ

²⁴ Ebü'l-Hasen Âlî b. Muhammed el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fî Fikhi Mezhebi'l-İmâmi'sh-Şâfiî*, thk. eş-Şeyh 'Âlî Muhammed Meûd, eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999), 2/206.

²⁵ Buhârî, *Sahîh*, 1/88 (No. 398).

²⁶ Buhârî, *Sahîh*, 1/101, (No. 468); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.), 2/966, (No. 1329).

²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/251-252.

²⁸ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abduulkadir Atâ vd. (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 6/299; Muhammed b. Âlî b. Muhammed el-Yemenî Ebû Abdillâh Muhammed b. Âlî eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr* (Dimaşk: Dâru İbn Kesir vd., 1414), 1/498.

meydana geldiğini ifade ederler.²⁹ İbn Hazm, ninenin miras hissesinin altıda bir oranında icmâ olduğu yönündeki iddiaları reddetmekte ve bu görüşü savunanların sadece Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mesud olduğunu, bu iddiayı destekleyen başka sahabenin bulunmadığını iddia etmektedir.³⁰

İbn Abbas, “anne bulunmadığı zaman, nine onun hükmündedir” görüşünü benimseyerek³¹ annenin yokluğu durumunda, ninenin annenin miras payını alacağını belirtmiştir. İbn Abbas, bu hükmü, babanın yokluğunda dedenin onun yerine geçmesi durumuyla kıyaslamıştır. Buna göre, eğer ölünün oğlu, oğlunun oğlu, kızı veya oğlunun kızıdan birisi mevcut ise, ninenin payı altıda birdir. Ancak, ölünün yukarıda saydığımız çocuğu veya torunlardan birisi yoksa ninenin payı üçte birdir.

Cumhur ninenin mirastaki hissesinin altıda bir olduğuna dair genel bir mutabakatın bulunduğunu, İbn Abbas'ın ölenin çocukları olmadığı durumda ninenin üçte bir paya sahip olacağına dair görüşünün şâz (istisnai ve zayıf) olduğunu belirtir.³² Kanaatimizce İbn Abbas'ın miras konusundaki perspektifinin önemli bir nitelik taşıdığı yönündedir. Nitekim Tâbiîn döneminin önde gelen fakih ve muhaddisleri arasında bulunan Tâvûs b. Keysan'ın da bu görüşe tâbi olduğu rivayet edilmektedir.³³

2. Nineler ister anne ister baba tarafından olsun, bütün nineler anne ile hacb olunur. Anne hayatta olduğu sürece, nineler mirastan pay alamaz. Ayrıca baba ve dedenin annesi olan nineler, baba ve dedeyle birlikte mirastan pay alamazlar.³⁴

2.2. Kız Kardeşlerin Ölenin Kızıyla Birlikte Asabe Olması (Asabe Ma'a Nefsihi)

Pay sahipleri hisseleri verildikten sonra kalan mirasın tamamını alan kişilere asabe denir. Yani miras bırakana doğrudan veya erkek vasıtasıyla bağlı bulunan mirasçılardır.

Üç çeşit asabe vardır.

1. Asabe bi nefsihi: Ölen kişiyle nesep bağında kadın bulunmayan erkek akrabalarıdır. Bunlar herhangi birine ihtiyaç duymadan kendiliğinden asabe olurlar. Oğul, oğlun oğlu, baba, dede, erkek kardeş, amca vb. bu gruptandır.
2. Asabe bi gayrihi: Bunlar, asabe olmak için başka bir kişiyle beraber bulunmaya ihtiyaç duyan ve söz konusu kişinin varlığı sebebiyle asabe olan kadınlardır. Örneğin ölenin oğlu ve kızı; ölenin erkek kardeşi ve kız kardeşi gibi. Bunlar beraber varis olduğunda birlikte asabe olurlar.³⁵
3. Asabe ma'a gayrihi: Ölenin ana-baba bir kız kardeşleri veya baba bir kız kardeşleri, ölenin kızı veya oğlunun kızıyla birlikte geldiğinde kız kardeşler

²⁹ Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 29/165-166; Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdul'azîm Mahmûd ed-Dîb (b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1428), 9/112-114; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/299; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/498.

³⁰ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sâid İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/292.

³¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/138-139; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/272.

³² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/299.

³³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/292. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/110; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/498/499.

³⁴ Süleyman Taş, *Ferâiz, İslâm Miras Hukuku*, ed. Hüseyin Okur (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022), 106.

³⁵ Abdusselam Arı, *İslâm Miras Hukuku* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 155.

asabe olup terekenin kalanını almalarına asabe ma'a gayrihi denir.³⁶ Bu görüş, sahabenin önde gelen isimlerinden Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Aişe, Zeyd b. Sabit, Muaz b. Cebel ve İbn Mesud ve çoğunluğu temsil eden fıkîh mezheplerinin ortak görüşüdür.³⁷

İbn Abbas, bu konuda cumhurun görüşünden ayrılmaktadır. Ona göre, *"Eğer çocuğu olmayan bir kişinin geriye yalnızca bir kız kardeşi kalmışsa, terekenin yarısı ona aittir"*³⁸ mealindeki âyet, mirasta kız çocukları ile kız kardeşlerin aynı anda asabe (yakın erkek akraba statüsünde mirasçı) olamayacaklarını göstermektedir.³⁹ Bu durumda, kız kardeşler, kız çocuklarıyla birlikte mirasın artan kısmından pay alamazlar.

İbn Abbas'a vefat eden bir şahsın ardında bir kız ve ana-baba bir kız kardeşi bıraktığı durumu sorulmuş, o da *"kıza mirasın yarısı düşer, kız kardeş ise mirastan bir pay alamaz; geri kalan kısım ise asabelerin hakkıdır"* diye cevap vermiştir. Bu kişi, İbn Abbas'a yönelerek, *"Ömer b. Hattâb senin gibi hükmetmedi, o kıza mirasın yarısını, kız kardeşe de mirasın diğer yarısını verdi"* şeklinde ifade etmiştir. Bunun üzerine İbn Abbas, *"Siz mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Allah mı?"* şeklinde cevap vermiştir. Hadis'in râvisi Muammer (ö. 95/153), şu ifadeleri aktarır: *"Ben, Tâvus ile karşılaşana kadar bu hükme dikkat etmemiştim. Ancak, kendisine bu hadisi naklettiğimde, İbn Abbas'ın konu hakkındaki görüşünü şu şekilde ifade ettiğini duydum: Cenâb-ı Hak, 'Çocuğu olmayıp bir kız kardeşini bırakarak ölen bir adamın terikesinin yarısı kız kardeşine aittir'*⁴⁰ buyuruyor. İbn Abbas: *"siz ise ölen kişinin çocuğu olsa dahi terikesinin yarısını alır"* diyorsunuz.⁴¹

İbn Abbas, yukarıda ifade edilen durumda kız kardeşin mirastan pay alamayacağını ve çocuğu olmayan bir kişinin terikesinin yarısının kız kardeşine ait olduğunu belirtirken, bu görüşünü desteklemek amacıyla *'Çocuğu olmayıp bir kız kardeşini bırakarak ölen bir adamın terikesinin yarısı kız kardeşine aittir.'* âyetiyle temellendirmiştir. İbn Abbas'a göre, kız kardeşlerinin asabe yapılması ise mirasla ilgili âyetle çelişmektedir. Bu nedenle, İbn Abbas, bu görüşü şiddetle tenkit etmiştir.

2.3. Ana Bir Kardeşlerin Mirası

Fukahânın çoğunluğuna göre, yalnızca ana-bir kardeşin bulunması durumunda - cinsiyeti ne olursa olsun- mirasın altıda biri ona verilir; ancak birden fazla ana-bir

³⁶ Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 29/136; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/269; Mennâ' b. Halil el-Kattân, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2001), 216; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfû'l-Küveytiyye, 2006), 3/44.

³⁷ Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 29/151; Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, 9/63; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/268; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye'l-Kuveytiyye*, 3/44.

³⁸ en-Nisâ, 4/176.

³⁹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî el-Himyerî Abdurrezzak es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), 10/254 (No. 19023); Ebi Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezu Hecer, 1432), 12/502 (No. 12464); İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/269; 8/268.

⁴⁰ en-Nisâ, 4/176.

⁴¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/233 (No. 12706).

kardeşin bulunması durumunda mirasın üçte biri bu kardeşlere ayrılır ve tüm kardeşler - cinsiyetleri ne olursa olsun- bu üçte birlik kısmı eşit şekilde paylaşırlar.⁴²

Fukahâ bu görüşü Nisâ sûresindeki “...Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (kelâle) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, vasiyetten ve borçtan sonra her birinin payı altıda birdir. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar...” âyetine dayandırmaktadırlar.⁴³ Fıkıh alimleri, bu âyeti miras hukuku açısından incelemiş şu sonuçlara ulaşmıştır: âyetin belirttiği duruma göre, vasiyet ve borçlar düşüldükten sonra anne bir erkek veya kız kardeşten birinin varlığı halinde bunlara miras payından altıda bir düşer. Eğer anne bir erkek veya kız kardeşten sayısı birden fazla ise, mirasın üçte birini aralarında ortak olarak paylaşırlar. Ölünün babası veya çocukları varsa anne bir erkek veya kız kardeş terekeden pay almazlar.

İbn Abbas bu meselede cumhura muhalefet ederek, aynı anda hem erkek hem de kadın ana bir kardeşin bulunması durumunda, üçte birlik miras payı, erkeğin iki kadının hissesi kadar pay alacağı şekilde bölüştürülmesi gerektiğini belirtir. İbn Abbas “...bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar...”⁴⁴ âyetini, “...eğer erkekli kadınlı daha fazla kardeş mevcut ise erkeğin payı iki kadının payı kadardır...”⁴⁵ âyetiyle tefsir ederek görüşünü belirtmiştir.⁴⁶

2.4. İki Kızın Mirası

Cumhur “Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder”⁴⁷ âyetine dayanarak anne veya babadan kalan mirası çocuklar arasında erkek ve kız çocuklarının bulunması durumunda, her bir erkeğe iki pay kıza ise bir pay verilmesi gerektiğini konusunda hemfikirdir.⁴⁸ Eğer sadece bir erkek çocuk varsa, mirasın tamamı ona kalır. Eğer yalnız bir kız çocuk varsa, mirasın yarısını alır. Üç veya daha fazla kız çocuğu olduğunda ise, mirasın üçte ikisi onlar arasında paylaştırılır. Bu hususlarda İslâm hukuku içerisinde geniş bir ittifak mevcuttur.

Ölenin geride bıraktığı kızları eğer iki kişi ise kendilerine düşen miras miktarı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Cumhur’a göre, iki kızın mirası üçte ikidir. İbn Abbas’tan rivayet edilen bir görüş göre, iki kızın mirası da malın yarısıdır. Bu ihtilafın sebebi, Nisâ sûresi’nde geçen “Şayet kadınların sayısı ikiden fazla ise, onlar terikenin üçte ikisini alırlar...”⁴⁹ âyet-i kerimede geçen ifadelerdir. Bu âyette iki kadının üç kadının hükmüne mi yoksa bir kadının hükmüne tabi olduğu konusundaki farklı yorumlar vardır. İbn Abbas, bu âyette geçen ‘ikiden fazla’ (فَوْقَ اثْنَتَيْنِ) ifadesinin zahirine dayanarak, kız çocuklarının ikiden fazla olması durumunda üçte iki (sülûsan) pay alacaklarını belirtmektedir. Bu

⁴² Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 29/154; Ebü'l-Abbas Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *ez-Zahîre (fi'l-fikh)*, thk. Muhammed Hicci vd. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 13/35; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/93.

⁴³ en-Nisâ, 4/12.

⁴⁴ en-Nisâ, 4/12.

⁴⁵ en-Nisâ, 4/176.

⁴⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/267.

⁴⁷ en-Nisâ, 4/11.

⁴⁸ Zühaylî, *el-Ferâiz ve'l-mevârîs* (Dimeşk-Beyrut: Daru'l-kelimi't-tayyib, 2001), 17, 45-50; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku* (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2008), 24.

⁴⁹ en-Nisâ, 4/11.

bağlamda, iki kız çocuğunun terekenin yarısını (nisf) alacaklarını savunmaktadır.⁵⁰ Bu meselede, İbn Abbas âyeti zahirine göre değerlendirirken. Cumhur bunu terekenin yarısını alan kız kardeşlerin payını ve Hz. Peygamberin uygulamalarını da göz önünde bulundurarak daha geniş bir prespektiften değerlendirmiştir. Nitekim Abdullah b. Muhammed b. Akil'in, Cabir b. Abdullah'tan rivayet ettiği şu hadis buna delil olarak getirilmiştir: “Peygamber (s.a.v.), Sa'd bin Rebi'nin iki kızına, anneleri ve amcaları ile birlikte mirastan üçte iki (2/3) pay vermiş, anneye sekizde bir (1/8) ve kalanını amcaya bırakmıştır”.⁵¹

Cumhur, ayrıca bu konuda şu gerekçeleri ileri sürmüştür:

Kız çocuğunun (bint) ve kız kardeşin (uht) mirastaki payları yarım (1/2) olarak eşitlenmiştir. Bu nedenle, iki kız çocuğu ile iki kız kardeşin paylarının da (3/2) eşit olması gerekir.

Kız çocukları miras almada kız kardeşlerden daha güçlüdür. Çünkü kız çocukları, mirastan kız kardeşleri tamamen hacbeden kimselerle birlikte miras alabilirler. Bu durumda, mirasta daha zayıf olan iki kız kardeşe üçte iki (2/3) pay verilirken, daha güçlü olan iki kız çocuğuna yalnızca yarım pay (1/2) verilmesi makul görülmemiştir.

Âyette geçen 'فوق' (üstünde) ifadesinin zaid bir bağlaç (edat) olabileceği ve bunun sünnet yoluyla da teyit edilebileceği söylenmiştir.⁵²

İbn Abbas'ın miras paylarıyla ilgili genel yaklaşımını şaz olarak değerlendiren fıkîh âlimleri, iki kız çocuğunun mirastan üçte iki (2/3) pay alacağı hususunda icmâ bulunduğunu belirtmişlerdir.⁵³ Ancak, İbn Abbas'ın bu meselede farklı bir içtihat ve görüş benimsemiş olması, bu konuda icmânın oluşmasını zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte İbn Abbas'a bu konuda atfedilen farklı rivayetler de mevcuttur. Nitekim, iki kız çocuğuna mirasın üçte ikisini (2/3) verdiğine dair bir rivayet de mevcuttur.⁵⁴ Bazı alimler, İbn Abbas'ın da cumhurun görüşünde olduğunu belirtmiştir.⁵⁵

2.5. İki Erkek Kardeşin Annenin Üçte Bir Pay Almasını Engellemesi

Kardeşler, ister ana-baba bir, ister baba bir ya da sadece ana bir olsunlar, babayla birlikte olduklarında mirastan pay alamazlar. Ancak, miras paylaşımı sırasında annenin hissesini üçte birden altıda bire düşürürler. Eğer kardeşler varsa, anneye yalnızca altıda bir pay verilir. Bununla birlikte, annenin ve babanın dışında başka mirasçı bulunmadığında, baba kalan mirası alır. İki erkek kardeş, çoğunluğu oluşturan fıkîh alimlerine göre, miras paylaşımında birden fazla kardeş gibi değerlendirilir. Ancak Abdullah b. Abbas, cumhurun bu görüşüne katılmayarak, annenin hissesinin üçte birden altıda bire düşürülmesinin ancak üç veya daha fazla kardeşle gerçekleşebileceğini savunmaktadır.

⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/9; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/100-101; İbn Kuddâme, *el-Muğnî*, 6/271.

⁵¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 12/444 (No: 12349).

⁵² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/100; İbn Kuddâme, *el-Muğnî*, 6/271.

⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/271.

⁵⁴ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fî mâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*, thk. Sâlim Muhammed 'Atâ, Muhammed 'Alî Mu'avvid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 5/323.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/131-132.

Bu çerçevede Şu'be İbn Abbas'tan şöyle bir rivayet aktarır: "İbn Abbas bir gün Hz. Osman'ın huzuruna çıkar ve iki erkek kardeşin, annenin mirastan üçte bir pay almasını engellemeyeceğini dile getirir. İbn Abbas bu görüşünü şöyle temellendirir: *"Zira Allah Teâlâ, 'Eğer kardeşleri varsa...' (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ)*⁵⁶ buyurmuştur. Ancak senin kavminin dilinde, iki kardeş (أَخَوَانِ, 'Ehavân') ile kardeşler (إِخْوَةٌ, 'İhva') aynı anlamda kullanılmaz." Bu ifadeyle İbn Abbas, âyette geçen 'ihva' kelimesinin, en az üç kardeşi kastettiğini belirtmekte ve iki kardeşin bu kapsamda değerlendirilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Bunun üzerine Hz. Osman, İbn Abbas'a şu cevabı verir: *"Ben, benden önceki yöneticilerin uygulamalarını, ülkede yaygın olan teamülleri ve insanların miras paylaşımında süregelen alışkanlıklarını değiştiremem."*⁵⁷ Hz. Osman'ın bu cevabından, kendisinin miras hukukunda önceki halifelerin uygulamalara bağlı kaldığını ve İbn Abbas'ın görüşüne karşılık olarak icmâi koruma anlayışını ortaya koymuş olduğu görülmektedir. Zâhirî mezhebinin önde gelen fakihlerinden İbn Hazm da, İbn Abbas'ın bu meseledeki görüşünü güçlü bir şekilde savunmuştur. İbn Hazm'a göre, fikhî konularda ihtilaf meydana geldiğinde, çözüm için her zaman Kur'an ve sahih hadislere başvurulması gerekmektedir ve bu kaynaklar da İbn Abbas'ın görüşünü desteklemektedir. Dolayısıyla, İbn Hazm, İbn Abbas'ın görüşünün dayanaklarının hem Kur'an'a hem de hadislere uygun olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca, İbn Hazm, bu konuda icmâ olduğu iddiasına da karşı çıkarak, böyle bir icmânın varlığını kabul etmenin doğru olmayacağını belirtmiştir. Aksi takdirde, İbn Abbas'ın icmâa karşı çıkmış gibi anlaşılabacağına dikkat çekmiştir. Ona göre, icmâ iddiasının geçerli olabilmesi için hiçbir müctehidin itiraz etmemiş olması gerekir, ancak İbn Abbas'ın bu konudaki farklı ictihadi, icmân oluşmadığını açıkça göstermektedir.⁵⁸

Bu ihtilafın temel sebebi, Arapça dilinde "çoğul" ifadesinin en az kaç kişiyi kapsadığı konusunda farklı görüşlerin bulunmasıdır. Çoğul en az üç kişiyi ifade eder görüşünü savunanlar, "Eğer kardeşlerin sayısı üçten azsa, annenin payı üçte bir olur" demişlerdir. Bu görüşe göre, âyet-i kerimede geçen "kardeşler" (إِخْوَةٌ, ihva) kelimesi çoğul bir ifade olduğu için, en az üç kardeşi kastetmektedir. Dolayısıyla, iki kardeş bulunması durumunda annenin hissesi etkilenmez. Diğer görüşe göre ise, iki kişi de çoğul kabul edilir. Dolayısıyla iki kardeşin de çoğul kabul edildiğini ileri sürmektedirler. Onlara göre, âyette geçen "kardeşler" ifadesi, iki kardeşi de içine alır ve annenin hissesi bu durumda üçte birden altıda bire düşer. Her iki görüş arasında ihtilaf olsa da "إِخْوَةٌ" (ihva) kelimesinin hem erkek hem de kız kardeşleri kapsadığı hususunda alimler arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.

2.6. Anne-Baba İle Birlikte Bulunan Erkek Kardeşlerin Altıda Bir Pay Alması

Yukarıda belirtildiği üzere, kardeşler bulunduğunda annenin miras payı üçte birden altıda bire düşmektedir. Bu durumda erkek kardeşlerin baba ve anne ile birlikte geldiklerinde kendilerine bir payın verilip verilmeyeceği hususunda farklı görüşler

⁵⁶ en-Nisâ, 4/11.

⁵⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/98; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/271; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ, *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî (Riyad: b.y., 1990), 2/651; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn el-Kaysî el-Busrâvî İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed (Medine: Dâru Tîbe, 1999), 2/228.

⁵⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/272.

vardır. Cumhura göre, erkek kardeşler annenin payını altıda bire düşürmelerine rağmen, babanın varlığı sebebiyle mirastan herhangi bir pay almazlar. İbn Abbas ise bu konuda cumhurdan ayrılmakta ve farklı bir ictihadda bulunmaktadır. O, annenin miras payını altıda bire düşürmeleri durumunda, kardeşlerin altıda bir pay almaları gerektiğini savunur.⁵⁹ İbn Abbas'a göre, kardeşlerin bu şekilde annenin payını etkilemesi, onlara da miras hakkı kazandırır.

Konuyla ilgili İbn Abbas'ın şöyle dediği nakledilmektedir: "Annenin mirastan alacağı altıda bir pay, erkek kardeşlerin varlığı nedeniyle düşmektedir ve bu pay aslında erkek kardeşlere aittir."⁶⁰ Dolayısıyla İbn Abbas'a göre, erkek kardeşler, bu altıda bir hissenin babalarına değil, kendilerine ait olması için annenin bu payı almasına engel olurlar. Yani, erkek kardeşlerin varlığı sadece annenin payını azaltmakla kalmaz, aynı zamanda bu payı kendi hakları olarak kabul ederler. Ancak, İbn Abbas'ın bu görüşü, İslâm hukukçularının genel kabul gören anlayışından ayrılmaktadır. Cumhur, bu durumda kardeşlerin mirastan pay almadığını savunurken, İbn Abbas'ın bu altıda birin erkek kardeşlere ait olacağı yönündeki yaklaşımı şâz bir görüş olarak değerlendirilmiştir.⁶¹

Mâlikîlerden İbn Rüşd, İbn Abbas'tan gelen bu görüşün fıkîh alimleri tarafından zayıf bulunsa da kıyasa daha uygun olduğunu söyler.⁶² Dolayısıyla, İbn Abbas'ın miras payında yaptığı bu yorum, fıkîh literatüründe dikkat çekmiş, miras paylarının dağıtımında alimler arasında bir ihtilaf konusu olmuş ve genel fıkîh doktrininden ayrılan bir görüş olarak kaynaklara geçmiştir.

2.7. Dede'nin Mirası

Miras paylaşımında ölenin babası varsa dedesi pay alamaz. Baba olmadığında dede onun payını alır. Bununla ilgili bir ihtilaf yoktur. Esas ihtilaf dedenin kardeşleri mirastan hacb edip edemeyeceği ile ilgilidir. Bir görüşe göre dede miras paylaşımında baba hükmündedir. Zira dede ile baba, ölen kişi açısından aynı konuma sahiptirler, çünkü her ikisi de vefat edenin üst soyunda yer almakta ve miras hukuku bağlamında birçok hükümde ortak özellikler taşımaktadırlar. Dolayısıyla, dede de baba gibi mirasta hak sahibidir. İbn Abbas'ın bu konuda güçlü bir tavır sergilediği ve babanın babasını babayla mirasçı yapmayan Zeyd b. Sabit'e karşı çıktığı rivayet edilmektedir. İbn Abbas şöyle demiştir: "*Zeyd b. Sabit, Allah'tan korkmuyor mu? O, oğlun oğlunu mirasçı kabul ederken, babanın babasını mirasçı olarak kabul etmiyor.*"⁶³ Atâ, İbn Abbas'tan şu bilgiyi aktarır: İbn Abbas, dedeyi de baba hükmünde kabul ederdi. (*dede ile baba arasında bir fark görmezdi*).⁶⁴ İbn Abbas'ın ayrıca şöyle dediği aktarılmaktadır: "*Oğlumun oğlu*

⁵⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/93.

⁶⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müesseses-r-Risâle, 2000), 7/45; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 2/228.

⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/93; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 4/128; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/45.

⁶² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/132.

⁶³ Vehbe Zuhaylî, *Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletihi* (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1405/1985), 8/300; Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîrû'l-Fahri'r-Râzî* (b.y.:Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, ts.), 1/616.

⁶⁴ Abdurrezzak es-San'ânî, *el-Musannef*, 10/264 (No: 19053).

kardeşlerimden daha önce benden miras alır, ancak ben oğlumun oğlundan miras almam."⁶⁵ Bu ifadelerle İbn Abbas, dede ile baba arasında bir fark gözetilmemesi gerektiğini savunmaktadır.

Sahabeden Hz. Ebubekir, Hz. Âişe, Abdullah b. Abbas, Ubey b. Kâ'b, Muâz b. Cebel, Ebû'd-Derdâ, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Zübeyr edenin, baba gibi kardeşleri mirastan düşürdüğünü kabul eder. Ayrıca, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin de bu görüşte oldukları rivayet edilmiştir. Fakat daha sonra bu görüşlerinden döndükleri rivayet edilmektedir. Hatta onların, Hz. Ebû Bekir'in vefatına kadar bu konuda ihtilaf etmedikleri rivayet edilir. Yine Tabiîn'den Atâ, Tâvûs ve Hasan bu görüşü benimsemiştir. Fıkıh âlimlerinden Ebû Hanîfe, Müzenî, Ebû Sevr, İshak, İbn Sûreyc ve Dâvûd da aynı görüşü savunmuşlardır.⁶⁶

Dedenin, miras paylaşımında kardeşlerle birlikte hissedar olduğu ve onları mirastan düşürmediği görüşünü savunanlar şunlardır: Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Mes'ûd ve İmrân b. Husayn. Bir rivayete göre Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali de bu görüştedir. Tâbiîn neslinden Şüreyh, Şa'bî, Mesrûk ve Ubeyde es-Selmanî de aynı kanaati benimsemiştir. Fıkıh âlimleri arasında ise Şâfiî, Mâlik, Evzâî, Sevrî, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Ahmed b. Hanbel bu görüşü savunmuştur.⁶⁷ Dede ile birlikte bulunan kardeşlere miras verilmesini savunanlar, ölünün kardeşinin, dedesinden daha yakın olduğunu iddia ederler. Bu görüşe göre, dede ölünün babasının babası iken, kardeş ölünün babasının oğludur. Yani oğul, babadan daha yakındır. Bu da kardeşin dedeye göre mirasta daha öncelikli olmasını gerektirmektedir. Ayrıca, ulemâ yeğenin amcadan daha yakın olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir. Bu da kardeşin dededen daha yakın olduğunu gösterir, çünkü amcaya kişinin dedesi aracılığıyla, yeğene ise kardeşi aracılığıyla ulaşılır. Bu kıyasla, kardeşin dededen daha yakın bir varis olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Bu konudaki ihtilafın temelinde, iki farklı kıyasın çatışması yatmaktadır. Bunlardan, dede ile babayı aynı hükümde değerlendiren kıyasın daha güçlü olduğu söylenebilir. Zira dede, silsile açısından ikinci ya da üçüncü dereceden baba konumundadır. Aynı şekilde, oğlun oğlu da ya ikinci ya da üçüncü dereceden oğludur. Oğul, kardeşleri mirastan mahrum ettiği halde, dedeyi mirastan mahrum etmediğine göre, oğlun mahrum ettiği kişileri dedenin de mahrum etmesi gerekir. Ayrıca, kardeş ne ölünün kökü ne de dalıdır, ancak aynı kökten çıkan ikinci bir daldır. Bir şeyin kökü ise, o şeyin dalından daha yakın kabul edilir. Dolayısıyla, dede, ölünün kökü olmasa bile, kökün kökü olduğu için miras hakkı daha güçlüdür. Kardeşin mirasta daha yakın olduğunu iddia edenler, "Kardeş kişiye oğulluk vasıtasıyla, dede ise babalık vasıtasıyla ulaşır" şeklinde bir görüş öne sürerler. Ancak, bu görüş yanıltıcıdır, çünkü kardeş ölünün oğlu değil, babasının oğludur; dede ise, ölünün babasıdır. Oğulluk, babalıktan daha kuvvetli bir bağ olabilir, ancak bu kıyas, sadece miras alınan kişinin kendisinde bu iki vasfın bulunması durumunda geçerlidir. Miras alınan kişinin babasına oğul olmak, babasına baba olmaktan daha güçlü bir bağ değildir, çünkü babasının babası dolaylı da olsa kişiye babalık bağı ile

⁶⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 8/151.

⁶⁶ Ebû'l-Mehâsin Fahrülsîlâm Abdülvâhid b. İsmâîl er-Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fî fîrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Tarık Fethi Es-Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 7/443.

⁶⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/122-123; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 29/180.

bağlıdır. Ancak, babasının oğlu dolaylı bile olsa kişiye oğul değildir.⁶⁸ Bu sebeple, "Kardeş dededen miras almaya daha müstahaktır, çünkü kardeş ölünün babasının oğlu olarak miras alır, dede ise babalık vasfıyla miras alır. Oğulluk ise babalıktan kuvvetlidir" diyenlerin görüşü yanlış ve yanıltıcıdır. Dede, ne kadar uzak olursa olsun, ölünün babasıdır. Kardeş ise, ne uzak ne de yakın bir oğul olarak kabul edilemez. Bu nedenle, dede mirasta kardeşten daha güçlü bir hakka sahiptir.

Miras dışında baba ile dedenin hükümlerinin aynı olduğu bazı meseleler de vardır. Bu meseleler şunlardır:

1. Şahitlik: Babanın oğluna karşı şahitliği kabul edilmediği gibi dedenin de torununa karşı şahitliği kabul edilmez. Bu kural, aile bireylerinin birbirlerine karşı objektif şahitlik yapamayacaklarına dair genel bir ilkeyi yansıtır.
2. Kölelikten azat edilme: Kişi, köle olan babasını satın aldığı anda, babası satın alma işlemiyle birlikte azat olur. Aynı şekilde köle olan dedesini satın aldığı anda azat olur. Bu durum, köleliğin sona ermesinin, soy hattında yukarı doğru genişleyen bir etkisi olduğunu gösterir.
3. Kisas: Oğula karşılık babadan kisas alınmadığı gibi aynı şekilde toruna karşılık dededen de kisas alınmaz. Bu hüküm, aile içindeki kan bağı dolayısıyla uygulanan cezai sorumlulukların sınırlı olduğunu ve soy hiyerarşisinde benzer şekilde işlendiğini ortaya koyar.⁶⁹

2.8 Ninenin Mirası

Fakihler, iki ninenin (anneanne ve babaanne) mirastan pay alacağı konusunda icmâ etmişlerdir. Anne hayatta değilse anneanne ve baba hayatta değilse babaanne mirastan altıda bir alırlar. Bu iki ninenin, araya erkek girmediği sürece, kendi anneleri ve onların üst soyu da dâhil olmak üzere altıda bir oranında miras hakkına sahiptirler. Eğer bu iki ninenin her ikisi de aynı anda mirasçı konumundaysa, altıda bir payı aralarında eşit olarak paylaşırlar.⁷⁰

İbn Abbas, anne hayatta olmadığı anda, anneanne onun konumuna geçer" görüşünü savunmaktadır. Ona göre annenin bulunmadığı durumda anneanne, onun yerini alır. Eğer vefat edenin çocukları veya kardeşleri yoksa, mirasın üçte birini almaya hak kazanır. Şayet vefat edenin çocukları veya kardeşleri varsa, anneannenin payı altıda bir olur.⁷¹ Tavûs da bu meselede İbn Abbas'ın görüşünü tercih etmiştir.⁷²

Cumhura göre ise, büyük anneye mirastan üçte bir pay verilmesi şâzz bir görüştür. Bu görüşün İbn Abbas'a isnat edilmesinin doğru olmayacağını, İbn Abbas'ın sözünün annenin miras payını birebir almak anlamına gelmediğini, yalnızca annenin yokluğunda ninenin mirasta hak sahibi olacağı şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Zira

⁶⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/138.

⁶⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/122.

⁷⁰ Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 29/167; Muhammed b. Ebi'l-'Abbas Ahmed b. Hamza Şemsuddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404), 6/18-19; Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muhtasarı Halîl ve Hâşiyetü'l-Bennânî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1402), 8/367; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye'l-Kuveytiyye*, 15/119.

⁷¹ Seyyid Şerif, *Şerhü's-Sîrâciye*, (b.y.: y.y., 1893/1311), 53.

⁷² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/110.

İbn Abbas'tan gelen başka bir rivayette, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.), nineye mirastan altıda bir oranında pay verdiği aktarılmaktadır. Dolayısıyla, İbn Abbas'ın büyük anneye üçte bir pay verildiği görüşünü benimsediği iddia edildiğinde, rivayetiyle kendi görüşü çelişecektir.⁷³ Buna göre, İbn Abbas'ın büyük annenin haklarına ilişkin yaklaşımının, mirasta annenin yokluğunda hak sahibi olacağı, fakat payının anneninki ile aynı miktarda olmayacağı yönünde bir sonuç ortaya koymaktadır. Cumhûr'un bu konudaki dayanağı, İmam Mâlik'in aktardığı şu olaydır: Bir büyükanne, ölen torununun mirasından pay almak için Hz. Ebû Bekir'e gelmiş ve talebini iletmiştir. Hz. Ebû Bekir, ona şu cevabı vermiştir: "Senin hakkında Allah'ın Kitabı'nda bir hüküm bulunmamaktadır. Bu konuda Peygamber Efendimiz'den de bir şey işitmedim. Şimdi git, ben bu konuyu araştırayım." Bunun üzerine Muğire b. Şu'be, "Bir defasında Peygamber Efendimizin yanında idim ve büyükanneye altıda bir hisse verdiğini gördüm," diyerek tanıklık etmiştir. Hz. Ebû Bekir, Muğire'ye "Orada başka kim vardı?" diye sormuş, o da "Muhammed b. Mesleme de oradaydı," diye yanıt vermiştir. Muhammed b. Mesleme'nin de bunu doğrulaması üzerine Hz. Ebû Bekir büyükanneye altıda bir hisse vermiştir. Daha sonra öteki nine Hz. Ömer'e başvurmuş ve mirastan pay istemiştir. Hz. Ömer ise ona şöyle demiştir: "Senin hakkında Allah'ın Kitabı'nda bir hüküm yoktur. Daha önce bir büyükanneye altıda bir hisse verilmişti; kendiliğinden herhangi bir kimseye bir şey veremem. Ancak, daha önceki büyükanneye verilen altıda birlik hissede ortak olmayı kabul ediyorsan bu hisse ikinize verilir. Eğer yalnız olsaydın, altıda birin tamamı sana verilirdi."⁷⁴

İbn Abbas'ın bu görüşü kıyasa daha uygun düşmektedir. Çünkü İbn Abbas, büyük annenin mirastan pay almasını, babanın babasına yapılan kıyasa dayandırarak desteklemiştir. İbn Abbas'ın bakış açısına göre, nasıl ki babanın babası, babanın konumunda kabul edilip miras alabiliyorsa, annenin annesi de annenin yokluğunda benzer bir konumda düşünülmeli ve ona da belirli bir miras payı tanınmalıdır.⁷⁵ İbn Abbas'ın bu yaklaşımı, miras hukukunda anneanneye, annenin bulunmadığı durumlarda daha geniş haklar tanınması gerektiğini ifade etmektedir. Bu görüş, kıyasa uygun görülmekle birlikte, İbn Abbas'tan cumhurun görüşüne işaret eden rivayetlerin bulunması, bu konuda cumhurun görüşünün daha güçlü delillerle desteklendiğini göstermektedir.

2.9 Mirasta Avl

Avl, lügatte "haktan ayrılmak, zulmetmek; yükselmek ve çoğalmak" gibi mânalara gelir. İslâm miras hukukunda, belirli hisse sahiplerinin (ashâbü'l-ferâiz) mirastan alacakları payların toplamının ortak paydadana fazla olması haline denir.⁷⁶ Yani miras paylarının terekeye oranla fazlalığı sonucu, terekenin bu payların tamamını karşılayamayacak hale gelmesidir. Bu durumda payların hepsi eşit oranda azaltılır ve pay sahiplerinden sadece bazıları bundan muaf tutulmaz. Avl konusunda sahabenin

⁷³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/110; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/292.

⁷⁴ Mâlik, *Muvattâ*, 3/732 (No. 1871); Ebu Dâvud, *Sünen*, 3/81, (No. 2896); Tirmizî, *Sünen*, 4/420 (No. 2101).

⁷⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/134.

⁷⁶ Hamdi Döndüren, "Avl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 4/117.

çoğunluğu aynı görüştedir. Bu konuda ilk olarak, tüm sahabeyle istişare ederek hüküm veren Hz. Ömer'dir. Hz. Ali ve Hz. Abbas da ona bu konuda destek olmuş ve hepsi bu hükümde ittifak etmiştir. Ancak İbn Abbas, avl konusunda onlara muhalefet etmiştir ve bu görüşünü Hz. Ömer'in vefatından sonra açıkça dile getirmiştir.⁷⁷

İbn Abbas'a göre, Allah Teâlâ'nın Kurân-ı Kerim'de mirasta hak sahibi olarak belirlediği ashâbu'l-ferâiz grubunda olan kişiler —koca, karı ve anne gibi— hak ettikleri payın tam olarak korunması gereken kimselerdir. Yani, bu kişilerin sabit paylarına herhangi bir eksiltme yapılmamalıdır. Ancak, kız ve kız kardeşler gibi hakları sabit bir paydan asabe statüsüne geçen kişiler için durum farklıdır. Onlar, erkek kardeşleriyle birlikte miras aldıklarında artık sabit paydan çıkarak asabe payı üzerinden miras hakkına sahip olurlar; yani, önceden belirlenmiş sabit miras payları yerine, hak sahiplerinin payları alındıktan sonra kalan mirası paylaşan taraf olurlar. Bu nedenle, İbn Abbas'a göre, bu tür bir geçişle asabe konumuna geçen kimselerin paylarında eksiltme yapılması mümkündür.⁷⁸

İbn Abbas'tan nakledildiğine göre, kendisi, mirastaki avl meselesinin ortaya çıkmasında, Hz. Ömer'in uygulaması olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹

İbn Abbas'ın tutumu Hz. Ömer'in avl uygulamasına eleştirel bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. İbn Abbas'a göre, avl oluştuğunda, kız ve kız kardeş gibi mirasçıların payları eksilirken; eşlerin ve diğer pay sahiplerinin hakları korunmakta ve sabit kalmaktadır. Bu durum, İbn Abbas'ın miras hukukuna dair öncelik sıralamasında Allah'ın öne geçirdiği ve geri bıraktığı mirasçıları farklı kategorilerde değerlendirdiğini yansıtır. Böylelikle İbn Abbas, avl sisteminin Hz. Ömer'in ictihadına dayandığını ve mirasta sabit olan payların eksiltmesine yol açtığını vurgulamaktadır. Öte yandan, İbn Abbas'ın yaklaşımı da İslâm miras hukukunda pay oranları yüksek olan kız ve kız kardeş gibi mirasçıların paylarının azalmasına yol açmaktadır. İbn Abbas, miras dağıtımında öncelikli paylara sahip olan eş ve ebeveynlerin haklarının korunmasını savunurken, bu durum, avl söz konusu olduğunda diğer mirasçılar, özellikle kız çocukları ve kız kardeşlerin paylarının düşmesine neden olmaktadır.

2.10. Kelâle

İslâm'ın erken dönemlerinden beri, tartışmalı bir konu olan kelâle üzerinde çeşitli görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Arapça'da "bitkinlik", "güçsüzlük", "körelemek", "çevrelemek" ve "neseb"⁸⁰ anlamlarına gelen Kelâle kelimesinin terim anlamı hakkında İslâm âlimleri arasında görüş ayrılıkları vardır. Bir görüşe göre, kelâle anne-baba ve çocuklar dışında kalan mirasçıları ifade eder. Diğer bir görüş ise kelâlenin, anne ve babası veya çocuğu olmayan ölen kişi için kullanıldığını savunur. Çünkü baba ve oğul miras zincirinde uçlarda yer alır; onlar olmadığında mirasçılar, ölenin çevresini kuşatarak onu mirasla kuşatır.⁸¹

⁷⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/129.

⁷⁸ Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 7/452.

⁷⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/253 (No 12836); Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/130; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 7/452.

⁸⁰ Ebü'l-Fadl Muhammed b Mukerrem b Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *zb* (Beyrut: Dâru Sadr, 1994), 11/592.

⁸¹ Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye'l-Kuveytiyye*, 35/109-110.

Kelâle, Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde geçmektedir ve her ikisi de Nisâ sûresi'ndedir: “Senden fetva istiyorlar. De ki: “Allah, Kelâle'nin mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor: Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunundur.”⁸² “...Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (kelâle) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, vasiyetten ve borçtan sonra her birinin payı altıda birdir. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar...”⁸³

Çoğunluğu oluşturan fakihler Kelâleyi, “veled ve baba dışındaki varisler ve bu varislerin sıfatı” anlamında kabul etmektedir. Nitekim Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in bu görüşte olduğu nakledilir.⁸⁴ Bu görüşte olanlar arasında Zeyd b. Sâbit, Câbir b. Zeyd, Hasan, Katâde, Nehaî ile Medine, Basra ve Kûfe âlimleri bulunmaktadır.⁸⁵

İbn Abbas'a, "kelâle" konusunda iki farklı görüş isnad edilmiştir. İlk görüşe göre kelâle, baba ve evlat dışında kalan mirasçılardır. Bu görüşü destekleyen bir rivayette Hasan b. Muhammed, İbn Abbas'a kelâlenin ne olduğunu sorduğunu ve İbn Abbas'ın, “Kelâle, baba ve evladı olmayan varistir” dediğini aktarmaktadır. Hasan, İbn Abbas'a “Ancak Allah Teâlâ, ‘Eğer bir kimse ölür ve geride çocuk bırakmazsa’⁸⁶ buyuruyor,” deyince İbn Abbas, öfkelenmiş ve onu azarlamıştır.⁸⁷

İbn Abbas'a isnad edilen diğer görüş ise kelâlenin, yalnızca çocuğu olmayan varisleri ifade ettiği yönündedir; burada babanın varlığı dikkate alınmaz. Bu görüşü destekleyen rivayete göre İbn Abbas, “Kelâle, çocuğu olmayan kimsedir, babası olsa bile”⁸⁸ demiştir. Bazı alimler, İbn Abbas'a her iki görüşün de isnad edildiğini belirtmektedir.⁸⁹

İbn Abbas'a nisbet edilen bu görüşler arasında en yaygın olarak kabul göreninin, kelâlenin "baba ve evladı bulunmayan varis" olduğu şeklindeki görüş olduğu görülmektedir. Bu açıdan İbn Abbas'ın görüşünün, cumhurun görüşü ile uyumlu olduğu söylenebilir. Bu görüş, kelâle kavramını miras hukukunda vârislerin belirlenmesinde temel bir ölçüt olarak benimseyen âlimlerin ortak anlayışına işaret eder.

3. Kadının İddeti İle İlgili Meseleler

3.1. Hulû' İle Boşanan Kadının İddeti

İddet, evliliği sona eren kadının yeniden evlenebilmesi için beklemek zorunda olduğu belirli bir süreyi ifade eder.⁹⁰ İddet süresi, kadının rahminin temizlenmesi, yeni bir evlilikten doğabilecek soy karmaşasının önlenmesi ve yas sürecine saygının korunması gibi çeşitli hikmetlere dayanır. Hul' ise karı-kocanın anlaşmayla evliliğe son

⁸² en-Nisâ, 4/176.

⁸³ en-Nisâ, 4/12.

⁸⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415), 13/230.

⁸⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/269.

⁸⁶ el-Nisâ 4/176.

⁸⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/369 (No 12276); Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd* (Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnî'l-İslâmiyye, 1387), 5/196; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 13/237.

⁸⁸ Cüveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, 9/34; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 21/172.

⁸⁹ Cüveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, 9/15; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/269.

⁹⁰ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 229.

vermelerine denir.⁹¹ Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre, muhâlea yoluyla boşanan kadının iddet süresi, normal boşanma durumundaki iddet süresi ile aynıdır; yani üç hayız veya hamile ise doğumuna kadar olan süredir. Bu görüş, Said b. el-Müseyyeb, Sâlim b. Abdullah, Süleyman b. Yesâr, Ömer b. Abdülaziz, Hasan el-Basrî, Şa'bî, Nehaî ve Zührî gibi birçok tâbiîn ve fıkîh âlimi tarafından benimsenmiştir.⁹² Diğer taraftan, muhâlea yoluyla boşanan kadının iddet süresinin yalnızca bir hayız olduğunu belirten başka bir görüş de bulunmaktadır. Bu görüşün temsilcisi İbn Abbas'tır. O, hulû' yoluyla kocasından ayrılan kadının iddet süresi konusunda, muhâlea yoluyla boşanan kadın için iddet süresi bir hayızdır"⁹³ şeklinde bir görüş beyan etmiştir. Yine İkrime'den rivayet edildiğine göre, İbn Abbas şöyle nakletmiştir: Sabit b. Kays'ın eşi ondan hul' yoluyla ayrılınca, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) kadının iddet süresini bir hayız olarak belirlemiştir.⁹⁴ Buna göre, İbn Abbas muhâlea yoluyla gerçekleşen ayrılığı bir fesih türü olarak değerlendirmekte ve bu nedenle muhâlea yoluyla boşanan kadının uzun bir iddet süresi beklemesini gerekli görmemektedir. Bu görüş, Hz. Osman başta olmak üzere bazı sahâbîlere de isnat edilmiştir.⁹⁵ Ayrıca İshâk, Ebû Sevr ve Ahmed b. Hanbel'in iki görüşünden biri olarak da aktarılmıştır.⁹⁶ Bu görüşü benimseyen diğer önemli isimler ise İbn Kudâme, İbn Teymiyye⁹⁷ ve İbn Kayyim⁹⁸ ve Şevkânî,⁹⁹ gibi âlimlerdir.

3.2. İlâ ile Boşanan Kadının İddeti

Kocanın, eşiyle cinsel ilişkide bulunmayacağına dair yemin etmesine fıkhta ilâ denilir.¹⁰⁰ Cahiliyye döneminde kadına zulüm aracı olarak görülen ilâ, İslâm dini onunla ilgili bazı düzenlemeler yapmıştır. İslâm dini cahiliye döneminde sınırsız olan ilâyı dört ay gibi bir süreyle sınırlandırmıştır. İslâm hukukuna göre ilâ haramdır. Çünkü kadına bunda bir eziyet vardır. Hatta Şâfiîler'den Heytemî (ö. 974/1567) onu büyük günahlardan saymıştır.¹⁰¹

⁹¹ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüğah ve Sihâhu'l-Arabiyyeh* 4 (Beyrut: Dâru'l-İlm Li'l-Melayîn, 1987), 3/1205.

⁹² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/97; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 23/373; Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, *en-Necmu'l-Vehhâc* (b.y.: b.y., 1425/2004), 8/125; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye'l-Kuveytiyye*, 19/252.

⁹³ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 2/476 (No. 1185); İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 6/83-84.

⁹⁴ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 3/546 (No. 2229); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Süneni'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim eş-Şiblî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 6/169 (No. 3463).

⁹⁵ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 2/465-466 (No. 1175, 1176); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/663 (No. 2058); Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Davud*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Kara Belleli (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), 3/547 (No. 2230).

⁹⁶ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 23/373.

⁹⁷ Takiyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, ed. 'Abdurrahmân b. Muhammed (Medine: Mecma' el-Melik Fahd, 1995), 32/335.

⁹⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'în 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Aziz Şems - Muhammed Ecmel el-İslâhî (Beyrut; Riyad: Dâru İbn Hazm; Dâru i'taâtî'l-İlm, 2019), 2/53.

⁹⁹ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/276.

¹⁰⁰ Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye'l-Kuveytiyye*, 7/221.

¹⁰¹ Mahsum Aslan, *Şâfiîlerde Mezhep İçi İhtilaf: Heytemî ve Remlî Örneği* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2022), 226.

Eşiyle cinsel ilişkiye girmemek üzere yemin eden kocaya, eşi talep ederse dört ay süre tanınır. Bu süresinin sonunda ya yeminden dönüp keffâret ödemesi ya da boşaması arasında tercih yapması istenir. Eğer koca, bu seçeneklerden birine yanaşmazsa, hâkim onun adına boşamayı gerçekleştirir.¹⁰²

Cumhur'a göre, îlâ yoluyla boşanmış bir kadın, diğer boşanmış kadınlar gibi belirlenen iddet süresini beklemek zorundadır. Bu durumda kadının iddet süresi, boşanmanın diğer türlerinde olduğu gibi geçerlidir ve bu süreçte yeniden evlenmesi mümkün olmaz.¹⁰³

İbn Abbas ise cumhurdan farklı bir içtihatla bulunarak îlâ yoluyla boşanan kadının iddet beklemesi gerekmez demektedir. Ona göre, iddet süresi rahmin temizlenmesi ve kadının hamile olmadığına kesinleşmesi amacıyla öngörülmüştür. Ancak îlâ yapılan kadının durumunda, yemin süresinin dolması ve cinsel birlikteliğin kesintiye uğramasıyla rahmin temizliği sağlanmış kabul edilmektedir.¹⁰⁴ Bu nedenle, İbn Abbas'a göre böyle bir durumda kadının iddet süresi beklemesine ihtiyaç yoktur. İbâziyye'den Câbir b. Zeyd de bu görüşü benimsemiştir. Ona göre, îlâ yoluyla boşanan kadının iddet beklemesine gerek yoktur. Bunun nedeni, îlâ durumunda yemin süresi dolmuş ve zaman aşımı gerçekleşmiş olmasıdır. Bu görüşe göre, îlâ ile boşanma hali artık üç temizlik ve adet geçtiği için kadının iddet bekleme zorunluluğu ortadan kalkar; dolayısıyla kadın hemen yeniden evlenebilir.¹⁰⁵

3.3. Kocasını Ölen Kadın'ın İddeti ve Nafakası

Kur'an-ı Kerim'de, *"İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün iddet beklerler"*¹⁰⁶ buyurulmuştur. Bu süre, vefat iddeti olarak adlandırılır ve dul kadınlar için hamile olmadıkları takdirde dört ay on gün olarak belirlenmiştir. Eğer kadın hamile ise, iddet süresi doğumla sona erer.¹⁰⁷

Cumhura göre kocası vefat eden kadın, iddetini kocasının evinde beklemesi gerekir. Vefat iddeti bekleyen kadının dikkate alması gereken ana unsurlardan biri iddet süresine tam riayet etmesidir. Ayrıca dul kadının süslenmekten kaçınması, yas döneminde mümkün olduğu kadarıyla evinden çıkmaması ve bu dönemin ciddiyetine uygun hareket etmesi istenilir.¹⁰⁸

¹⁰² Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, thk. Kâmil Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 161; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 7/34; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/375; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. 'Arefe el-Verğumî et-Tûnusî İbn 'Arefe, *el-Muhtasaru'l-Fıkhî*, thk. Hâfız 'Abdurrahmân Muhammed Hayr (Dubai: Müessesetu Halef Ahmed el-Habtûr, 1435/2014), 4/210; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/536.

¹⁰³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/121; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edlletühü*, 9/7089.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/121; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 20/275; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edlletühü*, 9/7089.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/121; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 20/275.

¹⁰⁶ el-Bakara, 2/234.

¹⁰⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1429); Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 6/118; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11/234.

¹⁰⁸ Alâuddin Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-'Ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 9/648-650; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edlletühü*, 10/55-57.

Kocası vefat eden bir kadının iddet süresini geçireceği yer konusunda fıkîh alimleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Cumhura göre, kadın kocasının evinde iddetini tamamlamalıdır. Bu görüş, Hz. Ömer, Hz. Osman, İbn Ömer ve İbn Mesûd gibi sahabeler, dört mezhep imamı, Evzâî ve İshâk gibi âlimler tarafından benimsenmiştir. Bu yaklaşım, aynı zamanda kocası ölen bir kadının iddet süresini geçireceği evin, kocasının mirasından sağlanacağını belirtmektedir.

Diğer görüş ise İbn Abbas'a aittir. O bu görüşünde cumhurdan farklı düşünmektedir. Ona göre kocası ölen bir kadın iddetini dilediği yerde geçirebilir. İbn Abbas, "*Şayet kendileri çıkarlarsa, kendi haklarında uygun olanı yapmalarında sizin için bir günah yoktur*"¹⁰⁹ âyetine dayanarak, dul kadının dilediği yerde iddetini beklemesinde bir sakınca olmadığını savunur. Ona göre, iddet süresini kocasının evinde geçirme zorunluluğunu getiren "*Sizden geride eşlerini bırakarak vefat edecek kocalar, eşlerinin bir yıl süre ile evden çıkarılmayıp geçimlerinin sağlanmasını şart koşacak şekilde vasiyette bulunsunlar*"¹¹⁰ âyetinin neshedildiğini belirtir. Kadının iddet süresini nerede geçireceği konusunda bir sınırlamanın olmadığını belirten İbn Abbas, kadının dilediği yerde bu süreyi tamamlayabilme hakkına sahip olduğunu söyler.¹¹¹ Bu durumda İbn Abbas'a göre kocası ölen bir kadının iddetini kocasının evinde geçirmesi gerektiğini ifâde eden ve cumhurun delilini teşkil eden hadis,¹¹² ya zayıftır ya da kendisine ulaşmamıştır.

İbn Abbas, kocası vefat eden kadının iddet süresince nafaka alma hakkının bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre, üç talakla boşanmış ve iddet bekleyen kadınlara, hamile dahi olsalar, nafakanın vacip olmadığı görüşündedir.¹¹³ Bu durumda İbn Abbas'a göre, kadın iddet süresini geçirirken kocasının veya eski eşinin mirasından ya da gelirinden nafaka alma hakkı söz konusu değildir.

3.4. İddetli Kadının Hac Etmesi

Cumhura göre, kadının hacca gitmesi için gerekli şartlardan birisi iddet süresinde olmamasıdır.¹¹⁴ Bu görüş, Allah Teâlâ'nın "*Onları evlerinden çıkarmayın*"¹¹⁵ âyetine dayandırılmıştır. Bu görüşteki alimler, iddet süresinde kadının yalnızca zorunlu ihtiyaçlar dışında evinden çıkmaması gerektiğini ifade ederek, bu süre zarfında hac için yolculuğa çıkmasını uygun görmemişlerdir.

İbn Abbas'a göre ise kocasının vefatı sebebiyle veya boşanma nedeniyle iddet bekleyen kadının hacca gitmesi caizdir. Bu konuda İbn Abbas'tan şöyle bir hadis

¹⁰⁹ el-Bakara, 2/240.

¹¹⁰ el-Bakara, 2/240.

¹¹¹ Buhârî, *el-Câmî'u's-sahîh*, 6/29 (No. 4531); Ebi Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Hilâfiyyât beyne's-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*, thk. Mahmud b. Abdulfettah vd. (Kahire: er-Ravza li'n-neşri ve't-tevzi', 1436), 6/430; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 3/209 (No.2301); Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/124.

¹¹² Ebu Dâvud, *Sünen*, Talak, 3/606-608 (No. 2299).

¹¹³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/431 (No. 15877).

¹¹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/309; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4/365; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/124; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc* (b.y.: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1357), 4/208.

¹¹⁵ et-Talak, 65/1.

nakledilmektedir: “Kocasının ölümünden veya boşanmasından dolayı iddet bekleyen kadının, iddet süresinde hacca gitmesinde bir sakınca yoktur.”¹¹⁶

İslâm hukukunda İddet süresi boyunca kadının evinde kalması, evlilik bağının sona ermesinden doğabilecek hak ve sorumlulukların korunması için önemli bir prensip olarak kabul edilir. Bununla birlikte, hac ibadeti de İslâm’ın temel şartlarından biridir. Maddi imkânlara sahip olan Müslümanlar için ömründe bir kez yerine getirilmesi farz kılınmıştır. İbn Abbas’ın bu konudaki görüşü, iddet süresinde dahi hac gibi bir ibadetin ertelenmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.

4. Cünüb Olan Kişinin Ezberden Kur’an Okuması

Cünüb olan bir Müslüman erkek veya kadının, Kurân’a dokunmadan ezberindeki Kurân âyetlerini okuyup okuyamayacağı konusunda Kurân’da doğrudan bir âyet bulunmamaktadır. Bu meseleye dair İslâm alimleri arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Cumhurun görüşüne göre, cünüb olanın Kurân okuması caiz değildir.¹¹⁷ Cumhur, bu görüşlerini Hz. Peygamber’den rivayet edilen bazı hadislerle dayandırmaktadır. Bunlardan biri, “Hayızlı kadın ve cünüb olan kimse Kurân’dan bir şey okumasın”¹¹⁸ hadisidir. Bu rivayet, hayızlı kadınların ve cünüb olanların Kurân’ı okumalarının caiz olmadığını belirtmektedir. Ayrıca, Hz. Ali’nin rivayet ettiği, “Rasûlullah, ancak cünüb olduğunda Kurân okumazdı”¹¹⁹ şeklindeki hadis de bu görüşün temelini oluşturur. Bu rivayetlerden hareketle cumhur, cünüb olan bir Müslümanın Kurân okumasının caiz olmadığı sonucuna varmıştır.¹²⁰

İbn Abbas’ın ise bu konuda farklı bir görüşü vardır. Ona göre, cünüb olan bir kimsenin Kurân okumasında sakınca yoktur. Nitekim Buhârî de, İbn Abbas’ın “Cünüb olan kişinin Kurân okumasında bir beis yoktur”¹²¹ şeklindeki bu görüşünü nakletmektedir. İbn Abbas, Kurân okumanın Müslümanlar için bir ibadet ve zikir olduğu, dolayısıyla cünüb olma durumunun bu ibadetten alıkoymaması gerektiği kanaatindedir. Bu görüş, cünüb kişinin Kurân’la olan bağının tamamen kesilmemesi gerektiğini savunan daha esnek bir yaklaşımı yansıtır.

5. Sünnet (Hitân) Olmayan Bir Kişinin Namazı ve Şahitliği

Hanefî, Mâlikî, Ahmed b. Hanbel’den gelen bir rivayet ve Şâfiî mezhebinde bulunan zayıf bir görüşe göre, sünnet olmak erkekler için sünnettir; yani farz değildir.¹²² Diğer yandan, Şâfiî, Hanbelî ve Malikilerden Sahnûn’un (ö. 240/854) görüşüne göre, sünnet

¹¹⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8/502 (No. 14861); Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Şi’bu’l-İmân* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmîyye, 1990/1410), 3/781.

¹¹⁷ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 19; Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 1/147; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 3/152; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/106.

¹¹⁸ Tirmizî, *Sünen*, 1/236, (No. 131).

¹¹⁹ Ebu Dâvud, *Sünen*, 1/90 (No. 229); Tirmizî, *Sünen*, 1/273 (No. 146).

¹²⁰ Mâverdî, *el-Hâvî’l-Kebîr*, 1/147.

¹²¹ Buhârî, *Sahîh*, “Hayız”, 1/68 (No. 305).

¹²² Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 10/156; Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseyinî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1992), 6/751; Nevevî, *el-Mecmû’*, 1/300; Heyet, *el-Mevsûatü’l-Fıkhiyye’l-Kuveytiyye*, 19/27.

olmak fitrattan olup İslâm'ın simgelerinden biridir. Dolayısıyla hem erkekler hem de kadınlar için vaciptir.¹²³

İbn Abbas ise bu konuda daha da işi sıklaştırmaktadır. Ona göre sünnet olmayan bir kişinin şahitliği ve namazı kabul olunmaz. Ayrıca, bu kişinin kestiği hayvanın eti de yenilmez. Ma'mer, Katade'den şöyle nakletmektedir: İbn Abbas, sünnetsiz bir kişinin kestiği kurbanı hoş karşılamamıştır. Onun şahitliği geçerli değildir ve namazı kabul edilmez" demiştir.¹²⁴

Araştırdığımız kadarıyla bu konuda İbn Abbas'a iki farklı görüş nispet edildiğini görmekteyiz. Rivayeti aktaran Ma'mer, İbn Abbas'ın sünnetsiz bir kişinin durumu hakkındaki görüşünü Katade ve Hammad'a sormuştur. Katade, yukarıdaki ifadeyi naklederken Hammad ise İbn Abbas'ın bu konuda daha esnek bir görüşe sahip olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, İbn Abbas, sünnetsiz bir kişinin kestiği kurbanın uygun olduğunu, böyle bir kimsenin şahitliğinin geçerli sayıldığını ve namazının kabul edildiğini belirtmiştir.¹²⁵ Böylece, İbn Abbas'a nispet edilen bu iki farklı görüş, İslâm âlimlerinin sünnetin zorunluluğu ve sosyal pratikteki yeri konusunda zaman zaman farklı yaklaşımlar sergilediklerini ortaya koymaktadır.

6. Yeminde İstisna

Fıkıh alimleri, yemine başlarken yapılan istisna ile ilgili bazı şartlar üzerinde ittifak etmişlerdir. Buna göre, bir istisnanın geçerli olabilmesi için, istisnanın bitişik (متصل) olarak, ara vermeksizin yapılması gerektiği konusunda görüş birliği mevcuttur.¹²⁶ Ayrıca kastedilmesi ve dille açıkça ifade edilmesi gerektiği de belirtilmiştir.¹²⁷ Bu şartlar yerine getirildiğinde, yapılan istisna yeminin bağlayıcılığını etkiler ve yeminin geçerliliğini engeller. Ancak bu şartlardan herhangi birinin eksik olması durumunda, yani istisnanın açıkça dille ifade edilmemesi, yeminin lafzına doğrudan bitişik bir şekilde zikredilmemesi ya da yemin edilirken istisna yapma niyetinin bulunmaması hallerinde, bu mesele hakkında ulemâ arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Örneğin, ilk şartı eksik olan, yani dille söylenmeyen istisnalar hakkında çoğunluğun meşhur görüşü, bu tür istisnaların geçerli olmadığı yönündedir. Ancak bazı âlimler, dille söylenmeyen istisnaların geçerli sayılabileceğini, fakat bunun yalnızca "illâ (إِلَّا)" kelimesinin anlamıyla yapılması durumunda mümkün olduğunu, aksi takdirde geçerli olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu görüş ise çoğunluğa göre zayıf bir ayrımdır. Bu ihtilâfın temel sebebi, bağlayıcılık ifade eden akitlerde (boşama, azat etme ve yemin gibi) yalnızca niyetin mi yoksa niyetle birlikte dille telaffuz etmenin de mi gerekli olduğu konusundaki farklı yaklaşımlardır. İkinci şartı eksik olan, yani yeminin lafzına bitişik olmayan (منفصل) istisnalar konusunda da ihtilaf

¹²³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/430; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edlletühü*, 4/2752; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye'l-Kuveytiyye*, 19/27.

¹²⁴ Abdu'r-Rezzâk, *Musannef*, 4/483 (No. 8562).

¹²⁵ Abdu'r-Rezzâk, *Musannef*, 4/483 (No. 8562).

¹²⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/209; Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abürrezzak el-Afîfî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982), 2/287; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/394; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye'l-Kuveytiyye*, 3/187.

¹²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/291-292.

mevcuttur.¹²⁸ Çoğunluk, bu tür istisnaların da müessir olmadığını savunurken, İbn Abbas farklı bir görüş benimsemiştir.¹²⁹ Ona göre, kişi yemin ettikten sonra ömrü boyunca istediği herhangi bir zamanda istisna yapabilir. Bu görüş, yemine sonradan eklenen istisnaların geçerli olabileceğine dair esnek bir görüşü yansıtır.

İbn Abbas, buna Furkan sûresinde geçen istisnayı örnek vererek bu hükme varmıştır. İlgili âyet; “وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقُولُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا...”¹³⁰ bu âyetin nüzulünden bir sene sonra ise “...صَالِحًا”¹³¹ şeklinde istisna âyeti nazil olmuştur.¹³² Sonuç olarak, istisnanın yemine etkili olması için dille ifade edilmesi ve yemin ifadesine bitişik olması gibi şartlar cumhur tarafından kabul edilse de, bu şartlardan herhangi birinin eksikliği durumunda başta İbn Abbas olmak üzere ulemâ arasında önemli görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

7. Fazlalık Ribâsı (ربا الفضل)

Fazlalık faizi, aynı türdeki iki mal veya paranın peşin olarak takas edilmesi sırasında, bu mallardan birinin diğerine göre miktar olarak fazla olmasıdır. Örneğin, 1 kilo buğdayı 2 kilo buğdayla veya 100 gram altını 110 gram altınla değiştirmek, İslâm hukukunda "ribe'l-fadl" (fazlalık faizi) olarak adlandırılır. Bu tür bir işlemde, aynı tür malın miktarındaki artış haksız bir kazanç olarak görülmektedir ve bu durum, İslâm'ın ticari işlemlerdeki adalet ve denge ilkesine aykırı düşmektedir. Cumhura göre, bu tür fazlalıkla yapılan işlemler haramdır ve faiz kapsamına girer.

Ancak, İbn Abbas bu konuda farklı bir görüş ortaya koymuştur. Onun rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber “Veresiyeden başka bir şeyde riba yoktur” buyurmuş ve İbn Abbas bu hadise dayanarak “Fazlalık ribası diye bir riba yoktur”¹³³ demiştir. Yani, İbn Abbas, yalnızca vadeli (veresiye) işlemlerde faiz olabileceğini, peşin işlemlerde fazlalık olmasının faiz sayılmayacağını ileri sürmüştür. Bu görüş, onun faiz kavramına dair daha sınırlı bir tanım benimsediğini göstermektedir.

Bu görüş kamuoyunda yankı uyandırınca, fazlalık faizini açıklayan hadisin râvisi olan Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Abbas'ın bu görüşünü duydu. Kendisi, peşin işlemlerde de fazlalık faizinin yasak olduğunu bildiren hadisi naklettiğinden, İbn Abbas'ın görüşüne katılmıyordu. Bunun üzerine, Ebû Saîd el-Hudrî durumu netleştirmek ve İbn Abbas'ın görüşünün dayanağını anlamak amacıyla onunla bizzat görüşmeye karar verdi. Görüşme sırasında İbn Abbas, Ebû Saîd'in Hz. Peygamber'in sünnetine dair bilgisinin daha sağlam olduğunu kabul etti. Kendi bu görüşüne doğrudan Kurân'da veya başka bir hadiste dayanak bulmadığını, sadece bu hadisi Üsâme b. Zeyd'den işittiğini ifade etti. Bu açıklama

¹²⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/291-292.

¹²⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/645; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990), 4/336 (No. 7833); İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/149.

¹³⁰ “Onlar, Allah ile birlikte başka bir tanrıya tapmazlar; haksız yere, Allah'ın dokunulmaz kıldığı insan hayatına kıymazlar, zina etmezler. Zira (bilirler ki) bunları işleyen kimse cezasını bulacak” el-Furkân, 25/68.

¹³¹ “Ancak tövbe edip inanarak erdemli işler yapanın durumu başkadır...”. el-Furkân, 25/70.

¹³² Kal'acî, *Mevsûat'u Fikhî Abdullah b. Abbâs*, 1/164-165.

¹³³ Buhârî, *Sahîh*, 3/74 (No. 2178).

sonrasında İbn Abbas, kendi önceki görüşünü bırakarak, cumhurun peşin işlemlerde de fazlalık faizinin haram olduğu yönündeki görüşünü benimsediği ifade edilmektedir.¹³⁴

Bu olay, sahâbîler arasında bile, fıkîhi meselelerin çözümünde farklı bakış açıların mümkün olduğunu göstermektedir. Ayrıca doğru görüşü teyit etmek adına birbirleriyle istişare etmelerinin önemini ortaya koymaktadır. İbn Abbas'ın görüşünden dönmesi, İslâm hukukunda doğru hükme ulaşmak için delillere dayalı istişarenin önemine örnek teşkil etmektedir. Bu bağlamda, cumhurun fazlalık faizini haram sayması görüşü, İslâm ticaret hukukunda haksız kazancın ve faiz çeşitlerinin yasaklanmasında temel bir ilke olarak kabul edilmiştir.

8. Yetim Olan Kişiden Yetimlik Durumunun Kalkması

Cumhur, yetimlik durumunun sona ermesi ve yetimlerin malları üzerindeki tasarruf haklarının başlaması için yalnızca ergenlik çağına ulaşmalarının yeterli olmadığını, bunun yanı sıra 'rüşd' denilen akıl olgunluğuna da erişmiş olmaları gerektiğini esas almışlardır.¹³⁵ Buna göre, bireylerin kendi mallarını yönetebilecek ve doğru kararlar alabilecek zihinsel yeterliliğe sahip olmaları önemlidir, böylece yetimlerin hem maddi varlıklarının korunması hem de doğru bir şekilde idare edilmesi sağlanmış olur. İslâm hukukunda reşit olma yaşının ne zaman gerçekleştiği ve bunun nasıl tespit edileceği konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bazı âlimler, rüşdün belirlenmesi için belirli bir yaş sınırı öngörürken; bazıları ise rüşde ulaşmanın, bireyin aklî ve ahlâkî olgunluk düzeyine göre değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.¹³⁶

İbn Abbas, yetimlik durumunun sona ermesi ve yetimlerin malları üzerindeki tasarruf haklarının başlaması için yaş sınırını değil, "rüşd" yani akıl olgunluğunu ve malın korunmasını esas almıştır.¹³⁷ İbn Abbas, bu yaklaşım, yetimlerin zihinsel ve ahlaki olgunluğa ulaştıkları takdirde buluş çağına ulaşmamış olsalar da mallarının yönetimine geçmeleri gerektiği görüşünü benimsemektedir. Nitekim, bu konu Kur'an'da Nisâ sûresi 6. âyette şöyle ifade edilmiştir: "Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onlarda 'rüşd' (akılca bir olgunluk) görürseniz hemen mallarını kendilerine verin."¹³⁸ İbn Abbas "rüşd"ü, fiziki büyüme veya ergenlik değil; malını koruma, idare etme kabiliyeti ve dini ya da dünyevi zararlardan kaçınma gibi akli bir olgunluğu olarak ifade eder. Başka bir deyişle, "dine ve dünyaya zarar verip vermeyecek şeyleri ayırt edebilme yetisi" olarak tanımlanır. Bu doğrultuda, kendi malını koruma sorumluluğunu taşıyabilen, israf ve sefahatten kaçınan kimse "reşid" kabul edilir. Aynı şekilde, işlerini idare etme kapasitesine sahip bir şekilde buluşa eren birey de "reşid" sıfatını kazanır.

¹³⁴ Özsoy, "Fâiz", DİA, 7/113-114.

¹³⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/120; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/216; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/566; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/387; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/149; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/59; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/185.

¹³⁶ Geniş bilgi için bkz. Hayreddin Karaman ve Diğerleri, *Kur'an Yolu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 2/12.

¹³⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/358; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 6/339; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/351.

¹³⁸ en-Nisâ, 4/6.

9. Müt'a Nikâhı

Muvakkat nikâh" veya "kesik nikâh" olarak da adlandırılan müt'a nikâhı, bir erkeğin bir gün, bir hafta veya bir ay gibi belirli bir süreyle bir kadınla evlenmesi anlamına gelir.¹³⁹ Bu nikâh türüne "müt'a" denmesinin nedeni, erkeğin kadınla geçici olarak faydalanmak üzere bir anlaşma yapması ve belirlenen süre sonunda bu evliliğin sona ermesidir. müt'a nikâhının caiz olmadığı ve yasaklandığı konusunda Hz. Peygamber'den tevâtür derecesinde çok sayıda hadis rivayet edilmiştir. Bu hadislerde müt'a nikâhının kesin olarak haram kılındığı ifade edilmekte ve İslâm hukukunda geçici evlilik türlerine izin verilmediği açıkça belirtilmektedir. Ancak müt'a nikâhının tam olarak hangi tarihte yasaklandığı konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler, müt'a nikâhının farklı zamanlarda yasaklandığını gösterir.

Bazı rivayetlere göre, müt'a nikâhı Hayber Savaşı sırasında yasaklanmışken, diğer rivayetlerde bu yasağın Mekke'nin Fethi, Tebük Savaşı, Veda Haccı, Kaza Umresi veya Evtas Günü gibi olaylarla ilişkilendirildiği görülmektedir. Bu tarihî rivayetlerdeki farklılıklar, müt'a nikâhının yasaklanmasının aşamalı bir süreçte gerçekleşmiş olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Her ne kadar yasaklama zamanı hakkında farklı görüşler olsa da, müt'a nikâhının nihayetinde kesin olarak yasaklandığı ve geçici evlilik uygulamasının İslâm'da kabul edilmediği konusunda genel bir görüş birliği bulunmaktadır. Bu konuda sahabe-i kiramın büyük çoğunluğu ve ehl-i sünnet mezheplerinin tüm fukahası müt'a nikâhının haram olduğunda ittifak etmiştir. İslâm hukukunda geçerli olan evlilik, süre sınırı olmaksızın sürekli bir nikâh bağı kurmak suretiyle, neslin korunması, ailenin devamlılığı ve sosyal yapının sağlam temellere dayanması esasına dayanır. Bu bağlamda, müt'a nikâhı gibi geçici evliliklerin aile hukukuna uygun olmadığı, toplumsal düzen ve İslâm'ın aile yapısındaki sağlam esaslarla çeliştiği kabul edilmiştir.

İbn Abbas'ın fikhî görüşleri arasında en fazla tartışılan konulardan biri, Hz. Peygamber tarafından İslâm'ın ilk dönemlerinde belirli bir süre için izin verilen, ancak daha sonra kesin olarak yasaklanan "müt'a nikâhı" hakkındaki yaklaşımıdır. İbn Abbas'tan aktarılan rivayetler incelendiğinde, bu konuda iki farklı görüş izlenimi ortaya çıkmaktadır. Bazı rivayetlerde, İbn Abbas'ın müt'a nikâhını belirli koşullar altında caiz gördüğü ifade edilirken, diğer rivayetlerde ise müt'a nikâhının yalnızca İslâm'ın ilk yıllarında, yani yasaklama öncesi dönem için geçerli olduğunu belirttiği görülmektedir. Bu rivayetlere göre İbn Abbas, müt'a nikâhına cevaz verdiği durumları, başlangıç dönemindeki ruhsata dayandırmış olabilir ve yasaklama sonrası dönemde bu uygulamanın geçersiz olduğunu kabul etmiş olabilir. Bu ikili yaklaşım, İslâm hukuku âlimleri arasında farklı görüşlere yol açmıştır. Bazı âlimler, İbn Abbas'ın müt'a nikâhına yönelik cevaz verdiği naklelerden; diğerleri onun yalnızca zaruret hallerinde, savaş gibi olağanüstü durumlarda geçici olarak müt'a nikâhına izin verdiğini savunur. Tirmizî'ye göre, İbn Abbas başlangıçta müt'anın haram kılındığından habersiz olduğu için onu caiz

¹³⁹ Heyet, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye'l-Kuveytiyye*, 41/333.

görmüş; ancak daha sonra bu yasağı öğrenince, bu görüşünden dönerek müt'anın haram olduğunu açıkça ifade etmiştir.¹⁴⁰

Müt'a nikâhının caiz olduğuna dair bir görüşün İbn Abbas'tan nakledildiği belirtilmiştir. Yemenli ve Mekkeli bazı talebeleri bu konuda ona tabi olmuşlardır. Rivayete göre İbn Abbas, bu görüşüne delil olarak *"Kadınlardan faydalanmanıza mukabil, kararlaştırılmış olan mehirlerini veriniz"* ¹⁴¹ âyetini göstermiştir. İbn Abbas'a göre bu âyette *"ila ecelin müsemma"* (belli bir süre) kaydı bulunmaktadır.¹⁴² Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: *"Kadınlardan belirli bir süre için faydalanmanıza karşılık, mehirlerini veriniz."* Ayrıca İbn Abbas'tan, *"Müt'a nikâhı, Allah'ın Ümmet-i Muhammed'e bir lütfundan başka bir şey değildir. Eğer Ömer onu yasaklamasaydı, bahtsız olanlar dışında kimse zinaya sürüklenmezdi"*¹⁴³ dediği de rivayet edilmiştir.

İbn Abbas'ın müt'a nikâhına cevaz verdiğine dair rivayetlerden birinde, onun bu izni mutlak bir mubah görme anlamında değil, zaruret ve ihtiyaç hallerine özgü olarak değerlendirdiği belirtilmiştir. İbn Abbas, müt'a nikâhını ihtiyaç durumu dışında haram kabul ettiğine dair rivayet mevcuttur.¹⁴⁴

Hattâbî'nin aktardığına göre, Sa'îd bin Cübeyr, İbn Abbas'a müt'a nikâhına verdiği fetva nedeniyle toplumda yanlış bir uygulamanın yaygınlaştığını ve bekâr erkeklerin sürekli geçici evlilikler yapmaya başladığını söylemiştir. Bunun üzerine İbn Abbas şu karşılığı vermiştir: *"Vallahi ben böyle bir fetva vermedim ve böyle bir durumun ortaya çıkmasını asla istemedim. Ben müt'ayı ancak Allah Teâlâ'nın zaruret halinde domuz etini helâl kılması gibi bir zorunluluk durumunda helâl saydım. Müt'a nikâhını helâl kılmam, ölü eti, kan ve domuz etinin zaruret halinde helâl olması gibidir."*¹⁴⁵

İbn Abbas'ın müt'a nikâhı hakkındaki fetvasından tamamen vazgeçip geçmediği tartışmalı olsa da onun bu konudaki yaklaşımı ile Caferîlerin müt'a nikâhına bakışı arasında önemli farklar bulunmaktadır. İbn Abbas, müt'a nikâhını yalnızca zaruret durumlarında helâl saymış, bunu geçici ve istisnai bir çözüm olarak değerlendirmiştir. Buna karşılık Caferîler, müt'a nikâhını daha geniş bir çerçevede ele alarak mubah görmüşlerdir. Bu yaklaşım, Caferîlerin müt'a nikâhını düzenli bir uygulama olarak kabul etmeleriyle, İbn Abbas'ın müt'ayı zorunluluk durumlarına özgü bir ruhsat olarak görmesi arasındaki temel farklılığı yansıtmaktadır. Dolayısıyla, İbn Abbas'ın görüşü daha dar ve zaruret odaklı bir anlayış üzerine kuruluyken, Caferîlerin görüşü bu nikâh türünü daha sistematik ve genel bir uygulama olarak değerlendirmiştir.

10. Hırsızlık Cezasının Köleye Uygulanmaması

Hırsızlık suçunu işleyen kişinin belirli şartlar çerçevesinde had cezası olarak elinin kesilmesi konusunda alimler arasında ittifak vardır. Bunun delili şu âyet-i kerimedir: *"Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir*

¹⁴⁰ Tirmizî, *Sünen*, 3/429 (No. 1121); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/202 (No. 14527).

¹⁴¹ en-Nisa, 4/24.

¹⁴² Abdu'r-Rezzâk, *Musannef*, 7/498 (No. 14022).

¹⁴³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/487.

¹⁴⁴ Seyid Sâbık, *Fıkhu's-Sünne*, 2/43-43.

¹⁴⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 14/392 (No. 14550); Nûreddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'i'l-fevâid*, thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsi, 1994), 4/265 (No. 7392).

ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir".¹⁴⁶ Cumhura göre, hırsızlık yapan kişinin -ister hür veya köle, ister erkek veya kadın, ister Müslüman veya gayr-i müslim olsun- ceza alabilmesi için mükellef (dini sorumluluğa sahip, akıl-bâliğ) olması şarttır. Mükellef bir kimsenin çaldığı mal nisaba ulaşıyorsa had cezası uygulanır.

İbn Abbas (r.a.) ise bu konuda farklı bir görüş ortaya koymuştur. Ona göre, hırsızlık yapan kişi eğer köle ise eli kesilmez. İbn Abbas'ın bu görüşü, kölenin efendisine bağlı olması ve mali yükümlülüklerinin farklı değerlendirilmesi gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Bu görüş, kölelerin hırsızlık durumunda efendilerinin mülkiyetine zarar verdiği gerekçesiyle ellerinin kesilmemesi gerektiğini savunur. Diğer âlimler ise kölenin de mükellefiyet şartlarına dâhil olduğu görüşündedirler ve eğer çaldığı mal nisap miktarına ulaşmışsa onun da ceza alması gerektiğini kabul ederler.¹⁴⁷ Ona göre köleye uygulanacak ceza hür bir kişiye uygulanacak cezayı yarısı olmalıdır. Dolayısıyla el kesmenin yarısı olmayacağına göre kölenin eli kesilmez, Hâkim ona, uygun gördüğü cezayı verir.

İlk dönemlerde bu meseleyle ilgili çeşitli ihtilaflar bulunmasına rağmen, sonraki dönemlerde bu konuda bir icmâ olduğu âlimler tarafından ifade edilmiştir. İcmaı kabul edenler, artık bu konuda görüş birliği sağlandığını düşünerek hırsızlık yapan kimseye ceza verilmesi gerektiği hususunda tereddüt etmezler. Buna göre, hırsızlık yapan herkes -şartlar sağlandığında- ceza almayı gerektiren sorumluluğa sahip olur. Öte yandan, bu konuda icmâı kabul etmeyenler ise meseleyi doğrudan "Hırsızın elini kesin" anlamındaki Kur'an âyetinin içerdiği genel hüküm üzerinden ele almışlardır. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre, âyetteki emir kapsamı geniştir ve köle ya da hür ayrımı yapılmaksızın, hırsızlık yapan kişinin elinin kesilmesi gerektiğini belirtir. Bu görüş, âyetin ifade ettiği umumi (genel) hükmün bağlayıcılığına dayanır.

Ancak bazı âlimler, kaçan veya efendisine itaat etmeyen bir kölenin hırsızlık yapması durumunda elinin kesilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu görüşe göre, köleye verilecek cezanın niteliği kölenin yarı sorumluluğu çerçevesinde ele alınmalıdır. Zira İslâm hukukunda parçalanabilen (örneğin, kırbaç gibi bölünebilen) cezalardan köleye yalnızca yarısı uygulanır. Buna kıyasla, parçalanamayan cezalar (elin kesilmesi gibi) ise köleye uygulanmamalıdır. Bu görüş sahipleri, hırsızlık cezasının kölelere uygulanmaması gerektiğini bu kıyas yoluyla savunmuşlardır. Bu kıyas birçok âlim tarafından zayıf bir kıyas olarak kabul edilmiş ve güvenilir bir delil olarak değerlendirilmemiştir.¹⁴⁸ Sonuç olarak, genel olarak İslâm hukukunda köle veya hür fark etmeksizin hırsızlık cezası mükellefiyet şartlarına bağlı olarak uygulanır. Ancak İbn Abbas'ın bu konudaki farklı görüşü, İslâm hukukunun köleler ve mülkiyet ilişkileri konusundaki değerlendirmelerinde farklı yorumlara kapı açan bir örnek teşkil etmektedir.

¹⁴⁶ el-Mâide, 5/38.

¹⁴⁷ Abdu'r-Rezzâk, *Musannef*, 10/242 (No. 18987).

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/322.

11. Gayr-i Müslimlere Hadlerin Uygulanması

İslâm hukukunda had cezaları, Rabbani hükümlere dayanan ve en ağır cezalar arasında yer alır. Bu cezaların amacı, toplum düzenini korumak, ahlaki değerleri muhafaza etmek ve suçları önlemektir. Had cezalarının uygulanabilmesi için suçun açıkça işlenmiş olması ve şartlarının tam olarak gerçekleşmesi gerekir.

Bazı suçlarda, failin Müslüman veya hür olup olmaması konusunda fakihler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Örneğin, zina ve içki içme suçlarında bu özelliklerin cezaya etkisi tartışılmıştır. Ancak kısas, kazf ve hırsızlık gibi diğer had cezalarının uygulanmasında, kişinin Müslüman veya hür olup olmaması cezaya engel teşkil etmez ve bu konularda fakihler arasında genel bir görüş birliği bulunmaktadır.¹⁴⁹ Dolayısıyla İslâm hukukunda belirli suçlarda cezanın uygulanması için Müslüman veya hür olma şartları üzerinde farklı görüşler olsa da kısas, kazf ve hırsızlık gibi cezalarda bu tür şartlar aranmaz ve suçu işleyen zimmî ya da müstemen'e de ittifakla uygulanır. Bu cezaların uygulanabilmesi için özgürlük ya da İslâm dinine mensubiyet koşulu aranmamaktadır. Öte yandan, bazı alimler had cezalarının uygulanabilmesi için kişinin Müslüman olmasının şart olmadığını savunmaktadır. Bu görüşe göre, içki cezası da dâhil olmak üzere, İslâm ülkesinde suç işleyen herkes had cezalarına tabi tutulur.¹⁵⁰

Cumhur bu konuda, "Bizim lehimize olan şey onların da lehine; bizim aleyhimize olan şey onların da aleyhinedir" görüşünü esas alır. Bu bakış açısı, İslâm devletinin toplumun düzenini ve ahlaki yapısını koruma amacına hizmet eder. Toplumun bir bütün olarak güçlü, temiz ve ahlaki açıdan sağlam kalabilmesi için sadece Müslümanlar değil, gayrimüslimler de bu düzenin bir parçası olarak kabul edilir ve topluma zarar verecek davranışlardan kaçınmaları beklenir. Böylece, İslâm'ın topluma sağladığı düzen ve ahlak yalnızca Müslümanlar için değil, tüm toplumun korunmasını sağlar. Cumhur bu ilkeyi, İslâm devletinin bütün bireylerin huzurunu temin etme görevinin bir parçası olarak görmektedir.

Bununla birlikte, İbn Abbas bu konuda farklı bir görüş ortaya koymaktadır. Ona göre, had cezaları yalnızca Müslümanlar için geçerli olup, gayrimüslimlere uygulanmaz. İbn Abbas, had cezalarını kamu hakkı çerçevesinde değerlendirir ve kamu hukukunun yalnızca Müslümanları bağladığını, gayrimüslimlerin ise sadece kul haklarından sorumlu tutulmaları gerektiğini savunur.¹⁵¹ Bu görüşe göre, gayr-i müslimlere had cezası uygulanması söz konusu değildir; onlar içki içme, hırsızlık veya diğer had gerektiren suçlar sebebiyle bu tür cezalara tabi tutulmazlar. İbn Abbas'ın bu görüşü Mücâhid aracılığıyla da aktarılmıştır; ona göre zimmîler, yani İslâm devletinin himayesi altındaki gayr-i müslimler, İslâm hukukunda öngörülen had cezalarına tabi değildirler.¹⁵²

¹⁴⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-Şîrâzî, *el-Muhezzeb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/336; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/39-60; Ahmed b. Gânim b. Sâlim el-'Ezherî el-Mâlikî en-Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devvânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 2/284; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye'l-Kuveytiyye*, 17/141.

¹⁵⁰ Seyid Sâbık, *Fıkhi's-Sünne*, 2/398-399.

¹⁵¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/158.

¹⁵² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/518 (No. 28558); İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 4/302.

Dolayısıyla, ehl-i kitap mensubu olan kimselerin İslâm devleti sınırları içinde içki içmeleri durumunda onlara had cezası uygulanmaz.

Bu ihtilaf, İslâm toplumundaki gayr-i müslimlerin hukukî statüsüne dair farklı yaklaşımları yansıtmaktadır. Cumhurun görüşü, toplumun bütünlüğü ve düzeninin korunması amacına dayanırken, İbn Abbas'ın görüşü ise gayr-i müslimlerin iç işlerinde bağımsız kabul edilmesi gerektiğini vurgular. İbn Abbas'a göre, kamu düzenini korumakla yükümlü olan İslâm devleti, Müslüman bireylerin toplumsal ve ahlaki düzenine odaklanmalı, gayri müslimlerin kendi yaşam tarzlarına fazla müdahalede bulunmamalıdır.

12. Rikâb

Rikâb (الرِّقَاب) kelimesinin kökeninde, boyun anlamına gelmektedir. Bu kullanım, Arap dilinde kinaye olarak, yani bir kısmın bütünü temsil etmesi şeklinde karşımıza çıkar. Burada boyun, insan vücudunun bir parçası olsa da dilde insanın tamamını sembolize edecek şekilde kullanılır. Bu nedenle, bir kişiye 'Bir boynu özgür bırak' denildiğinde, bu ifadenin altında 'Bir köleyi özgürlüğe kavuştur' anlamı yatar.¹⁵³ Rikâb terimi, kölelikten özgürlüğe geçiş süreçlerinden birini ifade etmek için kullanılır. İslâm hukukunda 'mukâtib' adı verilen bu köleler, efendileriyle özgürlük anlaşması yapmışlardır. Anlaşma gereği, belirli bir bedeli ödeyerek özgürlüklerine kavuşmaları beklenir. âyette geçen 've fi'r-rikâb'¹⁵⁴ ödeme güclüğü içinde olan mukâtebleri özgürlüğe kavuşmaları için yapılacak zekât desteğini ifade eder.¹⁵⁵ Böylece toplum, zekât fonunun bir kısmı bu mukâteblere ayırarak kölelerin özgürlüklerine kavuşmalarına katkıda bulunarak sosyal adaleti desteklemiş olur.

İbn Abbas'a göre, Kur'an-ı Kerim'de geçen "rikâb" kelimesi, sadece mukâtebleri değil köleleri özgürlüğe kavuşturmak anlamını taşır. İbn Abbas, "rikâb" ifadesinin, kölelerin satın alınarak serbest bırakılmasını içerdiğini söyleyerek, zekâtın bir kısmının köleleri özgürleştirmek için kullanılabileceğini belirtir. Bu bağlamda İbn Abbas, kölelerin özgürlüğüne kavuşmasına yönelik bu yardımlaşmayı teşvik ederek şöyle buyurmuştur: *"Zekâtınla köleleri âzâd et!"*¹⁵⁶

İbn Abbas'ın bu görüşünü destekleyenler, "rikâb" kelimesinin anlamı konusunda şu delili öne sürmüşlerdir: Eğer "rikâb" kelimesi burada yalnızca mukâteb, yani özgürlük anlaşması yapmış köle anlamında kullanılmış olsaydı, bu durumda mukâtebler borçlular hükmüne girerdi. Zira mukâtebler, özgürlük bedelini ödeyebilmek için efendilerine borçlanmış kölelerdir. Ancak "rikâb" kelimesi, borçlu köleleri değil, doğrudan satın alınarak azad edilecek köleleri ifade eder. Savunulan bu görüşe göre, köle satın alarak azad etmek, özgürlüğe kavuşması için mukâteb köleye yardım etmekten daha üstün ve evladır. Çünkü, mukâtebe yardım edilse bile, bu her zaman onun özgürlüğe kavuşmasını sağlamaz; özgürlük anlaşması gereği belli bir miktarı ödemesine destek olunabilir, ancak bu, onun azad edilmesini garanti etmez. Mukâteb köleler özgürlük bedelini ödemek için

¹⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/428.

¹⁵⁴ et-Tevbe, 9/60.

¹⁵⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/487.

¹⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/326; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/274; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9/45.

ticaret yapabilir, alışverişiyle kazanç elde edebilirken, diğer kölelerin böyle bir seçeneği bulunmamaktadır.¹⁵⁷ Bu nedenle, İbn Abbas'ın görüşünü savunanlar, "rikâb" kelimesinin borçlu mükâtebler yerine, doğrudan azad edilecek köleleri kapsadığını ifade ederler.

Buna göre, zekât veren bir Müslüman, köle satın alıp azad ederek hem bir insana özgürlüğünü kazandırır hem de zekât ibadetinin ruhuna uygun bir ameli yerine getirmiş olur. Bu anlayış, İslâm'ın köleliği sona erdirmeye yönelik sosyal yapıyı destekleme amacıyla getirilmiş önemli bir yükümlülüğü de vurgular. Toplumun güçsüz, zor durumda kalan ve özgürlüğüne kavuşmaya çalışan bireylerine destek olmanın, İslâm toplumu içinde dayanışma ve adaletin güçlenmesine katkı sağlayacağı düşüncesi de bu anlayışın temelinde yer aldığını söyleyebiliriz.

Sonuç

İbn Abbas'ın cumhûrdan ayrıldığı fıkhî görüşleri, İslâm hukukunun gelişiminde önemli bir yer tutar. Döneminin önde gelen sahabelerinden biri olarak birçok meselede kendine özgü içtihatlar bulunmuş olan İbn Abbas, bazı konularda çoğunluğun görüşünden farklı içtihatlar ortaya koymuştur. Bu içtihatlar, İslâm hukukunda hilâf ilmine katkı sağlamış ve fıkhî meselelere farklı perspektiflerle bakılmasına vesile olmuştur.

İbn Abbas, fıkhın ibâdât, muâmelât ve ukûbât konularına ait bazı meselelerde cumhurdan ayrıştığı noktalar olmuştur. Miras hukuku başta olmak üzere müt'a nikâhı, kadınların iddet süresi, farz ibadetlerin yerine getirilmesi, hırsızlık cezasının kölelere uygulanıp uygulanmayacağı, gibi konular bunlardan bazılarıdır. Ayrıca gayrimüslimlere had cezalarının uygulanması, cünüp bir kimsenin Kur'an okuması, fazlalık faizi (ribe'l-fadl), sünnet olma gibi konularda da cumhûr ile farklı düşünerek alternatif bakış açıları ortaya koymuştur. Ayrıca, mushaf yazma karşılığında ücret almanın hükmü ve yetimlik durumunun sona erme yaşı gibi konularda da orijinal görüşleriyle dikkat çekmiştir.

İbn Abbas'ın farklı görüşleri, onun özgün düşünce yapısını, olaylara analitik bakışını ve İslâm'ın özüne dair güçlü bir sezgiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Abbas'ın cumhûrdan ayrıldığı bu görüşler, hem İslâm hukukunun farklı yorumları için zengin bir kaynak oluşturmuş hem de sonraki fıkıh ekollerine önemli bir zemin sağlamıştır. Ayrıca mezkûr farklı içtihatlar, fıkhın dinamik yapısını ve farklı bakış açılarına müsait olduğu ve bu anlamda bir esnekliğin var olduğunu göstermektedir.

İbn Abbas'ın içtihadlarının incelendiğinde, onun görüşlerinin kendi içinde tutarlı olduğu ve keyfi bir yaklaşımdan uzak durduğu açıkça görülmektedir. İctihadlarında genellikle dile dayalı açıklamalara ve izahlara ağırlık vermiş, nassların (ayet ve hadislerin) doğru anlaşılması ve bunlardan hüküm çıkarılması sürecinde lafızlara doğru anlamlar yüklemeye önem vermiştir. Bu nedenle, naslarda geçen kelimeleri ve terimleri Arap diline arz eden, yani bu ifadelerin dil kurallarına uygun olup olmadığını detaylı bir şekilde inceleyen bir yöntem benimsemiştir. İbn Abbas'ın bu yaklaşımı, zaman zaman diğer sahâbîlerle ihtilaf yaşamasına neden olmuşsa da onun yönteminin sistematik ve tutarlı olduğu görülmektedir. Arap dili üzerindeki derin bilgisi, hüküm çıkarma sürecindeki temel referanslarından biri olmuştur.

¹⁵⁷Seyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, 1/278.

Öte yandan İbn Abbas'ın bu içtihatları, İslâm fıkhnın kapsamlı ve esnek bir yapıya sahip olduğunun, ictihadi meselelerde farklı yaklaşımların bulunmasının fıkha zenginlik kattığının bir göstergesidir. Bu farklılıklar, fıkıh alimlerine miras kalan çok değerli bir birikimdir. Ayrıca İslâm hukukunun, evrensele hitap edebilme yetkinliğini artırmaktadır. Günümüzde bile İbn Abbas'ın bu özgün bakış açısı, İslâm hukukunun gelişimine ışık tutmaya devam etmektedir.

Kaynakça

- Abdurrezzak es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 12 Cilt. Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1983.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abürrezzak el-Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebi Bekr Ahmed b. Hüseyin el-. *el-Hilâfiyyât beyne's-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*. thk. Mahmud b. Abdulfettah vd. 8 Cilt. Kahire: er-Ravza li'n-neşri ve't-tevzî', 1436.
- Beyhakî, Ebi Bekr Ahmed b. Hüseyin el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kâhire: Merkezu Hecer, 1432.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahîn. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-. *es-Sihâh Tacu'l-Lügah ve Sihâhu'l-Arabiyyeh* 4. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm Li'l-Melayîn, 4. Basım, 1987.
- Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî el-. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Aziz Şems - Muhammed Ecmel el-İslâhî. 6 Cilt. Beyrut; Riyad: Dâru İbn Hazm; Dâru i'taâtî'l-İlm, 2019.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdilmelik b. 'Abdullâh el-. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdul'azîm Mahmûd ed-Dîb. b.y.: Dârü'l-Minhâc, 1428.
- Demîrî, Ebû'l-Beîâ Muhammed b. Mûsâ ed-. *en-Necmü'l-Vehhâc*. thk. Heyet. 10 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1425/2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Davud*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Kara Belleli. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- Ebû Muhammed el-Beğavî, el-Huseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *et-Tehzîb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418/1997.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin el-. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî. 5 Cilt. Riyad: y.y., 1990.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.
- Heyet. *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye'l-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfî'l-Kuveytiyye, 2006.
- Heysemî, Nûreddin Ali b. Ebî Bekr el-. *Mecma'u'z-zevâid ve menbaî'l-fevâid*. thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn Abdîlber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. 24 Cilt. Mağrib: Vizâratî'l-Evkâf ve's-Şu'ûnî'l-İslâmiyye, 1387.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbu'l-Musannefi'l-Ehâdis ve'l-'Âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. b.y.: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1357.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Mervezî. *Kitâbü Fezâ'ili's-sahâbe*. thk. Vasiyullah Muhammed Abbas. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sâid. *el-Muhallâ*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn el-Kaysî el-Busrâvî. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed. 8 Cilt. Medine: Dâru Tîbe, 1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abduulkadir Atâ vd. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1994.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1985.
- İbn Teymiyye, Taqiyyuddîn. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. ed. 'Abdurrahmân b. Muhammed. Medine: Mecma' el-Melik Faḥd, 1995.
- İbn 'Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkârü'l-câmî li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fî mâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*. thk. Sâlim Muhammed 'Atâ, Muhammed 'Alî Mu'avvîd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn 'Arefe, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. 'Arefe el-Vergûmî et-Tûnusî. *el-Muhtasarü'l-Fıkîhî*. thk. Hâfız 'Abdurrahmân Muhammed Hayr. 10 Cilt. Dubai: Müessesetu Halef Ahmed el-Habtûr, 1435/2014.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf el-Azârî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî el-. *ez-Zahîre (fî'l-fıkḥ)*. thk. Muhammed Hiccî vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kattân, Mennâ' b. Halil el-. *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2001.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr el-. *Muhtasarü'l-Kudûrî*. thk. Kâmil Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkḥi Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i ve huve Şerhu Muhtasari'l-Muznî*. thk. eş-Şeyh 'Alî Muhammed Meûd, eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999.
- Muttakî el-Hindî, Alâuddîn Ali el-. *Kenzu'l-'Ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.

- Nefrâvî, Ahmed b. Ğânim b. Sâlim el-'Ezherî el-Mâlikî en-. *el-Fevâkihu'd-Devvânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Ğayravânî*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-. *Süneni'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdülmünim eş-Şiblî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrûlislâm Abdülvâhid b. İsmâîl er-. *Bahrü'l-mezheb fî fîrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Tarık Fethi Es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1429.
- Şemsuddîn er-Remlî, Muhammed b. Ebî'l-'Abbâs Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404.
- Şemsüleimme es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-. *Fethu'l-Kadîr*. Dımaşk: Dâru İbn Kesir vd., 1414.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-. *el-Muhezzeb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî et-. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî Abdu'l-Mecid es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî el-Bağdâdî et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessese'r-Risâle, 2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî et-. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415.
- Taş, Süleyman. *Ferâiz, İslâm Miras Hukuku*. ed. Hüseyin Okur. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa Sevre et-. *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa ez-. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edlletühü*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf ez-. *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muhtasarı Halîl ve Hâşiyetü'l-Bennânî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1402.

Hakkari İlahiyat Dergisi | Hakkari Journal of Theology

e-ISSN: 2979-9988

6 (Haziran/June 2025), 41-71.

İslâm'da Ticaretin Ahlâkî Boyutu

The Moral Dimension of Trade in Islam

ŞEYHMUS BALCI

Doktora Öğrencisi, Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam

Bilimleri Ana Bilim Dalı

PhD Student, Sütçü İmam University, Faculty of Theology Department of Basic

Islamic Sciences

Kahramanmaraş, Türkiye

balcisehmus@hotmail.com

ORCID:0000-0001-5798-2859

Atıf/Citation: Balcı, Şeyhmus. "İslâm'da Ticaretin Ahlâkî Boyutu", *Hakkari İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2025), 41-71. <https://doi.org/10.69801/haid.1663620>

Makale Bilgisi

Makale Türü | Article Types:

Geliş Tarihi | Received:

Kabul Tarihi | Accepted:

Yayın Tarihi | Published:

Yayıncı | Published by:

Araştırma Makalesi | Research Article

23. 03. 2025

13. 06. 2025

30. 06. 2025

Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University
Faculty of Theology

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. / Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest

Yazar(lar) tarafından beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

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. (Şeyhmus Balcı)

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

E-posta: ilahiyyatdergi@hakkari.edu.tr

İslâm'da Ticaretin Ahlâkî Boyutu

Özet

İslâm hukukunun klasik döneminde, ticaret ahlâkı ve muâmelat kapsamında meselelere ilişkin olarak geniş bir şekilde ele alınmıştır. Âlimler alışveriş, ortaklık ve kiralama gibi ticarî sözleşmelerin yanı sıra hile, tekelcilik ve faiz gibi ahlâk dışı uygulamaları da detaylı bir şekilde incelemişlerdir. Bu incelemeler, İslâm ticaret ahlâkının sadece soyut bir ideal olmadığını, aynı zamanda somut hukukî normlara dayandığını da göstermektedir. İslâm, ticareti sadece maddî bir kazanç aracı olarak değil aynı zamanda ahlâkî bir sorumluluk alanı olarak da ele alır. Bu bağlamda helal kazanç, dürüstlük, güvenilirlik ve adalet gibi değerler, İslâm ticaret ahlâkının temelini oluşturur. Kur'ân-ı Kerim ve hadisler, ticaretin temel ilkelerini belirleyerek Müslümanlara rehberlik eder. Bu ilkeler, ekonomik faaliyetlerin ahlâkî boyutunu vurgulayarak, toplumsal refahın artmasına, sosyal adaletin tesis edilmesine ve ekonomik istikrarın sağlanmasına katkıda bulunur. İslâm fıkhnın sistemleştiği dönemde âlimler, ekonomik faaliyetlerin ahlâkî boyutuna büyük önem vermişlerdir. Bazı fakihler, helal kazanç ve tüketim ile zühd, takva ve verâ' gibi erdemler arasındaki ilişkiyi vurgulamışlardır. İslâm ticaret ahlâkı, sadece bireysel kazancı değil aynı zamanda toplumsal faydayı da gözetir. Bu yaklaşım, israfın önlenmesine ve kaynakların daha verimli kullanılmasına yardımcı olur. Ayrıca, ticarete ahlâkî prensiplere uymak, toplumda güven ve istikrarın tesis edilmesine katkıda bulunur. İslâm ticaret ahlâkının temel esasları çağdaş ticarî faaliyetlerde de etik ve âdil uygulamalar için bir kılavuz niteliği taşımaktadır. Nitekim küreselleşen dünyada etik değerlerin önemi giderek artmaktadır. Bu ilkeler, sürdürülebilir bir ekonomik düzenin oluşturulmasına ve toplumsal refahın arttırılmasına katkıda bulunabilir. Bu çalışmada, İslâm hukukunun temel kaynakları olan Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'in ilgili âyet ve hadisleri tahlil edilerek ticaretin ahlâkî ilkelerinin belirlenmesi amaçlanmaktadır. Analitik ve betimleyici bir yöntem benimsenerek, İslâmî perspektifte ticaret ahlâkının temel esasları ve bunların pratik uygulamaları incelenmektedir. İslâm'ın ticarî hayata getirdiği ahlâkî standartları anlamak, bu standartların önemini vurgulamak ve günümüz dünyasındaki ticarî faaliyetlere bu ilkelerin nasıl uygulanabileceğine dair bir çerçeve sunmaktır. Bu çalışma, Müslüman toplumlarda etik değerlere uygun bir ticaret anlayışının geliştirilmesine katkıda bulunması, ticarî hayatta karşılaşılan ahlâkî ikilemlere rehberlik etmesi ve İslâm hukukunun ekonomik hayata dair prensiplerinin daha iyi anlaşılmasını sağlaması açısından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Ahlâk, Adalet, Ticaret, Helal Kazanç, Dürüstlük.

The Moral Dimension of Trade in Islam

Abstract

In the classical period of Islamic law, commercial ethics and matters related to mu'âmalât (transactions) were addressed comprehensively. Scholars thoroughly analyzed not only contracts such as sales, partnerships, and leasing, but also morally questionable practices like fraud, monopolization, and interest (ribâ). These analyses demonstrate that Islamic commercial ethics is not merely an abstract ideal but is rooted in concrete legal norms. Islam views trade not solely as a means of material gain, but as a moral responsibility. In this regard, principles such as lawful earning (ḥalâl), honesty, trustworthiness, and justice form the foundation of Islamic commercial ethics. The Qur'an and Hadith provide clear guidance by establishing core principles that regulate economic conduct, contributing to social justice, public welfare, and economic stability. During the period when Islamic jurisprudence was systematized, jurists placed significant emphasis on the moral dimension of economic activity. Some jurists underscored the link between lawful earnings and virtues such as asceticism (zuhd), piety (taqwâ), and scrupulousness (warâ'). Islamic commercial ethics prioritizes not only individual profit but also collective benefit, promoting responsible resource use and discouraging wastefulness. Moreover, adherence to ethical norms in trade fosters social trust and stability. The foundational principles of Islamic commercial ethics serve today as a guide for fair and ethical practices in global economic systems. In an increasingly

globalized world, the need for values-based commerce is more apparent than ever. This study aims to identify the ethical principles of trade based on the Qur'an and Sunnah, employing analytical and descriptive methods. It examines both the normative foundations and practical applications of Islamic commercial ethics. By emphasizing the moral standards Islam introduces to economic life, the study seeks to provide a framework for applying these principles in contemporary commerce. Ultimately, this research aspires to contribute to the development of an ethics-oriented commercial mindset in Muslim societies, offer guidance in addressing ethical dilemmas in trade, and enhance understanding of Islamic legal perspectives on economic life.

Keywords: Islamic Law, Morality, Justice, Trade, Halal Earnings, Honesty.

Giriş

İslâm, sadece ibadetleri değil hayatın her alanını kuşatan bir din olarak ticarete büyük önem verir. Kur'an-ı Kerim'de birçok ayet ticaretten bahseder; Peygamber Efendimiz (s.a.v.) bizzat ticaretle meşgul olmuş ve bu alandaki ahlâkî ilkeleri söz ve fiilleriyle belirlemiştir. İslâm'ın inşa etmek istediği toplum modeli, ekonomik faaliyetlerde dürüstlüğü, adaleti ve kul hakkına saygıyı esas alan bir medeniyet projesidir. İslâm ticaretinin merkezinde helal kazanç yer alır.

İslâm hukuku, ticarî faaliyetleri sadece yasal düzenlemelerle değil aynı zamanda güçlü ahlâkî ilkelerle de çerçeveledir. Dürüstlük, adalet, güvenilirlik, şeffaflık, aldatmaktan kaçınma, faiz ve spekülasyon yasağı gibi pek çok ahlâkî ilke, İslâm ticaret hukukunun temelini oluşturur. Bu ilkeler hem bireysel tüccarların davranışlarını düzenlemeyi hem de genel olarak piyasa düzeninin âdil ve sürdürülebilir olmasını sağlamayı amaçlar. İslâm, ibadeti sadece belirli ritüellerle sınırlı tutmaz. Allah'ın rızasını kazanmayı hedefleyen her söz, fiil ve davranış ibadet kapsamında değerlendirilir.¹ Bu geniş çerçevede, bir taşın kaldırılarak yolun temizlenmesi, bir ihtiyaç sahibine yardım edilmesi gibi basit görünen davranışlar bile ibadet sayılır.² Aynı şekilde, helal yollarla kazanç elde etmek ve ticarî faaliyetleri İslâm'ın ilkelerine uygun şekilde yürütmek de birer ibadettir. İslâm, bireylere ekonomik hayata katılma hakkı verirken, bu faaliyetlerin dürüstlük, güven ve adalet ilkeleri çerçevesinde yürütülmesini emreder. Ticaretin ahlâkî bir boyut taşıdığını vurgulayan İslâm, bu sayede piyasadaki olumsuzlukların önlenmesini ve daha âdil bir ekonomik düzenin oluşmasını hedefler.

Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerifler, ticaretin temel ilkelerini belirleyerek, Müslümanların bu alanda nasıl davranmaları gerektiği konusunda bir yol haritası çizer. Helal kazanç, İslâm'ın en temel prensiplerinden biridir ve ticarete de bu ilke ön plandadır. Haram kazanç yollarından uzak durmak, dürüstlük, güvenilirlik, ölçü ve tartıda adalet gibi değerler, İslâm ticaret ahlâkının temel taşlarını oluşturur. Bu ahlâkî çerçeve, sadece ticari ilişkileri değil aynı zamanda toplumun genel ahlâkî yapısını da olumlu yönde etkiler.

İslâm dünyasında ticaretin ahlâkî boyutunu ele alan birçok önemli eser bulunmaktadır. Bu eserler, İslâm hukukunun ticaretle ilgili temel prensiplerini günümüzün değişen ekonomik koşullarıyla birlikte değerlendirerek, Müslüman tüccarlar

¹ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle ticaret ve iktisat ilmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 8.

² Zeynüddin Ahmed B. Ahmed B. Abdillatîf ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim - Kâmil Miras (Lübnan; Beyrut: Daru İbn Kesir, 2019), "Nafakât", 1, "Büyû", 15.

ve iş insanları için rehberlik sunmayı amaçlamaktadır. Bu alandaki literatürden bazı seçkin örnekler aşağıda sunulmuştur.

“Islamic Perspectives on Business Ethics” (2000) M. Umer Chapra: Bu makale, İslâm'ın temel kaynaklarından yola çıkarak ticaret ahlâkının ilkelerini detaylı bir şekilde incelemektedir. Adalet, dürüstlük, güvenilirlik ve sosyal sorumluluk gibi kavramların İslâmî ticaretteki yerini vurgulamaktadır. Chapra, modern ekonomik sistemlerin etik açmazlarına İslâmî bir perspektifle çözümler sunmaktadır.

“Ethics in Islamic Finance” (2002) Muhammad Nejatullah Siddiqi: İslâmî finansın yükselişiyle birlikte, bu makale finansal işlemlerde etik ilkelerin nasıl uygulanması gerektiğini ele almaktadır. Riba (faiz), gharar (aşırı belirsizlik) ve maysir (kumar) gibi yasakların ardındaki hikmetleri açıklayarak, İslâmî finansın sadece faizsizlikten ibaret olmadığını, aynı zamanda etik bir çerçeveye oturduğunu savunmaktadır.

“The Ethical and Social Responsibility of Islamic Financial Institutions (2007) Zamir Iqbal ve Abbas Mirakhor: Bu çalışma, İslâmî finans kurumlarının sadece kâr amacı

“Corporate Social Responsibility from an Islamic Perspective: A Survey of Literature” (2018) Aminu Umar ve diğerleri: Bu çalışma, Kurumsal Sosyal Sorumluluk (KSS) kavramının İslâmî perspektiften nasıl değerlendirildiğini inceleyen literatürü gözden geçirmektedir. İslâm'ın KSS'ye yaklaşımının Batı'daki yaklaşımlardan farklılıklarını ve benzerliklerini ortaya koymaktadır.

“The Role of Islamic Ethics in Promoting Sustainable Business Practices (2022) Jamilah Ahmad ve diğerleri: Bu güncel makale, İslâmî etik prensiplerinin sürdürülebilir iş uygulamalarının teşvik edilmesindeki potansiyelini araştırmaktadır. İsrafin önlenmesi, doğal kaynakların korunması ve gelecek nesillerin haklarına saygı gibi konulara İslâmî kurallar açısından yaklaşmaktadır.

Ülkemizde de İslâm'ın ticarî hayata yön veren ahlâkî ilkeleri üzerine yapılan değerli çalışmalar, bu alandaki derinlemesine düşünce birikimini gözler önüne sermektedir. Necmettin Çalışkan'ın “Kur'ân'da Ticari Ahlâk Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları” (2018) adlı eseri, İslâm'ın ticarî ahlâk anlayışını Kasas sûresinin yetmiş yedinci âyeti üzerinden derinlemesine incelemektedir. Eser, Kurân'ın ticarî ahlâk ilkelerinin, modern ekonomik sistemlerdeki etik sorunlara çözüm sunabilecek evrensel bir rehber olduğunu savunmaktadır. Ali Yürek ve Camilahon'un İslâm ticaret hukukundaki temel ahlâkî ölçüleri ele aldıkları “İslâm Ticaret Hukukunda Temel Ahlâkî Ölçütler” (2021) adlı eserleri, bu konudaki önemli bir referans noktasıdır. Benzer şekilde, “Ahlâk Temelli Ekonomi İslâm Ekonomisinin Kurumsal Temelleri Bileşenleri” (2024) adlı çalışma, İslâm ekonomisinin etik değerler üzerine kurulu yapısını ve temel unsurlarını inceleyerek, ahlâkın ekonomik sistemdeki merkezî rolünü vurgulamaktadır.

1. İslâmî Perspektifte Ticaretin Mahiyeti ve Ahlâkî Boyutu

Ticaret, kâr amacı güdülerek mal ve hizmetlerin mübadelesi esasına dayanan bir ekonomik faaliyettir. Bu mesleği icra eden kişiye “tacir”, çoğuluna ise “tüccar” denir.³

³ Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4/102,103; Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (İstanbul: Hâşimi Yayınevi, 2022), 88.

İslâm, ekonomik faaliyetleri yalnızca maddî bir kazanç aracı olarak değil aynı zamanda ahlâkî bir sorumluluk olarak görür. Ticaret, bu faaliyetlerin en önemlilerinden biridir. İslâm'ın bu alanda belirlediği ilkeler, bireylerin ve toplumun genel refahı için büyük önem taşır. İslâm'da ticaret, mal ve hizmet alışverişinin ötesinde, insanlar arasındaki ilişkileri de düzenleyen, adalet ve dürüstlüğü esas alan bir meslek olarak kabul edilir. Bu yönüyle ticaretin ihmali, toplumsal zararlara yol açabileceğinden dolayı bazı âlimlerce bu meslek, toplumda yeterli sayıda kişi tarafından icra edilmediği takdirde “farz-ı kifâye”, bireysel olarak yüklenilmesi halinde ise “farz-ı ayn” hükmünde değerlendirilmiştir.⁴ Bu yaklaşım, İslâm'da ticaretin dinî ve ahlâkî bir sorumluluk alanı olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır.

İslâm düşüncesinde hukuk ve ahlâk arasında derin ve birbirini bütünleyici bir ilişki bulunmaktadır. Hukuk ilkeleri, toplumsal düzenin ve adaletin tesisinde temel bir çerçeve sunarken, ahlâkî değerler bu hukukî yapının ruhunu ve amacını derinleştiren, onu ideal olana doğru taşıyan bir işlev görmektedir.⁵ Bu perspektifte hukuk, bir anlamda asgarî ahlâk düzeyini temsil ederken, ahlâkî erdemler hukukun hedeflediği özgürlük, hakkaniyet, emniyet, düzen ve vicdan gibi temel unsurların hayata geçirilmesinde hayatî bir rol üstlenir. Zira İslâm'ın temel gayelerinden biri olan güzel ahlâkın tesis edilmesi, Kur'ân ve Sünnetten neşet eden hukuk ilkeleri aracılığıyla mümkün olur. Bu ilkeler, iyiliğin yaygınlaşmasını ve kötülüğün bertaraf edilmesini amaçlayarak, ahlâki idealin toplumsal düzlemde somutlaşmasına zemin hazırlar.

İslâm ahlâk sistemi, iş ve çalışma hayatına rehberlik eden temel ilkeler sunarak bireyin sorumluluk bilincini derinleştirmeyi ve aynı zamanda toplumsal adaleti tesis etmeyi amaçlar.⁶ Bu ilkeler, ekonomik faaliyetlerde dürüstlük (sıdk), adalet (adl), güvenilirlik (emanet) ve ahde vefa gibi değerleri ön plana çıkarır. Çalışanların haklarının korunması, emeğin değerinin gözetilmesi, haksız kazancın (riba) ve aldatmanın (ğarar) yasaklanması gibi düzenlemeler, iş ortamında etik bir zeminin oluşmasına katkı sağlar. İslâm'ın zekât ve sadaka gibi sosyal yardımlaşma mekanizmaları ise ekonomik dengesizlikleri gidermeyi ve toplumun refah düzeyini artırmayı hedefler. Bu bütüncül yaklaşım, modern ekonomik sistemlere sadece maddi başarı odaklı bir bakış açısının ötesine geçerek manevi tatmini ve sürdürülebilir bir refah anlayışını da dâhil etme potansiyeli sunar.

İslâm ticaret ahlâkı dört temel ilke üzerine kuruludur:

1. Doğruluk ve Şeffaflık: Malın kalitesi, kusuru ve değeri konusunda alıcı yanıltılmaz.⁷

2. Hakkaniyet: Fiyatlar aşırı kâr hırsıyla değil âdil ölçülerle belirlenir.⁸

⁴ Mustafa Çağrı, “Ticaret (Ticaret Ahlâkı)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/134.

⁵ Ali Yüksek - Camilahon Coraeva, “İslâm Ticaret Hukukunda Temel Ahlâki Ölçütler”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 30 (2021), 8.

⁶ Sercan Karadoğan, “Ahlak Temelli Ekonomi: İslam Ahlak Ekonomisinin Kuramsal Temelleri ve Bileşenleri”, *Maruf İktisat İslâm İktisadi Araştırmaları Dergisi* 8 (31 Aralık 2024), 16.

⁷ Hüsameddin Affâne, *Fıkhi ve Ahlâkî Yönleriyle İslâm'da Ticaret*, çev. Servet Bayındır (İstanbul: Polen Yayınları, 2007), 364; Saffet Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı* (İstanbul: İGİAD Yayınları, 2015), 71.

⁸ Affâne, *İslâm'da Ticaret*, 395; Yüksek - Coraeva, “İslâm Ticaret Hukukunda Temel Ahlâki Ölçütler”, 19.

3. Kul Hakkına Riayet: Aldatma, borç ödememe, tağşiş (hileli mal) gibi davranışlardan uzak durulur.⁹

4. Toplumsal Fayda: Ticaret sadece bireyin değil toplumun refahına da hizmet etmelidir.¹⁰

Bu açıdan bakıldığında İslâm'a göre bir Müslüman tüccar, sadece para kazanmayı değil; aynı zamanda karşısındaki insanı düşünmeyi, Allah'ın huzurunda hesap vereceğini bilmeyi hedeflemelidir.

İslâm fıkhnının sistemleştiği dönemde âlimler, Müslüman bireyin ekonomik yaşamına dair hükümleri detaylı bir şekilde ele alırken, aynı zamanda bu yaşamın ahlâkî boyutunu da ön plana çıkarmışlardır. Bu âlimlere göre, bir kişinin gerçek anlamda Müslüman olarak kabul edilebilmesi, ibadetleri yerine getirmesiyle beraber ticaret ahlâkına uygun bir şekilde yaşamasıyla da yakından ilişkilidir. Zira İslâm düşüncesinde ekonomik faaliyetler, maddî kazanç elde etme amacını aşarak, bireyin ahlâkî gelişimine katkı sağlayan bir süreç olarak değerlendirilmiştir. Bahsedilen dönemin ileri gelen âlimlerinden sayılan İmam Muhammed (ö.189/805) eserlerini tamamladıktan sonra çevresindeki kişilerden zühd ve takvâ konularında da bir eser yazması yönünde talepler alır. İmam Muhammed ise bu isteğe karşılık olarak daha önce kaleme aldığı "Kitabül-Buyû", (Alışveriş ve Muamelat) adlı kitabını hatırlatarak, zühd, takva ve verâ' gibi erdemlerin, helal kazanç ve gıda ile yakından ilişkili olduğunu belirtir. İmam'a göre, gerçek zühd, dünya malına tamamen sırt çevirmek değil aksine helal yollarla elde edilen malı Allah rızası için kullanmaktır. Takvâ ve verâ' ise helal kazanç ve tüketim sayesinde güçlendirilebilecek önemli erdemlerdir.¹¹ Bu yaklaşımla İmam Muhammed, zühd, takvâ ve verâ' gibi İslâm ahlâkının temel ilkelerinin ibadetlerle sınırlı olmadığını, günlük hayata yansıyan pratik uygulamalarla da desteklenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

İslâm ticaret ahlâkı, toplumsal düzeyde de önemli sonuçlar doğurur. Âdil bir ticaret sistemi, toplumda refahın artmasına, sosyal adaletin tesis edilmesine ve ekonomik istikrarın sağlanmasına katkıda bulunur. Ayrıca, ticarete ahlâkî prensiplere uymak, tüketim alışkanlıklarını da etkileyerek, israfın önlenmesine ve kaynakların daha verimli kullanılmasına yardımcı olur.

İslâm'da çalışma ve kazanç bireysel bir geçim kaynağı olmaktan öte, Allah'ın rızasını kazanmaya yönelik bir ibadet olarak değerlendirilir.¹² Dolayısıyla "kazan ve tüket" şeklinde özetlenebilecek materyalist bir anlayış, İslâm'ın temel ilkeleriyle bağdaşmamaktadır. Zira İslâm, bireyin kazançlarını yalnızca kendi ihtiyaçları için değil aynı zamanda toplumun genel iyiliği için de kullanmasının gerekliliğini vurgular. Malın gerçek sahibi olan Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle hareket eden Müslüman, malını Allah yolunda infak etmekle mükelleftir. Bu bağlamda, kişisel çıkar ve hırsla mal biriktirmek, İslâm'ın eleştirdiği bir tutumdur.

⁹ Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı*, 95; Karadoğan, "Ahlak Temelli Ekonomi: İslam Ahlak Ekonomisinin Kuramsal Temelleri ve Bileşenleri", 15.

¹⁰ Affâne, *İslâm'da Ticaret*, 352,353; Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı*, 93.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *Kitabû'l-Kesb* (Beirut: Dârû'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1997), 20.

¹² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Şuabü'l-İmân* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003), 4/88.

Kur'ân-ı Kerim'de de belirtildiği üzere, gerçek üstünlük, dünya malında değil Allah'a karşı takvada yani O'ndan sakınmakta gizlidir.¹³ Bu ve buna benzer âyetlerde dünya malının geçici ve yanıltıcı olduğunun altı çizilirken, Müslümanların asıl gayesinin âhiret mutluluğu olması gerektiği ısrarla vurgulanır.¹⁴ Bu çerçevede İslâm, ticarî ilişkilerde de adalet, dürüstlük ve güven gibi temel değerlere bağlı kalmayı emreder.

İslâm ekonomisi çağdaş ekonomik sistemlerin hiçbirine benzemeyen bir yapıya sahiptir. Kapitalizmin savunduğu verimliliği ve bireysel girişimciliği ile sosyalizmin dinlendirdiği eşitlik vurgusunu bir araya getiren bu sistem, özel mülkiyet hakkını korurken aynı zamanda bu hakkın sosyal sorumluluklarla birlikte kullanılmasını öngörür.¹⁵ İslâm ekonomisi, servetin aşırı birikimini engellemeyi, toplumsal refahı artırmayı ve adaleti sağlamayı hedefler. Bu bağlamda zekât, sadaka ve kefarete gibi ibadetlerle fakirlerin desteklenmesi teşvik edilir. İslâm ekonomisinin temel ilkelerinden biri, malın mülkiyetinin sınırlandırılması, servetin toplumun tüm kesimlerine yayılmasıdır. İslâmî finans bu yöntemle ekonomik eşitsizlikleri azaltmayı hedeflemektedir.

İslâm hukukunda malın ve servetin toplum düzeni açısından önemi, Kur'ân ve hadislerde açıkça vurgulanmaktadır. Toplumun güçlenmesi, ayakta kalabilmesi ve karşılaştığı zorlukları aşabilmesi için malın korunması ve etkin bir şekilde kullanılması büyük önem taşımaktadır. Bu hususta, pek çok âyet ve hadiste malın, birey ve toplum hayatındaki rolü üzerinde durulmuş ve malın sadece kişisel bir mülk değil aynı zamanda bir emanet olduğu belirtilmiştir.¹⁶ Özellikle İslâm iktisadî literatüründe, malın hayatî bir unsur olduğu ve toplumun refah seviyesini doğrudan etkilediği vurgulanır.¹⁷ Bu bağlamda, malın elde edilmesi, kullanılması ve paylaştırılması konusunda İslâm hukukunun detaylı bir düzenleme getirdiği görülmektedir. Nitekim, İslâm hukuku, malın helal yollarla kazanılmasını, zekât gibi sosyal sorumlulukların yerine getirilmesini ve malın israf edilmemesini emretmiştir.¹⁸ Bu düzenlemeler hem bireylerin hem de toplumun menfaatini gözeterek, malın bereketlenmesi ve toplumun kalkınmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, İslâm hukuku, malın bireysel bir hak olmasının ötesinde bir sosyal sorumluluk olduğu anlayışını öne çıkarmaktadır.

Günümüz ticarî ilişkilerinde ahlâkî değerlerin erozyonu, hile ve dolandırıcılığın yaygınlaşmasıyla gözlemlenmektedir. Bu durum, güvenilirliğin giderek azalmasına ve toplumsal güvenin sarsılmasına yol açmaktadır. Sonuç olarak, ekonomik eşitsizlikler derinleşmekte, yoksulluk artmakta ve birçok ülkede iflaslar yaşanmaktadır. Bu olumsuz

¹³ el-Hucurât, 49/14.

¹⁴ Necmettin Çalışkan, "Kur'an'da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları" 1/1 (2018), 39.

¹⁵ Afif Abdülfetâh Tabbâra, *Rûhu'd - Dini'l İslâmî* (Lübnan: Darü'l-İlm li'l-Melayin, 1977), 329; Sezai Karakoç, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2017), 16,20,21; Hakan Kalkavan, *Ahlak ve İktisat Temelinde İslâm Ahlak Değerlerinin İktisadi Davranışa Olan Etkileri* (Ankara: Gazi Kitap Evi Yayınları, 2020), 107,108.

¹⁶ Bkz. Âl-i İmrân, 3/75,161; en-Nisâ, 4/58; el-Meâric, 70/32 vb.; Buhârî, "Rikâk", 35, "Fiten", 13; Müslim, "İmân", 230; İbn Mâce, "Fiten", 27 vb.

¹⁷ Muḥammad Tâhir İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi: Gaye problemi = Mekâsıdu's-Şeri'ati'l-İslâmiyye*, çev. Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan (İstanbul: Rağbet, 2013), 394.

¹⁸ Tabbâra, *Rûhu'd - Dini'l İslâmî*, 330; Kalkavan, *İslâm Ahlak Değerlerinin İktisadi Davranışa Olan Etkileri*, 104,105.

tablo, dinî perspektifte değerlendirildiğinde, insanların Allah'ın emirlerine uymaması nedeniyle mallarından bereketin çekilmesi olarak yorumlanabilir.¹⁹ Bu bağlamda, ahlâkî değerlerin yeniden canlandırılması ve sürdürülebilir bir ekonomik sistemin inşa edilmesi için kapsamlı çözümler üretilmesi gerekmektedir.

Günümüzde iş dünyasında ahlâkın rasyonel bir hesaplama olarak görülmesi, toplumun genel faydasını göz ardı etme riskini beraberinde getirmiştir. Artan rekabet ortamında kâr maksimizasyonu çabası, ahlâkî sınırları zorlayıcı bir baskı oluşturur. İşletmecilere sağlanan faydalar üzerinden ahlâkî davranışların teşvik edilmesi, rasyonel bir yaklaşımla ahlâkı birleştirme çabasını yansıtmakla birlikte, bu yaklaşımın asıl motivasyonu sorunu çözmez. Dürüst bir ticaret elbette istenen bir sonuçtur; ancak bu sonuca ulaşan yol da önemlidir. Rasyonel hesaplamalar yerine manevî veya vicdanî değerlere dayalı bir motivasyon, ahlâkî davranışlara daha derin ve kalıcı bir anlam kazandırır.²⁰

Günümüzde küreselleşen dünyada, ticaret ahlâkının önemi daha da artmıştır. Artan rekabet ve tüketim çılgınlığı, etik değerlerin göz ardı edilmesine yol açabilmektedir. Bu nedenle, İslâm ticaret ahlâkının günümüz dünyasına uyarlanması ve yaygınlaştırılması büyük önem taşımaktadır. İslâm'ın ticaret ahlâkına dair öğretileri, günümüzün ekonomik sorunlarına çözüm üretmede önemli bir rol model olabilir.

Günümüzde hâkim olan Sosyalizm, Kapitalizm ideolojilerin ticaret ahlâkı ile İslâm Ticaret ahlâkını karşılaştırmalı olarak kısaca bakarsak meramımız daha iyi anlaşılabilir.

Sosyalizm, Kapitalizm ve İslâm'ın ticaret ahlâkları hem teorik temelleri hem de pratik yansımaları açısından birbirinden oldukça farklıdır. Aşağıda her bir sistemin ticaret ahlâkını kısaca ana hatlarıyla karşılaştırmaya çalışalım:

1. Sosyalist Ticaret Ahlâkının Temel İlkeleri

Kâr amacı güdülmez: Sosyalist sistemde ticaret, bireysel kâr değil toplum yararına yöneliktir.

Devlet kontrolü: Üretim ve ticaretin büyük kısmı devletin kontrolündedir.

Eşitlik ve sömürsüzlük: Fiyatlar ve ticarî ilişkilerde eşitlik ve işçilerin sömürülmemesi esastır.

Rekabet yerine iş birliği: Rekabetin yerine planlı ekonomi ve dayanışma anlayışı konur.

Ahlâkî değerler: Kâr hırsı, bireysel zenginleşme ve fiyat manipülasyonu ahlâkî olarak sorunlu görülür. Âdil bölüşüm ve üretimin topluma faydası ön plandadır.²¹

2. Kapitalist Ticaret Ahlâkının Temel İlkeleri

Serbest piyasa: Rekabet, arz-talep dengesi ve girişim özgürlüğü esas alınır.

Özel mülkiyet: Üretim araçları ve sermaye bireylere aittir.

Kâr maksimizasyonu: Ticaretin temel amacı maksimum kâr elde etmektir.

Ahlâkî değerler:

¹⁹ Muhammed Mutâ' el-Haznevî, *el-Lü'lü'l-Ferîd* (Haseke: Merkezü'l-İlmi ve'l-İrfân, 2015), 90.

²⁰ Seyit Taşer, "Ticaret Ahlakı -Tarihsel Bir İnceleme-Konya Örneği", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2019), 410.

²¹ Karakoç, İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü, 24,25.

Ahlâkî sınırlar genellikle yasalar ve piyasa tarafından belirlenir.

Rekabet ahlâkî ve müşteri memnuniyeti (iş etiği) vurgulanabilir.

Fakat sömürü, tekelleşme, fiyat manipülasyonu gibi sorunlara da kapı aralayabilir.²²

3. İslâm Ticaret Ahlâkının Temel İlkeleri

Helal kazanç: Kazancın meşru (helal) yollarla elde edilmesi şarttır.²³

Ribâ yasağı: Faiz kesinlikle haramdır.²⁴

Aldatma yasağı: Hile, yalan, tartıda eksiltme gibi uygulamalar yasaktır.²⁵

Zekât ve infak: Malın belli bir kısmı yoksullara verilmelidir.²⁶

Toplum yararı (maslahat): Ticaret toplumun genel yararına aykırı olmamalıdır.

Ahlâkî değerler:

Ahlâk ve hukuk iç içedir: Haram olan ticaret hukuken de geçersizdir.²⁷

Ticaret ibadet olabilir: Niyet doğruysa ticaret ibadet sayılır.²⁸

Peygamberin örnekliliği: Hz. Muhammed (s.a.v.) dürüst ve güvenilir bir tüccardır.²⁹

Sonuç olarak, her sistemin kendine özgü ahlâkî ve ekonomik temelleri vardır.

Sosyalizm kamu yararı, kapitalizm bireysel çıkar üzerinden ilerlerken; İslâm hem bireyi hem toplumu ahlâkî ilkelere göre dengeler.

İslâm, ticareti sadece ekonomik bir faaliyet değil aynı zamanda ahlâkî bir sorumluluk ve ibadet alanı olarak görür. Bu nedenle, İslâm ticaret ahlâkî, ekonomik etkinliği sosyal adaletle birleştirme potansiyeline sahiptir.

1.1. Kur'ân-ı Kerim'de Ticaretin Ahlâkî Boyutu

İnsanlık tarihi boyunca, ticari faaliyetler sosyal yapının temel taşlarından biri olmuştur.³⁰ Bu durum, ilk insanlardan itibaren ihtiyaçların çeşitliliği ve bu ihtiyaçları karşılama amacıyla ortaya çıkan sanat ve mesleklerin bir sonucudur. Tarihî kaynaklar, ilk insan ve peygamberler üzerinden bu gerçeği somut örneklerle desteklemektedir. Hz. Âdem'in dokumacılık, Hz. İdris'in terzilik, Hz. İbrahim'in kumaş ticareti, Hz. Nuh ve Zekeriya'nın marangozluğu, Hz. İsa'nın kunduracılığı gibi mesleklerin ilk örnekleri olduğu belirtilmektedir. Benzer şekilde, Hz. Musa'nın uzun yıllar çobanlık yapması ve Hz. Davud'un demir işleme sanatını icat ederek bu alanda bir çığır açması, ticari faaliyetlerin dinî metinlerde de önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.³¹ Bu örnekler, ticaretin

²² Karl Marx, *Kapital*, çev. Alaatin Bilgi (Ankara: Sol Yayınları, 2014), 1/207-217; Karakoç, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, 22-36.

²³ Affâne, *İslâm'da Ticaret*, 412; Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkî*, 60.

²⁴ Bkz. el-Bakara, 2/275-279 vb.; Buhârî, "Vesâyâ", 23, "Tıb", 48, Müslim, "İmân", 145, vb.

²⁵ Bkz. el-Ahzâb, 33/58; Müslim, "İmân", 164, "Fiten", 16; Ebû Dâvûd, "Büyû", 50; Tirmizî, "Büyû", 72.

²⁶ Bkz. el-Bakara, 2/43,83,110,177,277 vb. Buhârî, "İmân", 1,2; Müslim, "İmân", 19-22 vb.

²⁷ Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkî*, 30.

²⁸ ez-Zebîdî, *et-Tecridü's-Sarih*, "Bed'ü'l-vahy", 1, "İmân", 41; Ebu'l Huseyn Müslim b. el- Kuşeyrî Müslim, *Sahih-i Müslim* (Lübnan: Darü'l- Mârifet, 2010), "İmâret", 155.

²⁹ Ali Muhammed Sallâbî, *İslâm Tarihi Asrı Saadet Dönemi : Siyer-i Nebi*, çev. Mustafa Kasadar vd. (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 1/83-99; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 90.

³⁰ Çalışkan, "Kur'an'da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları", 23; Hasan Tahsin Feyizli, *Kur'an'da Ahlak-Hukuk İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 216; Çağrı, "Ticaret", 41/145.

³¹ Şaban Özkavukcu, *Kur'an-ı Kerim Işığında Ticaret Ahlakı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 17.

insanlık medeniyetinin başlangıcından itibaren sosyal ve ekonomik hayatın ayrılmaz bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'ân-ı Kerim, ticaretin yalnızca bir ekonomik faaliyet olmadığını, aynı zamanda ahlâkî ve manevî boyutları olan bir ilişki olduğunu vurgular.³² Kuran'da ticaretle ilgili pek çok âyet yer alır. Bu âyetlerde, karşılıklı rıza ve adalete dayalı ticaretin önemi vurgulanırken³³ haksız kazanç ve dünya malına aşırı düşkünlüğün tehlikeleri hakkında uyarılar yapılır.³⁴ İnsanların ticaret uğruna ibadetlerini ihmal etmeleri eleştirilirken,³⁵ ticaret hayatını din ve ahlâk kuralları çerçevesinde sürdürenlerin Allah katındaki makamlara işaret edilir.³⁶ Kısacası, Kur'ân, ticaretin dünya hayatındaki yeri kadar, âhiret hayatındaki sonuçlarına da dikkat çekerek, mü'minlerin hem dünya işlerini başarılı bir şekilde yürütmelerini hem de âhiret hayatını dikkate alarak ticarete helal-harama hassasiyet göstermelerini hedeflemektedir.

1.2. Sünnette Ticaretin Ahlâkî Boyutu

Sünnet, hayatın tüm alanlarında olduğu gibi ticarete de temel bir rehber niteliğindedir. İnsanlık tarihi boyunca süregelen ticaret faaliyetinin ahlâkî boyutunu İslâm, Sünnet'in de yardımıyla net bir şekilde çizmiştir. Peygamber Efendimiz, Kur'ân'ın temel ilkeleri doğrultusunda ticarete adaleti, dürüstlüğü ve güvenilirliği esas alan bir sistemin temellerini atmıştır. Haksız kazanç, aldatma, zulüm gibi ticaretin ahlâkî değerlerine aykırı davranışları şiddetle yasaklayan hadisler, Müslüman tüccarın sorumluluklarını belirlemiştir.³⁷ Bu sayede İslâm toplumlarında ticaret ekonomik bir faaliyet olmaktan öte, ahlâkî değerlerin hâkim olduğu bir alana dönüşmüştür. Peygamber Efendimizin örnek hayatı ve hadisleri sayesinde Müslüman tüccarlar, hem dünya hayatında başarı elde etmiş hem de âhiretlerini teminat altına almışlardır. Sünnet'in ticaret hayatına getirdiği bu düzenlemeler, toplumda güven ortamının oluşmasına ve ticarî ilişkilerin sağlıklı bir zeminde yürütülmesine önemli katkı sağlamıştır.

Hız. Peygamber, kendisi ticaretle uğraştığı gibi hadislerinde de bu konuya büyük önem vermiştir. Ahmed b. Hanbel'in Müsned'indeki rivayetlerde de açıkça ifade edildiği üzere, Peygamberimiz ticaretin helal ve makbul bir kazanç yolu olduğunu vurgulamış, özellikle kişinin kendi emeğiyle elde ettiği kazancı övmüştür.³⁸ Dürüstlük ve güvenilirlik gibi temel ahlâkî değerleri ticaret hayatına taşımanın önemini belirten hadisler, Müslüman tüccarın profilini çizmektedir. İbn Mâce ve Tirmizî gibi hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerde, dürüst ve güvenilir tüccarların kıyamet günü peygamberler, siddiklar ve şehitlerle beraber haşr olacağı müjdesi verilmektedir.³⁹

³² Bkz. el-Bakara, 2/198; el-Cum'a, 62/11 vb.

³³ el-Bakara, 2/282.

³⁴ en-Nisâ, 4/29-30.

³⁵ et-Tövbe, 9/24.

³⁶ en-Nur, 24/36-37.

³⁷ Uğur Erman, "İslâm'da Ticaret Ahlâkının Oluşmasında Hadislerin Rolü" 5/4 (2019), 729.

³⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd* (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 4/141.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce* (Beyrut: Darü'l- Mârifet, 2012), "Ticârât", 1; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-

Peygamber Efendimizin ticarete kolaylığı esas alması da dikkat çekicidir. Âlim satım işlemlerinde tarafların birbirlerine karşı anlayışlı ve hoşgörülü olmaları gerektiğini belirten hadisleri⁴⁰ İslâm ticaret anlayışının temelini oluşturur.⁴¹ Bu anlayış, sadece kâr elde etmek değil aynı zamanda insanlarla ilişkilerin güçlendirilmesi ve toplumda güven ortamının tesis edilmesi gibi daha geniş bir perspektifi içerir.

Hız. Peygamber, cahiliye döneminin ticaret hayatında yaygın olan hile, aldatma ve haksızlık gibi olumsuz uygulamaları ortadan kaldırarak, İslâm ticaret ahlâkının temelini atmıştır. Peygamber Efendimiz, Kur'ân-ı Kerim'in ilgili âyetleri doğrultusunda, satım akdini düzenlemiş ve tüketiciyi koruyacak tedbirler almıştır.⁴²

Satım akdinin geçerliliği ve hukukî sonuçları konusunda detaylı hükümler koyan Peygamberimiz, satılan malın niteliği, miktarı ve özellikleri hakkında alıcıyı doğru bilgilendirmenin önemini vurgulamıştır.⁴³ Aldatıcı ve yanıltıcı ifadelerin kullanılmasını yasaklayan hadisler, ticarete dürüstlüğü temel ilke olduğunu göstermektedir. Satım esnasında malın kusurlarını gizlemek, alıcıyı yanıltmak veya malı olduğundan daha iyi göstermek gibi davranışlar, İslâm ticaret ahlâkına aykırı kabul edilmiştir.⁴⁴

Peygamber Efendimiz, ticarete belirsizliğin ve anlaşmazlıkların önlenmesi için de çeşitli tedbirler almıştır. Satılan malın net bir şekilde tanımlanması, miktarının belirtilmesi ve ödeme koşullarının açıkça ifade edilmesi gibi hususlar, sözleşmelerin güvenilirliğini artırmak amacıyla vurgulanmıştır.⁴⁵

Sünnette özellikle borçlu durumunda olan kişilere karşı merhametli davranılması, onlara kolaylık sağlanması ve alacağın tahsilinde aceleci olunmaması büyük bir fazilet olarak kabul edilmiştir.⁴⁶ Bu bağlamda, sıkıntı içindeki bir borçluya gösterilen anlayışın, âhirette büyük bir mükafata vesile olacağı belirtilmiştir. Öte yandan, İslâm, ticarete dürüstlüğü ve güvenilirliği de ön planda tutmuştur. Müşteriyi aldatmak, malın kusurlarını gizlemek⁴⁷, yalan yere yemin etmek⁴⁸ gibi davranışlar şiddetle yasaklanmıştır. Hatta bazı hadislerde, ticaretle uğraşanların kıyamet gününde günahkâr olarak diriltileceği ifade edilerek, ticaretin sadece maddî bir kazanç aracı değil aynı zamanda ahlâkî bir sorumluluk olduğu vurgulanmıştır.⁴⁹ Bu nedenle, İslâm ahlâkına uygun bir şekilde ticaret yapmak

İslâmî, 1998), "Büyû", 4; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Huseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî (b.y.: Dâru'l-Muğnî, 1412), "Büyû", 8.

⁴⁰ Wensinck, *el-Mu'cemü'l Müfehres Li Elfâz'l Hadisi'n-Nebevî (Concordance)* (Lahey: Brill, 1936), 1/243-256 ; 1/264-265; 3/118-123.

⁴¹ ez-Zebîdî, *et-Tecridü's-Sarîh*, "İstikrâz", 4, "Büyû", 16; Müslim, *Sahih-i Müslim*, "Müsâkât", 21; et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Büyû", 74; İbn Mâce, *Sünen*, "Ticârât", 28.

⁴² Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 373.

⁴³ İbn Mâce, *Sünen*, "Ticârât", 45.

⁴⁴ Müslim, *Sahih-i Müslim*, "İman", 164; et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Büyû", 74; Süleyman b. el-Eşas el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen Ebî Dâvûd* (Mısır: Dârü'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 2009), "Büyû", 52.

⁴⁵ Ebû Dâvûd, *Sünen Ebî Dâvûd*, "Büyû", 51.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/118; ez-Zebîdî, *et-Tecridü's-Sarîh*, "Büyû", 17, 18 "İstikrâz", 5; Müslim, *Sahih-i Müslim*, "Zikir", 38.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/50.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/160, 176; Ebû Dâvûd, *Sünen Ebî Dâvûd*, "Büyû", 1; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen-i Nesâî* (Riyad: Darü'l-Hadâreti, 2015), "Zekât", 77.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/428, 444; et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Büyû", 4.

isteyen kişilerin, dürüstlük, güvenilirlik ve merhamet gibi değerlere sahip olmaları gerekmektedir.

Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadiste Hz. Peygamber, geçmişte yaşamış bir tüccarın örnek bir davranışından bahseder. Bu tüccar, insanlara borç verir ve borçluları arasında zor durumda olanları gördüğünde borçlarını siler, yani bağışlardı. Bu davranışını nedenini şöyle izah ederdi: *"Belki Allah da bizim günahlarımızı bağışlar."* Nitekim Allah Teâlâ, bu tüccarın samimi niyetini kabul etmiş ve günahlarını affetmiştir.⁵⁰ Bu hadis, İslâm'da hayır işleme, borçluya kolaylık sağlama ve Allah'ın affına güvenme konularında önemli bir örnek teşkil ettiği gibi iyilik yapmanın âhirette mü'minlere büyük kazançlar getireceğine de işaret etmektedir.

Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayet ettiği uzun ve kapsamlı bir hadiste Hz. Peygamber, dünya hayatının geçiciliği, insanın yaratılışı, ahlâkî erdemler, sosyal ilişkiler ve yönetim gibi pek çok konuya değinmektedir. Hadisin bu kadar geniş bir alanı kapsaması, İslâm ahlâkının temel ilkelerini ve Müslümanın hayatının her alanına dair rehberlik etmeyi amaçladığını göstermektedir.

Hadiste, dünya hayatının bir imtihan yeri olduğu, insanın bu imtihanı nasıl değerlendirdiğinin âhiretteki karşılığının olacağı vurgulanmaktadır. Özellikle dünya ve kadın konusunda dikkatli olunması gerektiği uyarısı, bu iki konunun insanı Allah yolundan alıkoyabilecek büyük fitneler olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. İnsanların farklı sınıflarda yaratıldığına dair bölüm ise kader ve insanın sorumluluğu arasındaki dengeyi anlamanın önemini vurgulamaktadır.

Öfke, insanın zayıflıklarından biri olarak gösterilmekte ve öfkeye hâkim olmanın önemi vurgulanmaktadır. Sabırlı olmak, adaletli davranmak ve zulümden kaçınmak gibi ahlâkî erdemler, hadiste sıkça tekrarlanan temalardır. Özellikle âdil yönetim, toplumun huzuru ve istikrarı için vazgeçilmez bir unsur olarak görülmektedir.

Hadisin son kısmında, dünyanın ömrünün kısıllığına dikkat çekilerek zamanın değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.⁵¹ Hadisin bu bölümü, insanı dünya hayatına fazla bağlanmaktan ve âhireti unutmaktan koruyacak önemli bir hatırlatma niteliğindedir.

1.3. Ticaret Hayatında Tavsiye edilen Bazı Tutum ve Davranışlar

Ticaret, toplum hayatının önemli bir parçasıdır. İslâm, ticaretin ahlâkî boyutunu vurgulayarak, mü'minlerin bu alanda dürüst, güvenilir ve âdil olmalarını emreder. Bu bağlamda, ticaret dünyasında başarılı olmak isteyen bir Müslüman, sadece kâr merkezli değil aynı zamanda toplumun faydasına olacak şekilde hareket etmelidir.

Ticaret, insan ilişkilerine dayalı olduğu için, mü'minlerin müşterileri, tedarikçileri ve iş ortaklarıyla güvene dayalı ilişkiler kurmaları büyük önem taşır. Bu nedenden ötürü İslâm'da sözleşmelere riayet etmenin önemi sürekli vurgulanır.⁵² Bu sözleşmelere riayet etmek, ticarî ahlâkın temel ilkelerindendir. Ayrıca, ticarete hile, aldatma ve yanıltma gibi

⁵⁰ ez-Zebîdî, *et-Tecrîdü's-Sarîh*, "Büyû", 18.

⁵¹ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Fiten", 26.

⁵² el-Mâide, 5/1.

haram eylemlerden kaçınmak, bir mü'minin ticaret hayatında uyması gereken genel kurallardandır.

Sürekli değişen dünya koşullarında, ticaret yapan Müslümanların da bu değişime ayak uydurmaları gerekmektedir. Ancak bu süreçte, İslâm'ın temel ilkelerinden asla ödün verilmemelidir. Sabır, şükür, vefa ve yardımlaşma gibi İslâmî erdemler, ticarete başarılı olmanın yanı sıra insanlarla ilişkilerde de olumlu sonuçlar doğurur.

1.3.1. İnfâkın Ekonomik Sosyal Adalet ve Ahlâkî Boyutu

“Nefk” kökenli “infâk” fiili, sözlük anlamıyla “bir şeyin tamamlanması”, “tükenmesi” veya “sona ermesi” anlamlarına gelir.⁵³ Ancak dinî ve ahlâkî bağlamda bu fiil, çok daha derin ve anlamlı bir boyut kazanır. İslâm'da infâk, Allah rızasını kazanmak amacıyla kişinin malından, zamanından veya diğer imkânlarından fedakârlıkta bulunması, yani Allah yolunda harcama yapması anlamına gelir.⁵⁴

Kur'ân-ı Kerim'de sıkça geçen bu kavram, genellikle karşılıksız yardım olarak anlaşılmakla birlikte, daha geniş bir manaya da sahiptir. Meşrû alanlarda yapılan yatırımların istihdam oluşturmaları ve böylece insanların geçimlerine katkı sağlaması da infâk kapsamında değerlendirilebilir.⁵⁵ Zira bu durum, toplumun genel refahına katkı sağlamak ve dolayısıyla Allah'ın rızasını kazanmak anlamına gelmektedir.

İslâm'da hayır işlerine olanak sağlamak, yani infâk etmek, yüce bir amel olarak görülür. Ancak her güzel işte olduğu gibi infâkta da ölçülülük esastır. Cömertlik, varlıklarını başkalarıyla paylaşma erdemi iken, bu erdemi aşırıya vurmak, israf ve savurganlığa dönüşebilir. Kur'ân-ı Kerim'de mü'minlerin, harcamalarında israftan ve cimrilikten kaçınıp orta yolu bulmaları emredilmiştir.⁵⁶ Bu durum, cömertliğin sınırlı bir kavram olduğunu ve aşırıya kaçmanın dinen hoş görülmediğini gösterir. Dolayısıyla gerçek cömertlik, ihtiyaç sahiplerine yardım etmek ve toplumun refahına katkıda bulunmakla birlikte, kişinin kendi ve ailesinin de temel ihtiyaçlarını karşılayabileceği bir dengeyi gözetmeyi gerektirir. Bu dengeyi kurabilen kişiye İslâm, “kerim” sıfatını verirken, aşırıya kaçanı “müsrif”, yetersiz kalanı ise “cimri olarak nitelendirir.

İnfâk, İslâm'da sadece maddî bir yardım olarak algılanmamalıdır. Bu kavram, daha geniş bir çerçevede, kişinin sahip olduğu yetenek, bilgi ve imkânları ihtiyaç sahipleriyle paylaşması anlamına gelir.⁵⁷ Bir hekimin yoksul bir hastayı ücretsiz tedavi etmesi, bir avukatın haklı bir davayı ücretsiz savunması, ihtiyaç sahibi bir öğrenciye burs verilmesi gibi eylemler, infâkın en değerli örnekleri arasındadır. Zira bu tür yardımlar, sadece maddî bir ihtiyacı gidermekle kalmaz, aynı zamanda manevî bir bağ kurulmasına ve toplumsal dayanışmanın güçlenmesine katkı sağlar. İnfâk, aslında kazancın fiili bir şükürü olarak değerlendirilebilir. Her nimetin şükrünün, o nimetin kendi cinsinden olması

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/430.

⁵⁴ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *El-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an* (Pakistan: Darü'l-Maârif, 2011), 1/650; İsmail Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 316.

⁵⁵ Mustafa Çağrı, “İnfak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/290; Çalışkan, “Kur'an'da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları”, 36.

⁵⁶ el Furkân, 25/67.

⁵⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 1/650; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 72.

gerektiği prensibi göz önüne alındığında, maddî kazançların şükrünün de maddî bir yardım olan infâk ile tamamlanacağı söylenebilir.⁵⁸ Bu bağlamda, infâk, bireyin topluma karşı sorumluluklarının yerine getirilmesi ve Allah'ın verdiği nimetlerin kıymetinin bilinmesi anlamında önemli bir ibadettir.

Âhiret inancı, infâk davranışının en temel motivasyonlarından biridir. Ancak, âhirette elde edilecek karşılığın dünya hayatındaki karşılığından daha değerli olduğuna inanmayan bir bireyin samimi bir şekilde infâkta bulunması beklenemez.⁵⁹ İslâm düşüncesinde, infâkın temel amaçlarından biri de toplumdaki gelir dağılımındaki eşitsizlikleri azaltmak ve kaynakların daha âdil bir şekilde paylaşılmasını sağlamaktır. Bu bağlamda, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan “*O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir)*”⁶⁰ âyeti, malın toplumun tüm kesimlerine ulaşması gerektiğini ve zenginlerin tekelinde kalmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu âyet, infâkın bir ibadet olmasının yanında toplumsal bir sorumluluk olduğunu ve ekonomik adaletin tesisinde önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerim'in ele aldığı hükümlerden biri de bireylerin, mal varlıklarından bir kısmını muhtaçlara yardım amacıyla vermeleri anlamına gelen infâktır. Infâk, Kur'ân'da sıklıkla zikredilen ve mü'minlerin temel vazifeleri arasında sayılan bir ibadettir.

Kur'ân-ı Kerim'de infâk kavramı, zengin bir anlam çeşitliliği sunmaktadır. Genellikle “Allah yolunda mal harcamak” şeklinde tanımlanan infâk,⁶¹ âyetlerde iki temel eksenle incelenebilir.⁶² Bir yandan, yoksulluk ve ihtiyaç sahibi olma durumuyla ilişkilendirilerek⁶³ malın paylaşılması ve sosyal adaletin tesis edilmesi bağlamında ele alınır. Bu perspektifte infâk, toplumdaki dengesizlikleri gidermek ve dayanışmayı güçlendirmek amacını taşır. Öte yandan infâk, daha geniş bir kapsamda Allah rızası için yapılan her türlü harcamayı ifade eder. Bu bağlamda, ibadet, hayır işleri, İslâm'ı yayma gibi farklı alanlarda malın kullanılması da infâk olarak değerlendirilir.⁶⁴

Kur'ân-ı Kerim'de takvâ sahibi mü'minlerin sahip olması gereken erdemler arasında yer alan infâk⁶⁵ Allah rızası için mal vermek anlamına gelir. Infâk, sadece maddî bir yükümlülük değil aynı zamanda kişinin imanını güçlendiren, kalbini temizleyen ve toplumsal dayanışmayı artıran bir ibadettir. Kur'ân'da infâkın, gösteriştan uzak, samimi bir niyetle ve ihtiyaç sahiplerinin onurunu gözeterek yapılması gerektiği vurgulanır.⁶⁶ Malın en iyisiyle infâkta bulunmak, zenginlerin fakirlerin haklarına ortak olmaları gerektiği gerçeğini ortaya koyar.⁶⁷ Infâkın sevabının, diğer iyiliklerin sevabına kıyasla

⁵⁸ Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı*, 172.

⁵⁹ Cengiz Güneş, “Kur'an'da Ticaretin Uhrevî Boyutu”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2019), 12.

⁶⁰ el-Haşr, 59/7.

⁶¹ el-Bakara, 2/195,215,219,264,265; Âl-i İmrân, 3/17,92,134; en-Nisâ, 4/38,39; el-Mâide, 5/64 vb.

⁶² Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l- Kerîm* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1945), 715,716.

⁶³ el-İsrâ, 17/100.

⁶⁴ El-Enfâl, 5/60.

⁶⁵ el-Bakara, 2/ 2-3.

⁶⁶ el Bakara, 2 / 261-274.

⁶⁷ ez -Zâriyât, 51/19; el Me'âric, 70/24-25.

daha yüksek olması,⁶⁸ Allah katındaki değerini gösterir.⁶⁹ Bu durum İslâm'da infâkın merkezî bir konumda olduğunu göstermekle beraber mü'minlerin hayatında infâkın sürekli ve bilinçli bir şekilde yer alması gerektiğini de açıkça ortaya koyar.

Kur'ân-ı Kerim, bireylerin sosyal sorumluluklarını vurgularken, özellikle fakir ve muhtaç bireylere yardım etme konusunda önemli öğütlerde bulunur.⁷⁰ Kutsal kitapta, Allah'ın insanlara verdiği nimetlerin bir kısmını ihtiyaç sahipleriyle paylaşmanın hem bir ibadet hem de bir sosyal sorumluluk olduğu vurgulanır. Nitekim *"Allah yolunda harcamada bulunun, kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın iyi davranın Allah iyi davrananları sever"* âyeti, bu konudaki en meşhur âyetlerden biridir.⁷¹

Kur'ân-ı Kerim, insanlara sahip oldukları nimetleri paylaşma ve ihtiyaç sahiplerine yardım etme konusunda önemli bir vurgu yapar. İnfâk olarak adlandırılan bu kavram, İslâm'ın temel ilkelerinden biridir. Kutsal kitapta, yapılan iyiliklerin karşılığının kat kat verileceği, hatta verilenin daha da artacağı müjdelenir. *"Allah'a güzel bir ödünç verenlerin karşılığı kat kat artırılacak ve rızıkları genişletilecektir."*⁷² Bu âyet, infâkın sadece bir yardım etme eylemi olmadığını, aynı zamanda Allah ile kul arasındaki bir ilişki olduğunu gösterir. İnfâk, kişinin Allah'a olan güvenini artırır, kalbini temizler ve toplumsal dayanışmayı güçlendirir.

İslâm'da ibadetlerin kabulü için ihlas yani kişinin yaptığı amelde samimi olması temel şartlardan biridir. İnfâk da bu bağlamda, Allah rızası için yapılması gereken bir ibadettir. Kur'ân-ı Kerim, insanların iyiliklerini başa kakmaları, gösterişe dönüştürmeleri veya başkalarının gönlünü kırmak amacıyla yapmalarını şiddetle yasaklar. Kur'ân'da bu durum, Allah'a ve âhiret gününe inanmayanların davranışlarına benzetilir. Konuyla ilgili âyetlerde gösteriş için yapılan iyiliklerin, toprağı aşındıran yağmura maruz kalan bir kaya parçası gibi sonuçsuz kaldığı vurgulanır.⁷³ Bu durum, ihlasın önemini ve samimiyetsiz yapılan ibadetlerin kabul görmeyeceğini açıkça ortaya koyar. Dolayısıyla infâkın maddî bir yardımlaşmadan öte kişinin imanını güçlendiren ve toplumsal ilişkileri iyileştiren bir ibadet olması için, bu ibadetin samimiyetle yerine getirilmesi ve Allah rızasının gözetilmesi gerekmektedir.

Peygamber Efendimiz, İslâm toplumunda infâkı, maddî bir yardım olmasının yanı sıra Allah'a yakınlaşmanın ve toplumsal dayanışmanın temel taşlarından biri olarak görmüştür. Hadis-i şeriflerde infâkın hem bu dünyada hem de âhirette mü'minlere büyük mükafatlar getireceği, ibadetlerin kabulüne vesile olacağı ve Allah'ın rızasını kazanmanın en önemli yollarından biri olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca Peygamberimiz hayatı boyunca infâk konusunda örnek bir davranış sergileyerek, Müslümanlara bu konuda yol göstermiştir.⁷⁴ Bu çerçevede infak, toplum içindeki gelir ve imkân dengesizliklerinin

⁶⁸ el-Bakara, 2/261.

⁶⁹ Çağrı, "İnfak", 22/289; Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 316.

⁷⁰ Mehmet Bahçekapalı - Mehmet Dağ, *Kur'an-ı Kerim'i Anlamak* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 165.

⁷¹ el-Bakara, 2/195.

⁷² el-Bakara, 2/245.

⁷³ el-Bakara, 2/262,263,264

⁷⁴ ez-Zebîdî, *et-Tecridü's-Sarih*, "Nefekât", 1, "Tevhid", 35; Müslim, *Sahih-i Müslim*, "Zekât", 36,37; İbn Mâce, *Sünen*, "Keffârât", 15.

doğurabileceği sosyal risklere karşı bir koruma mekanizması olarak görülmektedir. İhtiyaç sahiplerini gözetken bu paylaşım anlayışı, yoksulluk kaynaklı sorunların azaltılmasına katkı sağlarken toplumsal dayanışma ruhunu da güçlendirir.⁷⁵ Dolayısıyla infak, ticaret hayatındaki dengesizliklerin yol açabileceği sosyal huzursuzlukların önlenmesinde ve toplumsal dayanışmanın güçlendirilmesinde hayatî bir işleve sahiptir.

İslâm'da infâk, dinî bir görev olmakla birlikte bireyin psikolojik ve sosyal sağlığı için de büyük önem taşıyan bir kavramdır. Peygamber Efendimiz, infâk eden kişiyi zırhı olmayan, rahatlamış bir kimse olarak; cimriyi ise zırhı giderek sıkılan, iç dünyası huzursuz bir kişi olarak betimlemiştir.⁷⁶ Bu tasvir, infâkın bireyin ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkilerini açıkça ortaya koymaktadır. Cimrilik, bireyi Allah'tan ve cennetten uzaklaştırmakla kalmaz, aynı zamanda insanlarla ilişkilerini de olumsuz etkileyerek onu yalnızlığa iter. Infâk ise tam tersine, bireyi Allah'a yaklaştırarak iç huzurunu artırır ve toplumsal ilişkilerini güçlendirerek onu daha mutlu bir insan haline getirir. Bu hadisten infâkın, bireyin psikolojik ve sosyal gelişimine katkı sağlayan bir davranış biçimi olduğu anlaşılmaktadır.

Peygamber Efendimiz, malını Allah yolunda harcayan kişinin Allah'ın rızasını kazanacağını ve her konuda Allah'ın yardımına mazhar olacağını müjdelemiştir. Bu bağlamda hadislerde belirtildiği üzere, *"her gün yeryüzüne inen iki melekten biri, malını hayır işlerinde harcayan kişi için Allah'a dua ederek onun malının yerine yenisini vermesini niyaz eder. Diğer melek ise, malını tutan ve cimrilik eden kişi için Allah'a dua ederek onun malının telef olmasını diler."*⁷⁷ Bu hadis, malını Allah yolunda harcayan kişinin hem dünyada malının bereketlenmesiyle mükâfatlandığını hem de âhirette Allah'ın hoşnutluğunu kazanarak ebedî bir mutluluğa ulaşacağını müjdeliyor.

Malı Allah yolunda harcamak İslâm ahlâkının temel taşlarından biri olarak, bireyi hem ilâhî bir mükafata hem de toplumsal takdire ulaştıran erdemli bir davranıştır. Cömertçe başkalarına ikramda bulunan kişi, sadece maddî varlıklarını paylaşmakla kalmaz, aynı zamanda manevî bir zenginliğe de ulaşır. Bu davranış, kişinin Allah'ın rızasını kazanmasına vesile olurken, meleklerin dualarına mazhar olmasını da sağlar. Toplumsal hayatta ise cömertlik, bireylerin gönüllerini fethederek sevgi ve saygı kazanmalarını sağlar.⁷⁸ Cömert kişinin attığı her adım, toplum tarafından takdirle karşılanır ve örnek alınır. Böylece cömertlik, hem bireyin manevî gelişimine katkı sağlar hem de toplumsal birlik ve beraberliği güçlendirir. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber şöyle buyurur: *"Yalnızca iki kişiye gıpta edilir: Allah tarafından kendisine mal verilip de malını hak yolunda harcayan kimseye, Allah tarafından kendisine ilim verilip de onunla hükmeden ve onu başkalarına öğreten kimseye."*⁷⁹

Peygamber Efendimiz, ticarî faaliyetler sırasında sıkça yaşanan yemin, boş söz ve yalan gibi olumsuz durumların farkında olarak, Müslümanlara önemli bir tavsiyede

⁷⁵ Mustafa el-Hin vd., *el-Fıkhü'l-Menhecî* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2020), 1/263.

⁷⁶ Müslim, *Sahih-i Müslim*, "Zekât", 70; et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Birr", 40; en-Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, "Zekât", 61.

⁷⁷ ez-Zebîdî, *et-Tecridü's-Sarîh*, "Zekât", 27.

⁷⁸ Mehmet Emin Özafşar vd., *Hadislerle İslâm: hadislerin hadislerle yorumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 3/253.

⁷⁹ ez-Zebîdî, *et-Tecridü's-Sarîh*, "İlim", 15.

bulunmuştur. Ticaretin getirdiği rekabet ortamı ve mal satma telaşı, insanların bazen doğruluktan uzaklaşmasına neden olabilir.⁸⁰ Bu durumun farkında olan Peygamberimiz, Müslümanların bu tür günahlardan arınmaları için sadaka vermelerini önermiştir.⁸¹ Bu hadisten de açıkça anlaşıldığı üzere sadaka, sadece malın bir kısmından feragat etmek değil aynı zamanda günahların temizlenmesi ve Allah'ın rızasının kazanılması için önemli bir ibadettir. Bu sayede, ticaret esnasında söylenmiş olan yalan ve boş sözlerin olumsuz etkileri ortadan kalkar ve ticaret ahlâkî daha yüksek bir seviyeye ulaşır. Böylelikle hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ahlâkî bir temizlenme sağlanır.

1.3.2. Karz-ı Hasen (Borç Verme)'nin Ekonomik Sosyal Adalet ve Ahlâkî

Boyutu

“Karz” terimi, sözlükte çeşitli anlamlara gelse de İslâm hukuku ve iktisadında belirli bir kavramı ifade eder. “Kesip koparmak” veya “karşılık vermek” gibi genel anlamlarının ⁸² yanı sıra, mekân ile ilgili olarak “çaprazından dolaşıp gitmek” gibi mecazî bir anlamı da taşır.⁸³ Ancak bu terim, daha çok bir kişiye geri ödenmek üzere verilen mal veya borç anlamında kullanılır.⁸⁴ Bu bağlamda karz, ekonomik bir işlem olmasının yanında dinî bir kavram olarak da ele alınır ve İslâm ahlâkının temel ilkelerinden biri olan yardımlaşmanın bir göstergesi olarak kabul edilir.

İslâm'da başkalarına yardım etmek, ihtiyaç sahiplerine destek olmak ve iyiliklerde bulunmak en temel ibadetlerden biri olarak kabul edilir. Bu bağlamda, karz yani borç verme de büyük bir öneme sahiptir. İyilik yapmak, Allah'a yaklaştırmamanın en önemli yollarından biri olduğu için İslâm âlimleri, karşılıksız olarak yapılan borç vermeyi müstehap görmüşlerdir.⁸⁵ Başka bir deyişle, Allah rızası için yapılan bu yardımlaşma hem borç veren hem de alan için bir sevap kapısıdır. Bu nedenle, İslâm toplumlarında yardımlaşma ve dayanışma duygusu her zaman güçlü bir şekilde vurgulanmıştır. Hatta bu noktada karz-ı hasen ile sadaka vermek arasındaki efdaliyet meselesi âlimler arasında tartışmalı bir konu olmuştur. Özellikle İbn Ömer gibi bazı fakihler, karz-ı hasenin sadakadan daha faziletli olduğunu savunmaktadır.⁸⁶

İslâm, mü'minler arasında yardımlaşmayı ve dayanışmayı teşvik ederek, kapitalist sistemin temelini oluşturan faiz mekanizmasına karşı karz-ı hasen kavramını sunar. Faizin, üretim süreçlerinden temel ihtiyaçların karşılanmasına kadar her türlü ekonomik faaliyette bir maliyet unsuru olarak yer alması, karşılıksız yardımlaşmanın önemini daha da belirgin kılar. Karz-ı hasen, İslâm ahlâkının temel ilkelerinden biri olan yardımlaşmanın bir göstergesi olarak kabul edilir. Ancak, karz-ı hasenin yaygınlaşması ve etkin bir şekilde işlemesi için bazı önlemler alınması gerekmektedir. Bu bağlamda, karz-ı

⁸⁰ Affâne, *İslâm'da Ticaret*, 371.

⁸¹ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Büyu””, 4; en-Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, “Eymân”, 22,23; Ebû Dâvûd, *Sünen Ebî Dâvûd*, “Büyu””, 1.

⁸² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7/726,727.

⁸³ H. Yunus Apaydın, “Karz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/520.

⁸⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 1/518; Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 73.

⁸⁵ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü* (Dimaşk: Daru'l-Fikr, 2006), 5/3787.

⁸⁶ Karz-ı hasenin daha faziletli olduğunu söyleyen âlimlerin gerekçeleri için bk. Mahsum Aslan, *İslam Hukukunda Efdaliyet* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2023), 125-128.

hasen uygulamalarının kurumsallaştırılması, toplumda bu kavramın öneminin daha iyi anlaşılması ve teşvik edilmesi büyük önem taşımaktadır. Ayrıca, borç verilen paranın değer kaybı riskinin azaltılması ve geri ödemenin güvence altına alınması da karz-ı hasenin sürdürülebilirliği için gereklidir.⁸⁷

Borç müessesesinin İslâm hukukunda teşrî kılınmasının temel hikmeti, Yüce Allah'ın Müslümanlar arasındaki dayanışma ve erdemlilik yönündeki iradesini hayata geçirmektir. Bu bağlamda borç, darda kalan veya güç bir durumla karşılaşan bireylere yardım eli uzatma çağrısıyla Müslümanlar arasındaki uhuvvet bağlarını pekiştirmeyi ve onların sıkıntılarını gidermeye yönelik bir yardımlaşma pratiğini tesis etmeyi amaçlar. Nitekim bazı durumlarda bireyler, hibe veya sadaka yoluyla mal varlıklarını başkalarına vermekte tereddüt edebilirler.⁸⁸ İşte bu noktada borç hem verenin gönüllülüğünü teşvik eden hem de ihtiyacı olanın âcil gereksinimini karşılayan etkin bir mekanizma olarak öne çıkarak, toplumsal yardımlaşma ve iyilik eylemlerinin hayata geçirilmesinde mühim bir işlev üstlenir.

Materyalist ideolojilerin aksine, İslâm insanı sadece maddî varlıklarla sınırlamaz; manevi değerlere de büyük önem verir. Bu nedenle, karz-ı hasen gibi dayanışma temelli uygulamalar, bireylerin ve toplumların daha sağlıklı bir şekilde gelişmesine katkı sağlar.

Karz-ı hasen, günümüz kapitalist sistemin temel finansal araçlarından biri olan faize karşı, İslâm iktisadında öne çıkan alternatif bir finansman modelidir. Faizin, dinî ve ahlâkî açıdan sakıncalı görülmesi ve İslâm hukukunda yasaklanması, karz-ı hasenin önemini artırmaktadır. İslâmî bir bakış açısıyla, faizden uzak durmak ve karşılıksız olarak verilen karz-ı hasene yönelmek, bireylerin hem dünyevî hem de uhrevî hayatlarında olumlu sonuçlar doğurmaktadır.⁸⁹ Karz-ı hasen, sadece borç veren ile alan arasında maddî bir ilişki kurmakla kalmaz, aynı zamanda toplumda dayanışmayı güçlendirerek sosyal bir sermaye oluşturur. Bu bağlamda, karz-ı hasen uygulamalarının yaygınlaştırılması hem bireysel düzeyde hem de toplumsal düzeyde önemli faydalar sağlayabileceği düşünülmektedir.

Kur'ân-ı Kerim, İslâm ahlâkının temel ilkelerini ortaya koyarken, ekonomik ilişkilerin de düzenlenmesi konusunda önemli prensipler sunmaktadır. Bu prensiplerden biri de karz-ı hasen, yani karşılıksız ve faizsiz olarak yapılan ödünç verme kavramıdır. Kutsal kitapta, karz-ı hasenin “güzel ödünç” olarak nitelendirilmesi,⁹⁰ bu eylemin Allah katındaki değerini gösterir. Kur'ân, karz-ı haseni teşvik ederken, bu davranışın Allah katındaki karşılığının kat kat artırılacağına dair müjde verir.⁹¹ Allah Teâlâ, “*Kim Allah'a güzel bir borç verecek ki, Allah da onun verdiğini kat kat arttırsın ve onun için değerli bir mukafat versin*”⁹² buyurarak, bu konudaki teşvikini açıkça ortaya koyar.

Kur'ân-ı Kerim'de, İsrailoğullarına Musa peygamber aracılığıyla tebliğ edilen emirler arasında ahlâkî ve sosyal hayata dair pek çok hüküm yer almaktadır. Bu

⁸⁷ Ahmet Özdemir, “Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/1 (2012), 125.

⁸⁸ el-Hin vd., *el-Fikhü'l-Menhecî*, 3/106,107.

⁸⁹ Güneş, “Kur'an'da Ticaretin Uhrevî Boyutu”, 116.

⁹⁰ el-Bakara, 2/245; el-Hadid, 57/11.

⁹¹ Döndüren, *Delilleriyle ticaret ve iktisat ilmihali*, 410.

⁹² el-Hadid, 57/11.

hükümlerden biri de borç verme konusundaki hassasiyettir. Allah Teâlâ, İsrailoğullarından sağlam bir söz almış ve bu sözü temsil eden on iki başkan seçmiştir. Bu konu ile ilgili olarak yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *“Ben sizinle beraberim. And olsun eğer namazı kılar, zekâtı verir ve elçilerime inanır, onları desteklerseniz, (fakirlere gönülden yardımda bulunarak) Allah'a güzel bir borç verirsiniz, elbette sizin kötülüklerinizi örterim ve and olsun sizi içinden ırmaklar akan cennetlere koyarım. Ama bundan sonra sizden kim inkâr ederse mutlaka o dümdüz yoldan sapmıştır.”*⁹³

İslâm'ın temel prensiplerinden biri olan merhamet ve adalet anlayışı, borç ilişkilerinde de kendini gösterir. Kur'ân-ı Kerim'de açıkça ifade edildiği üzere, borçlu zor durumda ise ona ödeme gücü oluşuncaya kadar mühlet verilmesi teşvik edilir.⁹⁴ Bu yaklaşım, hukukî bir düzenleme olmaktan öte insanın maddî sıkıntılar karşısında korunması ve toplumsal dayanışmanın güçlendirilmesi amacını güder. Allah Teâlâ, borçluya eli genişleyinceye kadar mühlet verilmesini emrederek, mü'minlere hem insanî bir sorumluluk yükler hem de sadaka verme yoluyla daha büyük bir sevap kazanabileceklerini bildirir. Bu ilâhî hüküm, İslâm'ın hem bireysel hem de toplumsal hayata yön veren kapsamlı bir din olduğunu ortaya koyar.

Hiz. Peygamber, yol gösterici hadislerinde borç verme konusunda mü'minleri teşvik ederken imkân sahibi bireyleri, ihtiyaç sahiplerine borç verirken merhametli olmaya teşvik eder. Bu bağlamda, borç alan kişiye insanlık ve haysiyetini zedeleyecek bir muamele yapılmaması, aksine borçlunun durumuna uygun bir ödeme planı oluşturulması vurgulanır. Öte yandan, borç alan kişi de bu iyiliğe karşılık borcunu zamanında ve mümkünse vadesinden önce ödeme sorumluluğu taşır.⁹⁵ İslâm düşüncesinde borç, bir emanettir ve bu emanetin geri verilmemesi, borçlunun malına haksız olarak el koyması anlamına gelerek bir nevi hırsızlık olarak değerlendirilir.⁹⁶ Bu nedenle, imkânı varken borcu geciktirmek, hem borç verene karşı bir vefasızlık hem de İslâm'ın kul hakkına verdiği öneme aykırı bir davranış olarak kabul edilir.

Hiz. Peygamber bir hadislerinde *“Kim bir Müslümanın dünya sıkıntılarından birisini giderirse Allah da onun kıyamet sıkıntılarından birisini giderir. Kim zorda kalan birisinin işini kolaylaştırarak onu rahatlatırsa Allah da aynı şekilde onu, dünya ve âhirette zora düştüğünde kolaylık sağlayarak rahatlatır. Kim bir Müslümanın ayıbını örterse Allah da onun dünyadaki ve âhiretteki bir ayıbını örter. Kul, kardeşinin yardımında olduğu sürece Allah da onun yardımındadır”* buyurur.⁹⁷ Bu hadisten bir kişinin Allah'ın rızasını gözeterek ihtiyaç içinde bulunan birisine borç vermesinden Allah'ın razı olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla borç vermek, Allah'ın rızasını kazandıran, O'na yaklaştıran ve büyük hayırlara ulaştıran bir ameldir. Bu amelin uhrevî bir karşılığı olduğu gibi dünyada da Allah'ın yardımına namzet olmaya bir vesiledir.⁹⁸

⁹³ el-Mâide, 5/12.

⁹⁴ el-Bakara, 2/280.

⁹⁵ ez-Zebîdî, *et-Tecrîdü's-Sarîh*, “İstikrâz”, 12; Müslim, *Sahih-i Müslim*, “Müsakkât”, 33; İbn Mâce, *Sünen*, “Sadâkât”, 11.

⁹⁶ Apaydın, “Karz”, 24/524.

⁹⁷ ez-Zebîdî, *et-Tecrîdü's-Sarîh*, “Mezâlim”, 3; Müslim, *Sahih-i Müslim*, “Birr”, 59, “Zikir”, 38; Ebû Dâvûd, *Sünen Ebî Dâvûd*, “Edep”, 60.

⁹⁸ Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı*, 102,103.

Hız. Peygamber, İslâm ahlâkının temel taşlarından biri olan adalet ve dürüstlük prensiplerine büyük önem vermiş, bu bağlamda borçların ödenmesi konusunda da titiz davranmıştır. Hadis-i şeriflerde, Peygamber Efendimizin, bir kişinin vefatı durumunda cenaze namazına geçmeden önce, vefat edenin borçlu olup olmadığını ve eğer borcu varsa bunun nasıl ödeneceğini sorguladığına dair birçok rivayet bulunmaktadır.⁹⁹ Bu hassasiyet, İslâm'da borçlunun âhirette zor durumda kalmaması ve Müslümanın mal hakkına riayet etmesinin ne kadar önemli olduğunu bir göstergesidir.¹⁰⁰ Peygamber Efendimizin bu uygulaması, İslâm hukukunda miras hukuku başta olmak üzere birçok alanda önemli bir referans noktası olmuştur.

Bu uygulamanın temel amacı, Müslümanın dünya hayatındaki sorumluluklarını yerine getirmesini sağlamak ve âhîret hayatına temiz bir sayfa ile adım atmasını temin etmektir. Zira İslâm'da, borçlu olarak ölmek büyük bir günahdır ve kişinin âhîrette zor durumda kalmasına neden olabilir. Peygamber Efendimizin bu hassasiyeti, aynı zamanda Müslümanlar arasında karşılıklı güvenin ve saygının tesis edilmesinde de önemli bir rol oynamıştır.

İslâm'da cihadın fazileti inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak bu fazilet, diğer ibadet ve sorumlulukların yerine geçecek nitelikte değildir. Özellikle borç konusunda dikkatli olmak ve bu konuda gerekli tedbirleri almak, her Müslümanın üzerinde durması gereken önemli bir husustur. Zira borç hem bireysel hem de toplumsal hayatta huzursuzluğa neden olabilecek ciddi bir meseledir. Bu nedenle, İslâm'ın şerefli bir mücahede olan cihadı teşvik ederken, aynı zamanda borçların ödenmesinin önemini de vurgulayarak mü'minlere dengeli bir yaklaşım sunmaktadır. Nitekim Peygamber Efendimiz bir hadisinde bu dengeyi net bir şekilde ortaya koymuştur. Hadiste, bir sahâbenin "*Ya Resulallah, Allah yolunda öldürülürsem günahlarım affolunur mu?*" sorusuna Peygamberimiz, "*Sabırla, ecrini Allah'tan umarak ilerleyip geri dönmeyerek Allah yolunda öldürürsen evet, ancak borç hariç*"¹⁰¹ şeklinde cevap vermiştir. Bu hadis, cihadın büyük bir amel olmasına rağmen, borçlu olarak ölen bir mücahidin âhîrette zor durumda kalabileceğini açıkça göstermektedir. Bu hadisten ayrıca borçlu bir Müslümanın vefatı durumunda mirasçıları veya yakınlarının borcun ödenmesi için gerekli tedbirleri almalarının zorunluğu anlaşılmaktadır. Zira Peygamber Efendimizin bu uyarısı, borcun sadece dünya hayatında değil aynı zamanda âhîrette de önemli bir sorumluluk olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle, Müslümanlar, hayattayken borçlarını ödeme konusunda titiz davranmalı ve mirasçılarına bu konuda vasiyette bulunmalıdırlar.

1.3.3. Dürüstlüğe Riayet Etmek

İslâm'da ticaret, ekonomik bir faaliyet olmakla beraber ahlâkî bir sorumluluk olarak da değerlendirilir. Bu perspektifte, dürüstlük, İslâm ticaret ahlâkının temel direklerinden biri sayılır. Kur'ân-ı Kerim ve Peygamber Efendimizin hadisleri, ticaretteki dürüstlük, ölçü ve tartıda adalet, hile ve aldatmadan kaçınma gibi konuları sıklıkla

⁹⁹ ez-Zebîdî, *et-Tecrîdü's-Sarîh*, "Havâlât", 3; Müslim, *Sahih-i Müslim*, "Ferâiz", 14.

¹⁰⁰ Özağar vd., *Hadislerle İslâm: hadislerin hadislerle yorumu*, 5/122.

¹⁰¹ Müslim, *Sahih-i Müslim*, "İmâre", 117.

vurgulayarak, bu ilkenin önemini vurgular.¹⁰² Müslüman bir tüccar için dürüstlük, müşteri güvenini tesis etmenin, uzun vadeli ticari ilişkiler kurmanın ve toplumda saygın bir konuma ulaşmanın temelini oluşturur. Peygamber Efendimizin “*Dürüst ve güvenilir tüccar, peygamberler, sıddıklar ve şehitlerle beraberdir*”¹⁰³ hadisi, bu konudaki en belirgin örneklerden biridir.

İslâm, ticareti insanlara hizmet etme ve toplumun refahına katkı sağlama misyonuyla yüklenmiş bir sorumluluk olarak değerlendirir. Bu bakış açısına göre, ticarete dürüstlük, sadece malın niteliği ve miktarı hakkında doğru bilgi vermekle sınırlı kalmaz. Aynı zamanda müşteriye karşı şeffaflık, malın eksikliklerini gizlememek, sözleşmelerin ruhuna uygun hareket etmek ve haksız kazançtan uzak durmak gibi daha geniş bir ahlâki çerçeveyi kapsar. İslâm, ticaretin temel amacının insanlara fayda sağlamak olduğu vurgusu yaparak, dürüstlüğü ticaretin vazgeçilmez bir ilkesi olarak kabul eder.

Doğruluk ve dürüstlük, İslâm ahlâkının temel taşlarından biri olup, Müslümanın tüm yaşam alanlarında sergilemesi gereken bir erdemdir.¹⁰⁴ Ticaret de bu erdemlerin en belirgin şekilde ortaya konması gereken alanlardan biridir. Üretimden tüketime kadar her aşamada dürüst davranmak, bireyin hem ticarî hayatta itibarını yükseltir hem de âhirette huzura ermesini sağlar. Ticaretin her alanında, ürün veya hizmetin kalitesini doğru bir şekilde ifade etmek, sözleşmelere riayet etmek ve müşteriye karşı şeffaf olmak, dürüstlüğü temel unsurlarıdır.¹⁰⁵ Aksi durum olan, yalan ve aldatma gibi davranışlar ise ticarî ilişkileri zedeler ve bireyin vicdanını sızlatır.

Kur’ân-ı Kerim’de dürüstlük, mü’min bireyin hayatında merkezî bir yer tutan temel bir fazilet olarak vurgulanmaktadır. Allah Teâlâ, mü’minlere hitaben “*Ey iman edenler, Allah’tan sakının ve doğrularla birlikte olun*”¹⁰⁶ buyurarak dürüstlüğü, takvanın ve güzel ahlâkın ayrılmaz bir parçası olduğunu belirtmiştir. Bu ilâhî emir, mü’minlerin sadece inançta değil aynı zamanda tüm davranışlarında da samimi ve doğru olmaları gerektiğini ifade etmektedir. Başka bir âyette ise mü’min erkek ve kadınların ortak özelliklerinin sıralandığı bir listede dürüstlük, sabır, alçakgönüllülük ve diğer faziletlerle birlikte zikredilmektedir.¹⁰⁷ Bu sayılan tüm özellikler, mü’minin Allah katındaki değerini artıran ve ebedî mutluluğa ulaştıran vasıflardır. Dolayısıyla dürüstlük, bireysel bir meziyet olmasının yanında toplumların huzur ve güven içerisinde yaşamasını sağlayan önemli bir sosyal değerdir. Kur’ân-ı Kerim’in bu konudaki vurgusu, İslâm ahlâkının temelini oluşturan dürüstlük, adalet ve güven gibi evrensel değerlerin önemini bir kez daha ortaya koymaktadır. “*Rabbimiz Allah’tır*” diyerek inançlarını açıkça ifade eden ve bu inancın gerektirdiği doğruluk yolunda ilerleyen mü’minler için Kur’ân-ı Kerim müjdeleyici bir haber sunar.¹⁰⁸ Bu âyetten anlaşıldığına göre samimiyetle iman edip

¹⁰² el-Bakara, 2/16,198,282; en-Nisâ, 3/29; et-Tövbe, 9/119 vb.; Buhârî, “Büyû”, 19,22,44,46; Müslim, “Büyû” 47. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, “Büyû”, 1; Tirmizî, “Büyû”, 6; en-Nesâî, “Büyû”, 4,8,11.

¹⁰³ et-Tirmizî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Büyû”, 4.

¹⁰⁴ Affâne, *İslâm’da Ticaret*, 364.

¹⁰⁵ Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı*, 72.

¹⁰⁶ Et-Tövbe, 9/119.

¹⁰⁷ el-Ahzâb, 33/35.

¹⁰⁸ el-Ahkâf, 46/13.

hayatlarını bu imana uygun şekilde yaşayan mü'minler, âhirette korkuya kapılmayacak ve üzülmeyeceklerdir. Onlar, Allah'ın lütuf ve rahmetiyle ebedî mutluluğa erişeceklerdir. Bu âyet, dürüstlük ve samimiyetin İslâm inancındaki önemini bir kez daha vurgulayarak, hayatlarında dürüstlüğü riayet eden mü'minlere huzurlu bir yaşamın müjdesini verir.

Kur'ân-ı Kerim'de dürüstlük kavramı, özellikle ticaret ve sosyal ilişkiler bağlamında ölçü ve tartının doğru kullanılması üzerinden sıklıkla vurgulanmaktadır.¹⁰⁹ Nitekim konu ile ilgili olarak Yüce Allah Kur'ân'da şöyle buyurmaktadır: *“Ölçtüğünüz zaman tastamam ölçün ve doğru terazi ile tartın. Bu hem daha iyidir hem de sonucu daha güzeldir”*.¹¹⁰

İslâm ahlâkının temel ilkelerinden biri olan adalet, mü'minlerin tüm hayatlarında olduğu gibi ticaret hayatlarında da ön plana çıkar. Özellikle ölçü ve tartı konusunda Kur'ân-ı Kerim, mü'minlere önemli uyarılarda bulunur. Mü'min bir birey, tüm insanlığın iyiliğini gözetten bir yaklaşım sergilemelidir. Bu bağlamda, ticarete de kendisi için arzu ettiği dürüstlüğü ve doğruluğu başkalarına karşı da göstermesi beklenir. Mutaaffîn sûresinde yer alan uyarılar, ölçü ve tartıda hile yapan, eksik veren kişilerin ahlâkî çöküntüsünü ve bu davranışın İslâm ahlâkına aykırı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.¹¹¹ Mü'minler, ticaretteki bu tür olumsuz davranışlardan uzak durarak hem kendi vicdanlarını rahatlatır hem de toplumda güvenilir bir imaj oluştururlar. Bu sayede insan ilişkilerini güçlendiren bir araç olduğu gerçeği bir kez daha vurgulanır.

İslâm'da ticarete dürüstlük, sadece bir ahlâkî değer değil aynı zamanda dinî bir vecibedir. Peygamber Efendimiz (sav), ticarete dürüstlüğü'nün önemini vurgulayan pek çok hadis-i şerif söylemiştir. Bu hadisler, Müslüman iş insanları için birer yol gösterici niteliğindedir. Hadis-i şeriflerde, hilekarlık, aldatma ve yanıltma gibi davranışların İslâm'da hoş görülmediği açıkça belirtilir. Bu nedenle, ticarete dürüstlük konusunda Peygamber Efendimizin hadislerini incelemek, konunun daha iyi anlaşılması ve Müslüman iş dünyasında ahlâkî bir bilinç oluşturulması açısından büyük önem taşımaktadır.

*“Taraflar birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler. Doğru söyleyip her şey açık açık dile getirirlerse alışverişleri bereketli olur. Yok yalan söyler, kusurları gizlerlerse alışverişlerin bereketi yok olur gider.”*¹¹²

*“Kazancın en temizi yalan söylemeyen dürüst iş adamlarının elde ettiği kazançtır. Onlar güvenilir kimselerdir; hıyanet etmez, sözlerinde durur, alışverişlerini mükemmel bir şekilde İslâm'ın belirlediği kurallara uygun şekilde yapar, borçlarını geciktirmez, alacakları konusunda ise zorluk çıkarmazlar.”*¹¹³

İslâm, ticareti, tarafların haklarını koruyarak âdil bir alışveriş ortamı oluşturmayı hedefler. Bu amaçla, malın tüm özelliklerinin açıkça belirtilmesi ve her iki tarafın da mal hakkında yeterli bilgiye sahip olması esastır. Aksi halde, belirsizlik ve yanıltıcı durumlar

¹⁰⁹ Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı*, 76.

¹¹⁰ el-İsrâ, 17/35.

¹¹¹ el-Mutaaffîn, 83/2,3.

¹¹² ez-Zebîdî, *et-Tecrîdü's-Sarîh*, “Büyu”, 19,22; Müslim, *Sahih-i Müslim*, “Büyu”, 47.

¹¹³ Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, 4/221.

ortaya çıkararak tarafların mağduriyetine yol açabilir.¹¹⁴ İslâm fıkında bu durum, “garar” olarak adlandırılır. Garar, bir sözleşmenin belirsizliği ve bu belirsizliğin bir tarafa haksız kazanç sağlama ihtimalini ifade eder.¹¹⁵ Peygamber Efendimiz garar içeren sözleşmeleri yasaklayarak ticarete dürüstlüğü ve güvenilirliği ön planda tutmuştur. Bu yaklaşım hem alıcıyı hem de satıcıyı koruyarak âdil bir ticaret ortamının oluşmasına katkı sağlar.

Peygamber Efendimizin, “*Her ümmetin bir fitnesi vardır, benim ümmetimin fitnesi mal olacaktır.*”¹¹⁶ hadisi, özellikle ticaretle uğraşan mü’minler için önemli bir uyarıdır. Bu hadis, mal edinmenin ve kullanmanın bir imtihan olduğunu, helal ve haram konusunda bilinçli olmanın gerekliliğini vurgular.¹¹⁷ Özellikle günümüzde, mal edinmenin kolaylaşmasıyla birlikte, helal kazanç yollarından uzaklaşma riski artmıştır. Peygamber Efendimizin “*Bizi aldatan bizden değildir*”¹¹⁸ hadisi ise, bu konuda mü’minlere yol göstericidir. Ticaret hayatında dürüstlükten ayrılmak kötü sonuçlara yol açar. Müslüman tüccarlar, ticaret hayatının her aşamasında bu hadislerin ışığında hareket ederek hem kendi vicdanlarını rahatlatmalı hem de toplumun güvenini kazanmalıdırlar.

1.3.4. Haram Kazançtan Sakınmak

Müslüman bir tüccar için dünya ve âhiret mutluluğu, ticaret hayatını Kur’ân ve Sünnet’in evrensel ilkeleriyle bütünleştirmekle mümkündür. Helal kazanç, adaletli ticaret ve erdemli bir yaşam süreci hem dünyevî bereketin kapılarını açar hem de âhirette Yüce Allah’ın vadettiği mükafatlara ulaşmanın yolunu aydınlatır. Faiz, rüşvet, hile, aldatma ve zulüm gibi haram ve ahlâksız uygulamalardan uzak durmak ise bu sürecin temel taşlarını oluşturur.

İslâm’da haram mal hem dinî hem de ahlâkî açıdan yasaklanmış olan kazanç yollarıyla elde edilen tüm mal varlıklarını ifade eder.¹¹⁹ Bu kapsamda, dinî metinlerde açıkça yasaklanan faiz, kumar, hırsızlık, gasp, fuhuş, içki, domuz eti ve putlara tapınma yoluyla elde edilen kazançlar haram kabul edilir. Benzer şekilde, ihtiyaç duyulmaksızın dilenerek elde edilen gelir de bâtil bir yol olarak değerlendirilir ve haram sayılır.¹²⁰ Bu tür kazançların haram kılınmasının temel nedeni, bireylerin helal yollardan çalışarak geçimlerini sağlamalarının ve toplumda adaletli bir düzenin oluşmasının teşvik edilmesidir. Haram malın elde edilmesi ve kullanılması, toplumun genel ahlâkî yapısını bozar. Bu nedenle İslâm fıkı, mü’minleri haramdan uzak durmaya teşvik etmekle birlikte haram malın elde edilmesi, kullanılması ve temizlenmesi gibi konularda detaylı hükümler ortaya koymuştur.

Kur’ân-ı Kerim, ticaret yoluyla elde edilen servetin insan psikolojisi üzerindeki etkisini ve bu durumun ahlâkî değerlendirmelerini incelikli bir şekilde ele alır. Özellikle bir âyette çok fakat helal olmayan bir servetin, az fakat helal ve temiz olan bir servetle

¹¹⁴ Erman, “İslâm’da Ticaret Ahlâkının Oluşmasında Hadislerin Rolü”, 8.

¹¹⁵ Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 196,197.

¹¹⁶ et-Tirmizî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Zühd”, 26.

¹¹⁷ Özaşar vd., *Hadislerle İslâm: hadislerin hadislerle yorumu*, 5/32.

¹¹⁸ Müslim, *Sahih-i Müslim*, “İman”, 164.

¹¹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 1/150.

¹²⁰ Affâne, *İslâm’da Ticaret*, 414,415; Kalkavan, *İslâm Ahlâk Değerlerinin İktisadi Davranışa Olan Etkileri*, 104.

eşitlenemeyeceği vurgulanır.¹²¹ Bu âyet, insanın mal sevgisi ve zenginlik elde etme arzusunun doğal bir eğilimi olduğunu kabul etmekle birlikte bu arzunun ahlâkî sınırlar içerisinde tutulması gerektiğini belirtir.¹²² Âyetin merkezinde yer alan “temiz” ve “pis” kavramları, sadece maddî temizlik ve kirlilik değil aynı zamanda malın kazanılma yöntemini ve bu yöntemin ahlâkî boyutunu da ifade eder. Bu bağlamda, âyet, nicelik yerine niteliğin önemini vurgulayarak, çokluğun değil malın helal ve temiz olmasının gerçek değeri ifade ettiğini ortaya koyar. Dolayısıyla Kur’ân, bireyleri maddî zenginliğin peşinde koşarken ahlâkî değerlerden kopmamaya ve malın sadece bir araç olduğunu unutmamaya davet eder.

Kuran-ı Kerim’de mü’minlere atfedilen en temel özelliklerden biri, sürekli çaba sarf ederek hayırlı işler yapmaktır.¹²³ Yüce Allah, mü’min erkek ve kadınların iyi amellerde bulunup haramlardan uzak durmaları hâlinde kendilerine güzel bir hayat yaşatacağını ve en güzel mükafatlarla ödüllendireceğini vaat etmektedir.¹²⁴ Bu âyet, mü’minleri sürekli gelişime ve üretmeye teşvik eder. Mü’minler, imkânlarını zorlayarak işlerini en iyi şekilde yapmaya çalışırken elde ettikleri başarılarla yetinmeyip daha iyisi için çaba gösterirler. Bu bağlamda mü’minlerin hayat tarzı sürekli öğrenme, gelişme ve üretme üzerine kurulu dinamik bir yapıya sahiptir.

İslâm, bireylerin kendileri ve ailelerinin geçimini sağlamak amacıyla çalışmasını teşvik ederek, iş ve meslek sahibi olmanın önemini vurgulamış ve bu yolla elde edilen kazancın sevap getireceğini belirtmiştir. Toplumlarda farklı şekillerde ortaya çıkan ve ticarî hayatta önemli bir yer tutan kurallar ve kaideler, bu teşvik doğrultusunda şekillenmiştir.¹²⁵ Özellikle kazanç paylaşımını amaçlayan iş birlikleri, belirli anlaşmalar çerçevesinde kurulmuş ve ekonomik hayatın vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Toplumların ekonomik gelişim sürecinde karşılaşılan ticarî ve iktisadî değişimler, bu iş birliklerine dair yeni kuralların ve düzenlemelerin getirilmesini zorunlu kılmıştır.

İnsan hayatında, ibadetin ardından en temel ihtiyaçlardan biri olan geçimini sağlamak için çalışmak, İslâm’ın da vurguladığı önemli bir sorumluluktur.¹²⁶ Bu bağlamda ticaret, tarih boyunca insanların temel geçim kaynaklarından biri olmuş ve İslâm’da da teşvik edilen faaliyetler arasında yer almıştır. Peygamber Efendimizin ticaret hayatına verdiği önem, bu konunun İslâm ekonomisindeki yerini belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır.

İslâm’da kazanç, bir geçim kaynağı olmaktan öte, kişinin ahlâkî ve manevî duruşunun bir yansımasıdır. Helal kazanç, İslâm’ın temel ilkelerine uygun olarak, adalet, dürüstlük ve insanlara fayda sağlama prensipleri çerçevesinde elde edilen gelirdir. Bu

¹²¹ el-Mâide, 5/100.

¹²² Celal Yeniçeri, Peygamber ve Sonrasında İslâmın Emeğe Bakışı ve Emek Hayatını Düzenlemesi Hukukî-Ahlâkî- İktisadî- Felsefî Yönleriyle Emek ve Emekçi Hayvanlar (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009), 115.

¹²³ Özaşar vd., Hadislerle İslâm: hadislerin hadislerle yorumu, 5/40.

¹²⁴ en-Nahl, 16/97.

¹²⁵ Murtaza Köse, “Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudarebe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
 Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi
 Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED) 17 (2002), 153.

¹²⁶ Çalışkan, “Kur’an’da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları”, 31.

bağlamda resmi düzenlemelerin meşru gördüğü her faaliyet, İslâmî açıdan da helal olmayabilir. Zira İslâm, sadece yasal olanı değil aynı zamanda ahlâkî olanı da esas alır.

Bir Müslümanın kazancı, elde ediliş biçiminin el emeğine dayanma ölçüsüne göre değerlendirilir.¹²⁷ Alın teri dökerek, bilgi ve becerilerini kullanarak elde edilen gelir, İslâm'da daha üstün görülür. Bu yaklaşım, sadece ekonomik bir boyutu değil aynı zamanda bireyin kendine olan güvenini artıran, sosyal sorumluluk bilincini güçlendiren ve manevî tatmini sağlayan bir boyut da içerir.

İslâm iktisadı, ahlâk temelli bir hayat biçimini teşvik eder. İslâm, ekonomik faaliyetleri bireysel çıkarların ötesinde, toplumun genel refahını hedefleyen bir perspektifle değerlendirir. Bu dinî çerçevede, ekonomik aktörler sadece kendi kazançlarını değil aynı zamanda toplumun ihtiyaçlarını ve adaletli bir dağılımı göz önünde bulundurmak zorundadırlar. Bu yaklaşım, bireylere sosyal sorumluluklarını hatırlattığından sürdürülebilir bir toplumun inşası için önemli bir temel oluşturmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de haram yollardan elde edilen kazanç ve bu kazancın tüketimi, açık bir şekilde yasaklanmış ve birçok âyette ağır bir günah olarak nitelendirilmiştir. Bu yasak hem bireysel arınmayı hem de toplumsal düzenin korunmasını hedefleyen temel bir ilke olarak ortaya konmuştur. Özellikle haram mala "süht" olarak atfedilen bu kavram, ¹²⁸haksız kazanç, rüşvet ve benzeri yollarla elde edilen her türlü menfaatsiz kazancı kapsamaktadır.¹²⁹ Müfessirlerin ortak görüşü, haram malın ibadetlerin kabulünü engellediği, kazancın bereketini yok ettiği ve insanın ahlâkî değerlerini zedelediği yönündedir.¹³⁰ Nitekim, âyetlerde geçen "süht" kelimesi, genellikle yargıçlara verilen rüşvetle ilişkilendirilerek, haramın toplum düzenini bozduğu ve adaleti zedelediği vurgulanmıştır. Bu bağlamda, İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve Hasan el-Basrî (ö. 110/728) gibi büyük âlimler de haram kazancın büyük bir günah olduğuna ve toplum için ciddi tehditler oluşturduğuna dair görüş birliği içerisindeyler.¹³¹

İslâm hukukunda haram kılınan bazı ticarî faaliyetler, Kur'ân-ı Kerim'de açıkça belirtilmiştir.¹³² Alkol üretimi, tüketimi ve ticareti, kumar, fal ve şans oyunları yoluyla yapılan tüm meslek ve ticaret çeşitleri yasaklanmıştır.¹³³ Benzer şekilde, haksız kazanç elde etmek ve başkasının malına el koymanın günah olduğunu vurgulamaktadır.¹³⁴ Bu âyetlerde ifade edilen yasaklar, İslâm toplumunda adaletin, dürüstlüğün ve helal kazanç ilkesinin korunması amacıyla konulmuştur.

Bu yasakların gerekçeleri arasında, toplumun ahlâkî ve manevî değerlerinin korunması, insan sağlığının zarar görmesinin önlenmesi, sosyal adaletsizliğin ortadan

¹²⁷ Ekrem Erdem, "Helal Kazanç, İnsan Onuru ve Erdemli Toplum İnşası: İlgili Hadisler Üzerinden İktisadi Bir Değerlendirme", Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi 4/1 (2022), 15.

¹²⁸ el-Mâide, 5/63.

¹²⁹ Affâne, İslâm'da Ticaret, 413.

¹³⁰ Ebu Abdillâh Kurtubî Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-Câmi'li Ahkâmî'l-Kur'ân (Lübnan: Dârü'l-Kutubi'l İlmiyye, 2023), 7/290.

¹³¹ Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el- Hüseyînî el-Âlûsî, Rûhu'l-Meânî (Dmaşk: Dâru Risâleti'l-Âlemî, 2022), 7/290.

¹³² Kalkavan, İslâm Ahlâk Değerlerinin İktisadi Davranışa Olan Etkileri, 103.

¹³³ el-Mâide, 5/90.

¹³⁴ el-İsrâ, 17/52.

kaldırılması ve ekonomik istikrarın sağlanması sayılabilir. İslâm hukuku, ticarî faaliyetlerin toplumun genel çıkarlarını gözeterek yürütülmesini emretmektedir.

Peygamber Efendimiz (sav), mü'minlerin helal kazanç konusundaki hassasiyetini vurgulayan pek çok hadis-i şerif ile İslâm ahlâkının temelini oluşturmuştur. Nitekim, *"İnsanın yediği şeylerin en güzeli kendi kazancından olandır ve kişinin çocuğu onun kazancındandır"*¹³⁵ buyurarak helal kazancın hem bireysel hem de toplumsal hayattaki önemini belirtmiştir. Benzer şekilde, Zübeyr bin Avvam (ra)'dan rivayet edilen bir hadiste, kişinin kendi emeğiyle geçimini sağlamasının, başkalarından dilenmekten daha hayırlı olduğu¹³⁶ vurgulanmıştır. Abdullah bin Amr (ra)'dan rivayet edilen başka bir hadiste ise bakmakla yükümlü olduğu kişileri ihmal etmenin büyük bir günah olduğu¹³⁷ belirtilmiştir. Bu hadisler, İslâm'da çalışmanın ve helal kazanmanın sadece bir geçim kaynağı değil aynı zamanda ahlâkî bir sorumluluk olduğunu göstermektedir. Peygamber Efendimizin bu öğütleri, günümüzde de geçerliliğini koruyarak, bireylerin ve toplumların refahı için önemli bir rehber niteliğindedir.

Peygamber Efendimizin helal kazanç konusundaki hassasiyeti, sadece genel ilkelerle sınırlı kalmayıp bâriz örneklerle de desteklenmiştir. Kabîsa (ra)'nın rivayet ettiği hadis bu konuda önemli bir delil teşkil etmektedir. Hadiste, maddî bir yükümlülüğü olan Kabîsa'nın Peygamberimize yardım talebinde bulunması üzerine, Efendimizin zekât malının gelmesini beklemesini ve buradan kendisine verilmesini emretmesi dikkat çekicidir.¹³⁸ Bu durum, hem zekâtın nasıl kullanılacağına dair önemli bir örnek teşkil etmekte hem de helal kazanç konusunda mü'minlerin dikkatli olmaları gerektiğini vurgulamaktadır.

Peygamber Efendimiz, Kabîse'ye yaptığı tavsiyede, istemenin sadece üç durumda helal olduğunu belirtmiştir: Maddî bir sorumluluğu olan, felâkete uğrayan ve zengin iken fakir düşen kişiler. Bu üç durumun dışında istemenin haram olduğu gibi, böyle bir yolla elde edilen malın da haram olduğu vurgulanmıştır. Başka hadislerde de haram lokma yemenin cehennem ateşini hak ettiğine dair uyarılar yer almaktadır.¹³⁹

1.4. İslâm Ticaret Ahlâkının Tezahürü: Ahîlik ve Fütüvvet Teşkilatları

Örneği

İslâm medeniyetinin temelindeki ibadetlerin yapılmasının hedeflerinden biri de insanlar arası ahlâkî ve toplumsal düzenlemeleri de oluşturma amacı da güdülmektedir. Ticaret, bu düzenin vazgeçilmez alanlarından biridir. Çünkü insan hayatının önemli bir kısmı alışveriş, üretim, emek ve tüketimle ilgilidir. Bu alanda ortaya çıkan ahlâkî yozlaşma, tüm toplumu etkileyebileceği gibi, dürüstlük ve hakkaniyetle yürütülen ticarî hayat da toplumsal huzurun ve güvenin temel taşı olacağı sünnetullahın gereğidir.

İslâm tarihinde, ticaretin bu yüksek ahlâkî prensipler doğrultusunda yürütülmesi için kurumsal yapılar ortaya çıkmıştır. Örnek olarak Fütüvvet teşkilatları ve Ahîlik

¹³⁵ en-Nesâî, Sünen-i Nesâî, "Büyu", 1.

¹³⁶ ez-Zebîdî, et-Tecrîdü's-Sarîh, "Zekât", 50.

¹³⁷ Ebû Dâvûd, Sünen Ebî Dâvûd, "Zekât", 45.

¹³⁸ Müslim, Sahih-i Müslim, "Zekât", 36.

¹³⁹ ez-Zebîdî, et-Tecrîdü's-Sarîh, "Menâkıbu'l-Ensâr", 26.

teşkilatları gösterilebilir. Bu kurumlar sadece birer esnaf örgütü değil aynı zamanda İslâm ahlakının, kardeşliğin, yardımlaşmanın ve toplumsal adaletin hayata geçirilmesinde önemli rol oynamış adeta İslâm ticaret ahlakının tecessüm ettikleri teşkilatlardır.

1.4.1. Fütüvvet: Ahlâkî Ricalin Teşkilatı

Fütüvvet, kelime olarak “gençlik, kahramanlık, cömertlik, başkalarını nefesine tercih etmek” anlamlarına¹⁴⁰ gelir. Tasavvuf kaynaklarında, II. (VIII.) yüzyıldan itibaren önde gelen sûfilerin fütüvvet kelimesini tasavvufî bir terim olarak kullanmaya başladıkları kaydedilir.

Terim olarak ise, başlangıçta tasavvufî bir mahiyet taşıırken XIII. yüzyıldan itibaren içtimaî, iktisadî ve siyasî yapılanmaya dönüşen kurum ve yapıyı ifade eder.

Fütüvvet ehli, dünya malına tamah etmeyen, kardeşini kendine tercih eden, güçlüyken affeden, zayıfı koruyan bir karakter inşa etmeyi hedefler.¹⁴¹

Abbasîler döneminde özellikle zenginleşmeye ve dünyevileşmeye karşı bir tepki olarak gelişen fütüvvet hareketleri, zamanla kurumsallaşmış ve ticaret erbabının ahlâkî disiplinle yetişmesini sağlayan bir yapıya dönüşmüştür. Fütüvvetnameler, bu anlayışın yazılı kaynakları olmuş, üyeler arasında uyulması gereken ahlâkî ilkeleri belirlemiştir. Bu metinlerde dürüstlük, adalet, sabır, kanaat, cömertlik gibi erdemler vurgulanır.¹⁴²

1.4.2. Ahîlik: Anadolu'da Bir Medeniyet İnşası

Fütüvvet anlayışı, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Anadolu'da Ahîlik adıyla yeni bir teşkilat formuna kavuşmuştur. Ahîlik, hem esnaf ve zanaatkârları bir çatı altında toplayan bir meslek örgütü, hem de onları İslam ahlakı doğrultusunda terbiye eden bir eğitim sistemidir. Ahi Evran¹⁴³(13. yüzyıl), bu teşkilatın kurucusu ve sistemleştircisi olarak kabul edilir.

Ahîlik sisteminde her meslek mensubu hem meslekî beceri hem de ahlâkî olgunlukla donatılırdı. Ustalık makamına gelen bir kişi, sadece zanaatını iyi yapan biri değil; aynı zamanda adil, merhametli, kanaatkâr ve dürüst bir Müslüman olmalıydı. Ahîlikte “eli açık, sofrası açık, kapısı açık; gözü, dili ve beli bağlı” olmak esastı. Bu hem cömertliği hem de nefsin terbiyesini ifade eder.¹⁴⁴

Ahîlik teşkilatı aynı zamanda bir denetim mekanizmasıydı. Malın kalitesinden fiyatına kadar her şey gözetim altındaydı. Haksız kazanç elde eden, müşteriye aldatan bir ahî, cemiyet içinde mahkûm edilir ve gerektiğinde teşkilattan dışlanırdı.¹⁴⁵

¹⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/167,168; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 210.

¹⁴¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'u Ulumi'd-Dîn* (Lübnan: Daru Sadır, 2000), 2/216.

¹⁴² Abdülkerim Kuşeyrî, Kuşeyrî Risalesi, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 443 vd.; Ali b. Muhammed b. Habib Ebû'l Hasen el-Basrî Mâverî, *Edebü'd -Dünyâ Ve'd -Dîn*, çev. Ersan Urcan (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2018), 681 vd.; Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/259-261.

¹⁴³ Anadolu'da Ahîliğin kurucusu olarak bilinen ve İran'ın Hoy şehrinde doğan Şeyh Nasîrüddin Mahmûd (ö. 1262), sonraları Ahî Evran ismiyle anılmıştır.

¹⁴⁴ Hamdi Kızıler, “Osmanlı Toplumunun Sosyal Dinamiklerinden Ahilik Kurumu”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/2 (19 Nisan 2015), 416.

¹⁴⁵ Kızıler, “Osmanlı Toplumunun Sosyal Dinamiklerinden Ahilik Kurumu”, 419.

Sonuç olarak, günümüz Müslüman toplumlarının karşı karşıya kaldığı ekonomik ve ahlâkî sorunlar dikkate alındığında, Ahîlik ve fütüvvet anlayışlarının yalnızca tarihî birer miras değil aynı zamanda güncel problemlere ışık tutabilecek değerli referanslar olduğu açıktır. Bu iki kadim teşkilat, iş ahlâkı, toplumsal dayanışma, meslekî ehliyet ve ahlâk temelli üretim anlayışı gibi ilkeleriyle, modern dünyanın ihtiyaç duyduğu etik temelli ekonomik düzen arayışına anlamlı katkılar sunabilecek niteliktedir. Bu yönüyle Ahîlik ve fütüvvet, geçmişin birer nostaljisi olmaktan öte günümüzde yeniden değerlendirilmeye muhtaç birer sosyal model olarak öne çıkmaktadır. Tüketim çılgınlığı, yalnızlaşma, acımasız rekabet anlayışı ve maddî çıkarın yegâne başarı ölçütü addedildiği bir çağda, Ahîlik ruhu, insanı temel alan bir etik davettir. İslâm'ın ticarete vazettiği düstur olan "kazancın meşruiyeti, ürünün niteliği, müşterinin mağdur edilmemesi ve kardeşlik bağının korunması" prensibi, Ahîlik tarafından kurumsal bir yapıya kavuşturulmuş; fütüvvet ise bu ilkeyi derinlikli bir manevî terbiyeye dönüştürmüştür. Bu nedenle, günümüz Müslümanları bu değerli mirası yalnızca teorik düzeyde öğrenmekle yetinmeyip, hayata tatbik ederek yeniden yeşertmelidir.¹⁴⁶

Sonuç

İslâm'da helal ve haram kavramları, bireyin dünya ve âhiret hayatındaki sorumluluklarını belirleyen temel ilkelere dayanır. Her insan, Allah'ın belirlediği sınırlar dahilinde yaşamak ve helal kazanç elde etmek zorundadır. Bu prensipte herhangi bir ayırım söz konusu değildir; zengin veya fakir, güçlü veya zayıf herkes için geçerlidir. Kazancın helal olması kadar bu kazancın helal yollarda harcanması da büyük önem taşır. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), kıyamet günü insanın beş temel soruyla karşı karşıya kalacağını belirtmiştir. Bu sorular; ömrün nasıl geçirildiği, gençliğin nerede harcandığı, malın nereden kazanılıp nereye harcandığı ve bilginin amele dönüştürülüp dönüştürülmediği şeklindedir.¹⁴⁷ Bu hadis, her insanın dünya hayatındaki tüm söylemlerinden sorumlu olduğunu ve bu eylemlerin âhirette karşılığını bulacağını göstermektedir. Dolayısıyla İslâm, bireylere dünya hayatında sorumluluklarının bilincinde olmayı ve âhiret hayatına yönelik hazırlık yapmayı emretmektedir. Helal kazanç ve harcama bu sorumlulukların en temel unsurlarındandır. Helal kazançla elde edilen gelir, toplumun refahına katkıda bulunur ve sosyal adaletin sağlanmasına yardımcı olur. Haram kazanç ise, toplumda huzursuzluğa, adaletsizliğe ve ahlâkî çöküşe neden olabilir. Bireysel olarak helal kazanç, kişinin manevî huzurunu ve mutluluğunu artırır. Helal kazançla elde edilen mal, bereketli olur ve kişiye hayır getirir. Haram kazanç ise, kişiye vicdan azabı verir ve huzursuzluğa sebep olur. İslâm'da helal kazanç yolları geniş bir yelpazede sunulmuştur. Çalışmak, ticaret yapmak, zanaatla uğraşmak, tarım yapmak gibi meşru yollarla kazanç elde etmek helaldir. Ancak, hırsızlık, rüşvet, faiz, kumar gibi haram yollarla kazanç elde etmek kesinlikle yasaktır. Helal kazanç elde etmek için dürüst olmak, âdil olmak, başkalarının hakkına saygı duymak ve helal kazanç ilkelerine uygun davranmak gerekmektedir. Helal kazanç elde etmek kadar, bu kazancı helal yollarda

¹⁴⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 443-449; Mâverîdî, *Edebü'd -Dünyâ Ve'd -Dîn*, 681 vd.; Ziya Kazıcı, "Ahîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

¹⁴⁷ Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, 4/277.

harcamak da önemlidir. İsrâf etmek, lüks ve gösterişe düşkün olmak, haram yerlerde harcama yapmak gibi davranışlar, helal kazancın bereketini azaltır. Dolayısıyla helal harcama, ihtiyaç sahiplerine yardım etmek, hayır işlerinde bulunmak, aile ve akrabaların geçimini sağlamak gibi meşru alanlarda yapılmalıdır. Ticaret ahlâkî hakkında neticede net olarak şu söylenebilir; günümüz modern döneminde İslâm ahlâkî ihmal edildiğinden bir ticaret ahlâkî krizi ortaya çıkmıştır. Günümüzde kapitalist sistem, kazancı her şeyin önüne koyarken ahlâkî değerleri ikinci plana itmektedir. Reklamla yanıltma, üretimde sahtekârlık, fahiş fiyatlar, israf ve sömürü sistemleri Müslüman toplumları da etkilemektedir. Ancak İslâm, bu gidişata karşı bir duruş önerir: Helal kazancı önceleyen, emeğe saygı duyan, toplumsal adaleti gözetten bir ekonomi.

Bugün Müslümanlar, sadece bireysel ibadetlerde değil ekonomik hayatta da örnek olmalı; Peygamber Efendimizin ticaret ahlâkını yaşatmalıdır. Bu hem dünya saadeti hem de âhiret kurtuluşu için elzemdir.

Ticaret İslâm'ın önerdiği ahlâkla güzelleşir. Ticaret bir kazanç kapısı olduğu kadar bir imtihandır. Paranın ve malın el değiştirdiği bu alanda Allah'ın rızasını gözetten, kul hakkına dikkat eden, güvenilirliği ilke edinen mü'minler, hem topluma huzur verir hem de kendilerine hayırlı bir rızık kapısı açarlar.

İslâm ticaret ahlâkî, birey ile toplum, dünya ile âhiret arasındaki dengeyi gözetten bütüncül bir yaklaşım sunar. Ticari faaliyeti yalnızca ekonomik bir süreç olarak değil aynı zamanda ahlâkî bir sorumluluk olarak ele alması, onu modern ekonomik modellerden ayıran temel unsurlardan biridir. Bu yaklaşım, kazancın meşru yoldan elde edilmesini öncelikli hedef haline getirirken, bireysel menfaat ile toplumsal faydanın da uyum içinde yürütülmesini mümkün kılar. Böylelikle, piyasa düzeninin yalnızca yasal çerçevelerle değil vicdanî ve ahlâkî ilkelerle de şekillendirilmesi hedeflenir. Ticaretin etik boyutunun göz ardı edildiği toplumlarda, sadece ekonomik krizler değil aynı zamanda güven bunalımı, sosyal çözülme ve adalet algısında zayıflama da kaçınılmaz hale gelmektedir. İslâm, bu risklere karşı, ticaretin her aşamasında niyet, meşruiyet ve toplumsal sorumluluğu esas alan bir sistem önerir. Bu yönüyle İslâm ticaret ahlâkî, bireysel erdemle toplumsal düzen arasında kurucu bir köprü vazifesi görür ve ekonomik işleyişi ahlâkî temelde disipline etmeyi amaçlar. Günümüzde yaşanan ekonomik adaletsizliklerin, tüketim merkezli hayat tarzının ve ahlâkî aşınmanın önüne geçilebilmesi için, İslâm'ın önerdiği değer-temelli ticaret anlayışına yeniden dönülmesi elzemdir. Tüketici ile üretici, alıcı ile satıcı arasındaki ilişkilerde adalet, hakkaniyet ve güvenin tesisi, sadece ekonomik düzeni değil, sosyal barışı da doğrudan etkileyen unsurlardır. Bu nedenle İslâm ticaret ahlâkî, günümüz ekonomilerinde sadece teorik değil, aynı zamanda uygulanabilir pratik bir model olarak değerlendirilmeye açıktır.

Kaynakça

- Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ânî'l- Kerîm*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1945.
- Affâne, Hüsameddîn. *Fıkhî ve Ahlâkî Yönleriyle İslâm'da Ticaret*. çev. Servet Bayındır. İstanbul: Polen Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. 50 Cilt. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 2001.

- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâhb. Mahmûd el- Hüseyinî el-. *Rûhu'l-Meâni*. 30 Cilt. Dmaşk: Dâru Risâleti'l-Âlemî, 4. Basım, 2022.
- Apaydın, H. Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/520-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aslan, Mahsum. *İslam Hukukunda Efdaliyet*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2023.
- Bahçekapalı, Mehmet - Dağ, Mehmet. *Kur'an-ı Kerim'i Anlamak*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Şuabü'l-İmân*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rîfât*. İstanbul: Hâşimi Yayınevi, 1. Basım, 2022.
- Çağrı, Mustafa. "İnfak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çağrı, Mustafa. "Ticaret (Ticaret Ahlâkı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/144-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çalışkan, Necmettin. "Kur'an'da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları" 1/1 (2018), 22-42.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm 'Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Muğnî, 1412.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle ticaret ve iktisat ilmi*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşas el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen Ebî Dâvûd*. 7 Cilt. Mısır: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 1. Basım, 2009.
- Erdem, Ekrem. "Helal Kazanç, İnsan Onuru ve Erdemli Toplum İnşası: İlgili Hadisler Üzerinden İktisadi Bir Değerlendirme". *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2022), 1-17.
- Erman, Uğur. "İslâm'da Ticaret Ahlâkının Oluşmasında Hadislerin Rolü" 5/4 (2019), 719-730.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Kur'an'da Ahlâk-Hukuk İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u Ulumi'd-Dîn*. 5 Cilt. Lübnan: Daru Sadır, 1. Basım, 2000.
- Güneş, Cengiz. "Kur'an'da Ticaretin Uhrevî Boyutu". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2019), 101-124.
- Haznevî, Muhammed Mutâ'. *el-Lü'lü'l-Ferîd*. Haseke: Merkezü'l-İlmi ve'l-İrfân, 1. Basım, 2015.
- Hin, Mustafa el- vd. *el-Fikhü'l-Menhecî*. 3 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2020.
- İbn Âşûr, Muḥammad Tâhir. *İslâm Hukuk Felsefesi: Gaye problemi = Mekâsıdu's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*. çev. Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan. İstanbul: Rağbet, 4. Basım, 2013.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l- Mârifet, 6. Basım, 2012.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 10 Cilt. Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kalkavan, Hakan. *Ahlak ve İktisat Temelinde İslâm Ahlak Değerlerinin İktisadi Davranışa Olan Etkileri*. Ankara: Gazi Kitap Evi Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Karadoğan, Sercan. "Ahlak Temelli Ekonomi: İslam Ahlak Ekonomisinin Kuramsal Temelleri ve Bileşenleri". *Maruf İktisat İslâm İktisadi Araştırmaları Dergisi* 8 (31 Aralık 2024), 4-22.
- Karagöz, İsmail vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Karakoç, Sezai. *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 16. Basım, 2017.
- Kazıcı, Ziya. "Ahîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/540-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kızılar, Hamdi. "Osmanlı Toplumunun Sosyal Dinamiklerinden Ahilik Kurumu". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/2 (19 Nisan 2015), 408-423.
- Köse, Murtaza. "Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudarebe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İLTED)* 17 (2002), 151-177.
- Köse, Saffet. *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı*. İstanbul: İGİAD Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Kurtubî, Ebu Abdillah, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi'li Ahkâmî'l-Kur'ân*. 21 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kutubi'l İlmiyye, 5. Basım, 2023.

- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risalesi*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 11. Basım, 2014.
- Marx, Karl. *Kapital*. çev. Alaatin Bilgi. 3 Cilt. Ankara: Sol Yayınları, 2014.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habib Ebû'l Hasen el- Basrî. *Edebü'd -Dünyâ Ve'd -Dîn*. çev. Ersan Urcan. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Müslim, Ebu'l Huseyn Müslim b. el- Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*. Lübnan: Darü'l- Mârifet, 18. Basım, 2010.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *Sünen-i Nesâî*. Riyad: Darü'l-Hadâreti, 2. Basım, 2015.
- Özaşar, Mehmet Emin vd. *Hadislerle İslâm: hadislerin hadislerle yorumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. baskı., 2014.
- Özdemir, Ahmet. "Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/1 (2012), 125-145.
- Özkavukcu, Şaban. *Kur'an-ı Kerim Işığında Ticaret Ahlakı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *El-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Pakistan: Darü'l- Maârifet, 2011.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *İslâm Tarihi Asrı Saadet Dönemi : Siyer-i Nebi*. çev. Mustafa Kasadar vd. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.
- Sarıçam, İbrahim. *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. baskı., 2004.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-. *Kitabû'l-Kesb*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1. Basım, 1997.
- Tabbâra, Afif Abdülfetâh. *Rûhu'd -Dini'l İslâmî*. Lübnan: Darü'l-İlm li'l-Melayin, 1977.
- Taşer, Seyit. "Ticaret Ahlakı -Tarihsel Bir İnceleme-Konya Örneği". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2019), 406-418.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-. *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Uludağ, Süleyman. "Fütüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Wensinck, el-Mu'cemü'l Müfehres Li Elfâzı'l Hadisi'n-Nebevî (Concordance). 8 Cilt. Lahey: Brill, 1936.
- Yeniçeri, Celal. *Peygamber ve Sonrasında İslâmın Emeğe Bakışı ve Emek Hayatını Düzenlemesi Hukukî- Ahlâkî- İktisadî- Felsefî Yönleriyle Emek ve Emekçi Hayvanlar*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Yüksek, Ali - Coraeva, Camilahon. "İslâm Ticaret Hukukunda Temel Ahlâkî Ölçütler". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 30 (2021), 7-22.
- Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed B. Ahmed B. Abdillatîf ez-. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. çev. Ahmed Naim - Kâmil Miras. 8 Cilt. Lübnan; Beyrut: Daru İbn Kesir, 15. Basım, 2019.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühü*. 11 Cilt. Dimaşk: Daru'l-Fikr, 9. Basım, 2006.

Hakkari İlahiyat Dergisi Hakkari Journal of Theology

e-ISSN: 2979-9988

6 (Haziran/June 2025), 72-93.

المنهج الأصولي للبرماوي في رفع التعارض الحاصل بين روايات الآحاد من خلال كتابه "الفوائد السنية"

Al-Birmāwī's Methodological Approach in Resolving Contradictions Between Akhbār al-Āḥād in His Work "al-Fawā'id al-Saniyyah"

el-Birmāwī'nin "el-Fevā'idü's-seniyye" Adlı Eseri Çerçevesinde Āḥād Hadis Rivayetleri Arasındaki Çelişkilerin Giderilmesine Yönelik Usûlî Yaklaşımı

ORHAN CANPOLAT

Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim
Dalı

*Associate Professor, Dicle University Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences, Department of
Islamic Law*

Diyarbakır, Türkiye

polatcan21@hotmail.com,

ORCID: [0000-0002-2604-2677](https://orcid.org/0000-0002-2604-2677)

MASHAAN MOSA HAMZA

Doktora Öğrencisi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku
Anabilim Dalı

*PhD Student, Dicle University Faculty of Theology, Basic
Islamic Sciences, Department of Islamic Law*

Diyarbakır, Türkiye

shexanokymashaan@gmail.com

ORCID: [0009-0006-0322-7958](https://orcid.org/0009-0006-0322-7958)

Atıf/Citation: Canpolat, Orhan-Mosa Hamza, Mashaan, المنهج الأصولي للبرماوي في رفع التعارض الحاصل بين روايات الآحاد من خلال كتابه الفوائد السنية. *Hakkari İlahiyat Dergisi* 16 (Haziran 2025), 72-93.
www.doi.org/10.69801/haid.1665544

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 26. 03. 2025

Kabul Tarihi | Accepted: 28. 06. 2025

Yayın Tarihi | Published: 30. 06. 2025

Yayıncı | Published by: Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University
Faculty of Theology

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. /
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest

Yazarlar arasında bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

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. Orhan Canpolat - Mashaan Mosa Hamza.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

Bu çalışma Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri dalında hazırlanmakta olan el-Hafız Şemsüddin el-Bermavi'nin el-Fevâ'idü's-seniyye fî şerhi'l-Elfiyye kitabına göre Usulî görüşleri adlı doktora tezinden üretilmiştir. / This study is based on an ongoing doctoral thesis in the Department of Basic Islamic Sciences at Dicle University Institute of Social Sciences, titled *al-Hāfız Shams al-Dīn al-Birmāwī's Uṣūlī Perspectives in His Work al-Fawā'id al-Saniyyah fī Sharḥ al-Alfiyyah*

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

المنهج الأصولي للبرماوي في رفع التعارض الحاصل بين روايات الآحاد من خلال كتابه "الفوائد السنية"

الملخص:

يُعَدُّ علم أصول الفقه من أشرف العلوم الإسلامية وأعظمها أثرًا في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها، وهو العلم الذي يُبَيِّن قواعد الاستدلال، وضوابط الفهم، ومناهج الترجيح بين الأدلة عند التعارض، ومن أبرز الموضوعات التي تناولها الأصوليون بالتفصيل: باب التعارض، والتعادل، والترجيح؛ إذ لا يمكن للمجتهد أن يُرَجِّح دليلاً على آخر، أو أن يجمع بين النصوص ظاهرة التعارض، إلا بعد أن يُحسن النظر في هذه القواعد الدقيقة، ويتقن تطبيقها بدقة ووعي، وفي هذا السياق، يتناول هذا البحث لمحة موجزة عن حياة الحافظ البرماوي، أحد أعلام المذهب الشافعي، ويعرض منهجه في كتابه القيم الفوائد السنية، مع التركيز على مبحث التعادل والترجيح، فيبدأ البحث بتعريف هذين المصطلحين لغةً واصطلاحاً، موضِّحاً أن "التعادل" و"التعارض" قد يُستعملان – أحياناً – بمعان متقاربة، غير أن التعارض لا يقع بين دليلين قطعيين، ولا بين القطعي والظني، بل يقع في الغالب بين الأدلة الظنية، كالأحاديث الآحاد، أو اجتهدات الصحابة، وفي مثل هذه الحالة، يكون الواجب أولاً البحث عن إمكانية الجمع بين النصوص المتعارضة، فإن لم يمكن ذلك الجمع، فحينها يُصار إلى الترجيح بناءً على قواعد مقررة في علم الأصول، وهذا وقد اعتنى البرماوي ببيان وجوه الترجيح في خبر الواحد، فذكر الترجيح باعتبار أحوال الرواة كالثقة، والضبط، وبحسب المتن من حيث المعنى، والمضمون، ومن جهة دلالة الألفاظ من حيث الظهور، والإجمال، وأيضاً من خلال قرائن خارجية كعمل الأمة أو الشهرة، ونلاحظ أن البرماوي قدم (الترجيح) على (الاجتهاد)؛ لأن الترجيح هو المقصود، وقد سلك البرماوي في ذلك المنهج الاستقرائي الذي قارن فيه بين الأدلة، وعارض فيه أقوال العلماء السابقين، وأوضح المسائل المطروحة بالأمثلة التطبيقية إن وُجدت، مما جعل دراسته ذات فائدة كبيرة للباحثين في علم الأصول خاصة، والفقه الإسلامي عامة، كما أسهم في الفهم الدقيق للمنهج الاجتهادي التقليدي.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، الحافظ البرماوي، مبادئ الفقه الإسلامي، التعارض، التعادل، الترجيح

Al-Birmāwī's Methodological Approach in Resolving Contradictions Between Akḥbār al-Āḥād in His Work "al-Fawā'id al-Saniyyah"

Abstract:

The discipline of *Uṣūl al-Fiqh* is one of the most significant and foundational branches of Islamic sciences. It serves as the theoretical framework through which Islamic legal rulings are derived and understood. This field is divided into various intricate and interrelated topics, among which the issue of *ta'ādul* (equivalence) and *ta'arud* (contradiction) among *Shar'ī* evidences, as well as the principles of preference (*tarjih*), hold a particularly central and sensitive position. A jurist (*faqih*) must be thoroughly well-versed in these core concepts before engaging in the process of deducing legal rulings from scriptural evidences. Mastery of these principles ensures that legal reasoning remains consistent, methodical, and faithful to the broader objectives of the Sharia. This study provides a brief yet focused summary of Ḥāfiẓ al-Birmāwī's life, his intellectual background, and more importantly, the methodological approach he adopted in his work *al-Fawā'id al-Saniyya*. It also offers an in-depth examination of the linguistic and technical meanings of the terms *ta'ādul*, *ta'arud*, and *tarjih* as understood by classical jurists. It is established in this study that *ta'ādul* and *ta'arud* are often treated as synonymous terms in certain contexts. Furthermore, contradiction does not occur between two definitive (*qaṭ'i*) evidences, nor between a definitive and a

* هذا البحث مُستمد من رسالة الدكتوراه التي تُعَدُّ في تخصص العلوم الإسلامية الأساسية بمعهد العلوم الاجتماعية بجامعة دجلة، تحت عنوان: "الحافظ شمس الدين البرماوي وآراؤه الأصولية من خلال كتابه الفوائد السنية في شرح الألفية"

** This study is based on an ongoing doctoral thesis in the Department of Basic Islamic Sciences at Dicle University Institute of Social Sciences, titled al-Ḥāfiẓ Shams al-Dīn al-Birmāwī's Uṣūlī Perspectives in His Work al-Fawā'id al-Saniyyah fī Sharḥ al-Alfiyyah

presumptive (*zannî*) one. In Islamic jurisprudence, contradiction can only arise between two presumptive (*zannî*) evidences. In such cases, scholars must first explore possible methods of reconciliation (*al-jamʿ*) before applying the principles of preference (*tarjîh*). Additionally, al-Birmāwī asserts that *tarjîh* in *ahād* (solitary) narrations depends on multiple factors. These include the reliability and integrity of the narrator (*rāwî*), the internal consistency and content of the *hadith* (*matn*), the linguistic indicators or implications of the words used, and contextual or external elements beyond the text itself. These discussions are presented in the study as a fundamental contribution to *Uşûl al-Fiqh*, enriched with a comparative analysis of the views of various scholars and further clarified through concrete and illustrative examples where applicable.

Keywords: Islamic law, Hâfız al-Birmāwī, Principles of Islamic Jurisprudence, Taʾarud (contradiction), Taʾadul (equivalence), Tarjîh (preference).

el-Birmâvî'nin "el-Fevâ'idü's-seniyye" Adlı Eseri Çerçevesinde Âhâd Hadis Rivayetleri Arasındaki Çelişkilerin Giderilmesine Yönelik Usûlî Yaklaşımı^{***}

Özet:

Usûl-i fıkıh disiplini, İslami ilimlerin en önemli ve en temel dallarından biridir. Bu disiplin, İslam hukukî hükümlerinin çıkarıldığı ve anlaşıldığı teorik çerçeveyi oluşturur. Alan, kendi içinde karmaşık ve birbiriyle bağlantılı birçok konuya ayrılır. Bu konular arasında, şerʿî deliller arasındaki *taʾadul* ve *taʾaruz* meselesi ile *tercih* ilkeleri özellikle merkezi ve hassas bir konuma sahiptir. Bir fakih, naslardan hüküm çıkarma sürecine girişmeden önce bu temel kavramlara dair derin bir bilgiye sahip olmalıdır. Bu ilkelere ustalaşmak, hukukî akıl yürütmenin tutarlı, sistematik ve Şeriat'ın genel amaçlarına uygun şekilde ilerlemesini sağlar. Bu çalışma, Hâfız el-Birmâvî'nin hayatı, entelektüel arka planı ve özellikle *el-Fevâ'idü's-Seniyye* adlı eserinde benimsediği yöntem hakkında kısa ama odaklanmış bir özet sunmaktadır. Aynı zamanda, *taʾadul*, *taʾaruz* ve *tercih* terimlerinin hem dilsel hem de teknik anlamlarını klasik fakihlerin anlayışı çerçevesinde derinlemesine incelemektedir. Çalışmada ortaya konulduğu üzere, *taʾadul* ve *taʾaruz* bazı bağlamlarda eşanlamli terimler olarak ele alınmaktadır. Ayrıca, iki katʿî delil arasında veya bir katʿî ile bir zannî delil arasında çelişki meydana gelmez. Fıkıh alanında çelişki ancak iki zannî delil arasında vuku bulur. Bu gibi durumlarda, fakihlerin öncelikle delilleri uzlaştırma yollarını araştırmaları gerekir; ancak bu mümkün değilse, *tercih* ilkeleri devreye girer. el-Birmâvî, *ahād* rivayetlerde *tercihin* çeşitli unsurlara bağlı olduğunu belirtir. Bunlar arasında râvînin güvenilirliği ve adaleti, hadisin metninin içeriği ve tutarlılığı, kullanılan kelimelerin dilsel anlamları ve metin dışı bağlamsal unsurlar yer alır. Dikkat çeken bir diğer husus, Birmâvî'nin tercih konusunu içtihadattan önce ele almasıdır; zira asıl maksat tercihtir. Birmâvî, tümevarım yöntemini kullanmış, delilleri karşılaştırmış, önceki âlimlerin görüşlerini eleştirel biçimde değerlendirmiş ve mevcut meseleleri mümkün olduğunda uygulamalı örneklerle açıklamıştır. Bu tartışmalar, usûl-i fıkıh alanına temel bir katkı olarak sunulmakta ve farklı âlimlerin görüşlerinin karşılaştırmalı analizleri ile somut ve açıklayıcı örnekler üzerinden netleştirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hafız el-Birmâvî, Usûl-i fıkıh, Tearuz, Teadul, Tercih

^{***} Bu çalışma Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri dalında hazırlanmakta olan el-Hafız Şemsüddin el-Bermavi'nin el-Fevâ'idü's-seniyye fi şerhi'l-Elfiyye kitabına göre Usuli görüşleri adlı doktora tezinden üretilmiştir.

المقدمة

من المؤلفات التي ذاع صيتها وانتشرت بين طلاب العلم كتاب الفوائد السنية في شرح الألفية للعلامة البرماوي الذي نظم منظومة شعرية رائعة تزيد أبياتها عن ألف بيت في علم أصول الفقه، ولما وجد أن الألفية تحتاج إلى تفصيل وبيان شرحها وافيًا في كتاب الفوائد السنية، وقد اشتمل هذا الكتاب على آراء أصولية، فاخترت دليل الترجيح والتعارض في خبر الآحاد، ثم أبرزت منهج البرماوي في مقارنة الأدلة التي يبدو عليها التعارض ولا سيما في خبر الآحاد.

أهمية الموضوع

من المقرر عند جمهور المسلمين أن الأدلة الشرعية لا تتعارض في ذاتها، وإنما يتوهم التعارض لأسباب، من أبرزها: خطأ في نقل الخبر، أو قصور في الفهم والاجتهاد، أو لعدم التمكن من الوقوف على دلالات الألفاظ وكنه معانيها؛ ذلك لأن العقل الصريح لا يتعارض مع النقل الصحيح بل يصدقه ويؤيده، إذ يتكامل العقل والنقل ولا يتناقضان.

وقد تصدى علماء الأصول لهذه الشبهة، فبينوا شروط وقوع التعارض، وكيفية دفعه عند تحققه، كما تناولوا مسألة التعارض بين النصوص، ومتى يصار إلى الترجيح؟ وما هي الوسائل المعتمدة في ذلك؟

ومن بين العلماء الذين اهتموا بهذه القضايا الأصولية الدقيقة: الحافظ شمس الدين البرماوي في كتابه "الفوائد السنية في شرح الألفية" حيث أفرد فيه بحثًا متميزًا لمسألتي التعارض والتعادل، ولا سيما في خبر الآحاد، وقد ركز البرماوي في هذا السياق على بيان وجوه الترجيح بين الأخبار، فعرض لأحوال الرواة: كالعدالة، والضبط، كما نظر في المتون من حيث المعنى والمضمون، واعتبر دلالة الألفاظ من جهة الظهور والإجمال، إضافة إلى الترجيح بقرائن خارجية: مثل عمل الأمة، أو شهرة الرواية، وسلك في ذلك منهجًا مقارنًا، عرض فيه أقوال العلماء السابقين، وناقشها، مستعينًا بما تيسر من الأمثلة التطبيقية، مما منح دراسته طابعًا علميًا رصينًا، وأضفى عليها فائدة كبيرة للباحثين في علم الأصول خاصة، وفي الفقه الإسلامي عامة، كما ساهمت دراسته في توضيح معالم المنهج الاجتهادي، ودقته في التعامل مع الأخبار المتعارضة.

أسئلة البحث

يحاول البحث الإجابة عن تلك الأسئلة التي تقتضيها طبيعة البحث وهي:

1. ما هي جهود الحافظ البرماوي في مسألتي التعارض والترجيح عموماً وخبر الآحاد على وجه الخصوص؟
2. وما هي شروط التعارض وكيفية إزالته؟
3. وإذا تعارض نصان فما هو السبيل إلى ترجيح أحدهما على الآخر؟
4. وما هو المنهج الذي سلكه البرماوي في ذلك وعارض فيه أقوال العلماء السابقين؟
5. كيف استخدم الحافظ البرماوي منهج المقارنة في تحرير مسألتي التعارض والترجيح؟

أهداف البحث

1. محاولة الكشف عن الجهود الأصولية للحافظ البرماوي في مسألتي التعادل والتعارض عموماً وفي رواية الخبر الآحاد.
2. الوقوف على تعريف التعادل والترجيح وأهميتهما في المسائل الأصولية، ولا سيما الإسهامات التي أسهم بها الحافظ البرماوي بخصوص هذه المسألة الهامة.
3. إظهار الجهود الأصولية التي قام بها البرماوي من محاولة البحث عن المنهج الذي سلكه الحافظ البرماوي عند عرض أدلة الأصوليين السابقين عليه من تأييده لآرائهم أو معارضتها بذكر الأدلة والبراهين التي تؤيد رأيه وخاصة في مسألتي التعادل والترجيح، والنقد البناء الذي تبناه الحافظ في كلا المسألتين.
4. تجلية وجوه التعادل في خبر الواحد، وذلك بالبحث في أحوال رواة الحديث من حيث المتن، ودلالة الألفاظ، والقرائن الخارجية والداخلية في المتن، ومن حيث سند الرواة ودراسته من وجوه عدالتهم وثقتهم بالاستعانة بعلم الجرح والتعديل .
5. الوصول إلى منهجية واضحة في خبر الآحاد للتعامل مع التعارض الظاهري إن وجد أو أثير.
6. دفع توهم وجود التعارض الحقيقي بين مصادر التشريع الرئيسية وهما الكتاب والسنة، متخذًا خبر الأحادي كمنهج تطبيقي على هذا الدفع، مقرونًا بالأمثلة التوضيحية.

منهج البحث

اتبع الباحث في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي؛ وذلك بمقارنة منهج البرماوي بأقوال العلماء ذات الصلة بالموضوع، ونقلها من مصادرها الأصلية، وتحليل آرائهم ومناقشتها؛ بغية الوصول إلى الرأي الراجح منها.

الدراسات السابقة:

هذا، وقد تناول مسألتي التعادل والتعارض الأصوليون قديمًا وحديثًا، حيث يختمون بهما كتبهم، فمنهم من أفاض الحديث فيهما، ومنهم من تناولهما بشكل مختصر، بيد أني لم أجد كتابًا قديمًا استكمل جميع مباحث هاتين المسألتين وأفرد فيهما البحث، لكن من المعاصرين من كانت له جهود منفردة بالحديث عن التعارض والترجيح منها على سبيل المثال:

- أطروحة دكتوراه للباحث الجزائري رابع مجاري بعنوان التعارض والترجيح – دراسة في الجدل والمناظرة في علم أصول الفقه.
- أطروحة دكتوراه بعنوان مناهج الأصوليين في دراسة موضوعات التعارض والترجيح- موازنة ومقارنة، للدكتورة هبة منصور.
- مقال منشور بمجلة الجمعية الليبية للباحث أحمد محمود أحمودة الطاهر بعنوان التعارض والترجيح بين العمومين العام المحفوظ مقدم على العام المخصوص أنموذجًا.
- بحث منشور بمجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، للباحث نور علي محمود بعنوان التعارض والترجيح في الفقه الإسلامي.
- كتاب منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي للدكتور عبد المجيد إسماعيل السوسوة.
- كتاب أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها للدكتور بدران أبي العينين بدران، وغيرها من الدراسات الأخرى التي أفدت منها في بحثي الذي جاء مختلفًا عنها من حيث العنوان والمضمون، فعنوان مقالتي هو: مسائل التعادل والتعارض في روايات الآحاد في كتاب الفوائد السنية في شرح الألفية للحافظ البرماوي، أما مضمون البحث فقد اقتصر على بحث مسألتي التعادل والتعارض في خبر الواحد والذي ورد في كتاب الفوائد السنية للبرماوي، عرضًا لآرائه في هذه المسألة بالخصوص، ثم نقد رأيه بالموافقة أو بالاعتراض مفندا ذلك بالأدلة والبراهين، مما جعل مقالتي مختلفًا عن الدراسات السابقة عليه، حيث إنني لم أجد من كتب في هذا العنوان من قبل ذلك.

1. نبذة عن حياة البرماوي ومنهجه مع بيان تعريف التعادل والترجيح وأهميتهما

عندما نتكلم من الناحية العلمية عن عالم متميز أو عن أحد مؤلفاته فلا بد أن نشير أولاً إلى شخصيته ومنهجه حتى تتضح لنا حقيقة الدراسة.

1.1. حياة البرماوي ومنهجه في كتابه (الفوائد السنية)

أولاً: حياته

اسمه ونسبه: محمد بن عبد الدائم بن موسى بن عبد الدائم بن فارس بن محمد بن رحمة بن إبراهيم الشمس أبو عبد الله النعيمي العسقلاني الأصل، البرماوي ثم القاهري الشافعي¹، والعسقلاني نسبة إلى مدينة عسقلان، وهي مدينة بالشام من أعمال فلسطين على ساحل البحر بين غزة وبيت جبرين، ويقال لها: عروس الشام²، وهي حالياً تحت سيطرة الصهاينة، والبرماوي نسبة إلى برمة: وهي بلدة من أرض مصر في طريق الإسكندرية³.

¹ ينظر: شمس الدين أبو الخير محمد السخاوي، *الضوء الألامع لأهل القرن التاسع* (بيروت: دار مكتبة الحياة)، 181/7؛ عبد الرحمن مجير الدين أبو اليمن، *الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل*، تحقيق: عدنان يونس عبد المجيد نباتة (عمان: مكتبة دنديس)، 112/2؛ محمد بن علي الشوكاني، *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع* (بيروت: دار المعرفة)، 181/2؛ خير الدين بن محمود الزركلي، *الأعلام* (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م)، 186/6.

² شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، *معجم البلدان* (بيروت: دار صادر، 1995م)، 122/4.

³ شهاب الدين الحموي، *معجم البلدان*، 403/1.

كنيته: أبو عبد الله، ولقبه شمس الدين، وعُرف كذلك بالشمس البرماوي في الأغلب.⁴

ولادته: ولد في منتصف ذي القعدة سنة ثلاث وستين وسبعمائة من الهجرة النبوية.⁵

عاش في قرية برمة- بكسر الباء- كما يظهر من نسبه إليها، فنشأ في بيت علم وأدب، وكان أبوه زين الدين عبد الدائم يؤدب الأطفال، ويعلمهم القراءة، والكتابة، والعربية، وعلوم الشرعية، ومن حظ البرماوي أنه عاش في رعاية أب هو معلم، وقد قدر للبرماوي بنعمة العلم والأدب في ظل رعاية والده، فحفظ على يديه القرآن الكريم ودرس بعض الكتب.⁶

وأخذ العلم على يد كثير من علماء عصره منهم: عبد الرحمن بن علي القاري، وإبراهيم بن إسحاق الأمدي، وابن جماعة، وابن الفصيح، وإبراهيم بن أحمد التنوخي، وبرهان الدين الأبناسي، وابن الملن، وشيخ الإسلام البلقيني، والحافظ العراقي، كما أنه لازم شيخه بدر الدين الزركشي.⁷

توجه شمس الدين البرماوي إلى دمشق في سنة إحدى وعشرين وثمانمائة إجابة لدعوة نجم الدين عمر بن حجي، وبعد وصوله إلى دمشق قرر نجم الدين بأن ينزل عنده فأكرمه واستأنبه في الحكم في الخطابة في جامع دمشق، وولي إفتاء دار العدل، ثم تدريس الرواحية وغير ذلك، فاشتهرت فضيلته، وفي أثناء وجوده في دمشق مات ولده محمد، فجزع عليه وأسف؛ وكره لذلك الإقامة بدمشق، فرجع إلى القاهرة في سنة ست وعشرين وثمانمائة من الهجرة؛ وبعد رجوعه إلى القاهرة تصدى للإفتاء، والتدريس، والتصنيف⁸؛ وفي سنة ثمان وعشرين وثمانمائة تَوَجَّه إلى مكة لأداء فريضة الحج، وبقي مجاوراً للبيت الحرام سنة؛ ثم عاد إلى القاهرة سنة ثلاثين وثمانمائة⁹، وفي سنة ثلاثين وثمانمائة استدعاه صديقه نجم الدين إلى بيت المقدس للتدريس في المدرسة الصلاحية.

وبعد وفاة شمس الدين الهروي تولى البرماوي منصب الصلاحية نحو سنة غالبها ضعيف بمرض القرحة، ومات في القدس سنة إحدى وثلاثين وثمان مائة، له مصنفات كثيرة، منها: اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح، والنبذة الزكية في القواعد الأصلية، وشرح لامية الأفعال لابن مالك¹⁰.

ثانياً: منهجه في كتابه (الفوائد السنية)

من المعلوم أن الحافظ البرماوي صَنَّفَ أولاً كتاب (النبذة الزكية في القواعد الأصلية) المشهور بـ(الألفية)، وسبب تسميته بذلك هو أنه نظمها بعد ذلك في ألف وستة وثلاثين بيتاً، ثم شَرَحَ (الألفية) وسمّاها (الفوائد السنية في شرح الألفية). إن منهج الحافظ البرماوي في كتابه (النبذة الزكية) هو أنه قد اقتصر على بيان الرأي الراجح، ولم يذكر الخلاف بين علماء أصول الفقه، ولم يذكر الأدلة ولا الاعتراضات عليها وجوابها وردّها، ومشى على هذا المنوال في نظم (الألفية) أيضاً.¹¹

أما في (الفوائد السنية في شرح الألفية) فقد ذكر مواطن الإجماع والخلاف مع أدلة كل قول، ثم يعرض القول الراجح مع أدلته، ويجيب عن أدلة المخالفين، وأطال في كثير من المسائل، وقد اشتمل كتابه (الفوائد السنية) على أمور كثيرة من تحقیقات، وتنبيهات، ومناقشات لم نجدها في كتاب (البحر المحيط)، ولا في (تشنيف المسامع) لشيخه بدر الدين

⁴ ينظر: السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، 181/7؛ الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، 181/2.
⁵ ينظر: أبو بكر بن أحمد ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم (بيروت: عالم الكتب، 1407هـ)، 101/4؛ أبو الفضل أحمد العسقلاني ابن حجر، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: حسن حبشي (مصر: إحياء التراث الإسلامي، 1969)، 411/3؛ الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، 181/2؛ عبد الحي بن أحمد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط (دمشق-بيروت: دار ابن كثير، 1986)، 286/9.

⁶ ينظر: السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، 281/7.
⁷ ينظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، 281/7؛ العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، 403/3؛ الشوكاني، البدر الطالع، 281/2.
⁸ ينظر: السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، 281/7؛ العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، 414/3-415؛ الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، 181/2.

⁹ ينظر: مجير الدين أبو اليمن، الأئمة الجليل بتاريخ القدس والخليل، 212/2.
¹⁰ ينظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 103/4؛ العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، 415/3؛ العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 287/9.

¹¹ محمد بن عبد الدائم شمس الدين الحافظ أبو عبد الله البرماوي، الفَوَائِدُ السَّنِيَّةُ فِي شَرْحِ الْأَلْفِيَّةِ، تحقيق: عبد الله رمضان (السعودية: مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي)، 2015/1436، 5/1.

الزركشي، فأصبح كتاب (الفوائد السنية) موسوعة ضخمة في علم أصول الفقه وتطبيقاته الفقهية، ومرجعاً لا يسع الباحثون الاستغناء عنه في هذا العلم¹².

1.2. تعريف التعادل والترجيح وأهميتهما:

أولاً: تعريف التعادل والترجيح في اللغة والاصطلاح
التعادل لغةً: من العدل بمعنى المساواة، وضد الجور؛ والعدل: الحكم بالاستواء، ويقال للشيء يساوي الشيء: هو عدله - بكسر العين-، فالتعادل أي التساوي¹³.
وأما في الاصطلاح فقد قال البرماوي: "هو تساوي الدليلين المتعارضين، بحيث لا يكون في أحدهما ما يرجحه على الآخر"¹⁴.

ويتضح لنا من تعريف البرماوي واستعماله للتعادل تارة، والتعارض تارة أخرى، دون تردد أنهما مترادفان، وهو أيضاً مسلك الإمام الرازي، والسبكي، والإسنوي، والزركشي¹⁵.

والترجيح لغة: مصدر على وزن التفعيل، من رَجَحَ يرجح ترجيحاً، الرء والجيم والحاء أصل واحد يدل على رَزَانَة وزيادة، يقال: رجح الشيء وهو راجح، إذا رَزَن، وهو من الرجحان¹⁶، وجاء في الحديث: "زن وأرجح"¹⁷ أي أعطه راجحاً¹⁸.
وأما الترجيح اصطلاحاً: فقد اختلف الأصوليون في تعريفه؛ وسبب ذلك الاختلاف يرجع إلى أن الترجيح هل هو من فعل المجتهد أو صفة الأدلة؟ فمنهم من عرّفه على أنه من فعل المجتهد، ومنهم من عرّفه على أنه صفة للأدلة، ولن أذكر تفاصيل ذلك؛ خوفاً من الإطالة والحشو.

وقد ذهب البرماوي إلى أن الترجيح هو فعل المجتهد، فعرفه قائلاً: "تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى؛ فيعلم الأقوى، فيعمل به"¹⁹.

وهذا التعريف قريب من تعريف الإمام الرازي، وهو أن: "الترجيح تقوية أحد الطريقتين على الآخر؛ ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر"²⁰.

ويتبين من خلال ما سبق أنّ تعريفه يشبه تعريف الإمام الرازي، إلا أن البرماوي لم يذكر (ويطرح الآخر)؛ لأنه إذا عمل بالراجح يطرح المرجوح مباشرة؛ كما أنهما تركا ذكر المجتهد في التعريف، ولم يصرحا به، كما بين ذلك البرزنجي بأنه من أهم أركان الترجيح؛ وأشار أيضاً إلى زيادة قيد (يعلم الأقوى) في التعريفين؛ لأن المجتهد لو لم يعلم أنه الأقوى لا يقدمه على معارضة الآخر؛ وجعل التقوية جنساً لتعريف الترجيح فبرّد عليه؛ لأن الترجيح من فعل المجتهد وتقوية الدليل؛ ويمكن أن يجاب بأن المراد من التقوية بيان أو إظهار القوة مجازاً، واستعمال المجاز من غير قرينة معينة للمراد غير مستساغ، ولا سيما في التعريف²¹.

وقد اكتفيت بهذا التعريف ولم أتطرق لتعريفات الأصوليين حول (الترجيح) سوى تعريف الإمام الرازي؛ وسبب ذلك هو أنه يحتاج إلى كتابة أطول من هذا البحث.

¹² ينظر: محمد بن عبد الدائم شمس الدين الحافظ أبو عبد الله البرماوي، *الفوائد السنية في شرح الألفيّة*، تحقيق: عبد الله رمضان (السعودية: مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، 2015/1436)، 16/1-17.

¹³ ينظر: أبو الحسين أحمد ابن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام محمد (دار الفكر، 1979/1399)، "عدل" 246/4-247؛ الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، 1030.

¹⁴ البرماوي، *الفوائد السنية في شرح الألفيّة*، 2165/5.

¹⁵ أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، *المحصول في علم أصول الفقه*، تحقيق: طه جابر العلواني (مؤسسة الرسالة، الطبعة 3، 1997/1418)، 580/5؛ تقي الدين أبو الحسن علي السبكي، *الإبهاج شرح المنهاج* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995/1416)، 199/3؛ عبد الرحيم بن الحسن أبو محمد الإسنوي، *التمهيد في تخريج الفروع على الأصول*، تحقيق: محمد حسن هيتو (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400)، 505؛ أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421)، 406/4.

¹⁶ ابن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، 118/3.

¹⁷ أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، *مسند الإمام*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-عادل مرشد، إعداد: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001/1421)، 45/31 (رقم 19098)؛ أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير السجستاني، *سنن أبي داود*، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، صيدا)، "الرجحان في الوزن" 245/3 (رقم 3336).

¹⁸ زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، *فيض القدير شرح الجامع الصغير* (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356)، 65/4 (رقم 4565).

¹⁹ ينظر: البرماوي، *الفوائد السنية*، 2165/5.

²⁰ الإمام الرازي، *المحصول*، 397/5.

²¹ ينظر: عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، *التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية بحث أصولي مقارن بالمذاهب الإسلامية المختلفة* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م)، 81-80/1.

ثانياً: أهمية التعادل والترجيح

إن أهمية مسألة التعادل والترجيح محل نظر للمجتهد، وضروري للغاية بالنسبة له، بحيث يكون من صلب عمله ولبّ مجاله؛ لأن الأدلة متفاوتة في القوة؛ لذا يحتاج الأصولي إلى معرفة ما يقدم وما يؤخر، حتى لا يأخذ بأضعفها عند وجود أقواها.

لما انتهى الحافظ البرماوي من الكلام في مباحث أدلة الفقه (أدلة التشريع) المتفق عليها والمختلف فيها، أتى إلى مسألة التعادل والترجيح، فقد يتعارض دليلان باقتضاء حكمين متناقضين ظاهرياً، فلا بُدَّ من معرفة التعادل والترجيح، وحكم كل منهما، وذلك لا يقوم به إلا من كان أهلاً لذلك وهو المجتهد؛ فلذلك اختلف الأصوليون في تقديم (الترجيح) و (الاجتهاد)، فقد قدّم ابن قدامة والآمدي وابن الحاجب وغيرهم مبحث (الاجتهاد) على (التعارض والترجيح)، لكن البرماوي تابع الجصاص والرازي في ذلك وقام بتقديم (الترجيح) على (الاجتهاد)؛ لأنه هو المقصود، وأنه من المباحث التي يتوقف عليها المقصود.²²

ويتضح ذلك بما أشار إليه من قوله: إنما يجوز دخول التعارض في أدلة الفقه؛ لأنها ظنية؛ إذ لا يقع التعارض بين دليلين قطعيين، ولا بين القطعي والظني، إذ لا يوجد ظن مع القطع بخلافه؛ فما يقع التعارض فيه إما أن يكون الجمع فيه ممكناً ولو بوجه ما، وإما أن يكون الجمع فيه غير ممكن أصلاً؛ فما أمكن فيه الجمع فيكون العمل بالدليلين ولو بوجه ما، وذلك كالمطلق يحمل على المقيد، والعام يخص، والظاهر يُعمل به إلا إذا قام دليل على إرادة غيره فيؤوّل به؛ وإذا تأخر المعارض فهو ناسخ، فقد يُعمل بالدليلين كل واحد منهما في وقت، بالمنسوخ أولاً ثم بعد ذلك بالناسخ.²³

وأشار في الألفية: (كالذي مضى) توضيح لما أسلف ذكره؛ لأن الجمع بين الدليلين ليس محصوراً فيما ذكرنا، فإن الجمع بينهما قد يقع أيضاً بغير ما سبق؛ ولأن العمل بالدليلين أولى من إبطال أحدهما في كل الأحوال؛ وذلك كما في حديث: ((أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِعَ فَقَدْ طَهَّرَ))²⁴ مع حديث: ((لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ))²⁵؛ فيحمل الحديث الثاني على فيما لم يدبغ، وذلك سواء كان الدليلان من الكتاب أو من السنة، أو كان أحدهما من الكتاب، والآخر من السنة.²⁶

والذي يتبين لي أن الاتجاه الأول هو الأقوى؛ لأن التعارض بين الأدلة والترجيح بينهما إنما هو من عمل المجتهد، والتعارض يكون في اعتبار المجتهد، وليس في الواقع ونفس الأمر؛ لأنه يكون تناقضاً في الشرع، بل يكون التفاوت بين الأدلة في درجات القوة، وقد تمسك البرماوي ومن قبله بوجود الربط بين الأدلة، والترجيح بينهما في حالة التعارض. وأوضح- أيضاً- أن التعارض لا يقع بين أمرين قطعيين، ولا بين القطعي والظني، وإنما يقع التعارض في الفقه إذا كان ظنياً، فلا بد من الرجوع إلى ما يمكن الجمع بينهما بأي وجه من الوجوه.

1.3 حالة التعادل وحكمه

قال البرماوي في هذا الصدد: "فأما حالة التعادل، وهي الحالة التي لا يكون الترجيح فيها، فالكلام فيها في أمرين": أحدهما: في محله؛ ولم يذكره البرماوي في الألفية؛ قال: (لقلة فائدته في الفقه)، فالتعادل إما أن يكون في الأذهان وإما أن يكون في نفس الأمر؛ فإن كان بناء على ما في الأذهان فهو صحيح، وأما باعتبار ما في نفس الأمر فمنعه الكرخي، وهو قول الإمام أحمد وجمع من فقهاء الشافعية؛ لأنه يقتضي التخيير بين الحكمين، والإجماع على بطلان الاقتضاء بين الحكمين.

²² ينظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413)، 342؛ أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر (مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 3، 2002/1423)، 390/2؛ أبو الحسن سيف الدين علي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي (دمشق-بيروت: المكتب الإسلامي)، 162/4؛ عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى (بيروت: المكتبة الهاشمية، 2015)، 237؛ تاج الدين السبكي عبد الوهاب بن تقي الدين، جمع الجوامع، تحقيق: عبد المنعم خليل (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 3، 2011)، 112، البرماوي، الفوائد السننية، 2163/5؛ علاء الدين أبو الحسن علي المرداوي، التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين-عوض القرني-أحمد السراح (السعودية: مكتبة الرشد، 2000/1421)، 4119/8.

²³ ينظر: البرماوي، الفوائد السننية، 2163/5.

²⁴ أحمد بن حنبل، المسند، 389/3 (رقم 1895)؛ ابن ماجه أبو عبد الله محمد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (دار إحياء الكتب العربية-فيصل عيسى البابي الحلبي، 1193/2)، باب لبس جلود الميتة إذا دبغت 25 (رقم 3609)، وغيرها.

²⁵ أحمد بن حنبل، المسند، 75/31 (رقم 18780)؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج 2 ص 1194 "لبس جلود الميتة إذا دبغت" (رقم 3613).

²⁶ ينظر: البرماوي، الفوائد السننية، 2164/5.

وأشار إلى ذلك قائلا: هل منعوا ما في نفس الأمر شرعا أو عقلا؟ فيه نظر؛ وأجازه الباقر، وذلك بإقامة علامتين متساويتين باقتضاء الظنين²⁷.

وذكر - أيضًا - احتجاج أولئك الذين منعوا واعترضوا تعادل الأمارتين في نفس الأمر مطلقاً بأنه لو حصل:

- إما أن يعمل بهما معاً، وهو اجتماع بين المتنافيين.
- وإما أن لا يعمل بهما، فوضعهما يكون عبثاً، وهذا محال على الله - تعالى -.
- وإما أن يعمل بواحد منهما على التعيين، وهذا ترجيح بغير مرجح.
- وإما أن لا يكون على التعيين، بل يكون على التخيير؛ والتخيير بين المباح وغير المباح يقتضي ترجيح دلالة الإباحة بعينها؛ لأنه لما كان يجوز له الفعل والترك، فهذا هو معنى الإباحة، فهذا ترجيح لإحدى الأمارتين بعينها.

قال البرماوي: في جميع ذلك نظر لا نطول فيه؛ وذهب من جَوَز تعادل الأمارتين في نفس الأمر احتجوا بالقياس على جواز تعادلها في الذهن، وبأنه افتراض ذلك لا يوجب المحال²⁸.

ويظهر لنا حينما نتأمل في كلامه أن التعادل بين الأدلة لا يوجد في الواقع ونفس الأمر؛ ولأن الظن هو الطرف الراجح، وإذا عورض بطرف آخر راجح، للزم أن يكون كل منهما راجحاً ومرجوحاً، وهذا محال²⁹.

الثاني: حكم التعادل واختلاف مذاهب المجوزين فيه:

1. التخيير: وهو معنى قوله في ألفيته (فالمجتهد مخير) وهو الأرجح؛ وقال به القاضي أبو بكر الباقلاني وجزم به الإمام الرازي والبيضاوي³⁰.
 2. تساقط الدليلين: ويجب أن نرجع إلى غيرهما، وهو البراءة الأصلية؛ قال البرماوي: وإليه ذهب كثير من الفقهاء، وقال: إنه يؤيده ما يرححه أصحابنا في مسألة تعارض البيئتين، ولكنه لا يلزم منه محذور، وهذا يقتضي منه تعطيل الأحكام³¹.
 3. الوقف: وذلك مثل تعارض البيئتين؛ على قول.
 4. إذا كان هناك تعادل في الواجبات فالتخيير، إذ لا يمتنع فيها التخيير شرعاً، مثل: من يملك مائتين من الإبل، فيخير بين أن يخرج أربع حقائق، أو خمس بنات لبون، وإن وقع التعادل بين حكمين متناقضين كتحريم وإباحة، فحكمه التساقط والإرجاع إلى البراءة الأصلية³².
 - نعم، في جريان قول الوقف في عمل نفسه بعيد جداً كما قاله الهندي؛ لأن الوقف فيه ليس إلى غاية تنتظر؛ لأنه لا يرجى منه ظهور الرجحان، على خلاف التعادل الذهني، فإنه يمكن التوقف فيه إلى أن يظهر المرجح، والله - تعالى - أعلم³³.
 - والذي يظهر لنا حيث جوزنا وقوع التعادل أن التخيير هو الراجح؛ وهذا هو ما اختاره البرماوي.
 5. قولان فصاعداً لمجتهد في مسألة معينة.
- ذهب البرماوي إلى أن ما تقدم في تعارض الأمارتين بالنسبة إلى المجتهد ينطبق على تعارض قولين فصاعداً للمجتهد بالنسبة للمقلد؛ فإن كان أحد القولين متأخراً ويعلم تأخره فهو قوله الذي يحكم بكونه مذهبه، فيكون الأول مرجوعاً عنه³⁴.
- ذهب بعض الأصحاب إلى أنه لا بُدَّ أن ينص على الرجوع عن القديم؛ فإن لم ينص على ذلك فلا يكون رجوعاً³⁵.
- فإن لم يعلم الثاني فيحكى عنه القولان، ولم يحكم عليه بالرجوع بعينه عن أحدهما؛ فمن كان أهلاً للترجيح من أصحابه فله أن يطلب الراجح بحسب ما يظهر له من قواعده.
- أما إن ذكر قولين أو أكثر في موضع واحد:

²⁷ ينظر: البرماوي، الفوائد السنية، 2167/5-2168.

²⁸ البرماوي، الفوائد السنية، 2168/5-2169.

²⁹ ينظر: البرماوي، الفوائد السنية، 2167/5-2168-2169.

³⁰ ينظر: الإمام الرازي، المحصول، 380/5؛ البيضاوي، منهاج الوصول، 239.

³¹ ينظر: الإمام الرازي، المحصول، 380/5.

³² ينظر: أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبد العزيز-عبد الله ربيع (مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث)، 1998/1418، 478/3.

³³ ينظر: البرماوي، الفوائد السنية، 2170/5.

³⁴ ينظر: البرماوي، الفوائد السنية، 2173/5.

³⁵ ينظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 203/3؛ الزركشي، البحر المحيط، 419/4؛ المؤلف نفسه، تشنيف المسامع، 479/3؛ البرماوي، الفوائد السنية، 2173/5.

- فإما أن يعقب أحدهما بما يشعر برجحانه، مثل أن يقول: (وهذا أشبه)، ولو بالتفريع عليه، فيكون ذلك قوله.
- وإما أن لا يذكر ما يدل على الترجيح، فيكون هذا دليلاً على توقفه في المسألة؛ لعدم ترجيحه لأحد الحكمين³⁶.
والذي يظهر من كلام البرماوي أنه إن كان أحد القولين متأخراً فهو مذهبه الذي يحكم به، والقول الأول يكون مرجوعاً عنه؛ وإن لم يعلم الثاني فإن كان أهلاً للترجيح فله أن يرجح بحسب ما يظهر له من أصوله وقواعده، أما ذكر القولين واتباعه بما يدل على ترجيحه فهو قوله؛ وإن لم يتبعه بما يدل على ترجيحه فهو دليل على تردده وتوقفه.

1.4. حكم العمل بالراجح

قال البرماوي: "اعلم أن العمل بالراجح هو قول الأكثر فيما له مرجح، سواء كان المرجح به معلوماً أو مظنوناً وحتى أولئك الذين ينكرون للقياس يعملون بالترجيح في ظواهر الأخبار".

وقد خالف القاضي أبو بكر الباقلاني في قبول العمل بالمرجح بالمظنون، وذهب إلى أنه لا يقبل إلا الترجيح بالمقطوع به، مثل تقديم النص على القياس، وليس بالأوصاف ولا الأحوال ولا كثرة الأدلة؛ لأن الأصل أن لا يتبع شيء من الظنون؛ لأنه معرض للغلط والخطأ؛ خالفنا ذلك في الظنون المستقلة بأنفسها؛ لوقوع إجماع الصحابة عليها، وأما الترجيح بالظنون فهو عمل بالظن الذي لا يستقل دليلاً بنفسه، فيبقى على الأصل في عدم اتباع عمله؛ وأجيب بأن الإجماع - أيضاً - منعقد فيه.

وقد خالف أبو عبد الله البصري المعروف بجعل مبدأ الترجيح، فقال: لا يعمل به، بل لا بد عند التعارض من الاختيار أو التوقف³⁷.

كما قال إمام الحرمين: ما رواه القاضي الباقلاني عن هذا البصري، لم أره في شيء من مؤلفاته، مع بحثي فيها. ونقل عن غيره: إذا صح عنه فقد تقدم عليه إجماع الصحابة والأئمة من بعدهم بترجيح بعض الأدلة على بعض، نقل من الصحابة والسلف بأنهم أجمعوا في حوادث مختلفة بوجوب تقديم الراجح من الظنين، منها تقديمهم الحديث: ((إِذَا تَقَى الْخِثَانَيْنِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ))³⁸، على الحديث ((إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ))³⁹؛ فلا يلتفت إلى هذا القول⁴⁰.

فالتعارض بين قطعيين أو الترجيح بينهما ممتنع، سواء كانا نقليين أو عقليين؛ لأن التعادل والترجيح مختصان بالدلائل الظنية؛ فلا يفرض تعارض بين قطعيين؛ لأن مقتضاهما متناقضان، فيلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، وترجيح أحدهما على الآخر محال؛ لأن الرأي الصحيح في العلوم أنها لا تتفاوت إلا بحسب كون بعضها أجلى أو أقرب وأيسر حصولاً أو أغنى عن التأمل.

قيل: وعلى مقتضى هذا قد يدخل الترجيح بالنسبة إلى الأذهان؛ لأنه المقصود وإن لم يدخل في ما في نفس الأمر. وكذلك لا تعارض بين القطعي والظني؛ لاستحالة وجود الظن مع اليقين خلافه، فالقاطع هو ما يعمل به، وذلك لغو.

كما أن الحكم بالإجماع لا يتعارض مع حكم آخر لم يتم الإجماع عليه⁴¹؛ وذكر في كتابه (النبذة الزكية): مثل ما قاله في (الفوائد) إلا أنه قال في (النبذة): إن الإجماع لا يكون إلا بالظن؛ فهو من تعارض الظنين⁴².
يتبين لنا مما سبق أن رأي البرماوي موافق لرأي أكثر الأصوليين في العمل بالراجح سواء كان المرجح به معلوماً أو مظنوناً؛ وما قاله الجمهور هو أقرب إلى الصواب بدليل الإجماع السابق على قوله.

³⁶ ينظر: البرماوي، الفوائد السننية، 2173/5.

³⁷ ينظر: البرماوي، الفوائد السننية، 2166-2165/5.

³⁸ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، "ما جاء في وجوب الغسل" (رقم 608)، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان أبو حاتم الدارمي البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 3، 1993/1414)، 456/3 (رقم 1183).

³⁹ أحمد بن حنبل، المسند، 25/18 (رقم 11434)؛ مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري، المسند الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، "إنما الماء من الماء" (رقم 434).

⁴⁰ ينظر: عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418)، 175/2؛ الرازي، المحصول، 398/5؛ والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 239/4؛ السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 208/3؛ الإسنوي، نهاية السؤل، 374؛ الزركشي، تشنيف المسامع، 487-486/3؛ البرماوي، الفوائد السننية، 2166/5.

⁴¹ ينظر: الأصفهاني شمس الدين محمود بن عبد الرحمن أبي القاسم، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا (السعودية: دار المدني، 1986/1406)، 373/3؛ البرماوي، الفوائد السننية، 2167-2166/5.

⁴² ينظر: البرماوي، محمد بن عبد الدائم شمس الدين، النبذة الزكية في القواعد الأصلية، تحقيق: عبد الله رمضان موسى (السعودية: مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، 2014/1435)، 119.

كما يتبين لنا - أيضًا - أن التعارض والترجيح لا يقع بين الدليلين القطعيين ولا بين القطعي والظني، ولا بين الحكم المجمع عليه مع حكم آخر لم يتم الإجماع عليه؛ وعلى ما ذكره البرماوي في النبذة الزكية فإنه قد يتعارض بين ما اتفق عليه وما لم يتفق عليه؛ لأن الإجماع لا يأتي إلا بالظن؛ فيكون من تعارض بين الظنين، ولا يكون بين القطعي والظني؛ فإذا كان هناك تناقض فهو بين ظنين، ولا يكون في القطعي.

2. وجوه الترجيح في خبر الواحد

قد ذكرنا أن الترجيح لا يقع بين قطعيين؛ لاستحالة تعارضهما، ولا بين قطعي وظني؛ لاختلاف درجتهما، وإنما يقع الترجيح بين الأمارات والدلالات، وخبر الواحد يعتبر من الأمارات الظنية؛ وسنذكر في هذا المبحث الترجيح بين الخبر الآحاد المتعارض ظاهراً، والترجيح بين خبر الآحاد إما أن يكون بسبب الراوي، أو المتن، أو الألفاظ، أو بالأمر الخارجة، أو من جهة دلالة الألفاظ.

2.1. الترجيح بأحوال الراوي من جهات مختلفة

1. بعلو الإسناد، والمقصود به قلة عدد الطبقات إلى آخره، فيفضل ويرجح على ما كان أكثر؛ لاحتمال قلة الخطأ لقلة الوسائط؛ ولهذا رغب الحفاظ في علو السند وتفاخروا به.

كقول الحنفي في أن الإقامة مثنى مثل الأذان: روى عامر الأحول عن مكحول أن أبا محيريز أخبره عن أبي محذورة: "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - علمه الإقامة "مثنى مثنى"⁴³.

وذهب الشافعي إلى أن الإقامة فرادي - على خلاف الأذان - روى خالد الحذاء، عن أبي قلابة، عن أنس: "أمر بلال أن يشفع الأذان، ويوتر الإقامة"⁴⁴، فخالد الحذاء وعامر الأحول متعاصران، ففي حديثهم ثلاثة وفي حديثنا اثنان⁴⁵، قال البرماوي: في كتابه (اللامع الصبيح) وهذا الحديث حجة على مالك، كما هو حجة على أبي حنيفة، فإن المالكية قالوا: عمل المدينة على إفرادها سلفاً وخلفاً⁴⁶ (أي على أفراد قد قامت الصلاة).

ومن الواضح أن ما ذهب إليه الشافعي هو الراجح؛ لقلة الخطأ والغلط بسبب ارتفاع الإسناد؛ مع أن حديث أفراد الإقامة ورد في الصحيحين؛ ورأي البرماوي في (اللامع) موافق لما قاله في الفوائد.

2. الترجيح بفقه الراوي، سواء أكانت رواية الحديث بالمعنى أو باللفظ؟ خلافاً لمن ذهب إلى أنه إذا كانت الرواية باللفظ فلا ترجيح.

لنا: أن الفقيه يميز ويفرق بين ما يجوز وما لا يجوز، فيبحث فيما لا يجوز تطبيقه على ظاهره؛ ليوضح ما يزول به إشكاله⁴⁷.

وذلك مثل تقديم رواية عائشة وأم سلمة - رضي الله عنهما - "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - يصبح جنباً من غير احتلام، ثم يصوم"⁴⁸ على رواية أبي هريرة "من أصبح جنباً فلا صيام له"⁴⁹؛ لأن أبا هريرة ليس بفقيه، بخلاف عائشة أنها فقيهة⁵⁰؛ وإن عائشة وأم سلمة كانتا صاحبتى الواقعة، هذا ما ذهب إليه البرماوي في كتابه (اللامع الصبيح).

والذي يظهر لنا أن الخبر الذي يكون راويه فقيه يرجح على غير الفقيه؛ ولو كان باللفظ؛ وذلك أن الراوي إذا كان فقيهاً فهو أعلم بمعاني الألفاظ، وباستخراج الأحكام الشرعية من الألفاظ، وبين ما يؤخذ به وما لا يؤخذ، فإذا سمع مثل

⁴³ ابن خزيمة النيسابوري أبو بكر محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي)، 196/1 (رقم 379)؛ سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلفي (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة 2، 1983)، 170/7 (رقم 6744)؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي الخسروجدي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 3، 2003/1424)، 613/1 (رقم 1968)، وغيرها.

⁴⁴ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، الجامع المسند الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر (دار طوق النجاة)، "بدء الأذان" (رقم 603)، مسلم، المسند الصحيح، "الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة" (رقم 378) وغيرهما.

⁴⁵ ينظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 219/3؛ البرماوي، الفوائد السنية، 2177/5-2178؛ المؤلف نفسه، النبذة الزكية، 120.

⁴⁶ البرماوي، اللامع الصبيح بشرح جامع الصحيح، 440/3-441.

⁴⁷ ينظر: الإمام الرازي، المحصول، 415/5؛ السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 220/3؛ الزركشي، تشنيف المسامع، 497/3؛ البرماوي، الفوائد السنية، 2179/5؛ المؤلف نفسه، النبذة الزكية، 120.

⁴⁸ أحمد بن حنبل، المسند، 14/43 (رقم 25811؛ البخاري، الجامع المسند الصحيح، "من انتظر حتى تدفن" رقم 1926، بلفظ: كان صلى الله عليه وسلم يدركه الفجر وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم؛ مسلم، المسند الصحيح، "صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب" (رقم 1109).

⁴⁹ أحمد بن حنبل، المسند، 450/43 (رقم 25675)؛ البستي ابن حبان، صحيح ابن حبان، 268/8 (رقم 3488).

⁵⁰ ينظر: الزركشي، البحر المحيط، 446/4.

ذلك يبحث عنه؛ ولذلك فإن احتمال الخطأ في نقل الفقيه أقل؛ لأنه أدق وأحرص في نقل الكلام؛ ويقوي هذا الرأي ما قاله البرماوي في (اللامع)، ما قاله في (الفوائد السنية).

ومن الواضح أن ما نقله البرماوي عن الإمام مجرد نقل رأيه؛ وأن الراجح عنده تقديم رواية الفقيه على غيره؛ لأنه يتجنب به عن الخطأ والثوق به أقوى من رواية غيره؛ وأن ما قاله البرماوي هو الأقوى.

3. الترجيح بعلم الراوي بالنحو تصريفاً وإعراباً؛ لأن العالم بالنحو يتحفظ به عن مواقع الزلل، فإن الثقة بروايته أقوى من رواية غيره.

وذكر البرماوي قول الإمام: ويمكن أن يقال: رواية عالم النحو هو مرجوح؛ لأنه قد يعتمد على علمه ومعرفته، فلا يهتم بالحفظ، بخلاف الجاهل به، فإنه يخاف؛ ويبالغ في الحفظ⁵¹.

ومن الواضح أن ما نقله البرماوي عن الإمام مجرد نقل رأيه؛ وأن الراجح عنده تقديم رواية النحوي على غيره؛ لأنه يتجنب به عن الخطأ والثوق به أقوى من رواية غيره؛ وأن ما قاله البرماوي هو الأقوى.

4. يرجح الحديث الراوي بذكر سبب الحديث" على حديث من لم يذكر الراوي السبب فيه؛ لأن اهتمامه بذكر سببه دليل على تمام ضبطه⁵².

واعترض البابري الحنفي على قول ابن الحاجب بأن ذكر سببه دليل على زيادة الاعتناء به، وقال: لأنه لا مدخل لسبب ذكره في القوة⁵³.

والذي يظهر لنا أن رأي البرماوي يتفق مع رأي ابن الحاجب في ترجيح الخبر بذكر سببه، هو دليل على اهتمامه وكمال ضبطه، وأن اعتراض البابري على ابن الحاجب ليس في موضعه؛ لأن سبب ذكر الحديث كأسباب نزول الآيات يوضح معنى الحديث، ويكون دافعاً لفهمه.

2.2. الترجيح بحسب المتن من جهات مختلفة¹. ترجيح القول على الفعل قال البرماوي: "فما كان من لفظ النبي - صلى الله عليه وسلم- أرجح مما ورد من فعله؛ لوضوح وصراحة القول؛ ولهذا اتفقوا على دلالة القول، على خلاف دلالة الفعل"⁵⁴.

والذي يتبين من قوله: إنه قدّم القول على الفعل، وكلامه صحيح عموماً؛ لاحتمال أن يكون الفعل خاصاً بالنبي - صلى الله عليه وسلم-، لكن ترجيح البرماوي للقول على الفعل من حيث المطلق دون أن يبين أن القول والفعل يتوافقان في البيان أو يتعارضان، ولا يعرف التاريخ بينهما أم لا.

2. ترجيح الفعل على التقرير: لأن التقرير يتطرق إليه الاحتمال، وهذا الاحتمال غير موجود في الفعل الوجودي؛ ولذلك هناك فرق في دلالة التقرير على التشريع؛ لذا قال الأصوليون: الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال، سقط به الاستدلال. وما قاله البرماوي من تقديم الفعل على التقرير بسبب تطرق الاحتمال في التقرير هو الصحيح ويعود إلى قوة الفعل على التقرير.

3. ترجيح ما كان فصيحاً على ما لم تتوفر فيه شروط الفصاحة⁵⁵: قال البرماوي: "نعم، قال بعض الناس: إذا كان اللفظ المروي فيه رككة، لا يقبل؛ ولكن يصح قبوله إذا كان الإسناد صحيحاً، وحمل على أن الراوي رواه بلفظ نفسه، وإذا لم يكن الإسناد صحيحاً، فتكون الرككة علامة على وضعه كما ذكره علماء الحديث"⁵⁶.

وأما ما هو زائد الفصاحة فلا يرجح على غيره؛ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم- يتكلم بالفصيح وبالأفصح، فلا فرق عنه في ثبوتهما، والكلام فيما هو غير ذلك؛ خاصة إذا خاطب من لا يعرف غير الأفصح؛ لقصد إفهامهم.

⁵¹ ينظر: الإمام الرازي، المحصول، 416/5؛ السبكي، الإبهاج، 220/3؛ البرماوي، الفوائد السنية، 2179/5.

⁵² ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، 397/3؛ البرماوي، الفوائد السنية، 2183/5؛ المؤلف نفسه، النبذة الزكية، 120.

⁵³ ينظر: محمد بن محمود بن أحمد البابري، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: ضيف الله بن صالح العمري-ترحيب بن ربيعان الدوسري (مكتبة الرشد ناشرون، 2005/1426)، 758/2.

⁵⁴ ينظر: البرماوي، الفوائد السنية، 2189/5؛ المؤلف نفسه، النبذة الزكية، 120.

⁵⁵ وهي سلامة "المفرد" من تنافر الحروف ومخالفة القياس والغرابية؛ وفي المركب السلامة من ضعف التأليف وتنافر الكلمات والتعقيد رغم فصاحتها، ينظر: محمد بن عبد الرحمن جلال الدين القزويني أبو المعالي، الشافعي، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، (بيروت: دار الجيل، الطبعة 3)، 22/1 وما بعدها.

⁵⁶ ينظر: البرماوي، الفوائد السنية، 2189/5-2190؛ محمد محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، (القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة 3، 1378هـ)، 482-483.

وفي هذا الصدد قال البرماوي في (الألفية): "وزائدا" ولم يقل: "أفصح" كما قال البيضاوي⁵⁷؛ لأنه من الممكن في كلمة واحدة لغتان؛ إحداهما فصيحة والأخرى أفصح، على خلاف زائد الفصاحة، فإنه لا يمكن في كلمة واحدة بل هناك كلمات منها الفصيح ومنها الأفصح، بل الأفصح فيه أكثر؛ قال: "وينبغي أن يفعل هذا في البليغ فلا يرجح على الفصيح"⁵⁸. والذي يظهر مما ذكره البرماوي بترجيح الفصيح على غير الفصيح هو الصحيح والصواب، وتعبيره بالزائد هو الأدق عن تعبير البيضاوي بالأفصح في كلمة واحدة.

4. يرجح الخبر الذي فيه التهديد على الخبر الذي لا تهديد فيه: وذلك كحديث: "من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم"⁵⁹؛ مقدم على الأحاديث الواردة في الترغيب في صيام التطوع⁶⁰.

والذي يظهر لنا أن ما ذكره البرماوي هو الراجح؛ لأنه من التبذهي أن الخبر المقرون بالتهديد مقدم على غير المقرون به؛ لأن فيه الاحتياط؛ إلا أن البرماوي لم يبين علة ترجيحه على طريقة الإمام الرازي في "المحصول" وشيخه الزركشي، في "تشنيف المسامع"، ولكن أشار الزركشي في "البحر المحيط" إلى علة ترجيحه؛ لأنه يدل على يقين الحكم الخبر المتضمن للتهديد⁶¹.

5. ترجيح الخبر الذي فيه التأكيد على الخبر الآخر الذي لا تأكيد فيه⁶²: وذلك مثل حديث: ((أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْتَهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ))⁶³، مع حديث: ((وَالْأَيُّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا))⁶⁴. قال البرماوي: وفي معنى هذا إذا تأكد حكم أحدهما بدلالة سياق؛ مقدم على ما لم يكن كذلك⁶⁵.

يظهر لنا أن الخبر المؤكد مقدم على الخبر غير المؤكد، ولكن هذا المثال لم يطبق بأمر خارجي، فالحديث الثاني مقدم على الأول؛ لأنه في صحيح مسلم، وقد ذكرنا في ترجيح الإسناد أن ما في الصحيحين مقدم على ما ليس فيهما.

6. يرجح العام إذا كان نكرة منفية على بقية صيغ العموم؛ لأنه أقوى منها؛ ولذلك قيل: إن دلالة على العموم في النكرة المنفية بالوضع؛ واتفقوا على أن في الباقي بالقرينة⁶⁶.

والذي يبدو لنا أن العام الذي ذكره البرماوي بكونه نكرة منفية راجحة على باقي صيغ العموم؛ لأنه أقوى من غير العموم المتضمن للشرط؛ لأنه يبين علة تقديمه على النكرة المنفية.

2.3. الترجيح من جهة دلالة الألفاظ

1. ما دل بمفهوم الموافقة يقدم على ما كان بمفهوم المخالفة؛ لأن الموافقة باتفاق في دلالتها على المسكوت وإن كان هناك اختلاف من جهته فهل هو بالمفهوم أم بالقياس، أم بالمجاز بالقرينة، أم بمنقول عرفي؟ ونقل البرماوي عن صفي الدين الهندي أنه اختار ترجيح مفهوم المخالفة على مفهوم الموافقة؛ لأن فائدة المخالفة التأسيس، والموافقة التأكيد⁶⁷. والذي يظهر لنا أن ما ذكره البرماوي في الفوائد السننية والنبذة الزكية يقدم مفهوم الموافقة على المخالفة، ونقل اختيار الهندي على خلاف ما رآه بدون أي إشارة إلى أن ما اختاره الهندي هو رأي الآمدي وهو الراجح؛ لأنه ذكر وجه الترجيح؛ بأن فائدة مفهوم المخالفة هي التأسيس، وفائدة الموافقة هي التأكيد، والتأسيس أصل، والتأكيد فرع، فيكون مفهوم المخالفة أولى.

⁵⁷ ينظر: البيضاوي، منهاج الوصول، 245.

⁵⁸ ينظر: البرماوي، الفوائد السننية، 2190/5.

⁵⁹ البخاري، الجامع المسند الصحيح، "من انتظر حتى تدفن" (رقم 1906)؛ البيهقي، السنن الكبرى، 350/4 (رقم 7952).

⁶⁰ ينظر: البرماوي، الفوائد السننية، 2192/5؛ المؤلف نفسه، النبذة الزكية، 120.

⁶¹ ينظر: الرازي، المحصول، 432/5؛ الزركشي، تشنيف المسامع، 518/3؛ المؤلف نفسه، البحر المحيط، 461/4.

⁶² ينظر: الرازي، المحصول، 432/5؛ صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان- سعد بن سالم السويح (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، 1996/1416)، 3706/8؛ البرماوي، الفوائد السننية، ج/2192؛ المؤلف نفسه، النبذة الزكية، 120.

⁶³ أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، 1999/1419)، 72/3 (رقم 1566)؛ أحمد بن حنبل، المسند، 243/40 (رقم 24205)؛ وغيرها.

⁶⁴ أحمد بن حنبل، المسند، 377/3 (رقم 1888)؛ مسلم، المسند الصحيح، "استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت" (رقم 1421).

⁶⁵ ينظر: البرماوي، الفوائد السننية، 2192/5.

⁶⁶ ينظر: البرماوي، الفوائد السننية، 2193/5؛ المؤلف نفسه، النبذة الزكية، 120.

⁶⁷ ينظر: البرماوي، الفوائد السننية، 2196/5؛ المؤلف نفسه، النبذة الزكية، 121.

وأن مفهوم الموافقة لا يتحقق إلا بتقدير فهم المعنى المراد من الحكم في محل النطق، وتوضيح وجوده في محل السكوت، واقتضاه للحكم في محل السكوت هو أشد.

ومفهوم المخالفة يتم بتقدير عدم فهم المراد من الحكم في محل النطق، وبتقرير كونه لا يتحقق في محل السكوت، وبتقدير أن له معارض في محل السكوت.

ولا يخفى على أحد أن ما يتم على تقديرات أربعة، أولى مما يتم وفقاً لتقدير واحد⁶⁸.

2. يرجح الخبر الذي فيه النهي على الخبر الذي فيه الأمر؛ لأن طلب ترك الفعل أشد من طلب فعله في الأمر؛ ولهذا السبب يقول كثير من الأصوليين: (الأمر لا يدل التكرار) بل النهي يدل عليه⁶⁹.

والذي يظهر لنا أن ما قاله البرماوي من أن النهي مقدم على الأمر إذا تعارضا، كما فسره، أن طلب ترك الفعل أشد من طلب فعله في الأمر، ففي نظري أن ما قاله البرماوي صحيح؛ لأن الأغلب في النواهي؛ لدفع المفساد الموجودة في المنهي عنه، والأغلب في الأوامر بالشيء لجلب المصلحة الموجودة في الأمور به، وعناية الشارع بدفع واجتناب المفساد أكبر وأشد من عنايته بجلب المصالح، وعلى هذا الأساس بنى العلماء قاعدة فقهية كبرى، وهي: درء المفسدة مُقَدَّمٌ على جلب المنفعة⁷⁰.

3. يرجح أمر الوجوب على أمر النذب؛ للاحتياط عند العمل به.

4. يرجح ما فيه كراهة على أمر النذب؛ لما ذكرناه⁷¹.

لم أر خلافاً لما قاله البرماوي في تقديم أمر الوجوب على أمر النذب، وما فيه من الكراهة – أيضاً – مقدم على أمر النذب ونقل عنه المرادوي من غير تغيير.

5. يرجح أمر النذب على ما فيه إباحة⁷².

ونقل البرماوي كلام صفي الدين الهندي: "ويمكن أن ترجح الإباحة بكونها مؤيدة للأصل من جهة الفعل والترك؛ ولأنها أعم وأسهل؛ ولأنها مفوضة إلى اختيار المكلف، ومن جهة أن الإباحة لا إجمال من الصيغة الدالة عليها، بخلاف أمر النذب، ثبت بصيغة الأمر وفيها الاحتمال"⁷³.

نقول: إن ما قاله الهندي وإن ورد بصيغة التضعيف (ويمكن)، إلا أنه أقرب إلى الصواب مما ذهب إليه البرماوي وشيخه الزركشي في (تشنيف المسامع)؛ لأن صيغة الأمر التي تدل على النذب متضمنة الاحتمال.

6. الخبر الذي يتضمن نفي الحد يرجح على ما يتضمن إيجابه؛ لأن الحدود تدرأ بالشبهات؛ قال الآمدي: ولأن الخطأ في نفي الحد، خير من الخطأ في تحقيقه على ما قاله عليه الصلاة والسلام⁷⁴: ((لَا تَخْطِئُ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ))⁷⁵.

وذكر القاضي أبو يعلى الفراء بأنهما متساويان، ورجحه الغزالي؛ ويقول: القول بأن من رفع الحد فهو أولى فهو ضعيف؛ فإن ذلك لا يقتضي تفاوتاً في صدق الراوي فيما ينقله من لفظ الإيجاب أو الإسقاط؛ ولأن الشبهة لا تؤثر في إثبات شرعيته؛ والدليل على أن الشبهة لا تؤثر، أن الشرع يثبت بخبر الآحاد، والقياس مع وجود الاحتمال فيهما؛ والحد إنما يؤثر في إسقاط الشبهة إذا كانت الشبهة في نفس الفعل أو الاختلاف في حكمه، كما لو أباحه بعض الناس وحرمه آخرون، كالجماع في نكاح بلا شهود أو بلا ولي⁷⁶.

⁶⁸ ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 253/4.

⁶⁹ ينظر: البرماوي، الفوائد السنية، 2199/5.

⁷⁰ ينظر: محمد بن إسماعيل بن صلاح، أبو إبراهيم الكحلاني، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل، تحقيق: القاضي حسين السياغي-حسن محمد مقبولي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986)، 425.

⁷¹ ينظر: البرماوي، الفوائد السنية، 2200/5؛ المؤلف نفسه، النبذة الزكية، 121.

⁷² ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع، 529/3؛ البرماوي، الفوائد السنية، 2200/5، المؤلف نفسه، النبذة الزكية، 121.

⁷³ ينظر: صفي الدين الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، 3732/8.

⁷⁴ ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 264/4؛ صفي الدين الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، 3735/8؛ البرماوي، الفوائد السنية، 2200/5.

⁷⁵ محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، الجامع الكبير-سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، "ما جاء في درء الحدود" (رقم 1424؛ البيهقي، السنن الكبرى، 207/9 (رقم 18294؛ وغيرهما بلفظ: فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة).

⁷⁶ ينظر: القاضي محمد بن الحسين أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي المبارك (الطبعة 2، 1990/1410)، 1044/3-1045؛ الغزالي، المستصفى، 378؛ والزركشي، تشنيف المسامع، ج 3 ص 530.

والخلاف ليس بلفظي، كما قد يتوهم بأن القول بالمساواة يؤدي إلى تقديم النافي، لأثهما يتعارضان؛ فيتساقطان ويعود إلى غيرهما، فإذا كان هناك دليل شرعي، يحكم به وإلا يبقى الأمر على ما هو عليه (الأصل)؛ ويلزم نفي الحد. وإنما الخلاف في الصحيح معنوي، فالأول ينفي الحد حسب الحكم الشرعي، والثاني يقول بنفي الحد؛ استصحاباً للأصل⁷⁷.

والذي يبدو لنا أن ما ذكره البرماوي في تقديم ما تضمن نفي الحد على إيجابه يوافق ما قاله الآمدي والهندي، وهو الأقرب إلى الصواب للخبر الذي ذكرناه، وإن كان ضعفه البعض لكن أصبح قاعدة هامة عند الأصوليين والفقهاء. وما قاله الزركشي والبرماوي بأن الخلاف معنوي صحيح، ولكن النتيجة واحدة، وهي ترجيح نفي الحد على إيجابه سواء بالحكم الشرعي أو بالبقاء الأصلي.

2.4. الترجيح حسب الأمور الخارجة

1. قال البرماوي: يرجح الخبر الذي وافق دليلاً آخر من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس، على ما لم يوافق دليلاً منها؛ لأن تقديم ما لم يوافق ترك لأمرين: الدليل، وما يعضده، أمّا تقديم الموافق فهو ترك لدليل واحد. ولهذا قدمنا ما روته عائشة - رضي الله عنها - في صلاة الفجر بغلس⁷⁸؛ على ما رواه رافع في الإسفار⁷⁹؛ لموافقة حديث عائشة قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾⁸⁰؛ لأنه من المحافظة الإتيان عليه المؤقت في بداية وقته⁸¹. والذي تبين لنا أن ما ذكره البرماوي هو الصحيح؛ لموافقته للكتاب الكريم؛ وقد أشار في (اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح) إلى أن هذا قول الأئمة الثلاثة: مالك، والشافعي، وأحمد، وقال حديث عائشة يدل على استحباب التبكير بالصبح، أي: أول الوقت؛ وأشار بأن أبا حنيفة: يفضل الإسفار؛ لحديث رافع، وذكر أن الإمام أحمد أول الإسفار بأن يتضح الفجر، حتى لا يشك في طلوعه لفضل التغليس⁸²؛ ولأن حديث عائشة موافق لفعل النبي - صلى الله عليه وسلم -؛ لمبادرته دائماً على فعل الخيرات؛ ولحديث أفضل الأعمال فقال صلى الله عليه وسلم: ((الصَّلَاةُ لِأَوَّلِ وَقْتِهَا))⁸³.

2. يرجح الخبر الذي وافق مرسلًا - وإن قلنا: إن المرسل ليس بحجة - على ما لم يوافق للمرسل؛ لأن التعاضد في النفس أقوى، حتى جعله كثير من العلماء دليلاً، فهو إما دليل أو بمعنى الدليل، فلا يضيع موافقته؛ ومن ثم يعمل الشافعي بالحديث المرسل إذا عضده مرسل آخر عن غير طريقه؛ وأشار البرماوي إلى ذلك في (الألفية) أيضاً بقوله: (مرسل من يوافق).

وأحق الغزالي بذلك ما إذا عضده خبر مردود عند المستدل، ولكن قاله بعض العلماء؛ وقال: فهذا مرجح، لكن بشرط ألا يكون قاطعاً؛ لبطلان مذهب قائله؛ بل يراه في محل الاجتهاد⁸⁴. والذي يظهر لنا أن ما قاله البرماوي هو الراجح في تقديم الحديث الذي يوافق المرسل على الخبر المخالف له في الوقت الذي لا يكون فيه الحديث المرسل حجة، أما إذا كان حجة فهو أقوى وأقدم؛ ولذا مثلاً بما يعمل به الشافعي بالمرسل إذا أتته مرسل آخر من طريق غير طريقه؛ لكن لم يوضح موقفه مما قاله الغزالي.

3. يرجح الخبر الذي يوافق للدليلين قول الصحابي على الخبر الذي لم يوافق؛ لما قلنا وذكرناه في المرسل؛ هذا إن لم يكن شائعاً وسكت عنه الباكون، وإلا فهو إجماع سكوتي يقدم قطعاً؛ وقيل: لا ترجيح لقول الصحابي؛ لأنه ليس بحجة والقول الثالث يفرق بين صحابي شهد الشرع له بمزية فهو حجة، وإلا فلا⁸⁵.

⁷⁷ ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع، 530/3؛ البرماوي، الفوائد السنية، 2201/5.

⁷⁸ البخاري، الجامع المسند الصحيح، "وقت الفجر" (رقم 578)؛ أن عائشة قالت كن نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الفجر متلفعات بمروطهن ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة لا يعرفهن أحد من الغلس.

⁷⁹ أحمد بن حنبل، المسند، 518/18 (رقم 17286)؛ الترمذي، الجامع الكبير - سنن الترمذي، "ما جاء في الإسفار بالفجر" (رقم 154)؛ البستي ابن حبان، صحيح ابن حبان، 357/4 (رقم 1490)، عن رافع بن خديج، قال: قال رسول الله عليه السلام: "أسفروا بالفجر، فإنه أعظم للأجر". سورة البقرة، 238/2.

⁸⁰ ينظر: البرماوي، الفوائد السنية، 2202/5-2203.

⁸¹ ينظر: البرماوي، اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح، 395/3.

⁸² أحمد بن حنبل، المسند، 66/45 (رقم 27105)؛ الترمذي، الجامع الكبير - سنن الترمذي، "ما جاء في الوقت الأول من الفضل" (رقم 170)؛ أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي، سنن الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله يمان (بيروت: دار المعرفة، 1966/1386)، 247/1 (رقم 10).

⁸³ ينظر: الغزالي، المستصفى، 380؛ البرماوي، الفوائد السنية، 2203/5؛ المؤلف نفسه، النبذة الزكية، 121.

⁸⁵ ينظر: الأبياري، التحقيق والبيان في شرح البرهان، 475/4؛ البرماوي، الفوائد السنية، 2203/5-2204، المؤلف نفسه، النبذة الزكية، 121.

والذي تبين لنا أن رأي البرماوي موافق لما قاله الأبباري في "التحقيق والبيان في شرح البرهان" من أن الخبر الذي يوافق قول الصحابي مقدم على الخبر الذي لم يوافق؛ للتعاقد في النفس أقوى؛ ولأن قول الصحابي يؤيد الموافق؛ بشرط ألا ينتشر قول هذا الصحابي وسكت عنه الباقون لأن هذا إجماع سكوتي مقدم قطعاً؛ ولا هذا القول لـصحابي شهد له الشرع بمزية؛ لأنه حجة.

4. قال البرماوي: الخبر الذي يوافق عمل أهل المدينة يرجح على الخبر الذي لم يوافق؛ لأن عمل أهل المدينة وإن لم يكن حجة فهو مقوّ؛ لما ذكره أنفاً من التقوية أيضاً⁸⁶.

وقال القاضي أبو يعلى الفراء: لا يرجح به⁸⁷.

والذي يظهر لنا أن ما قاله البرماوي هو قول أحمد والشافعي⁸⁸؛ وهو أقرب إلى الصواب؛ وإن لم يكن عمل أهل المدينة بحجة عنده، لكنه كما قال هو سبب؛ لتقوية ما يوافق الدليل.

5. يقدم ما وافق عمل الأكثر ولكن بشرط ألا يخفى عليهم ما يعارض مثله؛ وإنما يُقدم الموافق للأكثر؛ لأن الأكثر أولى بالصواب ما لا ينسب له الأقل؛ هذا هو رأي الأكثرية.

وقد منع جمع من العلماء كالغزالي وغيره الترجيح بذلك؛ لعدم الحجية في قول الأكثر؛ ولو كان ترجيح رأي بعض العلماء المجتهدين مسوغاً لغلط باب الاجتهاد في وجه الآخرين.

قيل: والتحقيق أن مقابل رأي الأكثر إذا كان قولاً شاذاً، فإنه يرجح به؛ لأنه إجماع على رأي، أو حجة على رأي آخر، وإما مقو ومؤيد على رأي من قال: إنه ليس بحجة؛ وإذا كان خلافهم غير شاذ، فإنه لا يقدم به؛ لأنه يحتمل أن يكون الصواب مع الرأي الأقل⁸⁹.

والذي يظهر لنا أن ما قاله البرماوي وغيره هو ما عمل به الأكثرون مقدم على القلة؛ لأن الكثرة أولى بإصابة الحق وهذا غير صحيح على العموم؛ ولا حجة في قول الأكثر ولا في عملهم على القلة، فقد يكون الحق في كثير من المسائل مع القلة؛ ولأن القرآن في كثير من المواضع مَدَحَ القلة وَدَمَّ الأكثرية⁹⁰؛ وما نقله من تقديم رأي الأكثر على القول الشاذ صحيح؛ لأنه وإن لم يكن حجة لبعضهم فإنه مقوّ ومؤيد.

الخاتمة

من خلال ما ذكرنا في هذا البحث المتواضع توصلنا إلى جملة النتائج أذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر:

- الحافظ شمس الدين البرماوي ليس مجرد ناقل، بل هو إمام أصولي محقق؛ لأنه ينقد الأقوال ويعترض عليها، والشاهد على ذلك مؤلفاته الأصولية التي تميزت بربط القواعد الأصولية بالمسائل الفقهية، ويعدّ كتاب الفوائد السننية موسوعة هائلة في علم أصول الفقه، ومرجعاً لا غنى عنه للباحثين في هذا العلم.
- يرى البرماوي تقديم (الترجيح) على (الاجتهاد)؛ لأن الترجيح هو المقصود.
- يرى البرماوي أن العمل بالراجح هو قول الأكثر فيما له مرجح، سواء كان المرجح به معلوماً أو مظنوناً، وكان دقيقاً في التعادل والترجيح بأسلوب لم أره في كثير من الكتب الأصولية المعتمدة.
- توصل البرماوي إلى أن التعارض بين القطعيين أو الترجيح بينهما ممتنع، سواء كانا عقليين أو نقليين؛ لأن التعادل والترجيح مختصان بالدلائل الظنية؛ فلا يفرض تعارض بين قطعيين؛ لأن مقتضاهما متناقضان، فيلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، وترجيح أحدهما على الآخر محال.

⁸⁶ ينظر: البرماوي، الفوائد السننية، 2204/5.

⁸⁷ ينظر: القاضي أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، 1052/3.

⁸⁸ ينظر: المرادوي، التحبير شرح التحرير، 4210/8؛ تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد عبد العزيز بن علي الفتوح، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي-نزيه حماد (مكتبة العبيكان، الطبعة 2، 1997/1418)، 699/4.

⁸⁹ ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع، 534/3؛ ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم أبي زرعة العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1425)، 683، والبرماوي، الفوائد السننية، 2204/5؛ المؤلف نفسه، النبذة الزكية، 121؛ المرادوي، التحبير شرح التحرير، 4217/8.

⁹⁰ ينظر: محمد بن علي بن محمد اليميني الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية (دمشق: دار الكتاب العربي، 1999/1419)، 272/2.

- تميز أسلوبه بتأييد ترجيح ذكرها ولكن بصيغة التضعيف، ويقوّيها بالتحليل والإتيان بعلّة الترجيح التي لم يذكرها سابقاً، وتتميّز أيضاً بذكر ترجيح موضوع مع ذكر علة الترجيح؛ لكنه يذكر كمجرد ناقل؛ ثم يبيّن أن الراجح عنده هو عكس ما نقله.

المصادر والمراجع

- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، جمع الجوامع، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 3، 2011.
- ابن أمير حاج، أبو عبد الله، شمس الدين محمد، التقرير والتحبير، المجلد 4. بيروت: دار الفكر، 1996.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام. درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن. مجلد 10. بيروت: دار الكتب العلمية، 1417/1997.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام، مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. مجلد 35. المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416/1995.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم الدارمي البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، المجلد 18. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 3، 1414/1993.
- ابن علي الفتوح، أبو البقاء تقي الدين محمد المعروف بابن النجار الحنبلي، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، المجلد 4. الناشر، مكتبة العبيكان، الطبعة 2، 1418/1997.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، المجلد 6. دار الفكر، بيروت، 1399/1979.
- ابن قاضي شهاب أبو بكر بن أحمد الأسدي، تقي الدين، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، المجلد 4. بيروت: عالم الكتب، 1407.
- ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، المجلد 2. بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 3، 1423/2002.
- ابن ماجه أبو عبد الله محمد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر، المجلد 2. لبنان: دار إحياء الكتب العربية-البابي الحلبي.
- أبو الخطاب الكلوزاني، محفوظ بن أحمد الحنبلي، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة-محمد بن علي الناشر، المجلد 4. أم القرى: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1406/1985.
- أبو المظفر السمعاني، منصور بن محمد المروزي، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن الشافعي، المجلد 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418/1999.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المجلد 4. بيروت: المكتبة العصرية، صيدا.
- أبو زرعة ولي الدين العراقي، أحمد بن عبد الرحيم، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1425/2004.
- الإسنوي، أبو محمد، جمال الدين عبد الرحيم، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، الناشر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1400هـ.
- الإسنوي، أبو محمد، جمال الدين عبد الرحيم، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420/1999.
- الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، أبو الثناء شمس الدين، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقاء، السعودية: دار المدني، 1406/1986.
- الإمام أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-عادل مرشد وآخرون، إشراف، د عبد الله بن عبد المحسن التركي، المجلد 50. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421/2001.
- إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، المجلد 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418/1997.
- الإمام فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، المجلد 6. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418/1997.
- الآمدي، أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي الثعلبي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر، المجلد 4. بيروت-دمشق: المكتب الإسلامي.
- البابرتي، محمد بن محمود الحنفي، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: ضيف الله العمري-ترحيب الدوسري، المجلد 2. الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، 1426/2005.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، 1422.
- البرزنجي، عبد اللطيف عبد الله، التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية بحث أصولي مقارن بالمذاهب الإسلامية المختلفة، الناشر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.

- البرماوي، محمد بن عبد الدائم شمس الدين أبو عبد الله، *الفوائد السننية في شرح الألفية*، تحقيق: عبد الله رمضان موسى، المجلد 5. السعودية: مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، 2015/1436.
- البرماوي، محمد بن عبد الدائم شمس الدين أبو عبد الله، *اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح وهو شرح على صحيح البخاري*، تحقيق: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، المجلد 15. سوريا: دار النوادر، 2012/1433.
- البرماوي، محمد بن عبد الدائم شمس الدين أبو عبد الله، *النبذة الزكية في القواعد الأصلية*، ت، 831هـ، ت، عبد الله رمضان موسى، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، السعودية، 2014/1435م.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر أبو سعيد، أو أبو الخير ناصر الدين، *منهاج الوصول إلى علم الأصول*، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، بيروت: المكتبة الهاشمية، 2015.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجْدِي، أبو بكر، *السنن الكبرى*، تحقيق: محمد عبد القادر، الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة 3، 2003/1424.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجْدِي، أبو بكر، *الخلافيات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه*، تحقيق: فريق البحث العلمي، بإشراف أبو شذا النحال، المجلد 8. القاهرة: الروضة للنشر والتوزيع، 2015/1436.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سَؤْدَة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى، *(الجامع الكبير) سنن الترمذي*، تحقيق: بشار عواد، المجلد 6. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، *شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه*، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996/1416.
- جلال الدين القزويني محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، الشافعي، المعروف بخطيب دمشق، *الإيضاح في علوم البلاغة*، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، المجلد 3. بيروت: دار الجبل، الطبعة 3.
- الحفناوي، محمد إبراهيم، *دراسات أصولية في القرآن الكريم*، القاهرة: مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، 2002/1422.
- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، معجم البلدان، المجلد 7. بيروت: دار صادر، بيروت، الطبعة 3. 1995.
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر البغدادي، *سنن الدارقطني*، تحقيق: السيد عبد الله يمان، المجلد 4. بيروت: دار المعرفة، 1966/1386.
- الرهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى، *تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل*، تحقيق: الهادي بن الحسين شبيلي، المجلد 4. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2002/1422.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبد العزيز-عبد الله ربيع، المجلد 4. مكة المكرمة: مكتبة قرطبة للبحث العلمي، 1998/1418.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد، *البحر المحيط في أصول الفقه*، المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421.
- السبكي، تقي الدين أبو الحسن، وولده تاج الدين عبد الوهاب، *الإيهاج في شرح المنهاج*، المجلد 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995/1416.
- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، المجلد 6. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1993.
- سلطان العلماء العز بن عبد السلام، أبو محمد السلمي الدمشقي، *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*، تحقيق: محمود بن التلاميذ الشنقيطي، المجلد 2. بيروت: دار المعارف.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد اليميني، *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*، تحقيق: أحمد عزو، المجلد 2. الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق: دار الكتاب العربي، 1999/1419.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد اليميني، *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*، المجلد 2. بيروت: دار المعرفة.
- الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، *التبصرة في أصول الفقه*، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، 1403هـ.
- صفي الدين الهندي الأرموي محمد بن عبد الرحيم، *نهاية الوصول في دراية الأصول*، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف-سعد بن سالم السويح، المجلد 9. مكة المكرمة: المكتبة التجارية، 1996/1416.
- صفي الدين الهندي الأرموي، محمد بن عبد الرحيم، *الفائق في أصول الفقه*، تحقيق: محمود نصار، المجلد 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005/1426.
- الطبراني، سليمان بن أحمد أبو القاسم، *المعجم الكبير*، تحقيق: حمدي السلفي، المجلد 20. الموصل: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة 2، 1983/1404.
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي، أبو الربيع، نجم الدين، *شرح مختصر الروضة*، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، المجلد 3. الناشر، مؤسسة الرسالة، 1987/1407.
- العسقلاني ابن حجر، أبو الفضل أحمد، *إنباء الغمر بأبناء العمر*، تحقيق: حسن حبشي، الناشر، المجلد 4. مصر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1969/1389.
- العكري، عبد الجي بن أحمد، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، تحقيق: محمود الأرناؤوط، المجلد 11. دمشق-بيروت: دار ابن كثير، 1986/1406.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، *المستصفى*، ت، 505هـ، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413م.

الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، *القاموس المحيط*، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 8، 2005/1426.

القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين، *العدة في أصول الفقه*، تحقيق: أحمد المباركي، المجلد 5، الطبعة 2، 1990/1410.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين، *شرح تنقيح الفصول*، تحقيق: طه عبد الرؤوف، المجلد 2، نيويورك: شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973/1393.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين، *نفائس الأصول في شرح المحصول*، تحقيق: عادل أحمد، المجلد 9، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى، 1995/1416.

الكحلاني، محمد بن إسماعيل، أبو إبراهيم، *أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل*، تحقيق: القاضي حسين السياغي-حسن محمد مقبولي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986.

مجير الدين أبو اليمن، عبد الرحمن بن محمد، *الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل*، تحقيق: عدنان يونس عبد المجيد نباتة، المجلد 2، عمان، مكتبة دنديس.

محمد محمد أبو زهو، *الحديث والمحدثون*، القاهرة: دار الفكر العربي، 1378.

المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي، *التحبير شرح التحرير في أصول الفقه*، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين-عوض القرني-أحمد السراج، المجلد 8، الرياض: مكتبة الرشد، 2000/1421.

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المجلد 5، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

المنائي، زين الدين محمد عبد الرؤوف، *فيض القدير شرح الجامع الصغير*، المجلد 6، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356.

النيسابوري، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، *صحيح ابن خزيمة*، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المجلد 4، بيروت: المكتب الإسلامي.

Kaynakça

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddîn 'Alî b. Ebî 'Alî es-Se'lebî, *el-İhkâm fî Uşûl'l-Ahkâm*, thk. 'Abdürrezzâk 'Afîfî, c. 4, Beyrut-Şam: el-Mektebü'l-İslâmî.

Bâbertî, Muhammed b. Maḥmûd el-Hanafî, *er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerḥu Muḥtaşarı İbnü'l-Hâcib*, thk. Dayfullah el-'Umerî – Terḥîb ed-Devserî, c. 2, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.

Barzenjî, 'Abdü'l-Laṭîf 'Abdullah, *et-Ta'âruz ve't-Terjîḥ beyne'l-Edilletiş-Şer'iyye: Baḥsun Uşûliyyun Mukârenun bi'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye'l-Muhtelifa*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Bermevî, Muhammed b. 'Abdi'd-Dâ'im Şemsüddîn Ebû 'Abdillah, *el-Fevâ'idü's-Seniyye fî Şerḥi'l-Elfiyye*, thk. 'Abdullah Ramazân Mûsâ, c. 5, Suudi Arabistan: Mektebetü't-Tev'iyyetü'l-İslâmiyye li't-Taḥkîk ve'n-Neşr ve'l-Baḥti'l-İlmî, 1436/2015.

Bermevî, Muhammed b. 'Abdi'd-Dâ'im Şemsüddîn Ebû 'Abdillah, *el-Lâmi'u's-Şabîḥ bi-Şerḥi'l-Câmi'i's-Şaḥîḥ*, thk. Iecnatun bi-işrâfi Nûreddîn Ṭâlib, c. 15, Sûriyye: Dârü'n-Nevâdir, 1433/2012.

Bermevî, Muhammed b. 'Abdi'd-Dâ'im Şemsüddîn Ebû 'Abdillah, *en-Nübzetü'z-Zekiyye fî'l-Ḳavâ'idü'l-Uşûliyye*, thk. 'Abdullah Ramazân Mûsâ, Suudi Arabistan: Mektebetü't-Tev'iyyetü'l-İslâmiyye li't-Taḥkîk ve'n-Neşr ve'l-Baḥti'l-İlmî, 1435/2014.

Beydâvî, 'Abdullah b. 'Umar Ebû Sa'îd (veya Ebü'l-Ḥayr Nâsiruddîn), *Minḥacü'l-Vuṣûl ilâ 'İlmi'l-Uşûl*, thk. Muṣtafâ Şeyḥ Muṣtafâ, Beyrut: el-Mektebetü'l-Hâsimiyye, 2015.

Beyhakî, Ahmed b. el-Ḥuseyn b. 'Alî b. Mûsâ el-Ḥusrücerdî, Ebû Bekr, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed 'AbdülKâdir, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. bs., 1424/2003.

Beyhakî, Ahmed b. el-Ḥuseyn el-Ḥusrücerdî, Ebû Bekr, *el-Ḥilâfiyyât beyne'l-İmâm eş-Şâfi'î ve Ebî Ḥanîfe ve Aşḥâbihî*, thk. ferîḳu'l-baḥti'l-ilmî, nez. Ebû Şezâ en-Neḥḥâl, c. 8, Kahire: er-Ravzatü li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1436/2015.

Buḥârî, Muhammed b. İsmâ'îl Ebû 'Abdillah, *el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Şaḥîḥu'l-Muḥtaşar min Umûri Rasûlillâhi sav ve Sünenihî ve Eyyâmihî*, thk. Muhammed Zuhayr b. Nâsir en-Nâsir, Beyrut: Dâr Tavḳî'n-Necât, 1422.

Celâlüddîn el-Ḳazvînî, Muhammed b. 'Abdirrahmân b. 'Umer, Ebü'l-Ma'âlî eş-Şâfi'î, me'rûf bi-Ḥaṭîbi Dimaşk, *el-İydâḥ fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, thk. Muhammed 'Abdülmen'im Ḥafâcî, c. 3, Beyrut: Dârü'l-Cîl, 3. bs.

Dâraḳutnî, Ebü'l-Ḥasen 'Alî b. 'Umer el-Bağdâdî, *Sünenü'd-Dâraḳutnî*, thk. es-Seyyid 'Abdullah Yemânî, c. 4, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1386/1966.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd, c. 4, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, Şaydâ.
- Ebû Zur'a Veliyyüddîn el-'Irâkî, Ahmed b. 'Abdirrahîm, *el-Ğaytû'l-Hâmî 'Serhu Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Muhammed Tâmir Hicâzî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Ebû'l-Muza'ffar es-Sem'ânî, Manşûr b. Muhammed el-Mervazî, *Ķawâti'u'l-Edille fî'l-Uşûl*, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfi'î, c. 2, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1999.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Umer, *el-Maḥşûl fî 'İlmi Uşûli'l-Fıkh*, thk. Tâhâ Câbir el-'Alvânî, c. 6, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Feyrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb, *el-Ķâmûsu'l-Muḥîṭ*, thk. Mektebü Taḥkîkî't-Türâş fî Mü'essesetü'r-Risâle, Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 8. bs., 1426/2005.
- Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed eṭ-Tûsî, *el-Müstaşfâ*, thk. Muhammed 'Abdü's-Selâm 'Abdü's-Şâfi', Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ħamavî, Şihâbüddîn Ebû 'Abdillâh Yâkût b. 'Abdillâh er-Rûmî, *Mu'cemü'l-Büldân*, c. 7, Beyrut: Dâr Şâdir, 3. bs., 1995.
- Ħifnâvî, Muhammed İbrâhîm, *Dirâsât Uşûliyye fî'l-Ķur'ânî'l-Kerîm*, Kahire:Mektebetü ve Maṭba'atü'l-İşrâ'î'l-Fenniyye, 1422/2002.
- İşfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Maḥmûd b. 'Abdirrahmân, *Bayânu'l-Muḥtaşar Şerhu Muḥtaşari İbnü'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Baḳâ', Suudi Arabistan: Dârü'l-Medenî, 1406/1986.
- İbn 'Alî el-Fetûhî, Ebû'l-Bekâ' Takiyyüddîn Muhammed, me'rûf bi-İbn en-Neccâr el-Ħanbelî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, thk. Muhammed ez-Zuḥaylî, c. 4, Riyad: Mektebetü'l-'Ubaykân, 2. bs., 1418/1997.
- İbn Emîr Hâcc, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed, *et-Taḳrîr ve't-Taḥbîr*, c. 4, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- İbn Fâris, Ebû'l-Ħüseyn Ahmed, *Mu'cem Makâyisi'l-Luĝa*, thk. 'Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn, c. 6, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Ħacer el-'Asḳalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed, *İnbâ'u'l-Ğumr bi-Ebnâ'i'l-Umr*, thk. Hasan Ħabbaşî, c. 4, Mısır: el-Meclesü'l-A'lâ li's-Şu'ûnî'l-İslâmiyye - Lecnatu İḥyâ'i't-Türâsi'l-İslâmî, 1389/1969.
- İbn Ħibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ħibbân ed-Dârimî el-Büstî, *Şaḥîḥu İbn Ħibbân bi-Tertîbi İbn Belbân*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût, c. 18, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. bs., 1414/1993.
- İbn Ħuzeyme en-Neysâbü'rî, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Ħuzeyme es-Sülemî, *Şaḥîḥu İbn Ħuzeyme*, thk. Muhammed Muştafâ el-A'zamî, c. 4, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî
- İbn Kâdî Şühebe, Ebû Bekr b. Ahmed el-Esedî, Takiyyüddîn, *Ṭabaḳātu's-Şâfi'iyye*, thk. el-Ħâfiẓ 'Abdü'l-'Alîm Ħân, c. 4, Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muveffaḳu'd-Dîn 'Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemâ'îlî el-Makdisî es-Şaffî ed-Dimaşkî el-Ħanbelî, *Rawzatu'n-Nâzir ve Cennetu'l-Menâzir fî Uşûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Ħanbel*, c. 2, Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 3. bs., 1423/2002.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed el-Ķazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî, c. 2, Beyrut: Dâr İḥyâ'i'l-Kütübî'l-'Arabîyye - el-Bâbî el-Ħalebî. Ebû'l-Ħaṭṭâb el-Kelûzânî, Maḥfûẓ b. Ahmed el-Ħanbelî, *et-Temhîd fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Mufîd Muhammed Ebû 'Amşe - Muhammed b. 'Alî, c. 4, Mekke: Merkezü'l-Baḥṭî'l-İlmî ve İḥyâ'i't-Türâsi'l-İslâmî, 1406/1985.
- İbnü's-Subkî, Tâcüddîn Abdü'l-Vehhâb, *Cem'u'l-Cevâmi'*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. bs., 2011.
- İmâm Ahmed, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Ħanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Ħanbel*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût - 'Âdil Mürşid ve başk., nez. 'Abdullah b. 'Abdilmuḥsin et-Türkî, c. 50, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İmâmü'l-Ħarameyn el-Cüveynî, 'Abdülmelik b. 'Abdillâh, Ebû'l-Ma'âlî, *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Şalâḥ b. Muhammed b. 'Avayza, c. 2, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn 'Abdirrahîm, *et-Temhîd fî Taḥrîci'l-Furû' 'ale'l-Uşûl*, thk. Muhammed Hasan Hîtû, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., 1400.

- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn 'Abdirrahîm, *Nihâyetü's-Sûl Şerhu Minhâci'l-Vuşûl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Kâdî Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn, *el-'Udde fi Uşûli'l-Fıkh*, thk. Ahmed el-Mubârekî, c. 5, 2. bs., 1410/1990.
- Kahlanî, Muhammed b. İsmâ'il Ebû İbrâhîm, *Uşûl'l-Fıkh el-Müsemma İcâbetü's-Sâ'il Şerhu Buğyeti'l-Âmil*, thk. el-Kâdî Hüseyn es-Siyâgî – Hasan Muhammed Maqbûlî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Qarâfî, Ebû'l-'Abbâs Şihâbüddîn, *Nefâ'isü'l-Uşûl fi Şerhi'l-Mahşûl*, thk. 'Âdil Ahmed, c. 9, Mekke: Mektebetü Nizâr Muşafâ el-Bâz, 1416/1995.
- Qarâfî, Ebû'l-'Abbâs Şihâbüddîn, *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*, thk. Tâhâ 'Abdür-ra'ûf, c. 2, New York: Şirketü't-Tibâ'at'l-Fenniyye'l-Müttehide, 1393/1973.
- Menâvî, Zeynu'd-Dîn Muhammed 'Abdür-ra'ûf, *Fayzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Şagîr*, c. 6, Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, 1356.
- Merdâvî, 'Alâ'üddîn Ebû'l-Hasan 'Alî, *et-Taḥbîr Şerhu't-Taḥrîr fi Uşûli'l-Fıkh*, thk. 'Abdürrahmân el-Cebrîn – 'Avaz el-Qarnî – Ahmed es-Serâh, c. 8, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Mücîrüddîn Ebû'l-Yemen, 'Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Ünsü'l-Celîl bi-Târîhi'l-Kudsi ve'l-Halîl*, thk. 'Adnân Yûnus 'Abdülmecîd Nebâte, c. 2, 'Ammân: Mektebetü Dendis. Muhammed Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muḥaddisûn*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1378.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *el-Müsnedü's-Şahîhu'l-Muḥtaşar bi-Nakli'l-Adli 'ani'l-Adli ilâ Rasûlillâhi*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî, c. 5, Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî.
- Rahûnî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Mûsâ, *Tuḥfetu'l-Mes'ûl fi Şerhi Muḥtaşari Muntehe's-Sûl*, thk. el-Hâdî b. el-Hüseyn Şebîlî, c. 4, Dubey: Dârü'l-Buḥûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâ'i't-Türâs, 1422/2002.
- Şafîyyu'd-Dîn el-Hindî el-Ermevî, Muhammed b. 'Abdirrahîm, *el-Fâ'ik fi Uşûli'l-Fıkh*, thk. Maḥmûd Naşşâr, c. 2, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Şafîyyu'd-Dîn el-Hindî el-Ermevî, Muhammed b. 'Abdirrahîm, *Nihâyetü'l-Vuşûl fi Dirâyeti'l-Uşûl*, thk. Şâlih b. Süleymân el-Yûsuf – Sa'd b. Sâlim es-Süveyh, c. 9, Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1416/1996.
- Seḥâvî, Şemsüddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. 'Abdirrahmân, *ad-Dav'u'l-Lâmi' li-Ahli'l-Qarni't-Tâsi'*, c. 6, Beyrut: Menşûrâtu Dâr Mektebeti'l-Hayât, 1993.
- Subkî, Taqîyyüddîn Ebû'l-Hasan ve oğlu Tâcüddîn 'Abdü'l-Vehhâb, *el-İbhâc Şerhu'l-Minhâc*, c. 3, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Sultânü'l-Ulemâ el-'İzz b. 'Abdis-Selâm es-Sulemî ed-Dımaşkî, Ebû Muhammed, *Qavâ'idü'l-Aḥkâm fi Meşâlihi'l-Enâm*, thk. Maḥmûd b. et-Telâmîz eş-Şinqîṭî, c. 2, Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî, *el-Bedru't-Tâli' bi-Maḥâsini men Ba'de'l-Qarni's-Sâbi'*, c. 2, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî, *İrşâdu'l-Fuḥûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min 'İlmi'l-Uşûl*, thk. Ahmed 'İzzû, c. 2, Dımaşk: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1419/1999.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf, *et-Tevşile fi Uşûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hasan Hîtû, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1403.
- Ṭabarânî, Süleymân b. Ahmed Ebû'l-Kâsim, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî es-Salefî, c. 20, el-Mawşıl: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2. bs., 1404/1983.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Umer, *Şerhu't-Telviḥ 'ale't-Tavdîḥ li-Metni't-Tanḳih fi Uşûli'l-Fıkh*, thk. Zekerîyyâ 'Umeyrât, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ b. Sevrâ b. Mûsâ b. Daḥḥâk, Ebû 'İsâ, *el-Câmi'u'l-Kebîr* (Sünenü't-Tirmizî), thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, c. 6, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Ṭûfî, Süleymân b. 'AbdilKavî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn, *Şerhu Muḥtaşari'r-Ravza*, thk. 'Abdullah b. 'Abdilmuḥsin et-Türkî, c. 3, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- 'Ukrî, 'Abdü'l-Hayy b. Ahmed, *Şezarâtü'z-Zeheb fi Aḥbâri men Zeheb*, thk. Maḥmûd el-Arna'ût, c. 11, Dımaşk-Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1406/1986.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdillah Bedruddîn Muhammed, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi Uşûli'l-Fıkh*, c. 4, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

Zerkeşî, Ebû ‘Abdillâh Bedruddîn Muḥammed, *Teşnîfu’l-Mesâmi‘ bi-Cem‘i’l-Cevâmi‘*, thk. Seyyid ‘Abdü’l-‘Azîz – ‘Abdullah Rebî‘, c. 4, Mekke: Mektebetu Ḳurṭuba li’l-Baḥṭi’l-‘İlmî, 1418/1998.

Hakkari İlahiyat Dergisi | Hakkari Journal of Theology

e-ISSN: 2979-9988

6 (Haziran/June 2025), 94-101.

Ahmed Matlûb. Esâlîb Belâğiyye: el-Fesâha, el-Belâğa, el-Meânî. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1. Baskı, 1980, 304s.

ZEYNEL ABİDİN SOYSAL

Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı,
Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı

*Res. Asst., Sırnak University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences
Department of Arabic Language and Rhetoric*

Şırnak, Türkiye

abidinsoysal@gmail.com

ORCID: [0000-0002-5086-8022](https://orcid.org/0000-0002-5086-8022)

Atıf/Citation: Soysal, Zeynel Abidin. "Esâlîb Belâğiyya: el-Fesâha, el-Belâğa, el-Meânî". *Hakkari İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2022), 94-101. [www.doi.org/10.69801/haid.1682960](https://doi.org/10.69801/haid.1682960)

Makale Bilgisi

Makale Türü | Article Types:

Geliş Tarihi | Received:

Kabul Tarihi | Accepted:

Yayın Tarihi | Published:

Yayıncı | Published by:

Kitap İncelemesi | Book Review

24. 04. 2025

22. 05. 2025

30. 06. 2025

Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University
Faculty of Theology

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. /
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest

Yazar(lar) tarafından beyan edilmemiştir. / The author(s) has
no conflict of interest to declare.

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. (Zeynel Abidin Soysal).

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

Ahmed Matlûb. Esâlib Belâğiyye: el-Fesâha, el-Belâğa, el-Meânî. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1. Baskı, 1980, 304s.

Matlûb'un temelde meânî ilmini ele aldığı bu eseri, mukaddime ve iki bölümden müteşekkildir. Kitabındaki ilk bölümü “fesâhat-belâğat”, ikinci bölümü “meânî ilmi”ne ayırsa da fesâhat ve belâğat başlıklarını, meânî konularına zemin hazırlamak için açmıştır. Bu sebeple esasında fesâhat-belâğat bölümünü, belâğat üsluplarına yani meânî ilmine bir mukaddime niteliğinde işler. (s.5) Ancak Matlûb, söz konusu husustan dolayı; ilk bölümü tafsilatlı olarak ele alır. Matlûb, mukaddimede bu kitabını daha önce kaleme aldığı ve beyân ile bedî' ilmine hasrettiği *Fünûn Belâğiyye* adlı eserinin devamı olarak nitelendirir. (s.5) Kitabı yazmadaki amacını, mütekellimin veya edibin, düşüncelerini aktarırken başvurmak zorunda olduğu belâğî üslup şekillerini irdelemek olarak ifade eder. Matlûb'a göre haber-inşâ, ta'rîf-tenkîr, zikir-hazîf, takdîm-tehîr, kasr, fasıl-vasıl, icâz-itnâb-musâvât ve sözün muktezâ-yı zâhirin dışına çıkması gibi meânî ilminin konuları, belâğî üslubun özünü teşkil eder. (s.6) Matlûb'un eserinin meânî ilmini konu edindiğini ifade etmesine rağmen onu *Esâlib Belâğiyye* yani “belâğat üslupları” olarak isimlendirmesi bu konudaki kanaatini ayrıca vurgular. Zira ona göre bahsi geçen ve nazım/sözdizimi uygulamaları olarak da bilinen bu “belâğat üslupları” söz kalıpları ve ifade şekillerinin bilinen en önemli yollarındandır. (s.6) Matlûb, eserde mütekaddimûn belâğatçıların taksim ve tariflerine bağlı kaldığını ve kaideleri örnekleriyle beraber ele aldığını vurgular. (s.6-7) Matlûb'a göre donuklaşan belâğat ilmi, geleneğin öldürülmesiyle değil, gelenek ile üslubunun anlaşılması ve modern birikimin bilinmesiyle yenilik yoluna girebilir. (s.7) Matlûb'un bu tespiti kendi zaviyesinden haklı olabilir. Ancak onun, bu dönemi “donukluk” ile nitelemesine, ilgili dönemde belâgate yapılan katkılar dikkate alınarak bazı eleştiriler getirilebilir. Belâğatın ilim olarak vaz' edilmesi konusundaki ilerleme, bu minvalde eserlerin tanım, taksîm ve tertîp noktasında ulaştıkları seviye gibi hususlar bunlardan bazılarıdır.

Kitabının ilk bölümünü temelde fesâhat ve belâğat şeklinde iki başlığa ayran Matlûb, iki kavramın dil, Kur'ân, hadisler ve gelenekteki delâletlerini tespit etmeye çalışır. Bu bağlamda fesâhat başlığı altında Câhız (ö. 255/869), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Müberrid (ö. 286/900), Ebü'l-Abbâs Sa'leb (ö. 291/904) İbnü'l Mu'tez (ö. 296/908), Ebü'l-Hüseyn İbn Vehb (ö. 335/947), Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948), Ebu Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), Sekkâkî (ö. 626/1229), Bedrüddîn b. Mâlik (ö. 686/1287) ve Kazvî'nin (ö. 739/1338) fesâhat kavramına yükledikleri anlamı analiz eder. Mâtlûb'a göre sözlükte açıklık ve beyân anlamına gelen “fesâhat” kelimesi belâğat ve edebî tenkit alanına dâhil olunca, belâğat ile aynı anlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla Câhız gibi ilk belâğatçılar her iki kelimeyi birçok yerde aynı anlamda ve birbirlerinin yerine kullanmıştır. (s.13) Mâtlûb, Câhız'ın “fesâhat” konusunu geniş kapsamlı işleyerek lafızlardan çokça bahsettiğini ifade eder. Şöyle ki; müellif *el-Beyân ve't-tebyîn* eserindeki tahlil ve tespitlerinin konuyla ilgili ilk tedvin asrından bize intikal eden en kapsamlı birikim olduğunu belirtir. (s.13) Ancak

Mâtlûb, Câhız'ı lafızcı addetmenin yanlış olduğunu belirterek onu nazım/sözdizimi teorisinin öncüsü kabul eder. (s.16) Mâtlûb'a göre İbn Kuteybe eserlerinde lafızların sıfatları ve lafızla ilgili birçok hususa değinmesine rağmen bunları "fesâhat" olarak isimlendirmemiş ve bu kelimeyi kullanmamıştır. (s.19) Mâtlûb; Müberrid, Sa'leb ve İbnü'l Mu'tez'in fesâhat kelimesine işarette bulunmadıklarını ifade eder. (s.20) Matlûb, Kudâme b. Ca'fer'in lafzın yumuşak, mahrecinin kolay olması ve fesâhat parıltısıyla bezenecek şekilde arı-duru olması gibi lafzın sıfatıyla ilgili görüşler serdettiğini vurgular. Yine lafzın dil ve nahiv kurallarına aykırı olması, nadir kullanıma sahip olması ve şâz olması gibi kusurlarına da değinmiştir. (s.20) Matlûb, İbn Vehb'in sağlam-zayıf lafız gibi ifadelerle lafza yönelik tespitler yapmasına rağmen fesâhat ile ilgili görüşlerini yansıtacak kavramsal bir çerçeve sunmadığını kaydeder. (s.21) Son tahlilde fesâhat-belâğat ayrımından yana olan Ebû Hilâl el-Askerî, fesâhatin beyân sıfatını tamamlayan bir araç olduğunu ve araçsal olan şeyin de anlamdan ziyade lafızla ilgili olduğunu belirtir. (s.23) Halbuki "anlamın kalbe ulaştırılması" olarak tarif edilmesi mümkün olan belâğat bir nevi anlama işaret eder. (s.22) Matlûb, *Sırrü'l-fesâha* adlı eserinde harflerin sıfatları ve mahreçleri, müfret lafızların ve telife konu olan lafızların fesâhati konusunda ayrıntılı tahliller yapan İbn Sinân el-Hafâcî'nin fesâhati beyân ve açıklık olarak tarif ettiğini ifade eder. (s.23) Hafâcî'ye göre fesâhat, lafızların vasfıyla ilgili bir hükümken belâğat anlamlarla beraber lafızlar hakkındaki hükümdür. Ona göre her belîğ kelim fasîh sayılır, fakat her fasîh olan belîğ sayılmaz. (s.24) Matlûb'a göre onun fesâhatle ilgili incelemeleri konuyla ilgili en değerli çalışmalardan olup müteahhir belâğatçıları derinden etkilemiştir. (s.31)

Matlûb; fesâhat, belâğat ve beyân gibi kavramların Abdülkâhir Cürcânî nezdinde eş anlamlı olduğunu belirtir. (s.31) Ona göre müfret kelime fesâhat noktasında bir şey ifade etmez, fesâhat/belâğat, sözdizimi ile ilgilidir. (s.32) Böylece fesâhat, belâğat ve nazmı birbirine bağlayan Cürcânî, Hafâcî gibi fesâhat şartlarından söz etmemiş ancak mahreci kolay ve akıcı müfret lafzın üstünlüğünü kabul ederek fesâhatin, i'câzı pekiştiren bir olgu olduğunu vurgulamıştır. (s.36-37) Fahreddin er-Râzî ise fesâhati; sözün, ta'kid (kelamın anlamını zorlaştıran kötü telif) unsurundan hâli olması şeklinde tanımlar ve onu anlamla ilişkilendirir. Râzî, her ne kadar fesâhat ve belâğatın lafzî delâlet yoluyla açıklanamayacağını vurgulasa da lafzın cevheri ve vaz'î delâletini sözün güzelliğine etki eden bir faktör olarak değerlendirir. Dolayısıyla bu görüş Cürcânî'nin nazım teorisinin bir izahıdır. (s.37) Fesâhat konusuyla oldukça ilgilenen (s.38) İbnü'l-Esîr, belâğatçıların sıkça kullandıkları "Fasîh söz, açık ve zahir olandır." ifadesinden kastedileni açıklamıştır. Ona göre güzel olduğu için kullanılan lafız aynı zamanda açık ve anlaşılır hâle gelmiş ve neticede fasîh olmuştur. İbnü'l-Esîr, nazım ve nesir erbabının fasîh kelimeleri diğerlerinden zevk-i selîm yoluyla ayırt ettiklerini ifade eder. (s.39) Ayrıca İbnü'l-Esîr, fesâhatin anlama değil lafza râci olduğunu savunmuştur. (s.40) İbnü'l-Esîr, Hafâcî'nin müfret kelimenin fesâhatiyle ilgili kaydettiği bilgileri incelemiş ve bazılarını kabul edip bazılarını reddetmiştir. Ona göre sonrakiler bu konuda İbnü'l-Esîr'in takipçisi sayılır. (s.41) Matlûb, Sekkâkî'nin belâğatı taksim ederken fesâhate müstakil bir bölüm ayırmadığını, beyân ilminin ardından konuyla ilgili görüşlerini kaydettiğini ifade eder. O,

Sekkâkî'nin fesâhati, anlama ve lafza râci olmak üzere ikiye ayırdığını belirtir. Matlûb'a göre Sekkâkî fesâhati, belâğatın zorunlu bir şartı olarak görmemiş ve bu konuda Cürçânî ile Râzî'nin görüşlerini benimsemiştir. (s.42) Sekkâkî'nin *Miftâhü'l-ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümünü ihtisar eden Bedrüddîn b. Mâlik ise fesâhati sözün, anlamını tam bir şekilde izhâr edecek ve maksadını açıklayacak biçimde ifade edilmesi olarak tanımlamış ve fesâhat için “bedî” kavramını kullanmıştır. (s.42) Sekkâkî ve Bedrüddîn b. Mâlik'ten farklı olarak Hatîb el-Kazvî'nin fesâhati, belâğatın mukaddimesi olarak ele almıştır. (s.43) Matlûb bu başlıkta son olarak fesâhat ve belâğat kavramının günümüzde birbirinin yerine kullanılmasını doğru bulmadığını belirtir. Zira ona göre fesâhat daha çok lafız ve ses meseleleriyle ele alındığından dolayı günümüzde lafza taalluk eden konular için “fesâhat” terimini kullanmak daha isabetlidir. (s.50) Matlûb'un fesâhat kavramının gelenekte daha çok lafız ve ses meseleleriyle ilgili olduğu yorumu isabetli olsa da bir yönüyle eksiktir. Zira belâğatın teşekkülüne kadar fesâhat, belâğat ile eş anlamlı kullanılmıştır. Matlûb'un kendisi de bu hususu vurgular. (s.51)

Matlûb, “fesâhat” kavramından sonra ilk bölümün diğer ana başlığında “belâğat” kavramını inceler. Sözlükte “amaca varmak ve ulaşmak” şeklinde karşılık bulan “belâğat”, çoğu dilci ve ilk belâğatçılara göre fesâhat ile eş anlamlıdır. (s.51) Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) (s.53), Asmaî (ö. 216/831) ve Ebu Amr el-‘Attâbî (ö. 220/835) gibi isimler belâğat ve belîğ kişiyle ilgili açıklamalar yapmalarına rağmen “belâğat”ı tarif etmemişlerdir. (s.54) Hatta belâğat ile ilgili birçok tarif zikreden Câhîz bile bunlar arasında herhangi bir tercihte bulunmayarak belâğat ile ilgili hoşuna giden “lafzın kulağa, mananın da kalbe ulaşması noktasında birbirleriyle yarışması” anlamındaki ifadeyi seçmekle yetinmiştir. Câhîz, iki kavramı ayırtırmadan beyân anlamında kullanmıştır. (s.54) Müberrid'in *el-Belâğ*a risalesiyle eserine “belâğat” ismi veren ilk dilci olduğunu ifade eden Matlûb, onun risalede belâğat kavramının ıstılâhi manasına yakın bazı anlamlarına işaret ettiğini belirtir. (s.55) Askerî'nin belâğatı “makbûl bir sûret ve güzel bir takdimle beraber zihninde var olanı dinleyenin kalbine, zihninde olduğu haliyle aktarmayı sağlayan her şey” olarak tanımladığını ifade eden Matlûb, Askerî'nin belâğatı mütekellimin değil kelamın bir sıfatı kabul ettiğini aktarır. (s.55) İbn Sinân el-Hafâcî de belâğatı tam tarif etmemiş sadece belâğat ve fesâhat arasındaki farka değinmiştir. (s.56) Abdülkâhir Cürçânî; belâğat, fesâhat, berâ'at ve beyân kelimelerini eş anlamlı kullanmıştır. (s.57) Fahreddin er-Râzî de belâğat ve fesâhati anlamla ilişkilendirerek Cürçânî'nin usulünü esas almıştır. İbnü'l-Esîr ise belîğ kelamın lafız ve anlamı şamil olduğunu ifade ederek belâğatın terkipte birlikte lafız ve anlamın bir vasfı olacağını, fesâhatın ise terkibe dahil olmamış müfret lafızların bir vasfı olduğunu savunmuştur. (s.58) Belâğatı “mütekellimin, anlamları ifade etme noktasında terkiplere hakkını tastamam verecek bir seviyeye ve teşbih, mecaz ile kinayeyi yerinde kullanacak bir düzeye ulaşması” olarak tarif eden Sekkâkî, bu tanımla meânî ve beyân ilminin konularını belâğata dahil ederken bedî konularını ise hariç tutmuştur. (s.58) Ancak o, bedî konularını mülhak olarak meânî ve beyândan sonra zikretmiştir. Kazvî'nin, kelamın ve mütekellimin belâğatını ayırt ederek ilkinin “sözün fasîh olmakla beraber mukteza-yı hâle mutabık olması” şeklinde tanımlamış (s.59) ikincisini ise “mütekellimin, kendisiyle

belîğ söz telif etme kabiliyetine sahip olduğu meleke” olarak tanımlamıştır. Matlûb, Kazvî’nin belâğatı meânî, beyan ve bedî şeklinde üçe taksim ettiğini ve müteahhir belâğatçıların onun bu taksim ve tariflerini esas kabul ettiğini belirtir. Matlûb’a göre “fennü’l-kavl”, “fennü’l kitâbe”, “fennü’t-te’lîfî’l-edebî”, “fennü’l-inşâ” ve “ilmü’l-esâlîb” gibi modern dönemdeki isim teklifleri, “belâğat” kavramının taşıdığı anlamları taşımadıkları için onun yerini tutamazlar. (s.60)

Matlûb’un ilk bölümü “fesâhat” ve “belâğat” kavramlarının detaylı bir tahliline ayırması ve Câhîz, Cürcânî, İbn Sinân el-Hafâcî, Râzî, İbnü’l-Esîr, Sekkâkî ile Kazvî gibi önemli belâğat ve edebiyat âlimlerini esas alarak kavramların tarihi gelişim seyrini aktarması oldukça önemlidir. Kitabı okuyan kişi bu metot sayesinde bir taraftan kavramların arka planı ve tarihi gelişimine daha fazla vakıf olurken diğer taraftan ise bu dилcilerin konuya yaklaşım tarzlarını mukayese imkânı elde etmektedir. Bu hususun özellikle alana yabancı olanlar ve yeni başlayanlar için bir tasavvur oluşturmak adına faydalı bir yol olduğu ayrıca vurgulanmalıdır. Ancak Matlûb’un fesâhat-belâğat başlıklarını birbirlerinden ayrı işlemesi fazlaca tekrara düşmesine neden olmuştur. Çünkü konunun tabiatı gereği her iki kavramı beraber değerlendirmek zorunda kalmıştır. Ayrıca bu durum onun bahsi geçen belâğatçıları daha detaylı ele alarak görüşleri arasındaki farklılıkları, benzerlikleri ve tartışmaların mahiyetiyle ilgili derin çözümlemeler yapmasına mâni olmuştur. Zira kendisi çoğunlukla isimleri verdikten sonra konuyla ilgili genel kanaatleri aktarıp tartışma zeminlerine atıfta bulunmaz.

Matlûb, kitabının ikinci bölümünü “meânî” temel başlığı altında “meânî ilmi”, “haber ve inşâ”, “cümlelerin halleri”, “fasıl ve vasıl”, “icâz ve itnâb” ve “muktezâ-yı zâhirden hurûc” olmak üzere altı yan başlığa ayırmıştır. O, meânî ilmi başlığı altında ise “nazım/sözdizimi teorisi”, “teorinin gelişimi”, “teorinin donuklaşması” ve son olarak “Sekâkkî’nin yöntemine eleştiri” yan başlıklarını ele alır. Matlûb’a göre Ebu Saîd es-Sirâfî’nin (ö. 368/979) “meânî’n-nahv/nahvin anlamları” terimi (s.67) ve İbn Fâris’in (ö. 395/1004) haber ve inşâ konularını ifade etmek için kullandığı “meânî’l-kelam/sözün anlamları” terimi (s.68), belâğatın bir kısmı hâline gelen meânî ilmine en çok yaklaşan ifadelerdir. Abdülkâhir de nazım teorisini inşâ ederken “meânî’n-nahv” kavramını merkezî bir yere konumlandırmış ve nahiv ile meânî arasında derin bir irtibat kurmuştur. Belâğatın bazı konularını meânî olarak isimlendirip belâğatın bir kısmı haline getiren kişi Sekkâkî (s.67) olsa da sürecin ona kadar kaydettiği gelişmeleri akılda tutmak büyük önem arz etmektedir. O, nazım düşüncesinin gelişiminde i’câzü’l-Kur’ân literatürünün de önemli olduğunu belirterek Vâsıtî (ö. 306/918), Hattâbî (ö. 388/998), Rummânî (ö. 384/994), Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Kâdî Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1025) çalışmalarına atıf yapar. Bu hususta “damm/ekleme” terimini öne çıkaran Kâdî’ya ayrı bir parantez açar. (s.71-72) Matlûb’a göre nazım teorisi Abdülkâhir Cürcânî’nin eliyle sistematik bir hâle gelmiştir. Cürcânî’nin nazım düşüncesi; haber, müsned ve müsnedün ileyh, hâl ve şart gibi müsned ve müsnedün ileyhe taalluk eden konular, fasıl-vasıl, meânî harflerinin özel anlamları, ta’rîf-tenkîr, takdîm-tehîr, hazîf, tekrar ve idmâr-izhâr gibi tüm konuları kapsamaktadır. (s.73-75) Matlûb, “teorinin donuklaşması” başlığında Sekkâkî’nin meânî konularını taksim etme metodunu anlatır. (s.77-78). Bu tahlillerden sonra “yöntem

eleştirisi” başlığında edebî zevki yok edecek seviyede belâğat konularını mantıksal taksîme tabi tutması sebebiyle Sekkâkî’yi tenkit eder. (s.79-81) Ona göre Kazvînî ve Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi şârihler bu gerçeği kaydetmelerine rağmen Sekkâkî’nin bu taksimini garip biçimde benimsemişlerdir. (s.82). Kazvînî ve Teftâzânî’nin Sekkâkî’ye yaptıkları eleştiri, belâğatın üçlü taksimine yönelik olmayıp bazı konuların tertibi ve işlenme keyfiyetiyle ilgilidir. Dolayısıyla Matlûb’un Sekkâkî’ye yaptığı eleştiriler, meseleye farklı bir noktadan yaklaşmasıyla ilgilidir. Ona göre meânîyi sekiz ayrı başlıkta ele alan Kazvînî’nin yöntemi Sekkâkî’ye göre daha açıktır. (s.83)

Mâtlûb, ikinci bölümün ikinci ana başlığında ilk olarak “haber” sonra “inşâ” konularını ele alır. Haber ve inşâ konularının ortaya çıkmasında “halkü’l-Kur’ân” meselesinin özellikle etkili olduğunu vurgulayan Matlûb bu bağlamda Mu‘tezile kelimcilerinin Kur’ân’ı emir, nehiy ve haber temelli taksim ettiklerini zikreder. (s.86) Nazzâm (ö. 231/845) ve Câhız’ın “haber”i farklı şekillerde tarif ettiklerini (s.86-87) ifade eden Matlûb’a göre bu tartışmalar edebiyat ve belâğat kitaplarına intikal etmiştir. İbn Kuteybe, Sa’leb ve İbn Fâris gibi dilcilerin haber konusuyla ilgili ifadelerine değinen (s.88) Matlûb; Râzî, Sekkâkî ve Kazvînî’nin haber tanımlarını aktardıktan sonra haberin “doğruya veya yalana bizatihi muhtemel olan her söz” şeklinde tarif edilmesini uygun bulur (s.89) ve ibtidâî, talebî (s.91) ile inkârî (s.92) olmak üzere üç türünü zikreder. Matlûb, haberin, muhataba bilgi vermek (s.99) veya mütekellimin bildiğini izhâr etmesi (s.100) gibi iki temel amacı olduğunu belirtir. Ancak çoğunlukla muktezâ-yı zâhirin dışına çıkan haber birçok farklı anlam ihtiva edebilir. (s.101-102) “İnşâ”yı “doğruya veya yalana bizatihi muhtemel olmayan her söz” şeklinde tarif eden Matlûb, “inşâ”nın, talebî ve talebî olmayan şeklinde ikiye ayrıldığını aktarır. Talep vaktinde var olmayan bir istek bildiren emir, nehiy, istifhâm, temennî ve nidâ talebî inşâ; herhangi bir istek bildirmeyen medih ve zem üslubu (s.107), taaccüb, kasem (s.108), recâ (s.109) ve bazı akit kalıpları ise talebî olmayan inşâ kapsamında değerlendirilir. Belâğatçılar talep bildiren inşâ üslupları üzerinde yoğunlaşmışlardır. (s.110) Bu bağlamda emri, üstten ve ilzam yoluyla eylem talebi (s.110); nehyi, üstten ve ilzam yoluyla eylemi terk talebi (s.116); istifhâmı, daha önce bilinmeyen bir şeyi öğrenme talebi (s.118); temenniye, gelecek zamanda sevilen şeyin gerçekleşme beklentisi (s.126) ve nidâyı, çağırının çağrılan kişiye yaptığı yönelme/ilgi talebi (s.128) olarak tanımlamayı tercih eden Matlûb, örneklerle bu üslupları geniş tahlile tabi tutar.

Matlûb, üçüncü ana başlığı “cümlelerin durumları”na ayırmıştır. “Cümle”yi “anlama delâlet için bir araya gelen kelimeler” şeklinde tarif eden Matlûb, cümlelerin bir anlam ifade etmesi için iki temel rüknü olan müsned ve müsnedün ileyhe sahip olması gerektiğini ifade eder. (s.132) Buna binaen Matlûb bu bölümü müsned ve müsnedün ileyhi temele alarak işler. Müsnedün ileyhi, hükmün kendisine irca edildiği veya kendisinden haber verilen (s.133) ve müsnedi, kendisiyle hüküm verilen veya haber verilen (s.136) şeklinde tanımlar. Cümlede bulundukları yerleri örnekleriyle beraber işledikten sonra ta’rîf-tenkîr, zikir-hazif, takdîm-tehîr ve kasr konularını bu çerçevede ele alır. Matlûb’un bu başlıktaki en temel amacı, bahsi geçen üslupların kullanımından ortaya çıkan ince belâğî anlamlara dikkat çekmektir. Bu bağlamda başta Abdülkâhir olmak üzere belâğatçıların tarîf-tenkîr

gibi üslup farklılıklarının muhtelif delâletlere işaret ettiklerini vurgular ve bu hususa çok fazla eğilmeyen nahiv âlimlerini eleştirir. (s.155,159) Bu konuları işleme noktasında Abdülkâhir ve İbnü'l-Esîr gibi edebî zevki öne çıkaran belâğatçıların menhecini benimseyen (s.133) Matlûb'un özellikle Abdülkâhir'e çokça atıf yaptığı görülür. (s.152-153,161,166,169) Matlûb'un bu konuları işlerken sade ve anlaşılır bir üslup tercih etmesi ve Kur'ân ayetleri ile şiir örneklerine bolca yer vermesi savunduğu edebî zevk anlayışını eserine aksettirmiştir. Ancak bu başlığın altında işlemesi gereken meânî harfleri konusunu zikretmeden geçmesi, eser için bir eksiklik olarak düşünülebilir. Zira meânî ilmine hasredilmiş böyle bir eserde bu tür temel konuların da ele alınması beklenir. En azından Matlûb'un konuyu neden işlemediğini, bunun bilinçli bir tercih olup-olmadığını belirtmesi yerinde olurdu. Bu tavrı, isnâd ilişkisinde meânî harfleri konusuna çok büyük bir değer atfetmediği şeklinde okunabilir. Ayrıca bu başlık altında işlemesi beklenen idmâr-izhâr konusunu “mukteza-yı zâhirin dışına çıkma” başlığında ele alma gerekçesini belirtmemiştir.

İkinci bölümün dördüncü başlığında Matlûb, “fasıl-vasıl” konusunu ele alır. O, cümlelerin anlam itibariyle birbirine bağlanması veya ayrıştırılması ile ilgili olan konuyu “cümlelerin durumları” başlığından sonra işlemeyi uygun bulduğunu ifade eder. (s.184) Câhız ve Ebu Hilâl gibi ilk belâğatçılar (s.184-185) fasıl-vasıl konusuna değinmelerine rağmen müteahhir belâğatçıların konuya yaklaşım metotları farklıdır. Zira ilk belâğatçılar konuyu daha geniş kapsamda ele alırken sonrakiler, meseleyi doğrudan atıf harfleriyle ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda ona göre mevzuyu atıf konusuyla ilişkilendirerek detaylı ve düzenli bir şekilde ele alan ilk kişilerden biri Abdülkâhir'dir. Matlûb, konuyu bol örneklerle ele alan Abdülkâhir'den sonraki belâğatçıların mevzuyu bölümlere ayırarak daha dakik bir şekilde incelediğini vurgular. (s.187) Özellikle Kazvînî, Abdülkâhir ve Sekkâkî'nin metotlarını birleştirmiş ve *Telhîs* şârihlerinin çabaları neticesinde de konu son şeklini almıştır. (s.188) *Telhîs* şârihlerinden Behâüddîn es-Sübki bu meseleyi en güzel ele alanlardandır. (s.200)

İkinci bölümün beşinci başlığında Matlûb, “îcâz ve itnâb” konusunu ele alır. Îcâz, “kelamı ifsat etmeyecek şekilde lafzı zikretmekle birlikte lafzın anlamdan daha az olması” şeklinde tanımlanabilir. Araplar îcâzı belâğat olarak kabul etmişlerdir. (s.206). Matlûb'un bu bağlamda İbn Kuteybe, İbn Cinnî (ö. 392/1002), Ebu Hilâl, İbn Reşîk, İbn Sinân Hafâcî, İbnü'l-Esîr, Râzî, Sekkâkî ve İbnü'z-Zemlekânî (ö. 651/1253) gibi belâğatçıların îcâz tarifleri ve üslubunun ehemmiyetiyle ilgili sözlerini naklettiği görülür. (s.207-212) Bu bağlamda “îcâz-ı hazîf”e de değinen Matlûb, bu üslubun “mahzûfu tayin eden bir karine bulunması şartıyla bir kelime, cümle veya daha fazlasının hazfedilmesi” şeklinde tanımlanabileceğini belirtir. (s.212) Ona göre hazfin tespiti noktasında birçok yöntem olmakla beraber akıl ve adet/örf bunların en önemlileridir. (s.212-213) Matlûb itnâbı ise “faydaya binaen lafzın anlama göre çok olması” şeklinde tanımlar. Câhız, İbnü'l-Esîr ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi belâğat ve edebî tenkit âlimlerinin bu üslupla ilgilendiklerini ifade ederek konuyla ilgili sözlerini nakleder. (s.229) İtnâb, mütekellimin bir amaca matuf olarak sözü uzatmasıdır. Şayet bu uzatma bağlamın gerektirmediği bir durumsa artık tatvîl yani bir nevi laf kalabalığı yapılmış olur. Buna binaen Ebu Hilâl,

İbnü'l-Esîr ve Kazvînî, itnâb ve tatvîli birbirinden ayırarak ilkinin makbul, ikincisini ise merdud addetmişlerdir. (s. 230-231) Matlûb müsâvâtın belâğatçılar tarafından “lafzın ve anlamın birbirine eşit olması” şeklinde tarif edildiğini belirttikten sonra bu üslubun bilinmesini îcâz ve itnâbı bilmeye bağlar. (s.245-247)

Matlûb, ikinci bölümün altıncı ve son başlığında “mukteza-yı zâhirin dışına çıkma” konusunu ele alır. Bu bağlamda kendisi idmâr-izhâr, kalb, üslûbü'l-hakîm, tağlîb, iltifât ve bazı âlimlerin iltifâta benzettiği farklı birkaç üsluba değinir. (s.248-287)

Matlûb'un *Esâlîb Belâğîyye* eseri, yöntem ve üslubuyla klasik ve modern belâgat anlayışı arasında bir köprü görevi görebilecek mahiyettedir. Zira eser, bir taraftan meselelerin tarihi seyri, kavram analizi, alanın önemli isimlerini, taksîm-tarifler, yeni görüşler ve eleştiriler barındırdığı için alanın uzmanları için önemli hale gelmektedir. Öbür taraftan üslup ve tertîp bakımından güzel, sade ve anlaşılır olması ise belâğat/tenkit tarihiyle ilgilenenler ve lisansüstü talebeleri için kitabı istifade edilebilecek kaynaklar arasına dâhil etmektedir.

Hakkari İlahiyat Dergisi | Hakkari Journal of Theology

e-ISSN: 2979-9988

6 (Haziran/June 2025), 102-107

Cağfer Karadaş. Bâkıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru. Bursa: Arasta Yayınları, 2003, 153.

MUSTAFA KONYALI

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Kelâm Anabilim Dalı

Graduate Student., Pamukkale University, Institute of Islamic Sciences, Department of Kalam
Denizli, Turkey

mkonyali19@posta.pau.edu.tr

ORCID: [0009-0009-8115-0396](https://orcid.org/0009-0009-8115-0396)

Atıf/Citation: Konyalı, Mustafa. "Cağfer Karadaş. Bâkıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru. Bursa: Arasta Yayınları, 2003, 153." *Hakkari İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2025), 102-107.
<https://doi.org/10.69801/haid.1680854>

Makale Bilgisi

Makale Türü | Article Types:

Geliş Tarihi | Received:

Kabul Tarihi | Accepted:

Yayın Tarihi | Published:

Yayıncı | Published by:

Araştırma Makalesi | Research Article

21. 04. 2025

21. 06. 2025

30. 06. 2025

Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University
Faculty of Theology

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. /
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest

Yazar(lar) tarafından beyan edilmemiştir. / The author(s) has
no conflict of interest to declare.

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. (Mustafa Konyalı)

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

Cağfer Karadaş. Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru. Bursa: Arasta Yayınları, 2003, 153.

İslâm düşüncesinde Allah ve âlem arasındaki ilişkinin keyfiyeti bizim Allah ve âlem tasavvurumuzu oluşturur. Bu ilişkinin sağlıklı bir zemin üzerine kurulması müslümanların Kur'an ve Sünnet üzere olan inanç sistemine bağlılıklarını göstermeleri açısından oldukça önemlidir. Zira Allah ve âlem tasavvurumuzda doğru ve sahih bir anlayıştan ne kadar uzaklaşırsak, Kur'an ve Sünnet'ten de o kadar uzak bir Allah ve âlem tasavvuruna sahip olma riskimiz artar. Kelam ilminin buradaki konumu ise İslâm çatısı altında Allah ve âlem mefhumlarımızı inceleyen yegâne ilim olmasıdır. İncelemesini yapacağımız Cağfer Karadaş'ın kaleme almış olduğu kitap bu konu üzerine yapılmış müfit çalışmalardan biridir. Yazar kitabının giriş bölümünde kelam ilminde Bâkılânî'ye kadar olan dönemden ve onun dönemine kadar kelam ilminin seyrinden bahsetmiştir. Mezhepler arasında ayırt edici görüşlerin başında gelen Allah tasavvuru konusunu Allah'ın sıfatları bağlamında ele almıştır. Sıfat, bir varlığın insanlar tarafınca bilinmesi imkanını veren temel niteliktir.¹ Aynı şekilde Allah'ın zâtının insanlar tarafından bilinmesi O'nun sıfatlarına bağlıdır. Yani sıfatlar Allah'ın zâtının keyfiyetini temsil eder. Buna binâen Allah'ın sıfatları konusundaki görüş ve inançlarımız nasıl bir Allah tasavvuruna sahip olduğumuzu gösterir.

Birinci bölümde "Bâkılânî'ye Göre Varlık ve Çeşitleri" başlığı altında varlığın tarifi ve çeşitleri, kelam ilminde varlığın ele alınışı ve ma'dûm gibi kavramlardan bahsedilmiştir. Yazara göre böyle bir başlıklandırma âlem ve Allah'ın varlığının anlaşılması ve kelam âlimlerinin bu konudaki görüşlerini tespit etmek için varlığı ve varlığın kısımlarını incelemek açısından önemlidir. Fahreddin Râzî'ye göre varlık konusu hakkında üç görüş mevcuttur. Bunlardan ilki, "Kadîm ile Hâdis olanın varlığı lafız yönünden ortak olsalar da içerdikleri anlam yönünden farklı olmasıdır." Bu görüşü Eş'arî, Cüveynî, Bâkılânî ve Mu'tezile ulemâsından Ebu'l-Hüseyin el-Basrî savunur. İkincisi, "Vâcip varlıkta vücûd, hakikatinin aynı, Mümkün varlıkta ise hakikatine zâiddir." Bu görüşü felsefeciler savunur. Üçüncüsü, "Vücûd, hem vâcib hem de mümkinde zata zâid sıfattır." Bu görüşü ise Fahreddin Râzî savunur.

Yazara göre Mütakaddim dönemde kelamın felsefe ile aralarında çok sıkı bir bağın olmadığı açıktır. Bâkılânî'nin dönemi kelamın mütakaddim dönemine tekabül etmesinden dolayı Gazzâlî ve sonrasının temsil ettiği Muteahhir dönemde tartışılan mevcûd ve vücûd gibi konuların Mütakaddim dönemde de mutlak manada tartışılması söz konusu değildir. Mütakaddim dönemde daha çok, alemin mevcudiyet bakımından geçici olmasından hareketle Allah'ın ve sıfatlarının mevcûdluğu ve kadîmliği konusu üzerinde durulmuştur.

Mevcûd kavramının anlaşılması onun zıddı mahiyetinde olan ma'dûm kavramının anlaşılmasına bağlıdır. Mu'tezile ma'dûmu varlık kategorisinde görürken Sünni kelimcilerden olan Bâkılânî ma'dûmu varlık kategorisinde ele almaz. Zirâ böyle bir durumda mevcûd olarak değerlendirilen "şey" kavramının çağrıştırdığı tasavvurun,

¹ İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100.

ma'dûm olarak da zihinde çağrışması gerekirdi. Ancak böyle bir tasavvur olmadığından dolayı ma'dumun mahza yokluk, yani "hiçbir şey" olarak değerlendirilmesi tercihe şayan bir görüş olarak değerlendirilme hususunda daha uygundur.

Yazarın varlık ve çeşitleri bağlamında Bâkılânî hakkında yaptığı bu gibi analizler, varlık anlayışının kelimelerindeki konumunu tespit etme açısından oldukça değerli ve önemlidir. Yazar ele almış olduğu kavramları duru ve açıklayıcı bir dille anlatmakla kalmayıp bu kavramlara dair Bâkılânî'nin görüşlerini diğer Sünnî ve Mu'tezilî kelimacılarla karşılaştırarak günümüze aktarmaktadır. Bu karşılaştırmalı yöntem meselenin arka planının detaylıca anlaşılması için önemlidir.

İkinci bölümde yazar, "Bâkılânî'ye Göre Âlem Tasavvuru" başlığı altında âlemin tarifi ve unsurları, bu unsurların kelimelerinde ele alınışlarından bahsetmiştir. Kelam âlimlerine göre âlem "Allah'ın zâtı dışındaki her şey" olarak kabul edilir. Âlem, bir mekânda yalnız başına durabilen atomlar (cevherler) ile bu atomların yanında onlara bağlı olarak durabilen arazlardan teşekkül etmiştir. Yazara göre bu ifadeler Allah'ın bölünüp parçalara ayrılması mümkün olmayan varlığına karşılık O'nun dışında kalan şey olan âlemin parçalı yapısına dikkat çekmeyi amaçlar. Allah dışındaki varlığın, birbirlerinden ayrılabilen atom parçacıklarından oluşmasından dolayı kendi kendine birleşerek bir bütün oluşturması imkân dahilinde değildir. Âlemin kendi kendine oluşması imkân dahilinde olmadığı için âlemin bir var edeninin olması fikri kaçınılmaz bir sonuçtur. Zira âlem kendi kendine var olmadığı için akılda geriye sadece onun bir var edeni olduğunu anlamak kalır. Bu var etmeyi yapacak birinin var edeceği şeyin cinsinden olmaması gerekir. Bu durumda âlem ile Allah'ın farkının ortaya koyulabilmesi için âlemin teşekkül ettiği unsurlar olan atomlar ve arazların bilinmesi gereklidir.

Atom, kelimelerinde "cevher-i ferd" olarak bilinir ve bölünemeyen en küçük ve son parçayı ifade eder. Kelam ilminin ilk zamanlarında "cevher" kavramı hem cisim hem de cismin bir parçası olarak kullanılmıştır. Daha sonra bölünemeyen en küçük ve son parçayı ifade eder şekilde ıstılahlaşmıştır. Kelimacıların bu cevher anlayışı filozofların maddeden âri bir şekilde suret olarak nitelendirilen cevher anlayışlarından farklıdır. Çünkü kelimacıların cevher anlayışındaki belirgin fark, cevherin "mütehayyiz (yer kaplayan)" ve cismi oluşturan unsur olmasıdır. Filozofların cevher olarak niteledikleri şey ise "gayri mütehayyiz (yer kaplamayan)" ve cismi oluşturmeyen unsur olmasıdır. Bâkılânî'nin buradaki konumu ise sünnî kelimeler geleneğinde atom nazariyesini özgün ve sistemli bir şekilde ele alan kişi olması dolayısıyla referans almaya layık önemli bir düşünür olmasıdır.

Yukarıdaki tartışmalar bir yana kelimelerindeki bir diğer mesele kelimeler atomculuğunun nereden geldiğidir. Zira bu gibi teori ve fikirlerin Hz. Peygamber zamanında tartışılmadığı açıktır. Bu durumun okuyanın zihninde merak konusu olma potansiyeli yadsınamayacak kadar fazladır. Yazar da bu potansiyeli görmüş ve kelimeler atomculuğunun nereden geldiği hususunda geçmişte ortaya atılan fikirleri maddeler halinde sırasıyla kategorize etmiştir.

- 1) İslâm düşüncesinin içinden ortaya çıkmıştır.
- 2) Yunan düşüncesinden gelmiştir.
- 3) Hint düşüncesinden alınmıştır.

4) Kelam atomculuğunun doğduğu bölge kültüründen yararlanılmıştır.

Yazar burada tercihe şayan görüşün ise dördüncü görüş olduğunu belirtmiştir. Çünkü kelam atomculuğunun geliştiği Irak bölgesi hem kara hem de denizden İran, Mısır, Yunan ve Hint kültürü sahalarına bağlıdır. Müslümanlar, bu kültür sahalarında gelişen ve bir olgu olarak hazır buldukları âlem hakkındaki nazariyeleri İslâm itikâdına uygun bir şekilde yeniden düzenlemişlerdir. Kelam atomculuğunun İslâm'ın içinden çıkması mümkün değildir. Çünkü evveleminde Ehl-i Hadis'in bu tür nazariyelere soğuk bakmaları ve nassa sıkı sıkıya bağlı kalmaları bunun delilidir. Kelam atomculuğunun sadece Yunan ya da sadece Hint kültürlerinden alınmış olması da mümkün değildir. Çünkü her iki kültürden de bu nazariyenin ortaya çıkmasında etkenler vardır. Öyleyse geriye kalan dördüncü madde, ikinci ve üçüncü maddelerden daha kapsamlı ve geniş perspektifli olduğu için tercihe şayan görüştür.

Bâkılânî, sünni kelam geleneğinde atomculuğu meşrulaştıran ilk kişi olarak kabul edilir. Onun meşrulaştırdığı ve sistematikleştirdiği atom nazariyesine gelecek olursak, bu nazariye de cevher-i ferdin, görünüşte bulunan, araz kabul eden mütehayyiz ve ma'kûl bir varlık olarak tanımlandığını görürüz. Yani bir şeyin cevher olabilmesi için üç özelliği bulunmalıdır. Görünüşte bulunması, kendisiyle beraber bir arazın olması ve mütehayyiz olması.

Atom nazariyesinin varlığına bağlı olarak gündeme gelen bir başka kavram ise "halâ (boşluk)" kavramıdır. Yazar bu kavramın Müslümanların bölgedeki bilgilerden böyle bir teori oluşturduğu görüşünün daha muhtemel olduğunu belirtir. Sünni kelam geleneğinde halânın, "içinde cisim bulunmayan boş mekân" şeklinde tarif edildiğini ancak Bakıllânî'nin halâ fikri hakkında herhangi bir görüş belirtmediğini ve bu görüşün daha çok Ebu'l Hasan El-Eş'arî'den İbn Furek kanalıyla gelip revaç bulunduğunu ifade eder.

Bu bölümde son olarak "cisim" kavramı ele alınmıştır. Yazara göre ilk devirlerde atom ile cismin cevher olmak bakımından farkları netleşmemiştir. Ebu'l- Hüseyin Es-Sâlihî'nin cismi, "arazları taşıyan şey" olarak tanımlaması buna örnektir. Zira burada cevherden bahsedilmemiştir. Bu durum yazara göre bölünemeyen en küçük parçaların yani cevher-i ferdlarin, birleşmeleriyle oluşan ve cisim olarak nitelendirilen "müellef (birleşik) varlık" mesabesinde ele alındığının bir kanıtıdır. Genel olarak hâkim paradigmaya göre cisim, müellef varlık olarak ele alınır.

Yazar, Bâkılânî'nin ve diğer sünni kelamcıların cismi muhdeslik ve kadîmlik cihetiyle ele aldıklarını belirtir. Bakıllânî'ye göre cisim, hâdislerden önce var olmadığı için ve renk, birleşme ve ayrışma gibi arazlardan bağımsız olmadığı için muhdestir. Muhdes olduğu için ya hâdis olan şeylerle beraber bulunur ya da onlardan sonra bulunur ancak hâdis olan şeylerden önce bulunmaz. Bu perspektif, Bâkılânî'nin âlemin ve içinde bulundurduğu varlıkların doğası hakkındaki görüşlerini ifade etmektedir. Zira cisimlerin muhdes olduğu ve kadim olmadığı düşüncesi kelam ilminin temel prensiplerinden olup, Allah ve âlem tasavvurunun anlaşılmasında kilit rol oynar.

Yazar, Bâkılânî'nin âleme dair kelamî yaklaşımlarını ele alarak, kelam atomculuğunun İslâm düşüncesindeki konumunu ve önemini açıkça serimlemiştir. Buna binâen, Bâkılânî ile diğer Sünni kelamcıların âlem tasavvurunu nasıl ele aldıklarını efrâdını câmi, ağıyarına mâni bir şekilde açıkça aktarmıştır. Ek olarak tarihsel ve kültürel

açıdan bu görüşlerin nasıl oluşuna da değinerek alanda var olan probleme dair tatmin edici ve doyurucu bir yaklaşımla faydalı analizler yapmıştır. Bilhâssa kelim atomculuğunun kökenine dair ortaya koyduğu tespitler, bu düşüncenin gelişimini daha geniş bir açıdan incelememize ve anlamamıza imkân vermektedir.

Üçüncü bölümde yazar, “Bâkılânî'ye Göre Allah Tasavvuru” başlığı altında kelimî düşüncede Allah tasavvurunun oluştuğu ortamdan, Hz. Peygamber döneminden sonra meydana gelen olaylar ve yapılan fetihler sonucunda İslâm sınırlarının genişlemesi gibi birçok sebeplerden mütevellit ümmetin yeni bir Allah tasavvuruna ihtiyacından, Bâkılânî'ye kadar olan dönemin Allah tasavvurunun oluşum sürecinden ve son olarak Bâkılânî'nin Allah tasavvurundan bahsetmiştir.

Yazara göre kelimciler, semavî bilginin yanında bölgede hâkim olan diğer tanrı tasavvurlarını göz önünde bulundurarak kendilerine has bir tanrı tasavvuru oluşturmuşlardır. Zira yeni bir tanrı tasavvuru oluştururken bölgenin pratik hayatından uzak kalmak düşünülemez. Bundan mütevellit bölgede olan diğer dinlerin tanrı tasavvurlarını bilmek elzemdır. O dönemde Arap yarımadasında bulunan dinler sırasıyla Putperestlik, semavi dinler olan Yahûdîlik ve Hristiyanlık, İrânî düalist dinler olan Mecûsilik, Mazdekîlik ve Sabîlik'tir. Bunların yanı sıra Hint dinlerinin de etkileri vardır. Hz. Peygamber döneminden sonra meydana gelen olaylar ve yapılan fetihler sonucunda İslâm sınırlarının hızla yayılması temel olarak iki sorunu beraberinde getirmiştir. İlki farklı kültürlerden olup da toplu bir şekilde Müslüman olanların birbirleri ile aralarındaki uyumsuzluktur. Diğeri ise bölgede olan diğer inanç ve felsefî düşünce sistemleriyle girilen ve hem düşünsel sahada hem de gerçek hayatta gerçekleşen çatışmalardır. Birinci sorunu eğitim yolu ile aşmaya çalışan İslâm ümmeti, ikinci sorunu halletmede ikiye bölünmüştür. Bunlardan ilki selef yolunu benimsemektir. Bu yol Hz. Peygamber ve onun sünnetini bölgede tekrar canlandırma ve muhafaza etme yoludur. Diğeri ise bölgedeki fikrî akımlar ile mücadele etme yoludur. Bu mücadelede galip gelmenin yegâne yolu ise öncelikle muhalif düşünceleri tanımaktan, sonra bu muhalif düşünceleri izale edebilecek şekilde İslâm düşüncesini tekrar yapılandırmaktan geçer.

Ahmed b. Hanbel'in çağdaşı ve ilk Sünnî kelimci olan İbn Küllâb ve sûfî meşrepli Hâris el-Muhâsibî'nin öğrencisi Kalânîsî'nin, mücadele yolunun ilk öncülerinden oldukları kabul edilir. Yukarıda adı geçen şahsiyetler “Ehl-i Sünnet Kelamının Öncüleri” olarak anılır. Bu kişiler selef akâidini Mu'tezile kelamı ile mezcedip halkın güvenebileceği, akıl ve vahiy temelli sağlam bir akım ortaya çıkartmışlardır. Daha sonra Mu'tezile'den ayrılan Ebu'l- Hasan el-Eş'arî bu akıma geçmiştir. Onun bu akımda dönüm noktası olmasının sebebi Allah'ın subûtî sıfatlarının -halk sıfatı hariç, hayat, ilim, irâde, kudret, sem' ve basar- kadîmliğini ispât ve ikrâr etmiş olmasıdır. Nitekim Eş'arî bu sıfatları ispat etmekle Ehl-i Sünnet'in uluhiyyet düşüncesini belirlemiştir. Eş'arî tarafından belirlenen uluhiyyet düşüncesi Ebû İshak el-İsferâyînî, İbn Fûrek, Bâkılânî, Abdulkâhir el-Bağdâdî ve Cüveynî gibi isimler tarafından geliştirilip temsil edilmiştir. Bu isimler aynı zamanda Ehl-i Sünnet mezhebinin, mezhep olması bakımından kurumsallaştıran kişiler olarak kabul edilir. Bâkılânî'nin buradaki konumu ise Eş'arî mezhebinin düzenleyicisi ve Eş'arî'den sonra tabiri caizse mezhebin “ikinci adamı” olmasıdır.

Yazara göre genel olarak Bâkılânî'nin Allah tasavvuru, Eş'arî çizgi doğrultusunda şekillenir ancak bazı sıfatlar konusunda Mu'tezile'nin etkisinde olduğu açıktır. "Selbî Sıfatlar" olarak nitelendirilen sıfatlar sırasıyla "vücûd, kıdem, bekâ ve vahdâniyet" olarak tasnif edilir. Bâkılânî bu sıfatları Allah'ın zâtının aynısı olan nefsi sıfatlar kategorisinde ele alır. Bu sıfatların Allah'ın zâtı haricinde varlık durumları söz konusu değildir. Bunun sebebini ise selbî sıfatların zâtın aynısı olan nefsi sıfatlar dışında konumlanmaları söz konusu olursa, zâta zâid olan sıfatların her birinde bu sıfatlar zâid olarak taşınacağından manaların zincirleme şeklinde birbirleri üzerlerinde sonsuza kadar oluşmaya devam edeceğine bağlar. Bu ise teselsül olarak nitelenir.

Sonuç

Cağfer Karadağ hakkında hem İslâm kelimini hem de Tanrı tasavvurunu derinlemesine inceleyerek mühim bir çalışma kaleme aldığını söyleyebiliriz. Yazar, Bâkılânî'nin kelâmî konumunu ve ürettiği bilgileri hem günümüz hem de tarihsel bağlamda inceleyerek, onun Allah ve âlem tasavvurunu önümüze serimlemektedir. Yazar, çalışmayı yaptığı dönemde Bâkılânî hakkında birtakım çalışmaların yapıldığına ancak onun Allah ve âlem tasavvuru hakkında herhangi bir çalışmanın yapılmadığına değinmiştir. Söz konusu çalışmanın Allah ve âlem tasavvuru konusu bağlamında bir orijinallliği olduğu söylenebilir. Çalışmada Bâkılânî'nin görüşlerinin ortaya konmasının yanı sıra farklı mezhep ve ekollerin de görüşleri serdedilmiştir. Yazarın burada metodolojik olarak konusunun amacından uzaklaştığı fikri akıllara gelebilir. Bu durum kanaatimizce Bâkılânî'nin orijinalliğinin ortaya çıkması açısından gerekli görülmemiştir. Fakat bu metodoloji, Bâkılânî'nin bilhassa âlem hakkındaki görüşlerinin modern felsefe ve bilimdeki kavramlarla ne kadar örtüştüğü hakkında sorgulamalar yapılma suretiyle devam ettirilebilirdi. Böylece yazarın çalışmasında ele almış olduğu kavramlar modern felsefe ve bilimle iç içe yaşayan günümüz insanının fikriyatında niçin var olmadığı veya varsa ne suretle var oldukları gibi sorgulamalar yapılabilirdi. Bu hususlar hâricinde çalışmada yazarın yaptığı titiz ve anlaşılır analizler sayesinde varlık, âlem ve Allah tasavvuru gibi temel kavramların anlaşılır derecede ortaya konduğu söylenebilir. Aynı zamanda çalışmada İslâm fikriyatının gelişimi ve bu fikriyatın köklü dayanakları hakkında da sağlıklı bir muhayyile oluşturulmaktadır. Son olarak yazarın yapmış olduğu bu çalışmanın günümüz kelâm alanındaki araştırmacılar için oldukça önemli bir kılavuz mesabesinde olduğunu belirtip bu alana ilgisi olan herkesin okumasını tavsiye ederiz.

Kaynakça

Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.