

**İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI**  
**DERGİSİ**

Sayı: 14  
Ekim 2009

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

**ISSN 1304-1045**



# İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

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

Journal of Islamic Law Studies

مجلة البحوث الفقهية الإسلامية

Sayı / Number / 14 : العدد

Yıl / Year / 2009 : السنة

Nisan ve Ekim aylarında yılda iki sayı çıkar. Hakemlidir

Sahibi / Publisher / صاحبها

Mustafa ÖZDEMİR

Mehir Vakfı Genel Başkanı / General Director of Mehir Vakfı / رئيس الوقف

Editör / Editor-in-chief / رئيس التحرير

Prof.Dr. Saffet KÖSE

Sayı Editörü / Guest Editor / اعداد العدد

Dr. Murat ŞİMŞEK

Editör Yardımcısı / Associate editor / مساعد رئيس التحرير

Doç. Dr. Muharrem Kılıç

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof.Dr. Halil İbrahim ACAR - Dr. Ahmet AKMAN - Y.Doç.Dr. Abdüsselam ARI - Prof.Dr. Servet ARMAĞAN-Prof.Dr. Nasi ASLAN - Doç.Dr.Tevhit AYENGİN - Dr. Tuncay BAŞOĞLU - Doç.Dr. Murteza BEDİR - Doç.Dr. Recep CİCİ - Dr.A. Hakan ÇAVUŞOĞLU - Prof.Dr. Şamil DAĞCI - Prof.Dr. Nihat DALGIN - Prof.Dr. Sabri ERTURHAN - Prof.Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU - Prof.Dr. H. Mehmet GÜNAY - Y. Doç.Dr. Menderes GÜRKAN - Doç.Dr. Hasan HACAK - Doç.Dr. Abdurrahman HAÇKALI - Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN - Doç.Dr. Cengiz KALLEK - Doç.Dr. Ali KAYA - Dr. Saim KAYADİBİ - Dr. Hüseyin KAYAPINAR - Doç.Dr. Muharrem KILIÇ - Prof.Dr. Ferhat KOCA - Doç.Dr. İsmail KÖKSAL - Doç.Dr. Şükrü ÖZEN - Y.Doç.Dr. Ali İhsan PALA - Dr. Ali PEKCAN - Y.Doç.Dr. İzzet SARGIN - Doç.Dr. Haluk SONGUR - Dr. Osman ŞAHİN - Dr. Murat ŞİMŞEK - Doç.Dr. Hasan TANRIVERDİ - Prof.Dr. Talip TÜR-CAN - Dr. Mustafa YAYLA - Prof.Dr. Mustafa YILDIRIM - Doç.Dr. Kemal YILDIZ - Dr. Yaşar YİĞİT

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

Prof.Dr. Hamza AKTAN - Prof.Dr. Vecdi AKYÜZ - Prof.Dr. H. Yunus APAYDIN - Prof.Dr. Fahrettin ATAR - Prof.Dr. İ. Hakkı AYDIN - Prof.Dr. M. Akif AYDIN - Prof.Dr. Ali BAKKAL - Prof.Dr. Mustafa BAKTIR - Prof.Dr. Ali BARDAKOĞLU - Prof.Dr. Abdülaziz BAYINDIR - Prof.Dr. Faruk BEŞER - Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN - Prof.Dr. Orhan ÇEKER - Prof.Dr. Hamdi DÖNDÜREN - Prof.Dr. İ. Kâfi DÖNMEZ - Prof.Dr. Celal ERBAY - Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN - Prof.Dr. Mehmet ERKAL - Prof.Dr. Osman ESKİCİOĞLU - Prof.Dr. Beşir GÖZÜBENLİ - Prof.Dr. Hasan GÜLEÇ - Prof.Dr. Hayreddin KARAMAN - Prof.Dr. Muhsin KOÇAK - Prof.Dr. Salim ÖĞÜT - Doç.Dr. Ahmet ÖZEL - Prof.Dr. Mehmet ŞENER - Prof.Dr. Salih TUĞ - Prof.Dr. Mustafa YILDIRIM - Prof.Dr. Davut YAYLALI - Prof.Dr. Y. Vehbi YAVUZ

Kitap Tanıtımı/ Book Review / حول الكتب

Dr. A. Hakan ÇAVUŞOĞLU

Özetler/ Summaries/ ملخصات

Y.Doç.Dr. Haluk SONGUR/Dr. Saim KAYADİBİ

Bibliyografya Kontrol/ Bibliographic control/ مراجعة المصادر

Muhammet Ali DANIŞMAN

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

Necmettin KIZILKAYA-Necmeddin GÜNEY

Yazı İşleri Müdürü/Editorial assistant

Abdullah ŞAFAK

e-mail: saffetkose@selcuk.edu.tr

ISSN 1304-1045

Kapak: Doç.Dr. Muhittin OKUMUŞLAR

İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi EBSCO'nun hazırladığı Academic Search Complete (ASC)'de indekslenerek özetleri yayınlanacaktır. Ayrıca dergide yayınlanan yazılar EBSCO'nun elektronik tarama motorlarında yayımlanarak ilim dünyasına sunulacaktır.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi Index Islamicus tarafından taranmaktadır.

Journal of Islamic Law Studies (İHAD) is indexed in Index Islamicus.

## Yayın İlkeleri

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

## Principles and Regulations For Publication

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

## قواعد النشر وشروطه

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

## Adres / Address / العنوان :

Musalla Bağları Sarnıç sok. No: 2 – Selçuklu/KONYA

Tel: 0.332.236 14 60

Fax: 0.332. 236 14 65

www.mehir.org

Mehir Vakfı Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı ve IDSB üyesidir.

## Baskı

Dumat Ofset Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.

Gersan Sanayi Sitesi 654. Sk. No: 54 Ergazi - Batıkent / ANKARA

Tel: (0312) 257 11 78 - 79- 80 • www.dumat.com.tr • dumat@dumat.com.tr

## **İÇİNDEKİLER**

**Editörden**

**Makaleler**

### **İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer'îye Mahkemeleri ve Şer'îye Sicilleri**

The Application of Islamic Law in the Ottoman State (1299-1923): The Sharī'ah Courts and the Sharī'ah Records ..... 13-48

**Prof. Dr. Ahmed AKGÜNDÜZ**

### **Müslüman Düşüncesinde İnsanın İnsanlığı Sebebiyle Saygınlığının Zirve Noktası -Gayr-i Müslimlere Yardımın Mali İbadet Kapsamında Oluşu-**

The Highest Point of the Dignity of Human Beings Due to Its Humaneness in Muslim Thought -Helping non-Muslims in the Scope of Financial Worshipping-..... 49-66

**Prof. Dr. Saffet KÖSE**

### **İslâm Dininde Sosyal Güvenliğin Temel Müesseseleri**

The Main Institutions of Social Security in Islam ..... 67-84

**Prof. Dr. Servet ARMAĞAN**

### **İslâm Hukuk Metodolojisinde “Asfî İbâha”-İctihât İlişkisi Üzerine**

On the Relation Between Islamic Legal Interpretation (Ijtihād) and al-Ibâha al-Asliyye in Islamic Jurisprudence..... 85-96

**Doç. Dr. Abdurrahman HAÇKALI**

### **18. ve 19. Yüzyıllarda İctihād ve Taklid**

Ijtihād and Taqlid in 18th and 19th Century Islam ..... 97-110

**Rudolph PETERS / Çev. Dr. Özgür KAVAK**

### **Hukûkî Tasarruflarının Kaynağı Olarak Hz. Peygamber'in İctihadı**

Ijtihād of Prophet in View of Basis for Prophetic Actions..... 111-156

**Dr. Murat ŞİMŞEK**

**İzzeddîn b. ‘Abdisselâm’ın el-Kavâ‘idü’l-kübrâ Adlı Eserinde  
İctihadın Anlam, Kapsam ve Sonuçları**

The Meaning, Comprehensiveness and Results of al-Ijtihād in ‘Izzeddîn b.  
‘Abdisselâm’s book: “Qawâ‘id al-Kubrâ” ..... 157-184  
**Dr. Soner DUMAN**

**Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti**

In the Context of Relationship Statement with Meaning Portend by  
Way of Mark ..... 185-202  
**Yrd. Doç. Dr. Nuri KAHVECİ**

**Örf ve Adetin İslam Hukuk Düşüncesinde Yeri ve**

**Hükümlerin Değişmesi Kapsamındaki Tartışmalarda Rolü**

The Point of Custom and Usage in Thought of Islamic Law and its Role in  
Discussions About Changing of Rulings..... 203-218  
**Dr. Samire HASANOVA**

**Tâbi‘ûn Fukahasından Basralı Fakih Katâde b. Diâme**

**(ö. 117/735) ve Bazı Fikhî Görüşleri**

From the Followers Lawyers of Basra, Qatâde bin Diâme and  
Views of Canon Law ..... 219-232  
**Doç. Dr. Murtaza KÖSE**

**Osmanlı’da Bir Padişah Hocasının Fakih Yönü: Vâni Mehmed Efendi’nin**

**Fıkıhla İlgili Risalelerinin Değerlendirilmesi**

The Faqih Dimension of a Sultan’s Teacher in Ottoman Empire: An Evaluation  
of Vâni Mehmed Efendi’s Booklets about Fıqh ..... 233-250  
**Dr. Abdurrahim KOZALI**

**Sâlim Hadisinin Süt Akrabalığı Bağlamında Tahlil ve Tenkidi**

Sâlim Hadith: Analysis and Criticism ..... 251-266  
**Dr. İshak Emin AKTEPE**

**Türk Medeni Kanunu’na (TMK) Göre Gerçekleşen Boşanmaların İslâm**

**Hukuku Açısından Değerlendirilmesi**

A Study on Divorcements Performed According to Turkish Civil Law  
(TMK) in terms of Islamic Law ..... 267-290  
**Dr. İbrahim YILMAZ**

**Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî’nin (ö. 636/1238) Hayatı,**

**Eserleri ve Hadisçilik Yönü**

Mahmûd b. Ahmad al-Hasîrî’s (d. 636/1238) Life, Works, and  
Position in Hadith..... 291-310  
**Doç. Dr. Mehmet EREN**

**Afganistanlı Fakih Seyit Muhammed Musa Tevânâ'nın Hayatı,  
Eserleri ve Fikhî Görüşleri**

The Life, Works and Thoughts on Islamic Law of

Sayid Muhammed Mūsā Tevânā ..... 311-328  
**Subhanallah HAMİDİ**

**Cüveynî'nin el-Varakât Adlı Eseri Üzerine: Çeviri ve Değerlendirme**

On al-Waraqât by al-Juwaynî Translation and Review..... 329-352  
**Dr. Ali PEKCAN**

**İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ' Adlı Eseri**

Ibn-i Kemâl and His Work "Tabaqātu'l-Fukahâ'" ..... 353-374  
**Hasan ÖZER**

**Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî'nin (ö. 990/1582) Ketâ'ib Adlı Eserinde  
Hz. Peygamber'in Konumu, Fazileti, İdari ve Kazaî Tasarrufları ile İlgili  
Görüşlerinin Yer Aldığı Bölümün Tahkiki**

Mahmûd b. Suleyman el-Kefevî (d. 990/1582) and

Critical Edition Part of His Work Ketâib ..... 375-390  
**Dr. Murat ŞİMŞEK**

**Kitap, Tez, Sempozyum, Panel, Konferans Tanıtımları**

Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın, Osmanlıda Mecelle

(14 Ocak 2009, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), İstanbul. .... 391-396  
**Necmettin KIZILKAYA**





## editör'den

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD) yayın hayatının 7. yılının ikinci sayısı olan Ekim 2009 (14.) sayısı ile sizlerle buluşmanın sevinci içerisindedir. Dergimiz, Türkiye'nin genel olarak ilahiyat, özelde ise İslam hukuku sahasındaki akademik birikimini siz okuyucularımıza ve ilgili çevrelere ulaştırmaya devam etmektedir. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nin gerek yurt içinde, gerek yurt dışında kazandığı teveccüh ve olumlu kanaatler, devamlılığına ve akademik ciddiyeti konusundaki kararlılığına bir teşvik olmaktadır. Ayrıca dergimiz Türkiye'deki akademik çalışmalara, makale yazım ve dipnot yöntemleri açısından teknik bir üslup getirme yolunda emin adımlarla ilerlemektedir.

Burada uluslararası ilim camiasına katkı ve Avrupa ve İslam dünyasındaki çalışmalara bir zenginlik getirecek olan haberleri de okuyucularımızla paylaşmak istiyoruz. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Batıda ve İslam dünyasında İslam araştırmaları sahasında temel müracaat kaynaklarının ilk akla geleni olan Index Islamicus tarafından ilk sayısından itibaren taranmaya başlamıştır. Ayrıca İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nin dünyanın en kapsamlı tam metin veri tabanı olan EBSCO'nun hazırladığı Academic Search Complete (ASC)'de indekslenerek özetlerinin yayınlanacağı ve dergide yayınlanan yazıların EBSCO'nun elektronik tarama motorlarında yayınlanarak ilim dünyasına sunulacağı müjdesini de yazar ve okuyucularımıza vermek istiyoruz.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nin elinizdeki 14. sayısında, telif, tahkik, tercüme ve değerlendirmelerden oluşan değerli birçok yazı yer almaktadır. Bunlardan bir kısmı İslam hukukunun tatbiki, gayr-i müslimlere bakışı ve içerdiği sosyal müesseselerle ilgili iken, diğer bir bölümü, çoğunluğu ictihadla ilgili olmak üzere delalet ve örf meselelerini ele alan fıkıh usûlüne müteallik araştırmalardan oluşmaktadır. Ayrıca bu sayıda aile konusu yanında kadim-çağdaş bazı ulemanın biyografisi ve görüşlerini içeren tabakâtlarla ilgili makaleler, bir takım risalelerin tahkik ve tercümelemleri ile bir kitap tanıtımı bulunmaktadır.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nin şu an elinizde bulunan sayısındaki yazılar hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse, makaleler bölümünde ilk olarak halen Rotterdam İslam Üniversitesi Rektörü olan Prof. Dr. Ahmed AKGÜNDÜZ'ün "İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer'îye Mahkemeleri ve Şer'îye Sicilleri" adlı çalışması yer almaktadır. Akgündüz bu makalesinde, Osmanlı Devletinde Şer'îye Mahkemelerinin ve kadılık görevinde bulunan sınıfların tarihî seyir içerisindeki oluşumuna değinmekte, Şer'îye Sicillerine göre Osmanlıda şeriatın tatbikini izah ettikten sonra, Şer'îye Sicillerinin tarifi, ihtiva ettikleri belge çeşitleri ve hukuki değeri konusunu örnekleriyle birlikte uzunca açıklamaktadır. Bu sayıda daha sonra dergimizin baş editörü sayın Prof. Dr. Saffet KÖSE'nin gayri müslimlere yardımın mali ibadet kapsamında oluşundan hareketle İslamın insana, insan olması hasebiyle verdiği değeri ortaya koyan ve İslamın insan haklarına getirdiği görmezden gelinemez katkıya işaret eden makalesi yer almaktadır. KÖSE bu çalışmasında, Müslümanın ibadet kastıyla gerçekleştirdiği mali ibadetlerden olan zekat, fitır sadakası, tasadduk, vakıf-vasiyet, kefarek-kurban-adak ve esirlere yardım konularındaki uygulamalarda, din, dil, ırk, kimlik ya da görüntü farkının değil insan olma vasfının esas alınmasının insana verilebilecek değerin zirve noktasını teşkil ettiğini belirtmiştir. Bir diğer makale ise Prof. Dr. Servet ARMAĞAN'a ait, İslamda sosyal güvenliği temin edici nitelikteki zaruri ve ihtiyari müesseselerin, özellikle de vakıf müessesesinin ele alındığı çalışmadır.

Bu sayıda, zikredilen yazıların ardından fıkıh usûlü ile alakalı makaleler yer almaktadır. Bunların çoğunluğu ictihad ile ilgilidir. Bu makalelerin ilki Doç. Dr. Abdurrahman HAÇKALI'nın İslam hukuk metodolojisinde aslı ibâha-ictihad ilişkisini ele aldığı, ıstıshab çeşitleri, ıstıshab-ibâha münasebeti, bu konudaki farklı görüşler ve Şâtıbî'nin değerlendirmesi konularına değindiği yazısıdır. Yine ictihadla ilgili Dr. Özgür KAVAK tarafından tercüme edilen Rudolph PETERS'a ait olan ve 18. ve 19. yüzyıllarda yaşamış dört (iddiasına göre) fundamantalist müellif, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Muhammed b. Abdulvehhâb'ın öğrencisi Hamd b. Nâsır b. Muammer, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî ve Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin ictihad ve taklide ilişkin görüşlerini tahlil ederek bu müelliflerin geleneksel doktrinle münasebetlerine ve ictihad-mezhep ilişkisine yer verdiği çalışmadır. Bunun peşinden tarafımızdan kaleme alınan ve Hz. Peygamber'in ictihadının teorik ve hukukî meşruiyeti ile ictihadına konu olan alanın tespitini inceleyen ve de O'nun hukukî tasarruflarına kaynaklığını ortaya koymayı hedefleyen makale yer almaktadır. Daha sonra sırayı Dr. Soner DUMAN'a ait, "İzzeddîn b. 'Abdisselâm'ın el-Kavâ'idü'l-kübrâ Adlı Eserinde İctihadın Anlam, Kapsam ve Sonuçları" adlı spesifik çalışması almaktadır. Ardından Yrd. Doç. Dr. Nuri KAHVECİ'nin, fıkıh usûlünün temel meselelerinden delâlet ile ilgili, "Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti" başlıklı makalesi gelmektedir.

Bu çalışmada KAHVECİ, nassın manaya ve hükme delaletine değindikten sonra, lafzın işaret yoluyla manaya delaletine, çeşitlerine, bazı hükümlerden örneklere yer vermektedir. Daha sonra yine fıkıh usûlünün temel konularından örf ile alakalı Dr. Samire HASANOVA'nın birçok açıdan örf ve âdet delilini incelediği "Örf ve Adetin İslam Hukuk Düşüncesinde Yeri ve Hükümlerin Değişmesi Kapsamındaki Tartışmalarda Rolü" adlı makalesi sırayı almaktadır.

Bu sayımızda yukarıdaki çalışmaların ardından bir kısmı tabakât türü biyografik araştırmalardan oluşan makaleler gelmektedir. Bunlardan ilk ikisi Doç. Dr. Murtaza KÖSE'nin, "Tâbiûn Fukahasından Basralı Fakih Katâde b. Diâme (ö. 117/735) ve Bazı Fikhî Görüşleri" ile Dr. Abdurrahim KOZALI'nın, "Osmanlı'da Bir Padişah Hocasının Fakih Yönü: Vâni Mehmed Efendi'nin Fıkıhla İlgili Risalelerinin Değerlendirilmesi" adlı çalışmalarıdır. Bu arada Dr. İshak Emin AKTEPE'nin "Sâlim Hadisinin Süt Akrabalığı Bağlamında Tahlil ve Tenkidi" adlı araştırması ile Dr. İbrahim YILMAZ'ın "Türk Medeni Kanunu'na (TMK) Göre Gerçekleşen Boşanmaların İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi" isimli makalesi de dergideki yerlerini almıştır. Yine Doç. Dr. Mehmet EREN'in, "Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî'nin (ö. 636/1238) Hayatı, Eserleri ve Hadisçilik Yönü"; Subhanallah HAMİDİ'nin "Afganistanlı Fakih Seyit Muhammed Musa Tevânâ'nın Hayatı, Eserleri ve Fikhî Görüşleri" adlı makaleleri de biyografik çalışmalar olarak sırayı almışlardır. Takiben Dr. Ali PEKCAN tarafından yapılan Cüveynî'nin el-Varakât fî usûli'l-fikh adlı veciz eserinin çeviri ve değerlendirmesi yer alır.

Bunların ardından son bölümde ise iki tahkik makale yer almaktadır. Bunlardan ilki Hasan ÖZER tarafından tahkik ve tercümesi gerçekleştirilen "İbn-i Kemâl ve 'Tabakâtü'l-Fukahâ' Adlı Eseri" adlı çalışmadır. İkincisi ise tarafımızdan hazırlanan "Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî'nin (ö. 990/1582) Ketâ'ib Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Konumu, Fazileti, İdari ve Kazaî Tasarrufları ile İlgili Görüşlerinin Yer Aldığı Bölümün Tahkiki" adlı makedir. Sayımız Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın'ın, Osmanlıda Mecelle adlı konferansının Necmettin KIZILKAYA tarafından yapılan tanıtımı ile son bulmaktadır.

Son olarak dergimizin geçmiş sayılarıyla birlikte bu sayıya da yazıları ile katkıda bulunan çok değerli yazarlarımıza teşekkür ederiz. Yine bu sayının hazırlanmasında büyük emeği bulunan İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nin kurucusu ve baş editörü saygıdeğer Prof. Dr. Saffet KÖSE hocamıza şükranlarımı sunarım. Ayrıca derginin basımı ve dağıtımı konusunda desteklerinden dolayı Mehir Vakfı başkanı, çalışanları ve gönüllülerine teşekkür ederim.

**Sayı Editörü**

**Dr. Murat ŞİMŞEK**



# İSLAM HUKUKUNUN OSMANLI DEVLETİNDE TATBİKİ: ŞER'İYE MAHKEMELERİ VE ŞER'İYE SİCİLLERİ

Prof. Dr. Ahmed AKGÜNDÜZ\*

## **The Application of Islamic Law in the Ottoman State (1299-1923): The *Shari'ah* Courts and the *Shari'ah* Records**

One of the crucial questions attracting attention among scholars and experts is the application of Islamic law in the Ottoman state. This paper addresses the whole issue of the Shari'ah courts and Shari'ah records within the broader framework of the application of the Islamic law in the Ottoman state. Through the use of scientific methods and consulting archives, we aim to describe the application of the Islamic law (i.e., the Shari'ah Courts and the Shari'ah Records) in the Ottoman state (1299-1923). We will first explore the historical developments after Tanzimat as well as a number of developments in terms of the legal guidelines for the preservation of the Shar'iyyah records. A detailed view is given of the Shari'ah courts and the qadis as well as of the judiciary body, including the shaikhulislam and qadhaskar will be given. The second section describes how the Ottoman state applied the Shari'ah laws according to the Shar'iyyah records. A general evaluation of the issue at hand is made, based on the analysis of of thousands of documents from the Ottoman Archives. Here mention is also made of the different branches of law put forward by the Shar'i Sharif in the judgments in the Shjar'iyya Records. The next section provides a review of the Shari'ah records, the types of documents that comprise them and their legal merit. Light is shed on such terms as Sijil, Mahdar and Sakk, and on the general features of Shari'ah records, with a historical perspective into the most important developments after the Tanzimat reforms. Furthermore, it deals with the types of legal documents, including documents written by Qadi (i.e., hujjah, deeds) as well as their general features. This section also sheds light on the judicial decrees as well as their definition, arrangements, qualities, types and models. Linked to this is a discussion of a number of interesting documents in the Shari'ah Courts and the Shari'ah Records, including ma'ruz, murasalah, as well as a number of documents emanating from other offices and registered in the records (i.e., decrees and edicts from the Sultan, orders from the grand vizier, beğlerbeği, Qadhaskar,

---

\* Rotterdam İslam Üniversitesi Rektörü

tazkarah, tamassuk, and other records). Finally, a conclusion is presented of the key discussions around the whole enterprise of the Shari'ah courts and Shari'ah records within the broader framework of the application of Islamic Law in the Ottoman state.

## I) ŞER'İYE MAHKEMELERİ VE KADILAR

Kuruluş yılından itibaren şer'î kaza usulünü benimseyen Osmanlı Devletinin birinci padişahı Sultan Osman'ın ilk tayin ettiği iki memurdan birisi *kadı* olmuştur. Kadıları yetiştirecek bir kaynak henüz mevcut olmadığından, ilk Osmanlı kadıları Anadolu, İran, Suriye ve Mısır gibi yerlerden getirilmiştir. I. Murad'ın Molla Fahreddin Acemî'yi 130 akçe maaş ile ilk defa fetva görevine tayin ettiği bilinmektedir. Daha sonra fethedilen her idare merkezine bir kadı tayin edilmiş ve biraz sonra zikredeceğimiz adli teşkilât ortaya çıkmıştır. Tek kadı'nın görev yaptığı bu usule *şer'îye mahkemeleri* adı verilmektedir. Şer'îye mahkemelerinin belli bir makam binası yoktur. Ancak bu şer'î meclis adıyla yargılamanın yapıldığı belirli bir yerin olmadığı manasına alınmamalıdır. Kadıların yargı işlerini yürütebilecekleri ve tarafların kendilerini her an bulabilecekleri muayyen bir yerleri vardır. Bu, kadı'nın evi, cami, mescid veya medreseleri, belli odaları olabilir. Bayram ve Cuma günleri dışında yargı görevini ifa ederler.<sup>1</sup>

Genel olarak adli teşkilatı özetleyecek olursak şöyle bir özet ortaya çıkar:

**A) Şeyhülislamlar:** Devletin ilk ve son dönemlerindeki bazı dalgalanmalar bir tarafa bırakılırsa, Osmanlı Devletinde ilmiye sınıfının ve dolaşısıyla kazâ teşkilâtının da bir bakıma başı ve mercii *Şeyhülislâm*dır. Bilindiği gibi kadılar, hukukî meselelerde Hanefi mezhebinin mu'teber görüşlerini esas alarak karar vereceklerdir. Karar verirken Hanefi hukukçularının ittifak ettikleri hususlarda aynen, ihtilâf ettikleri konularda ise gerekli araştırmayı yaptıktan sonra en doğru görüşle amel edeceklerdir. İşte bu noktada kadıların müftülere ihtiyacı vardır. Osmanlı Devletinde *müftüler* iki kısımdır. *Birincisi*; bütün ilmiye sınıfının başı olan *merkez müftüsü* yani Şeyhülislâm'dır. *İkincisi*, diğer müftülerdir ki, bunlara *kenar müftüleri* de denir.<sup>2</sup>

1241/1826 yılına kadar şeyhülislâmın belli bir makamı yoktu. II. Mahmut, Yeniçeri ocağını kaldırınca, Ağa Kapısını Şeyhülislâmlık haline getirdi. Artık burası *Bâb-ı Vâlây-ı Fetvâ* diye meşhur olmuştu. Sonraları *Fet-*

<sup>1</sup> Hezarfen Huseyin Efendi, *Telhis 'ül beyan fî Kavanin-i Al-i Osman*, Paris Bibliotique Nationale, Vr. 135<sup>a</sup> vd.; Ergin, Osman Nuri, *Mecelle-i Umûr-i Belediyye*, İstanbul 1338, I, 265 vd.; Zeydan, Abdülkerim, *Nizam 'ül-kazâ*, s. 117-120; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti 'nde İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1984, s. 108 vd.

<sup>2</sup> Hezarfen Huseyin Efendi, *Telhis 'ül beyan*, vr. 133 vd.; Tevkiî Kanunnâmesi, *MTM*, I, 541.

*vâhane-i Ali* adıyla teşkil olunan ve başına *Fetva Emîni* ismiyle dâire âmiri tayin edilen şeyhülislâmlığa ait bir daire, zamanla hem Avrupa devletlerinin hem de islâm âleminin bazı müşkil hukukî meseleler için müracaat ettiği akademik bir merkez haline gelmiştir.<sup>3</sup>

**B) Kazaskerler:** Osmanlı Devletinde, yargı teşkilâtının asıl başı ve ilmiye sınıfının da ikinci reisi *kazasker*lerdir. Kadiaskerlik de denen bu makam, Selçuklulardaki Kadileşkerin fonksiyonlarını da ifa etmekle beraber, bütün müslüman Türk devletlerindeki *Kâdil Kudatlık* makamının karşılığı haline gelmiştir. Osmanlı Devletinde yargı gücü adına Divan-ı Hümâyun'a katılan, özellikle askerî sınıfın şer'î ve hukukî işlerine bakan ve önemli yetkûn teşkil eden kazâ ve sancak kadılarının tayin mercii olan makama kazasker denmiştir.<sup>4</sup>

Kazaskerlerin yetki ve görevlerine gelince bu konuyu şöyle özetleyebiliriz:

**aaa)** 1574 yılına kadar kazasker, bütün müderris ve kadı adaylarını seçip tayin edebilmek üzere sadrazama arzelmeye yetkiliydi. Bu tarihten sonra yetkileri Şeyhülislâm lehine daraltılmıştır. Buna göre Kazasker, kendi bölgelerindeki kazâ kadılarını, askerî kassamları, alt rütbeli bazı müderrisler (20 ila 40 akçe yevmiyeli) ile meslekleriyle ilgili bazı görevlileri tayin yetkisine sahiptirler. Tayinleri kazasker buyurulduları ile yaparlar<sup>5</sup>.

**bbb)** Kazaskerler Divan-ı Hümâyun'un aslı üyesidir. Divan günlerinde Divan'a mutlaka katılırlar. Divan'da bazı davalar, dinlenmek üzere Rumeli Kazaskerine havale edilir. Anadolu Kazaskeri, özel yetki verilmedikçe, dava dinleme yetkisine sahip değildir Divan'da müzâkere edilen konuların şer'î sorumluluğu Kazaskerlere aittir.<sup>6</sup>

**ccc)** Kazaskerler, Cuma günleri Sadrazam konağında huzur mürâfaası denilen yargılamaların yapıldığı Cuma Divanı'na da katılırlar. Sadrazamla beraber Divan'a arzedilen davaları görürler. Ayrıca Salı ve Çarşamba günleri dışında da kendi konaklarında dava dinleme yetkisine sahiptirler<sup>7</sup>. Kazaskerler, Divan'da veya başka bir yerde yapılan yargılama sonucu verilen hükümleri, padişah tuğrası ile tuğralamaya ve kazasker buyruldu adı altında yetkililere duyurmaya da yetkilidirler.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, IV, 715-716; İlmiye Salnâmesi, s. 140-152; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, s. 208 vd.; Krş. Mumcu Ahmet-Üçok, Çoşkun, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 222-226.

<sup>4</sup> Hezarfen, *a.g.e.*, vr. 139 vd.

<sup>5</sup> Tevkii Kanunnâmesi, *MTM*, I, 540; Uzunçarşılı, ilmiye, 155 vd.; Merkez Teşkilâtı, 228-241.

<sup>6</sup> Tevkii Kanunnâmesi, *MTM*, I, 508-509, 540.

<sup>7</sup> Tevkii Kanunnâmesi, *MTM*, I, 501-503, 540.

<sup>8</sup> Fatih Kanunnâmesi, 16.

Kazaskerlik müessesesinin bu yapısı ve ifa ettiği fonksiyonlar, Tanzimattan sonra azalmış ve Osmanlı Devleti'nin son zamanlarına doğru, kazaskerlerin yetkileri tamamen ellerinden alınmıştır. XVIII. yüzyıl ortalarında teşekkül eden heyet-i vükelâya şeyhülislâm dahil edilmiş, kazaskerler ise alınmamıştı. Tanzimattan sonra gelirleri de ilga edilen kazaskerler, yine kadı tayinine yetkili kılınmışlarsa da; ancak 1271/1854 tarihli Tecihât-ı Menâsıb-ı Kazâ Nizamnâmesi ile tayinleri Şeyhülislâma arz mecburiyeti getirilmiştir. 1331/1913 tarihli bir Kanun-u Muvakkat ile kazaskerlik müessesesi kaldırılarak yerine *Rumeli ve Anadolu Kazaskerlik Mahkemeleri* ihdas edilmiş ve 1332/1914 tarihli bir diğer Kanun-ı Muvakkat ile de bu mahkemelerin sayısı bire indirilmiştir.<sup>9</sup>

**C) Kadılar:** Osmanlı Devletinde çok geniş kapsamlı yetkileri bulunan ve şer'îye mahkemelerinde yargı görevini ifa eden şahıslara *kadı* denmektedir. Bilindiği gibi kesmek ve ayırmak gibi sözlük manaları bulunan *kazâ*, terim olarak hüküm ve hâkimlik manalarını ifade eder. Osmanlı hukukçuları, kadıyı, insanlar arasında meydana gelen dava ve anlaşmazlıkları şer'î hükümlere göre karara bağlamak için devletin en yüksek icra makamı (sultanlar veya yetkili kıldığı şahıslar) tarafından tayin edilen şahıs diye tarif etmektedir. Kadılara *hâkim* veya *hakim'üş-şer'* de denilir. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti idarî taksimat olarak önce eyâletlere, eyâletler livâlara, livâlar kazalara, kazalar nahiyelere ve nahiyeler de köylere ayrılıyordu. Nahiye ve köyler dışında kalan diğer idarî merkezler aynı zamanda birer yargı merkeziydi. Her yargı merkezinde birer kadı bulunurdu. Osmanlı adli teşkilâtının temel taşı olan kadılar, buldukları yerin hem hâkimi, hem belediye başkanı, hem emniyet âmiri, bazan hem mülkî âmiri ve hem de halkın her konuda müracaat edebileceği sosyal güvenlik makamıydı<sup>10</sup>. İstisnaî sayılabilecek bazı suistimaller bir tarafa bırakılırsa, Osmanlı Devletinde kadıların ne gibi vazifeler ifa ettikleri, şu anda elimizde mevcut olan 20.000 adet ve 500.000 küsur sayfalık şer'îye sicillerinden (eski mahkeme kararlarından) daha iyi anlaşılır.<sup>11</sup> Biz kanunnâmelerdeki ifadeleri esas alarak kadıların önemli görev ve yetkilerini şöylece özetleyebiliriz;

Şer'î hükümleri icrâ; Hanefî mezhebinin tartışmalı olan görüşlerinden en muteber olanı araştırıp uygulama; şer'îye sicillerinin (kararların) yazımı; veli veya vasisi olmayan küçükleri evlendirme; yetimlerin ve gaiblerin mallarını muhafaza; vasi ve vekilleri tayin yahut azl; vakıfları ve muhasebelerini kontrol; evlenme akdini icrâ; vasiyetleri tenfiz ve kısaca bütün hukukî

<sup>9</sup> 127 tarihli *Tevcihât-ı Menâsıb-ı Kazâ Nizamnâmesi*, Düs. I. Zir. I, 315-320; 1331 tarihli *Hükkâm-ı Şer'* ve *Me'murin-i Şer'îye Kanun-ı Muvakkatı*, Düs. II. Ter. V, 352 vd. md. 67; 1332 tarihli *Kanun-ı Muvakkat*, Düs. II. Ter. VI, 184; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, IV, 705; İlmiye Salnâmesi, s. 154, 318; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nde İlmiye Teşkilâtı*, s. 160 vd.

<sup>10</sup> Mecelle, md. 1784, 1785; Ali Haydar, *a.g.e.*, IV, 657 vd.

<sup>11</sup> Akgündüz Ahmed, *Şer'îye Sicilleri*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, c: I, TDAV Yay., İstanbul 1988.



işleri takip, kadıların görev ve yetkileri arasındadır. Kadıların, devletin siyasî ve idarî meselelerine karışmazlar ve bu konuları ilgili mülkî âmirilere terkediler<sup>12</sup>. Ayrıca merkezden gelen emir ve talimatları icra da kadıların görevleri arasında yer almaktadır.

**D) Tanzimat Sonrası Gelişmeler:** Tanzimat dönemi ve daha doğrusu II. Mahmut ve onu takip eden dönem, yargı organları açısından da yeniden düzenlemelere sahne olan bir devredir. Tanzimattan önce Osmanlı ülkesindeki yargı gücünü tek başına denecek kadar müstakil olarak kullanan şer'îye mahkemelerinin, daha doğrusu kadıların bu yetkileri ve düzeni, II. Mahmut'tan itibaren azalmaya ve yeni düzenlemelere maruz kalmıştır. 1235/1837 yılında İstanbul Kadısının makamı, Bab-ı Meşihattaki boş odalara taşınarak ilk kez resmî bir mahkeme binasında yargı görevini ifaya başlamışlarsa da, 1254/1838 tarihinde kadıların yetkilerini kötüye kullanmalarını önlemek ve mevcut usulsüzlükleri ortadan kaldırmak amacıyla Tarik-i ilmîye dair Ceza Kanunnâme-i Hümayunu yürürlüğe konmuştur<sup>13</sup>. İlk yıllardan beri kadılar kazaskerlere ve kazaskerler de padişahın mutlak vekili olan sadrazamlara bağlı ve onların namına şer'î hükümleri icra edegeldikleri halde, kazaskerler Tanzimatın başında Şeyhülislâmlığa bağlanmış ve şeyhülislâmlar Meclis-i Vükelâ'ya alınmıştır. 1253/1837 tarihinde kazaskerlikler birer mahkeme olarak Bâb-ı Meşihata nakledilmiş ve bütün kadılar Şeyhülislâma bağlanmıştır. Bu arada kadıların idarî mahallî idare yetkileri de kaldırılmıştır.<sup>14</sup>

1255/1839 tarihli Tanzimat Fermanı, her konuda hukukî düzenlemelerin yapılmasını âmiri.<sup>15</sup> Buna göre şer'îye mahkemeleri de düzenleme altına alınmıştır.

1284/1867 tarihinde şer'îye mahkemeleri dışında bir takım idarî ve adlî mahkemeler kuruldu ve bunların görevleri belli alanlara inhisar ettirildi. 1284/1867 tarihli Divan-ı Ahkâm-ı Adliye Nizamnâmesi ile aile, miras, vakıf, şahsa karşı işlenen suçlar ve cezaları gibi hukuk-u şahsiye davaları dışındaki hususlar, şer'îye mahkemelerinin yetki alanından çıkarıldı ve aynı tarihli Şûrây-ı Devlet Nizamnâmesi ile de şer'îye mahkemelerinin idarî yargı yetkileri tamamen ellerinden alındı<sup>16</sup>. Biraz sonra ayrıntılarıyla bahsedeceğimiz Nizâmîye Mahkemeleri, 1286/1870 tarihli bir nizamnâme ile kurulunca, Osmanlı adliyesinde dualizm başladı ve iki adlî mahkeme ayrı ayrı sahalarda

<sup>12</sup> Tevkiî Kanunnâmesi, *MTM*, I, 541; Kanunî Kanunnâmesi, *MTM*, I, 326-327; Uzunçarşılı, *İlmiye*, s. 83 vd.

<sup>13</sup> Abdurrahman Şeref, *Tarih Musâhabeleri*, İstanbul 1934, s. 48; Okandan, *Amme Hukukunun Anahatları*, İstanbul 1977, I, 60-61.

<sup>14</sup> Ergin, Osman Nuri, *Mecelle-i Umûr-i Belediyeye*, İstanbul 1338, I, 273-274.

<sup>15</sup> Düs. I. Ter. I, 4-7.

<sup>16</sup> 1284 tarihli *Divan-ı Ahkâm-ı Adliye Nizamnâmesi*, Düstur, I. Ter. I, 325 vd., md. 2; 1284 tarihli *Şûrây-ı Devlet Nizamnâmesi*, Düstur, I. Ter. I, 703 vd.

yargı görevini yürütmekle görevlendirildi<sup>17</sup>. 1287/1876 tarihli Nizamnâmelerle kurulan havale ve icra cemiyetleri de kendi sahaları ile ilgili yetkileri şer'îye mahkemelerinin elinden almışlardır<sup>18</sup>. 1288/1871 tarihli Nizamnâme ile Nizamiye Mahkemeleri yurt çapında teşkilâtlandırılınca, şer'îye denilen konular dışındaki bütün yargı yetkileri bunlara devredildi ve hatta taşralarda kısmen vazifesiz kalmış olan kadırlara Nizamiye Mahkemelerinin reisliği tevcih edilmeye başlandı.<sup>19</sup>

1290/1873 yılında şer'îye mahkemelerinin bir üst mahkemesi mahiyetinde bulunan ve yüksek bir şer'î mahkeme olan *Meclis-i Tetkikat-ı Şer'îye* kuruldu. Bu meclis, fetvâhânededen kendisine havale edilecek olan dava ve meseleleri bir temyiz mahkemesi olarak inceleyecekti. Şer'î mahkeme kararlarının şer'î hükümlere aykırılığı sözkonusu ise, durumu gerekçeleriyle beraber Şeyhülislâma arzedecekti.<sup>20</sup> Bu arada bu meclisin bir altında ve şer'îye mahkemelerinin üstünde bulunan Fetvâhene-i Ali de, şer'îye mahkemelerinin kararları hususunda temyiz ve istinaf yetkilerine sahip yüksek bir mahkeme olarak 1292/1875 tarihinde kurulmuştu. Zaten burada halledilemeyen davalar, Meclis-i Tetkikat'a havale edilecekti<sup>21</sup>.

1331/1913 tarihli Kanun-u Muvakkat ile şer'îye mahkemelerinin teşkilât ve görevleri yeniden düzenlendi. Bu düzenleme önemli yenilikleri ihtiva ediyordu. Mülâzemet usulü ve sınırlı süreli kadılık düzeni tamamen kaldırıldı. Kadılık için en az 25 yaşını doldurma şartı getirildi ve 1302/1885 de *Mektebi Nüvvâb*, 1326/1908'de *Mekteb-i Kuzât* ve 1327/1909'da ise *Medreset'ül Kuzât* adını alan hukuk fakültesinden mezun olmayanların hâkim olamayacağı hükme bağlandı<sup>22</sup>. Bu arada 1332/1914'de Islâhî Medâris Nizamnâmesi ile *Dar'ül-Hilâfet'il-Aliye* adıyla yüksek bir dini okul açıldığını da kaydedelim<sup>23</sup>. Ve nihayet 1335/1916 tarihinde kazaskerlik ve evkaf mahkemeleri de dahil olmak üzere bütün şer'îye mahkemeleri, Adliye Nezâretine bağlamış ve Temyiz Mahkemesinde şer'îye adıyla yeni bir daire teşkil olunmuştur<sup>24</sup>.

Mütârekeden sonra 1338/1919 tarihli Kararname ile tekrar Şeyhülislâmlığa bağlanan şer'îye mahkemeleri, 1336/1917 tarihli Usul-i Muhakeme-

<sup>17</sup> Düstur, I. Ter. I, 328 vd.

<sup>18</sup> Düstur, I. Ter. I, 342 vd., 349 vd.

<sup>19</sup> Düstur, I. Ter. I, 352 vd., md. 4 vd.; Ergin, *Mecelle-i umûr*, I, 273.

<sup>20</sup> 1290 tarihli *Meclis-i Tetkikat-ı Şer'îye'nin Vezâifini Hâvi Talimât*, Düstur. I. Ter. IV, 73-75 ve özellikle md. I, 7.

<sup>21</sup> 1292 tarihli Fetvâhâne Nizamnâmesi, Düstur, I. Ter. IV, 76-77; 1279/1880 tarihli *Î'lâmat-ı Şer'îye'nin Temyiz ve İstinafı Hakkında İrade-i Seniyye*, Düstur, I. Ter. Zeyl, I, 2; Karakoç, Serkiz, *Tahşiyeli Kavanin*, Dersaadet, 1330, I, 10-12; 1300/1882 tarihli *Mahakim-i Şer'îye'den Verilen İlâmatın Temyiz ve İstinafı Hakkında Talimat*, Düs. I. Ter. 7.yl. III, 58; Karakoç, a.g.e., I, 12-14.

<sup>22</sup> Karakoç, *Tahşiyeli Kavanin*, I, 4-5; Düstur, II. Ter. V, 352 vd.; İlmiye Salnâmesi, s. 674 vd.; Uzuncarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, s. 267 vd.

<sup>23</sup> Uzuncarşılı, a.g.e., s. 652 vd.

<sup>24</sup> Takvim-i Vakayi, No: 2840; Karakoç, a.g.e., I, 6-7, 29 vd.; Ergin, *Mecelle-i umûr*, I, 274-275.

i Şer'îye Kararnâmesi ile sıhhatli bir yapıya kavuşturulmuştur. TBMM'nin teşkilinden sonra 4 sene daha aynı kararname uygulanmış ise de, 1342/1924 tarihli Mahâkim-i Şer'îye'nin ilgasına ve Mahâkimin Teşkilatına ait Ahkâmı Muaddil Kanun ile bu mahkemelere son verilmiştir.<sup>25</sup>

## II) ŞER'İYE SİCİLLERİNE GÖRE OSMANLI DEVLETİ'NİN ŞER'ÂTI TATBİKİ

Osmanlı hukuk nizâmı hakkında mevcut olan çelişkili görüşler arasından doğruyu tesbit etmemize yarayacak en önemli delil, şer'îye mahkemelerince tutulan ve bize kadar intikal eden *şer'îye sicilleridir*. Bunların mahiyeti ve çeşitleri üzerinde ayrıntılı bilgiyi biraz sonra vereceğiz. Ancak tetkik ettiğimiz onbinin üzerindeki sicil örneğini esas alarak bir genel değerlendirmeyi önceden yapmak istiyoruz:

Bu sicillerin tetkikiyle Osmanlı hukukunun kaynakları, şer'î şerif dedikleri İslâm hukukunu ne dereceye kadar uyguladıkları, padişahların ve ülü'l-emr denilen devlet yetkililerinin sınırlı yasama yetkilerini, Kur'ân ve sünnette kesin bir şekilde zikredilmeyen ve içtihat ile zamanın ülü'l-emrinin sınırlı yasama yetkisine terkedilen örfî hukukun uygulanma alanları yani Kanunnâmelerin tanzim ettiği hususlar bütün açıklığıyla ortaya çıkacaktır. Bunlar incelenmeden Osmanlı hukuku hakkında verilen hükümler, peşin ve gayr-i ilmîlik vasfından pek kurtulamayacaktır. Bu sebeple şer'îye sicillerindeki kararlar da hukukun hangi dallarını, şer'î şerif tarafından tanzim edildiğini daha yakından görelim.<sup>26</sup>

A) Özel hukukun dallarından olan *şahsın hukuku* ile alakalı sicil örneklerinden, Osmanlı hukukunda gerçek ve hükmî şahısların bilindiğini, ehliyet, gâiblik, şahsî haklar ve benzeri konulara dâir şer'î hükümlerin aynen uygulandığını görüyoruz. Bu konuda temel kaynak fıkıh kitaplarındaki şer'î hükümlerdir.<sup>27</sup> *Aile hukukuna* ait sicil örneklerinden müslüman aile yapısını, nişanlanma, evlenme ve benzeri müesseselerin şer'î hükümlere göre şekil aldığını, tamamen erkeğe ait gibi zannedilen boşanma hakkının kadın tarafından da kullanıldığını, neseb, velâyet ve nafaka konularının da fıkıh kitaplarındaki şekliyle sonuçlandırıldığını müşâhede ediyoruz.<sup>28</sup> *Miras hukukuna* ait kayıtların çoğunluğunu, miras sözleşmeleri (tehârüc), devletin mirasçılığı, tereke taksimleri ve vasiyet örnekleri teşkil etmekte; bu konuda da tamamen ferâiz ilminin esaslarına riâyet edilmiş bulunmaktadır. Tek istisnâsı, mirî arazinin tasarruf hakkının intikali meselesidir ki, bu konu kanunnâ-

<sup>25</sup> Takvim-i Vakayi No: 3046 3847; Karakoç, *a.g.e.*, I, 6-7, 29 vd.; Resmî Ceride; No: 69, Kanun No: 469.

<sup>26</sup> Akgündüz Ahmed, *Şer'îye Sicilleri*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1988/1989, (I-II), I, 13 vd.; Krş. Barkan Ömer Lütfi, *XV. Ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirâi Ekonominin Hukukî Ve Malî Esasları-Kanunlar*, İstanbul 1943, I-XXXIII.

<sup>27</sup> Akgündüz/Hey'et, *Şer'îye Sicilleri*, I, 221-253.

<sup>28</sup> Akgündüz/Hey'et, *Şer'îye Sicilleri*, I, 259-303.

melere terkedilmiştir<sup>29</sup>. Şer'îye sicillerinde eşya, borçlar ve ticâret hukuku ile ilgili kararlar içiçedir ve fıkıh kitaplarındaki "muâmelât" hükümleri aynen tatbik edilmiştir. Bu konuda da tek istisna, mirî arazinin tasarruf şeklidir ki, kanunnâmelerle tanzim olunduğu bilinmektedir. Devletler hususi hukuku alanındaki şer'î hükümlerin uygulandığını, ahvâl-i şahsiye ve ibâdet mevzuları dışında zimmîlere de kendi rızalarıyla şer'î şerifin ahkâmının tatbik edildiğini, konuyla ilgili sicil örneklerinden öğrenmekteyiz.<sup>30</sup>

**B)** Osmanlı hukuku ile ilgili tartışmalar, daha ziyâde kamu hukuku üzerinde yoğunlaştığından, şer'îye sicilleri açısından konuyu tafsilatlı olarak incelemekte yarar vardır. Ceza hukuku alanındaki şer'îye sicillerinden, Osmanlı Devleti'nin bu konuda şer'î şerifin hükümlerini tatbik ettiğini, ancak konunun kendi özelliği içinde iyi değerlendirilmesi gerektiğini anlıyoruz.. Bilindiği gibi, İslâm hukukunda suç ve cezalar üç ana guruba ayrılmaktadır:

**a)** Kur'ân ve hadis'de açıkça mikdar ve unsurları tayin edilen *had* suç ve cezalarıdır. Bunlar, iffete iftirâ (*hadd-i kazf*), hırsızlık (*hadd-i sirkat*), yol kesme (*kat'-ı tarik*), zina (*hadd-i zina*), içki içme (*hadd-i şirb*) ve devlete isyân (*hadd-i bağy, hırâbe*) suç ve cezalarıdır. Unsurları bulunduğu takdirde, Osmanlı Devleti'nin bu suçlara ait şer'î cezaları aynen uyguladığını, şer'îye sicilleri göstermektedir.

**b)** Şahsa karşı işlenen cürümlerdir: Bunlar hakkında şer'î hükümlerin öngördüğü *kıyas, diyet* ve diğer şer'î cezaların 500 senelik zaman dilimi içinde hiç aksatılmadan aynen uygulandığını şer'îye sicillerinden öğreniyoruz. Hatta konuyla ilgili olarak Ömer Hilmi Efendi'nin *Mi'yâr-ı Adâlet* isimli eser, Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında yarı resmî ceza kodu olarak benimsenmiştir.

**c)** Yukarda zikredilenlerin dışında kalan suçlar ve cezalarıdır. İslâm ve Osmanlı hukukunda bunlara *ta'zir, siyâset-i şer'îye* veya *siyâset cezaları* denmektedir. Bunların mikdarları ve tatbik şekli, ülü'l-emre terkedilmiş bulunmaktadır. İşte Fâtih, II. Bâyezid, Yavuz ve Kanunî'ye ait umumî kanunnâmelerin ilk bab yahut fasıllarında sevk edilen hükümler, bu çeşit suç ve cezaları düzenleyen hükümlerdir. Şer'îye sicillerinde bu tür cezalar için, "*kanun üzere ta'zir cezası*" tabiri kullanılmaktadır.<sup>31</sup> *Usul hukuku* ile alâkalı şer'îye sicilleri, Osmanlı Devleti'nin bu konuda da şer'î hükümleri uyguladığını, ancak *resm-i kısmet* ve benzeri istisnâî konularda örf-âdete, zamanın sosyal ve iktisâdî şartlarına riâyet, edildiğini göstermektedir. Bunun en bâriz misâli, deliller konusudur. Mesele çok açık olduğundan ayrıntıya girmiyoruz.

<sup>29</sup> Akgündüz /Heyet, *Şer'îye Sicilleri*, I, 311-352.

<sup>30</sup> Akgündüz /Heyet, *Şer'îye Sicilleri*, II, 10 vd.

<sup>31</sup> Debbâğzâde, Numan Efendi, *Câmîü's-Sak*, Dersaadet, 1214, s. 288-291, 298-310, 312, 335; Akgündüz, *a.g.e.*, I, 14-15, II, 100 vd.

*İcrâ ve İflâs* hükümleri de şer'î esaslara göre düzenlenmiştir. Şer'îye sicilleri arasında malî hukukla ilgili kayıtlar da yer almaktadır ve bu kayıtlardan birçok malî hukuk probleminin şer'î esaslara göre çözümlendiği anlaşılmaktadır.

İdâre ve anayasa hukuku ile alâkalı olarak ise İslâm hukukunun ülü'l-emre tanıdığı sınırlı yasama yetkisi çerçevesinde düzenlenen ba'zı ferman, yasaknâme, adâletnâme ve buyurulduların yer aldığını görüyoruz.

### III. ŞER'İYE SİCİLLERİNİN TA'RİFİ, İHTİVA ETTİĞİ BELGE ÇEŞİTLERİ VE HUKUKÎ DEĞERİ

#### A) Sicil, Mahdar ve Sakk Kavramları

Şer'îye sicilleriyle ilgili olarak üç temel mefhumun bilinmesi şarttır. Bunlardan *birincisi mahdar* kavramıdır. Mahdar sözlük anlamı itibarıyla huzur ve hazır olmak demektir. Terim olarak iki manası mevcuttur: *Birincisi*; hukukî bir dava ile ilgili kayıtlar; tarafların iddialarını ve delillerini ihtiva eden, ancak hakimin kararına esas teşkil etmeyen yazılı beyanlardır. Kadı, taraflarla ilgili bilgiyi hatırlamak ve müzakere etmek üzere yazılı hale getirir, fakat vereceği karara bu yazılı kayıtları ihtiva eden dava dosyasındaki bilgiler esas teşkil etmez. Fıkıh kitaplarında mahdar kelimesinin bu manada kullanıldığını görüyoruz<sup>32</sup>. Yine bu eserlerde "Kitabü'l-Mehadır Ve'ssicillât" adı altında mahdar ve sicillere ait her konuda örnekler zikredildiğini, bazen mahdar kelimesinin sicille eş anlamlı olarak kullanıldığını müşahede ediyoruz<sup>33</sup>. *İkincisi*: Her hangi bir mesele hakkında düzenlenen yazılı belgenin muhtevasının doğruluğunu i'lam için, belgenin altında, meclisde bulunan ve meseleye vakıf olan başta subaşı, çavuş ve muhızır gibi şahısların yazılı olarak tahrir ettikleri şahadet beyanlarına ve imzalarına da mahdar denir. Bazan bu yazılı şahitlik beyanlarını ihtiva eden belgeye de mahdar adı verilir ve bu durumda hüç cet ile eş anlamlı olur. Şer'îye sicillerinde bu ikinci manada mahdarlar çokça bulunduğu gibi, söz konusu tabirin sicillerde sık sık kullanıldığı da görülmektedir. Bu manadaki mahdarlar, bir çeşit emniyet veya adli soruşturma zabıtları mahiyetindedir<sup>34</sup>.

İkinci temel kavramımız *sicil* tabiridir. Sözlükte okumak, kaydetmek ve karar vermek demek olan bu kelimenin terim olarak ifade ettiği mana şudur: İnsanlarla ilgili bütün hukukî olayları, kadıların verdikleri karar suretlerini, hüccetleri ve yargıyı ilgilendiren çeşitli yazılı kayıtları ihtiva eden

<sup>32</sup> Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Mısır 1938, s. 282; Komisyon, *el-Fetâvâ'l-Hindiye*, Beyrut 1400/1980, VI, 160 vd.; Damad Şeyhzâde, *Mecma'ül-Enhür Şerhu Multek'al-ebhûr*, İstanbul 1331, II, 559.

<sup>33</sup> Komisyon, *el-Fetâvâ'l-Hindiye*, VI, 160 vd.; Damad Şeyhzâde, *Mecma'ül-Enhür*, II, 559.

<sup>34</sup> Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf, *el-Müncid fi'l-luga ve'l-a'lam*, 17. Baskı, s. 139; Mütercim Asım, *Kamus-u Okyanus*, II, 262; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, IV, 718.

defterlere şer'îye sicilleri(sicilât-ı şer'îye), kadı defterleri, mahkeme defterleri, zabt-ı vakâyi sicilleri veya sicilât defteri denmektedir. Şer'î mahkemeler tarafından verilen her çeşit ilam, hüccet ve şer'î evrak, istisnasız asıllarına uygun olarak bu defterlere kaydedilmektedir. Hakim mahkemede mutlaka bir sicilât defteri bulunduracak ve vereceği ilam ve hüccetleri, tahriften korunacak şekilde muntazam olarak söz konusu deftere kaydedecektir<sup>35</sup>. Bu defterler belli bir usule göre uzun boylu, dar ve enli olurlardı. Mesela, 40 cm. boyunda olan bir sicilât defterinin 16-17 cm eni olurdu. Ancak bütün sicil defterlerinin aynı ölçülerde olduğu söylenemez. Mahkemelere, bazan da hakimlere göre defterlerin ebatları da değişmiştir. Yazıları çok zaman ta'lik kırması denilen yazı şeklidir, kağıt çok sağlam, parlak ve mürekkepleri de bu gün bile parlaklığını muhafaza edecek kadar sabittir. Çoğunlukla defterlerin üzerlerinde kadıların isimleri mevcuttur. Şer'îye sicillerinin tetkikinden, bir kadının göreve başlar başlamaz ilk işi, adını, sanını ve vazifeye , başladığı tarihi bu defterin ilk sayfasına yazmak olduğu ve vazifesi sona erince de söz konusu defteri bizzat kendisi veya emini vasıtasıyla halefi olan hakime devir ve teslim ettiği anlaşılmaktadır. Kendiliğinden teslim etmezse, bir sonraki kadı, söz konusu sicil defterlerini selefinden talep eyler. Bu defterlerin, devlet malı, kadının kendi parası veya ilgililerden alınan harçlarla temin edilmesi, devir ve teslim mecburiyetini ortadan kaldırmaz<sup>36</sup>.

Şer'îye sicillerine ait defterlere kadılar tarafından geçirilen kayıtlar, acaba belli bir usule göre mi, yoksa her hakime göre değişen bir üslup ve stille mi yazılmaktadır? Şer'î sicillerin, konuyla ilgili fıkıh kitaplarındaki bölümlerin ve de münhasıran bu konuda telif edilmiş bulunan eserlerin tetkikinden, birinci şıkkın doğru olduğu anlaşılmaktadır. Yani şer'î sicillerdeki her çeşit yazılı kayıtlar belli bir usule göre düzenlenmekte ve sicile kaydedilmektedir ki bu usule sakk-ı şer'î usulü denir. Sakk kavramı, Farsça çek kelimesinin Arapçalaştırılmış şeklidir ve sözlükte berat, hüccet, temessük, tapu tezkeresi ve kısaca yazılı belge manalarını ifade eder. Terim olarak ise, şer'î mahkemelerin sicile kaydettiği veya yazılı olarak tarafların eline verdiği her çeşit belgenin düzenlenmesinde ve yazılmasında takip edilen yazım usûlüne veya bu çeşit yazılı belgeye Sakk-ı şer'î denmektedir. Başta ilam ve hüccetler olmak üzere bütün kayıtların tanzim ve tahrir şekillerini açıklayan numuneler yazılarak sakk kitapları telif edilmiş ve şer'îye sicillerindeki kayıtların tanzimi meselesi düzenli ve sağlam bir kaideye oturtulmuştur. Her kadının şer'î şartlara uygun sakk düzenleyemeyeceği göz önüne alınarak, kadıların işlerini kolaylaştırmak için bazı değerli alim kadılar tarafından değişik şer'î muamelelerin ne suretle yazılması icap edeceğine dair

<sup>35</sup> Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf, *el-Müncid*, s. 322; 15 Zilhicce 1290 tarihli *Sicillat-ı Şer'îye ve Zabı-ı Deâvi Cerideleri Hakkında Ta'limat*, md. 1 vd; Düstür. I. Ter. IV., 83-85; Mecelle, md. 1814; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*, s. 116.

<sup>36</sup> Mecelle, md. 1814; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, IV, 717, 720; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*, s. 116.

aynı mevzuun muhtelif şekillerine ait numunelik sakklar kaleme alınmıştır. Şer'îye sicillerindeki kayıtlar söz konusu numunelere genellikle ve pek az farklılıklarla uymaktadır<sup>37</sup>.

İslam hukukunda yazılı muamelelerde takip edilecek usul, fıkıh kitaplarında "eş-Şurût"; "Kitabü'l-Mahadır Ve's-Sicillat" başlıkları altında izah edilmiş ve bu usulü Türkçeleştiren Osmanlı şer'îye mahkemeleri, yazılı muameleleri daha standart bir hale getirmişlerdir. Yazı dili ilk dönemlerde Arapça ve Türkçe karışıktır. Ancak XVII. yüz yılın sonlarından sonra ve özellikle örnek sakk kitapları telif edilince dil tamamen Türkçeleşmiş ve şer'îye sicillerinde kullanılacak kelimelere varıncaya kadar bir üslup birliği sağlanmıştır.<sup>38</sup> Örnek sakk kitaplarına nümune olarak bir kaç tanesini zikredelim:

1098/1687'de vefat eden Kazasker Bosnalı Beyazîzâde Ahmed Efendi'nin konuyla ilgili eseri; Debbağzade Numan Efendi (v1224/1809)'nin Câmîi's-Sakk veya Tuhfetü's-Sakk adlı ve beş baba ayrılmış olan değerli te'lifi ; Dürrîzâde Mehmed Arif Efendi'nin iki ciltlik Dürrü's-Sukûk adlı eseri<sup>39</sup>.

## B) Şer'îye Sicillerinin Genel Özellikleri ve Tanzimat'tan Sonraki Gelişmeler

Sakk usulünün esaslarını şer'îye sicillerindeki belgelerin çeşitleri bahsine havale ederek, burada şer'îye sicillerindeki genel özelliklere ve gelişmelere kısaca işaret edelim.

Şer'î mahkemelerde yapılan yazılı muamelelerin hepsi sicile kaydedilmemiştir. Kaydedilmesi gereken şer'îye sicilleri de bu günkü mahkeme zabıtlarına pek benzememektedir. Eski tarihli sicil defterlerinde vakıf tescili (vakfiye) dışındaki bütün kayıtların genellikle bir sayfanın yarısını geçmediği, hatta çoğu zaman bir sayfaya beş, altı, bazan yedi, sekiz hukukî muamelelerin kaydedildiği müşahede olunmaktadır. Eski defterler, kadının cübbesinin cebine girecek ölçüde küçük, dar ve uzuncadır. Mesela, 1076 Hicrî yılına ait ilam ve hüccetleri ihtiva eden Bab Mahkemesi 2/1 numaralı sicil defteri, 41x15 ebadında, 146 varaktır. Yazı ta'lik, kağıt aharlı, su yolu fiigranlı ve ebrû ile kaplanmış karton ciltlidir. 944-949 Hicrî yılları arasındaki vakıfıarla ilgili şer'î kayıtları ihtiva eden Evkafı Hümayun Müfettişliği Mahkemesi 4/2 numaralı sicili ise, 32x11 ebadında, yazısı değişik türlerde ve çoğu ta'lik, kayıtların çoğu Arapça, kağıdı normal kalınlıkta, beyaz, aharlı, su yolu fiigranlı, 264 sayfa, ebru ile kaplanmış karton ciltli, sırtı ve kenarları meşindir. İlk dönemlere ait şer'îye sicil defterleri genelde pek az farklarla aynı özellikleri

<sup>37</sup> Mütercim Asım, *Tıbyan-ı nafi' der tercüme-i Bürhan-ı katı*, c. I (Tekmile), s. 136; a.mlf., *Kamus-ı Okyanus*, III, 1094; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, IV, 719; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, s. 116-117.

<sup>38</sup> Komisyon, *el-Fetavay-ı Hindiye*, VI, 160 vd.; Bayındır, Abdülaziz, *İslâm Muhâkeme Hukuku -Osmanlı Devri Uygulaması*, İstanbul 1986, s. 1-2.

<sup>39</sup> *Süleymaniye Kütüphanesi*, Laleli, No: 93; (Kendisinden çokça istifade ettiğimiz ikinci eser 1214'de İstanbul'da basılmıştır; üçüncü eser 37 İstanbul 1288'de basılmıştır).

haizdirler. Ancak Tanzimat'tan sonraki şer'îye mahkemelerine ait sicil defterlerinde, şahitleri tezkiye eden şahısların isim ve adresleri de yazıldığı ve verilen kararların gerekçeleri daha geniş tutulduğu için ilam ve hüccetler daha çok yer kaplamış ve dolayısıyla bu dönemdeki şer'îye sicil defterleri de eskilerinden daha büyük ve hacimli olmuştur.<sup>40</sup>

Bütün sicil defterlerinin başında genellikle dili Arapça olan dibace yani bir giriş kısmı vardır. Burada şerî hükümlere ve bunları vaz'eden Allah ve Peygamberine saygı arz edilmekte, daha sonra sicili tutan hakimin ismi ve vazife ünvanı kaydedilmektedir. çoğu kere sicili tutan kadının tayin berat veya buyrultusu da defterin başına yazılmaktadır. Her kadı değişikliğinde bu dibacenin de değiştiğini, ancak dibacelerde de muayyen bir üslubun kullanıldığını görmekteyiz. Mesela 1150 Hicrî yılına ait İsparta E27 numaralı şer'îye sicilinde İsparta Kadısı Kadı Ömer Efendi'nin dibacesi zikredildikten sonra, çoğu sicillerin başında yer alan "Ya Fettah" ifadesi dört defa zikredilmiş ve sonra da şu beyte yer verilmiştir.

Hezaran böyle cild olsa mücelled

Tükenmez haşre dek bu şer'-i Ahmed

Biz nümune olarak söz konusu dibacenin orjinalini zikrederim

<sup>40</sup> İstanbul Müftülüğü Şer'î Siciller Arşivi; Bayındır, a.g.e., II, 273-281; Ali Haydar, a.g.e., IV, 71 vd.; İS 1-334/11-12; Uluborlu Şer'îye Sicili No: A 27 (Konya Müzesi).



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لحمدا لله الذي أحكم الشرع الضويم بالقلم وجعل نظام العالم  
يكتب الضكوك والسجلات بين الأمم والصلوة والسلام  
على من بعث رحمة للعالمين بالعلم والحكم وعلى آله واصحابه  
الذين مهذبوا أيد شعائر الأعظم بين العرب والعجم فلن ما  
يستطرن هذا المقام الى ما شاء الله تبارك الله وتعالى الوقايح  
لحق حدثت في زمن اعلم العلماء المتبحرين وافضل الفضلاء المحققين  
امع الفروع والوصول حاوي المنقول اعنى به حلول المشكلات فتاح  
العالم العامل شريفة سيد الانام سيدنا ومحمدنا حضرت عمر أفندي  
القاضي بمدينة اسبارة يومئذ ادام الله تعالى وجوده  
واسبع عليه نعمة وجوده بمنه وكرمه امين

مجرة من اوتى الحكمة وفصل الخطاب

والله واصحابه التابعين

يا فتاح يا فتاح ولحمده والعالمين يا فتاح يا فتاح

هزاران بويله جلد اوله مجلد نو كثر خسته ذلك بوشرع لحمد

Daha sonra Kadının mührü ve Anadolu Kazaskeri Abdurrahman Efendi'nin tayin emirleri yer almaktadır. Bütün şer'î sicillerde kadıların bulunduğu imza ve mühürlerin de bir birlik arz ettiğini ve sakk kitaplarında atılacak imza ve kullanılacak mühürler hakkında da numuneler zikredildiğini hatırlatmak icab eder<sup>41</sup>.

Şunu da ifade edelim ki, şer'îye sicillerinin mahkemece tutulup muhafaza edilmesi hukukî bir ihtiyaçtan doğmuştur. Kadı, ilam ve hüccetlerin bir nüshasını hak sahiplerine vereceğinden, evrak üzerinde sahtekarlık yapılması ihtimali ortaya çıkar. Halbuki ilam ve hüccetleri ve bunlarla ilgili resmî yazıları, kendi korunması altında olan defterlere kaydettiği takdirde, ihtiyaç halinde onlara müracaat, edilebilecektir. Şer'îye sicillerinin korunmasına dikkat edilmiş olmakla beraber zamanla bunların önemli bir kısmının kaybolduğu ve bu gün ülkemizde koruma altında bulunan şer'îye sicillerinin esas mevcut yekına göre çok az sayıda olduğu acı bir gerçektir.<sup>42</sup>

Her ne kadar bazı hukukçular, sicillerdeki resmî kayıtların konu esas alınarak tasnife gidilmesi gerektiğini belirtmişlerse de, uygulamada konu veya belge çeşidi esasına göre bir tasnif yolunun pek benimsenmediğini görüyoruz. Mesela bir hukukçu şöyle bir teklifte bulunmaktadır Şer'îye sicilleri defterlerinin dört kısma ayrılması gerekir Birincisi; vasi tayinine ilişkin kayıtlar, ikincisi; vakıfı için mütevellî tayinine ilişkin kayıtlar, üçüncüsü; nafaka takdirine ait kayıtlar, dördüncüsü; kararı ihtiva eden ilamlar. Bu veya benzeri bir tasnife göre defterlerin tutulması elbetteki müracaat kolaylığı sağlaması açısından çok yararlıdır. Böyle bir tasnife İstanbul sicillerinde kısmen gidilmişse de bütün Osmanlı ülkesinde karışık metod uygulanmıştır ve kronolojik sıra esas alınmıştır<sup>43</sup>.

Tanzimattan sonra her sahada meydana gelen değişikliklerden şer'îye mahkemeleri ve dolayısıyla şer'îye sicilleri de nasibini almıştır. 13 Safer 1276/1859 tarihli Bilumum Mahakim-i Şer'îye hakkındaki Nizamname'de şer'î sicillere dolaylı olarak değinilmiş ve sadece alınacak harçlar tesbit edilmiştir Şer'îye sicilleriyle ilgili asıl hukukî düzenleme 15 Zilhicce 1290/1874 tarihli Sicillât-ı Şer'îye ve Zabt-ı Deâvî Cerideleri Hakkında Talimat'la yapılmıştır. Bu talimata göre, İstanbul'da ve taşralarda bulunan bütün şer'î mahkemelerde mevcut olan sicillerin ilk sayfasından başlanarak son sayfasına kadar sayfa numaraları konacaktır (md. 1). Şer'î mahkemeler tarafından verilen her çeşit yazılı belgenin aslı mutlaka sicile kaydedilecek ve kaydedildiğine dair çeşit yazılı belgenin aslı mutlakla sicile kaydedilecek ve kaydedildiğine dair çeşit yazılı belgenin (mukayyid efendj) özel mühürü basılacaktır (md. 2). İhtiyaç duyulduğunda sicillere müracaat edileceğinden yazılar okunaklı

<sup>41</sup> Konya Müzesi, Isparta No: E 27, s. 100-101. Bkz. Debbağzâde, *a.g.e.*, s. 380 vd., 402 vd.

<sup>42</sup> Ali Haydar, *Düreri'l-hükkâm*, IV, 717 vd; Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku-Osmanlı Devri Uygulaması*, s. 2.

<sup>43</sup> Ali Haydar, *a.g.e.*, IV, 718; İS1-65, 76, 97 .106, 135, 334, Ü6-802 (Emir ve ferman defterleri); Kasımpaşa U6-465 (Maruzlar); Bayındır, *a.g.e.*, s. 273 vd.

olacaktır. Sicil defterlerinde silinti ve kazıntı bulunmayacak ve satır aralarına hiç bir şey ilave edilmeyecektir; edilirse kadı tasdik edip mühürleyecektir (md. 3-4). Kayıtlar arasındaki aralık fazla olmayacak ve şahıslara verilen asılları ile sicildeki kayıtlar mutlaka mukabele edilecektir. Sonradan yapılan müracaat ve mukayeselerde, asılda veya sicilde eksiklik yahut fazlalık söz konusu olursa, suçlular cezalandırılacaktır. çürümüş olan siciller tamir ettirilecektir. Bütün şer'î mahkemelerde sicillerin korunması için hususî bir sandık bulundurulacak ve her akşam bu sandığa bırakıldıktan sonra sandık mukayyid efendi tarafından mühürlenecektir. Kadıların görev süreleri sona erince, sicil hususî mührüyle tasdik edilecek ve durum tesbit olunacaktır<sup>44</sup>.

4 Cemaziyelûla 1296/1879 tarihinde ise, mahkemelerde kesin delil olacak şekilde şer'îye mahkemeleri tarafından ilam ve hüccetlerin nasıl düzenleneceğine dair Bila-Beyyine Mazmûnuyla Amel ve Hüküm caiz olabilecek Surette Senedât-ı Şer'îyenin Tanzimine Dair Talimat neşredilmiştir. Talimatın ihtiva ettiği şer'î sicillere ait bilgileri, ilam ve hüccetler bahsinde ayrıntılı olarak göreceğiz<sup>45</sup>.

Şimdi de şer'îye sicil defterlerinin ihtiva ettiği belge çeşitlerini inceleyelim.

### C) Şer'îye Sicillerindeki Adlî Belge Çeşitleri

Şer'îye sicil defterlerinde mevcut olan yazılı kayıtları önce iki ana guruba ayırabiliriz. **Birincisi**; kadılar tarafından inşa edilerek yazılan kayıtlardır. Bunlar da kendi aralarında hüccetler, ilamlar, ma'rûzlar mürâseleler ve diğer kayıtlar diye beşe ayrılır. **İkincisi**; kadıların kendilerinin inşa etmedikleri, belki kendilerine hitaben gönderildiği için sicile kaydedilen fermanlar, tayin beratları, buyrultular ve diğer hüküm çeşitleridir. Biz bu iki ana guruba giren ve şer'îye sicillerinde, kaydı bulunan belge çeşitlerini ayrı ayrı ve misaller zikrederek tanıtmaya çalışacağız.

#### 1- Kadı Tarafından Kaleme Alınan Belgeler

Sakk-ı şer'î kitaplarında genellikle bu guruba giren belgeler tanıtılır ve tasnif edilir. Şer'îye sicillerindeki kayıtların da % 90 nını bu guruba giren belgeler teşkil etmektedir. Bu sebeple konuyla ilgili belge çeşitlerini daha yakından tanımak ve fonksiyonlarını bilmek gerekir. Aksi takdirde şer'îye sicillerindeki kayıtların mana ve maksadı da tam olarak anlaşılamaz. Cumhuriyet döneminde yapılan araştırmaların çoğunda bu belgelerin bir birine karıştırıldığı da göz önüne alınırsa konunun önemi daha iyi anlaşılır<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Düstur, I. Ter, I, 301-314; Özellikle bkz. md. 29-53; Düstur, I. Ter., IV, 83-85; 1290 *Tarihli Sicillât-ı Şer'îye Ta'limatı*, md. 5-18, Düs. I Ter., IV, 83-85.

<sup>45</sup> Akgündüz, Ahmet, *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyâtı*, Diyarbakır 1986, s. 774-782; Düstur. I. Ter IV, 79-84; BOA, Dosya Usulü. Hususî Mecelle Dosyası, No: 517; Ali Haydar, *a.g.e.*, IV, 719, 81 vd.

<sup>46</sup> Mesela bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*, s. 108.

a) Hücçetler (Senedât-ı Şer'îye) ve Özellikleri  
 aa ) Genel Olarak Tarifi Ve Özellikleri

Sözlükte delil ve bir fiilin sabit olduğuna vesile olan şey demektir. Osmanlı hukuk terminolojisinde ise hücçetin iki manası mevcuttur. **Birincisi**; şahitlik, ikrar, yemin veya yeminden nükûl gibi bir davayı isbat eden hukukî delillere denir. Bu manada beyyinenin müradifidir. Bu mana konumuzla doğrudan ilgili değildir. **İkincisi**; şer'îye sicillerindeki manasıdır. Kadının hükmünü (kararını) ihtiva etmeyen, taraftardan birinin ikrarını ve diğerinin bu ikrarı tasdikini havi bulunan ve üst taraında bunu düzenleyen kadının mühür ve imzasını taşıyan yazılı belgeye hücçet denir Tanzimattan sonraki Osmanlı mevzuatında hücçet tabiri yerine senet melhumu da kullanılmıştır. Şer'î hücçetlere senedat-ı şer'îye denmiştir<sup>47</sup>. Ancak bu mana hücçetin hukuk terimi olarak zikredilen manasıdır. Halk dilinde, hükmü ihtiva etsin etmesin üst taraında hakimim imza ve mührünü taşıyan her belgeye hücçet denegelmiştir. Başbakanlık Osmanlı Arşivindeki kayıtlar, bu son manaya göredir.

Şer'îye sicillerindeki yazılı kayıtların çoğunluğunu hücçetler teşkil etmektedir. Bu sebeple kısaca özellikleri ve çeşitleri üzerinde duracağız.

Hücçetlerin genel özelliklerinden önce şu hususun bilinmesinde zaruret vardır: İslam hukukunda maddî müeyyidenin yanında bir de manevî müeyyide vardır. Bu sebeple, şer'î açıdan kesin delille (beyyine = hücçet ile) sabit olan bir hukukîdurum, niza (çekişme) konusu pek olmayacağından mahkemeye de intikal etmez. İntikal eden vak'alar çok nadirdir. İşte bir mahkemenin hücçet tanzim edip ilgilinin eline vermesi ve bir suretini de sicil defterine kaydetmesi demek, o konuda, bazı istisnai durumların dışında hukukîçekişmenin vakiolmayacağı ve olsa da mahkemenin hücçeti elinde bulunduranın lehinde karar vereceği manasını taşır. Şer'î mahkemelerde verilen hücçet, hücçet konusu hukuki meselede, karşı taraf aleyhine verilmiş bir karar gibidir. Mesela bir evin satm almadığını gösteren hücçet, o evin alıcısı aleyhine açılacak davalarda kullanılabilir kesin delil anlamına gelir. Hücçete rağmen karşı tarafa itirazı ve tecavüzü üzerine yargılama konusu olmuş olaylar, sicillerde yok değildir, ancak azımlıktadır. Bu gerçek anlaşılırsa, şer'îye sicillerindeki kayıtların çoğunluğunu neden hücçetlerin teşkil ettiği daha iyi anlaşılır. Zaten tarifini yaptığımız yazılı belgeye hücçet denilmesinin sebebi de budur.<sup>48</sup> Ayrıca hücçetlerin ileride anlatacağımız ilamlardan farkı, hâkimin hücçetlerde herhangi bir kararın bulunmama-

<sup>47</sup> Mecelle, md. 1676; Ali Haydar, *a.g.e.*, IV, 367, 718; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiye ve İstulâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1967/1970, VIII, 118; Krş: Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 108; Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku-Osmanlı Devri Uygulaması*, s. 12; 1276 tarihli *Mehakim-i Şer'îye Nizamnamesi*, md. 15 vd., 27 vd.; 1296 tarihli *Senedat-ı Şer'îye Ta'limatı*, md. 16 vd.

<sup>48</sup> Ali Haydar, *a.g.e.*, IV, 718-719.

sı ve sadece şer'î mahkemenin günümüzdeki noterler gibi, hukukî durumu olduğu gibi zabt ve rabt altına almalarıdır. Ancak bızan hüccetlerin hüküm sayılabilecek şekilde düzenlendiğini de görüyoruz

Taraflara yerilen hüccetlerin bir örneği de sicil defterlerine kaydedilir. O halde bir konuda iki hüccet metni vardır. Birisi, ilgililere verilen hüccetin metnidir. İkincisi, sicile kaydedilen suretidir. Hüccet metinlerinin ortak özellikleri şunlardır:

a) Taraflara verilen hüccetlerin üst taranda hücceti veren kadının imzası ve mührü mutlaka bulunur. Halbuki sicil defterlerindeki hüccetlerin başında bulunmaz. Bunlarda kadıların imza ve mühürleri; sadece sicilin baş taranda veya kadının başladığı tarih baş kısmında kaydedilir. Göreve başlama tarihi de yazılır. Bazan sicile kaydedilen hüccet suretlerinin başında da kadının imzasının yer aldığını görüyoruz. b) Tarafların adı ve adresleri her çeşit şüpheyi ortadan kaldıracak şekilde açıklanır. c) Hüccetin konusunu teşkil eden mal veya hak, bütün tafsilatıyla tanıtılır. d) Hukukî muamelenin şekli, şartları ve varsa teslim ve tesellüm işlemleri beyan edilir. e) İkrarda bulunan taranın karşı tarafı ibra ettiği ve konunun dava ve çekişme konusu yapılmayacağı te'yiden belirtilir. Lehine ikrar yapılan taraf da ikrar beyanını tasdik edince, talep üzerine durumun sicile kaydedildiği zikredilir. f) Her muamelede olduğu gibi hüccetlerin sonunda da tarih yıl, ay, gün ve bazen de günün bellibir dilimi halinde mutiaka zikredilir. g) Ve hüccetin altına mutlaka Şuhudül-hal = durumun şahitleri veya şuhûd-ı muhızr başlığı ile hukukî muamelede şahit olanların isimleri ve ünvanları kaydedilir. Mesela, hüccetin konusu bir satım akdi ise, hüccetde satıcı ve alıcının isimleri, mebiin özellikleri, icab ve kabul beyanları, semen ve vasıfları, mebiin teslim ve tesellüm işlemleri ve benzeri kayıtlar zikredilir<sup>49</sup>.

Hüccetlerin başında genellikle şu ifadeler yer alır: Ya hüccetin düzenlendiği mahkemenin bulunduğu şehir ismi zikredilerek başlanır. Mahkemenin bulunduğu şehir "mahrûse", "mahmiye" veya "Medine" kelimelerinden biriyle tavsif edilir. Mesela bu şekildeki bazı başlangıç ifadeleri şunlardır "Mahrûse-i Galata muzafatından Kasaba-i Beşiktaş'a tabi.", "Mahmiye-i İstanbul'da Bekir Paşa Mahalesinde..", "Medine-i Erzurum'da..". Veya daha ziyade keşif ve muayene hüccetlerinde olduğu gibi "Zikri âti hususu mahallinde muayene ve tahrir için..." veya "Husus-ı atîl-beyanın mahallinde keşif ve tahriri iltimas olunmağm..." şeklinde başlar, Yahut da "Budur ki...", "Ol dur ki...", "Sebeb-i tahrir-i kitab oldur ki...", "Sebeb-i tahrir-i hurûf" ve benzeri giriş cümleleri veya benzeri ifadeler ile başlar.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Ali Haydar, *a.g.e.*, IV, 718-719; Bayındır, *a.g.e.*, s. 12 vd.

<sup>50</sup> Debbağzade, *a.g.e.*, 3-188, 160 vd.; B23-127/137, 141-142; B23-127/118; Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 116-117 55 Düs I. Ter., I, 301 vd.

Aşağıda ilamlar bahsinde göreceğimiz gibi, hem 1276/1859 tarihli Mahakim-i Şer'iyye Nizamnamesinde hem 1290/1874 tarihli Sicillat-ı Şer'iyye Ve Zabt-ı Deavi Cerideleri talimatında ve hem de 1296/1879 tarihli Senedat-ı Şer'iyye Talimatında, hüccetlerin tanzimi daha sağlam esaslara bağlanmıştır.<sup>51</sup>

Belgenin orijinali Galata Mahkemesi tarafından düzenlenmiş bir satım akdi (bey'-i kat'i) hüccetidir.<sup>52</sup>

“Gaiata nahiyelerinden Beşiktaş Kasabasına bağlı Kuruçeşme Köyü'nde oturan Ömer oğlu Mehmed Emin adlı şahıs, yüce şer'î mecliste, işbu yazılı belge sahibi İsmail oğlu Çavuşzade Mehmed Emin isimli gencin huzurunda hukukî açıdan bütün unsurları tam olan şu ikrar beyanında bulundu; aşağıda zikredilecek satım akdinin kurulmasına kadar mülkiyetimde bulunan ve ziyedi olduğum adı geçen köyde bulunan ve bir taraftan pilavcı Ali Beşe'nin mirasçılarına ait ev, iki taraftan vadi, bir taraftan da umumi yol ile sınırlı mülk arsam üzerine yeni inşa ettiğim iki katlı, üst katında iki oda, bir sofa, bir mutfak ve alt katında bir mutfak, bir tuvalet ve iki parça bahçe ile bir de sokak kapısı mevcut olan mülk evimi, bütün irtifak hakları ve mütemmim cüzleriyle birlikte, taraflardan sadır olan akdi batıl kılıcı şartlardan arı, icab ve kabul beyanı ile kurulan, kesin, bağlayıcı ve geçerli bir satım akdi ile Mehmed Emin Ağa'ya sattım. Bedeli olan 600 kuruş karşılığında söz konusu mebbii teslim ve temlik eyledim. O da aynı şartlarla tesellüm eyledi ve verdiği 600 kuruşluk bedeli de tam olarak elinden aldım. Artık bundan sonra zikredilen ev, mezkur alıcının mülkiyetine geçmiştir. Kendi mülkünde dilediği şekilde tasarruf edebilir. Yapılan bu ikrar beyanları mahkeme tarafından tasdik edildikten sonra, durum, talep üzerine sicile kaydedildi. 21 Şevval 1169/1756.

<sup>51</sup> Düs, I. Ter. IV, 83-85; Düs I. Ter. IV, 78-82.

<sup>52</sup> B23-1271114.



Şahitler:

Köyün Ustası Mehmed oğlu İsmail Usta,  
İmam Mehmed Efendi oğlu Seyyid Hüseyin Efendi, Hammami Oda-  
başı Hüseyin,

Mehmed oğlu Hacı Mustafa,

Muhzır Abdullah Çelebi,

Müezzin Ali oğlu Mustafa Efendi,

Ahmed oğlu Derviş Mehmed,

Ali oğlu Bölük Mehmed Bey,

Hammami Ali Beşe (Mustafa oğlu),

Musa oğlu Ali Ağa

ve diğerleri.

bb ) Hücetlerin Konuları ve Bazı Çeşitleri (Vakfiyeler)

Mahiyetleri ve düzenleniş tarzları aynı olmakla beraber, hücetlerin de konularına veya bazı farklı özelliklerine göre çeşitleri mevcuttur. Bunları kısaca tanıtmak, Şer'îye sicillerindeki bütün hücetlerin daha yakından tanınmasına vesile olacaktır. En önemlilerini gözden geçirelim:

aaa ) Konularına göre hücetlerin çok çeşitleri mevcuttur Ana konular ve bazı önemli hücet çeşitleri şunlardır. Evlenme akdine ilişkin hücetler (nikâh hücetleri), küçüğün anası, babası veya kadı tarafından velayeten evlendirilmesi, karının vekil tarafından evlenme akdinin icrası evlenme akdinin sübutu ile ilgili hücetler gibi; boşama ile ilgili hücetler (talak hücetleri) ayırıcı boşama (talak-ı bâin), boşamanın tefvizi, taliki ve benzeri konularla ilgili hücetler, karı-kocanın şiddetli geçimsizlik sebebiyle karşılıklı rıza ile ayrılmalarına dair hücetler (muhalaa hücetleri), evlenmenin feshine ilişkin (fesh-i nikâh) hücetler, mehir hücetleri, nafaka hücetleri, terbiye velayeti (hidâne) hücetleri, kadının vasi tayinine dair hücetler, köle azadı ile ilgili (itk, tedbir, mükâtebe) hücetler, izin ve yetki verilmesine dair hücetler, satım akdi hücetler, ferağ hücetleri, geri alım hakkı ile satım (bey'-i vefâ) hücetleri, şüfa hücetleri, bağışlama, vedia, rehin, istihkak (zabt), ikrar, havale, şahadet, kefare, şirket, vekasmet, kısas, diyet, sulh, ibra ve iflas gibi hücetler, Kethüda, subaşı ve benzeri görevlilerin tayini ile ilgili hücetler de mevcuttur.<sup>53</sup>

bbb) Hücetler içinde nevi şahsına münhasır bir hücet çeşidi de vakfiyelerdir. Vakfiyeler hem üslupları ve hem de muhtevaları itibarıyla diğer

<sup>53</sup> Debbağzade, *a.g.e.*, 3-188; 61. Ali Haydar, *a.g.e.*, IV, 718, Bayındır, *a.g.e.*, s. 12 vd.



hüccetlerden ayrılırlar, Vakfiye, vakıf hükmi şahsiyetinin tüzüğü mesabesinde olan ve farazi bir dava sonucu şer'î mahkeme tarafından tasdik edilen yazılı belgelere denir. Muhtevası ve bir tüzük mahiyetinde olması hasebiyle şekil açısından da diğer hüccetlerden ayrılır. Hüccetlere ait genel özellikler dışında, başında mutlaka bir dibace -başlangıç bölümü vardır. Bu bölümdeki ifadeler vakfedene ve vakfa göre değişir. Ayrıca her vakfiye bütün unsurlarıyla tam olan bir dava dosyası niteliğindedir. Menkul vakfiyeleri, gayri menkul vakfiyeleri, nakid para vakfiyeleri, gayri müslim vakfiyeleri ve vakıf malların değiştirilmesine (İstibdal) ait hüccetler arasında az da olsa farklılıklar bulunmakla beraber, bir vakfiyeyi numune olarak zikrederim ve vakfiyeleri daha yakından tanıyalım. Bu seferki misalimiz de Anadolu Şer'îye mahkemelerine ait olsun.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Akgündüz, Ahmel, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Diyarbakır 1986; 1276 Tarihli Mahakim-i Şer'îye Nizamnamesi. md. 15-20; Debbagzade, *a.g.e.*, s. 189-220; Konya Müzesi, *Burdur Şer'îye Sicilleri*, F25, s. 214.

اصحیح  
 العالی  
 الاثری دار الفکر  
 محبہ مسجد الموحدہ کراچی

میں نے وراثتی لایہ اول صالح الملك و معلومت درب الغرہ و بیوتہ و غیر ذلک بشیوہ کتاب محمدیہ ابیہ النساہتہ ہائے  
 یاری بودہ حدیث ۱۶۲ تا ۱۶۴ کے ساتھ ساتھ کتب کچھ دیگر بھی شامل ہیں۔ ان کا تعلق بریلوی، ابی اوزیر، ثابت اولاد، عمرانف، محمد  
 مصطفیٰ نام کسبہ کتب خانہ، وقف ابی ابی ایوب، التبعی، سنوئی، ذهب اولاد، الشیخ حاج علی محمد الشیخ، ابی اسحاق، محمد  
 بالو خان، اقرار و غیر ذلک ہیں۔ سو علم مرقوم محمد بنی سلسلہ سے، ہم منسلک حدیث مذکورہ وہ واقعہ عالم شرقی عرفین و فقہین  
 اعلیٰ طرف سے برہانہ و عامہ و خاصہ متفقہ ہے کہ حدیث مذکورہ صحیح ہے۔ اور وہ ہر جہاں و کراہ و سو علم مرقوم نے پائے ناک و بالہ کا  
 ہم نام، خانوہ، بکری، فریضی و واقعہ ذکر مافی حسبہ نے الملك القمہ حدیث مذکورہ، محمد شہنا، شیخ، ثناء، ہدایت، مشارکتہ و مکملہ معروفہ  
 نام سو منصفہ و اتحہ سو علم مرقوم نے پائے ناک ابی ایوب کی مروریہ مدرسہ اولندہ و فن جامعہ سوئبہ و جس میں شیخ خلیفہ ابی و فن و جس میں ابی و اب  
 شوبہ شرطہ ابی ایوب کی مدرسہ مذکورہ مدرسہ اولندہ و عامہ مذکورہ ایجاہ کی و در تمام مذکورہ مذکورہ مذکورہ اولاد و جو ذکر مذکورہ  
 وہ کرمانی مذکورہ و زنا، عامہ اشواغ سنوئی مرقوم تسلیم ایوم اولرقی و فقہین اولندہ قبہر و تسلیم ابی و اب سار او خانے سنوئی ایوبی عرفین  
 ایسویہ و دیگر کتب نبی القصدین انیسویہ و اتحہ مرقوم و ناقہ سست شتا و عازم اولوب و فن مشار امام مختار سراج و صاحب ابو حنیفہ  
 الکریم سنوئی ثبات حفر قرآن، مذہب شریف مذکورہ غیر لازم اولدینفندہ ما عدا امام اثنا عشری حدیثی فی رد صلاح بر شیخ ابی بھر کی حدیث  
 و فن، اعلیٰ اولدینفنی امر مقرر اولندہ و فن مذکورہ جمیع ایروہ و عامہ مذکورہ و در تمام مذکورہ مذکورہ مذکورہ مذکورہ مذکورہ مذکورہ  
 سنون مرقوم جہاں نصرانیوں کے واقعہ عامہ بسطہ اولندہ و ذلک اوزن در کتبہ امام افضن ثانیہ اول ابو یوسف حفر ثریب مذکورہ مذکورہ  
 و فن صحیح و لازم اولندہ مذکورہ مذکورہ و فن شرعی اوزن و فن ہر قومہ صحت و لزوم و شروط و جو از جہلم و طلبہ ابی و اب دیگر عالم موثق  
 مدرسہ شہانہ طویلہ و حدیثی مذکورہ مذکورہ بعد المراتب امام ابو یوسف حفر ثریب مذکورہ مذکورہ مذکورہ مذکورہ مذکورہ مذکورہ  
 و ترہما مذکورہ مذکورہ صحت و جو از مذکورہ و فن مذکورہ و حکم صحیح شرعی ایچکلم و فن مرقوم و فن سوئبہ صحیح و لازم اولندہ میں قصد  
 نفس و خوب و شہریل و فقہیری مختلف الاحتمال اولدینفنی برہ بعد ما سمعہ فاذا شہ علی العربی بہ لوزان الذی کلم علیہ صبری و فن  
 تحریر فی ایوم القدر سیرہ مدرسہ بریلوی اولاد اولی اسٹہ سیرہ و ما تہ و ات

ہو ذی الحجہ  
 علی غائبہ اولندہ  
 علی غائبہ اولندہ  
 علی غائبہ اولندہ  
 علی غائبہ اولندہ  
 علی غائبہ اولندہ

Tasdik olunur

Durum belgede zikredildiği gibidir. Bu belgeyi Burdur kadısı Mehmed Es'ad düzenlemiştir.

Sınırsız hamd ve sayısız övgü, mülk ve melekûtun maliki ve izzet-azamet sahibi Allah'adır. Hukuken geçerli olan bu yazılı belgenin yazılış sebebi şudur; Burdur şehri sakinlerinden Hacı Ahmed Paşa oğlu Çelik Mehmed Paşa'nın hukuken yetkili vekili olan Mustafa oğlu Ömer Efendi adlı şahıs, şer'î mahkemede aşağıda açıklanacak olan vakıf muamelesini tescil etmek amacıyla mütevellî tayin edilmiş bulunan Şeyh İbrahim Efendi oğlu Şeyh Hacı Ali huzurunda vekaleten şöyle ikrarda bulundu; müvekkilim Mehmed Paşa'nın mülkü olan ve adı geçen şehirde mevcut bulunan hanın doğu tarafında ve kapının üstünde bir dükkan, bitişik hanın dükkanları sırasında ve hanın kuzey duvarında diğer bir dükkan ve yine müvekkilimin annesi Meryem Hatun'a ait Beğlerli Köyünde bulunan bir değirmeni, sırf Allah rızası için, Burdur'un Şeyh Sitane Mahallesi'ndeki Şadtepe mevkiinde müvekkilimin inşa ettirdiği medresenin müderrislerine vakfetti ve şöyle şart koştu: Adı geçen medrese müderrisleri, dükkanların kira bedelini ve değirmenin gelirini alacaklardır. Bu beyanından sonra söz konusu dükkan ve değirmenleri tamamen tahliye ederek, adı geçen mütevellîye teslim eyledim. Mütevellî de vakıf olmak üzere diğer vakıfların mütevellîleri gibi tasarruf etsin dedi. Bütün bu ikrar beyanları hukuken tasdik edildikten sonra vakfeden bu ittifak halinden dava ve çekişmeye yöneldi ve şöyle bir itirazda bulundu. Gayr-ı menkul vakfî İmam-ı Azam Ebu Hanife'ye göre vakfedeni bağlamaz ve kesin değildir. Ayrıca İmam Muhammed ve Züfer katında ise bu şartlarla vakıf geçersizdir. Bu sebeple söz konusu vakıf muamelesinden dönüyor ve vakıf konusu olan dükkanların ve değirmenin tarafıma iade edilmesini talep ediyorum. Bu itirazı def eden vakıf mütevellîsi ise şöyle cevap vermiştir: Mesele izah edildiği şekildedir ve buna itirazım yoktur. Ancak Ebu Hanife'nin birinci talebesi olan Ebu Yusuf'a göre bu vakıf muamelesi hem geçerlidir, hem de tarafları bağlar. Ebu Yusufun görüşü esas alınarak vakfın geçerliliğine, bağlayıcılığına, şartlarını kabulüne ve vakıf muamelesinin cevazına karar verilmesini talep ederim. Bu itirazı ve cevabı def dinleyen ve vakfiye hüccetinin başında imzası bulunan hakim, yapılan yargılamadan sonra İmam Ebu Yusuf'un görüşünü esas alarak söz konusu vakıf muamelesinin geçerliliğine, bağlayıcılığına, mezkur şartların kabulüne, vakfedenin huzurunda hukuken geçerli olacak şekilde karar vermiş ve dolayısıyla vakıf muamelesi geçerli ve devamlı bir vakıf haline gelmiştir. Artık bu muamelenin bozulması, değiştirilmesi mümkün değildir. Kim bunu duyduktan sonra değiştirmeye kalkarsa, günahı onu değiştirenlere aittir. Şüphesiz Allah her şeyi işitir ve bilir...

Belgenin yazım tarihi 20 Rebiül-evvel 1160.

Şahitler:

Salih oğlu Hacı Ahmed

Yusuf oğlu Mehmed Ağa

Ahmed Ağa oğlu Ali Ağa

Mehmed Ağa oğlu Derviş Ağa.<sup>55</sup>

ccc) Hücçet çeşitleri arasında üzerinde durulması lazım gelen bir de hücçet-i zahriye vardır. Zahriye, resmi belgelerin arkasına yazılan veya konan ve yine resmi olan beyanlar, emirler ve haşiyeler manasındadır. Hücçet-i zahriye ise, arkasında sebep ve müstenedi yazılı olan hücçetlere denilir. Mesela belgenin bir tarafında padişah beratı yer alır, diğer tarafında buna dayanılarak hazırlanan tasdikli hücçet sureti kaydedilir. Bu çeşit hücçetlere daha ziyade Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde rastlamak mümkündür. Zira bu arşivdeki hücçetlerin çoğunluğu zahriyelidir.

b)- İ'lamlar ve Özellikleri

aa) Tarifi ve Tanzimi

Şer'iyeye sicillerinde bulunan ve çoğu araştırmacılar tarafından diğer belgelerle karıştırılan önemli bir belge çeşidi de, günümüzdeki mahkeme kararlarına benzeyen i'lamat-ı Şer'iyeye yani şer'î i'lamlardır. İ'lam, sözlükte bildirmek manasını ifade eder. Terim olarak ise, şer'î bir hükmü ve altmda kararı veren kadının imza ve mührünü taşıyan yazılı belgeye i'lam denmektedir. Her i'lam belgesi, davacının iddiasını, dayandığı delilleri, davalının cevabının ve def'i söz konusu ise def'inin sebeplerini, son kısımda verilen kararın gerekçelerini ve nasıl karar verildiğine dair kayıtları ihtiva eder. İ'lam belgelerini diğer Şer'iyeye sicil kayıtlarından ayıran en önemli özellik, hakim verdiği kararı ihtiva etmesidir. Hakim kararı ihtiva eden her belge i'lamdır; hücçet, ma'ruz veya bir başka belge çeşidi değildir. Ancak örfi anlamda altmda kadının imza ve mührünü taşıyan her belgeye, hükmü ihtiva etsin etmesin i'lam denildiğini, bu sebeple Başbakanlık Osmanlı Arşivindeki bir çok ma'ruzların i'lam diye kayda geçirildiğini burada hatırlatalım.

Şer'iyeye mahkemelerinde yargı görevini ifa eden hakim, yargılamayı tamamladıktan sonra mevcut dava dosyasını esas alarak şer'î hükümlere göre kararını verir. Verdiği karar önce tarallara şifalı olarak tefhîm eyler. Daha sonra verilen kararın gerekçelerini de ihtiva eden bir i'lam tanzim eder; hem davacıya hem de icap ederse davalıya birer suretini takdim eder. Bir suretini de sicile kaydeder. Hakim i'lamı tanzim edeceği zaman, dava ile ilgili bütün tutanakları tetkik etmeli ve verilecek i'lamın dava dosyasındaki ka-

<sup>55</sup> Konya Müzesi, *Burdur Şer'iyeye Sicilleri*, F25/214; Vakfiye örnekleri için bkz, Debbağzade, *a.g.e.*, s. 189 vd.

yıtlara aykırı olmaması için gereken titizliği göstermelidir. 1296/1878 tarihli Ta'limat-ı Seniyye, mahkemelerin tanzim ettiği i'lam-ve hüccetlerin, kesin delil olarak kabul edilebilmesi için, i'lam ve hüccetlerin düzenlenmesini daha sağlam esaslara bağlamıştır. Buna göre şer'îye mahkemelerinde bir davanın seyrine ait bütün kayıtların geçirileceği dava tutanakları demek olan zabıt cerideleri tutulacaktır. Şer'î bir i'lamm hazırlanması için, zabıt ceridesinde yazılı bulunan dava tutanağı esas alınarak i'lam müsveddesi sakk-ı şer'î kaidelerine göre kaleme alınacaktır. Müsvedde yazılırken zabıt suretlerinin bazı ifadelerinde kısmen değişiklik yapmak mümkün ise de, davanın yönünü değiştirerek farklılıklara yer verilmeyecektir. Taraflardan biri şahitleri olmadığını ifade ederse durum aynen i'lamda derc olunacak ve "ikame-i beyyineden izhar-ı acz" tabiriyle iktifa olunmayacaktır. Zabıt katibi i'lam müsveddesini kaleme aldıktan sonra müsvedde ilgili mercilerce (sadreyn vekâyi kâtipi, Reis-i evvel ve baş kâtip gibi) tashih edildikten sonra hakime takdim edilecektir. Hakimin tedkiki ve "yazıla" kaydını düşmesinden sonra i'lam kaleme alınacaktır. Zabıt katibi ve ilgili memurlar i'lamı tetkik edip arkasını paraf edeceklerdir. Hakim son mütalaaı da yaptıktan sonra i'lam sicile kaydedilecektir. Hüccetlerin tanzimi de aynı esaslara tabi tutulmuştur.<sup>56</sup>

1296/1878 tarihinden önce yazılan ilamlar ile bu tarihten sonra yazılanlar arasında üslup, ifade ve şekil açısından bir fark yoktur. Ancak 1296/1878 tarihli Ta'limat daha önce mevcut olan, ancak yazılı hale getirilmemiş bulunan esasları yazılı hale getirmiştir. Şimdi ister 1296/1878'dan önce, ister sonra tanzim edilen i'lamların temel özelliklerini diğer belgelerden ayırdıkları noktaları ve çeşitlerini görelim.

#### bb ) Özellikleri, Çeşitleri ve İ'lam Numuneleri

Şer'îye mahkemelerinde tanzim edilen bir i'lamın şu temel özellikleri ihtiva etmesi gerekir:

aaa ) Hakimin imza ve mührü, hüccetlerin tam tersine, i'lamlarda alt tarafta yer alır. İ'lamlarda hakimin mühür ve imzalarının belgenin altında yer alacağı, hem konuyla ilgili eserlerde, hem de hukukî düzenlemelerde açıkça belirtilmiştir. Uygulamada da buna uyulmuştur. Aksi iddialar, belgelerin birbirine karıştırılmasından ileri gelmektedir. İmza, hakimin kendi eliyle yazmış olduğu ismi ile künyesinden ibarettir. Mühür ise aynen imza gibi hakimin ismini, babasının ismini ve bazan da kısa bir dua cümlesini ihtiva eder. Sakk-ı şer'î kitaplarında kullanılacak imza ve mühürlerle alakalı klasik ifadeler zikredilmiştir. Şer'îye sicillerinde i'lamın bu kısmı deftere

<sup>56</sup> 1276 Tarihli Mahakim-ı Şer'îye Nizamnamesi, md 27 "hüküm veya ilzamı havi olan i'lamat-ı şer'îye"; Ali Haydar, Dürer, 4/718; Mecelle, md 1827; Bayındır, 3; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilatı, 108; Debbâğzade, 223 vd.; Mecelle, md 1827; Ali Haydar, Dürer, 764-768; 1296 tarihli Ta'limatname, md. 12; 1296 tarihli Ta'limatname, md. 13-25.

kaydedilmekte, defterin başındaki kayıtfa yetinilmektedir.<sup>57</sup>

bbb) Tarafların ve dava yerinin formüle edilmiş ifadelerle tanıtılması. Bu kısım hüccetlerden farksızdır. İ'lamda evvela davacının adresi, adı, babasının adı yazılır. Eğer davacı başka bir beldeden ise memleketi belirtilir ve davanın görüldüğü yere ne için geldiği halen nerede oturduğu kaydedilir. Davalının ise sadece adı, varsa meşhur olduğu ünvanı ve babasının adı yazılır. Adrese pek temas edilmez.

ccc) Davacının iddiası yani dava konusu da eksiksiz olarak zikredilmelidir. Davacının zabta geçirilmiş olan ifadeleri incelenmeli, mükerrer olanlar ve i'lamı ilgilendirmeyen kısımlar çıkarılmalı ve davacının muhtelif celselerde ileri sürdüğü iddia ve ifadeleri bir yerde toplanmalıdır. Kısaca i'lamın bu kısmında eksiksiz ve fazlasız olarak davacının iddiası yer almalıdır.

ddd) Davalının cevabı yani karşı davası, def'i ve itirazları da zikredilecektir. Burada şu noktaların hatırlanması gerekir: Davalı, davacının iddiasını ya kabul veya reddeder. Yahut iddiayı hükümsüz bırakacak şekilde karşı dava (defi) açar. Bu üç şekilden herbiri i'lamlarda belirtilir. Davalı iddiayı tainamen reddetmişse durum i'lamda "gıbbe's-sual ve akıbe'l-inkar..." ve benzeri formülle belirtilir. Davalı, iddianın bir kısmını kabul ve bir kısmını da reddetmiş olabilir. Bu durum ilamda genellikle "...gıbbe's-sual mezkur.. cevabında ...ni ikrar,..inkar edicek..." kalıbıyla ifade edilir. Davalı davacının iddiasını aynen kabul etmiş olabilir. Bu durumda ikrarı i'lama aynen yazılır. Son ihtimal olarak da davalı, davacının iddiasını kabul veya reddetmek yerine karşı dava açmış olabilir. Bu takdirde açılan karşı dava (defi) i'lama aynen kaydolunur. Genellikle "...gıbbe's-sual mezkur cevabında... deyü dava-yı defle mukabele edicek isre'l-istintak ve akıbe'l-inkar" şeklinde formüle edilmiş bir üslup kullanılır.<sup>58</sup>

eee) İ'lamda yer aıması gereken hususlardan birisi de kararın gerekçesi demek olan isbat vasıtaları (esbab-ı sübûtiyesi)dır. İddiayı isbat edecek vasıta demek olan delil, i'lamda genellikle "gıbbe's-sual ve akıbe'l-inkar müddei-i mezburdan müddeasına mutabık beyyine taleb olundukda..." ifadesiyle istenir.

İsbat vasıtalarına göre kullanılan ifadeler de değişik olacaktır 1) İsbat vasıtası davalının ikrarı ise bunun aynen yazılması gerekir. Zira ikrar sayılmayan ifadelerin hakim tarafından ikrar zannedilmesi muhtemeldir. Bunun için "gıbbe's-sual merkum... cevabında fi'l-hakika kazıyye bi'l-cümle müddet-i mezkurun takrir-i meşruhu üzre olub... olduğuna bi tav'ihî ikrar ve itiraf itmeğün..." kalıbı kullanılır. 2) İsbat vasıtası yazılı delil ise hakim bunları

<sup>57</sup> 1296 tarihli Ta'limatname, md. 15: Ali Haydar, a.g.e., IV, 718; Debbağzade, a.g.e., s. 380 vd.; Bayındır, a.g.e., s. 3-4, 231; İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, Tatbik Mühürleri Defteri, No: 7, vr. 4.

<sup>58</sup> Ali Haydar, a.g.e., IV, 769; Bayındır, a.g.e., s. 4-7; Bab Mahkemesi, 2-96137,65,125.

i'lâmda aynen dercetmelidir. Fakat yazılı delillerin davayı ilgilendirmeyen yönleri varsa, bunların yazılmaları gerekmez. Bazı i'lamlarda karara esas teşkil eden fetvalar veya kanun hükümleri aynen kaydedilmiştir. 3) İsbat vasıtası şahitlik ise durum eski ve yeni devre ait i'lamlarda farklılık göstermektedir. İlk dönemlerde şahitlerin isimleri, cinsiyetleri, mensup oldukları din ve buldukları adres i'lama yazılır ve şahitlerin davalıyı tanıdıklarına işaret olunduktan sonra şahadet beyanları aynen kaydedilirdi. Son devre ait i'lamlarda bu konunun üzerinde daha ciddi olarak durulmuş ve şahitlerin gizli veya açık tezkiye edildiklerinin yazılmasından başka tezkiye edenlerin durumları da i'lama kaydedilmeye başlanmıştır.<sup>59</sup> Zira Cemaziye'l-ahir 1283/11 Ekim 1866 tarihinde Sultan Abdülaziz gerek gizli ve gerek açık olarak şahitleri tezkiye eden şahısların bütün ayrıntılarıyla şer'îye sicillerinde tanıtılması yolunda kadınlara bir ferrnan göndermiştir. 4) Davanın isbat vasıtası yemin veya yeminden kaçma (nükul) ise, hakimin teklif ettiği yeminin suretini i'lâmda göstermesi gerekir. Zira teklif olunan yeminin usulüne uygun olmaması ve dolayısıyla davalının yemin etmesi veya yeminden kaçınmasının hükme esas teşkil edememesi ihtimali mevcuttur. Bütün şer'îye sicillerinde, davalı veya davacının dinî inancının yeminin şeklinde etkili olduğu görülmektedir. Yani herkese dinî inancına uygun yemin ettirilmiştir.<sup>60</sup>

fff) Bütün bunlardan sonra hâkim, i'lâm metninin sonunda, davanın isbat vâsıtalarına göre ayrı ayrı kalıp ifadelerle kararnı açıklar. Eğer i'lâmdaki isbat vâsıtası ikrar ise hâkim kararını ifade için "ilzâm" ibaresini kullanır. "...red ve teslim etmek üzere merkur Ali Ağa'ya ilzâm olunduğu..." gibi.

Eğer davada isbat vâsıtası şahitlik ise bu durumda kararda "Tenbih" ifadesi kullanılır. "def ve teslime vekil-i merkur... ye tenbih olunduğu..." gibi.

Her ikisinde de "hükmolundu, kazâ olundu" ve benzeri ifadeler de kullanılabilir. Bütün bunlar "hâkimin hükmettim, iddia olunan şeyi ver demek gibi sözlerle dava konusu şeyin davalıya ilzam kılınması" demek olan ve "kaza-i ilzam" yahut "kazâ-i istihkak" denilen karar çeşidi için kullanılan ifadelerdir. Hakimin davacıyı "hakkın yoktur, münâzaa etmemelisin" gibi sözlerle davadan menettiği ve "kazâ-i terk" denilen kararlarda ise "... muarazadan men olunduğu, bi vech-i şer'î muârazadan men olunduğu..." gibi ifadeler kullanılır. Kullanılan bu tabirlerin tesbitiyle i'lâmların diğer şer'îye sicili kayıtlarından kolaylıkla ayırt edilebileceği hususuna önemle işaret etmek isteriz.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Ali Haydar, *a.g.e.*, IV, 868-869: Bayındır, *a.g.e.*, s. 7 vd.

<sup>60</sup> Bayındır, *a.g.e.*, s. 9, 181 vd.; İS 1-334/11-12; Ali Haydar, *a.g.e.*, s. IV, 869.

<sup>61</sup> Ali Haydar, *a.g.e.*, IV, 769-770; Debbağzade, *a.g.e.*, s. 252, 253, 255; Ali Haydar, *a.g.e.*, IV, 770; Mece11e, md. 1786; Ali Haydar, *a.g.e.*, IV, 659-662.

Bilindiği gibi mahkemenin verdiği kararlara i'lâm denmesinin sebebi, mahkeme kararlarında muhatabın icra makamları olmasındandır. Yargı görevini ifa eden mahkemeler verdikleri kararları, icrâ makamına bildirmek (i'lâm etmek) zorundadır. Osmanlı şer'iyeye mahkemelerinde de aynı kâide geçerlidir. Kadılar verdikleri kararları icranın başı olan padişaha veya onun mutlak vekili addedilen sadrazama i'lâm etmek zorundadırlar. İşte bu sebeple, özellikle hicri XI. asrın sonlarından itibaren i'lâmların karar kısmında "huzur-ı âlilerine i'lâm olundu", "tenbih olduğu huzur-ı düsturânelerine i'lâm olundu" veya "... Mehmed Çavuş iltimasıyla huzur-ı âlilerine i'lâm olundu. el-Emrû li men lehü'l-emr" ifadeleri kullanılmaya başlanmıştır ve yine bu sebebledir ki söz konusu tarihten itibaren i'lâmların başında "Ma'ruz-ı dâi-i Devlet-i Aliyeleridir ki...", "..Ma'rûz-ı dâi-i devâm-ı ömürleridir ki..." veya benzeri ifadeler kullanılmış ve bazan da i'lâmların başında sadece "Ma'rûz" ifadeleri zikredilmiştir. Bazı araştırmacılar bu ifadeler sebebiyle, i'lâmlar ile i'lâmlardan tamamen farklı bir belge çeşidi olan "ma'ruz" veya "ma'ruzâtı" birbirine karıştırmışlardır. Bu konunun dikkatle kavranması, i'lâm ile ma'ruzun birbirinden ayrılabilmesi için zaruridir. Zaten bazı araştırmacılar tarafından Fâtih'e, bazıları tarafından ise Kanuni Sultan Süleyman'a atfedilen Kanunname'de de bazı önemli mahkeme kararlarının "dergâh-ı muallâyâ arz edileceği" açıkça belirtilmekte ve hangi kararların icrâ makamına i'lâm edileceği tafsilatlı olarak zikredilmektedir.<sup>62</sup>

ggg ) Tarih, ya Arapça olarak yazıyla yazılır veya bu günkü tarih atma şekillerine benzer bir şekilde yazılır. İ'lâmlarda daha ziyade "fi 28 Şa'bâni'l-Muazzam sene 1169" stiline kullanıldığını görüyoruz.

hh ) İ'lâmlarda hüccetlerde olduğu gibi sonda ve şuhudü'l-hâl başlığı altında şahitler listesinin verilmesi şart değildir. İsbat Vâsıtası şahitlik ise i'lâmın içinde veya sonunda şahitlerin ismi yazılabilir. İlk dönemlerde tıpkı hüccetler gibi i'lâmlarda da sonda şahitlerin yazıldığını görüyoruz. Son zamanlarda ve özellikle ikrar veya yemine dayanan i'lâmlarda şahitler hiç zikredilmemektedir. Konusu şikayete bağlı suçlar olan i'lâmlarda şikayet edenlerin isimlerinin zikredildiği de vâki'dir. Kısaca bu konuda i'lâmların hüccetlerden farklı olduğu, hatta son dönemlere ait sicillerde altında şahitler olanların hüccet, olmayanların ise i'lâm olduğuna hemen karar verilebileceğini de önemle ifade edelim. Ancak bu, i'lâmların altında şahitlerin hiç zikredilmeyeceği manasına da alınmamalıdır.<sup>63</sup>

İ'lama ait özellikleri kısaca özetledikten sonra, şimdi de konuya göre i'lâm çeşitleri üzerinde duralım. İ'lâmlar konularına göre genellikle şu

<sup>62</sup> Kanunname-i Al-i Osman, Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası İlaveleri, İstanbul 1330, s. 70-72; Debağzade, *a.g.e.*, s. 223-340; B23-1271104; Ergüney, Hilmi, *Türk Hukukunda Lügat ve Istihlâlar*, İstanbul 1973, 218; Bayındır, *a.g.e.*, s. 18 vd.

<sup>63</sup> Bayındır, *a.g.e.*, s. 11; B23-127 nolu sicil defterlerindeki i'lâmlar, İS-BAB, 2-88/50<sup>a</sup>.



isimlerle anılırlar. Borç ikrarı ile ilgili i'lamlar; alacağın isbatına ilişkin i'lamlar; karşı tarafa yemin teklifini (tahlif) ihtiva eden i'lamlar; alacağın teciliyle alakalı i'lamlar; kefalet, havale ve istihkak i'lamları; muhayyerlik hakkına ait i'lamlar; hürriyetin isbatı ile ilgili i'lamlar; icare i'lamları; vakıf i'lamları; evlenme ve boşanmaya dair i'lamlar; ta'zir cezası i'lamları; iffete iftira (kazf) , içki içme (şirb) ve zina cezası (hadler) ile ilgili i'lamlar; bina keşif i'lamları; maktulün keşfi i'lamları; diyet i'lam hal yazılı bulunan ve hüccete benzeyen bir alacak i'lamları; kısas i'lamları; müslüman olma veya dinden çıkmaya (irtidad) dair i'lamlar; sulh i'lamları; Ramazan Ayı'nın tesbitine ilişkin i'lamlar; hırsızlık suçu ve cezası (hadd-i sirkat) ile ilgili i'lamlar ve benzerleri.

O halde yukandaki konulardan birine dair olup da kadının kararını ihtiva eden bütün belgeler i'lamdır. Başında "ma'ruz" diye yazılmış olması, hüccet gibi altında "şuhûdül-hal" bulunması veya hiç şahit zikredilmemesi, girizgahda "ma'ruz-ı devlet-i aiiyyeleri..." ifadesinin yer alması, onun i'lam olmadığını göstermez; i'lam olabilmesi için kadının kararını ihtiva etmesi yeterlidir.

Şimdi de önemli i'lam çeşitlerinden birini zikrederim:

İsbat vâsıtası şahitlik olan, sonunda şuhûdül-hâl yazılı bulunan ve hüccete benzeyen bir alacak i'lâmı (İSBAB,2-110/43a)

فصاب طایفه سنده اشوبه است کتاب محمد بن محمد نام کسه مجلس شرح انزلیف انورده  
 عنی زبیک ابن مصطفی نام کسه محضه اوزرینه دعلور و تقریر کلام ایدوب نوزور عنی انمنده  
 وزنه و مقدار رینه زده معلوم دیدینه مشتری و مقبولی لجه غنم بهاسنده بعد کلاک سب ایکی  
 بیک کرمی ایچ حصم اولوب حتی نوزور عنی تاریخ کت بدینه برکونه مقدم جهت نوزوره درنا مبلغ  
 مرقوم ایکی بیک یکرم ایچ ذمتهه بکره دینی اولدیفنی علی روس لاشهاد اقرار و شهادت دخی  
 اینقدر سوال اولنوب مبلغ نوزور بکره ادا و تسلیم مرقوم عنی نه متنبه اولنماک مطلوبه دیدیکده  
 غت سوال و عقیب الحاکم مدعی نوزور دین مدعا کسه مطابقه بنه طلب اولنوقده عده ان اوار  
 رجا رس کسندینه محمینا سنا بنولده اولیا محله سنده سکن عبیدالدین مصطفی و بنه محضه نوزوره  
 ولاقره بانه محله سنده سکن حسن ابن ابرهیم نام کسه لاجل الشریک مجلس شرحه حاضران اولوب  
 ادره شهادت در الواقع اشوبه نوزور عنی مدعی نوزوره لجه غنم بهاسنده بعد کلاک سب ذمتهه  
 ایکی بیک یکرم ایچ دینی اولدیفنی تاریخ کت بدینه برکونه مقدم بزم حضور مرقوم اقرار و بزر  
 شهادت ایدر بزم بوجوهه بودجه اوزره شاهد از شهادت دخی ایدر ز لجهه بر ادا  
 شهادت شریک بنه ایندکده غت التقدر و التقریه شهادت مرقوم مقبوله اولنماک موصیله  
 بعد الحاکم و لقیبه موقع بالطلب کسنتب اولنقدر و الیوم الحاسن عشرين در الصلحه الشریقه  
 ۱۱۲۷  
 محمد بن احمد علی عبیدالدین مصطفی طایفه شعبه ابو بکر بن احمد الکاتب

İşbu yazılı belgenin düzenlenmesine sebep olan

Mahmud oğlu Mehmed Beşe adlı kasap, şer'i mahkeme meclisinde Mustafa oğlu Osman Bey adlı davalının huzurunda şöyle iddiada bulundu: Adı geçen Osman'ın zimmetinde ölçüsü ve miktarı aramızda ma'lûm olan ve bizzat benden satın alınan koyun eti bedelinden, bütün hesaplar yapıldıktan sonra 2020 akçe alacağım mevcuttur. Hatta Osman Bey bu yazılı belgenin düzenlenişinden bir gün önce 2020 akçe bana borcu olduğunu şahitlerin huzurunda ikrar eylemiştir. Durumun sorularak söz konusu meblağm tara-

fıma ifası için Osman'a tenbih olunmasını talep ederim. Durum davalıya sorulup da o da inkar edince davacıdan iddiasını isbat edecek delil istenmiştir. O da müslüman ve dürüst olan şahıslardan İstanbul'da Evliya Mahallesinde oturan Mustafa oğlu Abdullah'ı ve Veled Karabaşı Mahallesi'nde oturan İbrahim oğlu Hasan'ı şahitlik etmek üzere şer'î meclise getirmiştir. Şahitlere durum sorulduktan sonra "Gerçekten Osman Bey'in koyun eti bedeli olarak davacıya 2020 akçe borcu vardır. Bu belgenin düzenleniş tarihinden bir gün önce bizim huzurumuzda ikrar ederek bizi de şahit göstermiştir. Şu anda da aynı şeye şahidiz ve şahadet ederiz" diye hukuken geçerli olan şahadet beyanında bulunmuşlardır. Şahitler tezkiye edilip şahitlikleri kabul edilince gereğine karar verilmiş, davalıya gerekli tenbihte bulunulmuş, sonra da durum talep üzerine sicile kaydedilmiştir.

Zil-kade 1127/1715.

Ahmed Çelebi oğlu Mehmed

Abduvah Çelebi oğlu Abdullah

Şa'ban oğlu Mustafa Çelebi

KatipAhmedoğlu Ebu Bekir.

Davada isbat vasıtası şahitlik olduğu için "tenbih"i lafzının kullanıl-  
dığına dikkat çekmek istiyoruz.

### c) Ma'rûzlar ve Diğerlerinden Farkları

Şer'îye sicillerinde hüccet ve i'lamlardan farklı ve genellikle ifade ve şekil itibariyle i'lamlarla karıştırılan gelen bir belge çeşidi de ma'rûzlardır. Ma'rûz kelime anlamı itibarıyla arzedilen şey demektir. Terim olarak ise biri asıl diğeri tâli olmak üzere iki manası mevcuttur. Tali manası şudur: İ'lamların bir çoğu icra makamına hitaben yazılarak onlara arzedildiğinden i'lamlara da Ma'rûz adı veril-bilmektedir. Mesela İstanbul Müftülüğü şer'î siciller arşivindeki hususl Ma'rûz defterleri birer i'lamat defterleridir. Zaten kataloglarda da i'lamat defteri olarak kayda geçirilmiştir. Ancak bu Ma'rûzların içinde asıl anlamıyla Ma'rûz olanlar da vardır. Hicrî XI. asırdan sonra çoğu i'lamlar "Ma'rûz-ı Dai-i Devlet-i Alıyeleridir ki..." diye başlamaktadır. Bazı araştırmacılar, özellikle ceza hukukuna ait olan ve başında Ma'rûz diye yazılı bulunan i'lamları, nâibler tarafından kadılara arz edilen soruşturma zabıtları olarak vasıflandırmışlardır. Bu yerinde bir tesbit değildir. Zira bunlar ceza hukukuna ilişkin mahkeme i'lamlarıdır ve naibler tarafından icra makamlarına (Padişah'a, sadrazama) arzedilmiş kararlardır. Zira önemli kararların icra makamına arzedilmesi usulü, Fatih'in Kanunnamesi'nde yer aldığı gibi, Osmanlı Devleti'nin son zamanlarına kadar aynı an'ane sürdürülmüştür. Takvim-i Vekayi'in her sayısında irade-i seniyyeye arzedilip tasdik edilen kısas kararlarına rastlamak her zaman mftmkündür. Ayrıca sakk-ı şer'î kitap-

larındaki i'lam örnekleriyle Ma'rûz diye kaydedilen i'lamlar tıpatıp benzerlik arz etmektedir. Ma'rûzun farklı bir belge olarak asıl ma'nası şudur: Kadı tarafından kaleme alındığı halde kadının kararını ihtiva etmeyen ve hüccet gibi hukukî bir durumun tesbiti açısından yazılı delil olarak kabuledilemeyen ve sadece kadının icra makamlarına idan bir durumu arzettiği yazılı kayıtlara veya halkın icra makamına yahut kadıya hitaben yazdığı şikayet dilekçelerine denir. Kısaca astın üste yazdığı bir isteği veya bir durumun arzını havi yazılı belge ve kayıtlardır. Buna Ma'rûz dendiği gibi anza veya arz da denir ve genellikle çoğulu olan Ma'rûzat kelimesi kullanılır.<sup>64</sup>

Kadı tarafından kaleme alınan ma'rûzların bazen ma'rûz diye kaydedilen i'lâmlardan farkı, bunların kadının kararını ihtiva etmemesidir. Kadı bu tip ma'rûzlarda şu konuları ilgili icrâ makamlarına arz eder: Vezirler, çevredeki kadılar veya müftülerin hüsn-i halini arz ederek bunların taltifini talep edebilir (hüsn-i hal ma'rûzları); şaki ve benzeri kimselerin su-i halini arz ederek gereğinin yapılmasını talep eder (su-i hâl ma'rûzları); boşalan görevleri icra makamına bildirir (cihat-ı mahlule ma'rûzları); ferağ edilen veya kaldırılan görevleri (cihetleri) arz eder (cihat-ı mefrûğa ve merfua ma'rûzları); merkezî idareden kendisine gönderilen emirlerin ulaştığını bildirir; mülazemete dahil olan kadı ve alimlerin durumunu arz eder; tutukluların salıverilmesi, vali ve kadıların vefatı veya berat talebi gibi muhtelif mevzuların arzını ihtiva edebilir.<sup>65</sup>

Mesela bir ma'rûz şöyledir:

“İzzetli, devletli ve saadetli Sultanım sağ olsun, Ben Hasköy sakinlerindenim. Şu anda adı geçen köyde yol kesiciler peyda oldu. Benim evimi açıp mal ve eşyama çaldılar. Sultanımdan rica ediyorum ki bazı şahıslardan şüpheleniyorum, Boslançı Ağa'ya yazılı emir verirseniz durumu araştırır. Ferman Sultanımıdır.

İdris oğlu Seyyid Ömer.”

Gerçekten bu yazılı şikayet üzerine padişahın mutlak vekili olan Sadrazam, Bostancıbaşı Ağa'ya şu emri vermiştir:

“İzzetlû Bostancıbaşı Ağa Hazretleri ma'rifeliyle teftiş ve tefehhüs olunub mazanne ve sarıklar ahz ile huzura ihzar oluna buyruldu.

Fi C. 1085 93.”

#### d) Mûrâseleler

<sup>64</sup> Fatih Kanunnamesi, Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası İlaveleri, s. 70-72; Bayındır, 18 vd.; ISI-25/1 vd.; Kasımpaşa, 3-93/1 vd.; Debbâğzâde, a.g.e., s. 223-339, 341-370.

<sup>65</sup> Debbâğzâde, a.g.e., s. 341-370.

Kadılar yukarıda zikredilen yazılı belgeler dışında da bazı resmi yazışmalarda bulunabilirler. Mesela merkezden gelen bir ferman veya buyrultu üzerine, her hangi bir sanığın yakalanması için mahallin voyvodasına veya kethüdasına resmi bir yazı yazabilirler. Yahut tayin edildikleri kadılık görevini yine resmi bir yazı ile her hangi bir naibe devredebilirler. İşte şer'îye sicillerinde yer alan ve kadının kendisine denk veya daha aşağı rütbedeki şahıs yahul makamlara hitaben kaleme aldığı yazılı belgelere mürasele veya çoğulu olan müraselat adı verilmektedir. Müraseleler genellikle ya sanığın mahkemeye celbi isteğini havi müraseleleri veya değişik konulara dair müraseleler olabilirler.<sup>66</sup>

## 2- Başka Makamlardan Sadır Olan ve Sicile Kaydedilen Belgeler

Şer'îye sicillerindeki kayıtlar sadece kadılar ta. rafından kaleme alınan ve yukarda zikredilen belgeler değildir Zira merkezde ve hem de özellikle taşrada her hangi bir beyler beyine, yahut eyaete veyahut sancak ve kazaya merkezî idare tarafından gönderilen ve hükünl denilen yazılı emirlerin çoğunluğu hep kadılara hitaben yazılırdı. Kadılar şer'î işlere memur oldukları gibi buldukları yerde yürütme gücünü de üzerlerine almışlardı. Kadı da kendisine padişah tarafından gönderilen fermanları, beratları ve benzeri emirleri, sadrazam, beyler beyi ve kazaskerlerden gelen buyrultular ve ilgili devlet teşkilatlarından kendisine gönderilen diğer yazılı belgeleri şer'îye sicillerine kaydederlerdi. Şimdi kadıların sicillere kaydettiği bu belgelere de kısaca göz atalım.

### a) Padişahın Gelen Emir ve Fermanlar

Padişahın gelen emir ve fermanları iki ana grupta toplayabiliriz:

Birincisi: Padişahın kendisine İslam Hukuku tarafından tanınan içi boş yasama yetkisine dayanarak veya icra kuvvetinin başı olarak kaleme aldığı ve şer'îye sicillerinde "evamir ve feramin" diye zikredilen hükümlerdir. Padişah ya ihtilaflı olan bir şer'î meselede mevcut görüşlerden birini tercih ettiğini kadıya bildirir; ya şer'î hükümlerin icrasını te'yid için yazılı emir gönderir veya düzenleme yetkisi bulunan sahalarda bazı düzenleyici kaide-leri Divan-ı Hümayun'un telhisi üzerine tanzim eder ve durumu kadılara bildirir. Şer'îye sicillerinde bulunan ve İstanbul kadılığında yapıldığı gibi bazan kendileri için hususî defterler tutulan bu kayıtlar, Osmanlı hukukunun da başta gelen kaynaklarından. Müstakil bir defter tutulmadığı zaman, bazan şer'îye sicillerinin başına, bazan ortasına, bazan da diğer kayıtlardan ayrılması için ters olarak sicillere kaydedilir. Bunlara misal olarak arpa tevzâ ve ihtikarla ilgili bir fermanı zikredilebilir (İS-I-25/17-18).

**İkincisi;** Yine padişahın sadır olan, ancak birinci gruptaki gibi umumu değil hususî şahısları ilgilendiren ve vazife tevcihi, tımar tefvizi, ti-

<sup>66</sup> Hasköy Mahkemesi 19-9/39; Bayındır, a.g.e., s. 19, 254.

caret beratı ve benzeri konulara ilişkin olarak kaleme alınan ferman, berat ve nişanlardır. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti'nde kadılık, İmamlık, hatiplik, mır'ı arazi mutasarrıflığı veya benzeri görevler, kazaskerlik ve sadrazamlık gibi makamların inhası ve padişahın ferman ve beratları ile şahıslara tevdi' edilmektedir. İşte bu ferman ve beratların bir sureti ilgili yerdeki şer'iyeye sicillerine mutlaka kaydedilmektedir. Ayrıca bazı şahıslara verilen muafiyet ve ticaret beratları da bu gurubun içinde yüklü bir yer tutmaktadır.

#### b) Sadrazam, Beylerbeyi ve Kazaskerden Gelen Buyrultular

Osmanlı Devletinde Padişah'tan sonra şer'î ve kanunî hükümleri icra ve takip ile görevli olan makam, padişahın bir nevi mutlak vekili bulunan sadrazamlardır. Sadrazamlar padişahın emrine dayanarak, bazı hususları kadılara hatırlatabilirler. İşte şer'iyeye sicillerinde bulunan kayıtlardan biri de sadrazamların yazılı emirleri demek olan buyrultulardır. Aslında buyrultu, sadrazam, kaptan-ı derya, vezir, beylerbeyi ve kazasker gibi devlet erkânının yazılı emirlerine denir.

Bazan beylerbeyi veya sancak beyinin de buyrultu gönderdiği, şer'iyeye sicillerindeki kayıtlardan anlaşılmaktadır.

Şer'iyeye sicillerinde yer alan önemli bir buyrultu kaydı da, kazaskerlere ait kadı tayin buyrultularıdır. Bazı üst rütbeli kadılar dışındaki bütün kadıların tayini kazasker tarafından yapılmaktadır.

#### c) Tezkereler; Temessükler ve Diğer Kayıtlar

##### aa) Tezkereler

Şer'iyeye sicillerinde yer alan ve kadıların dışındaki makamlar tarafından kaleme alınan bir diğer belge çeşidi de tezkireler ve temessüklerdir. Osmanlı diplomatikasında, daha ziyade üstten alta veya aynı seviyedeki makamlararası yazılan ve resmi bir konuyu ihtiva eden belgelere tezkire denmektedir. Aslında aynı şehir ve kasabada bulunan resmi dairelerin birinden diğerine yazdıkları yazılara tezkire, şehirler arasındaki yazışmalara ise tahriyat denmesi son zamanlarda adet haline gelmiştir.

Şer'iyeye sicillerinde yer alan birinci manadaki tezkereler, başta sadrazam olmak üzere yüksek devlet memurlarının özel kalem müdürü demek olan tezkireciler tarafından kaleme alınır. Mesela Anadolu Defterdarlığı'na bağlı maliye kalemlerinden olup Anadolu Eyaletindeki malî hükümleri kaleme alan makama Tezkire-i Ahkam-ı Anadolu, Rumeli'ye ait malî işleri kaleme alan makama da Tezkire-i Ahkam-ı Rumeli denilirdi. Haremeyn Muhasebeciliği veya Evkaf Muhasebeciliği de evkafa ait mali konularda tezkire verirdi. Bu makamlar, kendilerine berat ile bir cihet tahsis edilen şahısların eline, söz konusu beratla dayanarak tezkire verirdi. Bu tezkirelerin bir sureti de, şer'iyeye sicillerine, müstenedi olan berat ile beraber mutlaka

kaydedilirdi. Zira bu emirleri icra edecek olan makam ilgili mahallin kadıladıydı. İcra için de sicile kayıt şarttı.

#### bb) Temessükler

Sözlükde bir işe sıkı tutunmak demek olan temessük kelimesinin terim olarak bir çok manaları mevcuttur. Borç için alınan senede temessük dendiği gibi, muahede ve sulhname gibi şeylerde devlet veya muahedeyi yapan gerçek yahut hükmi şahıslar tarafından verilen mühürlü kağıdlara da denir. Şer'îye sicillerinde temessükün manası ise şudur: Mirî arazide ve gayr-ı sahih vakıflarda tasarruf hakkı sahiplerine yetkili makam veya şahıslar tarafından verilen belge demektir. Yani temessük, tasarruf vesikası demek olur ki, sonraları tapu tabiri bunun yerine geçmiştir. Yetkili makam ve şahıslar, sahib-i arz denilen tımar ve zeamet sahipleri, vakıf mütevellileri, mültezimler, muhassıllar veya muhasebe kalemlerinden biri olabilir. Mesela bazı vakıflara ait temessük belgeleri belli bir zaman dilimi içinde darbhane-i amire nezareti tarafından verilmiştir.

#### cc) Diğer Kayıtlar

Şer'îye sicillerinde bu zikredilenlerin dışında da kayıtlar mevcuttur. Ancak zikredilenler şer'îye sicillerindeki kayıtların %90'ını teşkil ettiğinden ve geriye kalanlar fazla önem arzemediğinden, biz bu kadarla yetiniyoruz.





## **MÜSLÜMAN DÜŞÜNCESİNDE İNSANIN İNSANLIĞI SEBEBİYLE SAYGINLIĞININ ZİRVE NOKTASI**

**-Gayr-i Müslimlere Yardımın Mali İbadet Kapsamında Oluğu-\***

**Prof. Dr. Saffet KÖSE\*\***

### **The Highest Point of The Dignity of Human Beings Due to Its Humaneness in Muslim Thought -Helping Non-Muslims in the scope of Financial Worshipping-**

Human beings, as children, are the siblings of Adam and Eve according to Islam, for this reason, the verses of the Qur'ān and the practices of the Prophet which shapes the idea of Muslim is concerned, the dignity of human beings are due to its humaneness. In other words, human beings deserve the respect just because of its humaneness. His religion, language, race or a different identity or image of this matter is not a situation that precludes. Peak point of this approach, helping of a Muslim as financial assistance to Non-Muslims is considered in the scope of worship as long as it is not used for hostility. With the consensus of the Islamic Jurists, a Muslim can establish a foundation from his own goods for their needs. According to some scholars, he may give alms and charities, make a bequest, give the meet of sacrificed animal (Qurbān), and pay atonements for them. This idea would be a unique example if it is taken into account that the ibādats have character which obtain the blessings of Allāh and atonements which is a compensatory and covering mechanism of the sins committed. Since before Islam came, it has been known that the world's leading empires haven't been providing legal auspices to those races other than their own country's people and race.

As a result of this, they weren't given a guarantee of life and property, a citizen of one country could not enter to another or in very special

---

\* Bu yazı 24-27 Eylül 2009 tarihleri arasında Isparta'da düzenlenen Uluslar Arası Davraz Kongresi'ne sunulan tebliğin gözden geçirilmiş şeklidir.

\*\* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı / e-mail: saffetkose@selcuk.edu.tr

circumstances could entered in was a historical fact. Indeed, this understanding that of among the 'Arab tribes before Islam were also common, the wars almost become a way of life is a known reality.

When all these are taken into consideration, the differences would not impact on human relations, segregation of human beings into different tribes and communities is not for the purpose of separation however it would cause hereby to a belief of creation which meets and unites them, helping to the people of different identities counted as worshipping is to say a very significant meaning.

## Giriş

Yükselen bir değer olarak insan haklarının gündemden düşmediği günümüzde bile medeniyet abidesi olarak öne çıkarılan ülkelerde dahi farklı din ve ırklara mensup insanlara yapılan kötü muamelenin örnekleri her gün gözler önünde cereyan etmektedir. Oysa bu probleme Müslüman bakışı oldukça orijinaldir ve değer olarak eşsizdir. Mesela Hz. Peygamber tarafından bir köle ve cariye çocuğu olan Üsâme b. Zeyd'in genç yaşta sahabiler ordusuna komutan tayin edilmesi örnek bir davranış olarak tarihin görmezden geldiği bir uygulamadır. Ceninin, anne-babasının dini inancına ve cinsiyetine bakılmaksızın hata ile bile olsa düşürülmesi durumunda maddi bir tazminatın kararlaştırılması, kasıt bulunması halinde ise cezai müeyyidenin öngörülmesi de Müslümanların insana bakışını yansıtan oldukça değerli iki örnektir.

Bir başka dikkate değer husus da gayr-ı Müslime yapılan yardımın ibadet kapsamında değerlendirilmiş olmasıdır. Tarihteki imparatorlukların insana yaklaşımına bakıldığında bu anlayış, örneği görülmeyen bir başka uygulamadır. Biz bu tebliğde bu konuyu ele alacağız. Ama önce genel anlamda İslamın insana bakışına yer vereceğiz. Çünkü ilgili konu, bu zihniyetin bir yansımasını oluşturmaktadır.

## I- Kur'ânın İnsan'a Yaklaşımı

Kur'ân-ı Kerîm'in ve Hz. Peygamber'in insana bakışı, onun saygı-değer bir varlık oluşu ve bir ana-babadan türeyen insan kardeşliği üzerine oturur. Âdemoğlunun *mükerrem* bir varlık olarak yaratılmış olduğunu bildiren ayete<sup>1</sup> göre öncelikle insan, şerefini Âdemiyetten yani Âdem oğlu/insan olmaktan alır. Ancak bu şerefi muhafaza etmesi onun insanî değerlerle ne kadar ilişkili olduğuna bağlı olarak devam eder veya sona erer.<sup>2</sup>

Sonuçta bütün insanlar bir anne-babanın çocuğudur ve insan olma açısından kardeşler. Mesela şu ayetin tefsirinde İslam alimleri buna açıkça vurgu yaparlar:

<sup>1</sup> İsrâ' (17), 70.

<sup>2</sup> A'râf (7), 179; Furkân (25), 44; Tîn (95), 5-6; 'Asr (103), 1-3.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا  
وِنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

“Ey insanlar, sizi bir tek nefisten (kişiden) yaratan ve ondan da eşini yaratıp ikisinden birçok erkekler ve kadınlar türeten Rabbinize karşı gelmekten korkun; adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’tan korkun ve akrabalık bağlarını gözetin. Şüphesiz Allâh, sizin üzerinizde gözetleyicidir.”<sup>3</sup>

Biri dışında tüm ayetleri, Müslümanların devletleşme sürecinin büyük bir aşama kaydettiği ve güçlendiği Medîne döneminde (ayetlerinin büyük bir kısmı 6-8. yıllarda nazil olmuştur) inen ve cihâd’la ilgili bir çok hükmün yer aldığı bu surenin, bütün insanların bir ana-babadan doğan kardeşler olduklarına ve aralarında sevgi ve kardeşlik hukukunun unutulmaması gerektiğine dikkat çeken bir ayetle başlaması son derece manidardır. Müfessirler bu ayetin, bütün insanların kardeş oldukları gerçeğine vurgu yaptığından hareketle insanların, sırf insan olmalarından doğan kardeşlik hukukunu gözetmelerine, birbirlerine karşı saygılı davranmalarına, haklarına tecavüz etmemelerine, zulüm ve eziyetten uzak durmalarına, aynı anne ve babanın çocukları olarak birbirlerine karşı kibirlenme, boş şeylerle övünme gibi gayr-ı ahlakî sayılan tavırlar göstermemelerine delalet ettiğini belirtmektedirler. Mesela Sâbûnî’ye göre Allâh Te’âlâ ayette bu insânî bağın önemini göstermek için takvâ ile sıla-i rahimi beraberce zikretmiştir ki eğer insanlar tek bir kökten türediklerinin, insaniyet ve nesep açısından kardeş olduklarının bilincinde olabilselerdi mutluluk ve güven içinde yaşayabilirler, yaş kuru ne varsa yakıp yıkan, genç yaşlı ayırımı gözetmeksizin insanları yok eden savaşlar yaşanmazdı.<sup>4</sup>

Rivayet ekolüne bağlı tefsir geleneğinin önemli simalarından birisi olan Taberî’ye (ö.310/923) göre Allâh Te’âlâ bu ayetinde, bütün insanları tek bir şahıstan yaratmada kendisinin yegane varlık olduğuna vurguda bulunmuş, kullarına tek bir candan yaratılışın başlangıcının nasıl olduğunu bildirmiştir. Yüce Allâh bununla bütün insanların tamamının bir baba ve bir annenin çocukları olduklarına, bütün insanların birbirinden olduklarına dolayısıyla neseplerinin aynı baba ve annede birleşmesi sebebiyle birbirleri üzerinde kardeşlikten doğan haklar ve vazifelerin bulunduğu, ortak atalarına nesepleri uzak olsa da yakın nesepten olan akrabalarına karşı yerine getirmeleri gereken vazifelere ne kadar riayet ediyorlarsa uzak olan akrabalarına karşı da aynı hassasiyetle yükümlü bulduklarına ve bunlara riayet etmeleri gerektiğine dikkat çekmiştir. Yine Allâh Te’âlâ bununla hepsi aynı soydan geldikleri için onları kardeşlik duygularıyla birbirlerine bağlamıştır ki böylece onlar aralarında adaleti ikame etsinler, birbirlerine karşı zulmet-

<sup>3</sup> Nisâ’ (4), 1.

<sup>4</sup> es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü’l-tefâsîr*, Beyrut 1402/1981, I, 258.

mesinler, güçlü bulunan zayıf konumda olana hakkını, Allâh'ın kendisini yükümlü kıldığı ölçülerde güzel bir biçimde (bi'l-ma'rûf) kendiliğinden verir.<sup>5</sup>

Yine aynı müfessir, ayetin, insanlar arasında bulunan ilişki sebebiyle akraba oldukları, aradaki bu kardeşlik ilişkisinin kesilmemesini istediği, keza antlaşma ve sözleşmelere bağlı kalmayı öngördüğü yönündeki bir çok görüşü kaydettikten sonra<sup>6</sup> “*Şüphesiz Allâh, sizin üzerinizde gözetleyicidir*” kısmından anlaşılması gerekeni şu şekilde izah eder: Allâh sizin eylemlerinizi hesabınıza yazmakta, not etmekte, akrabalık/kardeşlikten doğan saygınlığı/hukuku çiğneyip çiğnemediğinizi ve akrabalık bağını gözetip gözetmediğinizi denetlemektedir.<sup>7</sup>

Dirayet tefsir ekolünün önemli temsilcilerinden sayılan Zemahşerî (ö.538/1143) de ayetin tefsirinde şunu söyler: *Eğer söz diziminin mantığı ve açıklığı, takvâ emrinin peşinden, onu gerekli kılan, ona çağırana ya da ona teşvik eden bir şeyin getirilmesini gerektirir, o zaman nasıl olur da ayette detaylı şekilde anlatılan Allâh'ın onları bir tek candan yaratması takvâyı gerektiren ve ona davet eden bir şey olabilir* dersin derim ki: Çünkü bu, büyük bir gücü/kudreti göstermektedir. Böyle bir güce sahip olan her şeye muktedirdir. Asileri cezalandıracak güce sahiptir. Dolayısıyla bunu düşünmek her şeye gücü yetene karşı sorumlu ve saygılı davranmayı, onun azabından korkmayı sağlar. Çünkü bu, Allâh'ın bol bol verdiği nimetlere delalet eder. Bu sebeple insanlara yakışan küfrân-ı nimette bulunmaktan ve nimetin şükrünü hakkıyla eda edememekten hassasiyetle kaçınmaktır. Burada takva ile özel bir anlam da kastedilmiş olabilir. Bu da onların, aralarındaki hakları koruma ile ilgili hususlarda Allah'tan korkmaları, dolayısıyla zorunlu olan akrabalık bağlarını kesmemeleridir. Bu sebeple şu söylenmiştir: Sizi tek bir kökten ikili şekilde (kadın-erkek) türetmek suretiyle yaratarak akrabalık bağlarıyla birbirinize bağlayan Rabbinizden, birbirlerinize karşı yükümlü olduğunuz hususlarda korkun. Birbirinizin hukukunu koruyun, ihmalkâr davranmayın.<sup>8</sup>

Gerçekten tefsir tarihine damgasını vurmuş bu iki müfessirden sonraki alimler de ayeti benzer şekilde tefsir etmişlerdir. Meselâ Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1209) ve Ebussuûd Efendi (ö.892/1486) de ayetten hareketle: Allâh Te'âlâ'nın bütün insanları tek bir kökten –ki bu Hz. Ademdir- ikili şekilde (kadın-erkek) türetmek suretiyle kardeş olarak yaratmış olmasının aralarındaki kardeşlik hukukunu gözetmeyi zorunlu kıldığını, buna hâlel getirecek davranışlardan kaçınmayı bir görev olarak yüklediğini, tek bir nefisten yaratılmış olmasının bir birleriyle kardeşlik derecesinde yakın olma-

<sup>5</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1420/1999, III, 565.

<sup>6</sup> Taberî, *a.g.e.*, III, 567-569.

<sup>7</sup> Taberî, *a.g.e.*, III, 570.

<sup>8</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Kahire 1366/1947, I, 461-462.

ları anlamına geldiğini, bu yakınlığın aralarında sevgi ve şefkatin artmasına vesile olan bir ilişki ve kaynaşmayı beraberinde getirdiğini dile getirmektedirler.<sup>9</sup>

Burada Müslümanların diğer din mensuplarıyla dinlerinden kaynaklanan bir problemlerinin olmadığını şu ayetle bağlantılı olarak izah etmek mümkündür. Müslümanlar, İslam öncesi aralarında dostluk bulunan bazı Yahudilerle sıkı-fıkı dostluklarını İslam'dan sonra da devam ettiriyorlardı. Oysa onlar antlaşmaları bozuyorlar ve Hz. Peygamber'e suikast teşebbüsüne bile girecek kadar düşmanlıkta ileri gidiyorlardı. Hatta bu dostluğu kullanan Yahudiler bazı askeri sırlara da vakıf oluyorlardı.<sup>10</sup> Kur'ân-ı Kerîm son derece iyi niyetli olan bu Müslümanları kendilerine düşmanlıkta sınır tanımayan bu tür kötü niyetli kişilere karşı uyarıp uyanık davranmalarını istemiştir:

*“Ey inananlar, kendinizden başkasını kendinize sıkı-fıkı dost edinmeyin; onlar sizi bozmaktan geri durmazlar. Size sıkıntı verecek şeyleri isterler. Onların ağızlarından öfke taşmaktadır. Göğüslerinde gizledikleri (kin) ise daha büyüktür. Düşünürseniz, size âyetleri açıkladık. İşte, siz öyle kimselersiniz ki, onları seversiniz, halbuki onlar sizi sevmezler. Kitabın hepsine inanırsınız. Onlar sizinle karşılaştıkları zaman “İnandık” derler. Ama kendi başlarına kaldıklarında, size karşı öfkeden parmak uçlarını ısırırlar. De ki: “Öfkenizden ölün! Şüphesiz Allâh, göğüslerin özünü bilir. Size bir iyilik dokunsa (Bu,) Onları tasalandırır; size bir kötülük dokunsa, ona sevinirler. Eğer sabreder, korunursanız, onların tuzağı size hiçbir zarar vermez. Şüphesiz Allâh, onların yaptıklarını kuşatmıştır.”<sup>11</sup>*

## II- Gayr-ı Müslimlere Yardımın İbadet Niteliği Taşınması A-Zekât-Tasadduk (infâk)

Bir Müslüman kendi dininden olmayan birisine zekât verebilir mi? ya da onlara yapılan infak türünden yardımlar sevaba vesile bir ibadet sayılabilir mi? Bu konu şu ayetle ilgili olarak ele alınmıştır:

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ  
اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ

*“Ey Peygamber! Onları hidayete erdirmek senin üzerine bir borç değildir. Zira ancak Allah dilediğini hidayete erdirir. Hayır olarak ne harcamada bulunursanız bu kendi yararınızdır. Yapacağınız hayırları ancak Allah'ın rı-*

<sup>9</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1415/1995, V, 167; Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), II, 138.

<sup>10</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, II, 99-100.

<sup>11</sup> Âl-i İmrân (3), 118-120.

*zasını kazanmak için yapmalısınız. Çünkü yapacağınız her iyilik size olduğu gibi geri dönecek ve size asla haksızlık yapılmayacaktır.*<sup>12</sup>

Bu ayet bir harcamanın Allâh'ın rızasına uygun olabilmesinin ölçütlerini belirleyen bir dizi ayet içinde yer almaktadır. Bu ayetlerdeki mesajları genel anlamda söyleyecek olursak; sırf Allâh rızasını kazanmak amacıyla yapılan infak mala bereket sağlar. Bu bağlamda bir başka amaç için vermek ya da insanlar arasında ayırım yapmak tasvip edilebilir bir davranış değildir. Buna göre başa kakmak; incitmek; gösteriş yapmak; malın, kendisine verilse almayacağı ölçüde en değersizini seçerek vermek; yardımda inanç ayırımı gözetmek infakı değersiz hale getirir.<sup>13</sup>

Bahse konu ayette yer alan *onları hidayete erdirmek senin üzerine borç değildir* ifadesi sadakalarla ilişkili olarak zikredilmiştir. Ayet bununla müşriklere sadakanın caiz olduğunu açıklamaktadır.<sup>14</sup>

Müslüman olmayanlara sadakayı mübah kılmak üzere inen ayetin<sup>15</sup> iniş sebebi ile ilgili rivayetler oldukça açıklayıcıdır. Bunlardan birisine göre Müslümanlar yoksul zimmîlere tasaddukta bulunuyorlardı. Fakir Müslümanların sayısı arttığında Rasûlullâh (s.a.s.): “Sadece kendi dindaşlarınıza tasaddukta bulunun” şeklinde bir ikazda bulununca bu ayet indi ve uyarıda bulundu. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.): “Diğer din mensuplarına tasaddukta bulunun” buyurdu,<sup>16</sup> Müslümanlar da bu yönde hareket ettiler.<sup>17</sup> Benzer bir rivayete göre de Hz. Peygamberin müşriklere tasaddukta bulunmamasından dolayı bu ayet gelmiştir.<sup>18</sup>

Âyetin inişine sebep olan bir başka rivayet de şudur: Ensar'dan bazılarının Yahudi kabilelerinden Kureyza ve Nadîroğulları arasında akrabaları vardı. Kendilerinin yardımına muhtaç hale geldiklerinde Müslüman olurlar beklentisiyle tasaddukta bulunuyorlardı. Bu tavır üzerine ayet nazil olmuştur.<sup>19</sup>

Hz. Peygamber'e getirilen bir sadakayı isteyen bir Yahûdî'ye karşı Rasûlullâh'ın: “Müslümanların sadakasından sana bir şey yok” şeklinde cevap vermesi üzerine bu ayetin geldiği yönünde bir başka rivayet vardır.<sup>20</sup>

<sup>12</sup> Bakara (2), 272.

<sup>13</sup> Bakara (2), 261-274.

<sup>14</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, Kahire 1387/1967, III, 337.

<sup>15</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, III, 337.

<sup>16</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1416/1995, II, 401, nr. 10398.

<sup>17</sup> İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, II, 401, nr. 10399.

<sup>18</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III, 95.

<sup>19</sup> Ebû Ubeyd, *el-Emvâl* (nşr. Muhammed Halil Herrâs), Beyrut 1406/1986, s. 605; İbn Zenceveyh, *el-Emvâl* (nşr. Ebû Muhammed el-Asyûfî), Beyrut 1427/2006, s. 572; Taberî, *a.g.e.*, III, 95; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, İstanbul 1335-38, I, 461; Kurtubî, *a.g.e.*, III, 337.

<sup>20</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, III, 337.

Diğer bir rivayete göre âyet Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'nın (r. an-hümâ) o zaman henüz Müslüman olmamış bulunan dedesi Ebû Kuhâfe (ö.14/635) ile iyi ilişkilerde bulunmaya niyet ettikten sonra kâfir olduğu için vazgeçmesi üzerine bu ayet gelmiştir.<sup>21</sup>

Bütün bunlarla birlikte Taberî (ö.310/923) ayetin muradı ile ilgili bir başka yöne dikkat çeker ve şunu söyler: Ey Muhammed! Müşriklerin İslâm'a girmek suretiyle hidayet bulmaları senin üzerine borç değil ki gönüllü sadakaların verilmesine engel oluyorsun ve ihtiyaçları olur da hiç değilse o yolla İslâm'a girerler diye sadakalardan onlara bir şey vermiyorsun. Yarattıklarından dilediğinin İslâm'a girerek hidayet bulmasını sağlayacak sadece O'dur. Bu sebeple onlara verilecek sadakayı engelleme.<sup>22</sup>

Hanefî fukahâsından Cessâs (ö.370/980) "Ey Peygamber! Onları hidayete erdirmek senin üzerine bir borç değildir" ayetinin, öncesi ve sonrası ile değerlendirildiğinde Müslüman olmayanlara sadaka vermenin mübah olduğuna delalet ettiğini söyler.<sup>23</sup>

Nüzul sebepleri de dikkate alındığında bu ayetle İslâm dininden olmayanlara sadaka verilebileceği açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim Saîd b. Müseyyeb'in rivayet ettiği *mürsel* bir hadiste Hz. Peygamber bir Yahudi ailesine tasaddukta bulunmuştur ki O'nun vefatından sonra da onlar bundan yararlanmaya devam etmişlerdir.<sup>24</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in sadaka -ki bu kuvvetle muhtemel zekâtı- ve ganimetten kendi hissesine düşen 1/5'lik paydan<sup>25</sup> zimmilerin fakirlerine de verdiği hatta bunun için tahsisatta bulunduğu nakledilmektedir.<sup>26</sup>

Müslüman âlimlerin zekât konusunda tereddütlü davransalar da tasadduk kabilinden gayr-ı Müslimlere hayır yapılabileceğini, infakta bulunabileceğini bu ayetten hareketle kabul ettiklerini görüyoruz.<sup>27</sup> Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö.1942) konu ile ilgili şu ifadeleri konunun özünü yansıtmaktadır:

"Gerek Müslüman ve gerek gayr-ı Müslim herhangi bir fakire sadaka vermekten, verdiğiniz zaman da iyisini vermekten sakınmayınız. Madem ki Allâh mü'min veya kâfir herkesin rabbidir ve madem ki sadakalarınız Allâh hesabındır, o halde mü'mine de kâfire de Allah için tatavvuan sadaka vere-

<sup>21</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, III, 337.

<sup>22</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III, 94-95.

<sup>23</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 461.

<sup>24</sup> Ebû Ubeyd, *a.g.e.*, s. 605.

<sup>25</sup> Enfâl (8), 41; Haşr (59), 7.

<sup>26</sup> İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, II, 402, nr. 10409.

<sup>27</sup> İbn Zenceveyh, *a.g.e.*, s. 571.

bilir ve her ikisinin de ecrini alırsınız.”<sup>28</sup>

Ancak farz olan zekâtın verilir verilemeyeceği konusunda tartışma vardır. Bu konuda Hz. Peygamber’in “zekât, Müslümanların zenginlerinden alınıp fakirlerine verilir” hadisi<sup>29</sup> esas alınarak verilemeyeceği görüşü ağırlık kazanmamış gözükmektedir.<sup>30</sup> Devlet Başkanının almaya yetkili olduğu sadakaların gayr-ı Müslimlere verilemeyeceği yönünde bir kural da ön plana çıkmaktadır.<sup>31</sup> Bundan bireysel anlamda zekâtın (emvâl-i bâttınanın zekâtı) gayr-ı Müslim vatandaşlara verebileceği gibi bir sonuca da ulaşıp ulaşılamayacağı hususu, üzerinde durulmaya değer bir konudur. Belki bu durum biraz da zekâtlar konusunda mali disiplini sağlamayı amaçlıyor olabilir. Meselâ bu açıdan “Devletin toplama yetkisinde olan emvâl-i zâhire’nin zekâtını bir Müslüman kendisi bizzat bir Müslüman’a verebilir mi?” sorusunu da sorabiliriz. Eğer bu konudaki mali disiplini bozacak ise ve Devlet de bunu bizzat toplayıp ilgili yerlere sarf edeceğini deklare etmişse Müslüman’a da verilemez. Çünkü Hz. Peygamber’in zekâtlarla ilgili az önce yer verilen hadisi zekât olgusunun zenginler üzerine vecibe olan mali bir ibadet olduğunu açıklama mı ve keza Müslüman toplumda ilke olarak Müslüman’a verileceği mi yoksa kimlere verilemeyeceğini belirlemeyi mi amaçlamıştır? Pek ikincisi değil gibi gözükmektedir. Çünkü *müellefe-i kulûba* zekât verilebileceği Kur’ân’ın izin verdiği bir uygulama olduğu gibi Hz. Ömer’in “*Zekâtlar Allâh’ın kesin bir buyruğu olarak fakirlere, miskinlere...verilir*”<sup>32</sup> ayetindeki fakirleri Müslümanların, miskin’i de gayr-ı Müslim vatandaşların yoksulu olarak anlaması<sup>33</sup> bunu tutarlı kılmaktadır. Ebû Bekir el-Absî’den rivayet edildiğine göre, Hz. Ömer Medine’de kaderine terkedilmiş / kapıya bırakılmış bir gayr-ı müslim’e rastlamış ve ona niçin bu halde bulunduğunu sormuş, o zimmî de gençliğinde gerekli bütün vergileri ödemediğini ancak şu anda bakacak kimse sinin bulunmadığını söyleyince Hz. Ömer: “Sana insafı davranılmamış” diyerek onun ihtiyaçlarının giderilmesi için beytül-mal’dan maaş bağlanmasını emretmiş sonra da: “İşte bu kimse, Yüce Allah’ın kendileri hakkında:

“*Zekâtlar, ancak fakirler ve miskinlerin hakkıdır*” buyurduğu kimse lerdendir” ayetini okumuştur.<sup>34</sup>

Aynı görüş sahabeden Abdullah b. Abbâs’tan da nakledilmektedir.<sup>35</sup>

<sup>28</sup> Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul, ts. (Eser Neşriyat), II, 939.

<sup>29</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 1; “Zekât”, 1, 63, “Megâzî”, 60; Müslim, “İmân”, 29; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 5.

<sup>30</sup> Ebû Ubeyd, *a.g.e.*, s. 604.

<sup>31</sup> Cessâs, *a.g.e.*, I, 461.

<sup>32</sup> Tevbe (9), 60.

<sup>33</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, Kahire 1302, s. 126.

<sup>34</sup> *Tefsîru İbn Ebi Hâtim* (nşr. Es’ad M. et-Tîb), Sayda, ts. (el-Mektebetü’l-Asriyye), VI, 1817, nr. 10350; Abdurrahman es-Se’âlibî, *et-Tefsîr*, Beyrut, ts. (A’lemî), V, 57; Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 174.

<sup>35</sup> Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân* (nşr. M. Ali es-Sâbûnî), Mekke 1409, III, 221; Dâvûdî, *el-Emvâl* (nşr. M. Ahmed Serrâc-Ali M. Cumu’a), Kahire 1421/2001, s. 275.



Tâbiûndan İkrime el-Berberî (ö.105/723)<sup>36</sup> ile Hanefî mezhebi imamlarından Züfer b. Hüzeyl (ö.158/775)<sup>37</sup> de bu görüştedir. Züfer zekâtın verileceği fakîr ve miskîn umûmîlik ifade edecek biçimde gelmiş ve Müslüman olma şartıyla kayıtlanmamıştır. Dolayısıyla Müslüman ve gayr-ı Müslim ayrımı olmaksızın fakire zekât verilir.<sup>38</sup> Ayrıca ona göre zekâtın maksat Allâh'a yaklaşma (ibadet) amacıyla fakirin ihtiyacını gidermektir. Bu amaç zekâtın Müslüman olmayan vatandaşlara (zimmî) verilmesiyle de hasıl olmaktadır.<sup>39</sup> Tefsir alimi Ebû'l-Abbâs Ahmed el-Mehdevî (ö. 440/1048) de bu ayetle yakın akrabadan olan müşriklere zekât verilebileceğine ruhsat tanındığını söylemektedir.<sup>40</sup>

Sonuç olarak az yukarıda görüşlerine yer verilen alimler (Hz. Ömer, zayıf bir rivayet olarak Abdullah b. Abbâs, İkrime, Züfer, Mehdevî) dışında zekâtın gayr-ı Müslimlere verilemeyeceği görüşü fukaha arasında genel kabul görmüştür. Bu tartışma konumuzu çok fazla ilgilendirmemektedir. Çünkü gayr-ı Müslimlere yardım yapılabileceği, üzerinde durduğumuz ayetle sabittir. Ayrıca biraz sonra ele alacağımız üzere Kur'ân-ı Kerîm düşmanlığı benimsememiş bulunan gayrı Müslimlere yardımı bir iyilik kabul etmektedir<sup>41</sup> ki bu bir ibadettir.<sup>42</sup>

Âyetin iniş sebebiyle ilgili mevcut bilgiler rivayet tekniği açısından bir değerlendirmeye tabi tutulabilir. Nitekim Süleyman Ateş oldukça sert bir üslupla bu rivayetleri tenkit etmektedir. Fakat bu eleştirilerin ne kadar tutarlı olduğu da ayrı bir tartışma konusudur. Biz bu nokta üzerinde durmayacağız. Ancak şu kadarını belirtelim ki âyetin inişine sebep olan bütün rivayetlerde ortak nokta Müslüman olmadığı gerekçesiyle diğer din mensuplarına yardım etmeme şeklindeki tavrın Allâh tarafından tasvip edilmemesidir. Bu ayete kadar Müslümanların kendileri dışında diğer din mensuplarına yapılan yardımların Allâh yolunda olmadığı inancına sahip buldukları, bu sebeple de çekindikleri ya da bu yolla İslâm'ı yayma gibi bir tavır takındıkları anlaşılmaktadır. İşte bu ayet dini kimliğine bakılmaksızın ihtiyaç içinde bulunan herkese her hangi bir ayırım göstermeksizin sırf insan olması sebebiyle yardımda bulunmanın bir ibadet olduğunu açıkça ifade ettiği gibi kişinin içinde bulunduğu olumsuzluğun manipüle edilerek dine çekme aracı olarak kullanılmasını da yasaklamaktadır. Çünkü dini kabul bir gönül işidir ve tamamen özgür irade sonucunda olmalıdır. Bir çok ayet ve hadiste geçtiği şekliyle gönülden olmayan bir kabulün insana bir faydası yoktur ve onu iki yüzlülüğe iten bir özelliğe sahiptir.

<sup>36</sup> Taberî, *a.g.e.*, VI, 396; Mâvedî, *el-Hâvî*, Beyrut 1414/1994, VIII, 488; Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 174.

<sup>37</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, Kahire 1324-31, II, 202; Kürlânî, *el-Kifâye*, II, 207.

<sup>38</sup> Kürlânî, *el-Kifâye*, II, 207.

<sup>39</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 202.

<sup>40</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz* (nşr. Abdüsselam Abdüşşâfi), Beyrut 1413/1993, I, 367.

<sup>41</sup> Mümtahine (60), 8-9.

<sup>42</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 111.

Çuvaldızı biraz da kendimize batıracak olursak bir müşrik'in şirki, yoksul olması halinde Müslümanın yardımına engel bir durum teşkil etmediğine göre ihtiyaç içinde bir Müslümanın yardım edecek olandan farklı bir toplumsal oluşuma (parti, mezhep, meşrep, tarikat vb.) üye olması ya da sempati duyması evleviyetle onun yardımına engel olamamalıdır. Hatta şirk en büyük günah olarak kabul edildiğine göre günahkâr olmak da yardıma engel bir husus değildir. Yine müşrik'in bu yolla sıkıştırılarak Müslüman olmasını sağlamaya çalışmak da Allâh'ın istemediği bir tavır olduğuna göre günümüz kuruluşlarının da adam kazanmak için ya da bu niyetle benzeri yola girmeleri kabul edilebilir bir şey değildir. İnfak, sırf Allâh emrettiği için ve onun rızasını kazanmak amacıyla sadece karşı tarafın ihtiyacını gidermek maksadıyla yapılmalıdır. Çünkü infak edene, Allâh rızasını kazanmak için harcama şartıyla ancak yaptığı yardımın yararı dönebilir. Buna göre ayet yardım edilecek olanın özelliğinden daha çok infakta bulunanın niyetinin önemine vurgu yapmaktadır. Bazı günümüz Müslümanları insani ilişkiler için bizden mi değil mi? temeline dayalı bir ayırımdan vazgeçmelidir. Şu olay bu açıdan önemlidir:

Ebû Hüreyre'nin rivayetine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur:

Bir adam: Ben, bu gece mutlaka bir sadaka vereceğim; dedi, ve sadakasını çıkararak bir fahişenin eline verdi. Derken halk: bu akşam bir fahişeye sadaka verildi, diye lâf etmeye başladılar. O adam: Yâ Rabbî bir fahişeye sadaka verdiğim için sana hamd olsun. Bu gece de sadaka vereceğim dedi ve sadakasını bir zenginin eline verdi. Halk yine: Bir zengine sadaka verildi; diye ileri geri konuşmaya başladılar. Sadaka veren adam: Yâ Rabbî! Bir zengine sadaka verdiğim için sana hamd olsun dedi. Peşinden bir sadaka daha vereceğim dedi ve sadakasını bir hırsızın eline koydu. Halk yine: Bir hırsıza sadaka verildi! Dedi-kodu etmeye başladılar. Bunun üzerine sadaka veren zât: Yâ Rabbî Bir fahişeye, bir zengine ve bir hırsıza sadaka verdiğim için sana hamd olsun; dedi. Sonra (rüyasında) ona gelenler oldu ve: Senin sadakan kabul olundu. Fahişe umulur ki bu sadaka sebebiyle zinasından vazgeçip namuslu olur; zengin de belki ibret alır da, Allah'ın kendine verdiği maldan infâk eder; Hırsız da belki bu sadaka sebebiyle hırsızlığından vazgeçerek namuslu bir adam olur dediler.<sup>43</sup>

Sonuç olarak insana sırf insan olduğu ve sırf Allâh rızası için vermek gerekir. Bu durumda Allâh Te'âlâ o niyetin neticesini halkeder.

<sup>43</sup> Buhârî, "Zekât", 14; Müslim, "Zekât", 48, 77, 78; Nesâî, "Zekât", 47; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 322, 350.

İbn Kayyim el-Cevziyye Allâh'ın, şu ayette bahsedilen sınıflara kâfir bile olsa zaruret hali ve ihtiyaç durumunda ihsanla muameleyi farz kıldığını bunların başında da infakın geldiğini belirtir. Zekâtın buna dahil olmaması ile ilgili sorulacak bir soruya da aynı müellif zekâtın Allâh'ın hakkı olduğunu ve mükellefini ve sarf yerlerini bizzat kendisinin belirlediğini bu konuda da *icmâ*n oluştuğunu ifade ederek cevap verir.<sup>44</sup>

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَلًا فَخُورًا

*Allah'a kulluk edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın, ana-babaya, ak-rabaya, yetimlere, yoksullara, akraba olan ve olmayan komşuya, yakın arkadaş, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara ihsânla (gönülden gelen bir coşkuyla istenenden fazlasını vererek) muamele edin. Allah kendini beğenen ve böbürlenip duran kimseyi asla sevmez.*<sup>45</sup>

## B-Fıtır Sadakası

Fıtır sadakası, ramazan bayramının hemen öncesinde ihtiyaç sahiplerine yardımı ifade eden ve bizzat Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş mali bir ibadettir. Amacı da imkânı yerinde olmayan insanların hiç değilse bayram sırasında kalplerinin yoklukla meşgul olmasının önlenmesi, sıkıntılarının giderilmesi böylece bir nebze de olsa ihtiyaçları karşılanmış bir biçimde bayram coşkısına, neşesine, sevincine katılmalarının sağlanmasıdır. Çünkü bazılarının bayram ederken diğer bazısının ihtiyaç içinde kıvrınması ve bu coşkuyla ortak olamaması bayrama ve toplumsal ilişkilere leke düşüren bir haldir. Bir başka ifadeyle bayramı bayram olmaktan çıkararak bir durumdur. Bu sebeple Hz. Peygamber: *Bu gün fakir-fukarayı dilenmeye/ istemeye / kapı kapı dolaşmaya muhtaç etmeyin* buyurmuştur.<sup>46</sup>

Ebû Hanîfe ve talebesi İmam Muhammed gibi bazı müctehidlerle Yusuf el-Karadâvî, Seyyid Sâbık gibi çağdaş alimler İslam toplumunda yaşayan gayr-ı Müslim vatandaşlara fıtır sadakası verilebileceği görüşünü savunmuşlardır.<sup>47</sup> Müellefe-i kulûba zekât verilebileceğini ifade eden Tevbe suresinin 60. ayeti ile düşmanlık içinde bulunmayan gayr-ı Müslimlere iyiliğe

<sup>44</sup> *Ahkâmü ehli'z-zimme*, Beyrut 1995, I, 301-302.

<sup>45</sup> Nisâ' (4), 36.

<sup>46</sup> Mâlik, *el-Muvatta'* (Rivâyetü Muhammed b. el-Hasen, nşr. Takıyyüddîn en-Nedvî), Dımaşk 1413/1991, II, 150; Dârekutnî, *es-Sünen* (nşr. es-Seyyid Abdullah Haşim el-Yemânî), Beyrut 1386/1966, II, 152-153; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. M. Abdülkadir Ata), Mekke 1414/1994, IV, 175.

<sup>47</sup> Seyyid Sabık, *Fikhü's-sünne*, Beyrut 1969, I, 415; Yûsuf el-Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, Beyrut 1389/1969, II, 950, 957.

engel bulunmadığını belirten Mümtehine suresinin 8. ayeti bu konuda delil alınmıştır. Fakihlerin çoğunluğu karşı olsa da *Emvâl* kitaplarında yer alan fitır sadakasının bir elde toplanarak üçe bölünüp 1/3'ünün Müslümanların fakirlerine 1/3'ünün göçebe Arap kabilelerine (el-A'râb), 1/3'ünün de rahiplere verilmek üzere organize edildiği şeklindeki bilgi<sup>48</sup> bu yönde bir uygulamanın bulunduğunu göstermektedir.

Bu bilgilerden hareketle denilebilir ki İslam toplumlarında yaşayan gayr-ı Müslimlerin bayram coşkısına katılabilmesi, bu duyguyu yaşayabilmesi ve İslâm toplumunun bir bireyi olarak kendisini hissedebilmesi için mali bir ibadet olan fitır sadakası verilmesi insana sırf insanlığından dolayı saygıya değer görülmesinin eşsiz örneklerinden birisidir. Tarihte olduğu gibi günümüzde de bir çok yerde karşımıza çıkan ayırımcılığa karşı Müslüman düşüncesinde gelişen ve uygulanan zihniyetin dünyaya sunulan en kâmil örneklerinden birisidir.

### C- Vakıf ve Vasiyet

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ قَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“Allah, inancınızdan dolayı sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik etmenizi ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz. Allah adaletli olanları elbette sever. Allah yalnızca, inancınızdan dolayı sizinle savaşmış, sizi yurtlarınızdan çıkarmış ve çıkarılmanıza yardım etmiş olanlarla dostluk kurmanızı yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte bunlar hainlerdir.”<sup>49</sup>

Âyet ilke olarak, düşmanca tavırlar kapsamına girmedikçe hangi dine ve ırka mensup olursa olsun kurumsal anlamda bütün toplumlarla ve bireysel anlamda bu toplumların bütün üyeleriyle iyilik ve adalet temeline dayalı ilişkiler kurulabileceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda ayet özellikle İslâm toplumlarında yaşayan gayr-ı Müslimlere tasadduk, onlar adına vakıf kurma, vasiyette bulunma vb. mali ibadet kapsamında yer alan yardımları temellendirmek üzere delil alınmıştır.

Vakıf, *menfaati ibâdullâha ait olur vechile bir aynı, Canâb-ı Hakkın mülkü hükmünde olmak üzere temlik ve temellükten mahbûs ve memnu kılmak*<sup>50</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Vasiyet de kişinin bir malını ölümünden sonra geçerli olmak üzere teberru yoluyla bir başkasına temlik etmesi

<sup>48</sup> Abdirezzâk, *el-Musannef* (nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî), Beyrut 1971-75, IV, 113, nr. 7168-7169; Ebû Ubeyd, *a.g.e.*, s. 606; İbn Zenceveyh, *a.g.e.*, s. 613.

<sup>49</sup> Mümtehine (60), 8-9.

<sup>50</sup> Ömer Hilmi Efendi, *İthâfû'l-ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf*, Ankara 1977, s.13.

demektir. Vasiyetten maksat vasiyette bulunan şahsın vasiyette bulunulan kişinin ihtiyacını gidermek suretiyle sevaba nail olması, böylece Allah'a yaklaşmasıdır. Dolayısıyla hem vakıf hem de vasiyet kişiyi Allâh'a yaklaştıran mali birer ibadettir ve sadakanın birer türüdür.<sup>51</sup>

Vakfın tanımında yer alan *ibâdullâh* ifadesi Allâh'ın bütün kullarını içine alan bir kavramdır. Bu konuda sadece insan olmak yeterlidir. Hatta tarihi süreç içerisindeki uygulamalar dikkate alınırsa insan dışındaki varlıklar da vakfın amaçları ve kapsamında yer almıştır. Bu da Hz. Peygamber'in:

« في كل ذات كبد رطبة أجر »

*Can taşıyan her varlığa yapılan iyilikte ecir vardır* hadisinin bir uygulaması kabilindedir.<sup>52</sup>

Bu ayetten hareketle bir müslümanın gayr-ı Müslim vatandaşların ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla vakıf kurabileceği gibi malının bir kısmını da bu iş için vasiyet edebilir. Bu konuda İslam hukukçuları arasında görüş birliği vardır. Bu konuya Hz. Peygamber'in eşi Safiyye'nin (r.a.) Yahudi kardeşine yapmış olduğu vasiyeti, Hz. Peygamber'in hediye etmiş olduğu bir elbiseyi Mekke'deki müşrik kardeşine gönderen Hz. Ömer'in bu davranışı, yine Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'nın müşrik annesiyle münasebetleri örnek birer uygulamadır.<sup>53</sup>

## D- Keffâret – Kurban - Adak

Ebû Hanîfe ve talebesi İmâm Muhammed'e göre İslâm toplumunda yaşayan gayr-ı Müslim vatandaşlara zekât dışında<sup>54</sup> kurban etinden, ceza kurbanından, nezir kurbanlarından verilebileceği gibi keffâretlerden de verilebilir. Keffâretler de ibadettir.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, I, 223, 225; Abdülkerim Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn*, Beyrut 1408/1988, s. 393, 402-405; İsmail Lütfi Fettânî, *İhtilâfî'd-dâreyn*, Kahire, 1418/1998, s. 269-270, 275.

<sup>52</sup> Buhârî, "Müsâkât", 9, "Mezâlim", 23, "Edeb", 27; Müslim, "Selâm", 153; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 44...

<sup>53</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, I, 223; Zeydân, *a.g.e.*, s. 394-396, 402-405; İsmail Lütfi Fettânî, *a.g.e.*, s. 270, 275.

<sup>54</sup> *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*'nin 10. sayısında (Konya 2007) yer alan "Cihâd Şiddete Referans Olabilir mi?" başlıklı makalenin 54. sayfanın son paragrafında keza İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesince düzenlenen Uluslar arası *Din ve Dünya Barışı* adlı sempozyuma aynı başlıkla sunulan ve bu sempozyumun adıyla basılan kitabın (İstanbul 2008) 185. sayfasının ilk paragrafında Ebû Hanîfe'ye göre zimmiye verilecek yardımlar arasında sehven zekât da sayılmıştır. "Ebû Hanîfe'ye göre zimmi'ye zekât ve fitır sadakası..." ifadesi "Ebû Hanîfe'ye göre zimmi'ye zekât hariç fitır sadakası..." şeklinde düzeltilmelidir. Bu vesileyle bu hatayı düzelttiğimi belirtmek isterim [S. Köse].

<sup>55</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, Karaçi, ts. (Mektebetü Câvid), I, 123.

Kur'ân-ı Kerîm, yapılan yeminin kasten bozulması,<sup>56</sup> zihâr yemini,<sup>57</sup> hatâen adam öldürme,<sup>58</sup> ihramlının avlanması veya tıraş olması<sup>59</sup> şeklindeki beş ihlâl için kefâret belirlemiştir. Bu kefareterde köle azadı, belli sayıda fakirin doyurulması ya da giyindirilmesi önemli bir alternatif olarak öngörülmüş, hac ve umre yasaklarının ihlalinde ise mükellef kurban kesmekle yükümlü tutulmuştur. Katil kefaretinde azad edilecek kölenin mü'min olması şartı aranırken Hanefîlere göre yemin ve zihar kefaretinde gayr-ı Müslim kölenin de azad edilebileceği caiz görülmüştür..

İslâmî telakkîde kefarete kısmen ceza ve bu hususiyetiyle caydırıcılık yönü bulunsa da (zevâcir) esas itibariyle sözlük anlamıyla da bağlantılı olarak işlenen günahtan dolayı Allah'tan af talebi, hatanın telâfisi (cevâbir) mahiyetindedir<sup>60</sup> ve günahı örten, uhrevi anlamda sorumluluğu kaldıran bir özellik taşır. Gayr-ı Müslim kölelerin azadı ya da Müslüman olmayanların doyurulması veya giydirilmesi yoluyla bir Müslümanın günahının kaldırılması gerçekten Müslümanların insana bakışını yansıtan insana sırf insanlığundan dolayı saygının önemli bir göstergesidir. Özellikle bu iki fakihin yaklaşımı kefaretlerin yoksulluğu kaldırmak amacıyla meşru kılınmış olduğu ve bu özelliğin gayr-ı Müslimlerde de bulunabileceği, bununla mücadele için Müslüman gayr-ı Müslim ayrımının yapılmaması da insana saygının önemli bir örneğidir.<sup>61</sup>

## E-Esirlere Yardım

Esir, savaşta ele geçirilen tutsakları ifade eder. İslâm öncesi toplumlarda uluslararası ilişkileri düzenleyen hukukî teamüller ve antlaşmaların mevcut olmaması sebebiyle savaş esirlerine uygulanacak belli kuralların da bulunmadığını, bu alanda keyfiliğin hüküm sürdüğünü belirtmek gerekir. Savaşı galibiyetle bitiren taraf kendi anlayışına göre muharip sivil, kadın erkek, büyük küçük demeden düşmanını imha etmeyi meşru görebiliyor, Asurlular'da olduğu gibi düşmanın derisini yüzüp ele geçirdikleri şehrin kapısına asmayı dinî bir görev telakki edebiliyor, Farslılar'ın yaptığı gibi fillerle ezebiliyor, eski Yunanlılar ve Romalılar'da olduğu şekliyle her türlü işkenceyi reva görebiliyor mesela vücutlarını parçalıyor, büyük küçük, kadın erkek ayrımı yapmadan hepsini öldürebiliyordu. Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi semavî dinleri kabul edenlerin bile esirlerle ilgili uygulamalarında vahşet ve insafsızlığı terk etmedikleri, aksine bunu dinin bir emri gibi telakki ettik-

<sup>56</sup> Mâide (5), 89.

<sup>57</sup> Mücâdele (58), 2-4.

<sup>58</sup> Nisâ' (4), 92.

<sup>59</sup> Bakara (2), 196; Mâide (5), 95; Buhârî, "Muhsar", 5-8.

<sup>60</sup> bk. Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut 1411/1991, I, 446.

<sup>61</sup> Kâsânî, *Bedâi' u s-sanâi'*, Kahire 1327-28/1910, II, 49; VII, 341.

leri görülmektedir. Meselâ Talmut'ta yalnız muharip esirler değil kadın ve çocuklarla ele geçirilen hayvanların da öldürülmesine hükmedilmiştir. İslâm'dan önce Araplarda da esirler bazan toplu halde yakılıyor, çeşitli organları kesilmek suretiyle işkenceyle öldürülüyor, öldürülmeleri için düşmanlarına satılıyor veya sağ bırakılıp köle olarak kullanılıyordu. İslâmın geldiği yıllarda Arap müşriklerinin düşmanlarına karşı dehşet verici bazı uygulamaları Müslüman tarihçilerin kayıtlarında mevcuttur. Bütün bunlar dikkate alındığında zaman içinde bazı toplumlarda insan onurunun yakışmasa da esirlerin köleleştirilerek kendilerinden faydalanılma yoluna gidilmesi yine de bir iyileştirme sayılabilir.<sup>62</sup>

İslam düşüncesinde esirlere karşı muamele şu ayet ve bu doğrultuda gelişen Hz. Peygamberin uygulamalarıyla ortaya çıkmıştır:

وَيُطْعَمُونَ عَلَىٰ حَيْهٍ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا

*“Onlar, kendileri de sevip istedikleri halde yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler. (Ve şöyle derler:) Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz; sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz. Biz, asık suratlı çetin bir günde rabbimizden korkarız.”*<sup>63</sup>

Bu ayet ve Hz Peygamber'in uygulamalarına göre esir alınan düşman askerlerine yapılacak muamelede insan şeref ve haysiyetine yakışmayan bir davranışta bulunulamaz, bütün tabii ihtiyaçları esir alan Müslüman ülke tarafından karşılanır. Bu bağlamda esire işkence yapılamaz, kötü muameleyle maruz bırakılmaz, esir kadınlara tecavüz edilemez, gıda, giyim, barınma ve tedavi gibi zaruri ihtiyaçları esir alan Müslüman ülke tarafından karşılanır. Üstelik ayetin ifade ettiği üzere bütün bu hizmetlerde öncelik esirlere verilir, incitici bir tutum takınılamaz, Allah'ın rızasını kazanma dışında bir amaç güdülemez. İslam toplumlarında uygulama bu şekilde gelişmiş ve gelenek olarak yerleşmiştir. Bu ayetin, Müslümanları ana yurtlarından (Mekke) Medîne'ye süren ve bununla yetinmeyip topyekün burada da imha etmek üzere saldırıda bulunan Mekkeli müşriklerin Bedirde esir alınanları hakkında nazil olduğu dikkate alınırsa Müslümanların insana karşı yaklaşımlarının ne kadar değerli olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Kâfir de olsa esire yemek yedirmede büyük sevap bulunduğunu ifade eden<sup>64</sup> bu ayetten hareketle

<sup>62</sup> Ahmet Özel, “Esir”, *DİA*, XI, İstanbul 1995, 382.

<sup>63</sup> İnsân (76), 8-10.

<sup>64</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Fikr), IV, 353.

Müslümanlar Bedir esirlerine yiyeceklerini vermişler, bu insanlık sebebiyle Müslüman olanlar olmuştur.<sup>65</sup> Düşmanlıkta sınır tanımayan, eline imkân geçse öldürecek pozisyonda bulunan bir düşmanın ele geçirilmesinden sonra bu tür bir muamelenin yapılabilmesi insanlık tarihinde Müslümanların dünyaya sunduğu en değerli davranış biçimlerinden birisidir.

Müslüman dünya dışında XX. Yüzyılın başlarında esir hakları uluslar arası sözleşmelerle ancak teminat altına alınabilmiş olsa da hiçbir zaman Müslümanların tek taraflı olarak uyguladığı insanın insanlığını esas alan zihniyet dünyasına kavuşamamıştır. Çok yakın zamanlardaki örnekler bu konuda hala büyük sorunların bulunduğunu, kaba kuvvetin belirleyici özelliğini sürdürdüğünü görmekteyiz.

### Sonuç

İslam gelmeden önce dünyanın önde gelen imparatorluklarının kendi ülkeleri ya da ırkları dışındaki insanlara hukuki himaye sağlamadığı, can ve mal teminatı vermediği, bir ülke vatandaşının diğerine giremediği ya da çok özel şartlarla ancak belli bölgelere gidebildiği<sup>66</sup> hatta bu anlayışın İslâm öncesi Arap kabileleri arasında da yaygın bulunduğu, savaşların neredeyse bir yaşam biçimi olarak benimsendiği düşünülürse farklılığın insani ilişkilere bir etkisinin olmayacağı, insanların farklı kabilelere ve toplumlara ayrılmasının ayrışma amacıyla değil tanışma ve kaynaşmaya vesile olması maksadına matuf bir yaratılış gerçeği olduğunu ifade eden ayetin mesajı çok daha iyi anlaşılır:

*“Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir diğiden yarattık, tanışmanız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O’nun emir ve yasaklarına en fazla saygılı davranmanızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır.”<sup>67</sup>*

Müslüman düşüncesini şekillendiren Kur’ân’ın bu ve benzeri ayetleri ile Hz. Peygamber’in uygulamaları açısından bakıldığında insana saygı onun insanlığından kaynaklanır. Bir başka ifade ile onu sırf insan olduğu için hürmeti hak eder. Onun dini, dili, ırkı ya da farklı kimliği veya görüntüsü bu hususu engelleyen bir durum değildir. Bu anlayışın zirve noktası bir müslümanın düşmanlık etmediği sürece hatta düşman bile olsa etkisiz kaldığı durumlarda mesela savaşta esir alındığında gayr-ı Müslimlere yardımının ibadet kapsamında değerlendirilmiş olmasıdır. Bir başka ifade ile bazı alim-

<sup>65</sup> Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, Kahire 1375/1955, I, 645; Ahmet Özel, “Esir”, *DİA*, XI, 382-389.

<sup>66</sup> Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Ülke*, İstanbul 1984, s.181 vd.; a.mlf., “Gayrı Müslim”, *DİA*, XIII, 419-420.

<sup>67</sup> Hucurât (49), 13.



lere göre gayr-ı Müslim vatandaşlara zekât verilmesi, İslam hukukçularının ittifakıyla onların ihtiyaçları için Müslüman malından vakıf kurulmasının bir ibadet sayılması ve bunun Allâh'a yaklaştıran bir özellik taşıması keza günahları telafi edici ve örtücü bir mekanizma olarak kefaretlere kendilerine verilebilmesi yönündeki düşünce bu anlamda eşsiz bir örnek oluşturur.

İslam ülkesinde yaşayan gayr-ı Müslim vatandaş anlamına gelen zimmi'ye zekat dışında fitır sadakası, kefaret, nezir, kurbân başta olmak üzere her türlü yardımın yapılabileceğini savunan İslam hukukçularının İslam ülkesiyle antlaşma yapmamış ve her an saldırı pozisyonunda bulunan ülke anlamına gelen *Dâru'l-Harb* vatandaşı olan harbî'ye yapılamayacağını savunması<sup>68</sup> dinden kaynaklanan bir ayırım değil onların *dinî gerekçeyle Müslümanlara karşı savaşmalarıdır*.<sup>69</sup> Dolayısıyla kendilerine yapılacak maddi desteğin *Müslümanlara karşı yaptıkları savaşta onlara yardım etmiş olmak anlamına geleceğidir*.<sup>70</sup> Hz. Ömer'in zekâtın sarf yerlerini belirleyen Tevbe suresinin 60. ayetinde geçen *fakiri* Müslümanın, *miskini* de İslam toplumunda yaşayan gayr-ı Müslimlerin (zimmi) yoksulu olarak yorumlaması, halifeliği döneminde de bunu uygulaması gerçekten üzerinde durulmaya değer bir noktadır. Bütün bunlar insana sırf insan olduğu için verilen değer eşsiz örneğidir.

<sup>68</sup> Kâsânî, *Bedâi' u ş-sanâi'*, II, 49; VII, 341.

<sup>69</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X, 190.

<sup>70</sup> Kâsânî, *Bedâi' u ş-sanâi'*, II, 49; VII, 341.



# İSLÂM DİNİNDE SOSYAL GÜVENLİĞİN TEMEL MÜESSESELERİ

**Prof. Dr. Servet ARMAĞAN\***

## **The main institutions of Social Security in Islam**

The idea and the institutions of social security in the modern world has come about in the 20<sup>th</sup> century and it is a very complex and expensive system. The foundations of social security have been laid down 14 centuries ago in the main Islamic sources. Some of the arrangements like Zakat are compulsory and some like Sadaka are voluntary. Based on many verses from the Qur'an and the Hadith, this article explains these institutions.

## **Giriş:**

Bu incelememizde İslam Dininde Sosyal Yardımlaşma müesseselerini kısaca ele alacağız. Sosyal yardımlaşma şahıslar ve özel hukuk kurumları arasındaki yardımlaşmaları çağrıştıran bir kavramdır. Modern hukuk hayatında aynı manayı ifade etmek için “Sosyal Güvenlik Müesseseleri” tabiri de kullanılmaktadır. Her ikisinde de söz konusu olan, yardıma mühtaç olanlara yardım elinin uzatılmasıdır. Günümüzdeki modern demokrasiler, yardıma mühtaçlara yapılacak yardımı, şahısların keyfine ve iradesine bırakmamış, müesseseler kurarak, sosyal güvenliği organize bir sistem içinde garantiye bağlamıştır. 1982 Türkiye Cumhuriyeti Anayasası md. 60, “**herkes**”in sosyal güvenlik hakkına sahip olduğunu ifade etmiş, 62. md. ise, özellikle korunmaya mühtaç olanların (gazi, sakat ve ihtiyarların) sosyal güvenlik sistemi ve müesseselerinden istifadesini düzenlemiştir.

Modern demokrasilerdeki bu sosyol güvenlik sistemi, devletin idaresi, finansmanı ve kontrolü altında yürümekte, hatta bazı devletler bu

---

\* Dicle Ü. Hukuk Fakültesi eski Dekanı-Harran Üniversitesi Kurucu Rektörü ve İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi, servetarmagan@gmail.com.

ssistemin işleyişini bir Bakanlığa bile bağlanmıştı. Türkiye de bunlardan biridir.

İslam Hukuk Sistemine baktığımız zaman dikkat çekici bir özellik şudur: Bir taraftan mecburi sosyal güvenlik müesseseleri, diğer taraftan ise, tamamen kişilerin istek ve arzusuna bırakılmış mecburi olmayan sosyal güvenlik müesseseleri vardır. Ancak ihtiyari olan bu ikinci gruptaki düzenlemeler ise, yerine getirildiği takdirde, ilgili kişi ve kuruluşların sevaba nâil olacakları belirtilmiştir. Dünya Hukuk sistemlerinde, genellikle “laik” özellikleri sebebiyle, “sevap” kavramını esas alan bu ikinci özellik görülmemektedir.

Aşağıda bu özellikleri ve müesseseleri biraz daha açacağız. Ama herşeyden önce, İslam Hukukunda Sosyal Güvenliğin temelini teşkil eden prensiplere temas etmemiz gerekir. Kanaatimce, Sosyal Güvenlik kavramının Kur'an ve Sünnet'te yer alan temel hükümleri ve prensipleri şunlardır:

### 1-Temel Prensipler:

1-“İyilik etmek, fenalıktan sakınmak hususunda birbirinize yardımlaşın, günah işlemek ve aşırı gitmekte yardımlaşmayın.” (Maide,2).<sup>1</sup>

Hz. Peygamber ise bu konuda bir çok beyan ve tavsiyelerde bulunmuştur. Onlardan birkaçını<sup>2</sup> buraya almakta fayada vardır:

2-“Müslümanlar birbirlerini sevmeye, birbirilerine acımadaki bir vücudun organları gibidir. Organlardan biri şikâyet ederse, vücudun diğer organları onun acısına iştirak eder ve onun yardımına koşar.”<sup>3</sup>

3-“Dul kadın ve fakire yardım için gayret gösteren kişi, Allah yolunda cihad yapan veya bütün gece namaz kılan, gündüzleri de oruç tutan kimse gibidir.”<sup>4</sup>

4-“Ben ve yetimi himaye eden, cenette işte böyle (yanyana) bulacağız”<sup>5</sup>

Bu ve benzeri prensipler ve temel hükümler, İslam Dininde yardımlaşmanın, Sosyal güvenlik temellerini teşkil ederler. Çünkü bu prensiplerin ana mesajı şudur: Müslümanlar birbirilerini sevmeli, maddi ve manevi gücü yerinde olanlar mühtaçlara yardım etmeli, toplumdaki maddi ve manevi yarıma mühtaç olanlardan dul, yetim,fakir gibi kimselere yardım edenler, iki cihan Peygamberinin tavsiyelerini yerine getirmiş sayılırlar vb.

<sup>1</sup> Bkz. Armağan, Prof. Dr. Servet, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara 2006, 6. baskı, s.195 vd.

<sup>2</sup> Diğer hadisler için bkz. *a.g.e.*, s.198 vd.

<sup>3</sup> Buhari, “Birr ve Sıla ve'l-Edahi”, 37 (66/2586); Müslim, “Birr”, 66; Nevevî, *Riyâzu's-salihin*, (Diyanet yy.) I, 270, no. 222.

<sup>4</sup> Buhari, (Şerh el-Kirmani), XX, 3; Nevevî, *Şerhu Müslim*, XVIII, 118.

<sup>5</sup> Buhari, XII, 168; Nevevî, *Şerhu Müslim*, XVIII, 114.

İslam Dini, bu temel prensiplerle yetinmemiş, ayrıca toplumdaki yardımlaşmanın, modern hukuk tabiri ile Sosyal Güvenliğin Temel Müesseselerini teker teker saymış, esaslarını ortaya koymuştur.

İslam Dininde Sosyal Yardımlaşmayı veya Sosyal Güvenliği sağlayan müesseseleri ikiye ayırabiliriz: Birinci grup müesseseler “**meccuridir.**” Yani islam dininde müminler bu müesseselerin gereğini yerine getirmek meccuriyetindedirler. Çünkü bu müesseseler âyetlerle kurulmuştur. Bir kısım müesseseler ise, “**ihitiyari**”dir. Yani islam dininin kaynakları tarafından müminlere tavsiye edilmiştir. Birinci gruptakiler gibi müminler için farz veya vâcip değildirler ama yerine getirildikleri takdirde, müminler sevap kazanırlar.

Biz burada, incelememizin konusunu ilgilendirdiği derece, sadece, sosyal yardımlaşmanın (Güvenliğin) temel müesseselerini kısaca tanıtmaya çalışacak ve şematik bir takdim yapacağız.<sup>6</sup>

## 2 -**Sosyal güvenliği gerekleştiren ve uyulması meccuri olan müesseseler:**

Şimdi de, yukarıdaki esaslar ve temel prensiplerin, hangi hukukî müesseseler ile gerçekleştirildiğine temas edelim. Bu müesseseleri şöyle sıralayabiliriz:

1- **Nafaka:** İslam Hukuku'nda nafaka kanusundaki hükümlerle, akraba arasındaki yoksul kimseler himaye edilmektedir. Nafaka ile ilgili hükümler ve bu hükümlere dayanılarak yapılan açıklamalar, İslam Hukuku'nda teferruatlı olarak düzenlenmiştir. Nafakadan maksat, yakın akrabalar arasında, zenginin fakire yapması emredilen yardımdır (Bkz. Nisa, 63; Bakara, 232). Ancak bizim konumuzu daha fazla ilgilendirmediğinden üzerinde tafsilatıyla durmayacağız. Şu kadarını belirtelim ki, İslam Nafaka Hukuku, toplumdaki sosyal güvenlik müesseselerinde önemli bir yer işgal etmektedir.<sup>7</sup>

2- **Zekât:** Zekât konusuna bir çok açılardan temas edilebilir. Sosyal Sosyal Güvenlik tedbirleri konusunda ise, hatıra gelen en önemli müessese

<sup>6</sup> Bu konuda daha önce İngilizce konuşan ve okuyan kimselere hitaben bir inceleme yayınlamıştık. Daha fazla bilgi için şu makalemize bkz. Prof. Dr. Servet Armağan, “Study of Centemporary Social Security Schemes from an islamic Perspective.” in: Prof. A. Can TUNCAÿ’a ARMAĞAN, 2005, İstanbul, Beta yy. s. 1046 -1067.

<sup>7</sup> Geniş bilgi için bkz. Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1991, II, 346-354; Zeydan, Abdülkerim, *İslam Şeriatinde Ferd ve Devlet* (trc. O. Zeki Soyyiğit), İstanbul 1969, s. 140; Demir, Fahri, *İslam'da Mülkiyet ve Servet Dağılımı*, İstanbul 1981, s. 182 vd., 260; Vehbe, Tefvik Ali, *el-İslam eş-şeri'atü'l-hayye*, Riyad 1401/1981, s. 144,231; Lehib, Ahmed, “Hukuku'l-insan fi'l-Memleketi ve tatbikatuhâ fi'l-Memleketi ve eseruha ale'l-muctemeati's-Suudi”, *Hukuku'l-İnsan fi'l-İslam, Rabitatu'l-Âlemi'l-İslami Dergisi*, Özel sayı, Muharrem 1400 (Aralık, 1979), s. 240; Beyati, Münir Hamid, *ed-Devletü'l-Kânuniyye ve'n-nizâmus-siyasiyyu'l-İslâmî*, Bağdad 1399/1979, s. 206-207; Abdülvahab, Mustafa: *el-Muctemeu'l-İslâmî*, Küveyt 1389/1970, s. 168, 179 vd; es-Sabuni, Abdurrahman, *Nizâmu'l-üsre ve hallu müşkilâtına fi dav'il-Islam*, Lübnan, *Daru'l-Fikir*, s. 163 vd.

zekattır. Zekat yoluyla fakirlere iktisadî yardımda bulunmak bir vecibe, yani bir mükellefiyet olup, dünya hukuk sistemlerinin hiçbirinin ihtiva etmediği fevkalade faydalı bir sosyal güvenlik müessesesidir. Düşünülsün ki, âyet-i kerimede (zekat, zengininin malı üzerinde fakirin hakkı olarak kabul edilmekte, “*Onlann mallarında muhtaç ve yoksullar için de bir hak vardır*” (Zariyat, 19) buyurulmaktadır. Ayrıca “*Hısıma, yolda kalmışa hak(lar)ını ver...*” (İsra, 26) ve “*Haydi akrabaya, yoksula, yol oğluna (yolcuya) hakkını ver*” (Rum, 38) buyurulmuştur.

“Zekat verme”, İslam Dini’nin beş temel esasından biridir ve “mali bir ibadet” olarak da adlandırılmaktadır.

Zekat, toplum ve özellikle yoksul kimseler için önemli ve genel bir sosyal güvenlik müessesesi olduğu kadar, devlet için de en az bu derece önem taşır. Zekât verilmezse devlet gerekli tedbirleri alır. Hatta Halife Hz. Ebu Bekir (r.a.), zekât vermek istemeyenlere karşı savaş bile açmıştır. Çünkü, toplanan zekatlar, fakir, işsiz, sakat, vs kimselerin ihtiyaçlarına ve ilgili âyette (Tevbe, 60) belirtilen diğer kamu hizmetlerine sarf edilecektir. Bu konuda yapılan ciddi ilmi araştırmalarda,<sup>8</sup> Zekât müessesesinin nasıl çok yönlü olduğu ve sosyal güvenlik sistemine ve kamu hizmetlerinin finansmanına nasıl temel olduğu anlatılmaktadır.

Zekat bu kimselerin ihtiyaçlarına kafi gelmediği takdirde, devlet kendi hazinesinden gerekli yardımları yapacak, gerekli müesseseleri kuracak ve işletecektir. Hatta devlet, bu vazifesini yerine getirmese, fakirler devlet aleyhine dava bile açabilecektir.<sup>9</sup>

Aynı şekilde devlet, zenginleri zekat dışında da fakirlere yardım etmeye icbar edebilir.<sup>10</sup> İbn-i Hazm da şöyle diyor: “*Her beldenin zenginleri üzerine, beldelerinin fakirlerini gözetmeleri farz-ı kifayedir. Şayet zekat kafi gelmezse, zaruri olan yiyecek, yazlık ve kışlık giyecek ve buna benzer ihtiyaç maddeleri ile yağmur, yaz ve güneşten ve kötü gözlerden koruyacak ve tamir etmeleri hususunda devlet onları icbar edebilir.*”<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Meselâ bir Hıristiyan ilim adamının kaleme aldığı ve ABD Columbia Üniversitesi tarafından yayınlanan şu kitabı bkz. Aghnides, Nicolas P., *İslam’ın Mali Hükümleri* (çev.: Prof. Dr. Servet Armağan), İstanbul 2003, s. 175 vd.

<sup>9</sup> Karaman, a.g.e., s. 118.

<sup>10</sup> Karaman, a.g.e., s. 118.

<sup>11</sup> Beyâfi, a.g.e., s. 205’den naklen İbn Hazm, *el-Muhalla*, V, 156; Karaman, a.g.e., s. 118; el-Gazali, Muhammed, *Hukuku’l-İnsan Beyne Teali’l-İslami vce’l-İ’lani’l-Ümami’l-Müttehide*, Kahire 1383/1963, s. 220; Zeydan, a.g.e., s. 51; er-Remli, *Nihâyetü’l-muhtac ile şerhi’l-Minhac*, Mısır 1967 VII, 194; Vehbe, a.g.e., s. 210. Yukarıda belirttiğimiz gibi, muhtaç oldukları takdirde zimmiler de bu sosyal güvenlik tedbirlerinden istifade ederler. (Bkz. Zeydan, a.g.e., s. 143; Ayrıca bkz. El-Lehib, a.g.e., s. 40; Ulvan, Abdullah, *et-Tekâfulu’l-İctimai fi’l-İslam*, s. 117). Zekat mevzuunda etraflı bilgiler için bkz. Yavuz, Yunus Vehbi, *İslamda Zekât Müessesesi* (çeşitli baskılar); Özek-Karaman-Aydın-Erkak, *İbadet ve Müessese Olarak Zekat*, İstanbul 1984, İslami İlimler Araştırma Vakfı yy..

3- Bir diğer müessese de “**Sadaka-ı fitr**” dır. Bu müessese Oruç kavramı ile yakından ilgilidir: Oruç tutmakla mükellef olanlar ama tutamayanlar, bozduğu bir günlük oruç için sadaka-i fitr ismi verilen bir miktarı fakirlere vermek mecburiyetindedir. Bu miktar, bir fakiri bir gün doyuracak miktardır. Bu konu üzerinde daha fazla durmuyoruz. Bu konuda Bakara suresi 184. âyet şöyle diyor:

“(O) sayılı günler(dir). Artık sizden kim (o günlerde) hasta yahut sefer üzerinde olur (ve orucunu yemiş bulunur)sa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde (tutar. İhtiyarlığından, yahut şifa bulması ümit edilmeyen bir hastalıktan dolayı oruç tutmaya) gücü yetmeyenler üzerine de bir yoksul doyumunu fideye (lazımdır...)”<sup>12</sup>

4- **Adak (Nezir)**: Bir kimsenin yükümlü olmadığı bir ibadeti, adamak suretiyle üzerine vacip kılmasıdır.<sup>13</sup> Bunlar, bedeni ibadetler olabileceği gibi, mali ibadetler de olur: Şu, şu işler (neticeler) tahakkuk ederse, bir koyun kesip fakirlere dağıtacağım; veya üç gün oruç tutacağım diye söz verilmesi gibi. Kur’an-ı Kerim’de:

“Allah yolunda sarf ettiğiniz nafakayı ve adadığınız adağı şüphesiz Allah bilir.” (Bakara, 270) ve

“...Adaklarını yerine getirsinler.” (Hac, 30) buyurulmaktadır.

Mali ibadetlerden olan kurban ve tasadduk gibi, adaklar da, yoksullara yardımların ulaşmasında önem taşır.

5- **Fidyeye ve Kefâret**: Müslümanlar, bazı fiil ve davranışların sonucu fakirlere, “**Fidyeye**” ve “**Kefâret**” ödemek mecburiyetinde kalırlar. Mesela, hastalığı veya ihtiyarlığı sebebiyle farz oruçları tutmaktan âciz olan kimse, her oruç için yoksula bir fidyeye verecek, yani bir fakiri doyuracaktır. Ettiği yemini bozan kimse de, 10 fakiri doyuracak veya giydirecektir. Başladıktan sonra, Ramazan’da mazeretsiz orucunu bozan kimse de, kefâret olarak bir köle azat edecek, bunu yapamıyorsa aralıksız 60 gün oruç tutacak, buna da gücü yetmezse, 60 fakiri doyuracak veya bedelini ödeyecektir (Bkz. Mâide, 5/89).

Bunun gibi diğer bazı kefâret çeşitleri daha vardır:

Zıhâr, haç yasaklarını ihlal, adam öldürme ve hayızlı kadınla cinsel temas gibi (Bakara, 2/222)<sup>14</sup>

6- **Kurban**: Kevser suresi, ayet 2’de “**Rabbine namaz kıl, ve kurban kes.**” buyurulmaktadır. Kurban etlerinin muhtaçlara dağıtılması, şüphesiz İslam Sosyal Güvenlik anlayışının çok önemli bir müessese ve tatbikatıdır.

<sup>12</sup> Tafsilat için bkz. *İlmihal*, Türkiye Diyanet Vakfı yy., Ankara 2005, I, 314 vd. “Oruç-sadaka-i fitr” maddesi.

<sup>13</sup> Tafsilat için bkz. *İlmihal*, İkinci cilt “adak (nezir)” maddesi, s. 21 vd..

<sup>14</sup> Bkz. *İlmihal*, İkinci cilt “kefâret” maddesi, s.14 vd..

Kurban kesmek Hanefi mezhebinde “vacip, diğer bazılarında ise (Şafii mezhebinde) ise sünnet-i müekkededir.<sup>15</sup>

### 3- Sosyal Güvenliği gerçekleştiren ihtiyari müesseseler:

Bu saydıklarımız, Müslümanlarca yapılması ve uyulması mecburi olan hususlardır. Bunlar dışında Müslümanların ihtiyarına bırakılmış, ifa ettikleri takdirde sevap kazanacakları yardım müesseseleri de vardır. Ancak ihtiyari olmakla birlikte, İslam Dinine bağlılık ve peygambere itaat duygusunun kuvveti neticesi asırlardır Müslümanların kurup işlettikleri ve yoksulların istifade ettikleri müesseselerdir. Bunların isimlerini, kısa açıklamalarla zikretmekle yetiniyoruz:

#### 1. Nafile hayır ve sadakalar

Nafile hayır yapma, kişinin ihtiyarına bırakılmıştır. Ama yapıldığı takdirde sevabı vardır. Nafile hayırlar çeşitli şekilde yapılabilir. Mesela bir fakire giyecek yardımı, bir öğrenciye öğrenim masraflarının karşılanması, yani “öğrenim bursu verilmesi, hasta bir insanı bedelsiz tedavi edilmesi, yaşlı ve âciz bir insanın günlük ihtiyaçlarının, bedeli onun tarafından karşılanırsa dahi, bakkal vb. den alınıp ona verilmesi gibi. Bu tür hayırlar bazen **sadaka** diye de adlandırılır.

Bu gruba giren hayırlar, dinen farz değildir ama insanları hayırlı işlere teşvik sadedinde tavsiye edilmiştir. Ve asırlardır insanlar bu sevabı kazanmak için fakir, yoksul ve âciz insanların yardımlarına koşmaktadırlar.<sup>16</sup>

#### 2. Vakıflar

##### a- Vakıflar konusu:

İslam Hukukunun en çok işlenen bir konusudur dersek mübalağa yapmış olmayız. Aşağıda da görüleceği üzere, bu durum, gerek vakıfların insan hayatındaki ehemmiyetinden ve gerekse, Hz. Peygamber’in bir hadisinin insanlara verdiği bir müjdeden ileri gelmektedir.

Hz. Peygamber (a.s.s.) bir hadislerinde buyurmuşlardır ki:

*“İnsanoğlu öldüğü zaman amelleri kesilir. Ancak üç istisnası vardır: Biri, kendisinden devamlı istifade edilen bir sadaka, biri kendisinden istifade edilen bir İlim, bir de kendisine dua eden evlat.”<sup>17</sup>*

<sup>15</sup> Bkz. *İlmihal*, İkinci cilt “Kurban” maddesi, s. 470 vd..

<sup>16</sup> Bir hadise göre “Kırk çeşit iyilik vardır...” (Bu ve benzer hadisler için bkz. İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi*, Zaman yy. I, 411 vd.).

<sup>17</sup> Müslim, “Vasiyye”, 3, 4; Ebu Davud, “Vasaya”, 14; Tirmizi, “Ahkâm”, 36; Nesai, “Vasaya”, 8; Ahmed, *Müsned*, II, 372. Başka hadisler için bkz. Akgündüz, Ahmet: *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Ankara 1980,

s. 16 vd. Hatta Peygamberin (ass) kendisi de vakıf yapmıştır. Bkz. Akgündüz, a.g.e., s. 15-16.



İşte hadiste ifade buyurulan, “**devamlı istifade edilen sadaka**” (**sadaka-i câriye**) tabiri, vakıf olarak yorumlanmış ve müslümanları asırlarca vakıf yapmaya teşvik eden en mühim bir âmil olmuştur.

İtiraf edelim ki, vakıf, Müslüman dünyasında yayıldığı gibi, bu dünyanın dışında da görülmüştür. Ancak çeşitleri ve şümulu bakımından İslâm dünyasındaki kadardır denilemez.

Yine itiraf edelim, günümüzde, Müslüman olmayan kalkınmış milletler, meselâ Amerikalılar ve Avrupalılar, vakıf müesseselerinden çok istifade etmektedirler. Hatıra gelen ve gelmeyen çok çeşitli faaliyetler için vakıflar kurmakta ve faaliyetlerini bu vakıflar eliyle yapmaktadırlar. Meselâ dünyadaki çeşitli renk, ırk ve dindeki ilim adamlarına burs dağıtma faaliyetlerini vakıflar eliyle yapmaları gibi.<sup>18</sup>

#### b- Vakıfların Önemi:

Vakıfların önemi çok geniştir. Biz burada bilhassa iktisadi, sosyal ve hatta psikolojik sahadaki faydalarını ifade etmek isteriz.<sup>19</sup>

Vakıfların, herhangi bir toplumdaki faydaları çok açık olduğundan elbette ki, iktisadi açıdan da üzerinde durmaya değerdir.

Vakıflar üzerinde çok durulmasının bir sebebi de sevap cihetidir. Çünkü vakfın bünyesinde, bir malın gelirinden, karşılıksız olarak istifade eden kimseler vardır. Tabii bu istifade, karşılıksız olduğu için, o malı vakfedene sevap kazandırır. İstifade devam ettiği müddetçe de sevap devam eder. Hatta vakfedenin ölümünden sonra da , ona sevap kazandırmaya devam edecektir. Bu sebeple, devam eden sadaka ve iyilik (**sadaka-i cariye**) diye adlandırılmıştır.

Vakıflar üzerinde durulmasının, modern İslâm hukukçuları açısından bir sebebi de vakıfların hükmi şahsiyete sahip olmasıdır. Buna aşağıda yine temas edeceğiz.

Bu kısa girişi yaptıktan sonra şimdi vakıf müessesesini daha yakından görelim.

#### 1- Tarifi:

Vakıf üzerinde çok tarifler yapılmıştır. Belki en kapsamlısı ve güzeli Hanefi Mazhebinin büyük imamlarından ve İmam-ı Azamın iki meşhur talebesinden yani kadı Ebu Yusuf ve İmam Muhammed’in tarifidir.

<sup>18</sup> Mesela Alexander von Humboldt-Stiftung (Almanların), Rockefeller Foundation (Amerikalıların) gibi.

<sup>19</sup> Akgündüz, *a.g.e.*, s. 11 vd. Bu konuda mesela son olarak yayınlanan şu makaleye bkz. Mehmet Ali Ünal, “Osmanlı Medeniyeti ve Vakıflar-Sosyal ve Medeni Faydaları”, Zaman Gazetesi, 2.2.1997. Osmanlılarda tabii kat içinde bkz. Ziya Kazıcı, *Osmanlılarda Vakıf*, İstanbul 2004.

“Vakıf, bir malı, Allah’ın mülkü hükmünde addedip onu her türlü temlik ve temellükten haps ve menetmektir”.

Görülüyor ki, bu tarife göre, vakfedilen mal, vakfedenin (Vâkıf) mülkünden çıkmaktadır. Üstelik Allah’ın malı hükmünde kabul edilmektedir. Yine bu sebeptendir ki, o mal ne temlik ne de temellük edilebilmektedir. Yani kısaca o mal satılamamakta ve satın alınamamaktadır.<sup>20</sup>

### **Bazı İstilahlar:**

Vakıflar ile ilgili bazı istilahları belirtmek ve kısa açıklamalarını vermek faydalı olacaktır.<sup>21</sup>

**a- Vâkıf:** Vakfeden, yani malını başkalarına tahsis edendir. Vâkıfın hür, akli başında ve bâliğ olması gerekir. Yalnız niyet kâfi değildir. Bu niyetini açıklamış olması veya, tatbikatta daha çok bir belgede ifade etmesi aranmaktadır. Bu belgeye **Vakıf Senedi** ismi verilir.

Vâkıf, yani vakfeden vakıf senedinde bazı kayıtlar veya şartlar koyabilir. Meselâ “dükkânımın gelirini doğduğum köyün 50 yaşından büyük dul kadınlarına tahsis ediyorum” gibi. İslâm Hukukçuları arasında yerleşmiş bir tâbir şudur: “Vâkıfın şartı, kanun koyucunun (Şâri ) şartı gibidir” Onun için, bu şartlara mutlaka riayet edilmelidir. Ancak bunun da istisnası vardır.

**b- Mevkuf veya Vakıf:** Bu vakfedilen mal demektir. Vâkıfın malları, arazileri, akarlar (ev, dükkân v.b.) gelirler ve nakit para şeklinde olabilir.<sup>22</sup>

Mevkuf mal, sahibinin malı olmaktan çıkmıştır, ya kendisi bizzat veya gelirleri, başkalarının istifadesine sunulmuştur. Mevkuf mallar gerek hukuki ve gerekse iktisadi bakımdan bir çok tahlillere tabi tutulmuş, üzerinde bir çok hükümler vazedilmiştir. Özellikle bu malların kiraya verilmesi, üzerinde irtifak tesis edilmesi ve hatta satılması, asırlarca insanları meşgul etmiş, hükümetleri üzerinde çeşitli düzenlemeler getirmeye mecbur etmiştir. Biz burada bunların tafsilatına girmiyoruz.<sup>23</sup>

**c- Mevkufun Leh-Meşrutu’n Leh-Mesarifu’l Vakf:** Lehine vakfedilen kişi, kurum ve yerlerdir. Meselâ “Dükkânımın gelirini doğduğum

<sup>20</sup> Kaide bu olmakla beraber, istisnası da vardır. Özellikle, vakfedilen mal istifade edilmesi mümkün olmayacak derecede harap olması halinde, mevkuf mal yerine yenisi alınmak üzere satılabilir. Bu konularda bkz. Akgündüz, *a.g.e.*, s. 291 vd. 111-2 ve 224 vd. ve Bilmen, Ömer Nasuhi: *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul, IV, 355 vd. Diğer tarifler içinde bkz. Akgündüz, *a.g.e.*, s. 35 vd.; Karaman, *a.g.e.*, I, 216; Bilmen, *a.g.e.*, IV, 284; Gönenç, Halil, *Günümüz Meselelerine Fetvalar* (İlaveli yeni baskı), Yasin y., II, 80 vd.; Zuhayli, Vehbe, *İslam Hukuku Ansiklopedisi*, İstanbul, I-VIII (çev. Ahmet Efe ve dğr.), İstanbul 1994, 243 vd.

<sup>21</sup> Tüm istilahlara için Akgündüz’ün değerli araştırması tavsiye edilir. Akgündüz, *a.g.e.*, s. 125 vd. Hatta kitap bile vakfedilebilir, s. 150.

<sup>22</sup> Bkz. Karaman, *a.g.e.*, I, 218 vd.; Zuhayli, *a.g.e.*, s. 260 vd.

<sup>23</sup> Bkz. Akgündüz, *a.g.e.*, s. 354 vd.; Zerka, *a.g.e.*, III, 22.

köyün 50 yaşından büyük dul kadınlarına tahsis ediyorum” cümlesinde, Mekfulun leh o köyün dul kadınlarıdır. “**Sadece doğduğum köy**” olarak desem, bu takdirde mevkufun leh, doğduğum köydür. Bir yola, bir bahçeye veya bir binaya hatta hayvanların lehlerine tahsis yapsam, bunlar mevkufun leh olurlar.<sup>24</sup>

**d- Vakıf:** Çoğulu evkaf ve vukuf tur. Vakıf, müessesenin ismidir. Halk arasında çoğu defa, vakıf malına da vakıf denilmektedir. Arapça da vakıf müessesesi için ihtibas, tahbis ve tesbil denildiği da vâkidir. Bunlar da çeşitli açılardan bir malı temlik ve temellükten hapsedmek ve bir malı Allah yolunda, hayır işlerinde tahsis etmek manalarına gelmektedir.<sup>25</sup>

**e- Vakıf Senedi:** Vakıf senedi, vakfedenin iradesini beyan ettiği metnin adıdır. Bu senede **vakfiye** de denilir. Şayet ölüme bağlı bir tasarrufta, yani vasiyetnamesinde yapmışsa bunun ayrı bir ismi yoktur. Vakıf senedinde vakfın iradesini beyan ederken kullandığı kelimeler islam hukukçuları tarafından çok incelenmiş, hangilerinin muteber olduğu veya olmadığı üzerinde birçok fikirler beyan edilmiştir.<sup>26</sup>

**f- Galle:** Vakfın gelirleridir.<sup>27</sup>

2- Çeşitleri:

Vakfın çeşitleri konusunda kısaca şunu belirtelim: Çok çeşitli vakıflar kurulmuştur: Fakir talebelere destek, hayvanları doyurma, hastaları tedavi, su temini,yazın sıcak günlerinde karlı (buzlu) su dağıtımı gibi maksatlarla vakıflar kurulmuştur.

Vakıf, üzerinde çok şey söylenilmiş ve yazılmış bir müessese olduğu için, böylesine geniş bir konunun ve müessesinin çeşitleri de elbette çoktur ve kısa bir taksimata tabi tutmak zor olur. Ancak biz bu konuda yazılan eserlerden istifade ile kısa bir taksimat yapacağız. Vakıfların çeşitleri, farklı kıstaslara göre ayırımı tabi tutulabilir. Bu nokta konumuzu ilgilendirmiyor.

### 3- Vakıfların İktisadi Manası ve Ehemmiyeti:

Buraya kadar vakıfların hukuki bakımdan özelliklerini belirttik. Şimdi de esas kitabın mevzuu olan iktisadi ve özellikle İslâm iktisadi zaviyesinden değerlendirmesini yapmaya çalışalım.

<sup>24</sup> Bkz. Akgündüz, *a.g.e.*, s. 354 vd.; Kedi, köpek ve kuş gibi hayvanların beslenmelerini temin etmek için mal tahsis edilerek vakıf yapıldığını burada belirtmek isterim. Bkz. Akgündüz, *a.g.e.*, s. 187 vd.

<sup>25</sup> Ayrıca bkz. Bilmen, *a.g.e.*, IV, 284 vd. Karaman, *a.g.e.*, II, 218 vd.

<sup>26</sup> Bilhassa bkz. Akgündüz, *a.g.e.*, s. 188 vd. Bilmen, *a.g.e.*, 296 vd. Vakıf kurma işleminin istihlamlar çok çok zengindir. Bu konuda Akgündüz’ün eseri dışında bütün istihlamları alt alta sıralayan bir kaynak için bkz. Bilmen, *a.g.e.*, s. 284 vd.

<sup>27</sup> Bkz. Akgündüz, *a.g.e.*, s. 214, “İstiglal” ve “Müstegillat” da denilir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, vakıflar, İslâm ekonomisinin iki - üç büyük temelinden biridir (diğer ikisi, faiz yasağı ve zekatın farzıyeti) diyebiliriz. Böylesine büyük bir müessesenin ekonomik ehemmiyeti ve hususiyetini burada bir iki sahife içinde ortaya koymak imkansız derecede zordur. Ancak biz yine de başlıklar halinde görüşlerimizi açıklayacağız:

### **a- Vakıflar, Kamu Harcamaları İçin Ek Bir Kaynaktır:**

Vakıfları, devletin bütçesi dışında bir kaynak olarak kabul edebiliriz. Çünkü her yıl devletler senelik bütçelerini, yeni gelir ve giderlerini ihtiva eden kanun tasarılarını hazırlarlar. Bu bütçede, devletin, (laik olsun, dini olsun her devletin) gelirleri gösterilir.

Gelirler: vergiler, yer altı ve üstü servetleri, hizmet gelirleri gibi kelimelerdir.

Halbuki vakıf gelirleri, ilk anda göze görünmez bir kalemdir, ama oldukça büyük bir gelirdir. Biraz aşağıda görüleceği üzere, vâkıf gelirlerinin büyük bir kısmı, devletin kamu hizmetlerine sarf edilen bir gelirler bütünüdür.

Benim bildiğim kadarı ile, Türkiye'deki vatandaşların yaptıkları vakıfların gelirlerinin bir istatistiki tutulmuş değildir ve tutulmuyor. Devletin idaresindeki sultanların v.b. vakıfların ise gelirleri bellidir. Ve bunların sarfedileceği yerleri vardır. Hatta bu paralarla bankalar da dahil kurulmuştur.

Yine benim tahminlerime ve duyduklarıma göre, özel vakıfların tüm Türkiye itibarıyla gelirleri, devletin bütçesinin 1/6 'sı kadardır. Yani 20 katrilyon tl, yaklaşık 15 Milyar Amerikan Dolarıdır.

Yine belirtelim, bu gelirler tam manasıyla değerlendirilip, azami (maksimum) miktarlara çıkarılmaya gayret edilirse, daha çok olur. Ve yine çok dikkatlice, yani israf yapmadan kullanılırsa, yukarıdaki rakamlar fiilen 2 katına çıkacaktır.

### **b- Vakıflar Kamu Hizmeti Görürler:**

Vakfı nevilerini yukarıda belirttik. Ama çok kısa olarak, vakıflar daha yakından ele alındığı zaman, bunların hemen bütünü, kamu hizmeti gördüğünü tesbit edebiliriz.

Meselâ:

Vâkıfların büyük kısmı devletin kamu hizmetlerine ve harcamalarına bir destektir. Çünkü, fakir çocukları okutan binlerce vakıf var. Bu çocukları vakıflar okutmasa, devletin onlara destek olması gerekir. (Bkz. A. md. 42/4 ve 7;58/son; 61/4)). Dul ve yetimlere yapılan vakıf yardımlarını v.b. de bunlara ilâve edebiliriz.

Yine bir çok vakıflar, fakirlere sağlık hizmeti sunmaktadır. Hatta bu gaye ile kurulmuş hastaneler bile vardır. İstanbul'da Bezm-i Alem Valide Sultan Vâkîf Hastanesi gibi.<sup>28</sup>

Vakıfların bir kısmı, yol, köprü, han, hamam ve cami gibi tamamıyla bir kamu hizmeti olan sektörlerle sarfedilmektedir.

Vakıfların bir kısmı da temizlik işlerine ve belediye hizmetlerine sarfedilmektedir. Belediye hizmetlerinin ise, kamu hizmetlerinin başında geldiğinde şüphe yoktur. Buna benzer daha birçok ve cazip vakıf nevilerinden misaller verilebilir. Bütün bunlardan çıkan netice, vakıfların tam manasıyla bir kamu hizmeti gördüğüdür.

### **c-Vakıflar Kalkınmaya Hizmet Ederler:**

Çünkü vakıf gelirlerinin sarfedildiği yerlerin nihai hedefi, ülkedeki dar gelirli insanların iktisadi ve sosyal seviyelerini arttırmaktır ve kamu hizmetlerinin daha iyi görülmesidir: Okul, cami, hastane, yol, köprü v.b. yerlerin imanı, inşası ve hatta tamir ve bakımındır. Bütün bunların ise, ülkedeki kalkınmanın bir ortaya çıkış şekli olduğunda şüphe yoktur. Sadece İstanbul'daki selatin (Sultanların inşa ettirdiği) camilerinin ve medreselerinin bakım ve onarımını bile ele alsak, bugünkü Türk Devletin konsolide bütçesi ile bunlara para yetiştirmek mümkün değildir. Halbuki asırlarca önce yapılan vakıflar kanalı ile (bir kısmı da sultanların vakfidir) bu masraflar görülmektedir.

### **d- Vakıflar Toplumda Sosyal Huzuru ve Kamu Yararı Sağlar**

Vâkıfların büyük kısmı hayri vakıflardır. Yani, kurbet (iyilik ve ibadet fiili) niyetiyle tesis edilmiştir. Bu demektir ki, toplumdaki, gelir seviyesi düşük, sosyal olarak kalkınmamış, hadiselerin tesiriyle, muzdarip ve müşkül vaziyette bulunan kimselere çeşitli sahalarda (eğitim, sağlık v.b.) yardım elini uzatmaktadır.

Yine bu demektir ki, vakıflar, sosyal ve iktisadi bakımdan kalkınmamış bu kimselerin kalkınmış, yani zengin müreffeh kimselere karşı kin, hased ve intikam alma duygularını frenleyecektir. Böylece alt ve üst sınıf, yani gelişmiş ve gelişmemiş, bir diğer tabirle fakir ve zengin sınıflar arasında münafereti ortadan kaldırmaya yardımcı olur (zekatın da bir hikmeti budur). Çünkü düşünün: İlkokulu okuyamayacak kadar fakir olan bir çocuk, vakıfların desteği ile, yani bu destek sayesinde, zengin bir çocuk gibi okuyacaktır. Yüksek öğrenimi okuma imkanından mahrum kalmış çalışkan ve fakat fakir bir genç vakıf bursları sayesinde yüksek öğrenim yapacak ve hatta ihtisas yapma imkanına kavuşmuş olmaktadır.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Bilhassa Bkz. Bilmen, *a.g.e.*, 371 vd.; Kazıcı, *a.g.e.*, s. 200 vd.

<sup>29</sup> Sadece memleketimizdeki yüksek öğrenime burs veren küçük büyük vakıfların sayısı yüzleri bulmaktadır. Bu vakıflarda, yaklaşık 100.000 talebe her yıl eğitim ve öğrenim yolunu hazırlamaktadırlar.

İslâm hukukunda azat edilmiş köleye ve evlatlarına bile vakıflar yapılmış; böylece hürriyetine kavuşmuş bu kimselerin iktisadi ve sosyal hayatına destek verilmek istenmiştir.<sup>30</sup>

### e- Diğer Faydaları

Vakıfların iktisadi ve sosyal faydaları anlatmakla bitmez. Bitmez çünkü çok geniş bir müessesedir. Vakıflar üzerine cilt cilt kitaplar yazılmış, tezler yapılmıştır. Hadis ve fıkıh kitaplarında vasiyet ve vakıflar üzerine müstakil fasıllar açılmıştır. Binlerce, yüzbinlerce âlim vakıflar üzerine kafa yormuş, içtihat yapmış ve tefsirler yapmışlar ve yorumlar getirmişlerdir.

Vakıflar, vâkıf için de bir tatmin vesilesidir. Toplumda, zengin kadın ve erkek yüzbinlerce insan vardır. Ve bunlar, mallarının hayır gayelerine sarfedilmesini istemektedir. Bu isteklerinin en iyi tatmin vasıtası da vakıf müessesesidir. Hele öldükten sonra da kendilerine sevap kazandıracağına göre, memnuniyetle vakıf yapacaklardır ve yapmışlardır ve halen de yapmaktadırlar.<sup>31</sup>

Vakıf konusu İslam Ekonomisinde coşkun bir nehir, bir deniz, bir okyanustur. Biz ise bundan sadece bir katre (damla) gösterdik.<sup>32</sup>

### 3- Vasiyetler

Vasiyetler, insanların hayatlarında yaptıkları ve ölümlerinden sonra hüküm icra etmek üzere açıkladıkları son arzularıdır. Modern Medeni kanunlar bu hukuki müesseseyi düzenlemişlerdir. İslam Hukuku kaynakları ve kitaplarında da “vasiyet” konusu düzenlenmiştir. Çünkü Vasiyet kavramının kaynakları Kur’an, Sünnet ve İcmâdir<sup>33</sup>

Vasiyet yapma sünnettir. Yalnız zenginler değil, fakirler de vasiyet yapabilirler. Vasiyet yazılı olduğu gibi sözlü de olabilir. Vasiyet ölüme bağlı bir tasarruftur. Bırakılan mal sadaka hükmündedir. Hanefilere göre, vasiyet etmek vâcib değil, müstehaptır. Ve malın üçte birini geçmemek üzere câzidir.

Müslümanların vasiyet yaparak Hz. Peygamberin sünnetine ittiba etmek ve böylece sevap kazanmak istemişler, asırlar boyu bu uygulama devam etmiştir. Farz ve vâcib derecesinde bir işlem olmayıp, insanların ihtiyarına

<sup>30</sup> Bkz. Bilmen, *a.g.e.*, 378 vd. Hatta cami kapılarında dilenen kimselere bile vakıf yapılmıştır. (İbid, 380).

<sup>31</sup> Vakıf gelirlerinin iyi nemalandırılması, yerli yerine sarfedilmesi ve israf ve yiyicilikten kaçınılması ayrı bir konudur ve maalesef suistimal edilmektedir. Bu konunun üzerinde durmuyoruz.

<sup>32</sup> Ayrıca geniş bilgi için bkz. Gönenç, *a.g.e.*, II, 80 vd. Vakfın iktisadi ve sosyal faydaları konusunda İslâm İslâm hukukçuları tarafından yazılan kitap çok azdır. Âlimler daha çok vakfın kuruluş ve işleyişi ile ilgili çalışmalar yapmışlardır.

<sup>33</sup> Bkz. Karaman, *a.g.e.*, 378. Muttefekun aleyh olan bir hadis şöyledir: “Vasiyet edecek bir şeyi olup üzerinden iki gece (bir rivayette üç gece) geçen müslümanın hakkı ancak vasiyetinin yazılı olarak yanında bulunmasıdır.” (Bkz. Buhari, “Vesya”, 1; Müslim, “Vesiyet”, 14 (1627); Ebu Davud, “Vesaya”, 1 (2862) vd..

bırakılan ve fakat yapıldığı takdirde faydalı olan bir müessesedir.<sup>34</sup>

İşte asırlar boyunca, insanlar vasiyet yaparak akrabalarına veya yabancılara vasiyet yoluyla terekesinden yardım yapılmasını istemiş ve sağlamışlardır. Halen vasiyet yoluyla, yardım alan bir çok fakir ve yoksul bulunmaktadır.

#### 4- Ziyafetler

Burada söz konusu olan bir kimsenin diğer insanlara yemek yardımını yapmasıdır. İhtiyari bir davranıştır. Ancak Hz. Peygamber (ass) misafire ve fakirlere yemek yardımını yapılmasını tavsiye etmiştir: Mesela şöyle buyurmuştur: “Kimde iki kişilik yiyecek varsa, üçüncü kişiyi birlikte alıp evine götürsün. Kimde dört kişilik varsa, bunlardan beşinci ve altıncıyı götürsün.”<sup>35</sup> Bir diğer hadis ise şöyledir: “Allaha ve âhiret gününe iman eden kimse, misafirine ikram etsin.”<sup>36</sup>

Şüphe yok ki, fakirlere verildiği takdirde, ziyafetler yoluyla toplumda, önemli bir yardım yapılmış olur. Yemek ziyafeti bir defa olabileceği gibi. Uzun süreli de olabilir. İslam tarihinde ve bilhassa Osmanlı tarihinde, “aşevleri” müessesesi bunun tipik bir örneğidir.

#### 5- Eşyaların âriyeti

**Âriyet**, bir malın bir başkasına bedelsiz kullanımını sağlamaktır. Âriyet bir akittir. Eğer o şeyin kullanımı, bedel ile olursa, bunun ismi “**kira akdi**” veya “**icar akdi**” olur.

Âriyet, bedelsiz olması sebebiyle, başkasına bir iyilik, bir yardım manasına gelir. Bu sebeple, İslam hukukçuları âriyet akdini “**teberru**” akitlelerinden biri olarak kabul etmişlerdir. Yani bir başkasına, bedelsiz bir iyilik, bir bağıştır. Ancak esas “**hibe akdi**”nden farkı, bağışlama akdinde (hibe), o malın aynı da bir başkasına temlik edilirken, âriyette aynı değil, sadece menfeati temlik edilmektedir.

Eşyaların âriyetinin bir yardımlaşma ve hatta bir sosyal güvenlik müessesesi olduğunda şüphe yoktur: Bir misal verelim: Anadolu’umuzda, düğünlerde eşya âriyetine çok rastlanır: Fakir olup da ziyet eşyaları ve düğün elbiseleri alamayan ve fakat gelin olurken düğünlerde giyinmek ve takınmak isteyen fakir gelinlere, çok büyük ve unutulmaz bir yardım işte bu ziyeti eşyalarının ve gelinliklerin âriyetidir. Böylece, fakir gelinler hayatlarının en önemli hatıra gününde unutamadıkları bir sevinç yaşarlar.

<sup>34</sup> Ayrıca İslam Hukuku üzerine yazılmış eserlerin Miras bölümlerine bkz.

<sup>35</sup> Bkz. Buhari, “Mevakitu’s-Sala”, 41; Müslüm, “Eşribe”, 32 (nr. 2057); Ahmed, *Müsned*, I, 197-199.

<sup>36</sup> Bkz. Müslim, “İman”, 77.

## 6- İsar (Başkasını, kendi nefesine tercih etmek)

**İsar hasleti** bir âyet de zikredilmiştir:

“Kendileri ihtiyaç halinde olsalar bile,onları kendi nefislerine tercih ederler” (Haşir Suresi, 9)

Kanatımca sahabelerde bulunan bu “isar özelliği” toplumdaki yardımlaşmanın bir diğer önemli kaynağını teşkil eder. Bu özellik, yardımlaşmanın en ileri derecesidir. Çünkü bu özellikte sadece zenginin fakire yardımını değil, daha ileri olarak, bir menfaate kavuşma zamanında bir kimsenin, kendisini değil, bir başkasını kendi nefesine tercih etmesi söz konusudur. Yani bana gelen bir menfaate ben değil, diğer mümin bir kardeşim kavuşsun demek ve buna göre hareket etmektir.

Bu konuda yukarıdaki âyeti tefsir eden kitaplara bakılabilir.<sup>37</sup>

## 7- Hediye - Hibe

**Hediye**, insanlar arasında sevgiye dayalı bir işlemdir. Hediye, menkul veya gayri menkul bir malın bir başkasına bedelsiz temlikidir. Bu işlem bir akit halinde ortaya çıkınca ismi “hibe akdi” (bağışlama akdi) olur. İslam hukukçuları ve Mecelle, md. 837-860 bağışlamayı bir akit olarak kabul ve düzenlemişlerdir. Hediye ise bir akit olarak kabul edilmiyor.<sup>38</sup>

Hz. Peygamber(ass) Müslümanları hediye vermeğe teşvik etmiştir:

“Hediyeleşiniz, karşılıklı sevginiz artar.”<sup>39</sup> Bir başka hadis ise şöyledir: “Hediyeleşiniz, zira hediye, kalpteki kini ve kırgınlığı giderir.”<sup>40</sup>

Hediye,daha çok başarıların tebrikinde , bayrak günlerinde vb. vesilelerle yapılan güzel bir İslami adettir.

Gerek hediye ve gerekse hibe akdi, bir toplumda yardımlaşmanın ve karşılıklı sevginin temellerini kuran örnek alınması gereken birer müessesedirler.

<sup>37</sup> Mesela bkz. Said Nursi, Lem’alar, 21. Lem’a, 3.düştur. 20. Lem’a, 1.sebep altındaki haşiye’de şöyle denilmektedir.

Haşiye 1: Sahabelerin senâ-i Kur’ânîyeye mazhar olan îsâr hasletini kendine rehber etmek, yani, hediye ve sadakanın kabulünde başkasını kendine tercih etmek ve hizmet-i diniyenin mukabilinde gelen menfaat-i maddiyeyi istemeden ve kalben talep etmeden, sırf bir ihsan-ı İlâhî bilerek, nâstan minnet almayarak ve hizmet-i diniyenin mukabilinde de almamaktır. Çünkü, hizmet-i diniyenin mukabilinde dünyada birşey istenilmemeli ki, ihlâs kaçmasın. Çendan hakları var ki, ümmet onların maişetlerini temin etsin. Hem zekâta da müstehaktırlar. Fakat bu istenilmez, belki verilir. Verildiği vakit de “Hizmetimin ücretidir” denilmez. Mümkün olduğu kadar kanaatkârâne, başka ehil ve daha müstehak olanların nefisini kendi nefesine tercih etmek,

\* [“Kendileri ihtiyaç halinde olsalar bile onları kendi nefislerine tercih ederler.” Haşr Sûresi: 59:9] sırrına mazhariyetle, bu müthiş tehlikeden kurtulup ihlâsı kazanabilir.

<sup>38</sup> Bu konuda ayrıca bkz. İlmihal, İkinci cilt, “Hibe” maddesi, s. 393.

<sup>39</sup> Bkz. Muvatta, “Hünû’l-Hulk”, 16.

<sup>40</sup> M. Ali Nâsîf, *et-Tac* (trc. Bekir Sadak), II, 420; Ahmed, *Müsned*, II, 405. Ayrıca bkz. Buhari, “Hibe”,I; Tirmizi, “Velâ”, 6.



## 8- Komşu Hakkı

Hukuk dışı bir müessese gibi görünen komşu hakkı, hadislerde dikkat çekici şekilde yer almıştır. Mesela bir hadis şöyledir:

*“Cebrail, devamlı surette bana komşu haklarına riayet edilmesini tavsiye ediyordu. Öyle ki, komşuları yakında birbirine mirasçı kılacak sandım.”*<sup>41</sup>

Komşular arasında dostane ve iyi münasebetler, bir toplumun temel dayanaklarından biridir.

Bir başka hadis ise, sosyal yardımlaşma ve güvenliğin nihai hudutlarını ne güzel göstermiştir:

*“Komşusunun aç olduğunu bildiği halde, tok olarak uyuyan, kâmil mümin sayılmaz.”*<sup>42</sup>

Komşuluk münasebetlerinin zedelendiği ve hatta, maalesef mahkemelere taşınarak nizalı olduğu ve hatta sopalı- bıçaklı kavgalar haline dönüştüğü günümüzde, iyi komşuluğu tavsiye eden İslam Dininin yüceliği ve sosyal dayanışmaya verdiği önem daha iyi anlaşılır. Ve bu konuda daha fazla bir açıklama yapmaya gerek kalmaz.<sup>43</sup>

## 9- Karz-ı Hasen (Faizsiz ödünç verme).

**Karz**, para ödünçü demektir. “Karzı-ı Hasen” ise, “iyi para ödünçü” veya daha doğru bir hukuk tabiri ile “Faizsiz para ödünçü” demektir.

Faiz ve faizli işlemler İslam’da yasaklanmıştır. Kur’anda bir çok âyetlerde faiz yasaklanmıştır. Mesela:

Faizi (ribâyı) yasaklayan bazı âyetlerin<sup>44</sup> meâlleri şöyledir:

Bakara Sûresi, âyet 275-276:

*“Ribâ ( faiz) yiyenler kendilerini şeytan çarpmış (birec mecnun)dan başka bir halde (kabirlerinden) kalkmazlar. Böyle olması da onların: “Alım-satım da ancak ribâ gibidir” demelerindedir. Halbuki Allah, alış-verişi helal, ribâyı (faizi) hâram kılmıştır. (Bundan böyle) kim Rabbinden kendisine bir öğüt gelip de (faizden) vazgeçerse geçmişisi ona ve işi (hakkında hüküm) de Allah’a aittir. Kim de tekrar (faize) dönerse onlar o ateşin yârâmdırlar ki orada onlar ( bir daha çıkmamak üzere) ebedi kalıcıdırlar.”*

Bakara Sûresi, âyet 277:

<sup>41</sup> Bkz. Buhari, “Edep”, 28; Müslim, “Birr”, 140, 141). (Bir diğer hadis için bkz. Müslim, “Birr”, 142-143; Buhari, “Edeb”, 32.

<sup>42</sup> Suyuti, el-Camiu’s-sağir, no.7583; Buhari, *el-Edebu’l-müfred*, s.112; Muhammed Nasuriddin Elbani, *el-Ehadisu’s-sahiha*, no.149.

<sup>43</sup> Ayrıca bkz. İlmihal, II, 470 vd.

<sup>44</sup> Diğer âyetler için bkz. İslam Ekonomisi (İstanbul 2005) adlı kitabımız s. 191 vd.

*“Allah ribânın bereketini tamamen giderir. Sadaka (sı verilen mal ) ları ise artırır. Allah (haramı helâl tanımakta ısrar eden) çok kâfir, çok günahkâr hiçbir kimseyi sevmez.”*

Hadislerde de faiz yasaklanmıştır. Bir çok misalinden<sup>45</sup> bir misalini buraya almak isterim:

Ebu Hureyre (ra)’den rivayet edildiğine göre Resulullah (ass) şöyle buyurmuştur: “İnsanı helak eden şu yedi şeyden çekiniz”

“- Onlar nelerdir? Diye sorulduğunda, Resûlullah (s.a.v.):

“Allah’a şirk koşmak, cimrilik, haklı olmak müstesna, Allah’ın haram kıldığı bir kimseyi öldürmek, faiz yemek, yetim malı yemek, düşmana hücum sırasında harpten kaçmak, zinadan masun olup hatırından bile geçirmeyen müslüman kadınlara zina isnad etmek.”<sup>46</sup>

## SONUÇ:

Yukarıdan beri yaptığımız açıklamalarımızdan şu neticeler ortaya çıkmaktadır:

1- İslam Dini, semavi dinlerin sonuncusudur. Cenab-ı Hak İslam Dini ile, son kutsal kitap Kur’an ve son Peygamber Hz. Muhammed (ass) yoluyla insanlığa dünya ve aynı zamanda âhiret saadetine kavuşmanın yollarını göstermiştir. İslam Dininin bu hükümleri iyi anlaşılır ve tatbik edilirse, beşeriyet her halde mesut ve bahtiyar olur.

2- İslam Dini, toplumdaki fertler arasında yardımlaşmayı elbette düşünmüş ve toplumsal huzur sağlamak uğruna emir ve tavsiyeler ihtiva etmektedir. Çünkü bu tedbirle yoluyla, fakir ve zengin arasında münafereft ortadan kalkacaktır. Yine bu hükümler sayesinde, zenginin fakire tegallüb ve tahakkümü önlenecek, fakirden zengine karşı ise, kin ve iğbirar azalacak ve tamamen ortadan kalkacaktır. İslam Dini gibi alemşümul bir dinin de böyle bir neticeyi sağlaması beklenir ve bu yüce din beklenenleri boşa çıkarmamıştır.

3- İslam dini mecburi ve ihtiyari müesseselerle, toplumdaki yardımlaşmayı sağlamak istemiştir. Muhtaçlara yardım teşvik edilmiş, böylece yardımlaşma şuuru geliştirilmeye çalışılmıştır.

4- Bir İslam devletinin, kendi vatandaşlarını İslamın yüce prensipleri ışığında sunacağı kamu hizmetleri ve kuracağı ilgili müesseseler eliyle müreffeh bir hayata kavuşturma vecibesi vardır. Günümüzde bu tedbirler “Sos-

<sup>45</sup> Bkz. İslam Ekonomisi adlı kitabımız.s. 192 vd.

<sup>46</sup> Bkz. Müslim, “İman”, 144; Buhari, “Vesaya”, 23; “Hudud”, 44.

yal Güvenlik Müesseseleri” kurmak suretiyle ifa edilmektedir. İslam tarihi boyunca bunun örnekleri görülmüştür.<sup>47</sup>

Bu arada şunu da belirtelim: Sosyal Güvenlik konusu klasik İslam hukuku kitaplarında, ayrı bir başlık altında yer almaz. Ancak çok az sayıdaki yeni kitap bu konuya müstakil olarak yer ayırmış bulunuyor. Biz incelememizde, bu değerli kitapların değişik başlıkları altında ve fasılları içinde yer alan ve konumuzla ilgili olan bilgileri, günümüzün modern hukuk sistematiğine göre takdim etmeye çalıştık.

5-Modern sistemlerde sosyal güvenlik tedbir ve müesseseleri, sadece devlet tarafından sağlanandan ibarettir. Bu ise, ancak devletin mali gücü ile orantılı bir güvenlik tedbiri olabilir. İslam Hukuku ise, devlete vazife verdiği gibi, zenginlere de vecibe yüklemiş ve hatta tüm fertlerden, yoksulların yardımına koşmalarını istemiştir. Böylece, devlet bir tedbir almasa dahi, kişiler, kendi inisiyatifleri ile, muhtaç kimselere yardım etmek durumundadırlar. Fakir ve yoksullara zekâtlarını vermek,kestikleri kurbanın etlerini onlara dağıtmak ve sadaka vermek gibi.

6- Vakıf müessesesi, çok yönlü bir müessesedir. Hz.Peygamber’in (ass) bir hadisine dayanarak müslümanlar asırlardır vakıf kurmak yoluyla yardımlaşmayı sağlamaktadırlar. Dünya medeniyetleri içinde, İslam Hukukundaki vakıf müessesesi kadar sosyal güvenliği sağlayan kapsamlı bir hayır müessesesi mevcut değildir.

7-Hediyeleşme ve komşuluk hakkı gibi, müminlere tavsiye edilmiş bir davranış dahi toplum içinde yardımlaşmayı sağlayan son derece müessir müesseselerdir. Müminlerde yerleşmesi istenen **isar hasleti** ise (başkasını kendi nefesine tercih etme), sosyal güvenliği, toplumda geniş ölçüde yayan bir faktördür.

Zaten İslam Dinin emir ve tavsiyeleri, iyice anlaşılır ve gai yorumlarla uygulanırsa, hem idare edenler ve hem de idare edilenler bundan bir çok faydalar elde ederler.

Şüphesiz, bu sayılan hükümler, kişilerin dindarlığı ve dini hükümlere bağlı olmaları derecesinde tatbiki bir değer taşır ve istenilen neticelere ulaştırır.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Bu konuda şu eser tavsiye eldir: Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi* (trc. İsmail Yiğit ve dğr. ), 1999.

<sup>48</sup> Sosyal Güvenliğin Finansmanı meselesine burada girmiyoruz. Bkz. Beşer, 147 vd.; İslam sosyal Güvenlik mevzuu, Türkçe kaynaklarda az incelenmiştir.BU konuda bkz. Beşer, Faruk, *İslam'da Sosyal Güvenlik*, Ankara 1987 ve Şeker, Mehmet, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Ankara 1987.



## İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE “ASLÎ İBÂHA”-İÇTİHAT İLİŞKİSİ ÜZERİNE

Doç. Dr. Abdurrahman HAÇKALI\*

### On the Relation Between Islamic Legal Interpretation (Ictihâd) and al-Ibâha al-Asliyye in Islamic Jurisprudence

The way of determining the rules of matters that are not exist in text of “al-Kur’ân” and “as-Sunna” is Islamic legal interpretation (ictihâd). Yet there is an opinion which accepts that such matters are permissible in principle. This opinion is based on principle of “aslî ibâha” (rule of matters is permissible in principle). Today some of the authors put this principle in to “İstishâb” and accept it as one of the way of Islamic legal interpretation. This article indicates the opinions of some authors on relation between Islamic legal interpretation and `İstishâb` (especially in meaning of al-ibâha al-asliyye).

**Key words:** İstishâb, al-Ibâha al-Asliyye, Maslaha, İctihâd.

### I- GİRİŞ

“Önceden sabit olmuş olan bir durumun aksini gösteren bir delil ortaya çıkıncaya kadar devam ettiğini kabul etmek” hukûkî muhakemenin temel prensiplerindendir. Bu, aynı zamanda, büyük İslam alimi Fahrüddin er-Râzî'nin de belirttiği gibi,<sup>1</sup> insanların muamelelerinin yürütülmesinde esas alınan bir kuraldır.

Bu prensibin özlü ifadesi, “şek ile yakîn zâil olmaz” kâidesiyle İslam hukuk literatüründe yerini almıştır. Bu yaklaşım, İslam hukuk metodolojisinde *İstishâb* kâidesi/delili olarak incelenmiştir. Temel espirisi yukarıda geçen kâide olmakla beraber *İstishâb*ın farklı türleri vardır. İlk usul eser-

\* Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> er-Râzî, Fahrüddin, *el-Mahsul*, Beyrut 1988, II, 559.

lerinden günümüze değin İstishâb'ın türleri ve muteber olup olmadıkları hakkında görüş birliği oluşmamıştır. Bunlardan biri de, ilk dönem eserlerinde genellikle *İstishâb* türleri arasında sayılmamakla birlikte, günümüzde “İstishâb” içerisinde incelenen “eşyada asıl olan mübah olmaktadır” kâidesi ve yaklaşımıdır.

Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda hem genel anlamıyla *İstishâb* kâidesi, hem de “ibâhanın asıl olması” anlayışı, içtihadın<sup>2</sup> önemli bir yolu ve uygulaması gibi sunulmakta ve bu kâidelerin içtihat usûlünde, olmaları gereken yerden daha farklı noktalara taşındıkları görülmektedir. Bunun sonucu olarak *İstishâbcılık* ve “*asli ibâha yaklaşımı*” içtihadın önüne geçirilecek şekilde öncelenmektedir. Klasik dönem İslam hukukçularının *İstishâb* türleri ile ilgili değerlendirmeleri göz ardı edilmekte ve genellemeci bir ifade ile *İstishâb* ile amelde sanki ittifak varmış ya da *İstishâb* içtihadın önemli bir yolu imiş gibi gösterilmektedir.

Bu çalışmamızda biz, belirtilen kâidenin, hem maslahat ve makâsıd içtihat ile irtibatına işaret etmek, hem de içtihat amelîyesi karşısında “ibâha” prensibini önceleyen tavırlara karşı, muhakkık alimlerin görüşlerini gündeme getirmek istedik. Konunun, “ibâha alanının Şer’îliği”<sup>3</sup> ve “Hüsünkubuh” meselesiyle de bağlantısı vardır. Ancak, konunun bu yönlerine temas etmeyeceğiz.

## II- İSTİSHÂB

Fıkıh Usûlü terimi olarak *İstishâb*; *sabit olmuş bulunan bir durumun aksini gösteren bir delil bulunmadıkça mevcudiyetine ve sâbit olmayan (menfi) bir şeyin aksini gösteren bir delil bulununcaya kadar bu hal üzere olduğuna karar vermektir.*<sup>4</sup> Nitekim Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin 1683. maddesi; “*Tahkîm-i hâl, yani, hâl-i hâzırı hakem kılmak İstishâb kabîlindedir,*” şeklinde olup *İstishâb*ın anlamına işaret etmektedir.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Bilindiği gibi, içtihadın İslam Hukuk Biliminde iki temel anlamı vardır: Bunlardan birincisi, kaynaklardan hüküm çıkarmaya (istinbata) yönelik içtihat, ikincisi ise, hükmün tatbiki aşamasındaki içtihat. Biz bu çalışmamızda “İçtihat” kavramını birinci anlamda kullanacağız.

<sup>3</sup> İbâha alanının Şer’îliği ile ilgili tartışmalar için bkz. Türcan, Talip, “Sünnî ve Mu’tezilî Fıkıh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer’îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer’îliği Sorunu Bağlamında Bir Örneklenme”, *Marife*, Kış-2005, ss. 195-211, s. 200 vd.

<sup>4</sup> bkz. Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn, *el-Burhân*, Beyrut 1997, II, 171 vd.; İbnü’l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr, *İlamu’l-Muvakkı’in*, Beyrut 1991, I, 255; el-İsnevî, Cemâluddîn *Nihâyetü’s-sûl*, Beyrut ty. (Şerhu’l-Bedahşi ile beraber), III, 171 vd.; el-Buhârî, Abdülaziz, *Keşfu’l-Esrâr*, Beyrut 1994, III, 662 vd.; Mahallî, Celâluddin Muhammed b. Ahmed, *Şerhu’l-Varakât*, Mısır 1955, s. 21-22; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu’l-fuhûl*, s. 396; Hallâf, Abdulvahhâb, *Masâdiru’l-teşrii’l-İslâmî fimâ lâ nassa fih*, Kuveyt 1978, s. 151 vd.; Atar, Fahreddin *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988, s. 75; Coulson, N.J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1990, s. 92-93; Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002, s. 145 vd.; Bardakoğlu, Ali, “İstishâb”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, 376 vd.; Şahin, Osman, “İslâm Hukuk Metodolojisinde İstishâb”, *OMÜİFD.*, sy.,12-13, ss. 489-516, s. 490 vd.

<sup>5</sup> Ali Haydar Efendi, *Düraru’l-hukkâm şerhu mecelleti’l-ahkâm –Şerhu’l-kavâidi’l-küllîyye-*, İstanbul 1330, s. 42.

Yukarıdaki tanım dikkate alındığında, *İstishâb*ın yeni bir hüküm getirmedeği ve sadece önceden sabit olmuş bir hükmün varlığını devam ettirdiğinin kabul edilmesinden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.<sup>6</sup>

*İstishâb*'dan bir delil olarak bahsedip hakkında ilk bilgi veren usulcünün İbnu'l-Kassâr olduğu<sup>7</sup> ve *İstishâb*'ın tanımının ilk defa Ebu'l-Hüseyn el-Basrî tarafından yapıldığı ifade edilmektedir.<sup>8</sup>

## A- Türleri

Daha önce de belirttiğimiz gibi, *istishâb* kâidesi, Fıkıh Usûlü eserlerinde türlerine ayrılmış olarak incelenir. Şevkânî, Zerkeşînin, insanların *İstishâb* adını mutlak/genel olarak kullandıklarını ve ihtilaf edilen kısımlar ile ittifak edilen türlerinin karıştırıldığını belirttiğini nakleder.<sup>9</sup>

*İstishâb* başlığı altında zikredilen türleri şu şekilde sıralamak mümkündür:<sup>10</sup>

1- Şer'in/hukukun sübutuna delalet ettiği bir hükmün devamının kabul edilmesi. Mülkiyetin, onu var kılan bir sebeple sabit olmasından sonra, bu durumu değiştirici bir delil bulunana kadar varlığının devam ettiğine hükmedilmesi gibi. Bununla amel konusunda ihtilaf yoktur.<sup>11</sup>

2- *Berâeti Asliyye İstishâbı*: *Berâeti Asliyye*, Şer'i/hukûkî hükümler konusunda, delil bulunana kadar zimmetin sorumluluktan beri olması demektir. Mesela, günlük beş vakit namazın üzerine altıncı bir namazın farz olmaması böyledir. Çünkü altıncı bir namazın gerekliliğine delalet eden bir delil bulunmamaktadır. Buna "el-ademu'l-aslı" de denir.<sup>12</sup>

Bahsi geçen iki *İstishâb* türü "şek ile yakın zâil olmaz" kâidesine dayanmaktadır. Bu nedenle olmalıdır ki, *İstishâb*ın türlerini "şek ile yakîn zâil olmaz" ilkesinin çatçısı altında birleştirmenin mümkün olduğu ifade edilmiştir.<sup>13</sup>

<sup>6</sup> Koca, *a.g.e.*, s. 145.

<sup>7</sup> Hindâvî, Hasan b. İbrahim, *el-İctihâd el-istishâbî*, Beyrut 2004, s. 27.

<sup>8</sup> Hindâvî, *a.g.e.*, s. 32; bkz.: Basrî, Ebu'l-Hüseyn, *el-Mutemed*, Beyrut 1403, II, 325.

<sup>9</sup> Şevkânî, *a.g.e.*, s. 396.

<sup>10</sup> *İstishâb* türleri için bkz.: Cüveynî, *el-Burhân*, II, 172 vd.; a.mlf., *Kitâbu'l-Telhis*, Beyrut 1996, III, 128 vd.; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 109; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, I, 255 vd.; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s. 297-298; Hallaf, *a.g.e.*, s. 152

<sup>11</sup> İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, I, 256; Gazâlî, Ebu Hamid, *el-Mustasfâ*, Daru'l-Fikr, ty., I, 223; Muhammed Hudari Bey, *Usûlü'l-fikh*, Mısır, 1969, s. 354.

<sup>12</sup> Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef, *el-İşâra fî marifeti'l-usûl*, Tunus, 1344, s. 72; a.mlf., *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usul*, Beyrut 1995, II 700; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 221; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, I, 256; Âmidî, Seyfuddin, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1985, IV, 368-374; Muhammed Hudari Bey, *Usûlü'l-fikh*, Mısır, 1969, s. 354; Hindâvî, *a.g.e.*, s. 26, 28, 45.

<sup>13</sup> Bardakoğlu, "İstishâb", *DİA*, XIII, s. 381.

3- Şer'an sabit olmuş delillerin, onları değiştirici tahsis ya da nesh delili bulununcaya kadar hükümlerinin devam etmesi.<sup>14</sup> Bu yaklaşımın *İstishâb* olarak isimlendirilmesi ihtilafıdır. İmam Cüveynî'nin de dahil olduğu alimlere göre nassın hükmünün devamı *İstishâb* türlerinden değildir.<sup>15</sup>

4- İcmâ' ile sabit olmuş bir hükmün değiştirici bir delil ortaya çıkana kadar hükmünün ihtilaf mahallinde de devam ettiğinin kabul edilmesi. Örneğin, teyemmümle namaza başlayanın namazda suyu görmesi halinde meydana gelen ihtilaf bunun örneğidir. Bu kişinin namaza başlaması icmâ' ile sahihtir. Ancak "suyun görülmesi halinde bu icmâ hükmü devam eder mi, yoksa namaz bozulur mu" konusu tartışılmıştır. Namazının bozulmaya-çağını söyleyenler, namaza başlama halinin icma ile sahih olduğunu ve bu icma hükmünün aksini gösteren bir delil bulununcaya kadar devam ettirilmesi gerektiğini belirtirler. Ancak, tartışmaların icma mahallinde olmayıp ihtilaf mahallinde olduğunu ifade eden alimler bunun muteber bir yol olmadığını söylerler.<sup>16</sup>

5- *İstishâbı Maklûb*: Diğer *İstishâb* türlerinde önceden sabit bir hükmün değiştiğini gösteren bir delil bulununcaya kadar devamının kabulü vardır. Bu tür *İstishâb* ise, şu andaki hükmün/durumun aksine bir delil olmadıkça geriye doğru da geçerli olduğunun kabul edilmesini ifade eder.<sup>17</sup>

6- Günümüzde yapılan çalışmalarda, "Eşyada asıl olanın mübahlık olması" kâidesi de, *İstishâb* içerisinde mütalaa edilmektedir.<sup>18</sup>

## **B- İstishâb Kaidesi ile "Eşyada Asıl Olanın Mübahlık Olması" kâidesini Ayır Mütalaa Edenler**

Fıkıh Usûlü eserleri incelendiğinde, klasik dönem usulcülerini başta olmak üzere bir çok usulcünün, "eşyada asıl olan mübah olmaktır" kâidesini, *İstishâb* kâidesinden ayrı müstakil bir başlık olarak ele aldıkları görülür.

*İstishâbı* tanımlayan ilk kişi olarak nitelenen Mutezili usulcü Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, "ibâhayı asliyye"yi *İstishâb*'dan ayrı değerlendirmiştir.<sup>19</sup>

"Önceden yakîn ile sabit olmuş bir şeyin devamında şüphe olursa *İstishâb* burada muteberdir ve Şer'i delil türlerinden olmayıp Şer'itte muteber bir kaide/asıldır"<sup>20</sup> diyen Cüveynî ve "*İstishâb*; muğayyir bir delil bu-

<sup>14</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 221; Muhammed Hudari Bey, *Usûlü'l-fikh*, s. 354.

<sup>15</sup> Cüveynî, *el-Burhan*, II, 171.

<sup>16</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 223; Bâcî, *el-İşâra*, s.72; İbnü'l-Kayyim, *İlamu'l-muvakkîn*, I, 256; Amidi, *el-İhkam fi usûli'l-ahkam*, IV, 368-374.

<sup>17</sup> Bardakoğlu, "İstishâb", *DİA*, XIII, 379.

<sup>18</sup> Zekiyyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kâfi Dönmez, Ankara 1996, s. 218.

<sup>19</sup> Basrî, *el-Mutemed*, II, 315 vd., 325 vd.

<sup>20</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, II, 173; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 222.



lunmamak şartıyla sübutuna ve devamına delilin delalet ettiği hususlarda hüccettir”<sup>21</sup> ifadesini kullanan Gazâlî’nin bu yaklaşımlarından, *İstishâbı* “şek ile yakın zail olmaz” kâidesi çerçevesinde değerlendirdikleri ve aslî ibâhayı *İstishâb* türlerinden saymadıkları anlaşılmaktadır.

Fahrüddin er-Râzî, “eşyada asıl olanın mübahlık olması” kâidesini *İstishâb* kâidesinden ayrı ele alır ve *İstishâba* “sabit olan bir durumun devamı” manası yükler.<sup>22</sup>

Karâfî, *ez-Zehîra* adlı eserinde “mübahlığın asıl olması”na istidlal bahsinde yer vererek “Menafide asıl olan ibâha, zararlı şeylerde asıl olan yasaklıktır” kâidesini zikreder.<sup>23</sup>

Beydâvî, *aslî ibâha* ile *İstishâbı* ayrı değerlendirir ve ihtilaf edilen delillere, “faydalı şeylerde asıl olan ibâha, zararlı şeylerde asıl olan yasaklıktır” diyerek başlar<sup>24</sup> ve *İstishâbı* ihtilaf edilen delillerin ikincisi olarak zikreder.<sup>25</sup>

İsnevî de, *İstishâbu’l-hal* ile *aslî ibâhayı* ayrı başlıklar altında verir.<sup>26</sup> *İstishâb* delilinde zikrettiği örnekler “Şek ile yakîn zâil olmaz” kâidesine dayanır ve *İstishâb* kâidesini bu kurala bina eder. Ona göre de Şeriat geldikten sonra “faydalı olan şeylerde asıl olan ibâha, zararlı şeylerde asıl olan yasaklıktır.”<sup>27</sup>

Semerkindî “aslî ibâha”yı *İstishâb*’dan ayrı incelemiştir.<sup>28</sup> el-Bâcî de, “*İstishâb*” kâidesini incelemeyen önce *aslî ibâhanın* esas olup olmaması bakımından eşyanın hükmünü tartışır.<sup>29</sup> *İstishâb* konusunda ise “Berâeti zimmet asıldır” ve “şek ile yakın zail olmaz” kâidelerine yer verir.<sup>30</sup>

Şevkânî, Fıkıh Usûlü eserlerinden *istishâbın* türlerini nakletmiş ve alimlerin konuyla ilgili görüşlerine yer vermiştir. Ancak aslî ibâhanın *İstishâb* türlerinden olduğunu zikretmemiştir.<sup>31</sup> *Aslî ibâha*’ya, kitabının başka bir bölümünde, “akıl bilip bilemeyeceği hükümler” konusunun bir alt kâidesi olarak “eşyada asıl olan ibâha mıdır” başlığıyla yer vermiştir.<sup>32</sup>

Muhammed Hudarî Bey, “aslî ibâha”yı *İstishâb*’dan ayrı olarak inceler. *İstishâb* konusunda ise, “Beraeti aslıyye”, “umûmu’l-hükm” ve “şeri/hu-

<sup>21</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 222.

<sup>22</sup> Râzî, *el-Mahsul*, Beyrut 1988.II, 545.

<sup>23</sup> Karâfî, *ez-Zehîra* I, 154-155

<sup>24</sup> Beydâvî, *el-Minhâc*, III, 171.

<sup>25</sup> Beydâvî, *el-Minhâc*, III, 177.

<sup>26</sup> İsnevî, Cemaluddin, *et-Temhîd*, Beyrut 1981, s. 487-489.

<sup>27</sup> İsnevî, *et-Temhîd*, s. 487.

<sup>28</sup> Semerkindî, Alâuddin, *Mizânu’l-usûl*, Mekke, 1987, II, 936.

<sup>29</sup> Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, II, 687.

<sup>30</sup> Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, II, 700.

<sup>31</sup> Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, s. 396-398.

<sup>32</sup> Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, s. 473.

kuki sebeple sabit olan hükmün İstishâbı” konularına yer verir.<sup>33</sup>

İlk Beş asır Usul eserlerinde İstishâbı inceleyen Yalçı'nın, “ibâhayı asliyenin” *İstishâb* türleri arasında sayıldığını tespit edemediği anlaşılmaktadır.<sup>34</sup>

### C- Eşyada Asıl Olanın Mübahlık Olması

“Eşyada asıl olan mübah olmaktadır”<sup>35</sup> kâidesi, bu ilkeyi Şer'î deliller ile temellendirenler tarafından “Faydalı şeylerde (menâfi'de) asıl olan mübah olmak, zararlı şeylerde asıl olan yasak olmaktadır”<sup>36</sup> şeklinde ifade edilir.

“Aslı ibâha” kavramı ile bazen “Şeriat gelmeden önce eşyanın hükümüne dair aklın hükmü” kastedilir. Bununla ifade edilen husus, “Şer'in gelişinden önce sorumluluğun olmadığıdır (ademi muâhaze).”<sup>37</sup>

Eşyada asıl olanın mübahlık olması; aksine delil bulunmadıkça bir şeyden faydalanmanın veya bir davranışta bulunmanın mübah olması anlamına gelir.<sup>38</sup> Bir konuda delilin bulunup bulunmaması bakımından ise, bir şey hakkında sarahaten veya delaleten bir nassın varit olmaması, demektir.<sup>39</sup> Nassın bulunmamasından maksat; *içtihat* yollarından biriyle meseleye herhangi bir delâletin bulunmaması demektir. Yoksa nassın sadece zahirinden hareket etmek, içtihat karşıtlarının tutumu olup, içtihada karşın *aslı ibâhacılığı* öncelemek anlamına gelir. M. Sellam Medkur'un dediği gibi, din geldikten sonra, artık kâideleri ve *istidlâl* yolları vardır. Bunlar, herhangi bir meselede kişiyi, “bu konuda hüküm yoktur” demekten sarfı nazar ettirir.<sup>40</sup> Bu nedenle es-Semerkandî, açıkça, “Şer'in gelişinden sonra vâcip olan Şer'i delillerden hükmü araştırmaktır,” diyerek sahabenin ve alimlerin çoğunluğunun tutumunu belirtmiş<sup>41</sup> ve İstishâbın içtihada öncelenemeyeceğine vurgu yapmıştır. Nitekim İmam Şâfi'î de, hiçbir beşerî davranışın Allah'ın hükmü dışında kalmayacağını ve bir kimsenin Kitab, Sünnet, İcmâ' ya da Kıyas'a dayanmaksızın hiçbir şey hakkında helal veya haram diyemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>42</sup>

<sup>33</sup> Muhammed Hudari Bey, *Usûlü'l-fikh*, s. 354.

<sup>34</sup> Yalçı, Nurhayat Haral, *İlk Beş Asır Usûlü'l-Fikh Literatüründe İstishâb Delili*, doktora tezi, Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens. İstanbul 2008, s. 180.

<sup>35</sup> İbn Nüceym, Zeynelabidin İbrâhim, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, Beyrut 1985 (*Ğamzu 'uyûni'l-besâir* ile birlikte) I, 223; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 76; Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 141, 143.

<sup>36</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 97 vd.; Karâfî, *ez-Zehîra*, I, 154-155; Beydâvî, *el-Minhâc*, III, 171; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, III, 171; *Mecelle*, mad. 19, 20.

<sup>37</sup> Seyyid Bey, *Usûlü Fikh*, İstanbul 1333, I, 79-80.

<sup>38</sup> Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XIII, 379.

<sup>39</sup> Medkûr, M. Sellam, *Nazariyyetu'l-ibâha inde'l-usûliyyîn*, 1984, s. 484.

<sup>40</sup> Medkûr, *Nazariyyetu'l-ibâha inde'l-usûliyyîn*, s. 503.

<sup>41</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, II, 937.

<sup>42</sup> Şâfi'î, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Beyrut ty., s. 39.

Ehl-i Sünnet alimleri “mubahlığın asıl olması kâidesinin” Şer’î delillerden elde edildiğini, dolayısıyla Şer’in gelişinden sonra, mübahlığın Şer’î bir hüküm olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>43</sup> Seyyid Bey, “İbâha-i Şer’iye, Şâri’in hitâbı ile sâbit olan ibâha olup, muhayyer bırakmak anlamındadır,” der. O, ayrıca, Şer’î Şerîfin vurûdundan sonra “eşyada asıl olanın ibâha olduğu” kâidesinde fukahanın ittifak ettiğini ve bu ibâhanın şer’î olup, “Şeriat gelmeden önce mübahlığın asıl olması” manasında “aslî ibâha” nevinden olmadığını da ifade eder.<sup>44</sup>

## D- Mübahlığın Asıl Olmasını İçtihadada Önceleyenler ve Karşı Görüşler

İslam hukuk tarihinde, içtihadada başvurmak yerine, naslarda hükmü belirtilmeyen meseleleri “eşyada asıl olan ibâhadır” kâidesine göre hükme bağlayanlar vardır. Bunların başında Zâhirî mezhebi gelir. Zâhirî mezhebini önemli bir temsilcisi olan İbn Hazm’a göre naslar tarafından haramlığı ya da vâcipliği beyan edilmeyen şeyler mübahtır.<sup>45</sup> Ancak bunun bir istisnası vardır. İbn Hazm akitlerde asıl olanın mübahlık değil yasaklık olduğu görüşündedir.<sup>46</sup> Bunun sebebi, “beraeti zimmet asıldır” kâidesine binaen, yükümlülük gerektiren akit ve şartların nas tarafından tayin edilmedikçe muteber olmayacağını kabul edilmesidir.<sup>47</sup>

İçtihadada başvurmaktansa *İstishâbı* öncelemek “Ehl-i Hadis”in<sup>48</sup> ve Ahmed b. Hanbel’in de tutumudur.<sup>49</sup> Bu nedenle, Hanbelî Fıkıh Usulü çalışmalarında Kitap, Sünnet ve İcmâ’ delillerinden sonra dördüncü sırada *İstishâb* zikredilmiş olup,<sup>50</sup> bu durumun, ilk Hanbelî imamlarının içtihadada karşı sergiledikleri olumsuz tavrın bir yansıması ve neticesi olarak ortaya çıktığı söylenebilir.<sup>51</sup>

Günümüzde de, “aslî ibâha” yaklaşımının zaman zaman içtihadada öncelenecek şekilde öne çıkarıldığına veya içtihadın önemli bir yolu imiş gibi

<sup>43</sup> Serahsî, Ebû Bekr, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 120; İsnevî, *et-Temhid*, s. 487; Dönmez, İ. Kafi, “Mubah”, *DİA*, XXX, ss. 341-344, s. 342.

<sup>44</sup> Seyyid Bey, *Usulü Fıkıh*, I, 79-80.

<sup>45</sup> İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, Kahire, 1404, VI, 188.

<sup>46</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, V, 5.

<sup>47</sup> Yalçı, *a.g.e.*, s. 112.

<sup>48</sup> Ehl-i Hadisin içtihat ve metodoloji hususunda belirleyici özelliğinin esasen itikâdî konularda yoruma (re’-ye) karşı çıkmaları olduğu hususunda bkz.: Haçkalı, Abdurrahman, “Ehl-i Hadis Ehl-i Re’y Ayrışması Fıkıhî mi İtikâdî mi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı, 2, ss. 59-68; Ulu, Arif, “Re’y Karşıtlığını Belirlemede Alan Ayırımının Önemi”, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı 31, yıl 2007, ss. 125-140.

<sup>49</sup> Abdulmecid Mahmud Abdulmecid, *el-İtticâhâtü’l-fikhiyye inde ashâbi’l-hadis*, yy., 1979., s. 384. Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XIII, 378.

<sup>50</sup> bkz. Koca, *a.g.e.*, s. 145.

<sup>51</sup> Koca, *a.g.e.*, s. 150, 200.

gösterildiğine şahit olmaktayız.

İstishâbı önceleyenlere karşı ciddi eleştiriler yapılmıştır. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre, kıyası ve hükümlerin ta'lilini reddedenler *İstishâba*, gereğinden fazla yer vermişler ve kapsamını olması gerekenden fazla genişletmişlerdir. Bunlar, naslardan bir hüküm bulduklarında ona uyar ve ötesine bakmazlar. Hüküm bulamadıklarında ise meseleyi hükümsüzlüğe yani *asli ibâhaya* havale ederler.<sup>52</sup> Ona göre, bu şekilde davrananlar nasları muhafaza konusuna dikkatli olmaya çalışsalar da dört hususta yanılmışlardır:

1- Nasları anlamada eksik ve hatalı davranmışlardır. Nasların delalet yollarını göz ardı etmişler ve delaleti sadece "zâhir"e hasretmişlerdir.

2- Sahih kıyası terk ve reddetmişlerdir.

3- İstishâba gereğinden fazla işlev yüklemişlerdir

4- İstishâbın gereğini kat'î kabul etmişlerdir. Onlar bunu hükmü değiştiren Şer'î delili bilmediklerinden yapmaktadırlar, halbuki bilgisizlik delilin bulunmadığı anlamına gelmez.<sup>53</sup>

İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Ğıyâsî* adlı eserinde, aslî ibâha prensibinin, içtihat mümkün olmadığı zaman başvurulacak bir ilke olduğunu belirtir. Ona göre, müçtehit olmasa da fetvâları nakledebilen ve fikhî meseleleri istinbat hususunda bilgili olan kimselerin, mezhep imamlarının usûlü üzere içtihat ederek meseleleri çözüme kavuşturmaları gerekir. Zira bu şekilde içtihat edebilecek kişiler varken, meselelerin hükümsüz bırakılması doğru değildir.<sup>54</sup> Diğer yandan Cüveynî, *dinde* kendisiyle ilgili bir hüküm bulunmayan meseleler konusunda teklîfin olmadığını söylemenin yanlış olduğunu belirtir ve meydana gelen her meselenin dinde hükmünün bulunduğunu söyler. O, sahabenin tutumunun ve ilk dönemden kendi zamanına kadar hiçbir hadisenin hükümsüz bırakılmamış olmasını buna delil olarak gösterir. Ayrıca O, *Mu'âz hadîsinde* Hz. Peygamber'in, Muaz'ın, "içtihat ederim", sözüne karşılık "içtihatla kuşatmadığın mesele olursa ne yaparsın?" demediğini ve böylece, içtihadın meseleleri kuşatıcı olduğunu kabul ettiğini belirtir.<sup>55</sup> Cüveynî'ye göre, bütün deliller tüketilmeden *İstishâba* başvurmak caiz değildir.<sup>56</sup>

Debûsî ve Serahsî, İstishâb'a başvuranların tavırlarını dört grupta mütalaa etmişlerdir. Onlara göre İstishâb'a başvuranlar şu dört tavırdan bi-

<sup>52</sup> İbnu'l-Kayyim, *İ'lamu'l-muvakkîn*, I, 254.

<sup>53</sup> İbnu'l-Kayyim, *İ'lamu'l-muvakkîn*, I, 255.

<sup>54</sup> Cüveynî, *el-Ğıyâsî*, s. 425-426.

<sup>55</sup> Cüveynî, *el-Ğıyâsî*, s. 431.

<sup>56</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, II, 141.

rini sergiler:

1- Bir şeyin durumunun değiştiğini gösteren bir delil ortaya çıkana kadar bulunduğu halin devam ettiğini kabul etmek. Serahsî, buna, "muğayyir delilin olmadığı kesin bilinmesiyle *İstishâbu'l-hâl*" ifadesini kullanır ve örnek olarak; "bir konuda sabit bir Şer'i hüküm/Şer'î delil var ise bekasıyla hükmedilir" der.<sup>57</sup>

2- Delillere bakıldığı ve elden gelen çaba sarf edildiği halde meseleyle ilgili delil bulamamaktan dolayı *İstishâb'a* baş vurmamak. Bu durumda meseleyle ilgili delilin varlığı her zaman mümkündür. Ancak, müçtehidin elinden gelen çabayı sarf ettiği halde delil bulamaması, başkalarına karşı ileri sürülebilecek bir durum olmasa da, kendisi için özür kabul edilmiştir. Bu nedenle olmalıdır ki, Şevkânî de benzeri bir mülâhaza serdettikten sonra; "bunun sebebi, *İstishâb*ın 'delilsizlik olmasıdır" der.<sup>58</sup>

3- İçtihadı başvurmadan *İstishâbu'l-hâl'e* başvurmak. Bu tutum tam bir cehalet tavrı olup, kimseye karşı delil olmadığı gibi, kişinin kendisi hakkında özür de olmaz.<sup>59</sup>

4- İptidaen hüküm koymak üzere *istishâbu'l-hâle* başvurmak. Bu tutum tam bir sapıklık olarak nitelenmiştir.<sup>60</sup>

Bu şekilde *İstishâba* baş vuran kişi, delilleri yetersizlikle itham etmekte ve içtihattan yüz çevirmektedir. Şer'i Şerîfin bir konuda hükmünün olmadığını kabul edip, delilleri araştırmadan doğrudan *İstishâb'a* baş vurmamak dinen sapıklık olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle olmalıdır ki Bâbertî, delili araştırmadan *İstishâb*ın caiz olmadığına görüş birliği olduğunu ifade etmiştir.<sup>61</sup>

## F- Şâtıbî'nin "Faydalı şeylerde Asıl Olanın Mübahlık Olması" İlkesine ve Faydanın Belirlenmesine Dair Görüşleri

Ebû İshak eş-Şâtıbî, "mutlak olarak yararlı şeylerde asıl olan mübahlıktır diyemeyiz" der.<sup>62</sup> O, dini hükümler/prensipeler esas alınmak suretiyle fayda ve zararda râcih olanın tercih edilmesi ve bunun makâsîdî içtihadın prensiplerine göre yapılması gerektiği kanaatindedir. Ona göre, şer'î delillerin tümevarımsal incelenmesi (istikrası), meselelerin ilettikleri neticeye

<sup>57</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, II, 223-224.

<sup>58</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s. 397.

<sup>59</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, II, 225.

<sup>60</sup> Debûsî, Ebû zeyd, *Takvîmu'l-edille*, Beyrut 2001, s. 400; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, II, 225.

<sup>61</sup> Baberti, Ekmeluddin Muhammed b. Mahmûd, *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Kuveyt 2005, VI, 156.

<sup>62</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 32.

göre değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bakara Sûresi, 21, 183, 188-189, 216, 179 ve En'âm Sûresi 108. âyeti gibi, hükümlerin illet, hikmet ve maksatlarına işaret eden ve bu amaçlar için meşru kılındığını gösteren âyeti kerîmeler, meselelerin “aslî ibâhaya” havale edilmeyeceğine delalet eder.<sup>63</sup> Bu nedenle, mesela, “akitler mutlak ibâhaya tabidir” denilemez, bilakis götürdükleri neticeye göre değerlendirilir. Memnû bir sonuca götüren akit, sırf naslarda zikredilmiyor diye sahih ve caiz görülemez.<sup>64</sup>

Şâtübî, maslahatın (fayda) sırf faydacı bir bakışla bilinmeyeceğini, dini delil ve değerlerden bağımsız olarak aklî bir maslahat yaklaşımının Şer'î açıdan geçerli olamayacağını söyler. Ona göre dünyevi maslahatların muteber olmasında prensip, âhiret hayatının kazanılmasına yönelik olarak düzenlenen bir dünya hayatının gerekleri olmaktır. Bunun için sırf akıl ya da sırf olgudan hareket eden bir maslahat/fayda anlayışı esas alınmaz. Dinin maksatları çerçevesinde faydalı olanın tespiti esastır.<sup>65</sup> Bu ise, meselelerin “ibâhanın esas alınması” yoluyla değil, “makâsıdî içtihat” ile değerlendirilmesi demektir. Şâtübî, dünyevî maslahatların (dinen hasen/iyi) salt akılla bilinmeyeceğini, fetret döneminde insanların yanlış yollara sapmalarının bunu gösterdiğini ve dînen meşru maslahatın, ancak dini deliller yoluyla bilinebileceğini söyler. Yani dinen muteber görülen fayda/faydalı olanın tespiti Şer'î bir değerlendirme olup ancak içtihat metotları dahilinde yapılabilir.

Fıkıh Usulü bağlamında ifade edecek olursak, dinen muteber “fayda”nın tespiti, naslar ışığında “maslahatı mürsele”<sup>66</sup> veya daha kapsamlı olarak “makâsıdî içtihat” çerçevesinde olacaktır. Çünkü, mutlak manada “faydacılık” anlamına gelebilecek bir yaklaşım meşru görülemeyeceği gibi, hiçbir İslam alimi bu şekilde “faydacı” diyebileceğimiz bir tavır ortaya koymamıştır. Necmeddin et-Tûfî'nin maslahatı nassa takdim ettiği iddiası, hem onun maslahat anlayışını dikkate almamış, hem de dayanaktan yoksun bir iddia olarak kalmıştır.<sup>67</sup>

İslam Hukuk Metodolojisine dair yazılan klasik eserlerde, hükümlerin gayesinin “insanların faydasına olan şeylerin elde edilmesi ve zararın giderilmesi” olduğu ittifakla ifade edilir. “Fayda”yı ifade eden kavram “maslahat” kavramıdır. Faydanın ve faydalı olanın tespiti, bu kavram etrafında

<sup>63</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 140, 142

<sup>64</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 143-145.

<sup>65</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 29, 31, 37.

<sup>66</sup> Maslahatın tespiti hususunda bkz.: Ünsal, Ahmet, *İslam Hukukunda Fayda İlkesi*, İstanbul 2006, s. 93 vd.

<sup>67</sup> Tûfî'nin konuyla ilgili ifadelerinden anlaşılan kısaca şudur: Âmm bir nassın uygulanması sırasında zarar ortaya çıkıyorsa, zararın önlenmesi için bu yönü itibarıyla nassın uygulanması durdurulur ve böylece zararın giderilmesi (maslahat) tahakkuk etmiş olur. bkz.: Tûfî, Necmuddin, er-Risâle (el-Hadis es-Sânî ve 's-Selâsûn), M. Zeyd'in 'el-Maslaha fi'ş-Şeriatî'l-İslâmî ve Necmuddin et-Tûfî' adlı eseriyle beraber, *Dâru'l-Fikri'l-Arabî* 1954, s.18; Dönmez, İ. Kafi, “Maslahat”, *DIA*, XXVIII, s. 79-94, 87; Haçkâlî, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, s. 125 vd.

yürütülen tartışmalarda ele alınır. Fakat, konu, sadece “maslahatı mürsele” bahisleriyle sınırlı değildir. Kıyas içerisinde illeti tespit yollarından “münâsebe” konusu ve makasıdı içtihatla ilgili bölümler de meseleyle yakından ilgilidir.

*Maslahat* kavramıyla ilgili bazı hususlara dikkat çekmemiz gerekiyor: Maslahat kavramının iki açıdan anlamlandırıldığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, maslahatın lügat anlamı olan “fayda/faydalı olan” anlamıdır. Bu anlamıyla İslam hukukçuları, maslahatı üç kısma ayırmışlardır. Bunlardan birincisi meşru kılınan hükümler yoluyla muteber olduğu anlaşılan maslahatlardır. İkincisi, insanlar tarafından fayda/faydalı (maslahat) gibi kabul edilse de, yasaklığı gösteren hükümlerle muteber olamayacağı/mülgâ olduğu anlaşılan maslahatlardır. Bu konularda İslam alimleri hem fikirdir. Maslahatın üçüncü türü “maslahatı mürsele” olarak adlandırılır. *Maslahatı mürsele*, genel olarak, muteber olduğuna dair muayyen bir delil/hüküm bulunmamakla beraber, bir çok hüküm ve delilin istikrâsından muteber olduğu anlaşılan maslahatlar<sup>68</sup> şeklinde tanımlanır. Ancak kendisine itibar edilemeyecek garip maslahatlardan bahsetmişler ve bunları zaman zaman “mürsel maslahat” olarak isimlendirmişlerdir. Buna göre, muteber maslahatlara benzemeyen, onlarla uyum içerisinde olduğu tespit edilemeyen ve hükümle *münâsebe* yönü de anlaşılabilen maslahatlar ‘garip maslahatlar’dır.<sup>69</sup> *Mürsel maslahatın* muteber olamayacağını ifade eden bazı alimlerin maksadı da bu tür maslahatlar olmalıdır. Nitekim Mâlikî Fıkıhçı İbn Rüşd, *ez-Zarûrî* adlı eserinin kıyas bölümünde maslahatı, cinsine itibar edilenler, muteber olanlara yakın (mülaim) olanlar ve uzak olanlar şeklinde kısımlara ayırdığını ve alimlerin bu tür uzak görülen maslahatlarla amelden kaçındıklarını belirtmiştir.<sup>70</sup>

İkinci yaklaşım, maslahatın, dînî hükümlerin delalet ettiği maksatlar olması anlamıyla (makâsîd) kullanımınıdır. Alimler maslahatı “İslâm’ın maksatlarından olan faydalar” şeklinde anlamışlardır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Şâtıbî’nin çabası da bu hususa vurgu yapmaktır. Ondan önce Gazâlî, maslahatın menfaat/fayda anlamına geldiğini, ancak kendilerinin maslahattan kasıtlarının bu anlam olmadığını ifade ederek şöyle der: “*Maslahat, islam’ın maksatlarının gerçekleştirilmesi/muhafazasıdır. İslam’ın maksadı insanlar için şu beş şeydir: Dinlerinin, canlarının, akıllarının, mallarının ve nesillerinin muhafazası. Bu beş şeyin muhafazasına yönelik şeyler maslahat, zayıne yönelik şeyler de mefşedettir.*”<sup>71</sup>

Bütün bunlar, faydanın mutlak olarak değil, İslâm’ın hükümleri ve

<sup>68</sup> Gazâlî, *Şifâu'l-ğalil*, s. 146-147.

<sup>69</sup> Gazâlî, *Şifâu'l-ğalil*, s. 188.

<sup>70</sup> İbni Rüşd, Ebu'l-Velid, *ez-Zarûrî fî usûli'l-fikh*, Beyrut 1994, s.127-128.

<sup>71</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 286-287

maksatları çerçevesinde dikkate alınacağını göstermektedir. Böyle bir incelemeye tabi tutmadan meseleleri *aslî ibâhaya* havale etmek sahabenin ve alimlerin tutumuna aykırıdır.

## SONUÇ

“İstishâb”, Fıkıh Usûlü eserlerinde türlerine ayrılarak verilmiş ve bunların muteber olup olmadıkları ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Çoğunluk tarafından “delillerin sonuncusu” olduğuna dikkat çekilmiş ve bir çok usulcü, İstishâb’ı “delilsizlik” olarak nitelendirmiştir. Durum bu merkezde iken hüküm istinbâtında delil olması açısından *İstishâb* ile ilgili genel bir kabul varmış gibi ifadelerde bulunmak gerçeği yansıtmadığı gibi, İstishâb’ı içtihadın önemli bir yolu gibi göstermek de kendi içerisinde tutarsızdır. Fıkıh ekollerinin belirli fer’î meselelerde benimsediği çözüm örneklerinden hareketle *İstishâb* ile ilgili genellemeler yapmanın yanıltıcı olacağının belirtilmesi ve halin devamının hükmün de devamını gerektirdiğine dair galip zanna dayandığı için İstishâbın yeni hüküm koymaya ve mevcut olmayanı var kabul etmeye elverişli bir delil olmadığının ifade edilmesi<sup>72</sup> de bu yüzdendir.

Günümüzde ortaya çıkan bir çok ticârî ve iktisâdî muamelenin, “Kur’an ve Sünnet’te bir nass yok öyleyse bunları yapmak caizdir” gibi sığ bir yaklaşım yerine, konuyla ilgili asılların yanında, bu muâmelelerin, ilettikleri sonuçların salâha ya da fesada veya mülkiyet hakkının muhafazasına ya da zayiine yol açıp açmadığının değerlendirilmesi yoluyla hükme bağlanmasının daha doğru olacağı, hem içtihat geleneğinden, hem de Şâtıbî gibi alimlerin bu hususa yaptıkları vurgudan anlaşılmaktadır.

Nasları ve hükümleri sadece doğrudan temas ettikleri alana hapsederek yaşamın diğer alanlarını İslâmî değerlendirme dışı tutup İstishâb’a (aslî ibâhaya) havale etmenin, dinin gönderilmesindeki amaca uygun bir tutum olduğu söylenemez. İslam âlimlerinin, İslam’ın hiçbir hususu hükümsüz bırakmadığı konusundaki fikir birliği de, hükümsüzlüğe değil, içtihadı başvurulması gerektiğini göstermektedir. Fıkıh Usûlü ilmi başta olmak üzere Fıkıh mirasımız yeterince tetebbu edildiğinde, bütün meselelerin çözüm imkanlarına sahip olduğumuzun görüleceği kanaatindeyiz.

<sup>72</sup> Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XIII, 380.



## 18. VE 19. YÜZYILLARDA İCTİHAD VE TAKLİD\* IDJTİHAD AND TAQLİD IN 18<sup>TH</sup> AND 19<sup>TH</sup> CENTURY ISLAM

Rudolph PETERS

Çev. Dr. Özgür KAVAK\*\*

19. yüzyılın sonlarına doğru vücut bulduğu şekliyle İslâm reformizmi, İslâm dünyasında artan batı etkisinin meydan okumasına bir cevap teşkil etmekteydi. Mamafih, bu reformizmin kendisini ifade etme şekli büyük ölçüde gelenek tarafından belirleniyordu. Özellikle, bununlar ilgili olan bütün mevzular, İslâm mirasının şiddetli tartışmalara konu olmuş bir kısmı ve parçasıydı. Bu meselelerden biri ve aynı zamanda günümüz reformizminin de can alıcı meselelerinden birisi, ictihad-taklid tartışmasıdır.<sup>1</sup> Reformcular, Kur'an ve sünneti dört mezheb fakihlerinin yaygın[lık kazanmış] görüşlerinden bağımsız olarak yorumlama haklarının olduğunu iddia ettiler. Onların bu iddialarına, uzun süredir hiç kimsenin kaynakları kendi başına yorumlayacak bir niteliğe sahip olmadığı ve bütün müslümanların artık mezhep âlimlerinin hükümlerine riâyet etmek zorunda olduğu görüşünü benimseyen mezheb mukallidleri tarafından karşı çıktı.

Bu tartışma yeni [ortaya çıkmış] değildir. İslâm tarihi boyunca taklidin bir zorunluluk olduğu yönündeki yaygın kanaate karşı çıkan âlimler var olagelmışlerdi. Genelde onlar İslâm'ın fundamantalist geleneğine men-

\* 10. Congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants (Edinburgh, September 1980)'da tebliğ olarak sunulmuştur. [Çeviriye esas olarak, *Die Welt des Islam*, adlı dergide "Idjtihad and Taqlid in 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Century Islam" (XX/3-4, 1980, s. 131-145) adıyla yayımlanan metin alınmıştır. Metin içindeki mütercim müdahaleleri köşeli parantez içerisinde yahut (çev.) notuyla belirtilmiştir. Kaynak bilgilerde Arapça isimlerin okunuşu dışındaki bilgiler aynen aktarılmıştır].

\*\* İslam Hukuku.

<sup>1</sup> Bu tartışma günümüzde de devam etmektedir. Son zamanlarda yapılmış bir çalışma için bkz. S. Wild, "Muslim und Madhab. Ein Brief von Tokio nach Mekka und seine Folgen in Damaskus", *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für H. R. Roemer zum 65. Geburtstag* içinde. (Beirut 1979), s. 674-89.

suptular. Burada ictihad kavramının yapısal olarak fundamentalizmle ilişkilendirilmesi tesadüfî değildir. John Voll, fundamentalizm terimini, İslâm düşüncesindeki, Tanrı'nın içkinliğine karşılık aşkınlığını, ayrılığa karşılık birliği ve açıklık karşısına sıhhati koyan eğilimler için kullanmaktadır.<sup>2</sup> Bana göre [bunlara] bir diğer özellik daha eklenmelidir: Bütün inananların zarurî eşitliğine olan vurgu.

İctihad ve sıhhat arasındaki bağlantı oldukça açıktır. Fundamantalistlere göre ictihad, Allah'ın emirlerini, Peygamberine vahyettiği şekliyle, yani mümkün olduğunca kesin bir biçimde belirleyebilmek için İslâm'ın kaynaklarına doğrudan müracaat etme anlamına gelmektedir. Bir mezhebin görüşüne zorunlu bağlılık, hata yapmakla malûl olan insan muhâkemesini temel kabul etmektedir. Bundan dolayı bu durum, sahîh hükümleri, yani sadece Peygamberden alınabilir [özellikteki] bilgiyi arayan mü'min için bir engel teşkil eder. Dahası bu mezhepler, İslâm'ın üçüncü yüzyılına kadar teşekkül etmemişlerdi ve bu sebepten ötürü ashab ve tabiîn dönemlerine ait saf İslâm'ın bir bölümünü oluşturmamaktadırlar. Ayrıca bu mezhepler, Müslümanları farklı görüşlere tâbi olmak zorunda bırakmak suretiyle, bizzat onlar arasındaki ayrılık sebeplerinden biri olmuşlardır.

Son kertede, fundamantalistlerin Allah'ın aşkınlığı ve ictihad üzerindeki vurguları daha bir karmaşıktır. Aşkılık, buradaki bağlamında Allah'ın tamamıyla yarattıklarından ayrı ve bağımsız olması anlamına gelmektedir. İnsanoğlu Allah'ın emirlerini ancak O'nun peygamberlere olan vahyi vasıtasıyla bilebilir. Bu sebeple peygamberlik, yaratıcı ve yarattıkları arasındaki yegâne iletişim yoludur. Bir müslüman, yalnızca [Hz.] Muhammed'e itaat edip ona tabi olmak suretiyle doğru bir mü'min olabilir. Fundamantalistler, Allah ile insanlık arasındaki bu ayrı oluş anlayışına uygun olarak peygamberlerden başka hiçbir kimsenin, tasavvufî ilham yoluyla dahi olsa, Allah ile iletişim kurmasının mümkün olmadığını ileri sürerler. Sonuç olarak onlar, mezhep kurucularının birer ermiş olarak ilahî bilgiden doğrudan faydalandıkları ve bu sebeple yanılmaz (*ma'sum*) oldukları yönündeki görüşü –ki mesela 16. yüzyıl alimi Şa'ranî'nin çalışmalarında bu anlayış belirgindir<sup>3</sup>– katî bir şekilde reddetmektedirler. Hâlbuki bu durum taklid taraftarlarına göre, kendilerinin konumlarının en önemli gerekçelerinden biridir. Bu son nokta, aynı şekilde fundamantalistlerin bütün inananların zorunlu eşitliğine olan vurgularıyla da çok yakından ilişkilidir. Onların kabul ettiği tek [inananlar arası] üstünlük şekli takva ve ilim gibi kişinin şahsî çabasıyla elde edebileceği niteliklere dayalı olan üstünlüktür. Bu sebeple, en radikal fundamantalistler, her Müslümanın dikkatli ve devamlı bir çalışma ile müctehid[lik] derecesini elde edebileceğini iddia ederler.

<sup>2</sup> John Voll, "The Sudanese Mahdi, frontier fundamentalist", *IJMES* 10 (1979), s. 147–8.

<sup>3</sup> Abdulvehhâb eş-Şa'ranî, *el-Mizân* (Kahire, Matbaatu'l-Ezher, 1351/1932), c. I, s. 40.

Bu tebliğde, 18. ve 19. yüzyıllarda yaşamış dört fundamentalist müellifin icthad ve taklide ilişkin görüşlerini tahlil edeceğim.<sup>4</sup> Bunlar Hindistanlı meşhur alim Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (1703-1762)<sup>5</sup>; Vehhâbi âlim ve kadı Hamd b. Nâsır b. Muammer (v. 1810)<sup>6</sup> –ki Muhammed b. Abdulvehhâb'ın öğrencisi ve ilk Suudî devletinin sadık bir hizmetkârıdır ve bu sebeple bu hareketin kurucusu tarafından kaleme alınmış konuyla ilgili önemli sayılabilecek herhangi bir çalışmanın olmayışı sebebiyle<sup>7</sup> Vehhâbi düşüncesinin temsilcisi olarak değerlendirilebilir-; Yemenli âlim Muhammed b. Ali eş-Şev-

<sup>4</sup> Bu çalışmada Sudanlı [âlim] Mehdî'nin icthad ve taklide ilişkin fikirlerine temas etmeyeceğim. Her ne kadar bu fikirler geniş fundamentalist çerçeveye örtüşüyor olsa da, kurulu doktrinden radikal bir biçimde ayrılmaktadır. Mehdî taklidi reddetmiş ve mezhepleri geçersiz addetmiştir. Tıpkı diğer fundamentalistler gibi o da, kendi hükümlerini özellikle Kur'an ve sünnete dayandırmak istemiştir. Peygamber Muhammed'le doğrudan ilişki içinde olma iddiasına rağmen, onun icthad anlayışı yerleşik anlayıştan farklıdır. Ona göre, kendisinin hükümleri doğrudan şeriatın kaynağı [Hz.] Peygamberden elde edilmiştir ve bu sebeple normal icthadla elde edilmiş hükümlerden üstündür. Nihayette o, muarızlarının icthad etmek için yeterli niteliklere sahip olmadığı yönündeki argümanlarını, bizzat peygamberin kendisiyle irtibata geçtiğini ileri sürerek reddetmekteydi. krş. el-Hasan b. Sa'd el-Abbâdî, *el-Envâru ş-seniyye li-zalemi'l-münkirin ala'l-hazreti'l-mehdiyye* (Omdurman, 1305 [1888]), s. 230–41.

<sup>5</sup> Şah Veliyyullah hakkında genel bilgi için bkz. Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Şah Wali-Allah and His Times* (Canberra, Ma'rifat Publishing House, 1980). Onun konuyla ilgili iki çalışması vardır: *'Ikdu'l-cid fi ahkâmi'l-icthad ve'l-taklid* (Kahire, el-Mektebetü's-Selefiyye, 1398 [1978], 56 sayfa) (bundan sonraki atıflarda: Şah Veliyyullah-*İkd* ve *el-İnsaf fi beyâni sebebi'l-ihtilaf fi'l-ahkâmi'l-fikhiyye* (Kahire, el-Mektebetü's-Selefiyye, 1385 [1965], 48 sayfa). İlk risale M. D. Rahbar tarafından kısmî olarak [İngilizce'ye] çevrilmiştir. *MW* 45 (1955), s. 346–358.

<sup>6</sup> Hamd b. Nâsır b. Osman b. Muammer en-Necdî et-Temimî Uyeyne'de doğdu. Di'riyye'de Muhammed b. Abdulvehhâb, onun kardeşi Süleyman b. Abdulvehhâb ve İbn Gannâm'dan ders okudu. Daha sonra kendisi müderris oldu. 1211 (1796–7) yılında Vehhâbi yönetici Abdulaziz onu Mekke şerifi Gâlib b. Musaid'in teşvikleriyle Mekke'de düzenlenen ve Mekkeli âlimlerin katıldığı tartışma toplantılarına Vehhâbi doktrinini müdafaa etmesi için gönderdi. Onun Vehhâbiliği müdafaaı daha sonra *el-Hidâyetü's-sünniyye ve'l-tuhfetu'l-vehhâbiyyetu'n-necdîyye* adıyla basılmıştır. (der. Süleyman b. Sehmân, ed. Muhammed Reşid Rıza, 2. bsm. Kahire, Matbaatu'l-Menâr, 1344 [1925-26]), s. 52-88. Hicaz'ın Vehhâbîlerin eline geçmesinin ardından Mekke yargı işleri sorumluluğuna atandı. (*müşrif ala ahkâmi kudâtu Mekketi'l-Mükerreme*). 1225/1811 yılında vefat etti. bkz.: Abdurrahman b. Abdullatif Âli eş-Şeyh, *Meşâhiru Ulemâi Necd ve Gayrihim* (2. bsm. Riyad, Dâru'l-Yemâme, 1394 [1974]), s. 202–6, ve Abdullah b. Abdurrahman b. Salih el-Bessâm, *Ulemâu Necd hilâl sitteti kurûn* (Mekke, Mektebetü'n-Nahdati'l-Hadîse, 1397 [1978]), c. I, s. 239–43. Onun *Risâletü'l-icthad ve'l-taklid* (Bundan sonraki atıflarda: İbn Muammer-*Risâle*) adlı çalışması *Mecmuatu'r-resâil ve'l-mesâil n-Necdîyye* (Kahire, Matbaatu'l-Menar, 1346-9 [1928-31]), c. II, bölüm 3, s. 2-30, içinde basılmıştır.

<sup>7</sup> Muhammed b. Abdulvehhâb'ın çalışmalarında icthad-taklid meselesi ile ilgili olarak bulabildiğim tek pasaj onun *"Sittetu usûli azime müfide celile"* (*Mecmuatu'l-tevhîdî'n-Necdîyye* içinde basılmıştır. Kahire, Matbaatu'l-Menar, 1345 [1926]) adlı eserinde yer alan oldukça özlü şu ifadelerdir: Altıncı ilke: Kur'an ve sünneti bütünüyle terk etmeyi ve farklı düşünce ve eğilimlere tabi olmamayı öngören Şeytanî uygulamayı reddetmekdir. Bu, yani Şeytanî uygulama, Kur'an ve sünnetin sadece mutlak müctehid tarafından bilinebileceği ve mutlak müctehidin tam anlamıyla belki Ebu Bekir ve Ömer'de dahi bulunmayacak çok sayıda niteliklere sahip biri olduğu ön kabulünden kaynaklanmaktadır. Eğer birisi bu özelliklere sahip değilse, [bu görüşe göre] onlardan [Kur'an ve sünnet] katı ve sarîh bir farzla emredilmişşesine uzak durmalıdır, ve o yine de onlara başvurursa, ya sapmıştır ya da onların [anlaşılmasının] zorluğundan ötürü ahmak [konumunda]dır.

Bu kısa pasaj, konuyla ilgili pek çok fundamentalist müellife ait yazılarda bulunabilecek bir takım temel unsurların imasının [da yardımıyla belirtirsek] şunları içermektedir: Taklidin bir zorunluluk olduğu olgusu inananları Allah'ın vahyinden uzaklaştırmakta ve Müslümanlar arasında ayrılık sebebi olmaktadır; hâlihazırda icthad edilebilir ve bu, taklid bağlarının öngördüğü kadar zor değildir.

kânî (1760-1832)<sup>8</sup>; ve son olarak da Senûsiyye tarikatının kurucusu Kuzey Afrikalı Muhammed b. Ali es-Senûsî (1787-1859).<sup>9</sup> Bu şahısların her biri mezkûr konuya ilişkin risaleler kaleme almışlardır. Öte yandan onların muarızlarının çalışmalarına da değinide bulunacağım.<sup>10</sup>

İstilahî sözlüklerde ve usûl-i fıkıh üzerine yazılmış muhtasarlarda bir takım tâli farklılıklarla yer aldığı şekliyle ictihad, “kişinin, hukukî bir kuralla ilgili görüşü, hukuk kaynaklarından (*edille*) çıkarmak amacıyla çaba göster-

<sup>8</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (1760-1832). [Doğrusu 1760-1834, (çev.)]. Yemen San'a'da öğrenim gördü, müderrislik yaptı ve fetvalar verdi. Aslen Zeydiyye mezhebine mensuptu fakat otuzlu yaşlarına gelmeden taklîdın reddedilmesi gerektiği kanaatine vardı. Bu sebeple mezheplerden bağımsız olarak ictihad faaliyetinde bulunmaya başladı. 1795 yılında Yemen İmamı el-Mansur Billah tarafından baş kadı olarak atandı ve ölüncüye kadar bu görevde kaldı. Sık sık İmam'ın sekreterliğini de yaptı ve bu esnada 1807 ve 1813 yılları arasında ilk Suudî devletin liderleriyle mektuplaştı. Otobiyografisi için bkz. *el-Bedru't-tali' bi-mehasini men ba'de'l-karni's-sabi'* (Kahire, Matbaatü's-Sa'ade, 1348 [1930]), c. II, s. 214-25 ve daha fazla bilgi için c. II, s. 6-8 ve c. I, s. 464; Muhammed b. Muhammed b. Yahya Zebareh, *Neylu'l-evtâr min terâcimi ricâli'l-Yemen fi'l-karni's-sâlis aşar*, (Kahire, el-Matbaatu's-Selefiyye, 1350 [1931-2]), c. II, s. 297-302; bir başka biyografi kendisine ait *Neylu'l-evtâr şerhu münteka'l-ahbar min ehâdisi seyidi'l-ahyar* adlı eserinin giriş kısmında bulunabilir. (Kahire, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, t.y.), c. I, s. 3-8. İctihad ve taklîd ile ilgili görüşlerini aşağıdaki çalışmalardan elde ettim: *el-Kavlü'l-müfîd fi edilleti'l-ictihad ve't-taklîd* (ed. Muhammed Münîr, 2. basım, Kahire İdaretü't-Tibaati'l-Müniriyye, t.y. [ca. 1925], 48 sayfa) (Bundan sonraki atıflarda: Şevkânî-Kavl) ve *İrşâdu'l-fuhûl ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl* (Kahire, İdaretü't-Tibaati'l-Müniriyye, 1348 [1929], 252 sayfa). (Bundan sonraki atıflarda: Şevkânî-İrşad), özellikle s. 220-40. Başlıklarından anlaşıldığı kadariyle konuyla ilgili olan şu çalışmaları ise görmedim: *Teşkiik ale't-tefkik*, Muhammed Sıddık Han tarafından *el-İklîd li edilleti'l-ictihad ve't-taklîd* adıyla ihtisar edilmiştir. (İstanbul 1295), *Cevâbu'l-muvahhidîn fi def'i's-şübeh ani'l-müctehidîn*, (her ikisi de GAL'de yer almaktadır, S II, s. 818-9) ve *Risâletü buğyeti'l-müstefîd fi'r-red ala men enkere'l-ictihad min ehli't-taklîd* (*Neylü'l-evtârın* biyografik girişinde yer almaktadır, s. 8).

<sup>9</sup> Senûsî ile ilgili genel bir bilgi için bkz.: Ahmed Sıdkî ed-Deccânî, *el-Hareketü's-Senûsiyye. Neş'etuha ve Nümüvvuha fi'l-karni't-tasi'* aşar (Beyrut, Dâru Lübnan, 1967). Helmut Klopfer, *Aspekte der Bewegung des Muhammed b. Ali al-Sanûsi* (Wiesbaden/Cairo [1967] ve Nicola Ziadeh, *Study of Revivalist Movement in Islam* (Leiden, E. J. Brill, 1958). Bu makalede Senûsî'nin şu çalışmalarından istifade ettim: *İkâzu'l-vesnân fi'l-amel bi'l-hadis ve'l-Kur'an* (Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-Lübnânî, 1388-1968, 143 sayfa). (Bundan sonraki atıflarda: Senûsî-İkaz) ve *Kitâbu'l-mesâilü'l-aşari'l-müsemma Buğyetü'l-mekasid fi hulaseti'l-merasid* (Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-Lübnânî, 1388-1968, 297 sayfa, bundan sonraki atıflarda: Senûsî-Buğye). Brokelmann ve Deccânî konuyla alakalı diğer çalışmaları da zikrederler: *Buğyetü'l-usûl fi'l-ictihad ve'l-amel bi'l-hadis rasûl* (GAL, S: II, s. 883; Deccânî a.g.e., s. 136), *Tevâinu'l-esinne fi ta'ini's-Sünne, Risaletün şamile fi mes'ele'teyi'l-kabz ve't-taklîd, İzahatu'l-ekinne fi'l-amel bi'l-Kitab ve's-Sünne, Fehmu'l-ekbâd fi mevâddi'l-ictihad ve el-Usûliyye fi'l-amel bi'l-Kitab ve's-Sünne* (Deccânî, a.g.e., s. 135-6). Bu çalışmalar henüz basılmadı ve ben yazma nüshaların yerini tespit edemedim.

<sup>10</sup> Şu materyallerden istifade ettim: a) Mısırlı iki malikî müftü Mustafa el-Bulâkî (1800-47) ve Muhammed 'Uleys (1802-83) tarafından Senûsiyye aleyhinde verilen ve Muhammed 'Uleys'in *Fethu'l-Ali el-Malik fi'l-fetva ala mezhebi'l-İmam Malik* (Kahire, Matbaatu't-Tekdümi'l-İlmiyye, 1321 [1903]) I, s. 51-98) adlı eseri içerisinde basılan *Fetvalar*; b) Davud b. Süleyman el-Bağdâdî en-Nakşibendî el-Halidî (1816-1882), *Eşeddu'l-cihad bi-ibatali da'va'l-ictihad* (İstanbul, el-Mektebetü Işık {aynen alınmıştır}, 1978, 44 sayfa, Bombay 1305 [1887] baskısının fotografik yeniden basımıdır. 1876 yılında yazılan bu risale müctehid olduklarını ve mezheplerden [her hangî] birini takip etmek zorunda olmadıklarını ileri süren Hindistanlı bazı müslümanların görüşlerine reddiye olarak kaleme alınmıştır. Muhtemelen İbn Abdulvehhâb ve Şevkânî'nin manevî varisleri olan ehl-i hadis kastedilmektedir. c) İbrahim es-Semennûdî el-Mansûrî, *Saadetu'd-dâreyn fi'r-reddi ale'l-firkateyn el-Vehhâbiyye ve muklîdati'z-zâhiriyye* (2 cilt, Matbaatu Cerîdeti'l-İslâm, 1319 [1901-2]). 1895 yılında tamamlanan bu muhallem çalışması Vehhâbiyye ve Senûsiyye'nin görüşlerini reddetmektedir. İctihad ve taklîd problemi ikinci cildin 206-309. sayfaları arasında ele alınmaktadır. Yazar bu bölümde temelde Davud b. Süleyman'ın *Eşeddu'l-cihad* adlı çalışmasıyla Bulâkî ve 'Uleys'in fetvalarına dayanmaktadır. Ancak esas câlib-i dikkat olan durum müellifin kendi görüşünü desteklemek amacıyla Şah Veliyyullah-İkd ve Şah Veliyyullah-İnsaf'tan (238-49. sayfalarda özetlediği) alıntılar yapmasıdır. Tabi ki o, Şah Veliyyullah'ın geleneksel teoriden ayrıldığı can alıcı pasajları aktarmamaktadır.

mesidir.”<sup>11</sup> Bunun karşıtı olan taklid kavramından ise, “delilini bilmeksizin hukukî bir hükmü kabul etmek”<sup>12</sup> anlaşılır. Yaklaşık 10. yüzyıldan itibaren müstakil icthadın artık kabul edilmeyeceği ve avam olsun-âlim olsun, bütün Müslümanların mezhep kurucularının görüşlerini kabul etmek zorunda olduğu fikri hakim olmaya başladı. Bu görüş, zamanın ilerlemesiyle birlikte hakikî bilginin kaybolacağını vurgulayan birkaç hadisle de desteklendi. Bu hadislerden biri, yani icthad ve taklid tartışmalarında sıklıkla kullanılanı şudur: “Allah bilgiyi insanların içinden kaldırmak suretiyle almaz. O, daha ziyade onu [bilgi], âlimleri aralarından almak suretiyle ortadan kaldırır. Böylece gerçek âlimler kalmayınca, insanlar cahilleri önder edinirler ve bunlar bilgisizce fetva verirler. Netice itibarıyla hem kendileri saparlar ve hem de insanları saptırırlar.”<sup>13</sup> İşte bu noktada âlimler geriye dönerek, icthad kapısının kapanma sürecini (*insidâdü bâb el-ictihad*), icthad sahasını kademe kademe kısıtlamakla nitelenen bir süreç olarak tasvir etmeye başladılar. Bunun bir sonucu olarak da icthadı farklı farklı derecelere ayırdılar: Mezhep kurucuları mutlak müctehidler. Onlardan sonra mezhebte müctehid, onları takiben fetvada müctehid ve son olarak da tam mukallidler gelmekteydi. Terminolojide ve derece sayılarında bazı farklılıklar olsa da genel fikir belirgindir.<sup>14</sup>

Mamafih, taklidin zorunlu olduğu fikri hiçbir zaman genel kabul görmedi. Ona İbn Hazm [gibi mezhep müntesibi olmayan bir âlim] tarafından, fakat aynı zamanda, Ebu Ömer Yusuf b. Abdilber (978–1070), Sind b. İnan el-Ezdî (v. 1146) ve İzzüddin b. Abdüsselam (1181–1262) gibi mezhep müntesibi kişiler tarafından da karşı çıkmıştı. 16. yüzyıla kadar kendilerini müctehid olarak gören veya diğer ulemâ tarafından müctehid olarak kabul edilen âlimler var olagelmışlerdi.<sup>15</sup> Yine Hanbelîler ve bir kısım Şafiîler tarafından kabul edilen şöyle bir doktrin de varlık bulmuştu; tarihin hiçbir devresi müctehidden, genel olarak anlaşıldığı üzere mutlak müctehidden,

<sup>11</sup> bkz. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbu 'l-Ta'rifât* (Kahire, el-Matbaatu'l-Hamidiyyetu'l-Mısriyye, 1321 [1903]), s. 5; Muhammed A'la b. Ali et-Tahânevî, *Kitâbu keşşâfi istulâhâti'l-funûn* (ed. Muhammed Vecih e. a., Kalküta, The Asiatic Society of Bengal, 1862), c. I, s. 198-9.

<sup>12</sup> bkz. el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 44; et-Tahânevî, *a.g.e.*, c. II, s. 1178.

<sup>13</sup> Wensick, *Concordance*, c. IV, s. 320.

<sup>14</sup> *EF*, c. III, s. 1026, *İdjihad*; Nicolas P. Aghnides, *Mohammedan theories of finance, with an introduction to Mohammedan law and bibliography* (2 Lahore, Premier Book Hause, 1961), s. 116-7; Abdul Rahim, *The Principles of Mohammedan jurisprudence according to the Hanfi* {aynen alınmıştır}, *Maliki, Şafi'i and Hanbeli schools* (Lahore, Indus Publishers, t.y.), s. 182-3; Muhammed Ebu Zehre, *Tarihu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, t.y.), c. II, s. 112-22; a.mlf., *Usûlu'l-fikh*, (Kahire, Matbaatu Mühaymir, t.y.), s. 374-85.

<sup>15</sup> 16. yüzyıla kadar müctehid olduğunu iddia eden bu kişilerin listesi için bkz.: Şevkânî, *İrşad*, s. 224, Şah Veliyyullah, *İnsaf*, s. 31-2 ve Senûsî, *İkaz*, s. 72. Senûsî, Ahmed Bâbâ (v. 1672)'nin *Kifâyetu'l-muhtac li-ma'rifeti men leyse fi'd-dibâc* (GAL II, 467, S II, 716) ve Ebu Bekir el-Arabî el-Hadremî'nin *Nihâyetu's-Sül* (GAL'de yer almaktadır) kitabından alıntı yapmaktadır.

yoksun olmayacaktı.<sup>16</sup> 13. yüzyılda Şafîî mezhebinde Nevevî (1233–77) ve diğer bazı âlimler tarafından bir takım uzlaştırıcı çalışmalar yapılmıştı. Onların bu [uzlaştırma faaliyeti] mutlak müstakil müctehid ve mutlak müntesib müctehid arasında ayırım yapmak şeklinde belirmişti. İlk kategoride yer alan müctehidler -ki mezheb kurucuları idiler- temel hukuk kaynaklarından hüküm çıkarmakta tam bir serbestliğe sahip iken, ikinci kategoride yer alan müctehidler, genel anlamda mezheb kurucusu imamlar tarafından belirlenen prensipleri benimsemekle yükümlüydüler. Belirli noktalarda elde edilen hükümler, sıklıkla imamlara ait görüşlerle örtüşebilirdi. Ancak bu durum taklid olarak değerlendirilmemeliydi; zira müntesib müctehid, onun [hüküm] kaynak ve argümanlarının tam olarak anlaşılması hususunda imamın kuralını kabul etmekteydi. Bu teoriye göre mezheblerin teşekkülünden sonra mutlak müctehid olduğunu iddia edenler, ikinci kategoride yer alan mutlak müctehid olmaktadır; çünkü ilk kategori[de yer alan müctehidler varlığı] 10. yüzyıldan sonra son bulmuştu. Ancak bu teori, mezheb kurucularının üstünlüğünü benimsemekten de mutlak müctehidler var olabileme imkânını tanımaktadır.<sup>17</sup>

Tekrar fundamantalist müelliflerimize dönersek, biz onlardan ikisinin, Şah Veliyyullah ve Senûsî'nin yukarıda zikredilen teoriyi bütünüyle benimsediklerini görürüz. Aşikâr bir onaylama ile onlar, yukarıda anılan Şafîî müelliflerden alıntılar yapmakta ve mutlak müctehidlik derecesine hâlihazırda ulaşılabileceğini kati bir şekilde ifade etmektedirler. Dolaylı olarak onlar, bu dereceyi kendileri için iddia ediyor gibiler.<sup>18</sup> Esas itibariyle Hanbelî müellifleri mesned alan İbn Muammer ise onlarla terminolojide farklılaşmaktadır. O, mutlak veya müstakil müctehidi bir tarafta, [mezheb] imamlarının görüşlerine bağlı müctehidi (*el-müctehidu'l-mukayyed bi-mezahibi'l-eimmeti*) diğer bir tarafta [değerlendirmek suretiyle] bir ayırma gider. İkinci [kategorideki]nin ictihadının taklidle karıştığını söyler. O [müctehid], farklı imamların hükümlerini vermek suretiyle en doğru görüşleri aramalıdır. İbn Muammer, bu ictihad şeklinin hâlihazırda uygulanmakta olduğunu ileri sü-

<sup>16</sup> Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, *Usûlü mezhebi 'l-İmam Ahmed b. Hanbel, Dirasetün Usûliyyetün Mukarane* (Kahire, Matbaatu Camiatı Ayn Şems, 1394 [1974]), s. 635–7; Muhammed Ebu Zehre, *Ahmed b. Hanbel hayatuhu ve asruhu ve asâruhu ve fikhuhu* (Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.), s. 369; W. Montgomery Watt, "The closing of the door of *İğtihad*", *Orientalia Hispanica*, I içinde (ed. J. M. Barral, Leiden, E. J. Brill, 1974), s. 675–8. Watt'ın, sayfa 223'te Şafîî âlim ez-Zerkeşî'nin sözlerini alıntıladığı kısım Şevkânî, *İrşad* adlı esere dayalıdır. Şafîî el-Birmevî (v. 1427) ve Suyûtî (v. 1505)'den alıntılarının yapıldığı Senûsî, *İkaz* sayfa 81-3'te de benzer bir metin bulunabilir. İkincinin, konuyla ilgili *er-Red ala men ahlede ila 'l-ard ve cehile ene 'l-ictihad farz* (GAL'de yer almamaktadır) başlığıyla müstakil bir inceleme olarak kaleme alındığı anlaşılmaktadır. [Suyûtî'ye ait olan bu eser matbudur: *er-Red ala men ahlede ilâ 'l-ard ve cehile enne 'l-ictihade fi külli asrın farz*, (nşr. Halil Muhyiddîn Meys), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983. (çev.)]

<sup>17</sup> Şah Veliyyullah, *İkd*, s. 7–8, 26–8; Şah Veliyyullah, *İnsaf*, 31–2; Senûsî, *İkaz*, s. 62–3; Senûsî, *Buğye*, s. 83–6.

<sup>18</sup> *Ibid.*

rer.<sup>19</sup> Her üç müellif de, pek çok insanın bu ayırımın farkında olmamasından ve dolayısıyla da hataya düşerek mutlak müstakil müctehidin yokluğunda sadece taklidin olabileceğini düşünüyor olmalarından yakınmaktadır. Şevkânî ise bu dört müellifin en radikal olanıdır. O, ictihadın farklı derecelerini[n olabileceğini] ileri süren teoriyi reddeder. Ona göre, gerekli bilgiyi elde eden herkes tarafından uygulanabilecek sadece bir çeşit ictihad vardır. İctihad kapısının kapanmış olduğunu ve sadece dört mezheb imamının Kur'an ve sünneti doğru bir şekilde anlayabileceğini ifade edenler:

Allah hakkında yalan söylemekte ve O'nu, kendi hükmünü ve kendisine nasıl ibadet etmeleri gerektiğini anlayabilecek insanlar yaratmaktan aciz olmakla itham etmektedirler. Onlar adeta şunu ifade ediyor gibidirler: O'nun kendileri için, Kitap ve Peygamberi vasıtasıyla çıkardığı hüküm, mutlak değil de geçici bir hükümdür ve mezheplerin doğuşundan önceki dönemle sınırlıdır. Mezheplerin teşekkülünden sonra artık Kitap ve sünnet [bu insanların inanışına göre] yoktu, fakat yeni hüküm çıkararak ve kendi toplumları için başka bir din icat eden ve kendilerinden önce var olan Kitap ve sünnetin yerine, kendi şahsi görüş ve fikirlerini ikame eden kişiler zuhur etti.<sup>20</sup>

Geleneğe bağlı ulemanın taklidin zorunlu oluşuna yönelik serdettikleri argümanlardan biri, Kur'an ve sünnetten hüküm çıkarmanın zor ve karmaşık olmasıdır. Sadece dört mezheb imamı gibi yüksek bir mevkie sahip kişiler bunu yapabilir; çünkü onlar en hayırlı nesle, saf bilginin hâlâ aralarında yaygın olarak bulunduğu nesle mensupturlar. Dahası bu imamlar doğaüstü yeteneklerle desteklenmişlerdir. Bu sebeple zamanın da kötüye doğru gitmesi nedeniyle mezheb imamlarının bilgi ve yeteneklerine sahip insanlar artık kalmamıştır.<sup>21</sup> Fundamantalistler tarafından ileri sürülen kendilerinin sadece Kur'an ve sünnete dayandıkları, buna mukabil geleneğe bağlı âlimlerin kendi görüşlerini mezhep imamlarının görüşlerine dayandırdıkları yönündeki temel argümanları, [taklid taraftarı] kişilere göre yanlışır. Geleneğe bağlı âlimlerin, mezhep imamlarının sözlerini nakletmeleri, onların bu görüşleri, üstün bilgili imamlar tarafından yorumlandığı şekli ile Kur'an ve sünnete dayalı olduğunu kabul ediyor olmaları sebebiyledir. Fundamantalist[ler], kendilerinin münhasıran Kur'an ve sünneti esas aldıklarını iddia etseler de, yine de yoruma başvurumaktadırlar. Fakat dönem itibarıyla sonraki nesle ait olmaları dolayısıyla onların yorum kurallarını anlamaları mezhep imamlarının standartlarının çok altındadır. Bundan dolayı onların

<sup>19</sup> İbn Muammer, *Risâle*, s. 5, 26–7.

<sup>20</sup> Şevkânî, *Kavl*, s. 27; Şevkânî, *İrşad*, s. 224.

<sup>21</sup> 'Uleys, *a.g.e.* s. 80–7; Bağdadî, *a.g.e.* çeşitli yerlerde, özellikle II, s. 282–93. Her biri Şa'ranî'nin *Mizân* adlı eserinden uzun pasajlar alınılmaktadır. (krş. 3 numaralı dipnot).

argümanları hatalı bir mukayeseye dayanmaktadır ve geçerli değildir.<sup>22</sup> Bu itiraza karşılık olarak fundamantalist müellifler, ictihadın gerçekte daha kolay olduğunu kabul etmektedirler. Onlara göre ilk nesillerin hadisleri toplamak için aylar süren yolculuklar yapmalarına karşın, şimdi her şey kolaylıkla ulaşılabilir durumdaki kitaplarda derlenmiş haldedir. Netice itibarıyla, ictihad için ihtiyaç duyulan araçları elde etmek artık zor değildir. Şevkânî, ictihad edebilmek için gerekli olan beş disiplinin her birine ait tek bir muhtasarın öğrenilmesinin müctehid olmak için yeterli olacağını öne sürecek kadar ileri gider.<sup>23</sup>

Geleneksel doktrinin köşe taşlarından biri de taklidin meşru olması ve zamanla müctehidlerin yokluğuna bağlı olarak bir zorunluluk halini almasıdır. Geleneğe bağlı âlimler bu son nokta üzerinde icmanın vaki olduğunu söylemektedirler. “Gerçekte”, derler, “taklid zarurât-ı diniyyeden sayılmalıdır.”<sup>24</sup> Onlar bu vesile ile dolaylı olarak muhaliflerini dinî prensipleri terk etmekle itham etmektedirler. Taklidin meşruiyeti[ni ispat etmek] için şu ayetleri delil gösterirler: “Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun.” (16:43; 21:7). “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin.” (4:59). Bu [ayetlerden] başka şu hadisleri de kullanmaktadırlar: “Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine tabi olursanız olun, doğru yol üzerinde olursunuz.” Ve “Kişi ne yapacağını bilmiyorsa, sormaktan başka çözüm yolu yoktur.”<sup>25</sup>

Şevkânî ve Senûsî'nin görüşleri bu doktrinin tamamıyla karşısındadır.<sup>26</sup> Onlar, İbn Hazm'ın yolundan giderek taklidin bidat ve haram olduğunu söylerler. Bu konuda icmanın vaki olduğu yönündeki iddiayı reddederler. Şevkânî, yaşadığı devirde neredeyse bütün âlimlerin bu konu üzerinde mutabakata vardıklarını, ancak bu mutabakatın icma ile ilgisinin olmadığını söylemektedir; zira hukukî açıdan yaptırım gücü elde etmiş geçerli bir icma için sadece müctehidlerin görüşleri dikkate alınır; oysaki devrin âlimleri kendilerini mutlak mukallid olarak kabul etmektedirler. Burada, taklidi ya-

<sup>22</sup> ‘Uleys, *a.g.e.*, s. 88; Semennûdî, *a.g.e.*, II, s. 302–3, ‘Uleys’ten naklen.

<sup>23</sup> İbn Muammer, *Risâle*, s. 10, 23; Şevkânî, *Kavl*, s. 29; Senûsî, *İkaz*, s. 68; Senûsî, *Buğye*, s. 89–90, 92.

<sup>24</sup> ‘Uleys, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>25</sup> Hadisin tam metni şu şekildedir: “Cabir’den rivayet olunmuştur: ‘Bir keresinde bir sefere çıkmıştık. İçimizden biri bir taş parçasıyla yaralandı ve kafatası çatladı. Daha sonra ihtilam oldu ve arkadaşlarına kendisinin teyemmüm alıp almaması konusunda ne düşündüklerini sordu. Onlar suyu olduğu halde teyemmüm almasının doğru olmayacağını söylediler. Bunun üzerine o, gusül aldı ve [bir süre sonra da ] vefat etti. Onlar Allah’ın elçisinin huzuruna döndüklerinde olan biteni anlattılar. Bunun üzerine Rasûlullah: ‘Onu öldürmüşler, Allah cezalarını versin. Madem ne yapacaklarını bilmiyorlar, niye sormadılar. Kişi ne yapacağını bilmiyorsa, sormaktan başka çözüm yolu yoktur’ dedi.” (*innema şifau l-tyyi es-suâl*)” krş. Wensinck, *Concordance*, c. IV, s. 457.

<sup>26</sup> Şevkânî, *Kavl*, s. 2–12, 14, 17, 34–5, 38; Şevkânî, *İrşad*, s. 236; Senûsî, *İkaz*, s. 94–5, 99, 102, 105, 118–20; Senûsî, *Buğye*, s. 95–103. Argümanlarının pek çoğu bazen harfî harfine, İbn Kayyim el-Cevziye’den alınmıştır. (*l’lamu l-muvakkî’in an Rabbi l-alemîn*, Kahire, İdaretu’t-Tibaati’l-Münîre, t.y., özellikle c. II, s. 128–208).



saklamak suretiyle bu müellifler, nitelikli herkesin müctehid olması gibi bir durumu ima etmemektedirler. Müslümanların çoğunluğu, kaynaklara [doğrudan] müracaat edecek yeterli bilgiye sahip olmayan avamdan oluşmaktadır. Onlar bu sebeple, mütehasıs kişilere danışmak zorundadırlar. Ancak Müslümanlar, bu [mütehasıs] kişilerin görüşlerini körü körüne kabul etmemeli ve kendilerine verilen hükümlerin kaynaklarını da sormalıdırlar. Ya da en azından, cevabın Allah'ın emrini mi yoksa sadece beşerî bir görüşü mü içerdiğini sorgulamak suretiyle bu hükümlerin Kur'an ve sünnetle uyum içinde olduğundan emin olmalıdırlar. Eğer ikinci durum söz konusu ise, meseleyi başka bir mütehasısa götürmelidirler. Bu uygulama, *ittiba'* [yani] Kur'an ve sünnete uyma, yahut bunları takip etme olarak adlandırılır.<sup>27</sup> Şevkânî ve Senûsî'ye göre taklidin meşruiyeti için serdedilen argümanlar katıyet arz etmezler. “Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun.” (16:43; 21:7) ayeti genel bir emir içermemekte, bağlamından da anlaşılacağı üzere sadece sınırlı bir anlam taşımaktadır. Bu ayet Mekkeli müşrikleri muhatap almakta ve onları [Hz.] Muhammed'in mesajını teyit et[tir]mek amacıyla Yahudî ve Hıristiyanlara sormaya teşvik etmektedir. Mamafih, şayet mezkûr ayet genel bir emrin dışı vurumu olsa idi, Allah'ın emirlerinden haberdar edil[ebil]mek amacıyla mütehasıslara danışmak zorunda olan avamı muhatap almış olurdu ki, bu[nun adı] *ittiba'*dır, taklid değil. Onlar müminlere, emir sahiplerine yani fakihlere itaati emreden ayet (4:59) [vasıtasıyla serdedilen argümana] ise, burada zikredilen itaatin mutlak olmadığını söyleyerek yanıt verirler. Bu emirlere uyulması için, bunların Kur'an ve sünnette yer aldığı şekliyle Allah'ın emirleriyle uyum içinde olması gerekir. Bu da taklidle değil *ittiba'* ile aynı kapıya çıkar. “Kişi ne yapacağını bilmiyorsa, sormaktan başka çözüm yolu yoktur” hadisine de aynı yorumu getirirler. Son kertede, “*Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine tabi olursanız olun, doğru yol üzerinde olursunuz.*” hadisini de zayıf olarak kabul ederler. Taklidi menetmek için ‘emir sahipleri’ne uymanın emredildiği ayetin (4:59) “*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Resûlüne götürün*” anlamındaki ikinci kısmına atıfta bulunurlar. Mezheb imamlarının nizaa düşmesi durumunda problemler Allah'a ve peygamberine, yani Kur'an ve sünnete götürülmelidir ve taklid bu sebepten dolayı haramdır. İbn Muammer -ve açık bir şekilde İbn Hazm'ın taklidin haram olduğu yönündeki görüşünü reddeden- Şah Veliyyullah meseleye [bu anlatılanlardan] oldukça farklı yaklaşmaktadırlar.<sup>28</sup> Onlara göre taklid, avam ve yeterli bilgisi olmayan âlim için meşrudur; fakat hüküm kaynaklarını anlayıp değerlendirmesini yapabilecek kimse için aynı durum geçerli değildir.

<sup>27</sup> Taklid ve *ittiba'* ayrımı yeni değildir. *İttiba'* terimi daha önceden Ahmed b. Hanbel ve İbn Abdilber tarafından kullanılmıştı. (krş., İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, c. II, s. 131, 137, 139). İbn Dakîku'l-İd (v. 1302–3), *ittiba'* 'avamın icthadı' olarak isimlendirmişti. (krz. Senûsî, *İkaz*, s. 94).

<sup>28</sup> Şah Veliyyullah, *İkd*, s. 24–5, 42–3; İbn Muammer, *Risâle*, s. 6–7.

Aynı şekilde Kur'an ve sünnete aykırı olsa bile masum kabul edildikleri için söylediği her şeyde sadece belli bir fakihî takip etmeyi aklına koyan kişi için de taklid meşru değildir.

Gerçekte bütün tartışma “tercih edilecek olan nedir?” sorusuyla özetlenebilir: Kur'an ve hadisin açık nasları mı, yoksa bir mezhebin hükümü mü? Müelliflerimizin ortak olduğu nokta her birinin, sanki kurucuları gınahtan korunmuş ve peygambere benzemekteymiş gibi, bir mezhebe körü körüne bağlanmayı reddetmeleridir.<sup>29</sup> Onlar mezheb taassubunun bidat oluşunu ashab devrinde mezhebin olmayışına bağlarlar ve [mezhebi] müslümanlar arasındaki düşmanlık ve ayrımcılığın esas sebeplerinden biri olarak değerlendirirler.<sup>30</sup> Onlar ayrıca mezheb müntesiblerinin sadece kendi imamlarının görüşleriyle uyum içinde olan hadisleri kabul ediyor olmalarını eleştirirler. Diğer hadisler anlatıldığında onlar, bu mezkûr hadisin sahih olmadığını yahut başka bir hadisle nesh edildiğini ispatlamak amacıyla her yola başvururlar. Şayet bir çıkış yolu bulamazlarsa sert bir şekilde “sen hadisi bizim imamımızdan daha iyi mi bileceksin? Hiç kuşkusuz o, bu hadisin farkındaydı, fakat onu uygulamamak için bir gerekçe görmüş olmalı” derler.<sup>31</sup> Böylesi bir taklid fanatizmine karşı fundamantalistler, Kur'an'ın pek çok yerde [insanları] şu şekilde uyardığını belirtirler: “Onlar Allah'ı bırakıp bilginlerini, rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i rabler edindiler.” (9:31), “Biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk ve biz onların izlerine uyarız.” (43:23), “Onlar şöyle derler: Ey rabbimiz! Biz reislerimize ve büyüklerimize uyduk da onlar bizi yoldan saptırdılar.” (33:67).<sup>32</sup> Bunlardan başka, dört imama ait olan ve kendi görüşlerinin sahih hadislerle tearuz halinde olması durumunda terk edilmesi gerektiği yönündeki sözlerine de atıfta bulunurlar.<sup>33</sup> Netice itibarıyla onlar daha önceleri Müzenî (v. 877-8) ve İbn Abdilber tarafından geliştirilmiş olan körü körüne taklidi reddetmeye yönelik bir takım mantikî argümanlar serdediler.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> İbn Muammer, *Risâle*, s. 23; Şah Veliyullah, *İkd*, s. 18, 24; Senûsî, *İkaz*, s. 55, 58, 116; Senûsî, *Buğye*, s. 62, 123. Senûsî ve Şah Veliyullah, Şafî'î âlim İzzuddîn b. Abdüsselâm'ı delil olarak getirmektedirler.

<sup>30</sup> İbn Muammer, *Risâle*, s. 23; Şevkânî, *Kavl*, s. 14, 117; Senûsî, *İkaz*, s. 106; Senûsî, *Buğye*, s. 73; (krz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, c. II, s. 162-3, 204).

<sup>31</sup> İbn Muammer, *Risâle*, s. 23; Şah Veliyullah, *İkd*, s. 18-24; Senûsî, *İkaz*, s. 43, 55, 58, 106, 112-3; Senûsî, *Buğye*, s. 73.

<sup>32</sup> Şah Veliyullah, *İkd*, s. 25; Şevkânî, *Kavl*, s. 29; Senûsî, *İkaz*, s. 92; Şevkânî ve Senûsî, İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, c. II, s. 134'den naklen İbn Abdilber'den alıntı yapmaktadırlar.

<sup>33</sup> İbn Muammer, *Risâle*, s. 3, 27; Şah Veliyullah, *İkd*, s. 48; Şevkânî, *Kavl*, s. 21; Şevkânî, *İrşad*, s. 236; Senûsî, *İkaz*, s. 23-6, 118, 121 (krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, c. II, s. 139-40).

<sup>34</sup> İbn Muammer, *Risâle*, s. 27-9; Şah Veliyullah, *İkd*, s. 24; Şevkânî, *Kavl*, s. 15, 24; Şevkânî, *İrşad*, s. 237; Senûsî, *Buğye*, s. 73; (krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, c. II, s. 136-8).

Mamafih, mezheb fanatizmini ortak bir şekilde kınamalarının ötesinde incelediğimiz müelliflerin görüşleri birbiriyle farklılık arz etmektedir. Tekrar söylemek gerekirse en radikal tavır Şevkânî ve Senûsî tarafından takınılır. Onların görüşleri oldukça açıktır: Her halükârda –hiçbir imamın kendisine mesned almadığı naslarda bile- müslümanlar Kur'an ve sünneti takip etmelidirler. Bu bağlamda Şevkânî bir dizi müellife atıfta bulunur ve bütün bu [taklid lehindeki] görüşleri zikretmekten utandığını belirterek, etkili bir ifade ile “niçin müslümanlar, Allah ve Resul'ünün sözlerinin âlimler[in görüşlerin]e tercih edilmesi gerektiğine ikna edilmek için bir âlimin sözüne ihtiyaç duyarlar?” diye sorar.<sup>35</sup> Geleneksel doktrin doğrudan doğruya hadisle amel etme konusuna hoş bakmamaktadır. Hadisle amel edebilmenin yegâne yolu, şüpheden arı bir şekilde bir muarızın, yani [o hadisi] nesheden başka bir hadisin olmadığına saptanmasına bağlıdır. Senûsî bu itiraza, hadisin söz konusu olması halinde neshin nadiren vuku bulduğunu ve en fazla on hadiste nesh etme gücü olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Bu sebeple bir hadisle doğrudan doğruya amel etmek, yanılabilir nitelikteki âlimlerin görüşlerine dayanmaktan daha az yanılma riski taşır.<sup>36</sup> Teoride, en azından Şevkânî ve Senûsî'nin görüşleri mezhepleri toptan reddetmekle aynı kapiya çıkmaktadır. “Dört [mezheb] imamının görüşleri,” der Senûsî, “sadece hukuk kaynaklarını daha iyi anlama amaçlı kullanılmalıdır.”<sup>37</sup> Şah Veliyyullah ve İbn Muammer bu kadar ileriye gitmezler. Onlar dört mezhebi kabul ederler ve müslümanların onları takip etmek zorunda olduklarını belirtirler; zira [bu mezheplerden] başka bir doğru yoktur.<sup>38</sup> Şah Veliyyullah, onların varlıklarında büyük yarar olduğu görüşündedir. Tıpkı diğer ilim ve zanaat dallarında olduğu gibi fıkhıta da eslâfınızın tecrübelerinden yararlanmak faydalıdır. Dahası [Hz.] Peygamber inananlara, çoğunluğa (*sevâd-ı azam*) uymayı öğütlemiştir. Şah Veliyyullah'a göre bütün mezhepler eşdeğerdedir. Mamafih, İbn Muammer, resmî Vehhâbî doktriniyle uyum içinde olarak Hanbelî mezhebine öncelik tanır. “Çünkü,” der o, “Ahmed b. Hanbel imam idi ve herkesten daha çok fıkıh kaynaklarına bağlıydı.”<sup>39</sup> Ancak bir mezheb müntesibi fıkhıta dair katı bir bilgisi varsa, kendi mezhebinin görüşüne muhalif bir hadisi, –şayet başka bir mezhebin imamı daha önceden onunla amel etmişse- takip edebilir. Genel olarak onlar, [mezheb] imamları-

<sup>35</sup> Şevkânî, *Kavl*, s. 25.

<sup>36</sup> Senûsî, *Buğye*, s. 124–5; İbn Kayyim el-Cevziyye'den naklen. Senûsî, *İkaz*, s. 116–7, Salih el-Fullânî (v. 1803; GAL S II, 523) ve Muhammed Hayat es-Sindî (v. 1750; GAL S II, 522)'den naklen. Fullânî'nin *İkazu'l-himem* adlı kitabı Senûsî'nin temel kaynaklarından birisidir. Senûsî, *İkaz*, 98–128. sayfaları neredeyse sadece Fullânî'nin, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *I'lamu'l-muvakkı'in* adlı eserine dayanan kitabından yapılan alıntılardan oluşmaktadır.

<sup>37</sup> Senûsî, *İkaz*, s. 120, Fullânî'den naklen.

<sup>38</sup> Şah Veliyyullah, *İkd*, s. 23, 36; İbn Muammer, *Risâle*, s. 21, 26–7.

<sup>39</sup> İbn Muammer, *Risâle*, s. 22.

nın çoğunluğunun ortak kanaati olan görüşlere tabi olmanın tavsiyeye şayan olduğu görüşündedirler. Eğer [görüşler arasında] çoğunluk yoksa en güçlü argümanlara sahip olana tabi olunmalıdır.

Buraya kadar zikredilenlerden anlaşılacağı üzere dört fundamantalist müellifimizin ictihad-taklid meselesi ile ilgili görüşleri özdeş değildir. Geleneksel doktrine en uzak olanı, farklı müctehid değerlendirmelerini kabul etmeyip az bir fıkıh bilgisi olan kimsenin müctehid olabileceğini iddia eden ve taklidi bütünüyle haram olarak gören Şevkânî'nin görüşleridir. İkinci olarak mutlak ve müntesib müctehid ayrımını benimseyen ve bu sebeple dört mezheb imamının üstünlüğünü kabul eden ve fakat hadisin tercih edilmesi durumunda onlar tarafından belirlenen sınırı aşma hakkının olduğunu belirten Senûsî gelmektedir. Onu takiben, Müslümanların dört mezhep imamına ait görüşleri kabul etmek zorunda olduğu kanaatinde olan fakat her hangi bir mezhep lehine meyil göstermeyen Şah Veliyyullah gelmektedir. Son olarak da Hanbelî mezhebine karşı güçlü bir eğiliminin olması dışında Şah Veliyyullah'la aynı görüşleri paylaşan İbn Muammer gelmektedir. Her birinin ortak olduğu nokta, her halükârda bir mezhebe mutaassıb bir şekilde bağlanmayı eleştirmeleridir.

Bu fundamantalist [müellif]lerin ictihad ve taklidle ilgili metinlerinin her yönüyle incelenmesi henüz tamamlanmamıştır. Daha fazla araştırma ile ilginç neticeler elde edilebilir. Bu metinler bu mesele ile ilgili daha önceki döneme ait tartışmaları yansıtan zengin alıntıları havidir. Dolayısıyla bunlar bize, hâlâ hakkında çok az şey bildiğimiz ictihad kapısının kapanmasının tarihî sürecini aydınlatacak ve daha fazla tahkik için sağlam başlangıç noktası sağlayabilecek bilgi hazineleridir.

Bu metinlerde yer alan alıntılarının sistematik olarak incelenmesi başka bir problemi de aydınlatabilir: Fundamantalist geleneğin sürekliliği. 18. ve 19. yüzyıllar fundamantalizmin hızlı ve ani yükselişine şahitlik etmişti. Bana göre bu yargı sadece kısmen doğrudur. Bizim gerçekten gözlemlediğimiz ise fundamantalist fikirlere dayalı bir ideolojiyi beraberinde bulduran siyasî-dinî yükseliştir. Bu fikirler, yaygın inanç ve kurumları eleştirdikleri ve bu sebeple değişime doğru yönelindiklerinden, aktivist hareketlere uygun bir ideoloji sağlayabildiler. Mamafih, bu fikirler mezkûr hareketlerin tezahüründen çok önce varlık bulmuşlardı. Bu fikirlerin pek çoğunun aslı İbn Teymiyye (1263-1328) ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (1292-1350)'ye kadar götürülebilir olduğu gayet iyi bilinen bir olgudur. Bu durum aynı zamanda Şah Veliyyullah hariç, diğer bütün müelliflerin sıklıkla bu âlimlere atıfta bulunmalarından da anlaşılmaktadır. Mamafih, birbiriyle benzeşen bazen de son derece belirsizleşen çok sayıda pasaj ve müellif bu metinlerde bulunabil-

mektedir. Bu durum müelliflerimizin resmettikleri ortak bir geleneğin varlığının iyi bir kanıtı olabilir. Bu izlenim, onların ilmî şecerelerinin incelenmesi [sonucu elde edilecek veriler] ile teyit edilebilir. John Voll, Muhammed b. Abdulvehhâb ve Şah Veliyyullah ilişkisine bir tarafta; Şah Veliyyullah ile Muhammed Hayat es-Sindî (v. 1750) etrafında toplanmış bir grup Medineli âlim ilişkisine diğer bir tarafta işaret etmektedir.<sup>40</sup> Onların hepsi, İbrahim Hasan el-Kurânî el-Kürdî (v. 1690)<sup>41</sup> ve Ebu'l-Bekâ el-Hasan b. Ali el-Uceymî (ya da el-Acemî) (v. 1702)<sup>42</sup> ile bağlantılıdır. Bugün Senûsî'nin de bu âlimlerle sadece entelektüel 'büyük babası' Muhammed Hayat es-Sindî vasıtasıyla değil, bağımsız âlimler silsilesiyle de irtibatlı olduğu tespit edilebilir.<sup>43</sup> Şevkânî, İbrahim el-Kurânî'ye tek bir âlimler silsilesi ile bağlanmaktadır.<sup>44</sup> Bana göre bu ilişkiler daha fazla incelenmelidir. Alıntılarının yapısının sistematik olarak incelenmesi, ulaşılabilen biyografik ve otobiyografik materyalin (*fihristler* ve *icâzetler* gibi) kullanımı ile birleştirilirse fundamantalist geleneğin sürekliliğini daha iyi kavrayabilme şansını elde edebiliriz.

<sup>40</sup> John Voll, "Muhammad Hayyâ al-Sindî and Muhammad ibn Abd al-Wahhâb: an analysis of an intellectual group in eighteenth-century Madina", *BSOAS* 38 (1975), s. 32-9.

<sup>41</sup> *GAL*, II, s. 385, S II, s. 520.

<sup>42</sup> *GAL*, II, s. 392, S II, s. 536.

<sup>43</sup> Senûsî'nin hocalarından biri olan Sindî'nin öğrencisi el-Bedr b. Âmir el-Ma'denî, onu Kurânî ve Hasan b. Ali el-Uceymî'ye bağlamaktadır. O, ayrıca bu şahıslarla, Mekkeli müftüler Abdü'l-Mâlik ve Abdü'l-Kadir b. Ebi Bekir yoluyla hocası Mekke müftü ve kadısı Ebu Süleyman Abdü'l-Hâfız b. Muhammed el-Uceymî vasıtasıyla bağlanmaktadır.

<sup>44</sup> Şevkânî, Kurânî'ye büyükbabası ve Kurânî'nin öğrencisi olan hocası Yusuf b. Muhammed b. Alâuddin yoluyla bağlanmaktadır. bkz.: Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru 'l-Tali'*, c. I, s. 11-12.



## HUKÛKÎ TASARRUFLARININ KAYNAĞI OLARAK HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADİ\*

Dr. Murat ŞİMŞEK\*

### **İjtihād of Prophet in View of Basis for Prophetic Actions**

In this article examined ijtiħad of Prophet within general sense ijtiħad. Afterward ijtiħad of Prophet which are existence theoretic basement and back round are examined widely. In this place, ijtiħad of Prophet take care of Prophetic actions. In general sense is searched answer for some questions: are Prophetic actions in each of these capacities all of equal effect on the shari'a, or do they each affect the shari'a in a different way? And is there a difference between messengership and the above-mentioned offices, or is messengership precisely the act of issuing fatwas?

**Key words:** İjtihād of Prophet, Prophetic Actions, messengership, binding.

### **Giriş**

Bilindiği üzere ictihad, fıkıh usûlünün en temel konularından biridir ve Hz. Peygamber'in (a.s.) ictihadı meselesi, genel ictihad konusu içerisinde önemli bir yere sahiptir. Hz. Peygamber'in ictihadı, onun tasarrufları açısından meseleye bakıldığında, konunun esasını teşkil etmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in ictihadı meselesi açıklığa kavuőturulmadan O'nun tasarruflarının ayırımını temellendirmek muhtemel gözükmemektedir.

---

\* Bu makale, tarafımızdan hazırlanmış bulunan *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları* adlı doktora çalışmasının ilgili bölümünün gözden geçirilmiş ve ihtisar edilmiş şeklidir.

\*\* DİB Selçuk Eğitim Merkezi, Konya, e mail: muratsimsek76@hotmail.com.

## Genel Olarak İctihad ve Bu Çerçeve Hz. Peygamber'in İctihadı

Genel anlamda peygamberlik müessesesi ile icthad faaliyeti arasındaki ilişki, konunun esas kilit noktasını teşkil etmektedir. İlk bakışta Hz. Peygamber'in (a.s.) konumu ile icthad faaliyeti arasında bir çelişki ve karşıtlık olduğu zannedilebilir. Ancak bu iki kavram ve kurumun birbirini tamamlayıcı nitelikte oldukları, hiçbir suretle birbirini nefyeden anlamlar taşımadıkları aşığıda ortaya konulacaktır.

İctihad kavramı Arap dilinde “cühd/cehd” kelimesinden türemiştir. Sözlükte “cehd”, “çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, zahmet çekmek (meşakkat)” anlamlarına gelmekte; icthad ise “bir konuda elden gelen çabayı sarf etmek, bir şeyi elde etmek için bütün gücünü harcamak” manalarında kullanılmaktadır.<sup>1</sup> İctihad kelimesi Kur'ân'da tam formatıyla ve terim anlamıyla bulunmamakla birlikte, bu kelimenin kendisinden türediğı “cehd” ve “cühd” sözcükleri sözlük anlamlarıyla yer almaktadır.<sup>2</sup> Hadislerde ise, sözlük anlamının<sup>3</sup> yanı sıra hâkim ve yöneticinin kazâi icthadda bulunması veya sosyal bir problemi çözüerek bir hükme bağlamak için olanca gücünü sarf etmesi manasında kullanılmıştır.<sup>4</sup> Hadislerde geçen anlamıyla icthad, sonraki dönemlerde kavramlaşma sürecinde fıkıh literatüründe kazandığı anlama kaynaklık etmiştir.<sup>5</sup>

Bazı klasik sözlüklerde icthad kelimesine “bir şeyi elde etmek için olanca gücünü sarf etmek” anlamında *hakîkî*; kıyas, re'y, istidlal ve istinbât gibi yollarla şer'î hükümleri ortaya çıkarmak anlamında ise *mecâzî* olmak üzere iki anlam verilmektedir.<sup>6</sup>

“Bir maksada ulaşmak için o yolda tüm çaba ve gayretini sarf etmek” şeklindeki lügat anlamından hareketle icthadın, hayatın tüm alanlarında

<sup>1</sup> Râzî, Ebû Bekr Muhammed, *Muhtâru ş-Sihâh*, Beyrut 1989, s. 101 (c-h-d md.); Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Meccüddîn, *el-Kâmûsu'l-muhît* (haz. Halîl Me'mûn Şihâ), Beyrut 1428/2007, s. 243 (c-h-d md.); Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, II, 329 (c-h-d md.).

<sup>2</sup> Mâide (5), 53; En'am (6), 109; Tevbe (9), 79.

<sup>3</sup> Hz. Peygamber, rükün ve şartlarına riayet ederek namaz kılmayan bir sahâbiye namazının geçerli olmadığını ve yeniden kılması gerektiğini hatırlatmış ve bu hal, üç defa tekrar etmiştir. Üçüncüde namaz kılan “*bana doğrusunu öğret, vallahi ben elimden geleni yaptım*” (علمني فقد والله ا) “ictehedtü” ifadesini kullanmıştır (İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (thk. Kemal Yûsuf Hût), Beyrut 1409, I-VII, I, 257, nr. 2958).

<sup>4</sup> Buhârî, “İ'tisâm”, 13, 21; Müslim, “Akziye”, 15; Ebû Dâvûd, “Akziye”, 11; Tirmizî, “Ahkâm”, 3. Allah Rasûlü'nün, Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken sorduğı “*Kitâb ve sünnette hüküm bulamazsan ne ile hükmedersin*” sorusuna Muâz “*Re'yimle icthad ederim*” diye cevap vermişti (Ahmed, *Müsned*, V, 230); Ayrıca “*Hâkim hükmedip, icthadda bulunur ve isâbet ederse ona iki ecir vardır*” hadisi için bk. Ahmed, *Müsned*, III, 187; Buhârî, “İ'tisâm”, 21; Müslim, “Akziye”, 15.

<sup>5</sup> Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432-445, İstanbul 1995, XXI, 432.

<sup>6</sup> Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed (v.1205/1790), *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* I-X, Kahire 1306, II, 329; Ayrıca benzer değerlendirme için bk. Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996, s.14.



var olduğu ve hayata bir dinamizm getirdiği; terim anlamından hareketle, İslamın sosyal hayata intibakında önemli bir fonksiyon icra ettiği ve uygulama alanları (realite) ile naslar arasında köprü vazifesi gördüğü söylenebilir.

Bir İslam hukuk terimi olarak icihadın tarifine gelince, bu konuda ekol ve fakihlerin bakış açılarına ve icthadda hata ve isabet konusundaki ter-cihlerine göre farklılık arz eden birçok tanım zikredilmektedir. Klasik dokt-rinde icihad tarifleri incelendiğinde temel iki yaklaşım olduğu görülür:

Birincisi, genelde “olanca gücünü kullanmak ve bütün çabayı sarf etmek (bezl ve istifrag)”<sup>7</sup> olan lügat anlamını merkeze alarak ictheadı *müç-tehidin fiili* gören veya “tafsîlî delillerden şer’î-amelî hükümler çıkarmaya muktedir olma” anlamında *meleke* kelimesine vurgu yapmak sûretiyle ictheadı *müctehidin vasfi* gören müctehid eksenli tariflerdir.<sup>8</sup>

İkincisi ise, bazı kayıtlarla ictheadın sınırını belirleme çabası gösteren ve sonuç itibariyle elde edilen hükmün kat’î veya zannî sayılması konusun-daki tercihe göre değişiklik arz eden tariflerdir. Kesin bilgi veya zann ifade etmesi açısından usûlcüler tarafından yapılan icthead tariflerinde bazı fark-lılıklar görünmektedir. Mesela Gazzâlî (v.505/1111) tarifinde “şer’î hükümleri *ilim* (yakînî bilgi) üzere bilme”<sup>9</sup> ifadesini kullanmaktadır. Bu tarifin zannî bilgiyi dışarıda bırakması sebebiyle eksik kaldığını söylemek mümkündür. Çünkü ahkâmın çoğu zannî delillere dayanır. Eğer Gazzâlî, bu ifadeyle hem zannı, hem ilmi (kesin bilgiyi) kastetmişse, o takdirde tarif makul kabul edilebilir.<sup>10</sup> Âmidî<sup>11</sup> (v.631/1233) ve İbnü'l-Hâcib<sup>12</sup> (v.646/1249) gibi bazı usûl-cüler “zan üzere bilme” tabirini kullanmışlardır. Onların bu ifadelerinden, ictheadın zannî bir istinbât yolu olduğunu göstermek istedikleri anlaşıl-maktadır.<sup>13</sup> Bütün bu teknik ayrıntılar bir yana genel manada usûlcülerin, icthead çabası sonucu elde edilen hükmün zann ifade ettiğinde birleştikleri söylenebilir.<sup>14</sup> Bu yaklaşımı benimseyen usûlcülerin tarifindeki *zann* kaydı,

<sup>7</sup> Genelde usûlcüler icthead tariflerinde “bezl” ve “istifrag” kelimelerini kullanmaktadırlar. Mesela Pezdevî, Gazzâlî, İbn Kudâme, İbnü'l-Hümâm ve İbn Abdîşşekûr gibi usûlcüler “bezl” kelimesini kullanırken; Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî gibi usûlcüler tanımlarında “istifrag” sözcüğünü kullanmayı tercih etmişlerdir. Ebû İshak eş-Şîrâzî ise ictheadı bu iki kavramı birleştirerek “istifragu'l-vus'i ve bezlu'l-mechûd” şeklinde tarif etmiştir. Ayrıntı için bk. Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, Beyrut 1404/1984, s. 22–25.

<sup>8</sup> Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 20–22.

<sup>9</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (v.505/1111), *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* I-II (*Fevâtihi'r-rahamût* ile birlikte), thk. İbrahim Muhammed Ramazan), Beyrut 1414/1994, II, 510.

<sup>10</sup> Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 30.

<sup>11</sup> Âmidî Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim (v.631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* I-IV, Kahire 1387/1968, IV, 141.

<sup>12</sup> İbnü's-Sübkî, Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi (v.771/1370), *Ref'u'l-hâcib an Muhtasarı İbni'l-Hâcib* I-IV, (thk. Ali Muhammed Muavvad – Adil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1419/1999, IV, 528.

<sup>13</sup> Tartışmalar için bk. Şevkânî, Muhammed Ali, *İrşâdü'l-fuhûl* I-II, Kahire 1418/1998, II, 715–716.

<sup>14</sup> Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 435.

dinin kat'î hükümlerini ictihadla bilmeyi dışarıda tutmayı amaçlamaktadır.<sup>15</sup> Bunu usûlcülerin, prensip olarak hüküm koyma hak ve yetkisinin Allah'a ait olup, re'yin ibtidâen hüküm koymaya elverişli (müsbit) olmadığı; ancak nassın hükmünü keşfetmeye (muzhir) ve benzer olaylara uygulamaya (kıyas) yaradığı<sup>16</sup> şeklindeki anlayışlarının bir sonucu olarak görmek mümkündür. Bu yaklaşımdan hareketle genel bir tanım vermek gerekirse “*ictihad, zanna dayalı olarak şer'î bir hükmü elde etmek amacıyla müctehidin/fakihin tüm gücünü sarf etmesidir*”<sup>17</sup> şeklinde olur.

Burada önemli hususlardan biri, ictihadın ifade ettiği sonuç itibariyle zannî veya kat'î olup olmadığı yahut aklî ve şer'î hükümlerde var olup olmadığı meselesidir. Bu konuda en kapsamlı tarifi İbnü'l-Hümâm'ın (v.861/1457) yaptığı söylenebilir. O, ictihadı “*ister naklî isterse aklî olsun veya ister kat'î isterse zannî olsun şer'î hükmü elde etmek amacıyla fakihin bütün gücünü sarf etmesi*”<sup>18</sup> olarak tarif etmiştir.<sup>19</sup>

İctihadın tanımı üzerinde usûl literatüründe gözlenen farklılıklar, tanım sahiplerinin ictihadda hata ve isabet konusundaki tercihleriyle de alâkalıdır.<sup>20</sup> Her müctehidin ictihadında isabet ettiği görüşünde olanlar (*musavvibe*) genellikle, ictihad sonucunda elde edilmek istenen şeyin Allah'ın hükmü değil, zann olduğunu söylerken, buna mukabil müctehidlerden sadece birinin isabet edip diğerlerinin hatalı olduğunu savunanlar (*muhattie*) ise ulaşmak istenen şeyin Allahın hükmü olduğunu ifade ederler.<sup>21</sup>

Hız. Peygamber'in ictihadına teorik manada karşı çıkanlar onun zann ifade etmesini delil olarak ileri sürmektedirler. Ancak ictihadla ulaşılan hükmün her zaman zann ifade edeceği tartışmalıdır. Nitekim Kur'ân ve sünnetteki sarîh nasrlara, icmâa veya kesin maslahata dayanarak yapılan ictihad ile kesin ve kat'î sonuçlara varmanın mümkün olduğu söylenebilir. Ayrıca Allah'ın onayından geçtikten sonra Hız. Peygamber'in ictihadının da yakînî bilgi ifade ettiği kabul edilir.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432.

<sup>16</sup> Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 435.

<sup>17</sup> Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432.

<sup>18</sup> İbn Emîri'l-Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed (v.879/1474), *et-Tahrîr ve'l-tahbîr* I-III, (İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'i ile birlikte), Beyrut 1417/1996, III, 291–292. Bk. Yerinde, Adem, *Ahkâm Ayetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *MÜSBE*, 1997, s. 186.

<sup>19</sup> Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 30; Yerinde, *Ahkâm Ayetleri*, s. 186. Kanaatimizce İbn Emîri'l-Hâc'ın da tarihinde *fakih* kelimesini kullanması anlamı daraltmaktadır. Bununla birlikte, gayet açık ve net olması, kat'iyâtı ve de ferdî ve toplu ictihadları içermesi, diğer tariflere nazaran eksiklerinin daha az olması açısından en isabetli tarif sayılabilir. Değerlendirme için bk. Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 28–30.

<sup>20</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Dönmez, İbrahim Kâfi, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usûl İslam Araştırmaları*, I/1, Adapazarı 2004, s. 35–48).

<sup>21</sup> Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 435.

<sup>22</sup> Nitekim usûlcülerin çoğunluğunun, Hız. Peygamber'in ictihadının sonuç itibariyle kat'î hüküm ifade ettiği görüşünde oldukları için bk. Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 200–202; Yerinde, *Ahkâm Ayetleri*, s. 186.

Burada bir diğer önemli husus ise, icthadın kapsam ve türleri meselesidir. İctihad faaliyeti, lafzın zahir manasının anlaşılması çabasından başlayıp, lafzın maksadını tespit ve nasların bıraktığı boşlukların aynı sistem içinde tamamlanmasına kadar geniş bir alanda söz konusu olmaktadır. Ayrıca usûlcülerin çoğunluğuna göre icthad, sadece kıyas işleminden ibaret olmayıp, içerisinde diğer bir takım unsurları da barındıran geniş bir kavramdır.<sup>23</sup>

Usûlcüler icthadın şümûlü ve çeşitleri konusunda birçok taksim yapmışlardır.<sup>24</sup> Burada konuyu daha net yansıtmaları sebebiyle aşağıdaki taksimat verilerek Hz. Peygamber'in icthadıyla irtibatı değerlendirilecektir.

İctihad meselesinde müctehidin karşı karşıya bulunduğu durumları, Hz. Peygamber'in icthadı ile de kıyaslayarak, bir açıdan şu şekilde özetlemek mümkündür:<sup>25</sup>

Birincisi, (a) zannî olan bir nastaki maksadı, karşılaşılan problemin hükmünü kapsayabilecek açıklıkta belirlemek veya (b) teâruz ve muâdelet durumlarında iki delil arasını uzlaştırmak ya da aralarında tercihe gitmek sûretiyle yapılan icthadlardır. Nasların maksat ve manalarının kendisine tamamen açık olması nedeniyle Hz. Peygamber için bu tarzda icthadlar söz konusu değildir.

İkincisi ise, (a) nassın illetini belirlemek sûretiyle hakkında dinî bilirim bulunan meselenin hükmünü, aralarındaki illet birliği sebebiyle hakkında hüküm/nass bulunmayan meseleye vermek şeklinde olan icthad ki bu kıyastır. Ayrıca (b) küllî maksatlara ve maslahata dayanarak, fer'î meseleleri genel esaslar altına veya cüz'î meseleleri genel kurallara dâhil etme tarzındaki icthadlar da buna dahildir. Hz. Peygamber'in icthadı bu tarzdaki icthadlarda söz konusu olabilir. Nitekim O'nun icthadlarının çoğunlukla kıyas şeklinde olduğu ifade edilmektedir.<sup>26</sup>

Genel manada icthad, nassın lafız ve manasından hareketle ve nassın bulunmadığı durumlarda çeşitli istinbât metotları kullanarak şe-

<sup>23</sup> Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 436.

<sup>24</sup> Bazı taksimler için bk. Şevkânî, *İrşâdî'l-fuhûl*, II, 737-739; Karaman, *İctihad*, 19-22; Ömerî, *İctihâdî'r-Rasûl*, s. 191-202.

<sup>25</sup> Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût şerhu Müsellemi's-sübût I-II (el-Mustasfâ ile birlikte, thk. İbrahim Muhammed Ramazan)*, Beyrut 1414/1994, II, 603; Ömerî, *İctihâdî'r-Rasûl*, s. 192, 199; Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 1996, s. 158. Karaman, *İctihad*, s. 21; Mer'â, Hüseyin Ahmed, "el-İctihâd fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye", *mine'l-Buhûsi'l-mukaddeme li-mü'temeri'l-fikhi'l-İslâmî 'akadethu Câmi'ati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî (Riyad 1396)*, *el-Meclisü'l-ilmî*, s. 3-161, Riyad 1404/1984, s. 56-59.

<sup>26</sup> Bahrülulûm el-Leknevî, kendisinden önceki birikimi ve özellikle son devir usûl eserlerini inceden inceye tetkik eden İbn Abdüşşekûr'un *Müsellemü's-sübût*'una yazdığı şerhinde, onun, "Hz. Peygamber hakkında icthadın sadece kıyastan ibaret olduğu ve maksatların ona açık bulunduğu" ifadesinin izahında, Hz. Peygamber'in icthadının, nasların maksadının ve manalarının kendisine açık olması sebebiyle naslardaki muradı anlama konusunda olamayacağını; ayrıca müşterekin manasını bilmek veya tearuzu def' gibi icthadların onun için söz konusu olmayıp, onun icthadının ancak mantûku meskûta uygulamak (kıyas) şeklinde olacağını ifade etmiştir (*Fevâtihu'r-rahamût*, II, 603).

r'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasıdır. Bir anlamda icthad Hz. Peygamber'in teşrî' fonksiyonunun ümmet tarafından devam ettirilmesi'dir.<sup>27</sup>

Sonuç olarak icthadı "hakkında kesin delil bulunmayan bir mesele için İslam hukukunun temel kaynakları ve ilkeleriyle bağlantısını kurmak sûretiyle şer'î hükme ulaşmak"<sup>28</sup> şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu ve benzeri tarifler icthadın genel hatlarını vermekte ve Hz. Peygamber'in icthadını da içermektedir. Ancak, müctehid açısından icthadın büyük bir kısmını oluşturan, nasların lafız ve manasından hareketle bir hükme ulaşma çabası, manaların tamamı kendisine açık olması nedeniyle Hz. Peygamber için söz konusu değildir.

### **I. Usûlcülerin, Hz. Peygamber'in İctihadının Teorik Boyutu ile İlgili Görüşleri**

İslam hukuk tarihi içerisinde fıkıh usûlü eserlerinde Hz. Peygamber'in icthadı meselesi, teorik (aklî ve mantıkî) açıdan mümkün ve fiilen vâki olup olmadığı, Allah'ın Hz. Peygamber'e böyle bir görev yükleyip yüklenmediği ve hangi alan ve konularda icthadının cari olabileceği gibi birçok açıdan tartışılmıştır. Ancak asıl tartışma Hz. Peygamber'in şer'î konularda kendi re'y ve icthadı ile hüküm verip vermediği noktasında cereyan etmiştir.

Fıkıh usûlü eserlerinde Hz. Peygamber'in icthadını teorik olarak mümkün görmediği iddia edilen birçok âlim ve mezhep ismi zikredilmektedir. Bu isimler içerisinde Ebû İshak en-Nazzâm<sup>29</sup> (v.231/845), Basra Mu'tezilesinin en meşhur temsilcileri Ebû Ali el-Cübbâi (v.303/916) ile oğlu Ebû

<sup>27</sup> Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 435.

<sup>28</sup> Köse, Saffet, *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku*, İstanbul 2004, s. 45.

<sup>29</sup> Basrî, Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn (v.436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* I-II (thk. Halil Meys), Beyrut 1426/2005, II, 230-231, 235, 238; Ali Câdelhak, "İctihâdü'r-Rasûl", s.21; Basrî, *el-Mu'temed*'de Nazzâm'a cevaplar vermekte ve de kıyas ve icthadı reddine katılmamaktadır (II, 231-232).

Hâşim el-Cübbâî<sup>30</sup> (v.321/933), Zâhirîlerden Dâvûd ez-Zâhirî (v.270/833)<sup>31</sup> ve İbn Hazm (v.456/1064) geçmektedir. Hz. Peygamber'in ictihadını teorik olarak kabul etmediği iddia edilen mezhepler arasında ise Eş'arîler, Mu'tezile ve Mütakellimînin çoğunluğu zikredilmektedir.<sup>32</sup> Ayrıca Zahirîler, Şîa ve bazı Şafîîlerin bu kanaate sahip olduğu bilgileri mevcuttur.<sup>33</sup>

## 1- Mu'tezile'nin Konu Hakkındaki Görüşleri

Basra Mu'tezilesini sistemleştiren ve onun en büyük temsilcileri olan<sup>34</sup> Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî hakkındaki, Hz. Peygamber'in ictihadının akla aykırı olduğu görüşünde oldukları iddiası<sup>35</sup> incelendikten sonra Mu'tezilenin geneli için yapılan nispet daha sağlıklı değerlendirilebilecektir. Eserinde daha çok Cübbâîler ve Ebû Abdillah el-Basrî (v.369/979-80) gibi Mu'tezilî kelamcılara atıf yapan ve onların görüşlerine sık sık yer veren Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (v.436/1044), Cübbâîleri, Hz. Peygamber döneminde ona ulaşması mümkün olan kişinin, ona danışmaksızın ictihad etmesinin caiz olmadığını söyleyenler ve de Hz. Peygamber'in ictihadının şer'î cevazı ve vukuuna karşı olanlar<sup>36</sup> arasında zik-

<sup>30</sup> Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh* I-IV (thk. Muhammed b. Ali b. İbrahim), Beyrut 1421/2000, III, 417; Râzî, Ebû Abdillah Fahrüddin Muhammed b. Ömer (v.606/1209), *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh* I-VI (thk. Tâhâ Câbir Âlvânî), Beyrut 1412/1992, VI, 7; Tûfî, Ebû'r-Rabî' Necmüddîn Süleyman b. Abdilkavî (v.716/1316), *Şerhu Muhtasarı 'r-Ravza* I-III (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî), Beyrut 1410/1990, III, 594; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrîslâm el-Pezdevî* I-IV (thk. Muhammed el-Mu'tasibillah el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, III, 386; İsnevî, Ebû Muhammed Cemalüddîn, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl* I-II (thk. Şa'bân Muhammed İsmail), Beyrut 1420/1999, II, 1027; İsfahânî, Ebû's-Senâ' Şemsüddîn, *Şerhu'l-Minhâc li'l-Beyzâvî fî 'ilmi'l-usûl* I-II (thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Riyad 1420/1999, II, 824; Sübkî (Takrîyyüddîn es-Sübkî, v. 756/1355-Tacüddîn İbnü's-Sübkî v. 771/1370), *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* I-III, Beyrut 1404/1984, III, 246-247; İbn Emîrî'l-Hâc, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed (v.879/1474), *et-Takrîr ve'l-tahbîr* I-III (İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'i ile birlikte), Beyrut 1417/1996, III, 395; Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn, *Teyisrî'l-Tahrîr şerh 'alâ kitâbi'l-Tahrîr* I-IV, Dimaşk, ts. (Dâru'l-Fikr), III, 185; Ferfûr, Veliyyüddîn Muhammed Salih, *el-Müzhebe fî usûli'l-mezhebe 'ale'l-Müntehab* I-II, Dimaşk 1419/1999, I, 633; Duveyhî, Sa'd b. Sâlih, *Arâü'l-Mu'tezileti'l-usûliyye dirâse ve takvîm*, Riyad 1417/1996, s. 569; Mer'â, "el-İctihâd", s. 35.

<sup>31</sup> Kevserî, Muhammed Zâhid, *Fikhu ehli'l-İrâk ve hadîsühüm* (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1390/1970, s. 17.

<sup>32</sup> Bir kısım müteahhir Hanefî usûllerinde bu ve benzeri iddialar mevcuttur. Mesela bk. Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddîn b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrîslâm el-Pezdevî* I-IV (thk. Muhammed el-Mu'tasibillah el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, III, 386; Ferfûr, *el-Müzhebe*, I, 624, 633, 635; Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr li'n-Nesefî* I-V (thk. Fazlurrahman Abdülgafûr el-Efgânî), Riyad 1418/1997, III, 900.

<sup>33</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 417; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 386; İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh* I-V (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî), Beyrut 1420/1999, V, 397; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 729.

<sup>34</sup> Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, 394.

<sup>35</sup> İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 1027; İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc*, II, 824; Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 41. Cübbâîlerden biri mutlak manada men', diğeri ise dünya işleri ve savaş hukuku konularında cevaz şeklinde iki görüş nakledildiği tespiti (Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, 41; Selahattin Kıyıcı, "Peygamber'in İctihadları", s. 11) kanaatimizce hatalıdır.

<sup>36</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 240; Mer'â, "el-İctihâd", s. 35.

retmesine rağmen, teoride Hz. Peygamber'in ictihadına karşı çıkanlardan bahsederken onları anmamaktadır.<sup>37</sup> Bu durum, onların akli cevaza karşı olmaları halinde Basrî'nin böyle önemli bir görüşten mutlaka söz etmesi gerektiğini hatıra getirmektedir.

Genel olarak Mu'tezilenin Hz. Peygamber'in ictihadına karşı olduğu iddiası araştırıldığında ise, bu iddiaların tetkike muhtaç olduğu görülmektedir. Mu'tezile'nin V. asra kadar oluşmuş temel düşüncesini bize aktarmada köprü vazifesi gören ve Basra ekolünün son dönem en büyük temsilcisi olan Kadı Abdülcebbâr<sup>38</sup> (v.415/1025), *el-Muğnî* adlı eserinin, fıkıh usûlü ile ilgili görüşlerini yazdığı *eş-Şer'iyât* bölümünde bu konuda şöyle demektedir: “Hz. Peygamber, *ahkâma dair konularda söz ve filleriyle, ayrıca bu çerçevede değerlendirilebilecek fiil konumunda olan terk*<sup>39</sup> ve *ikrar gibi şeylerle beyanda bulunmakla birlikte, kıyas ve ictihada dayalı olarak da beyanlarda bulunmuştur. Hz. Peygamber doğrudan doğruya kıyas ve ictihadı üstlenmiş değildir, ancak başkaları için bunu açıklar.*”<sup>40</sup> Buradan anlaşıldığına göre Kadı Abdülcebbâr, şer'î ahkâmda dahî Hz. Peygamber'in ictihadını kabul etmektedir. Nitekim kendinden sonra gelen bazı usûlcüler onun bu görüşü kabul ettiğini nakletmişlerdir.<sup>41</sup>

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Mu'tezilenin fıkıh usûlü görüşleri hakkında elimize ulaşan en temel usûl eseri olan *el-Mutemed'*inde, teoride

<sup>37</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 210-211; Mer'â, “el-İctihâd”, s. 35-36. Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Esedâbâdî el-Mu'tezilî (v.415/1024-1025), *el-Muğnî fi ebvâbi'l-tevhîd ve'l-'adl*, “eş-Şer'iyât” ((c. XVII), Kahire 1382/1963) adlı eserinde Ebü Hâşim'in, kıyasın dinde delil olduğunu isbat ederken Hz. Peygamber'in de birçok kaziyede kendi kıyas ve ictihadı ile hüküm verdiğini, buna delil olarak da (üzerinde hacc borcu varken ölen babasının durumunu soran ve Hz. Peygamber'in dünyevî borçlarına kıyasla uhrevî borçlarının da ödenebileceğini söylediği) kişiyi örnek verdiğini ve eğer bu metot sahih olmasaydı Hz. Peygamber'in bunu tembih etmeyeceğini ve neticede bunun, nassın olmadığı yerde kıyasın kabulüne götürdüğünü; hatta Hz. Peygamber'in şer'iyâtta kıyasını isbat ettiğini söylediğini nakletmektedir (Kadı Abdülcebbâr el-Mu'tezilî, *el-Muğnî*, “eş-Şer'iyât”, XVII, 302).

وقد ذكر ابو هاشم طريقة اخرى ، وهو أنه قال : قد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم في غير قصة (او قضية)، قد نبه الغير عند المسئلة ، على طريقة القياس والاجتهاد ، نحو ما روي من عمر الخنعمية ... ولا يجوز منه صلى الله عليه وسلم أن ينبهه على هذه الطريقة إلا والمعلوم أن مثلها طريقة صحيحة ... فهذا يقتضي إثبات القياس في الشرعات .

<sup>38</sup> Şâfî muhit veya mektepte yetişen ve Rey şehrinde yaşamış olan Kadı Abdülcebbâr'ın fıkıh usûlü ile ilgili müstakil eserlerinden hiçbirini günümüze ulaştırmamakla birlikte, bu konulardaki görüşlerini *el-Muğnî* adlı ke-lamla ilgili eserinin “eş-Şer'iyât” kısmı (XVII. cilt) yanında talebesi Basrî'nin *el-Mu'temed'*indeki atıflardan öğrenmekteyiz.

<sup>39</sup> Kişinin kasıtlı veya kasıtsız bir şekilde gücünün yettiği bir fiili yapmaması anlamında kullanılan terk, bir fıkıh usûlü terimi olarak daha çok Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda ele alınmakta ve onun yapmayıp terk ettiği durumların şer'î hüküm açısından doğuracağı sonuçları ifade etmektedir (bk. Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât-il-fünûn*, I, 422-423; Refîk el-Acem, *Mustalahâtu usûli'l-fikh*, I, 439-440).

<sup>40</sup> Şer'iyât'ın baskısında bazı bölümlerin düştüğü veya okunmadığı bilinmekle birlikte tespit edebildiğimiz kadaryla konuyla ilgili en açık ifadeleri şöyledir:

واعلم .. أن النبي صلى الله عليه وسلم كما قد بين بالقول والفعل ، وما يجري مجرى الفعل ، من ترك وإقرار ، إلى ما شاكلهما ، فقد بين الأحكام بطريقة القياس والاجتهاد ، لا أنه صلى الله عليه وسلم يتولى فعله ، لكنه بين ذلك لغيره .

Kadı Abdülcebbâr, *eş-Şer'iyât*, s. 275. Âmidî, Kadı Abdülcebbâr ile Basrî'nin Hz. Peygamber'in ictihadının caiz olduğu görüşünde olduklarını nakletmektedir (bk. *el-İhkâm*, IV, 143).

<sup>41</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasar*, III, 594.

Hız. Peygamber'in ictihadına karşı çıkmamaktadır.<sup>42</sup> Meselenin felsefi temelini ilgilendiren ve Allah'ın bir kimseye kendi ihtiyarıyla şer'î hüküm koyma yetkisi vermesinin caiz olup olmadığının tartışıldığı *tefvîz* meselesinde<sup>43</sup> Basrî, Ebû Ali el-Cubbâî'nin sadece Hz. Peygamber için olmak kaydıyla böyle bir *tefvîzi* (yetkilendirmeyi) caiz gördüğünü nakletmektedir.<sup>44</sup> Kelvezânî (v.510/1116), Ebû Ali el-Cübbâî'nin bunu kabul ettiğini naklettikten sonra bu görüşünden vazgeçtiğinin nakledildiğini belirtmektedir.<sup>45</sup> Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (v.235/849) en meşhur öğrencisi ve Basra Mu'tezilîlerinin ileri gelelerinden Nazzâm'ın arkadaşı Mûsâ (/Müveys) b. İmran'ın, hem Hz. Peygamber için, hem diğer müctehidler için *tefvîz-i hükümü* caiz gördüğü nakledilmektedir.<sup>46</sup> Ancak Mûsâ'nın diğer mükellefler için de böyle bir şeyi meşrû sayan bu görüşünü Kadı Abdülcebbâr şiddetle eleştirmiştir.<sup>47</sup>

Mu'tezileden teorik olarak Hz. Peygamber'in ictihâdına karşı olanların gerekçesinin, Hz. Peygamber'in zannının, bazı hususlarda maslahata (*salah*)<sup>48</sup> uygun düşse bile her konuda maslahata uygun düşmesinin mümkün olmayacağı düşüncesi olduğu söylenebilir.<sup>49</sup> Mu'tezilenin fıkıh usûlü görüşleri üzerine doktora çalışması hazırlayan Duveyhî, Cübbâîlerin, şer'î meselelerle alâkalı konularda Hz. Peygamber'in ictihadla amelini caiz görmeme gerekçelerinin, Mu'tezilenin genel esaslarından *salah ve aslaha* riâye-

<sup>42</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 210.

<sup>43</sup> *Tefvîz*, Allah'ın, bir peygambere veya bir âleme "dilediğin/uygun gördüğün şekilde hüküm ver! Sen ancak hak ile hüküm verirsın ve ancak doğruyu söylersın" diyerek hükmü onların ihtiyarlarına tevdi etmesi anlamında bir usûl terimidir. Bir başka ifadeyle, ancak doğruyu kükmedeğini bildiği için, Allah'ın, bir kuluna kendi adına hüküm koyma yetkisi vermesi demektir. Hz. Peygamber hakkında kullanıldığında ise *tefvîz*, Allah'ın, ona, dinî ahkâmıda ibtidâen hüküm koyma yetkisi verip vemediği veya teorik olarak böyle bir durumun onun için söz konusu olup olmadığı anlamına gelmektedir (bk. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 329-336; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 373-374).

<sup>44</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 329.

<sup>45</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 374.

<sup>46</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 374.

<sup>47</sup> Duveyhî'ye göre Mûsâ b. İmrân'ın bu meseledeki dayanağı, müctehidin "hata yapınca bir ecir, isabet edince iki ecir alma" hadisindeki ilkeye dayalı olarak iki durumda da sevap alması sebebiyle ictihadında masiyete düşmekten güvende olması ve dolayısıyla dilediği şekilde hüküm verdiğinde mefsedetden emin olmasıdır. Çünkü Allah ona mutlak hürriyet vermiş ve mutlaka doğruya hüküm vereceğini söylemiştir. Netice itibarıyla Allah tarafından onun vereceği hükmün daima isabetli olacağı garanti edilince mefsedete düşmesi söz konusu olmayacaktır (*Ârâu'l-Mu'tezile*, s. 587); Ayrıca Şevkânî, Mûsâ b. İmrân'ın bu görüşünün –her ne kadar Mu'tezilenin Hz. Peygamber'in ictihadını aklen caiz görmediği iddiasının hatalı olduğuna örnek teşkil etse de– dinde keyfiliğe götürecektir kadar aşım olduğu; hatta itab ayetlerinin gösterdiği üzere Hz. Peygamber için bile her zaman hakka isabet garantisi bulunmazken, diğer insanlar için böyle bir şeyin hiçbir zaman söylenemeyeceği gerekçeyle eleştirildiğini Mâtürîdî'den naklen kaydetmektedir (*İrşâdü'l-fuhûl*, II, 751-753).

<sup>48</sup> Kavram için bk. İlhan, Avni, "Aslah", *DİA*, III, 495-496.

<sup>49</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmîd, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* I-II (*Fevâtihi'r-rahâmût* ile birlikte, thk. İbrahim Muhammed Ramazan), Beyrut 1414/1994, II, 523 (Gazzâlî, Allah'ın, kullarının maslahatına olan şeyi Hz. Peygamber'in ictihadına ilk etmesinin uzak bir ihtimal olmadığını söyleyerek buna karşı çıkmıştır.); Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir* I-II, Kahire 1411/1991, II, 310; Abdulaziz Abdurrahmân es-Saîd, *İbn Kudâme ve âsâruhu'l-usûliyye*, s. 357.

tin gerekliliği prensibine dayandığını söyler.<sup>50</sup> Yani Mu'tezile tarafından, Hz. Peygamber'in nass bulunmayan şer'î konuda şahsî re'yine dayalı ichtihadının maslahatı gerçekleştirip, mefsedete yol açmayacağını bir garantisinin olmadığı, bir başka ifadeyle *şer'ıyyâtta*<sup>51</sup> ichtihad yürütmenin doğurması muhtemel olan ve hükümlerin mubahlığına götürebilecek mefsedetten emin olunamayacağı için maslahata aykırı olduğu; dolayısıyla Şâri'den böyle bir şeyin sahih olmayacağı ileri sürülmüştür.<sup>52</sup> Tartışmanın sonucunda Cübbâîler, Hz. Peygamber'den sâdir olan ichtihadın *asıl* olmayacağı; diğer ichtihatlardaki gibi, ona da muhalefetin caiz olacağı ve inkârının küfrü gerektirmeyeceği<sup>53</sup> vb. sebeplerle Hz. Peygamber'in ichtihadını meşrû görmemişlerdir. Bütün bu söylenenlerden anlaşılmaktadır ki, Mu'tezilîler, şer'ıyyâtta Hz. Peygamber'in ichtihadını caiz görmeseler de, onun aklen mümkün olduğuna karşı çıkmamış olmaktadırlar.

İbrahim en-Nazzâm'ın (v.231/845), Hz. Peygamber'in ichtihadını kabul etmemesi<sup>54</sup> ise onun, esasen hiçbir şekilde kıyası caiz görmemesi ile izah edilebilir.<sup>55</sup>

Mu'tezilenin bu konu hakkındaki yaklaşımı ile ilgili sonuç olarak söylemek gerekirse kıyası tamamen reddeden Nazzâm ve Bağdat Mu'tezilîleri haricinde Hz. Peygamberin ichtihadını teorik olarak reddeden olmamıştır. Onlar mutlak manada kıyas ve ichtihadı reddetmektedirler. Kadı Abdülcebbar ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (v.436/1044) gibi Basra Mu'tezile ekolü müntesipleri Hz. Peygamberin ichtihadına teoride bir engelin bulunmadığını kabul etmişlerdir. Şunu da belirtelim ki, Şevkânî (v.1250/1834), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den naklen ekser Mu'tezilenin hem *akliyat*, hem *şer'ıyyâtta* kı-

<sup>50</sup> Duveyhî, *Ârâü'l-Mu'tezile*, s. 569.

<sup>51</sup> Şer'ıyyât, aklın kendi başına güzellik ve çirkinliğini değerlendiremeyeceğinde ittifak edilen fiillerdir. Namaz rekâtları gibi taabbudî hükümler bu çerçevede değerlendirilebilir. Bunlara "*sem'î ve şer'î*" denir (bk. Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 13).

<sup>52</sup> Duveyhî, *Ârâü'l-Mu'tezile*, s. 577.

<sup>53</sup> Duveyhî, *Ârâü'l-Mu'tezile*, s. 579.

<sup>54</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 231-232; Şîrâzî, Ebû İshâk, *el-Lüma' fî usûli'l-fıkh* I-II, Beyrut 1408/1988, s. 54; Câdelhak, "İctihâdü'r-Rasûl ve kazâuhû ve fetvâhu", *el-Kitâbü'l-Tizkârî li'l-mu'temeri'l-'İslâmî li ş-sîre ve ş-sünne en-nebevıyyeti'ş-şerıffe ve'l-mü'temeri'l-âşır li-cem'i'l-buhûsi'l-'İslâmiyye* s. 18-61, (haz. Abdülvedüd İbrâhim Şelebî), Kahire 1985, s. 21.

<sup>55</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 582; İzmîrli, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, İstanbul 1330, s. 39. Şîrâzî, Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerden hiç kimse için ichtihadın caiz olmadığını kendi ashabının (Şâfîleri kastetmekte) ve bazı Mu'tezilîlerin görüşü olarak nakletmektedir (*Şerhu'l-Lüma'*, II, 1091). Ayrıca Gazzâlî de bazı Mu'tezilîlerin ve Şîa'nın akli cevaza karşı olduğunu nakletmektedir (*el-Mustasfâ*, II, 289). Sonuç olarak söylemek gerekirse, müttekaddim dönem kıyas karşıtları arasında Hişâm b. Hakem (v.190/806), en-Nazzâm, Bağdat mutezilîleri, Dâvud ez-Zâhirî (v.270/883) ile oğlu Ebû Bekir (v.294/907), sonraki dönem Zâhirîler ve ashâb-ı hadis-ten kıyas karşıtı olanlar sayılabilir. İleriki dönemler için ise, İbn Hazm'ın, Zâhirî mezhebini, İsnâaşerî usûlcüler ise Nazzâm'ın ve Bağdat mu'tezilesinin görüşlerini taklit ederek kıyas karşıtlığı görüşünü devam ettirdikleri söylenebilir (bk. Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 82).



yası sabit saydığını zikreder.<sup>56</sup> Dolayısıyla mutlak manada kıyası kabul eden bir yaklaşımın Hz. Peygamber'in ictihad ve kıyasını tümüyle reddetmesinin uzak ihtimal olduğu söylenebilir.

Bağdat Mu'tezilesinin kurucusu Bîşr b. Mu'temir (v.210/825), onun takipçisi Ebû Mûsâ Murdâr'ın (v.226/841) iki öğrencisi Ca'fer b. Mübeşşir (v.234/848) ile Ca'fer b. Harb (v.236/850) ve Nazzâm özellikle kıyas ve ictihadın dinde meşruiyetini kökten reddetmişlerdir.

Mu'tezilenin çoğunluğuna göre, nassın yanında kıyas ve ictihad ile de maslahatın (*aslah*) gerçekleştirilebileceği düşüncesinden hareketle bunlarla amel etmek caiz; bunun neticesi olarak Hz. Peygamber'in bunlarla amel etmesi mümkündür.<sup>57</sup>

## 2- Zâhirî Âlimler Dâvûd b. Ali (v.270/833) ve İbn Hazm (v.456/1064)

Kısmen Nazzâm'dan, kısmen Bağdatlı kelimcilerin görüşlerinden etkilenen Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî, aklî delillerden hiçbirini kabul etmemiştir.<sup>58</sup> Dolayısıyla hem kıyası, hem Hz. Peygamber'in ictihadını kabul etmemiş olmaktadır. Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi İbn Hazm, dinî ahkâmda kıyasın meşruiyetine tamamen karşı çıkmaktadır.<sup>59</sup>

İbn Hazm'ın, usûlünde geçen sert ifadelerin, şer'î konularda Hz. Peygamber'in ictihadını kabul edenlere karşı söylenmiş olduğu; fakat onun, kazâî/yargısal ictihadlar ve dünya işleri, savaş stratejileri gibi vahiy bildirimi olmayan konularda Hz. Peygamber'in dilediği gibi tasarrufa yetkili olduğunu kabul ettiği görülmektedir. İbn Hazm, Hz. Peygamber'in, Gatafân kabi-

<sup>56</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fihûl*, II, 582. Bîşr b. Mu'temir (v.210/825) tarafından kurulmuş olan Bağdat Mu'tezilesi, daha çok amelî ve siyâsî alanda temayüz etmiş, mezhebin görüşlerinin *emr bi'l-ma'rûf* çerçevesinde devlet eliyle etkili bir şekilde yayılması taraftarı olmuşlar ve imamete daha çok vurgu yapmışlardır. Zahidâne hayatı ve tesirli vaazlarıyla mezhebin yayılmasında önemli katkıda bulunan Ebû Mûsâ el-Murdâr ve öğrencisi Ca'fer b. Mübeşşir, eserlerinde Kur'an ve Sünnet'in zahirine bağlı kalmayı savunmuşlar, kıyas taraftarlarını reddederek Zâhirîler'e yakınlaşmışlardır (Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, 394). Buradan anlaşıldığına göre Bağdat Mu'tezilileri, ibâdete olan aşırı düşkünlükleri ve Kur'an ve sünnetin zahirine olan vurguları sebebiyle ehl-i hadise ve Zâhirîlere yakınlaşmış ve dinde kıyası reddetmişler; dolayısıyla ictihad ve kıyası Hz. Peygamber için de caiz görmemişlerdir. Fakat Basra Mu'tezilileri fikrî mücadelede yana olan, usûl ve fûrûda aklı ve vahiy birlikte değerlendiren bir okul olmaları sebebiyle genelde kıyas ve ictihadı kabul ettiklerinden, bunu Hz. Peygamber için de meşru görmüşlerdir (Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, 394). Kadı Abdülcebbar ve Basrî'nin görüşleri bu çerçevede ancak isabetle değerlendirilebilir. Burada Nazzâm'ın istisnâî konumuna değinmek gerekir. O, Basra ekolüne bağlı olduğu halde hiçbir sûretle kıyası meşru saymayarak bu konudaki görüşü itibarıyla Bağdat ekolüne yakın durmaktadır (bk. Macit, Yüksel, *Mu'tezilenin Fıkıh Usûlü Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *EÜSBE*, Kayeri 2000, s.59-62).

<sup>57</sup> Macit, *Mu'tezile*, s. 59.

<sup>58</sup> Kevserî, *Fıkhu ehli'l-'Irâk*, s. 15-17. Yaratılış itibarıyla aşırılıklara meyilli olan Dâvûd ez-Zâhirî'nin hayatı boyunca katıldığı tüm görüşleri hararetle savunduğu, İshak b. Râhûye'nin (v.238/853) tesiriyle ehl-i hadisin görüşlerini benimseyince de kıyas, re'y ve ictihadı tamamen reddederek aşırı bir ehl-i hadis taraftarı haline geldiği vb. tespitler için bk. İtr, Nuruddîn, "Dâvûd ez-Zâhirî", *DİA*, IX, 49.

<sup>59</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (thk. Mahmud Hâmid Osman), Kahire 1426/2005, I-VIII, s. 1091 vd.; Kevserî, *Fıkhu ehli'l-'Irâk*, s. 20-25.

lesine savaştan çekilmeleri karşılığı Medine hurmalarının bir yıllık gelirinin üçte birini verme teşebbüsünü,<sup>60</sup> Bedir’de savaş için konuşlanan yerin bir sahâbînin teklifi üzerine değiştirilmesi tavsiyesini kabulünü;<sup>61</sup> Medine’ye hicretten sonra meydana gelen hurma tozlaştırma meselesindeki tahminini<sup>62</sup> ve istişarelerini bu tür konulara örnek olarak zikretmektedir.<sup>63</sup> Bu örneklerden sonra, dünya-din işlerindeki farkın ortaya çıktığını, dinî konularda Hz. Peygamber’in ancak Allah katından gelenlerle hüküm verdiğini, bunun dışındaki dünya işlerinde ise kendi re’yiyle ve istişareyle karar verdiğini söyler.<sup>64</sup> Bu açıklamalardan İbn Hazm’ın teoride Hz. Peygamber’in ictihadına karşı olmayıp, bu konuda alan ayırımına gittiği söylenebilir.

Zâhirîlerin ve de özellikle İbn Hazm’ın Hz. Peygamber’in ictihadının meşruiyetine ve vukuuna karşı çıkma gerekçelerinin, onların kıyası teorik olarak mümkün (*akliyatta* sabit) görmekte birlikte, dinî alanda (şer’-ıyyât) meşrû saymama yaklaşımları olduğu söylenebilir.<sup>65</sup>

İbn Hazm’a göre, Hz. Peygamber bizzat ictihadlarda bulunma ve nasları te’vîl etme yetkisine sahiptir. Yine ona göre Peygamberler için hata, sehve yorumlanır ve Allah indindeki hükme muvafık olmayan durumların hayra kasıt olduğuna hamledilir.<sup>66</sup>

Şevkânî (v.1250/1834), dünyevi maslahatlar ve savaş stratejileri gibi meselelerde Hz. Peygamber’in ictihadının caiz olduğu konusunda İbn Hazm’dan naklen usûlcüler arasında icmâ olduğundan bahsetmektedir.<sup>67</sup> Dolayısıyla İbn Hazm’ın bu konuda çelişki içinde olduğu tespiti isabetli görülmemektedir.<sup>68</sup>

<sup>60</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, I-IV (thk. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Beyrut 1427/2006III-IV, 191-192.

<sup>61</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I-II, 548-549.

<sup>62</sup> Müslim, “Fezâil”, 139-141; İbn Mâce, “Ruhûn”, 15.

<sup>63</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 736-743.

<sup>64</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 741.

<sup>65</sup> Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, II, 582.

<sup>66</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-mîlel*, IV, 6; Câdelhak, “İctihâdü’r-Rasûl”, s. 46.

<sup>67</sup> Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, II, 729; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 703.

<sup>68</sup> İbn Hazm, Hz. Peygamber hakkında ictihadın cevazını savunanları sert bir dille eleştirerek “kim vahiy gelmeyen bir konuda peygamberlerin hüküm vazetme yetkisi bulunduğunu zannederse (bilsin ki) bu büyük bir küfür sözüdür” demektedir (*el-İhkâm*, s. 736). Bununla birlikte İbn Hazm’ın, nass bulunmayan konularda, Hz. Peygamber’in ictihad edebileceğini, fakat hatası üzere bırakılmayacağını ifade etmekle ve genel olarak bütün peygamberlerin zaman zaman ictihadda bulunup bu ictihadlarında isabet de hata da ettiklerini söylemekle çelişkiye düştüğü iddiası (Mer’â, “el-İctihâd”, s. 41; Yerinde, “Hz. Peygamber’in İctihâdi Meselesi”, *DİD*, s. 368) kanaatimizce eksik ve hatalıdır. İbn Hazm, Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerin ictihadi konusunda bir alan ayırımına gitmekte ve caiz olmayan konunun, dinî teşrî’ alanı olup, dünya işleri ve savaş stratejileri gibi konularda ictihadlarına bir maninin olmadığını söylemektedir (*el-İhkâm*, s. 740). Ayrıca İbn Hazm’ın Hz. Peygamber’in kazâî ictihadlarını kabul etmesi de bu görüşü desteklemektedir. Kanaatimizce İbn Hazm bu açıdan kendi içerisinde tutarlı olmakla birlikte genel anlamda dünya işleri ve savaş staretajisi olarak adlandırılan ve dinî meselelerle ilgisi olmadığı iddia edilen örnek ve uygulamalar konusunda, alan açısından bazı usûlcülerle farklı düşündüğü anlaşılmaktadır. Mesela Hanefî usûlcüler savaş stratejisi ile alâkalı ayetlerdeki hükümlerin dinî alanla ilgili olduğunu savunmaktadırlar. Ayrıca İbn Hazm, bu çelişki zannedilebilecek hususu fark ederek, böyle bir durumun olmadığını sarahaten belirtmiştir (*el-İhkâm*, s. 741).

### 3- Şâfiî-Mütekellim Usûlcüler

Hız. Peygamber'in ictihadını kabul etmediği iddia edilen ekoller içerisinde Müttekellimîn, Eş'arîler ve bazı Şafîiler şeklinde geçen bilgileri<sup>69</sup> ise, aynı grubun değişik şekillerde adlandırılması olarak görmek mümkündür. Çünkü Şâfiî usûlcülerin çoğunluğu aynı zamanda Eş'arî kelimciler olup, müttekellimîn metoduna göre usûl eserleri telif etmişlerdir. Onların bu düşüncelerinin temelinde, hüsün-kubuh meselesindeki kanaatlerinin<sup>70</sup> ve ictihadı zaruret prensibine dayalı olarak meşrû saymalarının yattığı söylenebilir.<sup>71</sup> İlk dönem Eş'arîler, Hz. Peygamber için ictihadı kabul etmedikleri için, diğer insanlar (müctehidler) için de ictihadın geçerliliğini zaruret prensibine dayandırmak zorunda kalmışlardır. Ancak daha sonraki dönemlerde Eş'arî ekole mensup muhakkik usûlcülerin birçoğu Rasûl-i Ekrem açısından re'y ve kıyası mümkün ve vaki görmek durumunda kalmışlardır. Nitekim Bâkılânî (v.403/1013) ve Gazâlî (v.505/1111) Hz. Peygamber'in fiilen ictihad edip etmediği konusunda kararsız kalmakla birlikte, teorik ve de hukûkî açıdan buna bir engelin olmadığı görüşünü tercih etmişlerdir. Ebû İshak eş-Şîrâzî (v.476/1083), Âmidî (v.631/1233), İbnü'l-Hâcib (v.646/1249) gibi sonraki dönem usûlcülerin Hz. Peygamber'in fiilen ictihad ettiğini kabul ettikleri görülmektedir.<sup>72</sup>

Râzî'ye (v.606/1209) kadar, o dâhil ilk dönem Şâfiî-müttekellim usûlcüler teorik olarak Hz. Peygamber'in ictihadının mümkün olduğunu kabul ettikleri; hatta bu konudaki itirazlara cevaplar verirken vukuuyla ilgili örnekleri zikrettikleri halde, vâki olduğunu söyleyenlerin delillerini de tam yeterli görmeyerek tevakkufu tercih ettikleri görülmektedir. Cüveynî (v.478/1085), Gazzâlî (v.505/1111) ve Râzî'de bu husus, açık olarak görülmektedir. Hanefî usûllerde geçen, Eş'arîlerin Hz. Peygamber'in ictihadına karşı olduğu şeklindeki nispetleri bu doğrultuda anlamak mümkündür. Çünkü ulaşabildiğimiz kadarıyla matbu Hanefî usûllerin hemen hepsinde, onların bunu kabul etmedikleri iddia edilmektedir.

Bu nispetler incelendiğinde öncelikle bazılarının hatalı olduğu; ayrıca şer'î cevaz ve vukuunu kabul etmeyenlerin, aklî cevaza da karşı çıktıkları şeklinde bir karışıklığın meydana geldiği görülmektedir. Halbuki birçok usûlcünün şer'î cevaz ve vukuuna karşı olduğu halde teoride Hz. Peygam-

<sup>69</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 386; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 76; Mer'â, "el-İctihâd", s. 36.

<sup>70</sup> "Fiillerdeki güzelliği veya çirkinliği aklın kavrayamadığını ve dolayısıyla hüsün-kubuh şer'idir" diyenler, şer'î tebliğ bulunmadığı takdirde mükellefiyetin bulunmayacağını ifade ettiklerinden, ictihadın kapsamını dar tuttukları belirtilebilir (bk. Devâlîbî, *el-Medhal ilâ 'ilmi usûli'l-fikh*, s. 174-181; Dönmez, İbrahim Kâfi, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerinde Metodolojik Ayrıtlıkları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, s. 15.

<sup>71</sup> Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 432.

<sup>72</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 356; Kelvezânî, *et-Temhid*, III, 412; Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 432. Cüveynî, *Kitâbü'l-Telhîs* I-III (thk. Abdullah en-Nîbânî - Şübeyr Ahmed el-Ömer), Beyrut 1417/1996, III, 399-401.

ber'in ictihadına karşı çıkmadığı anlaşılmaktadır.<sup>73</sup> Tûfî'nin (v.716/1316), esas olanın Hz. Peygamber'in ictihadının caizliği olup, aklî cevaza karşı çıkan olacağını sanmadığı ve asıl itibarıyla ihtilafın, şer'î cevaz konusunda meydana geldiği şeklindeki ifadesi, bu konudaki problemi açık bir şekilde ortaya koymaktadır.<sup>74</sup>

#### 4- Şîî Usûlcülerin Konuyla İlgili Bazı Görüşleri

Usûllerde geçen Şîa'nın Hz. Peygamber'in ictihad etmesini caiz ve meşrû saymadıklarıyla ilgili bilgilere gelince,<sup>75</sup> bu konudaki Şîa'nın kanaatine ulaşabilmek üzere, günümüzde mevcut iki büyük Şîî mezhep olan Ca'feriyye ve Zeydiyye'nin usûl eserlerinden yararlanılacaktır. Şîa'nın Ca'feriyye kolunun konuya yaklaşımını tespit için, *usûlî* ekole mensup üç klasik dönem usûlcünün görüşleri incelenecektir.

Bunlardan ilki, kendinden önceki birikimi tenkide tâbî tutan; *imâmet* ve *el-menzile beyne'l-menzileteyn* konuları haricinde Bağdat Mu'tezilesinin görüşlerini benimseyen ve yeni bir kelam anlayışı geliştirmiş bulunan. O, *Ahbârîleri* tenkit etmekle birlikte, haber-i vâhidin delil olmayacağı görüşünü benimsemiş; Kur'ân'ın eksiksiz-fazlasız sabit olduğunu kabul etmiş; kıyası reddetmekle birlikte, aklın kullanılmasını savunmuştur. Ancak aklı sadece nassı anlamada bir vasıta olarak görmüş; sonuçta geleneğe uyararak kıyas, re'y ve ictihada karşı çıkmıştır.<sup>76</sup>

Şîa'da ilk usûl yazarı olarak kabul edilen Şeyh Müfîd'in (v.413/1022), aklı dördüncü delil olarak ilk zikreden kişi olduğu;<sup>77</sup> ancak ilk dönemlerde aklî delilden neyin kastedildiğinin açık olmadığı; sonraki çalışmalarda bazı yanılma ve karıştırmalar da düzeltilerek kıyas anlamında aklî delilin "şer'î hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştıran akla dayalı bir kazıyye" olarak tanımlandığı müşahede edilmektedir.<sup>78</sup> Ca'ferîlerin, ilk dönemlerde kıyas manasında kullanılan ictihadı kitaplarına reddetmek için aldıkları ve mahkûm ettikleri; Sünnî muhitte ictihadın daha geniş anlamda kullanılmaya başlandığı fark edilince, usûlî mektep mensubu Ca'ferî Şîîlerin, ictihadı "şer'î olup zanna dayanan meselelerin hükmünü elde etmek için düşünmek ve bilgi edin-

<sup>73</sup> İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr*, III, 394; Mer'â, "el-İctihâd", s. 34-36. Ayrıca mezheplerin birbirleri hakkında görüşlerini naklederken meydana gelen hatalar konusunda bir çalışma için bk. Köse, *İslam Hukuku*, s. 335-368. Bu çalışmada Köse, "Bir mezhebe mensup olan âlimlerin eserlerinde diğer mezhep görüşleri" başlığı altında, İslam hukuk tarihi içerisinde meydana gelmiş hatalı alıntılara örnekler sunduktan sonra hatalı bilgi nakletmeye götüren amilleri sekiz madde halinde tespit ederek açıklamıştır.

<sup>74</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasar*, III, 594.

<sup>75</sup> Meseleyi masum imam formülüyle çözmeye çalışan Şîa'nın ictihadı kabulü hicrî dördüncü asrı bulmuş, bu sebeple usûllerin ilk yazılışı bu asırlara kadar gecikmiştir (bk. Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 432, 434, 443).

<sup>76</sup> İlhan, Avni, "Müfîd, Şeyh", *DİA*, XXXI, 502.

<sup>77</sup> Karaman, "Ca'feriyye" *DİA*, VII, 7.

<sup>78</sup> Karaman, "Ca'feriyye" *DİA*, VII, 7.

*me gücünü son sınırına kadar kullanmak*" manasında alıp kullandıkları görülmektedir. Ancak ittifakla bütün Şîler, ihtiyacı olmaması; tebliğ ettiği şeylerin Allah'tan geldiği inancını sarsacağı; hataya ihtimali sebebiyle *ismetine* zarar vereceği vb. gerekçelere dayanarak Hz. Peygamber'in ictihadını kesinlikle caiz görmemişlerdir. Hatta onların, ictihadda isabet etmek de yanılmak da söz konusu olması sebebiyle sadece Hz. Peygamber'in değil, imamların da hatadan korunmuş (masum) olduğuna, şer'î hükümleri ya doğrudan Rasûlullah'ın öğretmesiyle yahut Allah'tan ilham ile elde ettiklerine inandıklarından *imamlar* için de ictihadı caiz görmedikleri anlaşılmaktadır. Ancak *usûlîlerin*, Hz. Peygamber dışındaki diğer âlimlerin, Kitâb ve sünnetin genel hükümleri üzerinde düşünmek sûretiyle hüküm çıkarmalarını caiz gördükleri belirtilmektedir.<sup>79</sup>

Basra Mu'tezilesini takip eden Şerif Murtezâ (v.436/1044), *ez-Zerî'a* adlı usûl kitabında şer'î meselelerde maslahata taalluk ettiği takdirde Hz. Peygamber'in ictihadına teorik açıdan (aklen) bir maninin olmadığını söyledikten sonra, O'nun ahkâmı ilgili konularda ictihadıyla hüküm vermesini, mutlak manada kıyası ve dinde fûrûları usûllere hamletmeyi meşrû saymadıkları gerekçesiyle caiz görmediklerini ifade etmektedir. Ümmetinden herhangi biri için kıyası caiz görmeyen herkesin Hz. Peygamber hakkında da bunu meşrû görmeyeceğini söylemekte ve kendileri dışında buna cevaz verenlerin, icmâa muhalefet ettiklerini iddia etmektedir. Bu icmayı da Ebû Ali el-Cübbâî'nin dinde kıyasın meşrû olmadığı konusunda icmânın vuku bulduğu fikrine dayandırmaktadır. İcmâyâ muhalefetin haram olması gerekçesini kullananların bu gerekçelerini tutarlı bulmamaktadır.<sup>80</sup>

Şeyhuttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî (v.460/1067) ise, fıkıh usûlünün bütün konularını ele aldığı *el-'Udde* adlı kitabında, kendilerinin kıyas ve ictihadın şer'de kullanımını caiz görmedikleri için bu meselenin izahtan düş-tüğünü; çünkü bunların mutlak manada caiz olmadığı sabit olunca ne Hz. Peygamber, ne onun zamanında huzurunda veya gaibinde, ne de vefatından sonra hiçbir şekilde kıyas ve ictihadın kullanımının caiz olmayacağını savunmaktadır.<sup>81</sup> Cübbâîlerin, *şer'iyâtta*<sup>82</sup> değil, ancak savaş hukuku ile ilgili işlerde, Ebû Yûsuf'un (v.182/798) ahkâmı, Şafî'nin (v.204/820) ahkâmın bir kısmında Hz. Peygamber'in ictihad ettiğini kabul ettiklerini naklettikten sonra, kabul edenlerin delillerini tenkit ederek, bu konuda dayanılacak

<sup>79</sup> Karaman, "Ca'feriyye" *DİA*, VII, 8.

<sup>80</sup> Şerif el-Murtezâ, Ebû'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin (v.436/1044), *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a* I-II (thk. Ebû'l-Kâsım Gürcî), Tahran 1374, s. 794-795 (II, 318-319).

<sup>81</sup> Tûsî, Ebû Ca'fer Şeyhuttâife Muhammed b. Hasan b. Ali (v.460/1067), *el-'Udde fî usûli'l-fıkh* I-II (thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî), Kum 1417, II, 733.

<sup>82</sup> Şer'iyat: aklın kendi başına güzellik ve çirkinliğini değerlendiremeyeceğinde ittifak edilen fiillerdir. Namaz rekâatları gibi taabbudî hükümler bu çerçevede değerlendirilebilir. Bunlara "*sem'î ve şer'î*" denir (bk. Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 13).

bir delilin olmadığını ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in huzurunda Amr b. el-Âs ve Ukbe'nin ictihadları ile ilgili rivâyetleri ise, âhâd haber oldukları gerekçesiyle reddetmektedir.<sup>83</sup>

Muasır Şîî müelliflerden Ahmed Ali el-Vezîr ise, konuyla ilgili tartışmaları ve bazı delilleri naklettikten sonra sonuç olarak Hz. Peygamber'in sözlerinin nebevî ve semâvî teşrî'ler olduğunu, ictihad olarak adlandırılmayacağını ve ictihadın müctehidler için söz konusu olduğunu söyleyerek bu kısımda seleflerinin yolunu izlemekle birlikte, dünya işleri, savaş meseleleri ve davaları karara bağlama konularında, gaybı bilmediği için diğer insanlar gibi bir beşer olduğunu söyleyerek seleflerinden ayrılır.<sup>84</sup> Bu görüş, Şîa'nın geçirdiği evreyi göstermesi bakımından önemlidir.

Şeyh Müfîd'in, dinde zann-ı gâlibe yol olmadığı kanaatini tenkit etmelerine rağmen Şerif Murtezâ ve Tûsî, teoride (aklen) caiz olmakla birlikte, hukûkî meşruiyet açısından (sem'an) kıyasın sabit olmadığı esasına dayalı görüşü benimsemişlerdir.

Gerek Mu'tezile, gerek Şîa, teoride Hz. Peygamber'in ictihadına karşı çıkmasalar bile, dinî ve hukûkî meşruiyetini kabul etmemiş ve vukuunu da imkânsız görmüşlerdir.<sup>85</sup>

Şîa'nın diğer bir kolu olan ve imamet anlayışı sebebiyle İsnâaşeriyye'den ayrılan ve de usûlû'd-din konularında Mu'tezileyi takip eden Zeydiyye'nin bu konudaki yaklaşımını tespit edilebildiği kadarıyla şu şekilde zikretmek mümkündür.

Zeydiyye'nin hicrî yedinci asır âlimlerinden İbn Hamza, Hz. Peygamber'in kıyas ve ictihadla amel etmesinde teorik olarak bir maninin bulun-

<sup>83</sup> Tûsî, *el-'Udde I-II*, s. 734-735. Tûsî'nin, Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılık değeri konusundaki görüşleri için bk. Kahraman, Abdullah, "Caferî Usulcü Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri", s. 11-28.

<sup>84</sup> Ali el-Vezîr, Ahmed b. Muhammed, *el-Musaffâ fî usûli'l-fikh*, Beyrut 1417/1996, s. 815-818.

<sup>85</sup> İlk devirlerde Zeyd b. Ali (v.122/740) ile başlayan, Me'mun (v.218/833) döneminde Kasım b. İbrahim er-Ressî (v.246/860) tarafından devam ettirilen Mu'tezile-Şîa yakınlığının, Yemen Zeydiliği ve kısmen İmâmîyye içerisinde varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Nitekim Zeydî âlimi İbnü'l-Murtezâ'nın Mu'tezileyi savunması; Yemenli müctehid Mukbilî'nin (v.1108/1896) ise, usûlû'd-dîn'de Zeydiyye ile Mu'tezilenin aynı görüşte olduğunu, ayrıldıkları tek meselenin imametten ibaret olduğunu söylemesi bunu açıkça ortaya koymaktadır (Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, 393). Kadî Abdülcebbar ile aralarında cereyan eden ilmî tartışmalardan sonra Bağdat Mu'tezile ekolünü, Şîî anlayışa Basralılardan daha yakın bulan ve Şîa'da usûlî anlayışın başlatıcısı sayılan Şeyh Müfîd (v.413/1022), Mu'tezile ile Şîa arasında belirgin bir sınır çizmekle birlikte, Bağdat Mu'tezililiği ile geleneksel imâmî düşüncenin sentezinin onun kelam anlayışının metot ve muhtevasını oluşturduğu tespiti (İlhan, "Müfîd, Şeyh", *DİA*, XXXI, 502-503), Mu'tezile-Şîa yakınlığını göstermesi bakımından önemlidir. Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin (v.816/1413), *Şerhu'l-Mevâkif* adlı eserinde, kendi zamanının Zeydîlerinin çoğunluğunun mukallitler olduğunu, çok az mesele hariç, usûlû'd-dîn konularında Mu'tezileye, fûrû' konularında ise Ebû Hanîfe'nin mezhebine raci olduklarını belirtmesi, bu yakınlığın sonraki dönemlerde devam ettiğinin bir göstergesidir (Abdullah el-Hâdî, *el-Fusûlü'l-lü'lü'yye fî usûli'fihhi'l-'itratî'n-Nebeviyye* (muhakkık Abdülmeccid ed-Dibânî'nin takdimi), s. 5). Mu'tezile ile Şîa'nın, Hz. Peygamber'in ictihadi konusundaki düşünceleri bu yakınlık çerçevesinde gelişmiştir.

madığını; nitekim savaş konularında bunu yaptığını belirtmiştir.<sup>86</sup> Mutlak manada kıyasla amelin maslahat prensibine bağlı olduğunu ve bir müctehidin maslahata göre kıyas yapabildiği gibi, Hz. Peygamber'in de bu konuda maslahata göre davranmasında bir maninin olmadığını belirten İbn Hamza, Hz. Peygamber'in kıyaslarının dünya işleri ve savaş stratejileri vb. konularda gerçekleştiği gibi, bunun dışındaki konularda da gerçekleşmesinin mümkün olduğunu, bu konuda mani bir durumun olmadığını zikretmektedir.<sup>87</sup> Ancak İbn Hamza, Hz. Peygamber'in ictheadının hukûkî meşruiyeti konusunda Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâilere katılarak, Hz. Peygamber'in şer'î bir ictheadının söz konusu olamayacağını tercih etmektedir.<sup>88</sup>

Yemen'in, hicrî on birinci asır Zeydî ulemâsından olan ve eserinde daha çok ilk dönem mu'tezilî usûlcülerden ve *el-İmâm* diye atıfta bulunduğu İbn Hamza'dan faydalanan Kadı Abdullah el-Hâdî, üzerinde ittifak edilen aslın, şer'î hükmü bilmede Hz. Peygamber'in vahye dayandığı; ancak savaş meseleleri ve re'yle ilgili hususlarda ictheadla amel edebileceği şeklinde olduğunu nakletmektedir. Bunun dışındaki konularda Hz. Peygamber'in ictheadıyla ameline, mezheblerine mensup bazı imamların karşı çıktığını, Cübbâilerin ve Ebû Abdillâh'ın (v.369/979-80) ise, bunu teoride imkânsız gördüklerini nakletmektedir.<sup>89</sup>

Muhammed Ali eş-Şevkânî (v.1250/1834), Hz. Peygamber'in ictheadına karşı çıkanların, görüşlerini ispatlayacak yeterli delile sahip olmadıklarını ifade ederek hem teorik olarak, hem hukûkî açıdan Hz. Peygamber'in ictheadının mümkün olduğunu ve realitede vukuunu kabul etmektedir.<sup>90</sup>

## Değerlendirme

Teoride meselenin aslı, aklın şer'î karşısındaki rolüne yani akıl-vahiy ilişkisine dayanmaktadır. Usûlcülerin, kıyasın aklen ve şer'an ispatı konusunda eserlerinde zikrettikleri deliller aynı zamanda Hz. Peygamber'in ictheadı açısından delildir. Kıyası kabul edenler Hz. Peygamber'in ictheadını kabul edenlerden daha geniş bir yelpazeyi oluşturur. Kıyası kabul eden herkes bunu Hz. Peygamber için meşrû görmemektedir. Yani Hz. Peygamber'in

<sup>86</sup> Abdullah b. Hamza b. Süleymân, *Safvetü'l-ihitiyâr*, s. 303. Ebû Ali el-Cübbâî'nin, bunun hılafını söylemiş olabileceğini îmâ etmektedir.

<sup>87</sup> İbn Hamza, Abdullah b. Hamza b. Süleymân, *Safvetü'l-ihitiyâr fî usûli'l-fikh* (thk. İbrahim Yahya ed-Dersî el-Hamzî – Hâdî b. Hasan el-Hamzî), Sa'de (Yemen) 1423/2002, s. 303–304.

<sup>88</sup> İbn Hamza, *Safvet*, s. 310. İbn Hamza, bazı hocalarının Ebû Yusuf'un, Hz. Peygamber'in ictheadını mümkün gördüğü görüşünü naklettiklerini, Ebû Ali el-Cübbâî'nin bunu, dünyevî meseleler ve savaş stratejisi ile ilgili hususlara hamlettiğini, Şâfi'nin, şer'î ahkâmın bir kısmında Hz. Peygamber'in ictheadıyla söylediği hususlar olabileceğine cevaz verdiğini, Basrî ve bazı hocalarının da bunu meşrû gördüğünü naklettikten sonra, kendisinin bunu meşrû görmediğini söyleyerek, sadece teorik manada Hz. Peygamber'in ictheadını kabul etmiş olmaktadır. Bk. İbn Hamza, *Safvet*, s. 311-312.

<sup>89</sup> İbn Hamza, *Safvet*, s. 310-312.

<sup>90</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 733.

ictihadını kabul edenler daha dar bir çerçevede kalmakla birlikte hiçbir sûrette kıyas ve ictihadı yani aklın dini meseleleri tespitinde rolünü kabul etmeyenlerin, Hz. Peygamber'in ictihadını kabul etmeleri söz konusu değildir. Bu konuda çerçevenin daralmasına sebep olan unsurlar arasında, alan ayırımına gidilmesi, Hz. Peygamber'in konumundan kaynaklanan çekinceler, ibtidâen hüküm koyabilme yetkisi meselesindeki anlayış farklılıkları, *huşun-kubuh* anlayışındaki farklı yaklaşımlar sayılabilir.<sup>91</sup>

Cumhûr usûlcüler, Hz. Peygamber'in ictihadının teorik olarak mümkün olduğunu belirtmişlerdir.<sup>92</sup> Şevkânî (v.1250/1834), Ebû Mansur el-Mâturîdî (v.333/944) ve İbn Fûrek'ten (v.406/1015) nakille bu konuda usûlcüler arasında icmâ vaki olduğunu belirtmektedir.<sup>93</sup> Ayrıca Merdâvî (v.885/1480), İbn Müflih'in, Hz. Peygamber'in dünyevî işlerde ictihadı hakkında icmâ vaki olduğu görüşünü taşıdığını nakletmektedir.<sup>94</sup> Zerkeşî (v.794/1392) *el-Bahru'l-muhît*'te, Hz. Peygamber'in özellikle dünyevî maslahatlarla ilgili uygulamaları hakkında Selîm er-Râzî'den; Medine hurmalarının üçte birininin savaştan çekilmeleri karşılığı Gatafân kabilesine verilmesi teklifi ve Medine'de hurma tozlaştırma olayı<sup>95</sup> konularında İbn Hazm'dan (v.456/1064) naklen Hz. Peygamber'in, kendi re'y ve ictihadına göre davrandığında icmâ olduğu yönünde verdiği bilgileri kaydetmektedir.<sup>96</sup>

Bu tür icmâ iddialarını Hz. Peygamber'in ictihad ettiğini açıkça ifade eden örnekler üzerinde meydana gelen ittifak olarak anlamak daha isabetli olur. Mesela hurma tozlaştırma olayının vukuu kesin olduğu için bütün usûlcüler ittifakla bu olayı kabul etmiş ve Hz. Peygamber'in ictihadına delil olarak almışlardır. Ancak burada bir önemli nokta vardır ki o da bu gibi örneklerin alanının tespiti meselesidir. Bu konuların –her ne kadar ilk anda sahâbe bunları dinî emir olarak algılamışsa da daha sonra Hz. Peygamber'in izahı ile- şer'î ahkâmla ilgili olmayıp dünya işleri ile alakalı olduğu ortaya çıkmış ve Hz. Peygamber'in dünya işlerinde ictihad ettiğini bu örneklerle dayanarak usûlcüler kolaylıkla söylemişlerdir. Fakat ihtilaf konusu olan husus, şer'î ahkâmda ictihad edip etmediğidir.

<sup>91</sup> Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkah Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE), İstanbul 2001, s. 87 vd.

<sup>92</sup> Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (v.450/1058), *Edebü'l-kâdi I-II* (thk. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1391/1971, I, 500; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl* (thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd), Riyad 1418/1997, IX, 3990.

<sup>93</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 729.

<sup>94</sup> Merdâvî, Ebû'l-Hasan Aâuddîn Ali b. Süleyman b. Ahmed (v.885/1480), *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh I-VIII* (thk. Ahmed b. Muhammed es-Serrâc), Riyad 1421/2000, VIII, 3889.

<sup>95</sup> Müslim, "Fezâil", 139-141.

<sup>96</sup> Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (v.794/1392), *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh* (thk. Abdülkâdir Abdullâh el-Ânî), Kuveyt 1992, VI, 214; Usûlcülerin büyük çoğunluğu, özellikle dünya işlerinin tedbir ve savaş stratejileri konularında Hz. Peygamber'in kendi re'y ve ictihadına göre davrandığını kabul etmektedirler. Asıl tartışma konusu, bunun dinî alanda cari olup olmadığıdır (bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 729).



Ulaşabildiğimiz kadarıyla bu konuda yukarıda karşı çıktığı nakledilenler haricinde herhangi bir usûlcünün Hz. Peygamber'in ichtihadına teorik olarak karşı çıkmadığı söylenebilir. Bu görüşlerine delil olarak, Hz. Peygamber'in ichtihadının bizâtihi imkânsız olmaması ve mefsedete yol açmaması sebebiyle aklın böyle bir şeyi muhal görmemesi, aklın muhal görmediği şeyin ise, sonuç itibarıyla mümkün olacağı fikrini ileri sürmüşlerdir.<sup>97</sup> Nitekim Âmidî'nin (v.631/1233), Allah'ın peygamberine "benim adıma hüküm ver" şeklinde bir emrinin akla muhalif olmayacağı şeklindeki ifadesi bunun gerekçesini açıkça ortaya koymaktadır.<sup>98</sup>

## II. Dînî-Hukûkî Meşruiyeti Açısından Hz. Peygamber'in İctihadı

Aklî delillerin yanı sıra sûllerde, Hz. Peygamber'in ichtihadının şer'î açıdan caizliği ve vukuu konusunda bir takım naklî deliller de ileri sürülmüştür. Bu delillerin her birinin teker teker zikri imkân-ı kabil olmamakla birlikte, burada önemli olanları kısaca zikredilip değerlendirilmeye çalışılacaktır.

### Hz. Peygamber'in İctihadı Konusunda Kullanılan Naklî Deliller

Hz. Peygamber'in ichtihadını şer'î açıdan caiz gören ve vukuunu kabul edenler bu konuda gerek Kur'ân'dan, gerek sünnetten birçok delil ileri sürmüşlerdir. Bunların önemlileri şunlardır:

#### 1- Kur'ân-ı Kerîm'den Deliller

1) "Ey akıl sahipleri! İbret alın".<sup>99</sup>

Âyette geçen "fa'tebirû/ibret alın" kelimesinin kök anlamında "bir yerden bir yere veya bir durumdan bir duruma geçme" anlamı bulunmaktadır.<sup>100</sup> Esas itibarıyla kıyas işlemi de ortak illet sebebiyle naslarda hükmü bulunan meselenin, naslarda hükmü bulunmayan meseleye geçişi (*teaddî/ta'diye*) anlamı taşıdığından kıyasın caizliğine; onun da ichtihadın en önemli konusunu teşkil etmesi sebebiyle ichtihadın meşruiyetine delil gösterilmiştir.<sup>101</sup>

Zikredilen âyetin Hz. Peygamber'in ichtihadına delil olma yönü ise âyette geçen *ibret alma* emrinin umûmi olması ve basiret sahibi herkesi içermesidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber basiret açısından insanların en fazi-

<sup>97</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 525-526; Amidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim (v.631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* I-IV, Kahire 1387/1968, III, 144. ; Mer'â, "el-İctihâd", s. 36.

<sup>98</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144.

<sup>99</sup> Haşr (59), 2 (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ): "... Ey akıl sahipleri! İbret alın."

<sup>100</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 480.

<sup>101</sup> Kâdî Beyzâvî, *Envâru'l-tenzil*, II, 480. Karaman, Hayreddin-Çağrıci, Mustafa-Dönmez, İ. Kâfi-Gümüş, Sadreddin, *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* I-V, Ankara 2006, V, 286-287.

letlisi, ictihad açısından ise en isabet edeni olması hasebiyle evleviyetle bu âyetin umumuna dâhil olmakta ve neticede ictihad etmesi caiz olmaktadır.<sup>102</sup>

Hız. Peygamber'in ictihadını caiz görmeyenler ise, âyetteki *ibret al-madan* maksadın öğüt alma (*itti'âz*) olup akli konularla ilgili olduğu; değilse sistematik ictihada delalet edemeyeceğini ileri sürerek itiraz etmişlerdir. Bu itiraza, *ibret almanın* (i'tibâr) sadece öğüt alma manasını değil, bunun yanında bir şeyi nazîri ile mukayese ederek ona ilhak etme manasında kıyası da içine aldığı; nitekim kıyastaki asla *ibret* dendiği; ayrıca âyette geçen basîret (*el-ebşâr*) teriminin kıyasa delalet ettiği; dolayısıyla âyetin, ibaresiyle öğüt almaya, işaretiyle de kıyasa delalet ettiği şeklinde cevaplar verilmiştir.<sup>103</sup>

2) “Allah’ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab’ı hak ile indirdik; hainlerden taraf olma!”<sup>104</sup>

Bu âyet, Hız. Peygamber'in ictihadını hem kabul edenler, hem reddedenler tarafından delil olarak ileri sürülmüştür. Şöyle ki, umumu ile hem doğrudan nass yoluyla ulaşılan hükmü, hem de nastan istinbât yoluyla ulaşılan hükmü içermektedir. Çünkü her iki yolla ulaşılan hüküm, Allah’ın gösterdiği hüküm sayılmıştır. Bir diğer ifadeyle Hız. Peygamber'in “Allah’ın gösterdiği ile hükmetmesi”, hem özel ve genel konulu naslarla hükmetmesi, hem de nasların açıkça temas etmediği konularda bunları yorumlayarak bir mânada ictihad ile hükmetmesi şeklinde yorumlanmıştır.<sup>105</sup>

Fıkıh usûlü eserlerinde nakledildiğine göre, erken dönemde, ilgili âyeti Hız. Peygamber'in ictihadına delil olarak kullanan, Ebû Yûsuf (v.182/798) olmuştur.<sup>106</sup>

Hız. Peygamber'in ictihadla hükmetmesinin caiz olmadığını ileri sürenler, söz konusu âyetteki “Allah’ın gösterdiği ile hükmetme” ifadesi ile âyetin sibakından anlaşıldığı üzere, sadece vahye dayalı olarak (nass ile) hüküm

<sup>102</sup> Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (v.370/981), *el-Fusûl fi 'l-usûl* I-IV (thk. Uceyl Câsim en-Neşemî) İstanbul 1414/1994, III, 240; Debûsî, Ebû Zeyd, *Takvîmü 'l-edille fi usûli 'l-fikh* (thk. Halil Muhyiddin Meys), Beyrut 1421/2001, s. 250; Serahsî, Şemsüleimme, *el-Usûl* I-II (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1426/2005, II, 93; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 145; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü 'l-esrâr*, III, 387-388; Ferfûr, *el-Müzehb*, I, 629; Mer'â, “el-İctihâd”, s. 38.

<sup>103</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü 'l-esrâr*, III, 387; Mer'â, “el-İctihâd”, s. 38; Ömerî, *İctihâdü 'r-Rasûl*, s. 50-51. Aynı zamanda usûlcüler tarafından fıkıh usûlünde kıyasın muteber bir hüküm çıkarma metodu olarak kabulünün Kur'an'daki dayanakları arasında en çok başvurulan delillerden biri olan bu âyetin kıyas konusunda zayıf bir delil sayılacağı tartışılmakla birlikte, bir kısım usûlcüler, kıyasa delaleti zannî de olsa, onu ispata delil olabileceğini söylemişlerdir. Kıyası temellendirirken Hanefîler bu âyetin, işaretin ve nassın delaleti yoluyla kıyasa delil olabileceğini belirtmişlerdir (Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, 538).

<sup>104</sup> Nisa (4), 105. (إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا)

<sup>105</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3897; Ferfûr, *el-Müzehb*, I, 629; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, II, 138.

<sup>106</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü 'l-esrâr*, III, 388-389; Mer'â, “el-İctihâd”, s. 38.

verilebileceğinin kastedildiğini iddia etmişlerdir.

Sebeb-i nüzûlüne bakıldığında âyetin yargılama hukuku ile ilgili bir konu hakkında nazil olduğu anlaşılmaktadır.<sup>107</sup> Kazâî davalarda Hz. Peygamber'in vahiy yoluyla elde ettiği bilgiye değil, yargılama ve hüküm verme metot ve vasıtalarını kullanarak herkes için geçerli olan ispat delillerine, objektif verilere dayanarak karar vermekte olduğu; hatta bunlara bağlı olarak yanılabilmesi düşünüldüğünde, âyetteki kastın öncelikli olarak Kur'ân'ın genel prensipleri çerçevesinde Hz. Peygamber'in kendi re'y ve icthadı ile verdiği hükümler olması mümkündür. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı anlama, küllî kuralları özel konulara, ilişkilere ve problemlere uygulama ile ilgili usûl ve yöntemlerde hata etmesi düşünülemez. Çünkü bunlar peygamberlerin aslî vazifeleri olan tebliğî dâhildir.<sup>108</sup>

3) "O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever."<sup>109</sup>

Cessâs, bu âyetten yola çıkarak, hakkında nass bulunan bir meselede istişare iddia etmenin faydasız olacağını; çünkü öğle namazının farzının dört rekât olmasında istişarenin söz konusu olamayacağını söyledikten sonra Hz. Peygamber'in, dinle alâkalı birçok meselede ashabıyla istişarede bulunduğunu söylemektedir. Bunlar arasında, Hubâb b. Münzir'in Bedir harbi esnasında menzilin değiştirilmesi teklifi;<sup>110</sup> Hz. Peygamber'in Bedir esirleri hakkında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'le istişaresi;<sup>111</sup> Hendek harbi sırasında Medine hurmalarının üçte birinin, savaştan çekilmeleri için Gatafân kabilesine verilmesi hakkındaki ensarla istişaresi;<sup>112</sup> kıyasa teşvik edici sözleri ve de ezanı vahiy beklemeksizin istişareyle başlatmasını<sup>113</sup> örnek vermektedir.<sup>114</sup>

Ayrıca Cessâs, Hz. Peygamber'in savaş stratejileri hakkında her zaman istişare etmesi gerekmediğine; istişare etmeksizin kendi icthadıyla hareket ettiği durumların da varlığına işaret eder. Savaş meseleleri hakkında icthad etmekle ahkâm meselelerinde icthad arasında fark olmadığını iddia

<sup>107</sup> Tirmizî, "Tefsîr", 5.

<sup>108</sup> Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, II, 136-137.

<sup>109</sup> Al-i İmran (3), 159.

فِيمَا رَحِمَةً مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

<sup>110</sup> İbn Hişâm, *es-Sire*, I-II, 548-549.

<sup>111</sup> Müslim, "Cihâd", 58.

<sup>112</sup> İbn Hişâm, *es-Sire*, III-IV, 191-192.

<sup>113</sup> Buhârî, "Ezân", 1; Müslim, "Salât", 1.

<sup>114</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, III, 241-242.

eden Cessâs, ahkâm konularında gâlip re'yi ile verdiği hükümlerin bir kısmında uyarılıp, bir kısmında uyarılmamasını delil getirir.<sup>115</sup>

Aynı şekilde birçok usûlcü istişarenin, vahiy inen veya hakkında açık nass bulunan konularda söz konusu olmayacağını; ancak re'yi ve ictihada konu olan meselelerde mümkün olacağını söylemişlerdir.<sup>116</sup>

Hiz. Peygamber'in ictihadını kabul etmeyenler, âyetin bağlamına dikkat çekerek, istişarenin sadece savaş hukuku ile ilgili konularla sınırlı olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara, öyle olduğu varsayılsa bile, diğer meselelerin de buna kıyas edilebileceği; ayrıca sebebin husûsî olmasının, hükmün umûmî olmasına mani olmayacağı şeklinde cevaplar verilmiştir.<sup>117</sup>

Bir kısım bilginlerin, âyetteki *fi'l-emr* ibaresindeki lâm-ı ta'rifin istiğrak (kapsayıcılık) değil, ahit (bağlamdaki anlam) ifade ettiğinden (her hususta değil, bu hususta onlarla istişare et manasından) hareketle istişarelerinin sadece savaş hukuku hakkında olabileceğini iddia etmişlerdir. Bu itiraza, âyette geçen istişare emrinin umum ifade ettiği, hakkında vahiy inen konular hariç her hususta delaleti zannî olmakla birlikte hüccet olduğu ve dolayısıyla Hiz. Peygamber'in gerek dünyevî gerek dinî tüm konularda vahiy gelmediği takdirde ictihadıyla amel edebileceği şeklinde cevap verilmiştir.<sup>118</sup>

4) “Kendilerine güven veya korku veren bir haber geldiğinde onu yayıyorlar. Hâlbuki onu Rasûlullah'a veya aralarından yetki sahibi kimselere götürselerdi, içlerinden, haberin mâna ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu onlardı. Size Allah'ın lütfu ve rahmeti olmasaydı, azınız müstesna, şeytana uyup giderdiniz.”<sup>119</sup>

Âyette geçen istinbâtın, ilmin en üstün derecesini ifade ettiği; dolayısıyla Hiz. Peygamber'in bu faziletten mahrum bırakılmasının mümkün olmayacağı,<sup>120</sup> yetki sahibi diğer kişiler gibi Hiz. Peygamber'in de bu konuda kendi re'yi ve ictihadına dayandığı gerekçesiyle konuya delil olarak sunulmuştur.<sup>121</sup>

Âyetin, istinbâtın (yoruma dayalı hüküm çıkarma metodunun) geçersizliğine delil olduğunu ileri süren İbn Hazm (v.456/1064), kendi istinbât-

<sup>115</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, III, 242.

<sup>116</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 250-251; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl* (*Keşfü'l-esrâr* ile birlikte) III, 394; Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *el-'Udde fi usûli'l-fikh* I-V (thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübâreki), Riyad 1993, V, 1583; Âmidî, *el-Ihkâm*, IV, 144; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 392-393.

<sup>117</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 93; Mer'â, “el-İctihâd”, s. 40.

<sup>118</sup> Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 55-56.

<sup>119</sup> Nîsa (4), 83.

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا

<sup>120</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, III, 240.

<sup>121</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 93; Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 54; Mer'â, “el-İctihâd”, s. 41.

larına güvenerek meseleyi Hz. Peygamber'e veya onun sünnetini nakleden ilim ehline götürmemeleri sebebiyle bu kişilerin (müstenbitler) yerildiğini iddia eder.<sup>122</sup> Buna karşı, âyetin sebep-i nuzûlüne bakıldığında hüküm istinbât edecek olanların, haberi yayanlar değil, Hz. Peygamber ve yönetimde söz sahibi (*ulu'l-emr*) kişiler olduğunun açık olduğu ve âyetin kesin bir şekilde Hz. Peygamber'in ictheadının meşrûluğuna delalet ettiği ifade edilmiştir.<sup>123</sup> Burada Âmidî, Hz. Peygamber'in kıyas ve istinbâtla amelinin vahiy yoluyla hükmü bilmeme şartına bağlı olduğunu hatırlatmaktadır.<sup>124</sup>

5) *Yeryüzünde ağır basarak (küfrün belini kırıp) hâkimiyetini kuruncaya kadar, hiçbir peygambere esirleri bulunması yaraşmaz. Siz geçici dünya malını istiyorsunuz, hâlbuki Allah (sizin için) ahireti istiyor. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir. Allah'ın daha önceden yazılı bir hükmü olmasaydı elde ettiğiniz menfaat sebebiyle (aldığınız fidyeden ötürü), size mutlaka büyük bir azap dokunurdu.*<sup>125</sup>

Bedir savaşı sonrası Hz. Peygamber'in, ashabı ile istişare sonucu, esirlerin fide karşılığı serbest bırakılmasına karar vermesi üzerine inen bu âyetler, bu uygulamayı kınamaktadır.<sup>126</sup> Burada bir kınama söz konusuna göre, Hz. Peygamber'in bu kararı, vahye dayalı değil de istişare sonucu, kendi re'yiyle vermiş olacağı gerekçesiyle ictheadının cevazına delil olarak gösterilmiştir.<sup>127</sup>

Hz. Peygamber'in bu görüşe varmasında, ashabıyla istişare yanında, maddi açıdan Müslümanların güçlenerek cihada daha hazırlıklı hale gelmeleri, esirlerin ileride Müslüman olma ümidi veya daha önce nazil olan ganimet âyetinin genel hükmü altına girdiği yanlıgısı gibi durumların olabileceği söylenmiştir. Ancak küfrün elebaşları olan esirlerin öldürülmesinin İslamın izzet ve şerefine daha uygun olup diğer düşmanlara gözdağı verme hususunda daha tesirli olacağı yönünün Hz. Peygamber'e gizli kaldığı ileri

<sup>122</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I-VIII, s. 803.

<sup>123</sup> Mer'â, "el-İctihad", s. 41.

<sup>124</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 146-147.

<sup>125</sup> Enfâl (8), 67-68.

مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُنْحَنَ فِي الْأَرْضِ تَرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ، لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَقَى لِمَسْكُم فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

<sup>126</sup> Hz. Ömer bu olayı şu şekilde anlatmaktadır: "Hz. Peygamber, Ebû Bekir'e ve bana, "Bu esirler hakkında düşünceniz nedir?" diye sordu. Ebû Bekir, "Bunlar amca ve akraba çocuklarıdır, onlardan fide almanı uygun görüyorum. Böylece fide kâfirlerle karşı bize güç olur, belki Allah'ın hidayetiyle ileride Müslüman da olurlar" dedi... Ben de, "Doğrusu ben Ebû Bekir gibi düşünmüyorum. Bana göre, boyunlarını vurmamız için bize izin vermelisin; Ali, Akil'in boynunu vursun, ben de filan yakınımın kafasını keseyim. Çünkü bunlar kâfirlerin öncülleri ve ileri gelenleridir" dedim. Rasûlullah, benim değil de Ebû Bekir'in görüşünü tercih etti. Ertesi gün yanlarına geldiğimde ikisini de oturmuş ağırlar halde buldum ve "Niçin ağlıyorsunuz?" diye sorduğumda Rasûlullah, "Arkadaşlarının, fide alarak başıma getirdikleri yüzünden!" dedi ve (yakındaki bir ağacı göstererek) "Cezayı kendilerine şu ağaç kadar yaklaştımsı gördüm" buyurdu" (bk. Müslim, "Cihâd", 58).

<sup>127</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144; Karâfî, *Nefâis*, IX, 3996-7.

sürülmüştür.<sup>128</sup>

Hanefî usûlcüler fidye karşılığı esirlerin serbest bırakılıp bırakılmayacağı meselesinin şer'î ahkâm konusu olup, Hz. Peygamber'in Bedir esirleri hakkındaki uygulamasının, onun şer'î ahkâmda ictihadı olduğunu savunmaktadırlar.<sup>129</sup> Serahsî, namaz vakitlerini duyurmak üzere istişare ettiği gibi, Hz. Peygamber'in yine Allah hakkı olan şer'î ahkâmı ilgili bu konuda da vahiy inmediği için kendi re'yiyle amel ettiğini söyler.<sup>130</sup> Ayrıca bazı usûlcüler bu âyetteki "Allah'ın daha önceden yazılı hükmü" nün, ictihadında hata edene ceza verilmeyeceği hükmü olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>131</sup>

Cüveynî (v.478/1085), Bâkılânî'den (v.403/1013), Hz. Peygamber'in hata etmesinin caiz olacağı manası bulunduğu gerekçesiyle, bu âyetin Hz. Peygamber'in ictihada dayalı hükmüne delalet ettiğini iddia edenlerin, Allah'a büyük bir iftirada bulunduğunu söylediğini nakleder.<sup>132</sup> Kendisi (Cüveynî) de, itapta asıl kastın sahabîler olduğu; Hz. Peygamber'in esirleri öldürme veya fidye alma konusunda muhayyer olduğu gerekçesiyle, bu âyetin konuya delalet edemeyeceğini ileri sürmektedir.<sup>133</sup>

İbn Hazm (v.456/1064), hakkında nehiy bulunmayan konularda Hz. Peygamber'in bazı fiillerde bulunmasını inkâr etmediğini; ancak bu konularda kendi başına terk olunmayacağı hususunun mutlaka dikkate alınması gerektiğini söylemiştir.<sup>134</sup> Bu ifadelerden, İbn Hazm'ın en azından bu konuda Hz. Peygamber'in kendi ictihadı ile karar verdiğini kabul ettiği söylenebilir.

İsmail Hakkı İzmirli (v.1946) bu âyet ile aşağıda gelen münafıklara, savaşa katılmama izni vermesi konusunda Hz. Peygamber'i uyarın âyetin<sup>135</sup> sadece Hz. Peygamber'in harp tedbiri hususunda ictihadının caiz olduğunu gösterdiğini; ancak diğer ahkâm-ı şer'îye hakkında ictihadının cevazını göstermediğini; bunun için başka delillere ihtiyaç duyulduğunu ifade ederek eserinde bu delilleri sıralamaktadır.<sup>136</sup>

6) Fıkıh usûlü eserlerinde, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen, gerek Hz. Peygamber, gerek diğer peygamberlere yapılan ikaz ve uyarılar, Hz. Peygamber'in ictihadının meşrûluğuna kuvvetli deliller olarak öne sürülmüştür. Bu mada Kur'ân'ın çeşitli sûrelerinde özellikle Rasûl-i Ekrem hakkındaki önemli

<sup>128</sup> İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr*, III, 395. Kanatimizce, bu yön Hz. Peygamber'e kapalı kalmamış ancak o, insanlara olan merhameti sebebiyle bu riski göze almıştır.

<sup>129</sup> Serahsî, *Usûl*, 93; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 392-393.

<sup>130</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 93.

<sup>131</sup> İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr*, III, 395.

<sup>132</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İctihâd min Kitâbi'l-Telhîs* (thk. Abdülhamîd Ebû Züneyd), Beyrut 1987, s. 83.

<sup>133</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İctihâd*, s. 84.

<sup>134</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 738.

<sup>135</sup> Tevbe (9), 42-43.

<sup>136</sup> İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 249-250.

on uyarı söz konusudur.<sup>137</sup> Bunlar, 1-Bedir savaşı sonrası esirlere yapılacak muamele konusu;<sup>138</sup> 2-Tebûk seferinde münafıklara savaşa katılmama izni vermesi;<sup>139</sup> 3-Münafık olan Abdullah b. Ubeyy'in cenaze namazını kıldırması meselesi;<sup>140</sup> 4-Kâfirlerin ileri gelenlerini İslama davet ederken, yanına gelen âmâ sahabî Abdullah b. Ümmi Mektûm'a ilgisiz davranması;<sup>141</sup> 5-Kureyşlilerin, Müslüman fakirleri yanından uzaklaştırması isteklerine meyletmesi;<sup>142</sup> 6-Yanıltılarak<sup>143</sup> hatalı hüküm verme teşebbüsü;<sup>144</sup> 7-Hanımlarının rızası için içtiği bal şerbetini kendine haram kılma teşebbüsü;<sup>145</sup> 8-Amcası Ebû Tâlib'in bağışlanmasını dileme teşebbüsü;<sup>146</sup> 9-Gelecek zamana yönelik hadiselerde "Allah dilerse olur (inşâallah)" demeyi unutmaması;<sup>147</sup> 10-Zeyneb bt. Cahş'la ev-

<sup>137</sup> Hz. Peygamber'i uyanan ayetler ve bunların icthadla münasebeti konusunda geniş bilgi için bk. Mutrafî, Uveyyid b. Ayyâd, *Âyâtü 'itâbi'l-Mustafâ fi dav'i'l-'ismetü ve'l-ictihâd*, s. 109-315. Mutrafî, ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber'i uyarıp ikaz eden ayetlerin üç ana konuda toplandığını belirtmekte; bunlardan birincisininin (Mâide (5), 67; A'râf (7), 2; Kehf (18), 6; Şu'arâ (26), 3, 12; Ahzâb (33), 38; Fâtür (35), 8 ayetlerinde olduğu gibi) kendisine emanet edilen ilâhî risâleti ulaştırma görevi esnasında bu konuda tüm çabasını sarf etmek sûretiyle karşılaştığı sıkıntı, meşekkat ve tehditlere aldırması (*def' ve takviye*); ayrıca ümitsizliğe kapılarak kendisini aşırı üzmemesi (iksâ) konusunda uyanılarda bulunan ayetlerdeki *doğruya yönlendirme itabı* ('*itâbü'l-tevcîh*); ikincisininin (Tevbe (9), 43, 80, 84, 113; Kehf (18), 23-24 ayetlerinde olduğu gibi) gerçekleştiği bir uygulamanın uygun olmadığını ifade ederek, tekrar işlenmemesi için uyarıda bulunan *tenbih itabı* ('*itâbü'l-tenbîh*); üçüncüsünün ise (Nisâ (4), 105-107; En'âm (6), 52; Enfâl (8), 67-68; Kehf (18), 28 ayetlerinde olduğu gibi) uyarılmadığı takdirde getirdiği risâlet ve davette teşfî'i açıdan bir zararın meydana gelebileceği ihtihâdî konudaki hatalarının düzeltildiği *uyarı ve ikaz itabı* ('*itâbü'l-tahzîr*') olduğunu tespit etmektedir. Sonuç olarak Mutrafî, Hz. Peygamber'in itaba muhatap olduğu ayetlerin, onun icthada dayalı olarak verdiği hükümlerde söz konusu olduğunu, icthadın da hataya ihtimalli bir ameliye olduğunu ifade etmektedir (s. 314).

<sup>138</sup> Enfâl (8), 67-69. Konuyla ilgili tartışma yukarıda geçti.

<sup>139</sup> Tevbe (9), 42-43: *عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ*

<sup>140</sup> Tevbe (9), 84:

<sup>141</sup> Abese (80), 1-10:

<sup>142</sup> En'âm (6), 52-53:

<sup>143</sup> Tirmizî, "Tefsir", 5. Bu âyetlerin (Nisâ (4), 105-106, 111) nuzul sebebi olarak şu olay rivayet edilir: Rifâa b. Zeyd isimli sahâbî, yabancı tacirlerin Medine'ye getirdikleri has undan bir miktar satın almış ve bunu, içinde silâhlarının da bulunduğu evin sofasına koymuştu. Şehirde kötü şöhreti olan Übeyrîk ailesinden biri gece sofaya girmiş, unla birlikte Rifâa'nın silâhlarını da çalmıştı. Rifâa durumu farkedince -bu hadiseyi rivayet eden-yeğeni Katâde b. Nu'mân'a gelip olayı haber verdi. Katâde gerekli araştırmayı yapıp Übeyrîk ailesine ulaşınca onlar suçlu Lebîd b. Sehl isimli masum bir Müslümanın üzerine atıldılar. Lebîd kılıcını çekip üzerlerine yürüyerek "Ben çalacağım ha! Vallahi ya hırsız haber verirsiniz ya da şu kılıcım sizi doğrarım!" deyince suçlamadan vazgeçtiler. Mağdurlar, araştırmaya devam ederek hırsızın Übeyrîk ailesinden olduğuna kesin kanaat getirdikten sonra Rasûlullah'a başvurdular, Hz. Peygamber "*Gerekeni yapacağım*" cevabını verdi. Übeyrîk ailesi durumu öğrenince bir plan kurdular; uygun birini Rasûlullah'a göndererek iftiraya uğradıklarını, ortada bir delil bulunmadığı halde Katâde tarafından hırsızlıkla suçlandıklarını bildirip yakındılar. Katâde durumu öğrenmek üzere gelince Rasûlullah ona, "*Bana Müslüman ve iyi insanlar oldukları söylenen kimseleri, elinde bir delil olmadığı halde hırsızlıkla suçladın!*" diyerek serzenişte bulundu. Katâde olup bitenden son derece üzüntü duyarak amcasına geldi ve durumu anlattı. Rifâa "*İşimiz Allah'ın yardımına kaldı*" cevabını verdi. Bu olay üzerine Nisâ, 105-108. âyetler nazil oldu (bk. Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, II, 136).

<sup>144</sup> Nisâ (4), 105-108.

<sup>145</sup> Tahrim (66), 1, 3. İlgili rivayet için bk. Müslim, "Talâk", 20-21.

<sup>146</sup> Tevbe (9), 113-114.

<sup>147</sup> Kehf (18), 23-24.

liliği konusunda insanlardan çekinmesi<sup>148</sup> meseleleridir.<sup>149</sup>

Çoğunluk usûlcüler, içerisinde ikaz ve uyarı bulunan olayların ilk meydana geldiklerinde vahye dayalı olarak meydana gelmelerinin mümkün olmadığı, daha sonra haklarında vahiyle düzeltme geldiği için, mutlaka Hz. Peygamber'in re'y ve ictihadına dayanması gerektiğini söylemişlerdir. Bununla birlikte onların hataya düştüklerinde kendi hallerine bırakılmayıp doğru yola iletildiklerine delalet olduğunu belirtmişlerdir.<sup>150</sup>

Peygamberlerin, risâlet ve dini tebliğ gibi asıl görevlerine dahil hususlarda yalan söylemekten ve hatadan korundukları hususunda ittifak vardır. Maturîdî'ye göre ismet, peygamberin iradesini devre dışı bırakmadan, onu hata ve yanlıştan koruyan, hayra sevkeden bir sıfat olmakla birlikte, bu sıfat peygamberden teklifi (mihneti) kaldırmadığı gibi, onu taate zorlayıcı olmayıp günah işlemekten de aciz bırakmaz.<sup>151</sup>

7) “*Davud’u ve Süleyman’ı da an. Bir zamanlar, (zarar görmüş) bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü, geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz onların hükmüne tanıktık. Süleyman’ın dava konusunu iyi anlamasını sağladık. Her birine hükmetme yeteneği ve ilim verdik.*”<sup>152</sup>

Usûlcüler, bu âyetle ilgili olarak, belirtilen iyi anlayışın (*tefhîm*), vahiy yoluyla değil, ictihadla olduğu;<sup>153</sup> Hz. Süleyman’ın burada hükme vahiy değil, re'y yoluyla vakıf olduğu; şayet vahiy yoluyla olsaydı, ikisi de vahiy aldığı için birinin hatalı olma ihtimalinden bahsedilemeyeceği;<sup>154</sup> Hz. Süleyman’ın

<sup>148</sup> Ahzâb (33), 37. Bunu örnek olarak zikreden Şevkânî'dir (bk. *İrşâdül-fuhûl*, II, 732).

<sup>149</sup> Sancaklı, Saffet, “Hz. Peygamber’in Bazı Nitelikleri Açısından Kur’ân-ı Kerîm’de Kendisini Uyarın Ayetlerin Analizi”, *İAD*, s. 435-446; Akgül, Muhtittin, “Hz. Peygamber’in İsmetiyle İlgili Bazı Ayetlerin Yorumu”, *DİD*, Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayı, s. 245-270.

<sup>150</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, III, 242; Debûsî, *Takvîm*, 251; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 393.

<sup>151</sup> Pişkin, Yasin, *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed*, s. 71; Bulut, Mehmet, “İsmet”, *DİA*, XXIII, 134-136.

<sup>152</sup> Enbiyâ (21), 78-79. Rivayete göre, bir kişiye ait koyun sürüsü geceleyin komşusunun tarlasına girerek oradaki ekini tahrip eder; ekin sahibi zararın telâfisi için mahkemeye başvurur. Bu davaya bakan Hz. Dâvûd ile oğlu Hz. Süleyman, farklı hükümler verirler. Hz. Dâvûd, tahrip edilen ekinin kıymetinin, koyunların kıymetine denk olduğu kanaatine vararak koyunların tazminat olarak ekin sahibine verilmesine hükmeder. Hz. Süleyman ise bu cezayı ağır bularak, hükmün değiştirilmesini teklif eder. Ona göre tarladaki zarar koyunlardan elde edilecek gelirle ödenbilir; bu sebeple hükmün şöyle olması gerekir: Tarla koyun sahiplerine verilmeli, onlar, ziyandan önceki haline gelinceye kadar tarlanın bakımını üstlenmelidir. Koyunlar da tarla sahibine verilmeli, o da tarlası ziyandan önceki haline gelinceye kadar bu koyunların sütünden, yününden ve kuzularından yararlanmalıdır. Nihayet tarla sahibinin zararı karşılanınca tarla ve koyunlar sahiplerine iade edilmelidir. Hz. Dâvûd, oğlunun bu çözümünü beğenir, kendi görüşünden vazgeçer (Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, III, 692-693).

<sup>153</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144; Tûfî, *Şerhu Muhtasar*, III, 598.

<sup>154</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 93.



diğer vahye aykırı bir şey söyleyemeyeceği;<sup>155</sup> dolayısıyla Allah'ın onun hükümünü övmesinin söz konusu olamayacağı<sup>156</sup> yorumlarından hareketle bahsi geçen peygamberlerle birlikte Hz. Peygamber'in de ictihad yetkisine sahip olduğu hükmüne varmışlardır.

Debûsî, bu âyette Hz. Dâvûd'un vahyi beklemeksizin kendi re'yine dayalı hüküm verdiği; ayrıca "iyi anlayış verdik" ifadesinin de Hz. Süleyman'ın re'yiyle amel ettiğine etkin bir delil olduğunu ifade eder.<sup>157</sup> Âyette geçen "Süleyman'ın dava konusunu iyice anlamasını sağladık" ifadesi hakkında, ona anlama kabiliyeti verilmesi, kalbine bu hükmün ilham (*ilkâ*) edilmesi veya sadece ona özgü bir durum olarak doğrudan vahyedilmesi olmak üzere üç şekilde yorumlandığı söylenmiştir.<sup>158</sup> İbn Hazm (v.456/1064), Hz. Dâvûd'un ispat vasıtalarına dayanarak karar verdiğini kabul etmekle birlikte, Hz. Süleyman'ın bu konuda hükmünün vahiy yoluyla kendisine bildirildiğini iddia etmektedir.<sup>159</sup>

Âmidî, bir kısmı yukarıda sayılan âyetlerdeki delillerden yola çıkarak, bu âyetlerde zikredilen olayları, vahiy yoluyla değil, ictihad yoluyla varılan sonuçlar olarak anlamaktan başka çare olmadığını belirterek, gerek Hz. Peygamber'in, gerek diğer peygamberlerin ictihad ettiklerine deliller olduğunu ifade etmiştir.<sup>160</sup>

## 2- Sünnetten Bazı Deliller

Klasik fıkıh usûlü çalışmalarında Hz. Peygamber'in kendi re'y ve ictihadına dayalı olarak hükümler verdiği konusuna sünnetten birçok örnek ve uygulama, delil olarak ileri sürülmektedir.

1) Rivâyete göre Hz. Peygamber Medine'ye geldiklerinde halkın daha iyi ürün alabilmek için erkek çiçek taşıyan hurma ağaçlarının dallarından parçalar keserek dişi çiçek taşıyan ağaçların olduğu kısım veya bahçelere asmak veya bizzat elle sallamak sûretiyle dolaştırarak tozlarını birleştirmeye çalıştıklarını görür ve bu işlemi yapmamalarının daha iyi olacağı ve bunun pek fayda vermeyeceği yolunda kanaat belirtir. Bunun üzerine Medineliler bu işlemi yapmaktan vazgeçerler. Ancak o yıl hurma mahsulünde azalma olur. Bu haber kendisine ulaşınca Hz. Peygamber, dünya işlerinde kendisinin de diğer insanlar gibi zann-ı galibe göre hareket ettiğini, fakat din işlerinde bir hüküm bildirdiğinde ona sıkıca sarılmaları gerektiği anlamında

<sup>155</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 388.

<sup>156</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 240; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 166; Ferfûr, *el-Müzheb*, I, 629.

<sup>157</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 251.

<sup>158</sup> İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 580.

<sup>159</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 738.

<sup>160</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144.

“Size dininizden bir şey emredersem onu hemen alın, kendi re’yimden bir şey emredersem, nihayet ben de bir beşerim. Ben sadece bir zanda bulundum. Bu zandan dolayı beni muâheze etmeyin. Siz dünyanın işlerini daha iyi bilirsiniz” buyururlar.<sup>161</sup>

Bu örnek, Hz. Peygamber’in zaman zaman kendi kişisel birikim ve tecrübesine dayanarak dünyevî işlerle ilgili ictihadî görüşler beyan ettiğinin en açık delili olarak görülmüştür. Nitekim Allah Rasûlü’nün bu tür konulardaki bilgilerinin kendi dönemindeki deneyimlere ve geleneğe bağlı bulunduğuna; bunların din veya vahiyle ilgili olmadığı İbn Haldûn (v.808/1406) tarafından açıkça ifade edilmiştir.<sup>162</sup> Bu konularda Hz. Peygamber’in görüşlerinin hataya ihtimali açısından diğer insanlarınki ile arasında fark bulunmadığı söylenmiştir.<sup>163</sup> Ayrıca dinî konularda hatadan masûn olmakla birlikte, dünyevî konularda hata ihtimali olduğuna ve dini işlerde ona muhalefet edilemeyeceğine delil olarak kullanılmıştır.<sup>164</sup>

Bu örnek, hukûkî anlamda bir ictihad olmasa bile Hz. Peygamber’in kendi re’yiyle fikir beyan ettiğini ifade etmesi; onun söz ve davranışlarının tümüyle vahye dayalı olduğunu iddia edenlere açık bir cevap teşkil etmesi açılarından önemlidir. Nitekim İbn Hazm, bu olayın hakikî hayra götüren dinî bir iş olmayıp, içinde az hayır bulunan dünyevî bir iş olduğunu ve dinî işlerde re’y ile dünya işlerinde re’yi birbirinden ayıran açık bir delil olduğunu söylemiştir. Dinî bir vucubiyet veya haramlık söz konusu olan fiillerde nass olmaksızın ictihadın memnu olduğunu; ancak dünya maişeti ile ilgili meselelerin, mubah alanla alâkalı olup bu konuda re’ye dayalı işaretlerde bulunmanın Hz. Peygamber için de caiz olduğunu belirtmiştir.<sup>165</sup>

2) Hz. Peygamber’in fetihten sonra, Mekke’yi haram (kutsal) bölge ilan ederken, amcası Abbâs’ın talebi üzerine, “izhir” otunu dokunulması (koparılması) yasak olan şeylerden istisna etmesi,<sup>166</sup> o esnada üzerinde va-

<sup>161</sup> Ahmed, *Müsned*, I, 162, III, 152; Müslim, “Fezâil”, 139-141; İbn Mâce, “Ruhûn”, 15. Hadisin Müslim’de geçen bir lafzı şöyledir:

عَنْ مُوسَى بْنِ عَلِيٍّ قَالَ مَرَرْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْمٍ عَلَى رُءُوسِ النَّخْلِ فَقَالَ مَا يَصْنَعُ هَؤُلَاءِ فَقَالُوا يَلْتَحُونَهُ يَجْعَلُونَ الذِّكْرَ فِي الْأُتَى فَيَلْقَحُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَظُنُّ بَعْضِي ذَلِكَ شَيْئًا قَالَ فَاجْبِرُوا بِذَلِكَ فَتَرَكُوهُ فَأَخْبَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَلِكَ فَقَالَ: إِنْ كَانَ يَفْعَلُهُمْ ذَلِكَ فَلْيَصْنَعُوهُ فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا فَلَا تَوَأخِدُونِي بِالظَّنِّ وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِّي اللَّهُ شَيْئًا فَخُذُوا بِهِ فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

<sup>162</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* I-II (thk. Halil Şahhâde), Beyrut 1431/2001, II, 650-651.

<sup>163</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 249; Ferfûr, *el-Müzheb*, I, 628.

<sup>164</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 92; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 516, II, 527-528.

<sup>165</sup> İbn Hazm, *el-Ihkâm*, s. 741.

<sup>166</sup> Müslim, “Hacc”, 445: Rivayette şu şekilde geçmektedir: Hz. Peygamber’in, “Şüphesiz ki bu beldeyi Allah göklerle yeri yarattığı gün haram kılmıştır. Binaenaleyh o, Allah’ın haram kılmasıyla kıyamete kadar haramdır. Benden önce bu beldeye hiçbir kimseye savaşmak helâl olmamıştır. Bana da ancak gündüzün bir saatinden savaşmak helâl oldu. O, Allah’ın haram kılmasıyla kıyamet gününe kadar haramdır. Dikeni kesilmez; avı ürkütülemez, düşen eşyalar orada yerden kaldırılmaz. Ancak o eşyanın (kime ait olduğunu) bilen müstesna. Yaş otu da kesilemez” sözü üzerine Hz. Abbâs: “Yâ Rasûlallah! İzhir otu müstesna (değil mi?). Çünkü o, Mekke’nin demircileri ve evleri için gerekli bir ihtiyaç maddesidir” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Yalnız izhir müstesna (olabilir)” buyurdular.

hiy geldiğine dair bir belirtinin olmaması sebebiyle, vahye değil, kendi ictihadına dayalı verdiği hükümlerden biri olarak kabul edilmiştir.<sup>167</sup> Gazzâlî, Hz. Abbâs'ın sözü esnasında vahiy inmiş olabileceği veya Cibril'in o esnada orada hazır bulunup Hz. Peygamber'in Abbâs'a cevap vermesini işaret etmiş olabileceğini savunmaktadır.<sup>168</sup> Gazzâlî'nin bu görüşünün tamamen zahirin hılafına olduğu söylenmiştir.<sup>169</sup>

Ayrıca bu örnek, Hz. Peygamber'in ahkâm konularında ictihad ettiğinin ve de bu konuda Allah'ın ona hüküm beyan etme yetkisi verdiğinin delili olarak görülmüştür.<sup>170</sup> Nitekim Tûfî, toplum maslahatı gereği Hz. Peygamber'in kendi ictihadına dayalı olarak, *izhir* otunu istisna ettiğini<sup>171</sup> söylemiştir.<sup>172</sup>

3) Hz. Peygamber'in kıyasları, ictihadına delil olarak ileri sürülmüştür.<sup>173</sup>

Fıkıh usulü eserlerinde Hz. Peygamber'in kıyasa dayalı olarak verdiği hükümlerden bazıları onun ictihadının meşrûluğuna delil olarak zikredilir.<sup>174</sup> Mesela, 1- öpmenin orucu bozup bozmayacağını soran Hz. Ömer'e "*Suyla mazmaza yapınca orucun bozuluyor mu? İşte öpme de bunun gibidir (orucu bozmaz)*"<sup>175</sup> şeklindeki kıyası; 2- ölen babası adına hac yapıp yapamayacağını soran bir kişiye "*Eğer babanın bir borcu olsaydı ve onu ödeseydin, bu yeterli olmaz mıydı ne dersin?*" diye sorması ve şahsın evet cevabına, "*Allah'a olan borç ödenmeye en layık olandır*"<sup>176</sup> şeklindeki karşılığı;<sup>177</sup> 3- yine üzerinde oruç borcu olduğu halde ölen annesi adına oruçları kaza edip edemeyeceğini soran bir kadına aynı şekilde verdiği cevap;<sup>178</sup> 4- cinsel ihtiyacını haram yolla gideren kimseye günah terettüb ettiği gibi, eşyle helal yolla beraber olana da ecir olduğu<sup>179</sup> örneği;<sup>180</sup> 5- hanımı siyah bir çocuk doğuran şahsın

<sup>167</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 145.

<sup>168</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 529.

<sup>169</sup> Mer 'â, "el-İctihâd", s. 52.

<sup>170</sup> Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, 63.

<sup>171</sup> Müslim, "Hacc", 445.

<sup>172</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasar*, III, 596.

<sup>173</sup> Hz. Peygamber'in kıyasları konusunda yapılmış müstakil bir çalışma için bk. Nâsihuddîn el-Ensârî İbnü'l-Hanbelî (v.634/1236), *Kitâbu Akıseti'n-Nebiyi'l-Mustafâ Muhammed*, Kahire 1973. Ayrıca Hz. Peygamber'in esas kuralın hilâfına ('alâ hilâfî'l-kıyâs) verdiği hükümler için bk. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in* I-IV (thk. İsmâüddîn es-Sabâbitî), Kahire 1422/2002, I-II, 549-553.

<sup>174</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, III, 389-390; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 389-390.

<sup>175</sup> Ahmed, *Müsned*, I, 21.

<sup>176</sup> Nesâî, "Eymân ve'n-Nüzûr", 26.

<sup>177</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, III, 241-242; Debûsî, *Takvîm*, s. 250-251; Neseffî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 166. Ferfûr, *el-Müzhheb*, I, 629.

<sup>178</sup> Buhârî, "Savm", 41; Müslim, "Savm", 154.

<sup>179</sup> Ahmed, *Müsned*, V, 167.

<sup>180</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 389-390.

Hız. Peygamber'e konuyu naklinde develerde olduğu gibi, atalarından bir damara (genetik yapıya) çekmiş olabileceği kıyası<sup>181</sup> vb... Hız. Peygamber'in kıyasa dayalı pek çok sözleri, onun dinî konuda kıyas ve icthadı kullandığına deliller olarak ileri sürülmüştür.

Hız. Peygamber'in kıyasları üzerine teorik anlamda bazı tartışmalar yapılmıştır. Mesela, Hız. Peygamber'in asıl üzerine kıyas ettiği bir fer'in, icmâ ve nass sebebiyle fer' olmaktan çıkıp *asıl* haline gelmesi sebebiyle, başka bir meseleye *asıl* (makîsun aleyh) yapılabileceği; ayrıca Hız. Peygamber'in asla ilhak edilecek hususları en iyi bilen kişi olduğu belirtilmiştir.<sup>182</sup>

4) Fıkıh usûlü eserlerinin bir kısmında konuyla doğrudan ilgili bazı rivâyet malzemeleri de konunun ispatı için delil olarak kullanılmıştır. Mesela, Hız. Peygamber'den nakledilen "*Muhakkak ben, hakkında vahiy nazil olmayan konularda, aranızda kendi re'yimle hüküm veriyorum*"<sup>183</sup> ifadesi; Muâz'ı Yemen'e göndereceğinde yakın arkadaşlarıyla istişare ederken, Hız. Ebû Bekir'in "eğer istişare etmeseydiniz, bu konuda fikir beyan etmezdik" sözü üzerine "*vahiy inmeyen konularda ben de sizin gibiyim*" şeklinde cevap vermesi;<sup>184</sup> Şa'bî'den (v.104/722) rivâyet edilen "Hız. Peygamber bir mesele hakkında yargıda bulunurdu, daha sonra Kur'ân onun hükmünün tersine nazil olur ve bunun üzerine Hız. Peygamber kendi hükmünü bırakıp derhal Kur'ân'ın hükmüne dönerdi" sözü;<sup>185</sup> vb. rivâyetler, hadis tekniği açısından tenkit görmekle birlikte, vahiy gelmeyen konularda Hız. Peygamber'in kendi re'y ve icthadına göre hareket ettiği fikrinin varlığını gösteren delillerdir. Genel manada bu rivâyetler, kazâî uygulama ve dünyevî işlerde istişare vb. konularla alâkalı olmakla birlikte Hız. Peygamber'in her söylediğinin vahiy mahsulü olmadığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

5) Hac ihramına girdikten ve umre yaptıktan sonra Hız. Peygamber, ashabından kurban sevketmemiş olanların ihramdan çıkarak haclarını temettua çevirmelerini istemiş, bunu yapmaktan geri durmaları üzerine "*Emrettiğimi yapın! Şayet kurban getirmemiş olsaydım, ben de sizin gibi yapardım, ancak kurban yerine ulaşıncaya kadar bu bana helal olmaz*"<sup>186</sup> buyurmuşlardır. Bu olayda Hız. Peygamber'in kurban sevkederek bir hac türüne niyet etmesinin, ilahî vahye dayalı değil, kendi icthadına bağlı bir karar ol-

<sup>181</sup> Müslim, "Li'ân", 18: Rivayet şu şekildedir: Benî Fezâre kabilesinden bir kişi Hız. Peygamber'e gelerek: "*Karım siyah bir oğlan doğurdu*", dedi. Bunun üzerine Hız. Peygamber: "*Senin develerin var mı?*" diye sordu. O kişi: "*Evet*", cevâbını verdi. "Renkleri nedir?" diye sorunca Adam: "*Kırmızı!*" cevâbını verdi. "*İçlerinde boz renkleri var mı?*" deyince Adam: "*Hakikaten içlerinde boz olanları var*", dedi. Hız. Peygamber, "*Peki, bu onlara nereden geldi?*" buyurunca, Adam: "*Belki damar çekmiştir*", dedi. Bunun üzerine Rasûlullah, "*Bunu da belki damar çekmiştir*" buyurdular.

<sup>182</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 528; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 145.

<sup>183</sup> Ebû Dâvûd, "Akziye", 7.

<sup>184</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XX, 67, nr. 124; Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, I, 429, nr. 836.

<sup>185</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144; Suyûtî, *Sünnetin İslamdaki Yeri* (trc. Enbiyâ Yıldırım), İstanbul 2002, s. 31.

<sup>186</sup> Buhârî, "Hacc", 34; Müslim, "Hacc", 144.

duğunu söyleyen usûlcüler,<sup>187</sup> dinî bir meselenin ifâ ve icrası konularında Hz. Peygamber'in ictihada yetkili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca hac menasiki esnasında sahabe tarafından sorulan sorulara Hz. Peygamber'in "böyle de yapabilirsiniz, bir sakınca (zorluk) yok"<sup>188</sup> şeklindeki cevapları ile, haccın her yıl farz olup olmadığını soran kişiye verdiği "eğer evet (her yıl yapmak gerekir) deseydim, her yıl hacc yapmak farz olurdu"<sup>189</sup> cevabı kendi ictihadına dayalı fetvalar olarak telakki edilmiştir.<sup>190</sup> Bu son örnek ayrıca Hz. Peygamber'in onun kendi re'y ve ictihadı ile dinî teşrî' vazedebileceğine delil olarak gösterilmiştir.

Cessâs (v.370/981), Allah Teâlâ'nın Peygamberine, kendi ictihadına dayalı sünnetler (teşrî'ler) koyma ve konu hakkında vahiy gelmeksizin peygamberin kendi ihtiyarı ile farzlar koyma yetkisi vermesinin bazı ehli ilme göre caiz olduğunu aktardıktan sonra, yukarıdaki "izhir" örneğinde<sup>191</sup> olduğu gibi, haccın her yıl olmayacağı hükmünü de kendi ihtiyarı ile vermiş olduğunu ifade eder.<sup>192</sup> Basrî (v.436/1044) ise, bu hükmün aslı olan haccın farziyetinin Kur'an'da sabit olduğunu<sup>193</sup> ve her sene yapılması gerektiği manasını içerdiğini, Hz. Peygamber'in ise, bu sabit vâcibi beyan etmiş olduğunu söylemektedir.<sup>194</sup>

Haccın her sene için farz olmadığı örneğiyle ilgili olarak İbn Hazm (v.456/1064), Hz. Peygamber'in emriyle vacip kıldığıнын vâcib, haram kıldığıнын helal, nehyettiğinin ise haram olacağını ve dolayısıyla bunlar nass olduğuna göre, kıyasa nasıl delil olacağını sorarak bu olayın kesinlikle kıyasa delil olamayacağını iddia etmiştir.<sup>195</sup>

6) Fıkıh usûlü eserlerinde Hz. Peygamber'in yapmak isteyip, çeşitli nedenlerle yapmadığını ifade ettiği sözleri de onun re'y ve ictihadını kullanmaya yetkili olduğuna delil olarak gösterilmiştir. Bu örneklerden bir kısmı şöyledir: Kâbe'yi Hz. İbrahim'in temelleri üzerine yeniden inşâ etmeyi istemesi, ancak kavminin yeni Müslüman olması sebebiyle bu değişikliğe

<sup>187</sup> Emîr Pâdişâh, *Teyşiru't-Tahrîr*, II, 186; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 732.

<sup>188</sup> Buhârî, "Hacc", 135; Müslim, "Hacc", 331-334; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 279.

<sup>189</sup> Müslim, "Hacc", 412; İbn Mâce, "Menâsik", 2; Tirmizî, "Hacc", 5.

<sup>190</sup> Gazzâlî, bunu vahye dayalı olarak söyleyeceğini düşünmekte ve olayı "Şayet bu hac sadece bu yılınız için deseydim, elbette bunu da vahiy ile söyledim ve kuşkusuz bu vacip olurdu." şeklinde yorumlamaktadır (Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 530).

<sup>191</sup> Müslim, "Hacc", 445.

<sup>192</sup> Cessâs, *Fusûl*, II, 244-245. Cessâs bu tür örnekleri, Hz. Peygamber'e farzlarda hafifletme izni verildiğine işaret olarak görmekte; miraçta elli vakit namazı beş vakte indirmesi için kendisine verilen müsaadeye veya yemin kefareti ödemesi gereken kişinin üç ihtimalden birini seçme muhayerliğine benzer bir yetki verilmiş olabileceğini belirtmektedir (II, 245-246).

<sup>193</sup> Bakara, 2/97.

<sup>194</sup> Basrî, *el-Mutemed*, I, 66. Ayrıca bk. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 140.

<sup>195</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 1103.

hazır olmadıkları gerekçesiyle bundan vazgeçmesi;<sup>196</sup> ümmetine zor gelebileceği kaygısıyla, her namaz için misvak kullanmayı, yatsı namazını gecenin ilk üçte birinin sonuna veya yarısına kadar ertelemeyi terketmesi,<sup>197</sup> orduyu yönetmek için arkasında kalmayıp, önünde savaşarak defalarca şehid olma isteğinden ümmetine merhametinden dolayı vazgeçmesi;<sup>198</sup> teravih namazı örneğinde olduğu gibi,<sup>199</sup> ümmetine farz kılınır korkusuyla bazı konuları uygulamaktan geri durması vb.

Âmidî, bu tür örneklerin, Hz. Peygamber'in her sözünün bağlayıcı bir emir (vâcip) olmadığına delil göstererek, Berîre hadisinde olduğu gibi, arabulucu (şefî) konumuna benzer, mendupluk ifade eden durumlar olduğunu belirtir.<sup>200</sup> Ayrıca, kabir ziyaretinde olduğu gibi, önceden yasaklayıp sonra serbest bıraktığı uygulamaların ve misvak örneğinde olduğu gibi, ümmetine zor geleceğini düşündüğü için vacip kılmaktan vazgeçtiği durumların Allah'ın ona verdiği bu hüküm koyma yetkisine dahil olduğunu savunur.<sup>201</sup>

Bu tür örnekler, Allah tarafından vahiyle emredilen konular olarak kabul edildiği takdirde Hz. Peygamber'in bunlardan vazgeçmesi söz konusu olmayacağına göre, bu durumlar onun re'y ve ichtihadına dayalı hükümler verdiğine açık deliller olarak ileri sürülmüştür.<sup>202</sup>

7) Özellikle Hanefî usûl eserlerinde ezanın ilk olarak meşruiyetinin Hz. Peygamber'in kendisine verilen yetkiye dayanarak, sahabe ile istişarenden sonra yine bir sahabî tarafından görülen rüya sonucu,<sup>203</sup> Hz. Peygamber'in ichtihadı neticesi olduğu ileri sürülmüştür.<sup>204</sup>

<sup>196</sup> Müslim, "Hacc", 398.

<sup>197</sup> Buhârî, "Mevâkit", 23; Tirmizî, "Sıfatu'l-Kıyâme", 15.

<sup>198</sup> Buhârî, "İmân", 25; Müslim, "İmâre", 106.

<sup>199</sup> Buhârî, "Cemâ'a", 51.

<sup>200</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 139.

<sup>201</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 181-184.

<sup>202</sup> Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 66.

<sup>203</sup> Rivayete göre: Rasûlullah zamanında namaz vakitleri geldikçe bir kişi sokaklarda koşa koşa dolaşır "es-Salâte, es-Salâte" diye nidâ ederdi. Bu, insanlara zor geldi. Bir çan edinsek, dediler. Rasûlullah: "O, Hristiyanlar'a mahsustur" buyurdu. Boru çalsak dediler, "O, Yahûdiler'e mahsustur" buyurdu. Yüksek bir yerde ateş yaksak, dediler. "O da, Mecûsiler'e mahsustur" buyurdu... Abdullah b. Zeyd rivayetinde ise şu ilavler vardır: Rasûlullah namazın cemâatle kılınabilmesi için çan (nâkûs) yapıp çalınmasını emrettiği sırada idi. Uykuda iken bana elinde çan bulunan biri uğradı. Ona: Ey Allah'ın kulu, şu çanı satar mısın? dedim. Ne yapacaksın? dedi. Bununla insanları namaza çağırırız, dedim. Sana daha hayırlısını göstersem olmaz mı? dedi. Hay hay! dedim. Bunun üzerine, şöyle dersin, dedi... (burada ezan lafızları geçmektedir). Sabah olunca Peygamber'in yanına geldim ve gördüğüm rüyayı kendisine haber verdim. "İnşâallah hak rüyadır. Bilâl ile beraber kalk da gördüğünü ona öğret, ezanı okusun; çünkü sesi senden daha yüksektir" buyurdu. Bilâl ile beraber kalktık, ben ona öğretmeye, o da okumaya başladı. Bu sırada Ömer b. el-Hattâb bunu evinden duydu. Elbisesini sürüyerek acele çıktı ve: Yâ Rasûlallah, seni hak ile gönderen Allah'a yemîn olsun ki, onun gördüğünü ben de gördüm, dedi. Öyle olunca Rasûlullah: "Allah'a hamd ve sena olsun!" buyurdu (Ebû Dâvûd, "Salât", 28). Ezanın meşruiyeti ile ilgili muhtelif rivayetler için ayrıca bk. Buhârî, "Ezân", 1; Müslim, "Salât", 1, 3-4; İbn Mâce, "Ezân": 1; Tirmizî, "Salât", 139.

<sup>204</sup> Cessâs, *Fusûl*, III, 242; Debûsî, *Takvîm*, 251; Serahsî, *Usûl*, II, 92-93.

Cessâs (v.370/981), Hz. Peygamber'in Abdullah b. Zeyd'in rüyasını, vahiy beklemeksizin Bilâl'e okutmasının, ichtihadına dayalı bir hüküm olduğunu;<sup>205</sup> Debûsî (v.430/1038) ise, Hz. Peygamber'in vahiy gizlemesi söz konusu olamayacağı için bu konuda vahye dayalı herhangi bir bilgiye sahip olmadığından Hz. Ömer'in rüyasının delaletiyle ezanı sabit kıldığını;<sup>206</sup> Serahsî (v.483/1090) de eğer bu konuda vahiy gelmiş olsaydı bütün bu istişarelerin bir manasının olmayacağını, ezan vazetmenin esas itibarıyla Allah'ın kendi hak (ve yetki alanında) olan bir husus olmakla birlikte bu konuda Rasûlü'ne re'yiyle amel etme yetkisi verdiğini belirtmiştir. Ayrıca Serahsî, özellikle ah-kâm ile ilgili konularda sahabe ile yapılan istişarelerin, onların gönüllerini bu konulara yaklaştırarak sevdirmek olduğu şeklinde bir yaklaşımın manasının olmadığını; açık vahyin söz konusu olduğu durumlarda istişarenin geçerli olmayacağını; Hz. Peygamber'in sahabeye istişarelerinin, biri görüşleriyle amel etmek, diğeri ise etmemek üzere, iki aklî ihtimalle karşı karşıya olduğunu söyler. Eğer onların görüşlerini almamak üzere istişare ettiği ileri sürülürse, bu durum sahabe tarafından fark edilmiş olduğu varsayıldığında, bunun onları hafife alma anlamı taşıyacağını ki Hz. Peygamber için böyle bir durumun muhal olduğunu, yok eğer amel etmek üzere istişare yoluyla onların görüşlerine başvurduğu kabul edilirse, o takdirde bu istişarenin, onlara re'yi ve muhakemeyi güçlü bir şekilde kullanmayı, farklı vecihlerin ortak yanlarını bulmayı ve nasların manalarından re'ye dayalı istinbât yöntemlerini öğretme manası taşıyabileceğini söyler. Bütün bunlardan, nass olmayan bir konuda Hz. Peygamber'e sahabenin görüşüyle amel etme izni verildiyse, dini anlama ve yorumlamanın en yetkili ve ehil kişisi olarak Hz. Peygamber'in de re'yi ile amel etmesinin evleviyetle caiz olacağı sonucunun çıkacağını belirtir.<sup>207</sup>

İbn Hazm, Hz. Peygamber'in sahabe ile ezan konusunu istişaresinin, hakkında henüz vahiy inmemiş olan mubah bir alanda gerçekleştiğini, kendisinin bu anlamda istişareleri hiçbir zaman inkâr etmediğini belirttiğinden sonra, Hz. Peygamber'in istişarede konu olan görüşlerin hiçbirini kabul etmediğini, ancak vahiyyle doğrulanan Abdullah b. Zeyd'in rüyasını kabul ettiğini, eğer Hz. Peygamber ezanı emretmese, onun veya başka birinin rüyasının veya görüşünün hiçbir değer ifade etmeyeceğini iddia etmiştir.<sup>208</sup>

Bütün bu örneklerin yanında fıkıh usûlü eserlerinde sünnet uygulamalarından Hz. Peygamber'in ichtihadının şer'î cevazı ve vukuuna delil olarak birçok örnek zikredilmiştir: Bedir savaşı sonrası silahlarını çıkarmayıp Benî Kurayza üzerine harekete geçme uyarısı ile Tevbe sûresinin Mekkelilere

<sup>205</sup> Cessâs, *Fusûl*, III, 242.

<sup>206</sup> Debûsî, *Takvîm*, 251.

<sup>207</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 93.

<sup>208</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 711.

tebliğini yakın akrabasından birinin yapması gerektiği uyarısı;<sup>209</sup> Hz. Peygamber'in, Kâbe'nin içine girip sonra pişman olması;<sup>210</sup> Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesinin ictihada dayalı olduğu<sup>211</sup> bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in hadislerinde bulunan ta'liller, mutlak anlamda kıyasa ve ictihada delili olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in ictheadına da delil olarak gösterilmiştir.<sup>212</sup>

Buraya kadar nakledilen deliller ışığında Hz. Peygamber'in ictheadının teoride mümkün olduğunu söyleyenlere göre, hukûkî meşruiyetini kabul edenler açısından çerçevenin biraz daha daraldığı; ayrıca realitede vuku konusunda ise çerçevenin tamamen daralmakta olduğu söylenebilir.

Teoride Hz. Peygamber'in ictheadını mümkün görmeyenlerin, hukûkî anlamda meşruiyetini ve realitede vukuunu kabul etmemeleri tabiidir. Karşı görüşte olanlar, yukarıda zikredilen delillere itirazlarda bulunmuşlar, bir kısmının kendi lehlerine delil olduğunu iddia etmişlerdir. Bütün bunlarla birlikte lehlerine delil olarak kullandıkları müstakil âyet ve hadisler de mevcuttur.<sup>213</sup> İddiayı ispat için ileri sürülen âyetlerden bazıları şunlardır:

*“(Peygamber) kişisel arzularına göre konuşmamaktadır. o, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir”;*<sup>214</sup> *“Kendilerine âyetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bize geleceklerine inanmayanlar “Bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir” dediler. Onlara şöyle de: Onu değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyarım. Eğer rabbime itaatsizlik edersem şüphesiz dehşetli bir günün azabından korkarım”;*<sup>215</sup> *“Eğer Peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık. Hiçbiriniz buna mâni olamazdınız.”*<sup>216</sup>

Debûsî (v.430/1038), Necm süresindeki âyetin öncelikle Kur'ân vahyi hakkında nazil olduğunu; ayrıca âyette yerilen hevanın, nefsanî arzulara dayalı bâtil duygulardan ibaret olup, akla ve şer'in aslına dayalı re'y olmadığını belirtir.<sup>217</sup>

Genel manada usûlcüler bu istidlalleri iddiayı ispat için yeterli gör-

<sup>209</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, III, 242; Serahsî, *Usûl*, II, 95.

<sup>210</sup> Hz. Âişe'nin anlattığına göre, Hz. Peygamber bir gün onun yanından çok neşeli olarak çıktığı halde, üzgün olarak dönmüş, sebebini sorduğunda ise, *“Ben bu gün Kabe'nin içine girdim, ama sonra bunu yapmamış olmayı istedim. Çünkü benden sonra ümmetimi yormuş olmaktan korkuyorum”* buyurmuşlardır (Ahmed, *Müsned*, VI, 138; Tirmizî, “Hacc”, 45; Ebû Dâvûd, “Hacc”, 95).

<sup>211</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 242.

<sup>212</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, I, 158-160; Şelebî, *Ta'lîlül'ahkâm*, Beyrut 1401/1981, s. 23-34; a.mlf., *el-Fikhu'l-İslâmî beyne'l-misâliyye ve'l-vâkıyye*, Beyrut 1982, s. 131-142.

<sup>213</sup> Bu itirazlar için bk. Serahsî, *Usûl*, II, 91, 96; İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 736.

<sup>214</sup> Necm (53), 3-4.

<sup>215</sup> Yûnus (10), 15.

<sup>216</sup> Hakka (69), 44-47.

<sup>217</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 252.



memişler, âyetlerin bağlamalarının, Kur'ân vahyi ile alâkalı olduğunu; Kur'ân'ın insan sözü olmayıp, kâfirlerin, Rasûlullah'tan Kur'ân'ı değiştirmesini istemelerine karşı bir cevap niteliği taşıdığını belirtmişlerdir. Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ı esas alarak vahiy gelmeyen ve hükmü belli olmayan konularda icthadda bulunması ise bir tebdil olarak değil, bir te'vil olarak görülmüştür.<sup>218</sup>

**H. Peygamber'in icthadını caiz görmeyenler** iddialarını ispat için ayrıca sünnetten bir takım deliller ileri sürmektedirler. Yukarıda zikredilen delillere itirazları ve bunların kendi lehlerine hüküm ifade ettiği iddiasının yanında bu konuda temel argümanları birçok olayda Hz. Peygamber'in vahiy bekleyip hemen re'ye başvurmamasıdır.<sup>219</sup> Buna örnek olarak çoğunlukla *zihâr* ve *li'ân* olaylarında vahiy beklemesi zikredilmektedir.<sup>220</sup> Ayrıca Rasûl-i Ekrem'in icthadının yaygın olarak bilinmemesi ve zaman zaman icthadının değiştiğine dair bir bilginin bulunmamasını da delil olarak ileri sürmektedirler.<sup>221</sup>

H. Peygamber'in icthadı konusunda bir diğer önemli husus, özellikle mütekellim usûlcülerin, teoride varlığını kabul ettikleri; hatta savdukları halde pratikte vukuu konusunda mütereddit davranmalarıdır.

Özetle söylemek gerekirse Hz. Peygamber'in icthadının vukuu konusunda İmâm Şâfiî (v.204/820) başta olmak üzere, ilk dönem Mütekellim usûlcülerden Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî; sonraki dönemden Râzî ve Beyzâvî gibi bir kısım usûlcüler, ilgili delilleri ispata yeterli görmeyerek tevakkuf görüşünü seçmişlerdir. Genel manada mütekellim usûlcüler bunun vukuunu mümkün görmemekle birlikte, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib şer'an vukuunu kabul etmişlerdir.

Şevkânî, konuyla ilgili tartışma ve delilleri serdettikten sonra Hz. Peygamber'in icthadına cevaz vermeyen veya vukuu konusunda tevakkuf edenlerin, iddialarını ispata yeterli delillerinin bulunmadığını söyler.<sup>222</sup>

### III. Hz. Peygamber'in İctihadının Konusu/Alanı

İslam âlimlerince Hz. Peygamber'in, ibâdetlerle ilgili bazı konularda, kazâî uygulamalarda, vahyin alanına girmeyen dünyevi maslahatlarla ilgili meselelerde, devlet yönetimi, ordunun sevk ve idaresi gibi doğrudan peygamberlik alanına girmeyen alanlarda ilâhî bir bildirim almaksızın kendi

<sup>218</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 184; Bahrululûm el-Leknevî, *Fevâitih*, II, 606; Abdülgani Abdülhâlık, *Hucciyetü's-sünne*, Mansûre 1997/1418, s. 166-171.

<sup>219</sup> Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 76; Yerinde, *Ahkâm Ayetleri*, s. 191.

<sup>220</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 531; İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 736-727.

<sup>221</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 530.

<sup>222</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 733.

inisiyatifi ile bilgi ve tecrübesine dayanarak karar vermesinin caiz olduğu genel kabul görmüştür.<sup>223</sup>

İbâdetlerle ilgili konularda, Hz. Peygamber'in, Allah'ın verdiği yetki ve sınır çerçevesinde kendi re'y ve ictihadına dayalı olarak ibtidâen hüküm koymasının söz konusu olduğu ifade edilmiştir. Özellikle Hanefî usûlcüler bu konu üzerinde ısrarla durmuşlardır. Cessâs (v.370/981), savaş stratejileri konusundaki ictihad ile, ahkâmî meselelerdeki ictihad arasında fark olmadığını belirterek, Hz. Peygamber'in bu konularda ictihad edip uyarıldığı hususları buna örnek göstermiştir.<sup>224</sup> Savaşın, ancak Allah'ın kelimesinin yüceltilmesi için emredildiği gerekçesiyle dinin aslından olduğunu söyleyen Debûsî (v.430/1039) de, re'yin kendi mezheplerinde din ve ahkâm sahasında hüccet olduğunu; hatta vahyin sınırlı, re'yin ise sınırsız bir alan olduğunu ifade ederek Hz. Peygamber'in dinî ahkâmla ilgili konularda ictihad ettiğini îmâ etmiştir.<sup>225</sup> Serahsî (v.483/1090) ise, âdetâ Hz. Peygamber'in ictihadını niçin vahiy çerçevesi içerisine (vahy-i bâtın) aldıklarını izah edercesine, Rasûl-i Ekrem döneminde vuku bulan "zihar" hadisesini örnek vererek, onun ahkâmla ilgili olan bu konuda önce ictihadı ile fetva verip daha sonra vahiy tarafından düzeltilmesinin hem Hz. Peygamber'in dinî ahkâmda kendi ictihadı ile fetvâ verdiği, hem de hatası üzerine bırakılmadığına delil olduğunu söylemiştir. Bu ve benzeri şekillerde olduğu gibi, hatası üzerine bırakılmayacağından, Hz. Peygamber'in, vahyin onayından geçmiş olan ictihadlarının kesin bağlayıcı (*vâcibu'l-ittibâ'*) hale geldiğini belirtmiştir.<sup>226</sup> Pezdevî (v.482/1089) de aynı şekilde Hz. Peygamber'in şer'î/dinî ahkâmda hem vahye dayalı, hem kendi re'yine dayalı olarak amel ettiğini ifade etmiştir.<sup>227</sup>

Geç dönem Hanefî usûlcülerden İbnü'l-Hümâm (v.861/1457), kat'î nasların varlığı sebebiyle itikâdî konularda ictihadın söz konusu olamayacağını belirttiikten sonra, Hz. Peygamber harp stratejileri gibi konularda ictihadıyla amel etmekle emrolunduğunu; şer'î ahkâmda ise onun ictihadının sabit olduğunu; ancak bu ictihadların kıyastan ibaret olduğunu söylemektedir.<sup>228</sup>

Sondönem Hanefî usûlcülerden İbn Abdişşekûr el-Bihârî (v.1119/1707) ve Bahrululûm el-Ensârî (v.1225/1810), gerekli müddet vahiy bekledikten sonra Hz. Peygamber'in ictihad etme yetkisinin bulunduğunu; vahyin onayından geçtikten sonra ise kat'î nass haline geldiğini belirtmekle birlikte, Hz. Peygamber'in ictihadının kıyastan ibaret olduğunu ileri sürmektedirler.

<sup>223</sup> Apaydın, "İctihâd", *DİA*, XXI, 432.

<sup>224</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, III, 242.

<sup>225</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 251.

<sup>226</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 95.

<sup>227</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 386.

<sup>228</sup> İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr (et-Teysîr)* 'le birlikte), III, 186.

Ayrıca onlar, hükümlerin illetlerinin Hz. Peygamber'e açıklığı ve illete göre amel etmenin gerekliliği sebebiyle Hz. Peygamber'in ahkâmda ictihad (yani kıyas) ile amel etmesinin gerekliliğinin ortaya çıktığını belirtmektedirler. Bu konularda Hz. Peygamber'in hatalarını ise, illetin tespitinde değil, fûrû'a uygulanışında söz konusu olabileceğini ifade ederler.<sup>229</sup>

Tespit edilebildiği kadarıyla Cessâs (v.370/981) ve Semerkandî (v.539/1144) hariç diğer tüm Hanefî usûlcüler Hz. Peygamber'in ictihadında önce vahyi beklemesi gerektiğini savunmuşlardır.

Genel manada Şafîî usûlcüler Hz. Peygamber'in ictihadının vukuu konusunda mütereddit olup, tevakkuf etmeleri sebebiyle dinî ahkâmda ictihadını kabul konusunda da çekimser kalmaktadırlar. Mesela Gazzâlî (v.505/1111), Hz. Peygamber'in, ibâdetler vazetme, zekât nisaplarının ve diğer ölçülerin tayini gibi hususlarda kendi ictihadına dayalı olarak hüküm vermesinde teorik açıdan bir maninin olmadığını belirtmekle birlikte, vukuunu uzak bir ihtimal olarak görmektedir.<sup>230</sup> Râzî (v.606/1209), Ebû Yûsuf (v.182/798) ve Şâfiî'den (v.204/820) Hz. Peygamber'den sâdır olan ahkâmın bir kısmının ictihadına dayanmasının caiz olduğu görüşünü nakletmekle birlikte ekser muhakkikînin tevakkuf görüşünü tercih ettiğini ifade eder.<sup>231</sup> Karâfî (v.684/1285), "Hz. Peygamber'den sâdır olan ahkâm" ile fetva tasarrufunun kastedildiğini söyler.<sup>232</sup> Ancak Âmidî (v.631/1233), Hz. Peygamber'in ictihadının hukuken cevazını ve vukuunu kabul etmekte ve alanı konusunda bir sınırlamadan söz etmemektedir.<sup>233</sup>

Hanbelîlerden İbn Akîl (v.513/1119), Allah Teâlâ'nın, dünyevî maslahatlarla ilgili konularda olduğu gibi, dinî ahkâmla ilgili konularda da Hz. Peygamber'i, kendi re'y ve ictihadı ile hüküm vermeye yetkili kılmasında hiçbir sakınca olmadığını; hatta faraza Allah'ın, bulunduğu toplumun maslahatına yönelik olarak sadece kendi re'yiyle davranma görevi ile peygamber göndermesinde teorik olarak bir maninin olmadığını aklî gerekçelerle ortaya koymuştur.<sup>234</sup>

Hz. Peygamber'in ibâdetlerle ilgili konulara ictihadına delil olarak usûllerde zikredilen örneklerden bazıları şunlardır: Ezanın teşrî' kılınması olayı;<sup>235</sup> Hz. Peygamber'in önceleri kâble olarak Beytül-makdis'e dönmesi ile Medine'ye hicretten sonra Kâbe'ye dönme isteği;<sup>236</sup> veda haccı sırasında

<sup>229</sup> Bahrululûm el-Leknevî, *Fevâitih*, II, 602-603.

<sup>230</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 532.

<sup>231</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 7.

<sup>232</sup> Karâfî, *Nefâis*, IX, 3990.

<sup>233</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 181-189.

<sup>234</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih*, V, 410-416.

<sup>235</sup> Buhârî, "Ezân", I; Müslim, "Salât", I.

<sup>236</sup> Müslim, "Salât", 11-15.

önceden hedy kurbanını sevk etmesi;<sup>237</sup> Benî Kurayza seferi günü, herkesin ikinci namazını Benî Kurayza arazisinde kılacak şekilde acele yola çıkması emri üzerine, sahabenin bir kısmının ikindiye yolda kılıp bir kısmının oraya ulaştıktan sonra akşamın vakti içinde kılması olayını onaylaması;<sup>238</sup> bazı münafıklar için istiğfar dilemesi veya cenaze namazlarını kıldırmak istemesi olayları;<sup>239</sup> amcası Ebû Tâlib için Allah'tan bağışlanmasını dileme teşebbüsü<sup>240</sup> vb...<sup>241</sup>

Yargılama hukuku ile ilgili konularda Hz. Peygamber'in re'y ve ictihadı ile amel ettiğini, hemen hemen bütün usûlcüler kabul etmektedirler. Bu konuda kullanılan en temel delil Hz. Peygamber'in bizzat kendinden sarahaten sâdır olan ve zahire göre hüküm verdiğini ifade eden “*Ben ancak bir beşerim. Siz bana davalarla geliyorsunuz. Olur ki biriniz delilini daha güzel ifade eder de ben, ondan işittiğime dayanarak lehinde hükmederim. Her kime, kardeşine ait bulunan bir hakkı hükmederek verirsem sakın onu almasın; çünkü ona ateşten bir parça vermiş olurum!*”<sup>242</sup> hadisidir.

Karâfi, Hz. Peygamber'in ictihadı meselesinde asıl tartışma konusunun fetva tasarrufu ile ilgili konulardaki ictihadları hakkında olup, kazâ tasarrufları konusunda, Hz. Peygamber'in vahye ihtiyaç duymaksızın kendi re'y ve ictihadına göre hüküm vermesinin caiz olduğu konusunda icmâ vaki olduğunu ileri sürmüştür.<sup>243</sup>

Hz. Peygamber kazâi davalarda, doğrudan vahiy yoluyla elde ettiği bilgiye değil, yargılama ve hüküm verme metot ve vasıtalarını kullanarak herkes için geçerli olan ispat delillerine, objektif verilere dayanarak kendi re'y ve ictihadı ile karar vermekteydi. Ancak şunu tekrar belirtmek gerekir ki, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı anlama, küllî kuralları özel konulara, ilişkilere ve problemlere uygulama açısından Peygamberlerin aslî vazifeleri olan tebliğ dâhil usûl ve yöntemlerde hata etmesi düşünülemez.

Hz. Peygamber'in devlet yönetimi, ordunun sevk ve idaresi gibi doğrudan peygamberlik alanına girmeyen konularda kendi re'y ve ictihadına göre davrandığı konusunda usûlcüler arasında ittifak söz konusudur. Usûllerde bu alana, özellikle savaş stratejileri ve anlaşmalarla ilgili uygulamaları örnek verilmektedir.

Dünyevi işlerde Hz. Peygamber'in ilahi bir bildirim almaksızın kendi

<sup>237</sup> Buhârî, “Hacc”, 33; Müslim, “Hacc”, 143.

<sup>238</sup> Buhârî, “Meğâzi”, 28.

<sup>239</sup> Tevbe (9), 80, 84. Âyetle ilgili rivayetler için bk. Buhârî, “Tefsîr”, 159-161.

<sup>240</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 79; Müslim, “İmân”, 39.

<sup>241</sup> Örnekler ve değerlendirmesi için bk. Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 102-119.

<sup>242</sup> Ahmed, *Müsne'd*, I, 162, III, 152; Müslim, “Fezâil”, 139-141; İbn Mâce, “Ruhûn”, 15.

<sup>243</sup> Karâfi, *Nefâis*, IX, 3990; Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 42. İznevi de, kazâi meselelerde ve davaların hallinde Hz. Peygamber'in ictihadının vukuunda ittifak olduğunu belirtmiştir (Bedahşî, *Menâhicü'l-'ukûl*, III, 194).

inisiyatifi ile bilgi ve tecrübesine dayanarak karar vermesinin caiz olduğu genel kabul görmüştür.<sup>244</sup> Doğrudan vahiy alanına girmeyip, dünyevi maslahatlarla ilgili olan dünya işlerinde Hz. Peygamber'in kendi re'y ve ichtihadına göre davrandığı konusunda usûlcüler arasında ihtilaf yoktur. Sırf dünyevî meselelerle ilgili olan bu alana, Medine'deki hurma tozlaştırma olayı<sup>245</sup> örnek olarak zikredilir.<sup>246</sup>

Devlet yönetimi ve dünya işleri ile ilgili uygulamalar esas itibariyle dinî hükümlere dahil konular olmadığı için teknik anlamda ichtihad meselesine dahil olmamakla birlikte, usûllerde bu konuyla ilgili örneklerin zikredilmesinin gerekçesi, en azından Hz. Peygamber'in kendi ichtihadıyla hareket ettiği durumların varlığını ispat ve Hz. Peygamber'in söylediği her şeyin vahiy kaynaklı olmadığını tespit olmalıdır.

Hz. Peygamber'in ichtihad alanı ile ilgili olarak usûllerde bazı farklı alan ayrımlarına da gidildiği görülmektedir. Mesalâ Mâverdî'nin (v.450/1058), Hz. Peygamber'in ichtihadının kul hakkına müteallik meselelerde cari olup, Allah hakkı olan hususlarda cari olmadığı ayrımı;<sup>247</sup> Cüveynî'nin (v.478/1085) Hz. Peygamber'in temel kural (ilke) ve usûllerde icthadda bulunmayıp vahiy beklediği, ayrıntılarda ise kendisine tasarruf ve ichtihad izni verildiğine dair ayrımı;<sup>248</sup> yine aynı şekilde Gazzâlî'nin (v.505/1111), usûlde (asıllarda ve genel kurallarda (*kavâid*)) değil de fûrûda ichtihad edebileceği ayrımı;<sup>249</sup> Serahsî'nin (v.483/1090) bir hükmü ibtidâen re'y ve ichtihadıyla değil, ancak vahiy yoluyla koyabileceği, re'y ve ichtihad yoluyla ancak daha önce vahiy yoluyla ibtidâen konulmuş hükümlere benzerlerini katma şeklinde bir faaliyette bulunabileceği ayrımı<sup>250</sup> -ki bundan maksat kıyastır-; Şîrâzî'nin (v.476/1083), Hz. Peygamber'in ichtihadının dinde aslı bulunan meselelerde caiz olduğu, şer' de kendisine dayanılacak bir asıl bulunmayan meselelerde ise Hz. Peygamber'in tevakkuf etmesi ve vahiy bekleme gerektiği ayrımı;<sup>251</sup> akâid konularında ichtihadın söz konusu olmayacağı<sup>252</sup> vb...

<sup>244</sup> Apaydın, "İctihâd", *DİA*, XXI, 432.

<sup>245</sup> Müslim, "Fezâil", 139-141.

<sup>246</sup> Şevkânî, dünyevi maslahatlar ve savaş staretajileri gibi meselelerde Hz. Peygamber'in ichtihadının caizliği konusunda Selîm er-Râzî ve İbn Hazm'dan (akli konularda ise İbn Fûrek ve Ebû Mansûr el-İsfarâyînî'den) naklen usûlcüler arasında icmâ vakî olduğundan bahsetmektedir (bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 729; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 703).

<sup>247</sup> Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I, 437. Maverdinin bu ayrımda tam olarak neyi kastettiği anlaşılacakla birlikte, beyan edilmesi kulların menfaatine olan ve tebliğ ve teşrî'i sadece Allah'ın hakkı olan bir alana dahil olmayan konuları kasdetmiş olması muhtemeldir.

<sup>248</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, II, 887; Yerinde, *Ahkâm Ayetleri*, s. 187.

<sup>249</sup> Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 577.

<sup>250</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 92.

<sup>251</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 1093-1094.

<sup>252</sup> Emîr Pâdişâh, *Teysîru'l-Tahrîr*, III, 186.

İbnü'l-Kayyim (v.751/1350) ise, bazı konularda Hz. Peygamber'in kendi görüşü ile değil, vahiy ve Allah'ın gösterdiği ile hüküm verdiğini ifade ettikten sonra, bu gibi konuların *yargı, ahkâm ve küllî sünnetler* içeren meseleler olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Kayyim, belirli bir mekânda konaklama veya belirli bir kişiyi görevlendirme vb. konularda olduğu gibi, dinî hükme yönelik olmayan cüz'î (maslahat içeren) işler, hurma tozlaştırma örneğinde<sup>253</sup> olduğu gibi, istişareye konu olan ve kendisinde re'yin müdahil olabildiği durumların ise yukarıdaki husustan (*küllî sünnetlerden*) farklı olduğunu söylemektedir.<sup>254</sup> Buradan anlaşıldığına göre İbnü'l-Kayyim, *küllî sünnetler* dediği konularda Hz. Peygamber'in vahyi beklemesini şart koşmuş olmaktadır.

Hz. Peygamber'in ictihadının bir asla raci olması mümkün olmakla birlikte bunu her zaman şart koşmak kanaatimizce isabetli değildir. İctihad bazen maslahata, bazen doğrudan re'ye dayanabilir. Hz. Peygamber illeti açıklayabileceği gibi bazı durumlarda açıklamayabilir. Teşrî'de genel maksatları ve maslahatı gözeterek yani bir menfaati elde etmek veya bir mefseti def etmek için ictihad etmesi mümkündür.<sup>255</sup> Nitekim Şah Veliyullah ed-Dihlevî (v.1176/1762) bu konuyu şöyle ifade etmektedir: "*Zannedildiği gibi Hz. Peygamber'in ictihadının (daima) naslardan istinbât yoluyla olması gerekmez. Bilakis onun ictihadlarının çoğunluğu Allah'ın ona öğrettiği şer'î maksatlara, teşrî' kanunlarına (yasama kurallarını), kolaylaştırarak hüküm koyma ilkelerine dayalı olarak meydana gelmiştir. Bunun üzerine o da bu ilkelere hareketle vahiy yoluyla elde edilmiş olan maksatları açıklar.*"<sup>256</sup>

Netice itibarıyla Hz. Peygamber'in, ictihadında kıyas harici unsurlara dayanmasına bir mani yoktur. Çünkü o nasların hükümlere delâletlerini en iyi bilendir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, kıyasla birlikte devlet siyaseti ve hükümleri tatbiki ile alâkalı işlerde ictihad ettiği gibi, sırf dünyevi işlerde de ictihad etmiştir.<sup>257</sup>

Hanefî usûlcülerin ileri sürdüğü, Hz. Peygamber'in ictihad etmeden önce vahyi bekleme (*intizâr-ı vahiy*) şartını, hakkında hüküm verilecek olan meselenin, mesela ibtidâen teşrî' koyma, bir usûl, esas, ilke ve hedef belirleme vb. sırf Allah'ın yetki alanına dâhil olmasındaki gibi, temel dinî konularda vahyi beklemesi gerektiği, bu şekilde olmayan ve Allah'ın, peygamberine yetki verdiği, genellikle uygulama ve fûrû alanları ile ilgili hususlarda ise vahyi bekleme zorunluluğu olmadığı şeklinde değerlendirmek daha isabetli olacaktır.<sup>258</sup>

<sup>253</sup> Müslim, "Fezâil", 139-141.

<sup>254</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, V, 318-319.

<sup>255</sup> Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 202-214. Abdülmün'im en-Nemr, *el-İctihâd*, s. 40, 43. Istislahî kıyası kabul edip, asla raci olmasını her zaman şart koşmayan usûlcüler de bu kanaattedirler.

<sup>256</sup> Dihlevî, Şâh Veliyullah (v.1176/1762), *Huccetullâhi'l-bâliğa I-II*, Beyrut 2001, I, 240.

<sup>257</sup> Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 213.

<sup>258</sup> Erdoğan, *Sünnet*, s. 140-141.

Kanaatimizce Hz. Peygamber'in ictihadı ile ilgili alan ayırımında ölçüt, dini konu olup olmaması değil, hakkında vahiy gelmiş olup olmamasıdır. Aksi takdirde usûllerdeki ayırımı anlamlandırmak mümkün olmayacaktır. Yani dinî olsun dünyevî olsun hakkında vahiy inmemiş olan her konuda Hz. Peygamber'in ictihad yetkisi vardır. Nitekim öncelikle temel prensiplerde vahiy inmekte, Hz. Peygamber, diğer meseleleri buna kıyas etmek ve vahyin makasından sonuçlar çıkarmak sûretiyle çözümler üretmektedir.

Özellikle Hanefi usûlcüler, Hz. Peygamber'in ictihadının sadece kıyastan ibaret olduğunu savunmaktadırlar. Hz. Peygamber'in ictihadını kıyasın dar alanına hapsedmek kanaatimizce isabetli değildir. Hz. Peygamber ictihad ederken hakkında dini bildirim bulunan konudaki bir asla dayanabileceği gibi, maslahata, akıl ve tecrübesine, ashabıyla istişareye, örf ve âdetlere vs. dayanması mümkündür. Bütün bunlarla birlikte o, bizce Allah'ın kendisine verdiği meleke ve kavrayış ile İslamın genel maksatlarına, *aslahı* tercih ve dünya-ahiret maslahatının teminine dayanmaktadır.

Allah'ın, Hz. Peygamber'e verdiği özel birtakım bilgilere bir hudud getirilmesi mümkün değildir. Allah'ın, ona gösterdiği bazı güzellikler, gayb âlemine ait haberler, miraç olayı vs. konu dışındadır.<sup>259</sup> Çünkü burada hukûkî anlamda bağlayıcılık açısından ictihadları incelenmektedir. Hz. Peygamber'e beyan görevinin verilmesi, ona bir takım özel yetki ve izinlerin verildiği anlamında değerlendirilebilir.

İlahi hitapla muhatap bir beşer olarak Hz. Peygamber'in kendi toplumundan mücerret, insanlık üstü biri olduğu da söylenemez. Toplumunun telakkileri, örf âdetleri, kültürel yapısı ve medeniyet tasavvurunun onun üzerinde etkisi olması doğaldır. Zamanını ve toplumunu tanımadan ilâhi bilgileri uygulamanın imkânı olmadığı açıktır. Hz. Peygamber'in hakkında dinî bildirim bulunmayan konularda fazla soru sormayı yasaklayışı, teşrî'î alanın genişlemesinden doğacak zorluklara, dolayısıyla Allah'ın insanları serbest bir alanda özgürce yaşamaları muradına işaret olabilir. Hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in, beşeri bilgi ve tecrübe unsurları taşıyan uygulamaları olmuştur. Özellikle idarî işlerde ilkesel temelde vahye bağlı olmakla birlikte, özel alan uygulamalarında ictihadına dayandığı kolaylıkla söylenebilir.

Hz. Peygamber'in ictihadında kullandığı bilgi kaynakları meselesine değinmek uygun olacaktır. Ortaya çıkış şekilleri açısından Hz. Peygamber'in ictihadlarını taksime tâbî tutan Abdülcelil İsâ (v.1979), 1-kendisine, ceza olarak hayvan sûretine çevrilen insanların neslinin devam etmeyeceği<sup>260</sup> bilgisi

<sup>259</sup> Gaybî meselelerde Hz. Peygamber'in gaybî bilgi ile münasebeti hakkındaki delil ve tartışmalar için bk. Celebi, İlyas, *İslam İnancında Gayp Problemi*, s. 109-142; Ahatlı, Erdinç, *Peygamberlik*, s. 252-259.

<sup>260</sup> Müslim, "Kader", 33. Rivayet şu şekildedir: Maymun ve domuzların aslı hakkında soran bir sahabîye Hz. Peygamber, "Allah helak ettiği veya (hayvan sûretine çevrilererek) cezalandırdığı toplulukların nesillerini devam ettirmemiştir. Maymunlar ve domuzlar daha önce de dünyada varlardı." şeklinde cevap vermiştir.

ulaşmadan önce Hz. Peygamber'in, tahminine dayalı olarak, İsrâiloğullarından bir toplumun hayvana çevrildiği; dolayısıyla kendi dönemindeki keler veya farelerin, bunların neslinden gelmiş olabileceğini düşündüğü örneğindeki gibi *zann* ifade eden;<sup>261</sup> 2-bâliğ olmadan ölen gayr-ı müslim (müşrik) çocuklarının ahiretteki durumu hakkındaki sorulara önce babalarına tâbî olarak cehennemlik olduklarına hükmedip sonra fitrat üzere oldukları için cennet ehlinin hizmetçileri olacakları<sup>262</sup> veya önce kabir azabının olmadığını söyledikten sonra, Allah'ın dilediği kişiye dilediği şekilde azap edebileceğini söylemesi<sup>263</sup> örneklerinde olduğu gibi, *kat'iyet* (kesinlik) ifade eden; 3-kıblenin Mescid-i Aksâ'dan, Mescid-i Haram yönüne tahvilinde<sup>264</sup> olduğu gibi, *temenni* ifade eden; 4-yatsı namazına mescide gelmeyenlerin evlerini başlarına yıkmaya<sup>265</sup> veya emzikli kadınla münasebeti yasaklama yönündeki isteklerini,<sup>266</sup> maslahata binaen veya zararı söz konusu olmaması vb. sebeplerle terk ettiği örneklerindeki gibi, *hemm* (aklından/kalbinden geçirip de yapmama) ifade eden; 5-Hz. Peygamber'in ictihadına dayalı olarak bazı müşriklerin yakılarak öldürülmelerini istedikten sonra, Allah'tan başka hiç kimsenin bu şekilde ceza veremeyeceğini ifade eden sözündeki<sup>267</sup> gibi, *talep* ifade eden; münafıkların savaşa katılmamalarına müsaadesi<sup>268</sup> veya gönüllerini İslama bağlamak amacıyla İslama yeni girmiş kişilere kolaylık için bazı hükümleri hafifletmesi<sup>269</sup> örneklerinde olduğu gibi, *izin* ifade eden; 6-Hz. Peygamber'in Uhud harbinde düşmanı lanetlemesi veya kızgın olduğu bazı durumlarda bir kısım Müslümanlara lanet içeren sözler sarf etmesinden dolayı Allah'tan af ve kötü sözlerinin onlar için ecir olmasını dilemesi<sup>270</sup> örneklerinde olduğu gibi, *dua* ifade eden; 7-Medine'de hurma tozlaştırma olayında<sup>271</sup> veya hanım-

<sup>261</sup> Rivayet için bk. Müslim, "Sayd", 48, 50, 51; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 28.

<sup>262</sup> Kanatimizce çelişkili rivayetler içeren ihtilafî bir konuyu Hz. Peygamber'in kat'î ictihadına örnek vermesi isabetli olmamıştır. Konu hakkında rivayetler için bk. Ahmed, *Müsned*, II, 518, III, 435; Buhârî, "Cenâiz", 91, "Ta'bir", 48; Müslim, "Kader", 26.

<sup>263</sup> Ahmed, *Müsned*, VI, 81.

<sup>264</sup> Müslim, "Salât", 11-15.

<sup>265</sup> Buhârî, "Cemâat", 1; Müslim, "Mesâcid", 39.

<sup>266</sup> Müslim, "Nikâh", 140-142.

<sup>267</sup> Buhârî, "Cihâd", 106; Benzer uygulamalar için bk. İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 41.

<sup>268</sup> Tevbe (9), 43.

<sup>269</sup> Sadece iki vakit namaz kılabilceğini söyleyen kişiye müsaade ettiği rivayeti için bk. Ahmed, *Müsned*, IV, 344; Ebû Dâvûd, "Salât", 9. Bu tür uygulamalar, muhatapların bulunduğu şartlar çerçevesinde geçici kolaylık sağlamaya yönelik olup, bazı kişi ve gruplara tâviz verme anlamı asla taşımamaktadır (bk. Dönmez, "Muhammed", *DİA*, XXX, 443).

<sup>270</sup> Müslim, "Birr", 88. Rivâyet şu şekildedir: Hz. Âişe şöyle demiştir: Rasûlullah'ın yanına iki adam girdi. Ve onunla, ne olduğunu bilmediğim bir hususta konuşular da onu gazaplandırdılar. O da kendilerine lanet edip kötü söz söyledi. Onlar çıktıktan sonra ben: "Yâ Rasûlallah! Şu iki adama artık hayırdan hiçbir şey isabet etmez" dedim, "*Ne oldu ki?*" buyurdular. "Sen onlara lanet edip kötü söz söyledin!" dedim. Bunun üzerine Allah Rasûlü, "*Sen bu konuda benim Rabbime koştüğüm şartı bilmiyor musun? Allahım! Ben ancak bir beşerim, hangi Müslümana lanet etmiş veya kötü söz söylemişsem bunu onun için bir zekât ve ecir kıl, dedim*" buyurdular.

<sup>271</sup> Müslim, "Fezâil", 139-141.



ları arasındaki bir hâdise sebebiyle bal şerbeti içmeme kararında<sup>272</sup> olduğu gibi, *terki tercih* ifade eden; 8-Mekke hareminden hiçbir otun koparılmayacağını söyledikten sonra *izhir* otunu istisna etmesi örneğinde<sup>273</sup> olduğu gibi, *genel nehiy* ifade eden; 9-münafıklar için af dilemesindeki<sup>274</sup> gibi, *istiğ-fâr* ifade eden icthadları olmak üzere Hz. Peygamber'in kendi re'yiyle karar verdiği durumları sınıflandırmıştır.<sup>275</sup>

Hz. Peygamber'in re'y ve icthadına dayalı olarak hükümler verirken, başta Kur'ân vahyine ve dünyevî-uhrevî maslahatların temini çerçevesinde İslamın temel gayelerine dayanmasının yanında, onun icthadına temel teşkil eden bir takım yan unsurlardan söz etmek mümkündür. Kıyas başta olmak üzere, toplumsal realite anlamında örf ve âdetler, önceki ümmetlere ait teşrî'ler (bu daha çok onlara muhalefet şeklinde icthadına kaynaklık etmiştir), ashabıyla istişare, kamu yararını gözetme gibi ilave unsurlardan istifade ettiği söylenebilir. Bütün bunlarla birlikte, şahsına münhasır fetanet özelliği, kişisel tercihleri, yaşadığı toplumun realitesine ve fiziki çevreye dayalı dünyevî tecrübeleri, tarihî tecrübesinin ürettiği beşerî bilgiler vs. gibi unsurların icthadında yönlendirici etkisi olduğu söylenebilir.<sup>276</sup>

Hz. Peygamber'in icthadı konusunda şu şekilde bir *alan ayırımı*-dan söz etmek mümkündür: 1- *Lâzîmî teşrî' değeri taşıyan icthadları*: Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın mücmel, mukayyet ve umumî hükümlerini beyanı ile helal-haram, sıhhat-fesat gibi temel konulardaki beyanları buna örnek verilebilir. Hz. Peygamber'in bu konudaki icthadları risâlet vasfı ve görevine dayalı olduğu için şer'î ahkâmı beyan kabilinden olup hataya veya hata üzere bırakılmaya ihtimali olmayan re'y ve icthadlarıdır. Bunlar teşrî'î değer açısından Kur'ân mertebesinde sayılıp, lâzîmî teşrî' anlamı taşımaktadırlar. 2- *Bir yönetici veya bir hâkim olarak Hz. Peygamber'den sâdır olan icthadlar*: Bu konuda kendi re'y ve icthadına göre davranabileceği gibi, ashabıyla istişare etmesi ve onlardan uygulamada yardım alması mümkündür.<sup>277</sup>

<sup>272</sup> Müslim, "Talak", 20-21.

<sup>273</sup> Müslim, "Hacc", 445.

<sup>274</sup> Buhârî, "Tefsîr", 159-161.

<sup>275</sup> Abdülcilîl İlsâ, *İctihâdû'r-Rasûl*, s. 71-143. Bu taksimatın örneklerinin bir kısmının, konuyla irtibatı bakımından tekrar değerlendirilmeye ihtiyaç gösterdiği söylenebilir.

<sup>276</sup> Ülkemizde bu konu üzerinde duran bazı çalışmalar için bk. Erdoğan, *Sünnet*, s. 161-189; Erul, *Sahabe*, s. 240-263; Yerde, "Hz. Peygamber'in İctihadı Meselesi", *DİD*, s. 378-388; Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları* ("Mâturidî'ye Göre Gayb ve Hz. Peygamber'in Bilgisinin Sınırları"), s. 135-153; Karacabey, Salih, *Hz. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi*, s. 219-247.

<sup>277</sup> Nebhân, M. Fârûk, *Nizâmü'l-hukn fi'l-İslâm*, s. 382. Son devirde İslam Hukuku üzerine yapılan özellikle fıkıh usûlü ve icthad konularındaki çalışmaların çoğunda Hz. Peygamber'in icthadı konusuna yer verilmiş; çoğunda genel itibarıyla klasik literatürdeki bilgilerin nakli ile yetinilmiş olmakla birlikte, yukarıdaki örnekte olduğu gibi değerlendirmeler içerenler de olmuştur. Çağdaş dönemde konuya değinen bazı eserler için bk. Zâyedî, *el-İctihâd bi-tahkiki'l-menât ve sultânihî*, s. 90-95; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-icthâd*, s. 71-74; Vurûkiyye Abdürrazzâk, *Davâbitü'l-icthâdi'tenzilî*, s. 41-72 (bu çalışmada Hz. Peygamber'in icthadı ile tasarrufları arasında münasebet kurulmuş, daha çok tasarrufları üzerinde durulmuştur); Karaman, *İctihad*, s.35-39; a.mlf., *Hukuk Tarihi*, s. 69-72; Aşkar, *Ef'âlû'r-Rasûl*, I, 118-129; Tevâna, *el-İctihâd*, s. 24-29.

## Sonuç

Hız. Peygamber hakkında icthadın caiz olduğunun en büyük delili, fiilen icthadda bulunmuş olmasıdır. Rasûlullah'ın icthadını konu edinen eserlerdeki örnekler bunu açık bir şekilde göstermektedir. Konu hakkındaki iddia ve delillerin serdinden sonra ortaya çıkmıştır ki, bilginlerin çoğunluğu tarafından savunulan Allah Rasûlü'nün icthad yetkisinin bulunduğu görüşü, onun beşeriyeti ile uygunluk arz eden tutarlı bir yaklaşım olduğu kadar, reddedilmesi mümkün olmayan sağlam ve güçlü delillere dayalı bir hakikattir.<sup>278</sup>

Hız. Peygamber'e verilen *beyan* görev ve yetkisinin, onun icthadına kuvvetle delalet ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim usûlcüler bu konuyu felsefî anlamda tartışmış olup, çoğunluk usûlcüler, Allah'ın, Hız. Peygamber'e gerek ibtidâen, gerek kıyasa dayalı olarak hüküm vazetme yetki ve sorumluluğu vermesinde teorik olarak bir engelin bulunmadığını kabul etmişlerdir.

Hız. Peygamber'in vahyi beklemesi ile ilgili tartışma konusuna gelince, dinin aslına müteallık, Allah Teâlâ'nın kimseyi ortak kılmadığı alanlarda vahiy beklediği kabul görmekte birlikte, Hız. Peygamber'in her hâdisede vahyi beklemesi gerektiği söylenemez. Ancak Hız. Peygamber'in, Kur'an'da aslı bulunan ve kıyasa konu olabilen meseleler başta olmak üzere, genel ilke ve kurallara bağlı olarak, gerek uhrevî, gerek dünyevî maslahatlara yönelik konularda icthad etmesi mümkündür. Dünyevi meselelerle ilgili konularda ise, tamamen kendi re'y ve icthadına dayalı olarak uygulamalarda bulunduğu açıktır.

Hız. Peygamber'in, icthadlarında her zaman musîb olması gerekmemekle birlikte, onun gerek uhrevî, gerek dünyevî maslahatları en iyi bilen kişi olarak, çok azı hariç hemen hemen bütün icthadlarında isabet ettiği söylenebilir. Ancak, risâlet görevi gereği olan ve dini tebliğ dairesine giren konularda yanılması söz konusu olmamakla birlikte, uygulamaya yönelik, çoğu dünyevi maslahatlarla ilgili hususlarda yanılmasının mümkün olabileceği unutulmamalıdır. Burada şu da belirtilmeli ki, dinî ahkâmla ilgili meselelerde Hız. Peygamber, hatası üzere bırakılmamıştır.

Hız. Peygamber'in icthadında yanıldığı durumlarda –eğer dinin aslına müteallik değilse– derhal düzeltilmesi veya mutlaka düzeltilmesi gerektiği gibi bir ön şartın ileri sürülmesinin her zaman için geçerli olmadığı söylenebilir. Nitekim Hız. Peygamber'in dinî alanla ilgili olarak yanıldığı hususlarda her zaman için anında vahyin gelip düzelttiği söylenemeyeceği gibi, Bedir esirlerinin fidye karşılığı serbest bırakılması olayında olduğu gibi bazen, uyarıdan sonra hükmün Hız. Peygamber'in icthadı üzere kaldığı durumlar da mevcuttur. Ziraat, tıp, ekonomi vb. tecrübî bilgiye dayalı sırf dün-

<sup>278</sup> Yerinde, *Ahkâm Ayetleri*, s. 191.

yevî alanlardaki icthadlarında yanılması durumunda vahiyle düzeltilmesi söz konusu olmadığı gibi, böyle bir gerekliliğin olduğu da söylenemez. Çünkü bunlar doğrudan peygamberlik alanına giren hususlar değildir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra icthadlarının ve buna dayalı uygulamalarının, vahiy kontrolünden geçtiği ve zımnî vahiy anlamı taşıdığı için kesin bilgi ifade eden (kat'î) naslar haline geldiği söylenmektedir. Ancak bunu söylerken şu hususu da gözden uzak tutmamak gerekir: Hz. Peygamber'in re'y ve icthadına dayalı uygulamaları, genellikle gündelik ve süreli maslahatlarla alâkalı olup, tümüyle lâzımî teşrî' değeri taşımayabilir. Hz. Peygamber'in kendi dönemi için bağlayıcı nitelik taşıyan bazı hükümlerin illetlere bağlı hükümler olduğu, bu sebeple zaman, mekân ve şartların değişmesiyle illetlere göre değişebilen özellik taşıdığı unutulmamalıdır. Hz. Peygamber'in kendi döneminde teşrî'î boşlukları, zamanının maslahatlarına göre doldurduğu, bunu da re'y ve icthadına dayalı olarak yaptığı söylenebilir. Nitekim onun vefatından sonra sahabe, onun uygulamalarını dikkate alarak, günün şartlarına göre ahkâmı beyan etmiş ve uygulamışlardır.

Hz. Peygamber'in icthadlarının muayyen bir konuyla veya belirli zaman ve mekânla sınırlandırılması mümkün gözükmemektedir. Gerek kendi, gerekse mü'minlerin hayatını ilgilendiren birçok olayda icthadları olmuş; hatta yukarıda geçen kabir azabının olmadığını söyledikten sonra, Allah'ın dilediği kişiye dilediği şekilde azap edebileceğini söylemesi ve önceleri aksini düşünürken, ceza olarak hayvan sûretine çevrilen insanların neslinin devam etmeyeceği ile ilgili sözlerinde olduğu gibi, uhrevî/gaybî alanla ilgili tahminleri de olmuştur.

*“Rasûlullah, yirmi üç yıllık peygamberlik hayatında sadece alıcı-verici bir cihaz gibi kalmamış, Kur'ân-ı Kerîm'i tefsîr, tatbîk, temas etmediği meselelerin hükümlerini teşrî', anlaşmazlık sonucu hükmüne müracaat edenler arasında hüküm, İslam devletini tesis ve idare... gibi bir kısmı icthada dayalı tasarruflarda bulunmuştur. Ancak onun icthadının isabetsiz olduğu takdirde, Allah Teâlâ tarafından tashih edilmek gibi bir imtiyazı vardır. Çünkü o, “insanlara iyi örnek olmak”<sup>279</sup> “neyi emretmişse tutulmak ve neyi yasaklamışsa terk edilmek”<sup>280</sup> üzere gönderilmiş ve kendisine itaatin Allah'a itaat olduğu<sup>281</sup> bildirilmiş”<sup>282</sup> bir peygamberdir.*

<sup>279</sup> Ahzâb (33), 21.

<sup>280</sup> Haşr (59), 7.

<sup>281</sup> Nisâ (4), 80.

<sup>282</sup> Karaman, *İctihad*, s. 39 (alıntıda tarafımızdan bazı tasarruflarda bulunulmuştur).

Hız. Peygamber'in ictihadının amaçlarından birinin ümmetine istinbât yolunu öğretmek olduğu söylenebilir.<sup>283</sup> Nitekim kendi döneminde teşrîf yetkisi kendisine ait bulunmakla birlikte Hz. Peygamber, huzurunda veya gıyabında ashabının bazı hükümler vermesine müsaade ettiği görölmektedir. Bu hükümlerin teşrîf değeri, Hz. Peygamber'in ikrârı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Bu makalede Hz. Peygamber'in gerek dinî, gerek dünyevî konularda kendisine verilen hüküm vazetme ve uygulama yetkilerini, ictihadı vasıtasıyla kullandığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. İslam hukuku açısından Hz. Peygamber'in tasarruflarının alanı, çeşitleri ve bağlayıcılığının tespit ve değerlendirilmesi bakımından bu konunun önemi açıktır. Hz. Peygamber'in özellikle devlet başkanlığı tasarrufu ile alâkalı yetki ve işlemleriyle, yargısal karar ve uygulamalarında çoğunlukla, vahyin yüklediği misyon ve ilkeler çerçevesinde kendi re'y ve ictihadına göre davrandığı söylenebilir.

<sup>283</sup> Hz. Peygamber'in ictihad etmesinin ve hatta ictihadında hata etmesinin hikmetleri için bk. Hacvî, M. el-Fâsî, *el-Fikru's-sâmi fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî* I-II, Medine 1396, I, 78; Nemir, *el-İctihâd*, s. 76-78; Umerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 359-363.

# İZZEDDİN BİN ABDÜSSELAM'IN EL-KAVÂİDÜ'L-KÜBRÂ ADLI ESERİNDE İCTİHADIN ANLAM, KAPSAM VE SONUÇLARI

Dr. Soner DUMAN\*

## The meaning, comprehensiveness and results of al-Ijtihad in Izzeddin b. Abdusselam's book: "Qawaid al-Kubra"

Izzeddin b. Abdusselam's book which is named as "Qawaid al-Kubra" occupies an important place in the history of Islamic Jurisprudence. It is the first book which studies the subjects "maslaha (interest)" and "makâsîd (purposes)" particularly. The importance of the book is not only from its this situation but also the author tries to obtain the general rules of Islamic Jurisprudence. It isn't suprising that we see the scholars like al-Qarafi, al-Shatibi, al-Suyuti and Ibn Nuceym -who have books on the subject of "general rules and principles of Islamic Jurisprudence"- make references to his Qawaid al-Kubra frequently. The thing that makes the book more important is its examples. The author always gives so many examples for each subject.

The author mentions to relationship between al-ijtihad and zann while he studies the relationship between maslaha – mefsedet and zann.

In this article we will analyse sistematically the author's opinions about the meaning and comprehensiveness of al-Ijtihad.

**Key Words:** al-Ijtihad, Zann, al-mujtehid, true, false.

## 1. İCTİHADDA GENEL BİR BAKIŞ

### A. TANIMI

(اجتهاد) kelimesi (جهد) kökünden gelmektedir. Bu, sözlükte "meşakkat/zorluk" anlamına gelmektedir. Kur'an'da bu sözcük üç ayette geçmekte olup,<sup>1</sup>

\* Dr., İslâm Hukuku Bilim Dalı.

<sup>1</sup> Bu kelimenin geçtiği yerler; Nahl, (16), 38; Nûr, (24), 53; Fâtır, (35), 42.

geçtiği yerlerin tümünde “çaba ve emek harcamak” anlamına gelmektedir.<sup>2</sup>

Sözlükte “çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek” anlamlarındaki cehd kökünden türeyen ictihad “*bir konuda elden gelen çabayı sarfetmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak*” demektir.<sup>3</sup>

Terim olarak ictihadın, ekol ve fakihlerin farklı bakış açılarını ve kavramın içeriğinde zamanla görülen genişlemeyi yansıtacak şekilde birçok tanımı yapılmış olup<sup>4</sup> bunların ortak noktasını, “*fakihin herhangi bir şerh hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması*” fikri teşkil eder.<sup>5</sup>

## B. KAPSAMI

İctihad faaliyeti, lafzın zâhirî mânasının anlaşılması çabasından lafzın mânâ ve amacının anlaşılması ve nasların bıraktığı boşlukların aynı sistem içinde tamamlanması çabasına kadar uzanan geniş bir alanda söz konusu olmaktadır.<sup>6</sup>

İslam fikhında ictihad kavramı, fikhî bir meselenin hükmünü elde etmek üzere müctehidin harcadığı çabayı ifade eder. İctihadın biri dar diğeri geniş olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır.<sup>7</sup> Dar anlamda ictihad, nasslarda hükmü bulunmayan bir hukukî olayın hükmünü elde etme faaliyetidir. Geniş anlamda ictihad ise bu anlamın yanısıra nassların yorumlanması çabasını da ihtiva eder.

<sup>2</sup> El-Umerî, Nâdiye Şerîf, *el-İctihâd ve 'l-taklîd fi 'l-İslâm*, Beyrut 2004, s. 27.

<sup>3</sup> Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432.

<sup>4</sup> İctihadın farklı şekillerde tanımlanmasında neyin etkili olduğu konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Burada bu görüşler içinden ictihad konusunu müstakil bir çalışma konusu yapan iki usulcünün değerlendirmelerine kısaca yer vereceğiz:

El-Umerî, ictihadın farklı tanımlanmasında özellikle tanıma başlarken kullanılan kelimelerin seçimi ve tanımda bazı kayıt ve şartların zikredilip edilmemesinin etkili olduğunu belirtir.

Tanıma hangi kelime ile başlandığı açısından bakıldığında birçoğu birbiri ile anlam olarak aynı olan ictihad tanımlamalarında iki yolun tutulduğu görülmektedir: İctihadi, müctehidin bir fiili olarak görenler, tanımlarına “bezl” ve “istifrâğ” sözcükleri ile başlarlar. Buna karşın ictihadi müctehidin sıfatı olarak görenler tanımlarına çoğunlukla “meleke” kelimesi ile başlarlar.

Tanımları birbirinden ayıran diğer bir nokta ise tanım esnasında bazı kayıt ve şartlara yer verilip verilmemesi konusudur. Bkz. El-Umerî, Nâdiye Şerîf, *el-İctihâd ve 'l-taklîd fi 'l-İslâm*, s. 28 vd.

Ez-Zenkî ise farklı ictihad tanımlarını üç gruba ayırmıştır:

Birinci grupta yer alanlar ictihadi bir olayın veya tasarrufun hükmü ile ilgili zan doğurmasına vesile olması açısından tanımlanmışlardır.

İkinci grupta yer alanlar ise ictihad sonucunda elde edilecek bilginin kat'î veya zannî olup olmamasını dikkate almaksızın ictihadın müctehidin bir fiili olması açısından tanımını yapmışlardır.

Üçüncü grupta yer alanlar ise ictihadın tanımında uygulama yönünü esas almışlar, ictihadi tahkik-i menâti da kapsayacak şekilde tanımlanmışlardır. Bkz. Necmeddîn Kâdir Kerîm, *el-İctihâd fi mevridi 'n-nass*, Beyrut 2006, s. 27 vd.

<sup>5</sup> Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432.

<sup>6</sup> Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 436.

<sup>7</sup> Bahru'l-ulûm, Muhammed, *el-İctihâd, usûluhu ve ahkâmuhu*, Beyrut 1991, s. 39.

### C. TÜRLERİ

İctihadın türlerini açıklama konusunda usulcülerin farklı yöntemler izlediği görülmektedir. Bu farklılıkta ictihadın hangi açıdan taksime tabi tutulduğu hususu rol oynamaktadır. Usulcülerin ictihadı şu açılardan taksime tabi tuttukları görülmektedir:

Birinci taksim: Ümmet içinde inkıtının caiz olup olmaması açısından,

İkinci taksim: İctihad eyleminin bizzat yapısı açısından,

Üçüncü taksim: İctihad ile elde edilecek sonuç açısından.

Bu açılardan bakıldığında yapılan farklı ictihad taksimlerinin belli başlılarını şu şekilde ortaya koyabiliriz:

İbn Akîl'e göre ictihad iki türdür: a) Kesin bilgi hâsıl eden ictihad, b) Zann-ı galip meydana getiren ictihad.

İbn Teymiyye ictihadı “menât” açısından ele almış ve üçe ayırmıştır: a) Tahricü'l-menât, b) Tenkîhu'l-menât, c) Tahkîku'l-menât.

Şâtîbî inkıta açısından ictihadı ele almış ve ikiye ayırmıştır: a) Kıyâmete kadar inkıtayı caiz olmayan ictihad: Tahkîku'l-menâti'l-âmm. B) İnkıtayı caiz olan ictihad: Tenkîhu'l-menât ve tahrîcü'l-menât ictihadları ile tahkîku'l-menâti'l-hâss ictihadları böyledir.

Ma'rûf ed-Devâlibî ictihadı üçe ayırmıştır: a) Beyan ictihadı (el-ictihâdu'l-beyânî), b) Kıyas ictihadı (el-ictihâdu'l-kıyâsî), c) İstislâh ictihadı (el-kıyâsü'l-istislâhî).<sup>8</sup>

Fethi Düreynî ictihadı üçe ayırmıştır: a) Naslar ve onların talili konusunda ictihad, b) Nasların uygulanması (tatbiki) konusunda ictihad, c) Nas olmayan konularda ictihad.

el- Es'adî ictihadı; a) ictihad-ı beyânî, b) ictihâd-ı aklî olarak ikiye ayırmıştır.

Takî el-Hakîm de; a) İctihad-ı şer'î, b) ictihad-ı aklî olarak ikiye ayırmıştır.

Yukarıdaki taksimlerin tümünü bir bütün olarak veren ez-Zinkî kendi ictihad taksimini ise şu şekilde ortaya koymaktadır:

<sup>8</sup> Devâlibî'nin bu taksimi şu açılardan eleştirilmiştir:

Zerâf, istishâb, istihsân, örf gibi diğer ictihad türlerini kapsamamaktadır.

Beyan ve kıyas ictihadı bazen tek bir ictihadda birleşebilir, örneğin illetin nasla belirtilmesinde böyledir.

Kıyas ve istislah ictihadının “ta'lîl ictihadı (el-ictihâdu'l-ta'lîlî)” adı altında birleştirilmesi mümkündür. Ki bu durumda istihsan, örf ve sedd-i zerfa ictihadları da bunun kapsamına girer. Çünkü bu ictihadlar ancak talilden sonra mümkün olabilir. Dahası istishâbî “hükümü gerektiren illetin bulunmaması” diye tanımlayanlara göre istishâb ictihadı da bunun kapsamına girer. Bkz. ez-Zinkî, Necmeddîn Kâdir Kerîm, *el-İctihâd fî mevridi'n-nass*, s. 35.

- 1) Nassın bulunduğu konuda ictihad
  - a. İctihad-ı beyânî
  - b. İctihad-ı ta'lîlî
  - c. İctihad-ı tahkîkî
- 2) Nassın bulunmadığı konuda ictihad
  - a. İctihad-ı kıyasî
  - b. İctihad-ı istislâhî
  - c. İctihad-ı tahkîkî<sup>9</sup>

## II. İZZEDDİN B. ABDÜSSELAM'IN İCTİHAD KONUSUNA BAKIŞI

### A. İCTİHADIN TANIMI

İslam dini, bağlularına bir takım yükümlülükler yüklemiştir. Bu yükümlülüklerin yerine getirilmesi herşeyden önce mükelleflerin yükümlülükleri bilmesine, bunlara güçlerinin yetmesine bağlıdır.<sup>10</sup> Yükümlülüklerin yerine getirilmesi sırasında mükellefin içinde bulunduğu zaman, mekân ve şartlar, elinde bulunan imkân ve nesnelere önemli rol oynar. Bu açıdan bakıldığında İslam dini bağlularından her zaman, mekân ve şart altında, sahip oldukları imkânlar ölçüsünde kendi hükümlerine bağlı kalmalarını ister.<sup>11</sup> Mükellefin somut bir durumda hangi hükmü, ne zaman, nasıl uygulayacağını bilmesi ise akli olarak bazı araştırmalar yapmayı gerektirebilir. İşte ictihad en genel anlamıyla “mükellefin içinde bulunduğu somut bir durumda hangi hükmü, ne zaman, nasıl, ne kadar uygulayacağına dair inceleme/araştırmada bulunmasıdır”.

İzzeddin b. Abdüsselâm ictihadı şu şekilde tanımlar:

İctihad, müctehidin talep ettiği hükmü gösteren delilleri inceleme ve araştırma konusunda cehd ve takatı harcamasıdır.<sup>12</sup>

İleride görüleceği üzere İzzeddin b. Abdüsselâm burada ictihad ve müctehid sözcüklerini usul-i fıkıh ilmindeki terminolojik anlamından daha öte sözlük anlamını esas alarak kullanmaktadır. Bu tanımın unsurlarını şu

<sup>9</sup> ez-Zinkî, Necmeddîn Kâdir Kerîm, *el-İctihâd fî mevridi'n-nass*, s. 36.

<sup>10</sup> Zuhaylî, Vehbe, *Usulü'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimeşk 1986, I, 134-135.

<sup>11</sup> Bakara, (2), 233, 286; Nisâ, (4), 97; En'âm, (6), 152; A'râf, (7), 42; Enfâl, (8), 60; Mü'minûn, (23), 62; Tegâbûn, (64), 16.

<sup>12</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-kübrâ*, (thk. Nezih Kemâl Hammâd, Osman Cum'a Damiriyye), Dımaşk 2000, II, 45.



şekilde gösterebiliriz:

1. Ulaşılmak istenen şer'î hüküm
2. Şer'î hükmü gösteren delil/deliller
3. Deliller üzerinde [bir metoda dayalı] inceleme/araştırma (nazar)
4. Müctehidin çaba ve gayreti.

Bu tanım; ictihadın amaç, kaynak, yöntem ve uygulayıcısını içermektedir.

İleride görüleceği üzere “şer'î hüküm” ile kastedilen gerek teklifî gerekse vaz'î hükümlerdir.

Deliller ile kastedilen ise “hükümlerin sübûtunu gösteren deliller” ile “hükümlerin vukûunu gösteren deliller” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

Deliller üzerinde inceleme/araştırma ise kişinin gerek beş duyusu gerekse aklını kullanarak deliller üzerinde yapacağı incelemeyi ifade etmektedir.

## B. İCTİHADIN KAPSAMI

İzzeddin b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-kübrâ* adlı eserinde “ictihad” sözcüğünü usuldeki terim anlamından daha geniş bir şekilde “mükellefin yükümlü olduğu konuya ilişkin her türlü inceleme ve araştırması” anlamında kullanmakta, bu inceleme ve araştırmaların hangi alanda söz konusu olabileceği konusunda ihtimaller üzerinde durmakta ve örnekler vermektedir. O, ictihada konu olan şeyleri sekiz kısımda ele almaktadır. Bunların ilki fıkıh usulü ilminde bilinen anlamıyla ictihaddır. Diğer yedi kısım ise furu fıkıhta, mükellifiyetin yerine getirilmesi için yapılması gereken inceleme/araştırmaya dairdir. İzzeddin b. Abdüsselâm ictihada konu olan her bir kısmı ele alırken bu tür ictihadı yapacak kişinin (müctehid) hangi niteliklere sahip olması gerektiğine de kısaca temas etmektedir.

Buna göre ictihadın konusu/kısımları şunlardır:

1. Hükümlerin Delilleri Konusunda İctihad

İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir:

Bu tür ictihad; kitap, sünnet, icma, kıyas-ı celi ve muteber istidlal gibi delilleri bilenlere mahsustur. Bu tür ictihadda müctehidin, gören biri ile gözleri görmeyen birisi olması arasında fark yoktur. Çünkü hükümlerin delillerinin görmeyele alakası yoktur.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 45.

Fıkıh usulündeki terim anlamıyla icthad icmâlî deliller olarak kabul edilen Kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istidlâl delillerini bilenlere özgüdür. Bu tür icthadda delilleri bilmenın ötesinde meselâ müctehidin gözlerinin görüyor olması şart değildir. Çünkü şer'î delilleri bilmek gözlerin sağlam olmasına bağlı değildir.

İzzeddin b. Abdüsselâm'ın delilleri zikrederken mutlak olarak "kıyas" demeyip, "kıyas-ı celî" demesi önemlidir. Zira usul tarihinde kıyasın bir delil olup olmadığı yönünde pekçok tartışma söz konusudur.<sup>14</sup> Kıyası kabul etmeyenlerin önemli bir bölümünün; kimilerince *kıyas-ı celî* olarak isimlendirilen, kimilerinin ise *nassın delâleti* adını verdikleri istidlâl türünü benimsedikleri bilinmektedir.<sup>15</sup> Şu halde İzzeddin b. Abdüsselâm'ın bu ifadesinden onun kıyasın (*kıyas-ı hafî'nin*) hücciyeti konusundaki tartışmaları göz önünde bulundurduğu ve bunu delil kabul etmeyenlerin de müctehid sınıfında yer alabileceğine hükmettiğini söyleyebiliriz. Şayet kıyas-ı hafî'yi hüccet kabul etmeyenler de müctehid olarak kabul edilecekse o halde bu ifadeden "icmâ konusunda görüşleri dikkate alınacak olanlar" kapsamına kıyas-ı hafî'yi hüccet kabul etmeyenlerin de dahil olduğu anlaşılır.

## 2. Vakitler Konusunda İctihad

İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir:

Virdler yoluyla bunları bilme konusunda ortak olduklarından kör ile gören arasında bu konuda da bir fark yoktur. İkisi de müşterektir.

İslamda, mükellefiyetin bir vakte bağlandığı pekçok ibadet bulunmaktadır. Bunlar arasında namaz, oruç, zekât, hac, kurban ilk anda akla gelenleridir.

Burada İzzeddin b. Abdüsselâm'ın "vakitleri virdler yoluyla kör ile gören kişi aynı şekilde bilebilir" demesi onun konuyu yalnızca namaz vakitleri bağlamında ele aldığını göstermektedir.

Konuya daha geniş bir perspektiften baktığımızda şunu söylemek mümkündür:

İslam'da namaz ibadeti güneşin gün içindeki hareketine, diğer ibadetler ise ayın hareketine göre belirlenmektedir. Günün herhangi bir anında belirli bir namazın vaktinin girip girmediğini belirlemek, ay takvimine göre belirli bir kamerî ayın başlangıç ve bitişini belirlemek inceleme, araştırma ve gözlem yapmaya bağlıdır. Nitekim namaz vakitlerini ortaya koyan hadis-

<sup>14</sup> Kıyasın hücciyeti konusundaki tartışmalar için örnek olarak bkz. Salah Zeydan, *Hücciyetü'l-kıyâs*, b.y.y., 1987; Ahmad Hasan, *Analogical reasoning in Islamic Jurisprudence*, Islamabad 1986; Muhammed Süleyman Dâvud, *Nazarıyyetü'l-kıyâsi'l-usûli*, İskenderiye 1984; Lahhâmî, *Dirâsât usûliyye fi hücciyetü'l-kıyâs ve aksâ-mih*, Dârü'l-hüdâ, 1405/1985; Nâdiye Şerif Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşrî'l-İslâmî*, Cize 1987.

<sup>15</sup> Bkz. Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 353.

te Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bunları nesnelere gölge boyu ile ifade etmesi,<sup>16</sup> güneşli havada bu gölge boyunu takip etmeyi, güneşsiz havada ise başka türlü incelemeler yapmayı gerektirir.

Yine oruçta ramazan ayının başlangıcını tespit etmek hilâlin görülmesine bağlıdır. Havanın açık olduğu durumda hilâli araştırmak, bulutlu olduğunda Şâban ayını otuz gün olarak hesap etmek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) emirleri arasında yer almaktadır.<sup>17</sup>

Zekât mükellefinin, nisap miktarına ilk olarak malik olduğu zamanı ve kamerî takvimle bundan tam bir yıl sonrasını belirlemesi de vakitlerle ilgilidir.

Hac ve kurban ibadetlerinin yerine getirilmesi ay takvimine göre zilhicce ayının başlangıcının belirlenmesine bağlıdır.

İslamın temel rükünleri olan namaz, oruç, zekât, hac ve kurban gibi ibadetlerle vaktin bu şekilde içli dışlı olması, müslüman mükellefi zamanın bilincinde olma konusunda uyanık olmaya ve zamanın akışını tespit için çeşitli vasıta ve metodlar bulmaya sevk etmektedir.

### 3. Kible Yönünü Belirleme Konusunda İctihad

İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir:

Bunun çoğu delilleri görülen şeylerle ilgili olduğundan ictihadın bu kısmı gözleri gören kişilere mahsustur.<sup>18</sup>

Kible yönünü belirleme konusunda inceleme ve araştırma yapma konusu fıkıh tarihinde ictihad ve kıyasın hücciyetini temellendirmede en sık başvurulan örneklerden birini teşkil eder. Nitekim bu yönde ilk adımı atan kişi, aynı zamanda günümüze kadar gelen ilk usul eserinin sahibi olan İmam Şâfiî'dir.

İctihadda hata-isabet konusunu ele aldığı bir tartışmada Şâfiî'nin muhatabı ile yaptığı konuşma şöyledir:

**Muhatab:** İctihad ehliyetine sahip kimseler kitap veya sünnete dayanarak kıyas yaptıklarında ihtilaf ederler mi? Şayet ihtilaf ederlerse ihtilaf etmeleri caiz midir? İhtilaf ettiklerinde tümünün isabet ettikleri veya tümünün hata ettikleri yahut bir kısmının hata edip bir kısmının isabet ettikleri söylenebilir mi?

**Şâfiî:** İctihad ehliyetine sahip olan ve ictihad sonucu bir görüşe ulaşan müctehidlerden hiçbiri hakkında mutlak olarak hata ettikleri

<sup>16</sup> Muvatta, "Vukûtü's-salât", 6; Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 1; Müslim, "Mesâcid", 32.

<sup>17</sup> Buhârî, "Savm", 11; Müslim, "Sıyâm", 2.

<sup>18</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 45.

söylenemez. Onların her biri hakkında şu söylenir: “Yükümlü tutulduğu şey konusunda itaat etti ve bu konuda isabet etti.” Müctehid, hiç kimsenin bilemeyeceği gaybı bilmekle yükümlü tutulmamıştır.

**Muhatap:** Bu konuda bir örnek verir misin?

**Şâfiî:** Bu konuda, mescid-i haramdan uzak olup onu görmeyen kimselerin ona yönelmeleri konusundan daha açık bir örnek yoktur. Kâbe’den uzakta bulunan ve yıldızlar, rüzgar, güneş ve ay gibi delillere bakarak yön tayin edebilen iki kişi Kâbe’nin yönü konusunda ictihad etse, bunlardan birisi Kâbe’nin sağ tarafta olduğu, diğeri de farklı bir tarafta bulunduğu sonucuna ulaşırsa her biri kendi görüşü ile ulaştığı yöne yönelerek namaz kılmakla yükümlü olur, kendisinden farklı sonuca ulaşan kişinin yöneldiği yöne dönmez. İkisi de tam kâbeye isabet etmekle yükümlü tutulmuş değildir. Çünkü ikisi de Kâbe’yi görmemektedir. Onlar yalnızca delillere bakarak Kâbe yönüne yönelmekle yükümlü tutulmuşlardır.

**Muhatap:** Bu durumda bu iki kişiden birisinin hata etmiş olması gerekir.

**Şâfiî:** Yükümlü tutuldukları konuda ikisi de hata etmemiştir. Ancak Kâbe’yi tutturma konusuna gelince orada hata etmiştir. Çünkü Kâbe iki farklı yönde bulunamaz.<sup>19</sup>

Şâfiî’nin aynı konudaki bir başka tartışması ise şu şekildedir:

**Şâfiî:** Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

**“(Ey Muhammed!) Biz senin yüzünün göğe doğru çevrilmekte olduğunu (yücelerden haber beklediğini) görüyoruz. İşte şimdi, seni memnun olacağın bir kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir”. [Bakara, 144]**

Bir başka ayette de şöyle buyurmuştur:

**“O, kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır”. [En’am, 97]**

Bir diğer âyette şöyle buyurmuştur:

**“O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi”. [Nahl, 12]**

<sup>19</sup> Şâfiî, *Kitâb-u ibtâlî’l-istihsân*, (thrc. Mahmûd Matarcî, *el-Ümm* ile birlikte), Beyrut 1993, s. 498.

Yüce Allah bunlardan başka dağları ve yeryüzünü yarattı. Mescid-i Haram'ı da yeryüzünde bugün olduğu yere yerleştirdi. İnsanları oraya yönelmekle yükümlü tuttu. İnsanlardan mescid-i haramı gözü ile gören kimsenin bîzzeddat ona yönelmesi gerekir, başkası onun hakkında caiz değildir. Mescid-i haram'dan uzakta bulunan ve onu görmeyen kimse ise yıldızlar, güneş, ay, rüzgarlar, dağlar, rüzgarların esiş yönü vb. ile istidlalde bulunarak mescid-i haram istikametine yönelir. Bazı durumlarda bu delillerin bütünü kullanılır. Kimi durumlarda ise bir kısmına gerek olmaz.

**Muhatap:** Bunlar dediğin gibidir. Ancak mescid-i haram yönüne döndüğünde tam olarak mescid-i harama isabet ettiğini kesin olarak bilebilir misin?

**Şâfiî:** Mescid-i haram yönüne döndüğümde, yükümlü tutulduğum şeyi yerine getirmiş olduğumu kesin olarak bilebilirim, ki zaten bunun ötesinde bir şeyle yükümlü tutulmamışımdır.

**Muhatap:** Ne ile yükümlü tutuluyorsun?

**Şâfiî:** Ben mescid-i haram yönüne dönmekle yükümlü tutuluyorum ve bunu da yerine getirmiş oluyorum. İnsanlar içinde beytullahın kesin yerini ancak onu gözü ile görmekte olanlar bilir. Göz ile görülemediğinde hiçbir insan kesin olarak beytullahı isabet edip etmediğini bilemez.

**Muhatap:** Böyle bir kimse hakkında "isabet etti" denilir mi?

**Şâfiî:** Evet, belirttiğim şekilde yükümlü tutulduğu konuda isabet etti denilir.

**Muhatap:** Bu konuda senin verdiğin bu cevaptan başkası doğru değildir. "Mescid-i harama isabet etmekle yükümlüyüz" görüşünü benimseyen kimse, ancak kesin olarak mescid-i harama isabet etmesi halinde namaz kılınacağını, aksi taktirde asla kılınamayacağını söylemiş olur. Oysa Kur'an senin belirttiğin gibi mescid-i haram yönüne dönmeyi emretmektedir. Dönmek / yönelmek ise kesin bilgi ile değil ictihad ile olur. Varsa bundan başka bir delil daha zikret.<sup>20</sup>

Kıblenin tayini ile ilgili yapılacak araştırma; ictihadda hata ve isabet, kat'iyet ve zan, ihtilafın caiz olduğu ve olmadığı durumlar vb. hususları ifade etmede başarılı seçilmiş bir örnek olup bunun farklı konularda sık sık

<sup>20</sup> Şâfiî, *Kitab-u Cimâu'l-ilm*, (thrc. Mahmûd Matarcî, *el-Ümm*'ün VII. Cildi ile birlikte), Beyrut 1993, s. 465-466.

kullanılması da izah ediciliğindeki bu başarı sebebiyledir. Nitekim aynı örnek daha sonraki usulcüler tarafından da terk edilmiş değildir.<sup>21</sup>

#### 4. Temiz ve Necis Nesnelere Belirlemek İçin Yapılan İctihad

İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir:

Kaplar ve elbiselerin temiz ile necis olanını belirleme konusundaki icthadin yalnızca gözleri görenlere özgü olup olmaması konusunda iki görüş vardır. Körler için bunun caiz olduğu görüşünün delili şudur: Tat ve koku ile ve suyun artma ve eksilmesi ile necaseti belirlemek mümkündür ve körler bunu idrak ederler.<sup>22</sup>

Dinen temiz eşyalar ile necis eşyaların birbirine karışması durumunda temiz ile necis olanın belirlenmesi, birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir.

Gözleri görmeyen şahsın bu tür inceleme/araştırma yapmaya ehil olup olmadığı konusunda İzzeddin b. Abdüsselâm'ın mensubu olduğu Şâfi mezhebinde iki farklı görüş bulunmaktadır. Hatîb eş-Şirbinî bu görüşleri şu şekilde belirtmektedir:

[Birinci görüş]: Daha güçlü görüşe göre araştırma/inceleme açısından kör de gözleri gören şahıs gibidir. Çünkü dokunmak, koklamak, tatmak veya kabın kapağının hareket ettiğini duymak suretiyle emareyi idrak edebilir. Hükmün bu şekilde gerekçelendirilmesi, körün emareyi idrak edebileceği diğer duyuları kaybetmesi durumunda inceleme yapmamasını gerektirir.

[İkinci görüş]: Kör inceleme/araştırma yapmaz; çünkü incelenen şeyin temiz olup olmadığı kanaatine ulaşmada gözle görmenin bir etkisi vardır. Kör ise buna sahip olmadığından –tıpkı kibleden uzakta olan kimsenin araştırması meselesinde olduğu gibi- kör hakkında bu geçerli değildir.<sup>23</sup>

İzzeddin b. Abdüsselâm'ın kendisi bu görüşler arasında herhangi bir tercih belirtmemektedir.

<sup>21</sup> Hanefî usulcüler de aynı örneği sıklıkla kullanmışlardır. Örneğin; Cessâs kible örneğini icthad bahsinde (bkz. *el-Fusûl fi'l-usûl*, (thk. Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuveyt, 1994, IV, 12); Pezdevî (bkz. *Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, Karaçi, ts.) haber-i vahidin kabulü (I, 159), delilsiz olarak mücerred kalbe gelen düşünce ile amel etme (I, 201), nesh (I, 222), icthad (I, 259), icthadda hata ve isabet (I, 278-280); Serahsî (bkz. *Usûlü's-Serahsî*, (thk. Refik el-'Acem), Beyrut 1997) ise kible örneğini yukarıdakilere ilaveten hükmün sebebi (I, 106), tearuz ve tercih (II, 15), Hz. Peygamber'in icthad etmesi (II, 92), reyin kullanımı (II, 123), zannı galibe dayanma (II, 140) vb. konularda kullanmaktadır. Şâfi'nin icthadı temellendirmek için zikrettiği bir diğer örnek olan ihramlı iken avlanan hayvana karşılık iki kişinin hakemliği ile denk bir hayvanın belirlenmesi hususunu Serahsî de (II, 141) kullanmaktadır.

<sup>22</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 46.

<sup>23</sup> Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 57.

### 5. Telef Edilen Malların Kıymetleri Hakkında İctihad

İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir:

Bu ictihad yalnızca malların kıymetlerini bilenlere özgüdür. Bu konuda onlar malın yüksek ve düşük kalite ve niteliklerde oluşu, bölge, mekan ve zaman değişikliği gibi hususlara dayanarak kıymeti belirler.<sup>24</sup>

Genel bir kural olarak telef edilen mal piyasada misli bulunan mallardan ise misliyle, misli bulunmayan mallardan ise değeri ile tazmin edilir.<sup>25</sup>

İzzeddin b. Abdüsselâm'ın ifadelerinden anlaşıldığına göre telef edilen malın değerini belirleme bir uzmanlığı gerektirir. Bu uzmanlık/bilirkişilik; mala değer katan veya değerini düşüren özellikleri, malın telef edildiği zaman ve yeri, malın farklı yer ve zamanlardaki değerini bilmeyi gerekir.

Burada fikhen belirlenen bir kuralın günlük olaylara uygulanmasında gündelik hayat tecrübesinin ne ölçüde önemli olduğu görülmektedir. Fıkıhçı delillerden hareketle genel kuralı ortaya koyar. Bu bir tür istinbât ictihadıdır. Bununla birlikte genel kuralın somut olaya uygulanması konusunda yeterli bilgiye sahip değilse bunu işi bilenlere havale eder. Bu da uygulamaya yönelik ictihaddır.

6. Harem bölgesi Avı ile İhramlı İken Avlanan Ava Karşılık Olarak Kesilecek Kurbanın Denkliğini Belirleme Konusunda İctihad<sup>26</sup>

### 7. Şer'î Tahmin Konusunda İctihad<sup>27</sup>

8. Maslahatlar Arasından Daha Yararlısını Ve Mefsedetler Arasından Daha Kötüsünü Belirleme Konusunda İctihad

İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir:

Bu, velayetler ve tasarrufların tümü için geçerli bir ictihaddır. Bu tür ictihada örnek olarak şunları gösterebiliriz:

Gayri müslimlerle barış ve savaş yapma konusunda ictihad,

Komutanlık, hâkimlik, vâflilik, kayyumluk (yetimlerin malları için) vb. gibi idarî görevlere atanacak kimselerin belirlenmesi, bunların en iyilerini tercih etme, idari işlere öncelikle kimlerin getirileceklerini belirleme konusunda ictihad,

<sup>24</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 46.

<sup>25</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 325.

<sup>26</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 46.

<sup>27</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 46.

Yetimlerin maslahatlarını gözetmek üzere veli ve vasiler tayin etme konusunda ictihad bu tür ictihad.<sup>28</sup>

İzzeddin b. Abdüsselam'ın başlangıçta söylediği “velâyetler ve tasarruflar” ifadesi oldukça genel kapsamlı olmakla birlikte daha sonra verdiği örneklerin tümü “velâyet” konusu ile ilgilidir. Bu tür ictihadın ikinci ayağını söz konusu makamlara getirilen şahısların, görev ve sorumluluk alanları ile ilgili tasarrufta bulunurken alternatifler arasından en yararlısını tercih etme, en zararlı hususlardan uzak durma gibi konularda ictihad etmeleri teşkil eder.<sup>29</sup>

Siyasal örgütlenmenin en üst biçimi olan devletin düzenli yürümesi her şeyden önce devlet görevlerine en uygun şahısların belirlenmesi, sonra bu belirlenen şahısların en uygun tasarrufları yerine getirmeleri ile sağlanır. Bir diğer ifade ile atama ve görevlendirmede “maslahat” ilkesinin esas alınması, atanan kimselerin de bu ilke doğrultusunda tasarrufta bulunması toplumun dirlik ve düzeni için olmazsa olmaz şartlardandır.<sup>30</sup> İzzeddin b. Abdüsselam'ın bunu ictihad kapsamında değerlendirmesi son derece önemli bir bakış açısıdır.

### C. İCTİHADIN SONUCU

İzzeddin b. Abdüsselam'a göre yukarıdaki alanlarda uygulanan ictihad sonucunda ictihadı yapan kişi açısından dört ihtimal söz konusu olur:

*Birinci ihtimal:* Müctehidin, araştırma yaptığı konuda kesin sonuca ulaşması.

*İkinci ihtimal:* Müctehidin, yaptığı araştırmada yanıldığını anlaması.

*Üçüncü ihtimal:* Müctehidin, kararsız kalması herhangi kesin bir sonuca ulaşmaması.

*Dördüncü ihtimal:* Müctehidin, ictihad sonucunda araştırdığı şeyi elde ettiği konusunda galip zanna sahip olması.

Şimdi bu ihtimalleri sıra ile ele alacağız.

1. Müctehidin, araştırma yaptığı konuda kesin sonuca ulaşması

İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir:

Bu en üst derecedir.

<sup>28</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 46.

<sup>29</sup> Devlet başkanının bu yönde yapması gereken uygulamalara dair örnekler için bkz. Suyûtî, *el-eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut 2003, s. 157-158.

<sup>30</sup> Mâverdî, *Nasihatü'l-mülûk*, Kuveyt 1983, s. 194-197.



Mesela müctehid hükümlerin delillerine bakarak bir nass, icma, veya celi kıyas bulur.

Yine kaplar ve elbiselerden temiz olanı kesin olarak belirlemesi de böyledir. Müctehid iki kaptan necis olanını; dolu olan kabın köpeğin yalaması ile azalması veya kabın etrafına, ağzına su damlalarının dökülmesi veyahut da köpeğin ayak izlerinin kaplardan birine bitişik olması vb. gibi durumlarla belirler. Köpek kaplardan birine işediğinde eksik olan kabın dolması; tat, renk veya kokusunun değişmesi ile necaset bilinebilir. Elbiselerde necaset iki elbiseden birine düştüğünde, bu elbisenin kokusunun değişmesi, parlaklığının ortadan kalkması, süs ve güzel görüntüsünün gitmesi veya necasetten hasıl olan tat ile bilinir.

Kâbenin yerini veya cihetini; yıldızlar, dağlar ve nehirler gibi kesin delillerle belirlemek de böyledir.<sup>31</sup>

İctihad işlemi sonucunda ulaşılabilecek en son nokta, araştırma yapılan konuda kesin bilgi elde etmektir. Yukarıda geçen farklı icthad türleri açısından bakacak olursak kesin sonucun elde edilmesi farklı şekillerde tezâhür edebilir. Şöyle ki:

(1) Deliller konusunda icthad eden kimse konu ile ilgili kesin bir hüküm (nass),<sup>32</sup> icmâ veya celi kıyas bulursa kesin bir bilgiye ulaşmış olur. Kesin bilgiye ulaşması durumunda bu delilin ortaya koyduğu hüküm bağlayıcı olur. İzzeddin b. Abdüsselam'ın kesin bilgiden bahsederken kıyası mutlak olarak zikretmeyip “celi kıyas” şeklinde kayıtlı olarak zikretmesi yukarıda bahsettiğimiz üzere hafî kıyasın ihtimallere açık olması sebebiyledir.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 46-47.

<sup>32</sup> Burada, yazının bağlamı gereği “nass” sözcüğü “Kur'an ve hadisin yazılı metni” anlamında olmayıp “tevil ve tahsise ihtimali olmayacak derecede kesin hüküm” anlamındadır.

<sup>33</sup> Hafî kıyas işleminin pekçok ihtimallere açık olduğu bilinmektedir. Nitekim Gazâlî (*el-Mustasfâ*, II, 290-291) bir kıyas işleminde yedi noktada hata yapma ihtimalinin söz konusu olduğunu belirterek şöyle der:

Asıl, Allah katında malul olmadığı halde kıyas yapan kişi muallel olmayan bir şeyi talil etmiş olabilir. Asıl muallel olmakla birlikte, kıyas yapan kişi Allah katındaki illete isabet etmemiş, başka bir illetle aslı talil etmiş olabilir.

Talil ve illet konusunda isabet etmekle birlikte illette etkisi olan iki, üç vasıftan gafil kalmış olabilir. Oysa onun dikkate aldığı karine dışında başka bir karine bu vasıfların da illette etkisi olduğunu göstermektedir.

İllete, hükmün dayanağı olmayan bir vasıf eklemiş, böylece olması gerekenin üzerine bir şey eklemiş olabilir.

İlletin fer'de bulunduğu konusunda hata etmiş olabilir. O illetin bütün kayıtları ve karineleri ile fer'de mevcut olduğunu zannettiği halde durum böyle olmayabilir.

İlletin sahih olduğuna dair, gerçekte delil olmayan bir şeyi delil getirmiş olabilir. Ki bu durumda illette isabet etmiş olsa bile kıyas helal olmaz.

Bazıları bu altı şarta bir yedincisini eklemişlerdir ki bu da kıyas yapan kişinin, kıyasın hüccet olduğu konusunda hata etme ihtimalidir. Çünkü kıyas, aslında dinde batıl bir şey olabilir. Oysa bu görüş yanlıştır. Çünkü kıyasın aslen sahih olduğu zannı bir husus olmayıp, kat'îdir. Şayet bunda ihtimal söz konusu olsa, tevhid, nübüvvet vb. gibi diğer bütün kat'î delillerde de ihtimal söz konusu olur.

(2) Temiz ve necis nesnelere birbirinden ayırt etmek için yapılan inceleme/araştırmada başvurulan bazı yollar, nesnenin pislik ya da temizliği konusunda kesin sonuca ulaşmayı doğurabilir.

(3) Yine kıble yönünü tayin için yapılan araştırma sonucunda yerde ve gökte bulunan tabii alametler kişinin kıble yönünü kesin olarak belirlemesi sonucunu doğurabilir.

İzzeddin b. Abdüsselâm'ın sekiz olarak belirttiği icthad türleri için yalnızca üç tanesinde kesin sonuçtan bahsetmesi iki sebepten kaynaklanıyor olabilir:

Birinci sebep: Diğer icthad türleri de aynen bu üçü gibi çeşitli durumlarda kesin sonuca götürebilir.

Bu üçü yalnızca örnek olarak zikredilmiştir.

İkinci sebep: Sekiz tür içinden kesin sonucun söz konusu olduğu icthad türleri yalnızca bu üçüdür.

Diğerlerinde kesin sonuca ulaşmak söz konusu değildir.

Biz bu ikinci sebebin geçerli olduğunu düşünüyoruz. Zira diğer beş icthad türünde kişiyi kesin sonuca ulaştıracak net deliller bulunmamakta, subjektifliğin söz konusu olduğu değerlendirilmeler bulunmaktadır.

Burada bir başka nokta da “bir yükümlülüğü kesin bir yolla yerine getirmesi mümkün olan kimsenin inceleme-araştırma yapıp zannı ile hareket etmesinin câiz olup olmadığı” konusudur. Bu konu, müellifin mensup olduğu Şâfiî mezhebi içinde ihtilaf edilen hususlardan olup, furuya ait konularda farklı görüşler söz konusudur. Bununla birlikte nassın bulunduğu durumda icthadın söz konusu olamayacağı ve Mekke’de bulunan kimsenin Kâbe’nin yönü konusunda icthadda bulunamayacağı meselelerinde mezhep içinde ittifak söz konusudur.<sup>34</sup>

2. Müctehidin elde etmeyi istediği hükümde hata ettiğini anlaması

Bir konuda inceleme/araştırma (icthad) yapan kimsenin yanlış olduğunu anlaması iki şekilde olabilir: Müctehidin yanlış olduğunu, bir başka zannî icthad ile ortaya çıkması veya müctehidin hata ettiğini kesin olarak anlaması.

Şimdi her iki durumu sıra ile ele alacağız.

a. Müctehidin hata ettiğinin, zannî bir icthad ile ortaya çıkması

İzzeddin b. Abdüsselâm böyle bir durumda müctehidin nasıl davranması gerektiğini yargısal hüküm – yargısal olmayan hüküm arasında bir ayrım yaparak ortaya koymaktadır.

<sup>34</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*; (thk. Abdülkerim Fudaylî), Beyrut 2003, s. 253.

aa. Yargısal olmayan icthadlardaki hatalar

İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir:

(a) İctihad; ibadetler ve muamelat gibi, mahkeme ile ilgili olmayan konularda ise, ikinci icthada uymak ihtiyata uygun ise vera'a uygun davranış ikinci icthad ile amel etmektir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) "Şüpheler veren şeyi bırak, şüpheler vermeyeni al" buyurmuştur.

Şu halde yargı ile ilişkisi olmayan hükümlerde dikkate alınacak noktada ihtiyata uygun olan icthadın belirlenmesidir. Şayet ilk icthad ihtiyata uygun ise vera'a uygun olan bunu esas almaktır. Şayet ikinci icthad ihtiyata uygun ise bu durumda da vera'a uygun olan ikinci icthadı esas almaktır. Bu durumda ölçünün "ihtiyata uygunluk" prensibi olduğu görülmektedir.<sup>35</sup>

Buna dair şunları örnek verebiliriz.

(1) Bir kimse kapların temizliği pisliği konusunda yaptığı icthada (inceleme ve araştırmaya) dayanarak abdest alıp namaz kılsa, sonradan yaptığı icthadda suyunu kullandığı kabın kirli olabileceği kanaatine ulaşsa vera'a uygun olan davranış o kaptaki su ile abdest alarak kıldığı namazları iade etmesidir.

(2) Yine kişi yaptığı bir satım akdin sahîh olabileceğini düşünerek o akdin hükümlerini uygulasa, sonradan akdin sahîh olmayabileceği kanaatine ulaşsa vera'a uygun olan o akdi ikâlâ etmektir.

İzzeddin b. Abdüsselâm, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "şüpheli şeylerin terk edilmesi" ile ilgili hadisini de bu konuya delil olarak getirmektedir.

İzzeddin b. Abdüsselâm'ın ifadelerinden anlaşıldığına göre, ihtiyata uygun olması halinde ikinci icthadın esas alınması bir zorunluluk değil, vera'a uygun olan davranıştır. Şu halde müctehid ilk icthadı üzere amel ettiğinde bir yasağı çiğnemiş olmayacak, ancak vera'a uygun olan davranışı terk etmiş olacaktır.

ab. Yargısal icthadlardaki hatalar

İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir:

(b) İctihad, mahkeme ile ilgili hükümlerden ise ilk hükmün, sonraki ile nakzedilmesi caiz değildir.<sup>36</sup>

Çünkü bunda icthad türleri için genel bir zarar vardır. Zira önceki hükümler sonraki icthad ile bozulursa hiçbir hüküm sabit

<sup>35</sup> Bu konuda İzzeddin b. Abdüsselâm'ın da bağlı bulunduğu Şâfi mezhebinin kurucusu İmam Şâfi'nin de ihtiyat üzerinde durduğu (bkz. Duman, Soner, "Şâfi'nin Kıyas Anlayışı", *İSAM*, 2009, s. 247-249) görülmektedir. Mezhep içinde ihtiyat prensibine dayalı kurallar ve bunların uygulanışı için bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, s. 142-152.

<sup>36</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 47.

kalmaz. Hakimler icthad ile hükmü bozsalar her hakim kendinden önceki hakimın hükmünü bozar. Bu ise hem lehine hem aleyhine hüküm verilen kişilerin zarar görmesine yol açar. Çünkü hakkı birinden alır diğerine verir, sonra da ondan alır diğerine verir, bu da zincirleme olarak sürer gider. Bunda ise apaçık bir fesat vardır.<sup>37</sup>

Yargıda icthad yoluyla ulaşılan bir kararın sonraki icthad ile nakzedilmesi câiz görülmemektedir. Bunun gerekçesi en kısa ifadesiyle “yargıda istikrar ve güvenin sağlanması”dır. Yargı güvenliğinin sağlanması, dava taraflarının maslahatlarının korunması ancak icthad sonucu ulaşılan hükmün varlığını devam ettirmesi ile mümkündür.

#### b. Müctehidin hata ettiğinin kesin bir delille ortaya çıkması

İzzeddin b. Abdüsselâm burada yukarıdaki icthad türlerinden dördünü ele alarak bu icthadlarda yapılan hataların kesin bir delil ile nasıl ortaya çıkacağını ve icthadın hatalı çıktığının anlaşılmasından sonra ne yapılması gerektiği konusunu ele almaktadır.

#### ba. Şer’î deliller ile ilgili hatalar

İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir:

Hata şer’î hükümlerde ise; mesela müctehid hükmünün veya fetvasının nassa, icmaya, külli kaidelere veya celi kıyaslara aykırı olduğunu anlarsa, kat’î delillere aykırı olması sebebiyle hükmünün veya fetvasının batıl olduğu anlaşılır.<sup>38</sup>

Bu pasajda İzzeddin b. Abdüsselâm kat’î delillere aykırı olan hükmün; bu ister yargısal bir hüküm ister bir fetva olsun bâtil olacağını söylemektedir. İzzeddin b. Abdüsselâm’ın nazarında kat’î delillerin kapsamına nass, icmâ ve celi kıyasların yanında küllî kâidelerin de girdiği anlaşılmaktadır. İzzeddin b. Abdüsselâm’ın bu anlayışı, sonraları Şâtıbî’nin usul anlayışının temel noktasını teşkil eden “gerek naslar tarafından ortaya konan gerekse tümevarım yoluyla elde edilen küllî kâidelerin kat’î olduğu”<sup>39</sup> şeklindeki anlayışın da habercisi konumundadır.

Kat’î delillere aykırı olan yargısal hükmün bozulması gerektiği, İslam hukuna dair yazılan ilk eserlerden beri müctehidlerce kabul edilmiş bir husustur. Bu konuya ilk olarak temas eden İmam Şâfî şunları söyler:

Şayet hakim, kıyasa dayanarak bir hüküm verir ve daha sonra aynı meselede bu kıyastan daha güzel gördüğü bir başka kıyasın söz

<sup>37</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 47.

<sup>38</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 47.

<sup>39</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, Beyrut 2003, I, 21.

konusu olduğuna inanırsa -hükmünü dayandırdığı ilk kıyas ihtimal dahilinde olduğu sürece- ikinci kıyas birinciden daha üstün sayılmaz. Ancak ilk kıyasta hata yapmışsa bundan böyle vereceği hükümde ikinci kıyasa göre hareket eder, ilk hükmü nakzetmez.<sup>40</sup>

Bir hakime, kendisinden önceki hakimin hükmünün hatalı olduğu yolunda bir itiraz söz konusu olursa; hâkim meselenin Kitap, sünnet, icmâ ve kıyasa muhalif bir şekilde hükme bağlandığını görürse ilk hükmü bozar, başka türlü davranması caiz olmaz. Ancak bunlardan herhangi birine aykırılık yoksa, yahut hakim, önceki hakimin hükmünde esas aldığı kıyastan daha üstün bir kıyas bulunduğu inanıyor, bununla birlikte diğer kıyası da ihtimal dahilinde görüyorsa ilk hükmü bozamaz. Çünkü iki ihtimalin de söz konusu olduğu bir durumda hükmü bozarsa, açık bir hatayı doğruluğu açık olan başka bir hükümle değiştirmiş olmaz.<sup>41</sup>

Şâfiî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre bir hâkimin Kitap, sünnet ve icmâ'a aykırı olan hükmü bozulur. Kıyasa aykırılık konusuna gelince; Bu ifadelerden anlaşıldığına göre yargısal kararların kıyas açısından kritiğinde iki durum söz konusudur:

1. Objektif kıyasa aykırılık: Burada kişiden kişiye değişmeyen, konu üzerinde inceleme yapan herkesçe sonucun yalnız bir şekilde tezahür edeceği kıyas söz konusudur. Bu kıyasa aykırı olarak verilen hüküm nakzedilir. Ki biz bunu yukarıda celi kıyas diye ifade etmiştik.

2. Subjektif kıyasa aykırılık: Subjektif kıyasla kastımız konu ile ilgili birden fazla kıyas imkanının söz konusu olduğu, hakimin bunlardan birinin kendi nezdinde doğruluğunu kabul etmekle birlikte, farklı kıyas imkanlarını da değerlendirdiği kıyastır. İşte buna aykırı hüküm nakzedilmez.

bb. Necis ve Temiz Şeyleri Belirleme Konusundaki İctihadlarda Meydana Gelen Hatalar

İzzeddin b. Abdüsselam şöyle demektedir:

[Müctehidin] hatası necasetlerle ilgili konulardaysa, mesele necis bir suyla guslettiği veya abdest aldığı ortaya çıkarsa gusül ve abdesti iade etmesi gerekir. Çünkü temizlik necis sularla yapılamaz. Küçük veya büyük abdestsizliği gidermek için yapılan temizlikte sakatlık olduğunda [bu abdestle kıldığı] namaz da batıl olur. Çünkü abdestsiz olduğunu unutarak namaz kılan kişinin namazını iade etmesi

<sup>40</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 288.

<sup>41</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 288.

kesin bir şekilde gereklidir. Zira unutmama, emredilen şeyleri ıskat etme konusunda etkili olmaz. Nitekim bir kimse namaz, zekat, oruç, hac, adak, keffaret, borç veya bir aynı geri vermek gibi bir fiili unuttuğunda hatırladığı anda bunu telafi etmesi lazım gelir.<sup>42</sup>

Burada İzzeddin b. Abdüsselâm'a göre necasetler konusunda hatalı ictihadın geçmişe yönelik etkide bulunduğu görülmektedir. Buna göre necis olduğu sonradan anlaşılan bir su ile yapılan tahâret ve bu tahâretle kılınan namaz geçersiz kabul edilmekte, bu şekilde kılınan namazların iadesi gerekli kılınmaktadır. İzzeddin b. Abdüsselâm'ın ictihad yanlısını, unutmaya kıyas ettiği görülmektedir. Nitekim kişi unutarak bir ibadeti terk etmiş olsa, daha sonra bunu hatırladığında kaza etmesi gerekir. Onun bu ikisini aynı düzlemde değerlendirmesinin gerisinde konu ile ilgili âyet ve hadislerin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

bc. Kible Yönünü Belirleme Konusundaki İctihadda Meydana Gelen Hatalar

Kible yönünü belirleme konusunda yapılan hatalar iki kısımdır: Kiblenin yönünü tutturmakla birlikte hafif sağa veya hafif sola dönmek, kiblenin yönünü tutturamayıp farklı bir yöne doğru namaz kılmak.

İzzeddin b. Abdüsselam birinci ihtimalle ilgili şöyle demektedir:

Kişi kiblede yanılrsa, [kible yönünü tutturmakla birlikte] hafif sağa veya sola dönerek kılmışsa, bu miktar bir sapmadan kaçınmak imkansız olduğu için tercih edilen görüşe göre namaz geçerli olur.<sup>43</sup>

Buna göre kişi, namazını kıldıktan sonra namazda kible yönünü tutturmakla birlikte hafif sağa veya hafif sola dönmüş olduğunu kesin bir şekilde anlasa bu durumda namazının geçerli olup olmadığı konusunda Şâfiî mezhebi içinde iki görüş bulunmaktadır. Ancak tercihe şayan olan görüş bu durumda namazın geçerli olduğu, iadenin gerekli olmadığı görüşüdür. Çünkü bu miktar hatadan kaçınmak imkânsızdır. Din kolaylık üzerine bina edildiğinden ve insanların çoğunluğu bu durumla mübtelâ olduğundan söz konusu görüş tercihe şayan bulunmuştur.

İzzeddin b. Abdüsselam İkinci ihtimalle ilgili de şöyle demektedir:

Kişi kiblenin yönünde yanılrsa namazı iadenin gerekli olup olmadığı konusunda [Şâfiî'ye ait] iki görüş vardır. Görüş ayrılığı şu hususa dayanmaktadır: Kibleye yönelmede farz olan bizzat Kâbe'ye dönmek midir yoksa Kâbe'nin var olduğuna inanılan cihete dönmek midir?<sup>44</sup>

<sup>42</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 47-48.

<sup>43</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 48.

<sup>44</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 48.

İlk meselede tercihe şayan görüşü belirten İzzeddin b. Abdüsselâm burada Şâfiî'ye ait iki görüşü ve bu görüş ayrılığının sebebini zikretmekle yetinmiş, bir tercihte bulunmamıştır. Bu sebep dikkate alındığında şayet “kıbleye yönelmede farz olan bizzat Kâbe'ye dönmektir” görüşü esas alınırsa bu kişinin kıldığı namaz sahîh kabul edilmeyecek, kıldığı namazı iade etmesi gerekmeyecektir. Şayet “kıbleye dönmede farz olan, Kâbe'nin bulunduğu inanılan yöne dönmektir” görüşü esas alınırsa bu kişinin kıldığı namaz sahîh kabul edilmeyecek, kıldığı namazı iade etmesi gerekecektir.

bd. Malların Değerini Belirleme Konusundaki İctihadlarda Meydana Gelen Hatalar

İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir:

Kişi malın kıymetini belirleme konusunda yanılrsa; mesela kıymetin çokça arttırılmasını veya indirilmesini gerektiren bir niteliğe muttali olsa, daha önceden belirlediği kıymet geçersiz olur. Çünkü malların kaybına yol açma bakımından yanılma ile kasıt birbirine eşittir.

Buradaki ictihad hatasının geçmişe dönük olarak yapılan belirlemeyi geçersiz kıldığı görülmektedir. Değer belirlemede malın daha önce dikkate alınmayan bir özelliği ortaya çıksa; şayet bu özellik belirlenen değerinde oldukça çok miktarda arttırılmasını veya eksiltilmesini gerektiriyorsa ilk belirleme geçersiz olur.

Bu ifadelerden; «değere az miktarda etki eden bir fazlalık veya azlığın» önceki belirlemeyi geçersiz kılmadığı anlaşılmaktadır. Bu miktarda azlık ve fazlalıktan kaçınmak imkânsızdır. Çünkü malın değerini belirlemede objektif unsurların yanında subjektif unsurlar [kişilerin istek, ihtiyaç, zevk ve beğenileri] de etkili olmaktadır.

İzzeddin b. Abdüsselâm gerekçeyi «malların kaybına yol açma bakımından yanılma ile kasıt birbirine eşittir» ifadesi ile ortaya koymaktadır. Buna göre nasıl ki kasıtsız olarak başkasının malını telef eden kimse bunu tazminle yükümlü olursa, yanılarak malın değerinin eksik veya fazla belirlenmesi durumunda da bu eksiklik ve fazlalığın normal değere çekilmesi gerekir.

3. Müctehidin kararsız kalması, ictihadının doğru mu yanlış mı olduğunu anlayamaması

İzzeddin b. Abdüsselâm bu ihtimali ictihad türleri açısından tek tek değerlendirerek her birine ait açıklamalar yapmıştır. Biz de meseleyi buna göre ele alacağız:

a. Hükümler konusunda delillerin tearuzu ve müctehidin kararsız kalması

İzzeddin b. Abdüsselam şöyle demektedir:

Bu durumda – *mezhepteki daha sahîh görüşe göre*- tercih yapılmaksızın beklenir (tevakkufl edilir). Çünkü tearuz eden iki delilden biri diğerinden üstün değildir. Tearuz durumunda zann olmadığından seçim yapmak mümkün değildir.<sup>45</sup>

Teâruzun sözlük anlamı iki işten her birinin diğerine itiraz etmesidir. Kelime kökü olarak, iki işten birinin diğerinin boyunca [ona paralel] değil onun enine doğru [onu kesecek şekilde] olmasından gelmektedir.<sup>46</sup> Teâruzun terim anlamı ise bir olayda iki delilden birinin, diğerinin gerektirdiğinden farklı bir şey gerektirmesidir.<sup>47</sup> Bir başka deyişle “birbirine eş değerde iki delilin birbirini engelleyecek tarzda [alâ sebili'l-mümânaa] karşı karşıya gelmesidir. Söz konusu durumda iki delilden her sbiri aynı konu ve aynı zamanda diğerinden farklı bir hükmü gerektirmektedir.<sup>48</sup>

Teâruzun söz konusu olabilmesi için sübut ve delaletinin kat'îlik ve zannîliği bakımından eşdeğer iki delil bulunmalı, bunların delaletleri aynı türden olmalı,<sup>49</sup> hükmün konusu ve zamanı aynı olmalıdır.<sup>50</sup>

Teâruz yalnızca müctehidin idrak ve anlayış gücü ile ilgili bir durum olup gerçekte deliller arasında bir teâruzdan söz edilemez.<sup>51</sup> Çünkü bu birbirine zıt iki şeyi bir araya getirmektir; oysa ilmi her şeyi kuşatan hikmetli Şâri' hakkında bu imkânsızdır.<sup>52</sup>

Teâruz durumunda takip edilmesi gereken yöntem konusunda Hanefîler ile onlar dışındaki çoğunluk arasında görüş farklılığı vardır. Hanefîler iki nas arasında tearuz bulunması durumunda sırayla nesih, tercih, cem ve tevfi'k, tesâkut yöntemini izlerler. Hanefîler dışındakiler ise yine sırasıyla; cem ve tevfi'k, tercih, nesih, tesâkut yöntemini izlerler.<sup>53</sup>

Şâfi mezhebinde güçlü görülen görüş teâruz durumunda müctehidin deliller arasında seçim yapmaması, tercihte bulunmamasıdır. Çünkü seçim yapabilmek en azından iki taraftan birinin diğerine baskın gelmesine sağlayacak bir zannın olmasını gerektirir. Oysa burada zann olmadığından tercih yapmak söz konusu olamaz. Şayet buna rağmen bir tercih yapılırsa bu delilsiz tercihte bulunmak anlamına gelir.

<sup>45</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 48.

<sup>46</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, II, 1173.

<sup>47</sup> Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 1174.

<sup>48</sup> Şelebî, Muhammed Mustafa, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, b.y.y., (Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye), 1986, s. 522.

<sup>49</sup> Örneğin her ikisi de ibarenin, işaretin, iktizanın veya nassın delaleti ile hükme delalet etmelidir.

<sup>50</sup> Şelebî, *a.g.e.*, s. 524.

<sup>51</sup> Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 1174.

<sup>52</sup> Şelebî, *a.g.e.*, s. 523.

<sup>53</sup> Bu kavramların açıklamaları ve örneklerle izahı için bkz. Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 1176-1184.



Tercih mümkün olmadığına göre müctehidin yapması gereken o deliller konusunda tevakkuf etmek, hükmü çelişen delillerin dışında başka yöntemlerle elde etmeye çalışmaktır.

b. Kaplardaki sular konusunda kararsız kalmak

İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir.

Kişi yanında bulunan su kaplarının hangisindeki suyun temiz hangisindekinin necis olduğunda şaşırırsa, şayet yanında tüm suları boşalttığında iki kulle miktarı olabilecek büyüklükte bir kabı varsa suların tümünü bu kaptan toplaması gerekir. Şayet bunu yapması mümkün olmaz ise Şâfiî'ye göre suların tümünü döker.

Burada kaplardaki temiz ve necis suyun hangisi olduğunu belirlemede kararsız kalan kişi için iki ihtimal söz konusudur:

[Birinci ihtimal]: Şayet iki kulle miktarında bir kap bulunuyorsa kişinin tüm suları bu kaba boşaltması gerekir. Zira Şâfiî mezhebinde konu ile ilgili hüküm "iki kulle miktarı suyun [nitelikleri değişmedikçe] necis kabul edilmemesidir."

[İkinci ihtimal]: Şayet bu büyüklükte bir kap yoksa, suların tümünü dökmesi ve teyemmüm yapması gerekir.

Teyemmüm yapmak için "suyun mevcut olmaması" şartının gerçekleşmesi için suyun dökülmesini gerekli gören İmam Şâfiî'nin bu hükmünü İzzeddin b. Abdüsselâm problemlili görmektedir. Çünkü teyemmüm yapabilmek için suyun hakikaten yok olması şart olmayıp, yok hükmünde olması yeterlidir. Çünkü meselâ çok susayan kimsenin yanında içeceği kadar su bulursa bu suyun abdestte kullanılması gerekmez, kişi o suyu dökmeksizin de teyemmüm yapabilir. Dinî hüküm açısından bu durumda içmeye ayrılan su "yok hükmünde"dir. Şu halde teyemmüm yapabilmek için suyun gerçekten yok olması değil, yok hükmünde olması da yeterlidir. İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir:

Kişinin suyu dökmesini zorunlu kılmak "Dinen mümkün olmayan şey, hissen de mümkün değil gibidir" prensibi ile çelişmektedir. Bu durumda suyun varlığı ile yokluğu birbirine eşittir. Çünkü kişinin bu suyu kullanması şer'an yasaklanmıştır. Dolayısıyla bu, susuzluğunu giderecek kadar su bulmak veya gidiş ve dönüşte harcamak üzere suyun bedelini bulmak gibidir. "Hükmen aciz olmak, hissen aciz olmak gibidir" prensibi dinde bulunmaktadır. Bu yüzden bir kimse bir vadi veya nehirde su bulduğu halde ona ulaşması mümkün olmasa suyu bulmamış kabul edilir.<sup>54</sup>

<sup>54</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 49.

c. Elbiselerin temiz olup olmadığı konusunda kararsız kalmak  
İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir:

[İki elbiseden hangisinin temiz hangisinin necis olduğuna karar veremeyen kimse] elbiseyi bırakıp çıplak olarak namaz kılar.<sup>55</sup>

Şâfiî'nin önde gelen talebelerinden Müzenî burada farklı bir görüş ortaya koymaktadır. Ona göre bu durumda kişi, aralarında karar veremediği iki elbisenin her birini sıra ile giyerek aynı namazı iki defa kılar. İzzeddin b. Abdüsselâm bu görüşe iki gerekçe ile karşı çıkmaktadır: 1) Namazda kişinin kesin olarak niyet etmesi şarttır. İki defâ aynı namazı kılan kimsenin her iki namaza kesin niyet etmesi mümkün değildir. 2) Necis elbise ile namaz kılmak haram, bu şekilde namaz kılmak bâtıldır. Bu kişi her iki elbise ile namaz kıldığında, bunlardan birinin necis olduğu kesin olarak bilindiğine göre kılınması haram ve hükmen bâtıl olan bir namazı kılmış olmaktadır. İzzeddin b. Abdüsselâm konu ile ilgili şöyle demektedir:

Müzenî'nin "bu durumda kişi [hangisinin temiz olduğuna karar veremediği] iki elbise içinde iki kere namaz kılar" sözünün bir delili yoktur. Çünkü böyle yaptığında niyetini kesinleştirmesi mümkün olmaz. Zira iki elbise ile de namaz kıldığında batıl ve haram kılınan bir namaz kılmış olur. Haramlardan kaçınma konusunda ihtiyat göstermek ise vaciptir.

d. Vakitler konusunda icthad

Vakitler konusunda kararsız kalınması, yapılan icthadın doğru mu yanlış mı olduğunun belirlenememesi sonucunda karar verme durumunda olan şahsın [müctehidin] önünde iki ihtimal söz konusudur:

da. Birinci ihtimal: İhtiyata riayet etmenin mümkün olması

İzzeddin b. Abdüsselâm bu ihtimalle ilgili olarak şöyle demektedir:

Namaz vakitlerinin girmesi konusunda kararsız kalması durumunda vaktin girdiğinden kesin emin oluncaya kadar namazı geciktirmesi gerekli olur.<sup>56</sup>

Bu örnekte namaz vaktinin girip girmediğinde şüphe eden kimsenin bu şüpheden kurtulması için esas alması gereken prensip ihtiyattır. Kişi vaktin kesin olarak girdiğinden emin oluncaya dek namazı geciktirir.

db. İkinci ihtimal: İhtiyata riayet etmenin mümkün olmaması

Vakitler konusundaki icthadların tümü bu kadar kolay olmayabilir. Nitekim İzzeddin b. Abdüsselâm vakitle ilgili olan şu konunun müşkil [çö-

<sup>55</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 49.

<sup>56</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 49.

zümü güç] bir mesele olduğunu itiraf etmiştir:

Esir bir kimse Ramazan ayına girip girmedığı konusunda kararsız kaldığında problemleri bir durum söz konusudur. Bu kişinin oruç sorumluluğundan kesin olarak çıkması için [ihtiyata riayet ederek] bütün sene oruç tutması iki sebeple mümkün olmaz:

Birincisi, bunda apaçık bir zorluk vardır.

İkincisi, oruç tuttuğu günlerin her birinde niyetini kesinleştirmesi imkânsızdır. Çünkü her günün Ramazan olması da olmaması da mümkündür. Bu kişi Şaban ayının otuzuncu gecesini oruca niyet eden kişiye benzer. Yahut zekat vereceği mala sahip olup olmadığı veya üzerinden bir yılın geçip geçmediğinde tereddüt eden kişiye benzer.

Önceki ihtimalde ihtiyata riayet mümkün olduğu halde burada mümkün olmaması, ihtiyatın esas alınmasının mükellefe normalin üzerinde bir zorluk yüklemesi, ayrıca ibadette şart olan niyet kesinliğinin bu durumda mümkün olmamasıdır. Beş vakit namazdan birini unuttuğu halde hangisini unuttuğunu bilemeyen kimse bir günlük namazların tümünü kaza eder. Oysa burada kişi tüm seneyi oruçlu geçirmez. İzzeddin b. Abdüsselâm iki mesele arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymaktadır:

Bu kişi ile iki farz namazdan birini unutan kişi arasındaki fark şudur: Aslolan iki namazdan her birinin kişiye vacip olmasıdır. Bu yüzden her ikisinde de kesin olarak niyet etmek geçerli olur. Ramazan ayının otuzuncu gecesinde niyet eden kişinin durumu da buna benzer.<sup>57</sup>

e. Kibleyi belirleme konusunda ictihad

İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir:

Kişi kible yönünü belirlemek için ictihad ettiği halde kararsız kalsa dilediği yöne dönerek namaz kılar.<sup>58</sup>

Kişinin daha sonra, namazda döndüğü yönün kible yönü olup olmadığını belirlemesi söz konusu olmadığı için bu namazı iade etmesi söz konusu olmamaktadır.

f. Malın kıymetini belirleme konusunda ictihad

İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir:

Malın kıymetini belirleme konusunda kararsız kaldığında beklemesi [tevakkuף etmesi] gerekir.

<sup>57</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 49-50.

<sup>58</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 49.

Kesin olarak bilinen miktarı gerekli kılmamız da mümkündür. Mesela kişi malın kıymetinin on dirhem mi on iki dirhem mi olduğunda tereddüt etse, on dirhemdeki kesinlik sebebiyle bu miktarı gerekli kılarız. Bunun üzerindeki şüpheli miktarda ise kesin bir şey söylemeksizin bekleriz.<sup>59</sup>

Malın kıymetini belirlemek üzere ictihad yaparken kararsız kalındığında İzzeddin b. Abdüsselam'ın belirttiğine göre iki farklı görüş söz konusudur:

Birinci görüş: Değeri belirlememize yarayacak verilere ulaşıncaya dek beklemek.

İkinci görüş: İki değer arasında tereddüt ettiğimizde en azını esas almak, fazla olan kısım konusunda tevakkuf etmek.

Birinci görüşte değerın tümünde, ikincisinde ise en az olan miktarın üzerindeki kısımda tevakkuf söz konusu olmaktadır.

#### g. İctihad etmenin mümkün olmadığı durumlar

İctihad, tanım gereği delil/deliller üzerinde inceleme ve araştırma yapmak için olanca gayreti sarf etmek, çaba harcamaktır. Delilin söz konusu olmadığı yerde inceleme ve araştırma yapmak da mümkün olmaz.

İzzeddin b. Abdüsselam kesin bir delilin olmadığı durumlarda ictihadın söz konusu olmayacağını söyleyerek buna dair şunları örnek olarak verir:

Yüce Allah'ın bir delil koymadığı konularda ictihad söz konusu olmaz.<sup>60</sup> Çünkü ictihad delili inceleyip araştırmaktan ibarettir. Buna göre;

İki namazdan birini kaçırın ama bunun hangisi olduğunu unutan kişi ictihad edemez. Çünkü unuttuğu namazla ilgili bir emare yoktur.

Hadesler konusunda da emare olmadığı için ictihad edemez.

Adetli mi temiz mi olduğunu bilemeyen kadın da adet ve isti-hazayı ayıran delaletlerin olmaması sebebiyle ictihad edemez.

Hac yapan kişi hangi hacca niyet ettiğini unuttuğunda, ortada

<sup>59</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 49.

<sup>60</sup> “Allah'ın bir delil koymadığı konu” ifadesi, müellifin bağlı bulunduğu mezhebin imamı olan Şâfiî tarafından kabul edilmeyen bir ifadedir. Çünkü Şâfiî'ye göre “Allah'ın dinine mensup bir kimsenin karşılaştığı her olayda ya bağlayıcı bir hüküm veya doğru yolu gösteren bir delil vardır. Bizzat olayla ilgili bir hüküm varsa kişinin buna ittiba etmesi, hüküm bulunmadığı durumda da o konudaki doğru yolu (hükümü) ictihad yoluyla talep etmesi gerekir. İctihad ise kıyastır.” Bkz. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 242.

bir emare olmadığından haccın türünü ictihadıyla belirleyemez.

Helal ve haram dirhem birbirine karıştığında veya süt kızkardeşle yabancı bir kadın birbirine karıştığında emarelerin bulunması imkansız olduğundan ictihad yapılmaz.<sup>61</sup>

#### h. İctihad – ıstışâb ilişkisi

Varlıklar ve olaylar hakkında karar verirken onların normal şartlar altında, aslında ne durumda oldukları dikkate alınır. Burada ıstışâb ile kasdedilen bir nesne veya fiilin aslî hâlidir. Bu açıdan bakıldığında ictihad – ıstışâb arasındaki ilişkiyi iki ana başlıkta incelemek mümkündür:

(1) İctihadda kesin bilginin şart olduğu, zannî bilginin yeterli olmadığı durumlarda ıstışâb dikkate alınmaz.

(2) İctihadda kesin bilginin şart olmadığı, zannî bilginin yeterli olduğu durumlarda şayet aslî prensip var ise ictihaddan elde edilen zan ile ıstışâbdan elde edilen zan birleştirilir. Aslî prensip yok ise ıstışâb devre dışı kalır.

#### ha. İctihadda kesin bilginin şart olduğu konular

Kesin bilginin zorunlu olduğu durumlarda ictihad sonucunda kesin bilgiye ulaşılması halinde buna göre hareket edilir. Kesin bilgiye ulaşılamazsa, galip zan veya ıstışâb dikkate alınmaz.

İzzeddin b. Abdüsselâm buna örnek olarak şu durumu göstermektedir:

İki sıvıdan hangisinin su hangisinin idrar olduğunu karıştıran kişi ictihad ederek kesin bir sonuca ulaşırsa ictihadına göre hareket eder. İctihad sonucu kesin değil de zannî bir bilgiye ulaşırsa, -mezhepte doğru kabul edilen görüşe göre- bu zanna göre hareket etmez.

#### hb. İctihadda zannî bilginin yeterli görüldüğü konular

hba. İctihad sonucu elde edilen zannî bilginin ıstışâbı desteklenmesi

İzzeddin b. Abdüsselâm şöyle demektedir:

Sular ve elbiselerde aslanan temizliktir. İstışâbdan elde edilen bu zanna ictihaddan elde edilen zan da eklenince zan kuvvetlenir. [Yukarıda bahsi geçen] su ve idrarın karışması konusunda ise böyle olmaz. Bu durumda kişi her ikisini de dökerek teyemmüm yapar.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 51.

<sup>62</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 51.

hbb. İctihad sonucu elde edilen zannın tek başına esas alınması

Aslı prensibin olmadığı durumda yalnızca ictihad sonucu elde edilen zan esas alınır. Bu zanna göre hareket edilir.

Kibleyi tayin ve şer'î hükümler konusunda yalnızca ictihaddan elde edilen zan yeterlidir. Bu konularda ıstıshab mümkün değildir. Çünkü herhangi bir yön hakkında “aslolan kiblenin şu yönde olmasıdır” demek veya herhangi bir dini hüküm hakkında “aslolan bu hükmün var olmasıdır” demek mümkün değildir. Zira dinin gelmesinden önce hüküm yoktur. Hüküm Allah'ın hitabıdır. Hitabın varid olmasından önce hitap yoktur.<sup>63</sup>

4. Müctehidin ictihadiyle ulaştığı sonucun doğru olduğuna kanaat getirmesi [zann-ı galib sahibi olması]

Müctehid, yaptığı ictihadın doğru olduğuna dair galip zanna sahip olursa bu galip zanna göre hareket eder. İzzeddin b. Abdüsselam bu konuda şunları söylemektedir:

Müctehid bu galip zannı esas alabilir. Çünkü zahir olan bu zannın doğru olmasıdır. Dinin hükümleri zandan elde edilen zahiri durumlara bağlıdır. Çünkü çoğunlukla bu zanlar doğru çıkar.<sup>64</sup>

## SONUÇ

İctihad sözcüğünü fıkıh usulündeki terim anlamının ötesinde ele alıp inceleyen İzzeddin b. Abdüsselam, mükellefin dinî hayatında inceleme/araştırmanın söz konusu olduğu tüm alanları, bunlardaki incelemenin nasıl yapılacağını, bu araştırmanın sonucunda elde edilen bilginin epistemolojik değerini ele alarak değerli bilgiler vermektedir.

İlahî vahyin muhatabı olan ve yeryüzünde Allah'ın hükümlerini icra etmekle yükümlü olan insanın bu yükümlülüğünü icrâ ederken içinde bulunduğu coğrafya, zaman, şartlar ve eşyanın, kendisini kuşatan olaylar zincirinin yerli yerine oturtulması, hükme taalluk eden özelliklerinin bilinmesi son derece büyük bir önem taşımaktadır. İctihad faaliyeti tam da burada devreye girmektedir. Genel bir bakış açısıyla ictihadın; a) Hükmün şer'î delillerden çıkarılması ictihadı ve b) Hükmün somut duruma uygulanması ictihadı şeklinde iki türü olduğu söylenebilir. Usul ilmi birinci tür ictihadın nasıl yapılacağı konusu ilgilenirken, ikinci tür ictihadın örnekler üzerinde uygulaması furu ilminde yapılır. Birinci tür ictihadı uygulayacak şahıs terim anlamıyla “müctehid” olduğu halde ikinci tür ictihadı uygulayacak olan şahsın sıradan bir mükellef olması yeterlidir.

<sup>63</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 51.

<sup>64</sup> İzzeddin b. Abdüsselâm, *a.g.e.*, II, 51.

İzzeddin b. Abdüsselâm; dinde “inceleme ve araştırmaya konu olan durumları” ele alırken hem “geniş anlamda” ictihadın anlam ve kapsamına hem de uygulanışına dair bilgiler vermektedir. Onun verdiği bilgiler perspektifinde dinde ictihadın bir bütün olarak sonucunun “müslümanı yükümlü tutulduğu varlık âleminde haberdar kılma ve onu olayların öznesi haline getirme” olduğu görülmektedir. Bunu kısaca açıklayacak olursak;

Dinde namaz vaktinin belirlenmesi için güneşin hareketinin, oruç, zekât, hac, kurban gibi ibadetlerin vakitlerinin belirlenmesi için ise ayın hareketinin esas alınması müslümanı ibadetlerin zamanı konusunda ictihad ederken ay ve güneşin hareketini takip etmeye yönlendirmektedir.

Şer'î temizlikte su ve toprağın esas alınması; yeryüzünün iki ana katmanı olan suları ve karaları dikkatle incelemeye yönlendirmektedir.

Namaz kılarırken kibleye dönme zorunluluğu; Kâbe'den uzakta olan insanları, yerin ve göğün tüm imkânlarını [ay, güneş, yıldızlar, ağaçlar, rüzgârın esiş yönü vb.] göz önünde bulundurarak yön tayininde bulunmaya yönlendirmektedir. Bu ise müslümanı tabiattaki varlıkları incelemeye sevk etmektedir.

Maddî değeri bulunan malların değerlerinin belirlenmesi, müslümanı malî değeri olan nesnelere inceleme, bunların değerine etki eden faktörleri zaptedip araştırma, malların belirli bir zaman ve bölgedeki piyasa hareketi içerisinde arz-talep dengesi ile edindiği arızî değer ile diğer bölge ve zamanlardaki değerlerini mukayese etmeye yönlendirmektedir. Bu ise dünyada yer alan ve kendisine nimet olarak sunulan nesnelere müslümanın daima göz önünde bulundurması ve piyasadan haberdar olmasını sağlamaktadır.

Harem bölgesinde iken avlanan veya ihramlı iken avlanan hayvanların keffaretini öderken bu hayvanların gerek beden gerekse maddî değer olarak benzerlerini tespit için yapılacak araştırma, kurban edilebilecek ve edilemeyecek hayvanlar üzerinde yapılacak araştırma, eti yenen ve yenmeyen hayvanlar üzerinde yapılacak araştırma müslümanı hayvanlar üzerinde araştırma ve incelemeye yönlendirmektedir.

Şahısları ve olayları maslahat – mefsedet dengesi ölçeğinde değerlendirmek; şahıslara artı değer katan unsurları ve onların değerini düşüren unsurları göz önünde bulundurmamak, olayları mutlak yarar veya zarar dışında göreceli durumlarını da göz önünde bulundurmamak, müslümanı şahıslardan ve olaylardan daima haberdar olmaya yönlendirmektedir.

Geniş perspektiften bakıldığında bu tür ictihadı yerine getirme zorunluluğu, müslümanda bir zaman ve mekân idraki tesis etmek, etrafındaki varlıklar ve olayların aslî ve arızî vasıflarından haberdar olmasını sağlamak amacını güttüğü söylenebilir. Bu amacın müslüman tarafından gerçekleştirildi-

rilmesi müslümanı zamanın, mekân ve şartların nesnesi, varlıklar ve olayların takipçisi olmaktan kurtaracak müslümanı zamana, mekâna kendi inancı doğrultusunda yön veren, varlıkları ve olayları mükellefiyetine uygun şekilde dizayn eden bir konuma yükseltecektir.



## LAFIZ MANA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İŞARETİN DELALETİ

Yrd. Doç. Dr. Nuri KAHVECİ\*

### Özet

Bu çalışmada ilk olarak maksadı ifade etmede önemli bir unsur olan lafız ile o lafızlara bağlı olarak ortaya çıkan anlamlara dikkat çekilmiştir. Daha sonra birbiriyle sıkı bir ilişkisi bulunan lafız ile manadan hangisinin önemli olduğu üzerinde durularak fıkıh usulü açısından ve hükme delaleti bakımından mananın daha önemli olduğu vurgusu yapılmıştır. Sahih bir istinbat metodu olarak kullanılmak suretiyle nassların işaret yoluyla delaletiyle ortaya çıkarılan örnek hükümlerden hareketle bu yolun nass ile istidlal olduğunun tespitine çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Lafız, Mana, Delalet, İşaretin Delaleti, Nass.

### In The Context Of Relationship Statement With Meaning Portend By Way Of Mark

In this study, the first aim is to express an important element depending on the letter with his letter was taken out attention to the meaning of quit. Then, a tight relationship with each other with the letter which is important with emphasis on the meaning of fiqh in terms of procedures and provision is more important than the emphasis on meaning in terms of heresy was conducted. Be used as a precise method istinbat through the uncovered examples of heresy by nass sign of the provisions of this motion has been working to determine the path that is provision setting with nass.

**Keywords:** Statement, Meaning, Portend, Portend of Mark, Nass.

---

\* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

## Giriş

Maksatları beyan etmek üzere baş vurulan sözcükler ve bu sözcüklerin meydana getirdiği cümleler, belirli bir veya birden çok manayı ifade etmek için kullanılabilirler. Maksadın bir sözle beyanı yanında duruma göre bazen dış dünyaya yansıtılmak istenen maksat sözsüz bir şekilde de tezahür edebilir. Bu durumda sükût, mimik ve işaret gibi vasıtalar kullanılır. Gerek manayı gerekse hükmü kendisi vasıtasıyla öğrendiğimiz, bizi bir şeyi tasavvur etmeye yönlendiren ve bir konuda fikrimizin oluşmasını sağlayan olguya genel anlamıyla delalet denilir.<sup>1</sup>

İnsan, dış dünya ile irtibatını kendisini çoğunlukla diğer varlıklardan farklı kılan duygu ve düşüncelerini lafız ve kalıpları dökebilme özelliğini kullanarak sözleriyle gerçekleştirir.<sup>2</sup> Bu bağlamda duygu ve düşüncelerini dış ortama aksettirirken bir takım lafızları aracı olarak kullanır. Buna göre söz (lafız) konuşanın dinleyenlere düşündüklerini aktarmada ilk başvurduğu vasıtalardan biridir. İnsan, yazı, işaret, jest, mimik gibi davranışlarla da düşüncelerini başkalarına aktarabilir. Ancak kendini ifade etme ve başkalarından bir şeyler talep etme konusunda en etkin yol sözün (lafızların) kullanılmasıdır. Genel anlamda söz anlamlı ve anlamsız şeklinde ikiye ayrılır. Konuşan şüphesiz, meramını muhatabına anlamlı bir söz kullanarak ifade etmeye gayret gösterir. Zira söz, anlamın kisvesi (elbisesi) veya mananın kalıbı olarak da ifade edilir. Söz bir mana ve hüküm ifade etmek üzere sevk olunur. İnsan zihni bir sözü duyduğunda hemen onun delâlet ettiği manaya intikal eder. Sözün yanı sıra hal ve işaretlerin de bir manaya ve hükme delâletleri vardır. Usul bilgileri delaleti sözle irtibatlı olan anlamında lafzî delalet ve zaruret beyanı olarak ifade ettikleri lafzî olmayan delalet şeklinde ikiye ayırırlar. Bu çalışmada ele alacağımız husus lafzî olan delâletin sadece bir şekli olan işaretin delaleti olacaktır.

Genel bir yaklaşımla şer'î delillerden hüküm elde etmede kullanılan kuralları konu edinen fıkıh usulü ilmi hükümlerin birincil kaynağı Kur'an ve hadis ibarelerinin vazetmek istediği hükme delalet eden metinleri üzerine bina edilerek gelişmiştir. Hükme delalet açısından lafız-mana ilişkisi fıkıh usulü ilminin en temel konularından birini teşkil etmektedir. Lafız-mana ilişkisi sadece Kur'an ve hadis metinleriyle sınırlı bırakılmamış aynı zamanda sözlü ifadelerin tamamını kapsayacak şekilde bir metodolojiye de büründürülmüştür.<sup>3</sup>

Delalet farklı ilmi disiplinleri ilgilendiren bir kavram olduğu için değişik şekillerde ele alındığına rastlanır. Örneğin mantıkçılar delaleti tetabuk,

1 Karaman, Hayreddin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul 1967, s. 92.

2 Özdemir, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, İstanbul 2006, s. 20.

3 Görgün, Tahsin, "Lafız", *DİA*, İstanbul 2003, XXVII, 44.

tazammun ve iltizam şeklinde kategorize ederken; usulcüler ise, *sözlü (lafzî) delalet* ve *sözlü olmayan delalet* şeklinde bir değerlendirme yapmışlardır. Hanefî usulcüler, *sözlü olmayan delaleti zaruret beyanı* olarak da isimlendirirler.<sup>4</sup> Ancak çalışmada *sözlü (lafzî) delalet*in sadece bir şekli üzerinde durulacağı için detaylı bilgiye girmek istemiyoruz.

Usûlcüler, insanı muhatap alan ve onun bütün söz ve fiillerini ilgilen-diren nassları anlama, yorumlama ve elde edilen hüküm ve bilgileri hayata aktarma amaçlarına ulaşmak için bu nassları oluşturan lafızların delaletine özel bir ilgi göstermiş ve usûl ile ilgili eserlerinde konuya müstakil bir bölüm tahsis etmişlerdir. Çünkü lafızların manaya delalet etme yön ve yöntemleri bilinmeden onlardan oluşan nassların taşıdığı şer'i hükümlerin bilinmesi mümkün değildir. Bunun için usûlcüler, lafızları daha çok mana-hüküm bağlamında ele alıp onları vaz', istimal, delalet, haml başta olmak üzere, bu lafızlardan manayla birlikte hükümleri elde etmede doğrudan fonksiyonel olan yön ve yöntemleri konu edinmişlerdir<sup>5</sup>.

## 1. Lafız-Mana İlişkisi

Arapça bir kelime olan lafız sözlükte, atmak, ağızdaki bir şeyi dışarı atmak, çıkarmak gibi anlamlara geldiği için insan ağızından çıkan anlamlı, anlamsız ses ve ses grupları ile onları ifade eden harf ve harf gruplarının oluşturduğu simgelerin tamamına lafız adı verilmektedir.<sup>6</sup>

Aslı Arapça olan mana sözcüğü demek, istemek, kastetmek gibi anlamlara gelir.<sup>7</sup> Bu sözcük dilimize çok önceden geçmiş olup adeta Türkçeleşmiş bir kelime olarak da kabul edilebilir. Mana sözcüğünün dilimizde yaygın bir biçimde kullanılmasının yanı sıra eş anlamlısı olarak *anlam* kelimesi de kullanılmaktadır. Anlam, bir kelime, işaret, sembol veya bir kuramın içeriği olarak da ifade edilebilir.<sup>8</sup> Bu itibarla çalışmada cümlenin akışına göre her iki kelime de kullanılacaktır.

Bir ibarenin (söz) doğru ve söyleyenin maksadına uygun biçimde anlaşılabilmesinde şüphesiz o ibare için seçilen lafızlarla onlara yüklenen anlamın paralelliğinin önemi büyüktür.<sup>9</sup> Bunun için lafızla, kastedilen anlam arasında bir uyum aranır. Bu açıdan lafzın manaya delaletinde konulduğu anlama mutabakatı önemlidir.<sup>10</sup>

4 eş-Şâfi, Nizâmüddîn, *Usûlü 'ş-Şâfi*, Beyrût 2000, 183; el-Hudari, Muhammed, *Usûlü 'l-Fıkh*, Beyrût 1991, s. 118.

5 Özdemir, s. 29-30.

6 Şensoy, Sedat, "Lafız", *DİA*, İstanbul 2003, XXVII, 42.

7 İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed, *Lisânu 'l-Arab*, Beyrut, tsz., XV, 101-102.

8 Kirman, M. Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2004, s. 22.

9 el-Emmârî, Ali Muhammed Hasan, *Kadiyyetü Lafz ve 'l-Ma'nâ*, Kahire, 1999, s. 35-36.

10 el-Vedrinî, Ahmed, *Kadiyyetü 'l-Lafz ve 'l-Ma'nâ*, Beyrût 2004, I, 173.

Dile bağlı ve dil dışı nesnelere de kapsayacak şekilde anlamı, bir ifadenin ilettiği, bildirdiği, anlattığı, gösterdiği, işaret ettiği şekil ve simgelerin tamamı olarak tanımlamak da mümkündür. Buna göre yazılı bir metinden kaç göz işareti şeklindeki diğer mimiklere kadar her şey anlamın alanına girer.<sup>11</sup>

Bir başka açıdan mana, lafızların tasvir ettiği, yöneldiği ya da işaret ettiği veya lafızlarla anlatılmak istenen, onlarla anlaşılabilir olgudur.<sup>12</sup> Diğer bir ifadeyle mana, bir kelimedenden, sözden, hatta bir hareket veya olgudan anlaşılabilir şey;<sup>13</sup> bunların bize hatırlattığı fikir veya nesne, bir terimin telkin edebildiği fikir veya imgelemedir.<sup>14</sup> Kısaca bir sözcüğün ya da cümlenin ifade ettiği şeye mana veya anlam denir. Lafızlar bizzat varlıklarıyla belirli manalara delalet ederler.<sup>15</sup>

Konunun önemine binaen farklı ilmi disiplinlerde lafız-anlam ilişkisiyle ilgili değişik benzetmeler de yapılmıştır. Bu bağlamda bir açıdan mana için lafız insan için elbise gibi görülebilir,<sup>16</sup> başka bir açıdan ise lafız ve mana insana benzetilerek, lafızın insan bedeni, mananın da ruhu gibi olduğu bile dile getirilmiştir. Bu değerlendirmeye göre, ruh ile beden birleşmesinden anlamlı bir varlık olan insan meydana geldiği gibi anlamlı bir ibarenin oluşabilmesi için lafız ve mana bütünlüğü gerekir. Bu durum lafız ve anlamın bir bütünüdür ayrılmaz iki parçası olduğu gerçeğine dayanır. Buna göre lafız ile mananın ilişkisi, beden ile ruhun ilişkisi gibidir. Bir ifadede mana doğru aktarılmakla birlikte bu manayı aktaran lafızlar doğru, düzgün seçilememiş ise, ibarenin eksikliği ve çelişkisi dikkat çeker. Edebi açıdan lafızla mananın birbirinden üstünlüğü söz konusu olamaz. Yani lafızın anlama, anlamın da lafza bir üstünlüğü yoktur. Her ikisinin de eşit olması, hem lafızın hem de mananın düzgün ve güzel olmasının gereğini ortaya koyar. Fıkıh usûlü açısından ise, aslolan mana olduğu için lafza sadece bir alet olarak ihtiyaç duyular. Manayı ifade etmede lafza ihtiyaç olmayan durumlar da olabilir. Nitekim, “Sâkîte bir söz isnad olunmaz. Lâkin maraz-ı hacette sükût beyandır”<sup>17</sup> genel kuralıyla susmanın bile belirli bir manaya delalet edeceği durumların söz konusu olabileceği belirtilmektedir.

Dili meydana getiren lafızlar, bir bakıma manaları içeren kalıplar olup insanlar arasındaki iletişimin temel vasıtaları konumundadır. Bunun

11 Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, Ankara 1978, s. 49.

12 Şensoy, Sedat, “Mana”, *DİA*, İstanbul 2003, XXVII, 555.

13 Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1979, s. 20.

14 Canatan, Burhanettin, *Ansiklopedik Terimler Sözlüğü*, Ankara 1966, s. 14.

15 El-Câbirî, Muhammed Âbid, “el-Lafzu ve'l-Ma'nâ fî Beyâni'l-Arabî”, *Fusul*, Kahire, Cilt: VI, Sayı: 1, s. 30.

16 el-Hisnî, Muhammed Alaüddîn, *Şerhu İfâdetil-Envâr Alâ Metni Usûli'l-Menâr*, Mısır, 1979, s. 101.

17 *Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye*, Hikmet Yayınları, İstanbul 1985, mad. 67.

için lafızlardan meydana gelmiş bir metne veya hitaba muhatap olan herkesin öncelikle bu hitabın formuna takılmaksızın onun delalet ettiği mana veya hükmü tam ve doğru bir şekilde anlayıp ona göre tavır alması gerekir.

## 2. Lafız-Delalet İlişkisi

Sözlük olarak, yol gösterme, kılavuzluk yapma, işaret etme gibi anlamları<sup>18</sup> bulunan delalet kelimesi anlatmak ve bir şeyin varlığına veya yokluğuna nişane manasına da gelir.<sup>19</sup> İstilah olarak sözlük anlamından daha geniş bir kapsamda kullanılan bu kelime fıkıh usûlü ilmi yanında dil, edebiyat, belagat, mantık ve cedel gibi ilmi disiplinlerce de kullanılan bir kavramdır. Diğer bir anlamıyla delalet, söz, davranış, yazı, hareket ve durum gibi herhangi bir olgunun belirli bir bilgi, anlam ve hükümle olan bağlantısını ifade etmek üzere kullanılmaktadır.<sup>20</sup> Buna göre delalet, lafız ile mana arasındaki münasebet olarak ifade edilebilir.

Lafza bağlı olup olmaması açısından delalet lafzî olan ve lafzî olmayan delalet olarak ikiye ayrılır. Her bir kısım da kendi içinde değişik ilmi disiplinlere göre alt başlıklara ayrılmaktadır.<sup>21</sup> Ancak konunun fazla dağılması için detaylandırmayacaktır.

Lafzın konulduğu mana için zihinde gerekli olanın, hariçteki bir şeyi ifade etmesi de lafzın delalet yoluyla anlam alanına girmektedir. Örneğin yaratılmışın yaratana delaletinde, yaratılan sözü yaratan sözcüğünü içermemekle birlikte, insan zihni yaratılmış sözcüğünden hareketle yaratanın varlığı fikrine ulaşır.<sup>22</sup>

Lafız ile mana arasında tabii bir ilişki bulunduğundan, lafız kendi anlam alanına doğal olarak delalet etmektedir.<sup>23</sup> Dolayısıyla lafza ilk anlamı veren, o lafzı kullananın lafızla onun anlamı arasındaki doğal münasebeti gözeterek lafızları uygun anlamları için kullanmaya özen gösterdiği kabul edilir.<sup>24</sup>

Sözün manaya delaleti bir anlamda sözlü iletişim kurmaktır. Sözlü iletişim ise, iki taraftan birinin diğerine bir mesajı, belli bir amaçla dil aracını kullanarak ulaştırması ve karşı tarafın da bunu gönderenin amacına uygun biçimde algılaması şeklinde gerçekleşir.<sup>25</sup>

18 İbn Manzûr, *a.g.e.*, XI, 248.

19 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1967, I, 22.

20 Bolay, M. Naci, "Delâlet", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 119.

21 Yıldız, Musa, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle Fî'l-İsti'âre'si*, Ankara 2002, 25.

22 Bolay, *a.g.e.*, s. 119.

23 Vedrinî, *a.g.e.*, I, 291.

24 Özdemir, *a.g.e.*, s. 38.

25 Pak, Zekeriya, *Allah-İnsan İletişimi*, Ankara 2005, s. 49.

### 3. Lafzın Manaya ve Hükme Delaleti

Söz ile sözün sahibi iletişim kurduğu kişi ya da kişilerden bir şeyi yerine getirmelerini veya bir şeyden kaçınmalarını talep edebilir. Sözün sahibinin sözüyle neyi kast ettiğini anlamak son derece önemlidir. Şayet sözü söyleyen, muhatap kitlenin karşısında ise anlaşılmayan hususların anlaşılır hale getirilmesi için sorular yöneltilerek sözü söyleyenin maksadı tam olarak anlaşılır hale dönüştürülebilir. Ancak söz ile muhatap olduğunda sözü söyleyenle iletişim imkanı yoksa durum söylenen sözdeki sözcüklere kalmaktadır. Bu sözcükleri anlamlandırırken şüphesiz bazı kuralların olması da gerekir. Zira sözcükler gelişmiş güzel bir şekilde anlamlandırılarak onlardan hüküm çıkarılamaz.

İslam hukukunun temel kaynakları Kur'an ve sünnetteki lafızların (nass) sahipleri de muhatap kitlenin karşısında değildir. Buna göre bu kaynak metinlerdeki sözlerin anlaşılmasında sözcüklere yüklenecek anlamlar onların muradını belirlemede ve buna bağlı olarak hükümler ihdas etmede önemli olacaktır. Usûl açısından lafzın bizzat kendisi önemli olmasına rağmen aslolan onun ifade ettiği manadır. İnsan zihninde tasavvur olunan nesnelere lafızlarla simgelenip ifade edildiğinden lafızlar maksadı açıklamakta alet durumundadır. Bunun için söyleyenin maksadı lafız harici bir karine ile açığa çıkacak olursa çoğu kere bu yeterli olur.<sup>26</sup>

Sözün bir veya birden çok hükme delaleti onun ya bizzat ifadesinden (ibaresinden), ya işaret ettiği bir manadan veya delalet yoluyla ifade ettiği manadan ya da bu sözün gereği olarak takdir edilmesi zorunlu olan başka bir sözden çıkarılabilir. Hanefi usulcülere göre, bir sözün hükme delaleti bu dört yoldan biriyle olmaktadır. Ancak cumhurun konuya yaklaşımı biraz daha farklıdır. Onlara göre kendisinden bir hüküm çıkarılacak olan söz önce ikiye ayrılır. Biri sözün içinde geçen bir ifadeye o sözün delaleti anlamında mantûkun delaleti, diğeri ise, sözde zikri geçmeyen şeye o sözün delaleti şeklindeki mefhumun delaleti biçimindedir.<sup>27</sup>

Hukukî nitelikli bir söz bazen müteaddit delalet yollarına göre müteaddit manaya delalet edebilir. Onun delaleti ibaresinden ve harflerinden anlaşılana mahsus olmaz. Bazen işaretinden, delaletinden, iktizasından anlaşılana manaları da olabilir. Bu yolların her hangi biri ile anlaşılana mana sözün (nass) gösterdiği manalardan kabul edilir ve söz de o mananın delili ve onun göstergesi olur ise, onun gereğini yerine getirmek zorunlu (vacip) olur. Zira hukuki mahiyet taşıyan bir sözle yükümlü olan kimse, bu sözün dilce kararlaştırılan delaletlerin biri ile delalet ettiği manaya göre iş yapmakla yükümlüdür. Eğer, sözün delalet yollarının bir kısmına göre gösterdiği mana

26 Bardakoğlu, Ali, "Delalet", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 120.

27 eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdül'l-Fuhûl*, Beyrût 2007, s. 587.

ile iş yapılır da başka bir yolla gösterdiği mana ile iş yapma ihmal edilirse, söz bazı yönleriyle kullanılmamış olur. Bundan dolayı usul bilginleri sözün ibaresinin ve ruhunun gösterdiği ve anlaşılana şeye göre iş yapmak gerektiği üzerinde durmuşlardır.

### 3.1. Lafzın İşaret Yoluyla Manaya Delaleti

İşaret, örtülü olarak anlatılmak isteneni doğrudan veya az bir vasıta ile anlatan ve anlatılmak istenenle lafız arasında açık bir alakanın bulunduğu kinaye türü ya da ima yollu anlatımdır.

İşaretin delaleti, lafzın kendisinden değil manasının işaretinden çıkarılan anlamdır.<sup>28</sup> Bununla, kastedilenin dışında olmakla birlikte lafza tabi olan anlam ifade edilmektedir. Konuşan bir kişinin konuşma sırasındaki işaret ve hareketlerinden, lafzın kendisinin delalet etmediği şeylerin anlaşılabilirliği gibi konuşurken kullanılan bir lafza, kastedilmeyen anlamlar da tabi olabilir ve bu anlamlar o lafız üzerine bina edilir.<sup>29</sup>

İşaretin delaleti lafzın, nassın gelişinde aslı veya o asla tabi olarak kast edilmeyen ancak asıl maksat olan mananın gerekli kıldığı, bununla birlikte sözün doğruluğu ve şer'î yönden sağlıklı anlaşılması kendisine bağlı olmayan hükme delaletidir. Başka bir ifadeyle, sözün lafzından doğrudan anlaşılana hükme değil, bu hükümden hareketle dolaylı olarak anlaşılana hükme delaleti işaretin delaleti olarak isimlendirilir. Lafzın, dolaylı olarak anlaşılana bu hükme delaletini kabul edip etmeme, sözün lafzından anlaşılana mananın sıhhatini etkilemez.<sup>30</sup>

Bir anlamda işaret sözün bizzat içermediği, siyakının (gelişinin) ifade ettiği anlam olup sözün zahirine herhangi bir ziyade yapmak veya noksanlık oluşturmaksızın o manayı gerektirir.<sup>31</sup> Bununla belagat tamamlanmış ve icaz ortaya çıkmış olur.<sup>32</sup>

Bir hükmün isbatında ve hükümdeki bağlayıcılık hususunda eşit olmakla beraber<sup>33</sup> ibarenin delaletiyle işaretin delaleti arasındaki en önemli fark ibarenin delaletinde mananın maksûdi aslî olması, işaretin delaletinde

28 Molla Cuyûn, İbn Ebî Said, *Şerhu Nûri'l-Envâr ale'l-Menâr*, İstanbul 1986, I, 248.

29 el-Gazalî, Ebû Hamid, *el-Mustesfa min İlmi'l-Usûl*, by. yok, h. 1324, II, 188; el-Hebbâzî, Celâleddin, *el-Muğni fî Usûli'l-Fıkh*, Mekke, h. 1403, s. 149.

30 Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, İstanbul 1979, s. 302; Şaban, Zekiyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (çev. İ. Kafi Dönmez), Ankara 1990, s. 335.

31 ed-Debbûsî, Ebû Zeyd, *Tekvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrût 2001, s. 130; es-Semerkindî, Alaüddin, *Mizânü'l-Usûl fî Netâicü'l-Ukûl*, Kahire, 1997, s. 397; Şâşî, 80; Şakiru'l-Hanbelî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Suriye, 1948, s. 199; Câbirî, a.g.e., s. 30.

32 es-Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr, *Usûlu's-Serahsî*, Beyrût 1993, I, 237

33 Hısnî, a.g.e., s. 145.

ise maksûdi aslî olmamasıdır.<sup>34</sup>

Diğer bir yaklaşıma göre, işaretin delaleti, lafzın ibaresinin dışında delalet ettiği şey olup ibarenin bir sonucu olarak meydana gelir.<sup>35</sup> Kısaca, sözden anlaşılma ile birlikte bizzat sözün ibaresinden elde edilmez.<sup>36</sup> Sözün hiç maksûd olmayan bir manaya delaleti olarak da tanımlanmaktadır.<sup>37</sup> Bu mananın anlaşılmasında insanların zihin ve idrak kabiliyetleri rol oynadığından, farklı anlayışlar ve değerlendirmelerin ortaya çıkması doğaldır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, söylenen sözün zihinde uyandırdığı manayı mantık ve dil kurallarına göre gerektirmesidir. Bunun kuvvet ve sağlamlığı delaletin de kuvvet ve sağlamlığını belirler.<sup>38</sup>

Usul terimi olarak işaretin delaleti, lafzın, sevk edilmiş amacı dışında kalan, fakat asıl manadan ayrılmayan ve onun gereği olan ikincil bir manaya delaleti anlamına gelmektedir. Bir olguyu anlamak teemmüle ihtiyaç duyduğunda insanların anlayışında farklılık oluşması doğaldır.<sup>39</sup>

İşaretin delaleti, lafzın, ibarenin delâletinin ve sözün sevk edilmiş gâyesinin dışında kalan, fakat yine de dil ve mantık kurallarına göre lafızdan dolaylı olarak çıkarılabilen bir manaya delaletidir.<sup>40</sup> Bir hüccet olarak kabul edilen ve “Lafzın iltizamî delâleti” de denilen bu nevi delalet lafzın doğru anlaşılmasının şartı değildir.<sup>41</sup> Çünkü lafzın ibaresinin manasını o dili bilen herkes anlayabildiği halde işaret manalarını ancak dilin inceliklerini bilenler kavrayabilir. Öte yandan nassın işaret ettiği mana bazen çok açık olup az bir inceleme ile anlaşılabilirken bazen de kapalı olduğundan derin düşünce ve dikkatli incelemeye ihtiyaç gösterir. İnsanların düşünce tarzı, bakış açısı ve derinliği eşit olmadığından bu tür delaletleri anlamada değişik seviyelere sahip olmuşlardır. Bu sebeple lafızların işaret yoluyla delalet ettiği manalarda müctehidler arasında önemli görüş farklılıkları meydana gelmiştir.<sup>42</sup>

Usul bilginleri, dilin bir durumu ifade ediş tarzından, Kur’an ve sünnette yer alan hükümlerle onların dayandığı illetlerden ve İslam hukukunun genel esaslarından yararlanarak bir takım hüküm çıkarma (istinbât) metodları belirlemişlerdir. Bu metodlar büyük oranda, hükümleri naslardan sa-

34 Muhammed Emîn, *Usûl-i Fıkıhtan Muhtasarı Menâr Tercümesi*, İstanbul 1294, s. 59; Esed, Mahmud, *Telhîsu Usûli Fıkh*, İzmir, 1309, s. 190; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkh Dersleri*, İstanbul 1966, s. 234.

35 Erdoğan, Mehmet, *Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 66.

36 Molla Cuyûn, I, 248; Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi* (Çev.: Abdulkadir Şener), Ankara 1986, 122; Erdoğan, a.g.e., s. 216.

37 Şevkânî, a.g.e., s. 588-589; Büyük Haydar Efendi, a.g.e., s. 234.

38 Karaman, a.g.e., s. 93.

39 Semerkandî, a.g.e., s. 397; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Hâşiyetü Nesemâti 'l-Eshâr*, Mısır, 1979, s. 145; Hudarî, a.g.e., s. 120; Hasan, Halid Ramazan, *Mu'cemu Usûli 'l-Fıkh*, Mısır, 1997, s. 37.

40 Hasan, a.g.e., s. 37; Yavuz, Yunus Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihât Felsefesi*, İstanbul, tsz., s. 107.

41 el-İsnevî, Cemaluddîn, *et-Temhîd fî Tahrîci 'l-Furû' Ale 'l-Usûl*, Beyrût 1981, s. 242.

42 Bardakoğlu, a.g.e., s. 121.



hih bir şekilde anlamakta yol gösterecek olan dil ile ilgili kurallardır. Bunlar, özellikle Kur'an'ın bir şeyi ifade etmede kullandığı üslup ile Kur'an dilinin kelime yapısıyla, kelime ve cümlelerin manaya delalet yolları gözden geçirilerek ibareleri anlamak için geliştirilmiş kaideler şeklinde anlaşılır. Bunlar sadece hukuki normlarla ilgili olmayıp her hangi bir sözün bütün manalarıyla doğru anlaşılması için de önemli kurallardır.

Lafızların işaret yoluyla delaletlerinde asıl maksat ile dolaylı ilişkisi bulunan manalar tespit edilmeye çalışılır. İşaret yoluyla delalette lafızlardan dolaylı anlamlar çıkarılsa bile bu durum dilin özellikleriyle sınırlı tutulması zorunludur.<sup>43</sup>

Usul açısından bu metodlar daha çok hukukî nitelikteki söz ve ifadelerin (nass) anlaşılmasında göz önünde bulundurulması ve izlenmesi gereken yollardır. Zira gerek sözcükler gerekse cümleler ifade etmek istedikleri manayı anlatmak bakımından kapalılık ve açıklıkta aynı derecede değildir. Bundan dolayı lafızların manaya delâlet yolları, âm, has, ve müşterekin medlûlü, tevil keyfiyeti; emrin vücub ifade etmesi, nehyin haram ve yasağa delâlet etmesi gibi hususların tamamında dil ile ilgili kurallara baş vurulur.

Ayrıca nassın ibaresiyle delalet ettiği mana ile, nassın işaretiyle delalet ettiği mana arasında hakiki bir telâzümün (birbirine bağlanmak, ayrılmazlık) bulunduğundan emin olmak gerekir. Bu itibarla insanın nassın manasından ayrılmaz diye her tasavvur ettiği şey mutlaka nassın işareti değildir: Nassın manasıyla nassın işareti arasındaki telâzüm, birbirinden ayrılması olmayan iki şey arasındaki telâzüm kabilindedir ve gerçek bir ayrılmazlıktır.<sup>44</sup>

### 3.2. İşaretin Delâletinin Çeşitleri

Her şeyden önce bir nassın işaret yoluyla hükme delaletini anlayabilmek için yetenek ve bilgi birikimine sahip olmak zorunludur. Gerçekten de nassın işaret yoluyla delaleti bazen az bir düşünme ve muhakemeyle anlaşılabilir kadar açık olsa bile yine de bunu anlayacak kişinin belli bir bilgi birikimine sahip olması gerekir. Bu şekildeki delalete *nassın işaret yoluyla açık delaleti* denilir. Nassın işaret yoluyla delaleti bazen ise derinlemesine düşünmeyi ve dikkatli incelemeyi gerektirecek şekilde kapalı olabilir. İşaret yoluyla bu şekilde tezahür eden delalete ise, *nassın işaret yoluyla kapalı delaleti* denir.<sup>45</sup> Müctehitler arasında ortaya çıkan görüş farklılıklarının sebeplerinden biri de buradan kaynaklanmaktadır. Bazı müctehidler, diğerlerinin fark edemediği noktalara dikkat etmek suretiyle, aynı ibareden (sözden)

43 Köktaş, Yavuz, "Anlam ve Yorum İlişkisi Açısından Hadis Metinlerinin Tahlili", *Bilimname*, Kayseri, 2003, Cilt: I, Sayı: 3, s. 109.

44 Şakiru'l-Hanbeli, 199; Hudarî, 121; Hallâf, Abdulvahhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkıh*, Kuveyt, 1986, s. 145; Zeydân, *a.g.e.*, s. 302.

45 Esed, *a.g.e.*, s. 190; Hudarî, *a.g.e.*, s. 120.

işaretin delaleti yoluyla birçok hüküm çıkarabilir.<sup>46</sup> Lafızlardan bu kabil işaret manalarının çıkarılmasında o konuda rivayet edilen muhtelif hadisler ile dönemin örf ve kültürünün de önemli rolünün bulunduğu göz ardı edilmemelidir.<sup>47</sup>

### 3.2.1. Nassın İşaret Yoluyla Açık Delaleti

Yukarıda da ifade edildiği gibi nassın işaret yoluyla bir veya birden çok manaya delaleti fazla derin düşünmeyi gerektirmeyecek şekilde kolayca anlaşılabilir. Bu durum aşağıdaki örnekte ele alınacaktır.

*“Anneler çocuklarını, emzirmeyi tamamlamak isteyen baba için, tam iki sene emzirirler. Anaların yiyecek ve giyeceğini uygun bir şekilde sağlamak çocuk kendisinin olan babaya borçtur. Herkese ancak gücü nisbetinde teklifte bulunulur. Ana çocuğundan, çocuk kendisinin olan baba da çocuğundan dolayı zarara sokulmasın. Mirasçıya da aynı şeyi yapmak borçtur. Ana baba aralarında danışarak ve anlaşarak süttten kesmek isterlerse, ikisine de sorumluluk yoktur. Çocuklarınızı süttaneye emzirtmek isterseniz, vereceğinizi örfe uygun bir şekilde öderseniz, size sorumluluk yoktur. Allah’tan sakının, yaptıklarınızı gördüğünü bilin.”*<sup>48</sup> Usulcülerin değerlendirmelerine göre bu ayet şu iki hükmü ifade etmek üzere sevk olunmuştur:

1- Emziren annelerin nafakalarını ve giyim masraflarını karşılamak, babanın borcudur.<sup>49</sup>

2- Nesep itibariyle çocuk, anneye veya başka birine değil, sadece babaya nisbet edilir.<sup>50</sup>

Ayetin birinci hükme delaleti aslı, ikincisine delaleti ise tebe’i (ikinci derecede) dir. Buna göre ayetin bu iki hükümden her birine delaleti, ibarenin delaleti nevindendir.<sup>51</sup>

Ancak nassın ibaresiyle sabit ikinci hükmün gerektirdiği başka hükümler de vardır ki bunlar nassın işaretinden anlaşılmaktadır. Bu hükümler şunlardır:

1- Çocuğun nafakası ile sadece baba mükelleftir. Nesep konusunda kimse ona ortak olamadığına göre, bunun sonucu olan nafakayı karşılama

46 Hudaî, *a.g.e.*, s. 121; Şaban, *a.g.e.*, s. 335

47 Bardakoğlu, *a.g.e.*, s. 121.

48 Bakara 2/233.

49 Debbûsî, *a.g.e.*, s. 130; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 122; Hebbâzî, *a.g.e.*, s. 149; Yavuz, *a.g.e.*, s. 107.

50 Hasan, *a.g.e.*, s. 38.

51 Molla Cuyûn, *a.g.e.*, I, 248-249; Büyük Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 237; Hudaî, *a.g.e.*, s. 120; Zeydân, *a.g.e.*, s. 303; Şaban, *a.g.e.*, s. 335-336.

mükellefiyetinin de sırf ona ait olması gerekir.<sup>52</sup> Nesep konusunda hak kime verilmiş ise, infak (nafakayı karşılama) hususundaki yükümlülük de ona yüklenir. Nitekim “Nimet ve külfetin karşılıklı olması”<sup>53</sup> prensibi de bunu gerektirir.

2- Babası Kureyş’li ise, annesi başka bir kabileden olsa bile, çocuk Kureyş’li sayılır. Dolayısıyla Kureyş’li bir kadınla evlenme meselesinde, annesinin Kureyş’li olmamasına rağmen küfv (denk) kabul edilir.

3- Sadece baba, -muhtaç olması halinde-, karşılıksız olarak çocuğunun malını temellük ederek kendi mülkü gibi o mal üzerinde tasarruf edebilir. Zira çocuk babaya nisbet edildiğine göre, ihtiyaç doğduğunda onun malını temellük etme hakkının da olması gerekir.<sup>54</sup> Nitekim bu hüküm Hz. Peygamber’in şu hadisinde açık bir şekilde belirtilmiştir: “Bir adam: ‘Ey Allah’ın Resulü, benim malım ve bir de çocuğum var. Babam malımı almak istiyor’ (ne yapayım?) diye sordu. Resulullah, ‘*Sen ve malın babana aitsiniz. Şunu bilin ki, evlatlarınız kazançlarınızın en temizlerindedir. Öyle ise evlatlarınızın kazançlarından yiyin*’ buyurdu.”<sup>55</sup>

Yukarıda belirtilen hükümler, ayetin kendilerini doğrudan beyan etmek üzere sevk olunmadığı hükümler olup bunlara işaret yoluyla delalet eder.<sup>56</sup>

Bazı usul bilgileri tebei manaları ibarenin doğrudan delaleti içinde değerlendirirken bazıları bunu işaretin delaleti olarak kabul etmektedir. Örneğin yukarıdaki ayette geçen, “...Anaların yiyecek ve giyeceğini uygun bir şekilde sağlamak çocuk kendisinin olan babaya borçtur...” ifadesinden hareketle bazı usulcüler nesebin babaya ait olması durumunu ibarenin tebei manasıyla delaleti olarak kabul ederken,<sup>57</sup> bazıları da bunu işaretin delaleti olarak ifade etmektedirler.<sup>58</sup>

### 3.2.2. Nassın İşaret Yoluyla Kapalı Delaleti

Derinlemesine düşünmeyi ve dikkatli incelemeyi gerektiren nassın işaret yoluyla kapalı delaletine şu iki ayetin birlikte ele alınıp değerlendiril-

52 Debbûsî, *a.g.e.*, s. 130; Serahsî, *a.g.e.*, I, 237; Abdülazîz el-Buhârî, Ahmed b. Muhammad, *Keşfu'l-Esrâr*, Beyrût 1997, I, 110; Hallâf, *a.g.e.*, s. 146; Hebbâzî, *a.g.e.*, s. 150.

53 Bkz. Mecelle, mad. 88.

54 Serahsî, *a.g.e.*, I, 237; Molla Cuyûn, *a.g.e.*, I, 250-251; Esed, *a.g.e.*, s. 192; Zeydân, *a.g.e.*, s. 303; Hallâf, *a.g.e.*, s. 146.

55 Ebû Davûd, Süleyman İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Beyrût 1988, “Buyu”, 79; İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, Beyrût 1975, “Ticarât”, 64; Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Beyrut, tsz., II, 179, 204.

56 Şaban, *a.g.e.*, s. 336.

57 Hudarî, *a.g.e.*, s. 120; Hallâf, *a.g.e.*, s. 146.

58 Debbûsî, *a.g.e.*, s. 130; Abdülazîz Buhârî, *a.g.e.*, I, 110; el-İsfehânî, Şemsüddin Ahmed, *Beyânü'l-Muhtasar Ale'l-Usûl ve'l-Cedel*, Kahire, 2006, II, 160; Bilmen, *a.g.e.*, I, 87.

mesi örnek olarak gösterilebilir: “Biz insana, ana-babasına iyilikle muamele etmesini tavsiye ettik. Anası onu zahmetle taşıdı ve zahmetle doğurdu. (Ana karnında) taşınması ve sütten kesilmesi otuz aydır.”<sup>59</sup> “Biz insana, ana ve babasına karşı iyi davranmasını tavsiye etmişizdir. Annesi onu, güçsüzlükten güçsüzlüğe uğrayarak karnında taşımıştı. Çocuğun sütten kesilmesi iki yıl içinde olur. Bana ve ana babana şükret diye tavsiyede bulunmuşuzdur. Dönüş Bana’dır.”<sup>60</sup> Bu iki ayetteki maksat, ana-babaya iyi muamele etmeyi tavsiye ve ananın üstünlüğünü, onun hamilelik ve emzirme süresince çektiği sıkıntıları açıklamaktır. Her iki ayetin bu manaya delaleti, ibarenin delaleti yoluyla. Fakat bu ayetlerden, işaret yoluyla, en az hamilelik süresinin altı ay olduğu da anlaşılmaktadır.<sup>61</sup> Çünkü birinci ayet, hamilelik ve sütten kesme süresini otuz ay olarak belirlemiştir. İkinci ayet ise, sütten kesme süresini iki yıl olarak takdir etmiştir. Bu iki mananın birlikte ele alınmasıyla, çıkarılması gerekli hale gelen bir mana daha vardır ki, bu da otuz aydan arta kalan altı aylık sürenin, hamileliğin asgarî süresi olarak dikkate alınmasıdır. Bu manayı sahabenin çoğunluğu fark edememiş olmasına rağmen Abdullah b. Abbâs bu mananın farkına varmış ve bu durumu, Hz. Peygamber’in ashabına açıklayınca, onlar da tasvip ederek aynı düşünceyi benimsemişler.<sup>62</sup> Bu olay nassın işaret yoluyla delaletinin herkes tarafından kolayca anlaşılabilen bir husus olmadığını açıkça göstermektedir.

### 3.3. Nassın İşareti Yoluyla Delalet Ettiği Bazı Hükümler

Konunun anlaşılmasını daha kolaylaştırabilmek için burada usul bilgileri tarafından verilmiş bulunan nassın işaretinin delaletiyle ilgili bazı örnekleri aktarmak istiyoruz.

Örneğin, borç alıp vermelerde kayıt tutulmasına vurgu yapmak üzere Kur’an-ı Kerim’de şöyle buyurulmaktadır: “Ey iman edenler, birbirinize belli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazınız. Aranızda bir katip adaletle yazsın; katip, onu Allah’ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan çekinmesin; yazsın. Borçlu olan da yazdırsın. Rabbi olan Allah’tan sakınsın ve ondan bir şey eksiltmesin.”<sup>63</sup> Ayette yazma fiilinin adaletle vasıflandırılmış olması yazılacak olan şeyin dosdoğru ve yazdıranın iradesine uygun bir şekilde olması gerektiğini anlatır. Ayet işaretiyle de, yazılan belgenin yazdırınların her biri için bir delil olacağı ve muhtevasını inkar etmenin mümkün olmayacağını açıklamaktadır.<sup>64</sup>

59 Ahkaf: 46/15

60 Lukman: 31/14

61 Serahsî, *a.g.e.*, I, 237; Gazalî, *a.g.e.*, II, 189; İsfehânî, *a.g.e.*, II, 161; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 589 dipnot 1; el-Âmidî, Seyfuddin Ebi’l-Hasan, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, Beyrût 1985, III, 62; Hebbâzî, *a.g.e.*, s. 151; el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Usûlü’l-Fıkh*, Beyrût 1990, I, 120; Yavuz, *a.g.e.*, s. 107.

62 Debbûsî, *a.g.e.*, s. 130; Serahsî, *a.g.e.*, I, 237; Abdülazîz Buhârî, *a.g.e.*, I, 113; Şaban, *a.g.e.*, s. 337.

63 Bakara 2/282

64 Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 122.

“Oruç tuttuğunuz günlerin gecesi kadınlarınıza yaklaşmanız size helal kılındı, onlar sizin örtünüz, siz de onların örtülerisiniz. Allah, nefsinize güvenemeyeceğinizi biliyordu, bu sebeple tevbenizi kabul edip sizi affetti; artık onlara yaklaşabilirsiniz. Allah'ın sizin için takdir ettiğini dileyin. Tan yerinde, beyaz iplik siyah iplikten sizce ayırt edilinceye kadar, yiyin için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın. Mescidlerde itikafa çekildiğinizde kadınlarınıza yaklaşmayın.”<sup>65</sup> Bu nass, ibaresiyle, oruç gecelerinde fecrin doğuşuna kadar yeme, içme ve eşlerle cinsel birleşmenin caiz olduğunu gösterirken işaretiyle de, fecrin doğuşu esnasında cünüp bulunan kişinin orucunun geçerli olduğuna delalet etmektedir. Zira gecenin son anına kadar herhangi bir vaktinde eşlerle birleşmenin mubah kılınması, kişi cünüp olduğu halde fecrin doğması sonucunu kaçınılmaz hale getirebilir. Çünkü böyle bir durumda gusül abdesti ancak fecrin doğuşundan sonra alınabilecektir. Bu da ayetin işaret yoluyla delalet ettiği hüküm olarak kabul edilmiştir.<sup>66</sup> Ayrıca ayetin “sonra orucu geceye kadar tamamlayın” kısmı da iki orucun birleştirilmesinin mümkün olmadığına işaret yoluyla delalet etmektedir.<sup>67</sup>

Yemin kefaretiyle ilgili, “Allah size rastgele yeminlerinizden dolayı değil, bile bile ettiğiniz yeminlerden ötürü hesap sorar. Yeminin keffareti, ailenize yedirdiğinizin ortalamasından on düşkünü yedirmek yahut giydirmek ya da bir köle azad etmektir. Bulamayan üç gün oruç tutmalıdır; yeminlerinizin keffareti budur. Yemin ettiğinizde yeminlerinizi tutun. Şükredesiniz diye Allah size böylece ayetlerini açıklıyor.”<sup>68</sup> Yemin kefaretinin nasıl ve ne şekilde yerine getirileceğine ibaresiyle delalet eden ayet, giydirmede giyilecek eşyaların yedirmede yenilecek şeylerin temlik edilmesinin şart olduğuna da işaretiyle delalet etmektedir.<sup>69</sup>

“Onların işleri aralarında şûra (danışma) iledir.”<sup>70</sup> Bu ayet, ibaresiyle devlet idaresinde şûra esasının varlığını ifade etmektedir. İltizamî manasıyla da, yönetilenlerin, yönetenleri kontrol edecek ve devlet işlerini düzenlemede onlara katılacak bir topluluğu seçip görevlendireceğine işaret etmektedir.<sup>71</sup>

65 Bakara 2/187.

66 Debbûsî, *a.g.e.*, s. 130-131; Gazalî, *a.g.e.*, II, 189; İsfehânî, *a.g.e.*, II, 161; Abdüzazîz Buhârî, *a.g.e.*, I, 109-110; Şâşî, *a.g.e.*, s. 82; Amidî, *a.g.e.*, III, 62-63; Hudarî, *a.g.e.*, s. 120; Zeydân, *a.g.e.*, s. 303.

67 Debbûsî, *a.g.e.*, s. 131; Abdülazîz Buhârî, *a.g.e.*, I, 112; Şâşî, *a.g.e.*, s. 83.

68 Mâide 5/89

69 Debbûsî, *a.g.e.*, s. 131; Hebbâzî, *a.g.e.*, s. 151.

70 Şûra 42/38.

71 Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 122-123.

“*İş hakkında onlarla istişare yap*”<sup>72</sup> ayeti ibaresiyle, devlet idaresinde şûra, müşavere, danışma ve görüş alma gibi hususların önemli olduğuna delalet etmektedir. Milletın bütün fertleriyle ayrı ayrı veya topluca müşavere edilmeyeceğinden, bu mana, milletin işi hakkında kendileriyle istişare edilecek bir topluluğun yetiştirilmesini istilzam etmektedir.<sup>73</sup> Bu istilzam manası ayetin siyakının maksadı olmadığından, ayetin bu manaya delaleti işaret yoluyla olmaktadır.

“*Senden önce de, kendilerine vahyettiğimiz kişilerden başkasını peygamber olarak göndermedik. Eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorun*”<sup>74</sup> ayeti ibaresiyle ‘bilenlere sormanın gerekliliğine’ delalet etmektedir. Çünkü ayetten maksad bu manadır. Bilenlere sormak, kendilerine sorulabilmesi için ‘bir bilenler grubunun yetiştirilmesini’ gerektirir. Bu mana ayetin asıl maksadı olmamakla birlikte ayet işaret yoluyla bu manaya da delalet etmektedir.<sup>75</sup>

“*Allah’ın verdiği bu ganimet malları bilhassa; yurtlarından ve mallarından edilmiş olan, Allah’tan bir lütuף ve rıza dileyen, Allah’ın dinine ve Peygamberine yardım eden muhacir fakirlerindir. İşte doğru olanlar bunlardır.*”<sup>76</sup> Bu ayetin siyaki, muhacirlerin fey’den bir pay almaya müstahak bulduklarına delalet etmek içindir. Ayetin işaret yoluyla delaleti ise sözü geçen muhacirlerin, kafirlerin baskı ve zorlamalarından dolayı hicret ederek istila edilmekle Mekke’de bıraktıkları malları hakkında mülkiyet haklarının kalmadığını ifade etmektedir. Çünkü ayet kendilerinden fakirler olarak söz etmiştir.<sup>77</sup> Mallarından mülkiyetlerinin kalkması, ayetin siyakının ne aslı ne de tebe’i maksadı olmayan bir mana olmasına rağmen bu mana, ayette geçen lafzından ayrılmaz bir manadır.<sup>78</sup>

Hadisle ilgili bir örnekte, İmam Şafii az suyun, kendisini değiştirmeyen bir necasetle necis olacağına, Hz. Peygamberin, “*Biriniz uykudan uyanıldığında, elini üç defa yıkamadıkça kaba daldırmasın. Çünkü uykudan uyanan kişi, elinin nerede gecelediğini bilmez*”<sup>79</sup> hadisiyle istidlal etmiştir. Ona göre, şayet, yakinen bilinen necaset suyu pisletmiyor olsaydı, Hz. Peygamber’in bu sözü, müstehaplık bile gerektirmeyen bir kuruntudan ibaret olurdu.<sup>80</sup>

72 Âli İmran 3/159

73 Zeydân, *a.g.e.*, s. 304; Hallâf, *a.g.e.*, s. 146; Hasan, *a.g.e.*, s. 39.

74 Nahl 16/43

75 Hallâf, *a.g.e.*, s. 146-147.

76 Haşr 59/8.

77 Debbûsî, *a.g.e.*, s. 130; Serahsî, *a.g.e.*, I, 236; Semerkandî, *a.g.e.*, s. 398; Şâfiî, *a.g.e.*, s. 101; Büyük Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 239; Esed, *a.g.e.*, s. 192.

78 Zeydân, *a.g.e.*, s. 303; Hallâf, *a.g.e.*, s. 146.

79 el-Buhâri, Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, İstanbul, tsz., “Bed’ül-Halk”, 11; Müslim, Ebû Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, Beyrût 1955, “Taharet”, 23; Nesâî, Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şu’ayb, *es-Sünen*, Beyrut, tsz., “Taharet”, 73.

80 Gazalî, *a.g.e.*, II, 189.

Bu misaller göz önüne alınarak denilebilir ki nassların işaretleri, iltizamî ve mantikî manalar olup ibarenin delalet ettiği şeylere dahildir. Bunları anlamada herkesin aklî seviyesi bir değildir. Şer'î veya kanunî lafızları anlamada ihtisas sahibi olanlar, ancak bu iltizamî manaları da anlayabilirler. İbarenin manasını ise herkes anlayabilir. Nass'ların işaretlerini yalnız hukukçular ve dilin inceliklerini bilenler anlarlar. Dolayısıyla şer'î hükümler çıkarabilmek için dili iyi bilmek ve dilin inceliklerini iyi kavramak gerekir.<sup>81</sup>

### 3.4. Nassın İşaret Yoluyla Delaletinin Hükümü

İbarenin delaletinde olduğu gibi işaretin delaleti de nassın manaya delaleti itibariyle katiyet ifade eder.<sup>82</sup> Buna delili zannî muarız olamaz ve kendisi için bazen umumiyet sabit olduğundan hakkında tahsis cari olabilir. Örneğin, çocuğun nesebi, 'mevlûdü leh' için sabit olunca onun malının da 'mevlûdü leh' için sabit olması, işaret yoluyla delaletten anlaşılmış olsa bile bundan çocuğun memlûkesi müstesnadır. Bu mevlûdü leh olan baba için bir mülk olarak sabit olamaz. Mevlûdü lehin, bu memlûkeyi istifraş etmesi caiz değildir. İşte bu cihet o umumdan tahsis edilmiş bulunmaktadır.<sup>83</sup>

İşaretin delaleti kati hüküm ifade etmesine rağmen bunu katiden zannîye çevirecek bir sebep bulunursa zan ifade eder. Örneğin, yukarıda geçen "*onların maruf şekilde beslenmesi giyinmesi babaya aittir*"<sup>84</sup> ayetinde çocuğun babaya tabi olduğu ifade edilmesine rağmen alimlerin kölelik ve hürriyet konusunda çocuğun anneye tabi olmasında icma etmeleri bu kabil-dendir ve bu ayet icma ile tahsis edilmiş olur.<sup>85</sup>

İbarenin delaletiyle işaretin delaleti arasında bir tearuz söz konusu olduğunda ibarenin delaleti tercih olunur<sup>86</sup>. Çünkü sevki kelâmdan asıl maksat olan, ibarenin delaletidir.<sup>87</sup>

### Değerlendirme ve Sonuç

Fıkıh usûlü kaynaklarında yer alan ve nassın işaret yoluyla delalet ettiği hükümler için yukarıda vermiş olduğumuz örneklerin tetkikinden de anlaşılacağı üzere nassın işaretinden çıkarılmış ve nassın ibare manasından ayrılmayan manalar (iltizamî manalar) bazen kapalı olup çok dikkatli ve titiz bir teemmül ve derin bir araştırma ile idrak edilip anlaşılabilir. Zira bu

81 Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 123.

82 Molla Cuyûn, *a.g.e.*, I, 252; Hisnî, *a.g.e.*, s. 145; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, s. 145; Muhammed Emin, *a.g.e.*, s. 59; Esed, *a.g.e.*, s. 190; Büyük Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 240; Bilmen, *a.g.e.*, I, 87; Hebbâzî, *a.g.e.*, s. 149.

83 Bilmen, *a.g.e.*, I, 87.

84 Bakara 2/233.

85 Zeydân, *a.g.e.*, s. 303.

86 Serahsî, *a.g.e.*, I, 237; Abdülaziz Buhârî, *a.g.e.*, I, 112; Şakiru'l-Hanbeli, *a.g.e.*, s. 198.

87 Molla Cuyûn, *a.g.e.*, I, 252; Hisnî, *a.g.e.*, s. 146; Muhammed Emin, *a.g.e.*, s. 59; Esed, *a.g.e.*, s. 190; Bilmen, *a.g.e.*, I, 87.

iltizamî manaları herkes kavrayamayabilir; onları ancak fıkhîta derinleşmiş ve uzmanlaşmış fakihler idrak edip anlayabilir. Ayrıca aklın anlayış ve kavrama kabiliyeti insanlar arasında farklı olduğundan, işaret yoluyla nasslardan çıkan manaların idrakinde akılların da ihtilafa düşmeleri mümkündür.<sup>88</sup>

Nassın asıl sevk sebebi ve gayesi olmamakla birlikte onun anlamından çıkarılan hüküm olan nassın işaretinin delaletiyle ilgili bazı hususların izah edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Nitekim ehil olmayıp konuya vakıf olamayan bazı kişilerin bu şekildeki bir delalet yoluyla nasslarda anlam kayması yapıldığı zannına kapılabileceği gibi, nassın işaret yoluyla delalet ettiği hükmü belirlemede çoğu kere müracaat edilen başka nass veya örf gibi delillerin varlığına rağmen onların esas alınmayıp böyle bir yola baş vurmanın nassları gereğinden fazla zorlamak olduğu yanılıgına da düşebilir.

Bir kere bu şekildeki bir delalet yolunu sahih istidlallerden kabul eden fukaha böyle hareket etmekle asla nassın dil açısından anlam alanının dışına çıkmadığı gibi, şariin hüküm koymadaki genel maksadını da göz ardı etmemiştir. Fukahanın bu istidlal metodunu uygulama sırasında İslam hukukunun genel gayelerini gözetdiği ve 'hüküm-gaye uygunluğu' genel ilkesine titizlikle riayet ettiği açıktır. Bu durum örnek hükümlerin dikkatlice incelenmesiyle de anlaşılmaktadır. Ayrıca fukaha işaretin delaletinde dilin genel yapısının izin vermediği hiçbir manaya yönelmediği için dil kurallarının bu konuda fukahayı bir şekilde sınırladığı da görülecektir. Bu şekildeki bir delaletle nassın ilk sevk ediliş maksadı olarak dikkate alınmayan bir hükme o nassın delalet ettirilmesinde şariin teşri'de gözetdiği genel gayeye aykırı bir durumun ortaya çıkmamasına İslam hukukçularının gerekli özen ve dikkati gösterdikleri de bilinmektedir.

Nassların sınırlı ama, hayat şartlarının gelişerek değişmesinden dolayı, çözülmesi gereken meselelerin sınırsız ve sonsuz denebilecek kadar fazla olması fukahayı nassların anlam alanlarını belirli bir metodoloji çerçevesinde genişletmeye ve yeni meselelerin hükümlerini mümkün olduğunca nasslardan istinbat etmeye yönlendirmiştir.

Diğer delalet şekilleri gibi nassın işaret yoluyla delaleti aracılığıyla nassların anlamlarının genişletilerek onlardan çıkarılacak hükümlerin çoğaltılmasının altında yatan nedenler nassların oluşturduğu otoritenin yaptırım gücünden yararlanmanın yanı sıra fukahanın kendi subjektif değer yargılarına dayalı, re'ydin ziyade nass merkezli hüküm verme konusundaki hassasiyetleri olarak da görülebilir. Nitekim fukaha nassın olduğu yerde kendi görüşüne göre hüküm vermekten kaçınmayı bir zorunluluk telakki ettiğinden, "Mevrid-i nassta ictihada mesağ yoktur" şeklinde bu durumu kurallaştırmıştır.

88 Zeydân, a.g.e., s. 304.



Bütün bu kaygı ve hassasiyetlerin nassları gereğinden fazla zorlama sonucunu doğuracağı ve nassların anlam alanlarının re'y ve ictihatla haddinden fazla genişletilmiş olacağı şeklindeki bir algının da yanlış olacağı açıktır. Zira fukahanın bu hareket tarzı külli kaide olarak ifade edilen “Kelâmın i'mali ihmalinden evladır” şeklinde de ilke haline getirilmiştir. Buna göre ortada vahiy ürünü bir nass varken başka deliller aramanın İslam hukuk metodolojisi ve teşri prensipleri açısından da doğru olmayacağı unutulmamalıdır.

Sonuç olarak nassların işaret yoluyla bir hükme delalet ettirilmesi hususunda derinlemesine tetkikte bulunularak yeni meselelerin çözümünde nasslardan yararlanmaya azami gayretin gösterilmesiyle vahiy merkezli hüküm koyma geleneğinden uzaklaşılacağı gibi dini otoritenin yeni meseleler için geliştirecek hükümler için yaptırım gücü sağlayacağı da unutulmamalıdır. Ayrıca nassa dayalı hükümlerin Müslümanlar tarafından daha çabuk ve kolay bir şekilde içselleştirilmesi ve böylece uygulamada başarı sağlaması mümkün olacaktır.



# **ÖRF VE ADETİN İSLAM HUKUK DÜŐUNCESİNDE YERİ VE HÜKÜMLERİN DEĞİŞMESİ KAPSAMINDAKİ TARTIŞMALARDA ROLÜ**

**Dr. Samire HASANOVA**

## **The Point of Custom and Usage in Thought of Islamic Law and its Role in Discussions About Changing of Rulings**

The alteration to law depending on factor of time and place might be necessary, because of the aim of law is to arrange the social and individual life, at the same time, to fulfil their needs. If to consider that everything is changing in process and that every area has different custom and characteristic feature as regards their climate and geographic conditions, the alteration to law is necessary logically. Hence Islam is a universal religion, in a word, Islam is religion of all the time and place, it will follow eternally as a religion of changing, developing, progressive humanity. Therefore the aim of Islamic law is to keep in step with this alteration.

Some of rulings are made by Nass, some of them by Ijtihad (judicial opinion). Mujtehid deliver a fetva according to own actual custome in rulings which are made by Ijtihad. If the custome change the ruling will also change. From this point of view mujtehid should know own actual custom. Indeed, some of rulings were made change according to the changing of the time and society, appearing of some necessities ect. If the ruling did not change it would trouble people and go against general bases of Sheriah as to make easiness and repel the trouble. The subject about changing rulings based on custom are made actual problem in the process of modernization as a solutional way to modern problems.

In Islamic law the change of rulings by changing of time is not based on custom. However rulings are changed because of going bad the time, necessity of people and Maslahat in a word for a general benefit. All these changes effect on actual custom, in a word, change of rulings in Islamic law are concerned with actual custom. In Islamic lawyers' opinion the change of ruling by changing of time is a ruling which is based on custom.

## 1. Giriş

Toplum hayatının ilk devirlerinde örf ve âdetin bütün sosyal alanların temelini teşkil ettiği, başka bir ifadeyle, hem dinin, hem ahlakın, hem de hukuki muamelelerin kaynağı olduğu bilinmektedir. Modern dönemde örfün yerine baktığımızda ise pozitivist hukuk anlayışının ortaya çıkması ve böylece kanunlaştırma hareketinin başlamasıyla başka bir ifadeyle, tüm hukuki alanlarda değişmez kanunların konulmasıyla birlikte örf-âdetin teşri değerinin azalmaya başladığını görmek mümkündür. Fakat geniş çapta-ki kanunlaştırma hareketlerinden sonra bile örf ve âdet rolünü tamamen kaybetmemiş, tüm milletlerin teşri tarihinde önemli rol oynamıştır.<sup>1</sup> Örf-âdetin yazılı hukukun uygulamasında teyit edici rolü ve hukuki ilişkilerde tarafların irade beyanlarının yorumlanmasındaki rolü varlığını her zaman korumaktadır.

İslam'ın insanlara ister hukuki, isterse de hukuki olmayan<sup>2</sup> ilişkilerde öngördüğü hayat modelini uygulama yollarını öğretirken, onların öteden beri uygulaya geldikleri örf ve âdetlerini, alışkanlıklarını tamamen silip atmadığını, aksine hüküm koyarken bu olguları dikkate almış olduğunu görmekteyiz. Bazılarını tamamen kaldırmış, bazılarını düzeltmiş, bazılarını ise onaylamıştır. Örneğin, içkinin âdet haline geldiği bir toplumda içkinin zararlarına dikkat çekerek yasakladığı yahut ta riba, kumar, kız çocuklarının diri diri gömülmesi, kadınlara mirasçılık hakkının tanınmaması gibi kötü ve zararlı olanları ilga ettiği<sup>3</sup> bilinmektedir. İslam'dan önce mevcut âdetlerden bir kısmını ise, alım satım, rehin, kira, selem, kasame, evlilik, boşanma, eşler arasında denklik, hata ile birini öldüren kişinin akilesine diyet yükümlülüğü, mirasçılık ve evlendirme velayetinin asabe esası üzerine bina edilmesi konularında olduğu gibi<sup>4</sup> bazı düzenlemelere tabi tutarak muhafaza etmiştir.

Zamanla toplumların örf ve âdetinde değişimlerin olması kaçınılmazdır. Ortaya çıkan yeni örflerin insanların yeni şartlar altında kendilerinden güçlüğü ve meşakkati kaldırdığı ve menfaatlerini sağladığı göz önünde bulundurularak örfe dayanan hükümlerin de değişebileceği konusu modernleşme sürecinde ortaya çıkan problemlere çözüm yolu olarak insanların menfaatinin temin edilmesi kapsamında yeniden gündeme getirildi. Bu nedenle maslahat tartışmalarında önemli yer tutan örfün İslam hukuk literatüründeki ve İslam teşriindeki yerine kısa değinmekte ve klasik dönem

1 Mahmesâni, Subhi Recep, *Felsefetu'l-teşri fi'l-İslâm*, Beyrut 1952/1371, s. 181.

2 Hz. Peygamber, Saib b. Abdullah'a şöyle tavsiyede bulunmuştur: "Cahiliye devrindeki ahlakını İslam'da da muhafaza et; Misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyilikte bulun." (İbn Hanbel, *Müsned*, III/425)

3 Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 197

4 Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlu'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1990, s. 196-197; Görgülü, Hasan Ali, "Cahiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslam'ın Boşanmada Örf İtibar Etmesi" *SDÜİFD*, Isparta 1999, sy: 6, s. 111-126.

İslam hukukçularının örf hakkındaki değerlendirmelerini ortaya koymakta fayda vardır.

## 2. İslam Hukuk Literatüründe Örf ve Âdet Kavramı

İslam hukuk literatüründe örf kelimesi hicrî VIII. asra kadar her hangi bir tarife tabi tutulmadan kullanılmıştır. Bazı eserlerde ilk defa Gazzâlî'nin *Mustasfâ*'sında tarif edildiği belirtilse de bu tespitin hatalı olduğu ortaya konulmuştur.<sup>5</sup> Nitekim, İbn Âbidîn'in eser sahibini zikretmeden *el-Mustasfâ*'da örfün tanımı şöyledir diyerek zikretmesi dikkatleri Nesefî'nin (ö. h.710) değil, Gazzâlî'nin (ö. h.505) *el-Mustasfâ*'sına yöneltmiştir. Fakat bu tanımı Gazzâlî'nin değil, Nesefî'nin *el-Mustasfâ*'sında bulunmuş olması h. VIII. asrın başlarına kadar örfün tanımının mevcut olmadığını göstermektedir. Nesefî, örf ve âdeti, "Akla dayalı olarak nefislerde yerleşen ve selim tabiatlarca makbul karşılanan söz ve davranışlar"<sup>6</sup> şeklinde tanımlamıştır. Cürcanî de Nesefî'nin tanımını aynı şekilde almakla beraber âdet'in tanımını de şöyle yapmıştır: "İnsanların muhakeme yoluyla aynı tarzda sürdürdükleri ve defalarca tekrar ettikleri durumdur."<sup>7</sup> Kısacası, örf ve âdet lafızlarının karşılıklı olarak birbirlerinin anlamında kullandıkları da bilinmektedir.<sup>8</sup>

Bazı usûlcüler âdetle örf arasında umum-husus ilişkisi bulunduğunu söylemektedirler. Nesefî gibi bazı usûlcülere göre örf, İbn Hümam gibi bazılarına göre ise âdet daha geniş kapsamlıdır.<sup>9</sup> Âdetin hem akıl ve iradeden kaynaklanan, hem de fertlere ve topluma ait tasarrufları kapsayan bir terim olduğunu kabul ederek, örften daha kapsamlı bir anlam içerdiğini ileri süren fakihler, her iki terim arasında kavram bakımından farklılık olduğunu görüşü ile örfü, "toplumun söz veya fiil halinde ortaya çıkan âdeti" şeklinde tanımlamışlardır.<sup>10</sup>

Örfe aynı kökten olup İslam hukuk literatüründe onunla eşanlamlı olarak kullanılan başka bir kavram da Kur'ân'da sık sık geçen maruf kavramıdır. Nitekim, İbnü'l-Arabi, "Af yolunu tut, örfü emret, cahillerden yüz çevir" ayetindeki örf kelimesinin maruf, kelime-i tevhid, dinden olanın emredilmesi ve bütün şeriatlerin üzerinde müttefik olup insanların olumsuz bulmadığı iyilikler olarak anlaşılması gerektiğini söylemektedir.<sup>11</sup> Cessas'a göre de maruf, örf ile aynı kökten gelen ve yapılmasını selim akılların beğen-

5 Dönmez, "el-'Urf fi'l-Fıkhi'l-İslâmî", *Mecelletu Mecmei'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 3297-3369, IV, sy: 5, s.3309.

6 Ebu Sünne, *Urf ve'l-âdât fi ra'yi'l-fukaha*, Kahire 1947, s. 8.

7 Cürcanî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif, et-*Tarifât*, Beyrut 1983, s. 60.

8 Daha geniş bilgi için bkz: Hallaf, Abdolvahap, *Masâdrü'l-teşrî'i'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fîhi*, Kuveyt 1982/1402, s. 145

9 Ebu Sünne, *el-Urf*, s.13

10 Karaman, Hayreddin, "Âdet", *DİA*, I, 370.

11 İbn Ârâbî, Ebü Bekr Muhammed Meafîrî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî, Kahire 1974, II, 822-824, 825-826

diği, Şari'in de emrettiği şey demektir.<sup>12</sup> Bu bakımdan insanların kendi aralarında varlık seviyelerine göre belirledikleri bazı miktarlar da Peygamber tarafından tasvip edilmiştir. Örneğin, nafaka yükümlülüğünü yerine getirmeyen kocasının cimriliğinden şikayetçi olan bir hanıma Hz. Peygamber'in kocasının malından ma'rif miktarda alabilmesine izin vermiş olduğu<sup>13</sup> bilinmektedir.

Kur'an'da örf ve maruf kelimelerinin bir çok kez geçtiği ve hadislerde de aynı kavramların sık sık tekrarlandığı görülmektedir. Örf ve âdetler karşısındaki bu tutum ilk halifeler döneminde de devam etmiş, müctehid imamlar devrinde ise, yaşadıkları bölgelerin âdet ve uygulamaları muamele-ta dair konularda hukuki bir kaynak olarak telakki edilmiştir.<sup>14</sup> Fakat örf ve âdet VIII. asra kadar fıkıh literatüründe tanımına rastlanmamakla beraber, kendini istihvan ve istislah gibi itibar edilip edilmemesi usûlcüler arasında ihtilaf konusu olan diğer deliller vasıtasıyla işlevini yerine getirmiştir.<sup>15</sup>

### 3. İslam Teşriinde Örfün Yeri

Asr-ı Saâdet'te ortaya çıkan tüm problemler vahiy ve Peygamber tarafından çözümlenmiştir. Kur'an'ın örf'e yaklaşımına yukarıda işaret etmekle birlikte, Peygamberin de örfü önemseydiğini ve örfü esas alarak açıklamalarda bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Peşin para karşılığında bir şeyin belirli vasıflar taahhüt edilerek ileride teslim edilmek üzere satılması demek olan selem sözleşmesi<sup>16</sup> hakkında Hz. Peygamberin iki farklı hükmü bulunmaktadır. Hz. Peygamber, müslümanlara sahip olmadığı şeyi satmayı yasaklamasının<sup>17</sup> ardından Medine'de insanların meyveleri hakkında bir veya iki yıllığına selem sözleşmesi yaptıklarını gördü ve bunun üzerine örfün uygulanmasını caiz göyerek selem yoluyla satış yapanın, bunu belirli ölçüye, belirli tartıya göre ve belli bir süre tayin ederek yapmasına müsaade etti.<sup>18</sup> Bu olayda Hz. Peygamber'in toplumun kendi menfaatini gözeterek edindiği örfü uygulamalarına müsaade edip onları zorluğa ve meşakkate sokmadığını göstermektedir.

Peygamber'in bizzat örf'e dayanarak verdiği açık hükümlerinin yanısıra, takrirleri de örf ve âdete itibar ettiğini göstermektedir. İslam hukukunun Kur'an'dan sonra ana kaynağı olan "sünnet", yalnız Hz. Peygamber'in sözlerini ve davranışlarını değil, aynı zamanda takrirlerini de içine alır. Bu takrirler, sosyal realite olarak önceden mevcut olan şeylerden Hz. Peygam-

12 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Acil Casim en-Neşemi, 1994, IV, 214.

13 Buhari, "Buyu", 95, "Mezalim" 1, "Nafakat" 5, 9, 14; Müslim, "Akdiye", 7; Ebu Davud, "Buyu" 81.

14 Karaman, "Âdet", *DİA*, I/369

15 Ebu Sünne, *el-Urf*, s. 32

16 Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 163-164.

17 Ebû Dâvûd, "Buyu", 70.

18 Buhari, Sahih, III, 111; Ebu Davud, "Buyu", 57

ber'in devamını tasvip ettikleridir. Serbest bırakılan örf ve âdetler de çoğu zaman takrirî sünnet kapsamındadır.<sup>19</sup>

Hulefa-i Râşidn döneminin de fikhın teşekkülü açısından ve ictihadi faaliyetin yöntemini belirleme açısından önemli bir dönem olduğu söylenebilir. Ancak sahabe döneminde metodolojik izahlar yapılmadan ictihad faaliyeti sürdürülmüştür.

Bu döneme de baktığımız zaman bir çok İslam öncesi âdet devam ettiği gibi,<sup>20</sup> Râşid halifelerin İslami prensiplere aykırı olmadan örfe uygun olarak hükümler verdiklerini de görmekteyiz. Hz. Ebu Bekr'in ve Hz. Ömer'in kiralamakla ilgili İslam öncesi âdeti devam ettirdikleri bilinmektedir. Bununla birlikte Ömer, zamanının gereğine göre kan parasının değeri konusunda değişiklik yapmış, alınmasını devreye sokmuştur. İmam Malik'e göre diyetin deve yerine, altın ve gümüş parayla alınmasında İran ve Bizans İmparatorluklarının etkili olduğu söylenebilir.<sup>21</sup> Buna dayanarak İmam Malik, kan parası ödenmesinin ayrıntıları üzerinde durarak insanların alışverişte kullandıkları değere göre yapılması gerektiğini ifade etmiştir ve halen paraya dayalı bir ekonomileri olmayan kırsal kesimlerdeki insanların ödemeyi gerçek servetleri olan develeriyle yapmaları gerektiğini söylemiştir.<sup>22</sup>

İbn Âbidîn, bazı İslam hukukçularının “örfü emret”<sup>23</sup> ayetini delil göstererek örfe dayanıp hüküm vermiş olduklarını söylemektedir.<sup>24</sup> Bazı İslam hukukçularının bu ayetteki örf kelimesiyle halkın örf ve teamüllerinin kastedilmiş olduğunu belirterek örfün şer'an muteber olduğuna delil getirdikleri görülmektedir.<sup>25</sup> Bununla birlikte bir çok İslam hukukçusu bu ayetteki örften kastın sanıldığı gibi örf ve âdetin delil olabileceği değil, önceki peygamberlerin neshedilmeyen şeriatleri yahut insanların ahlakı ve insani faziletler olduğu belirtilmiştir.<sup>26</sup>

Ayrıca Hz. Peygamber'in “Müslümanların iyi gördükleri Allah katında da iyidir” hadisi Şafiilerden Suyuti, Hanefilerden İbn Nüceym ve örfü hüccet olarak kabul eden bir çok fakih tarafından delil olarak alınmış ve buna dayanılarak örfün bir çok fikhî meselenin hükme bağlanmasında be-

19 Hamidullah, Muhammed, “İslam hukukunda Örf-Adet”, *Konferanslar*, çev. Zahit Aksu, Erzurum 1975, s. 5.

20 Bkz. Faruki, Muhammed Y., “Hulefa-i Râşidîn ve İlk Fukahanın Kararlarında Örfün Etkisi”, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, II, sy: 1-3, s. 39-54.

21 Malik, *el-Muvatta*, II/181.

22 Malik, *el-Muvatta*, II/181.

23 el-A'raf, 7/199.

24 Ebu Sünne, *el-Urf*, s.23; Ebu Sünne, İbn Âbidîn'in bazı İslam hukukçularından kastının Karâfi, ve Alaud-din et-Tarablusi olduğunu düşünmektedir.

25 Ebu Sünne, *el-Urf*, s. 23.

26 Cidî, *El-Urf ve'l-'amel*, s. 45.

lirleyici olduğu vurgulanmıştır.<sup>27</sup> Bu hadisin sıhhati konusu tartışılmış, mev-kuf olduğu ortaya konmuştur. İbn Mes'ud'a dayandırılan hadis, Ahmed b. Hanbel, Beyhaki, el-Hâkim, Tabarani tarafından rivayet edilmiştir. Hadiste Müslümanlardan kastedilenin bütün Müslümanlar değil müctehidler oldu-ğuna dair de görüş mevcuttur.<sup>28</sup> Başka bir görüşe göre bu hadisteki Müslü-manların görüşünden maksat icmadır. Dolayısıyla söz konusu hadis icmân-ın delili olarak kabul edilmektedir. Müctehidlerin icmâ ettikleri her hangi bir konunun örfü ortaya koymuş olacağı düşünüldüğü takdirde ise, icmânın delili olduğu gibi örfün de delili olabileceği düşünülebilir.

Hüküm istinbatında ve uygulamalarda örfün inkar edilemez yeri-ni mezheplerin ictihadi fikhinin gelişiminde ve fukahanın tutumunda da görmek mümkündür. Çünkü mevcut örf ve âdet müctehidin re'yinin olu-şumunda önemli bir etkidir. Zaten ictihad yapmanın şartlarından biri de müctehidin insanların örfünü bilmesi gerektiğidir. Usûlcüler ve fukaha ha-kikatin örfün delaletiyle terk edileceğini söylemektedirler.<sup>29</sup>

Mezhep imamlarının ve onları takip eden fukahanın toplumun menfaatini dikkate alarak verdikleri hükümlerde toplumun uyguladığı ör-fün etkili olduğu ve İslam'a ters düşmedikçe örfe uygun şekilde hüküm verdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim, mezhep bilginleri müctehidin kendi devrine göre açıkladığı bir takım hükümlere muhalefet etmişlerdir. Çünkü onlar zaman ve mekan farkının müctehidin ictihadında etkili olduğunun her zaman bilmişlerdir ve ayrıca, muhalefet ettikleri müctehidin onların çağında olsaydı ictihadını değiştirip kendileri gibi düşüneceklerinden emindiler.<sup>30</sup> Nitekim, Hallaf da müctehidlerin her zaman kendi örflerini dikkate alarak hüküm vermeleri gerektiğinin altını çizen Karâfî'nin "*Ka-va'id*" adlı eserinde şöyle demekte olduğunu söylemektedir: "Eğer senin bölgenin olmayan bir kişi sana gelirse, ona kendi ülkenin örfüne göre ve kendi kitaplarında tespit edilmiş olanla hüküm verme. Nakillerde katı davranmak, esneklik göstermemek dinde dalalete götürmek ve Müslüman-ların maksatlarından ve selevin bıraktığından habersiz olmak demektir."<sup>31</sup> Burada aynı zamanda, selevin uygulamalarından çıkan sonuca da dikkat çekildiğini söylemek mümkündür.

27 Suyuti, Celaluddin, *el-Eşbâh ve 'n-nezâir fi kavâidi ve furû' i fikhî 'l-Şafi' iyye*, thk. Muhammed el-Mutasim-billah el-Bağdadî, Beyrut 1987/1407, s. 182; İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim, *el-Eşbah ve 'n-nezair*, Dimaşk 1983, s.101; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku 'l-hükmiyye fi 's-Siyaseti 'ş-Şer' iyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, Beyrut, ts., s. 92; Ayrıca fakihlerin örfü esas alarak verdikleri hükümlere örnekler için belirtilen eserlere bakılabilir.

28 Ebu Sünne, *el-Urf*, s.25

29 Ebu Sünne, *el-Urf*, s. 81

30 İbn Âbidîn, Muhammed Emin, "Neşru'l-'arf" *Mecmuatu-r' Resâil İbn Âbidîn* içinde, Daru İhyâi't-Türâ-sî'l-Arabi, ts., s. 123.

31 Hallaf, *Masâdir*, s. 149.



Örneğin, Ebu Hanife'nin zamanında nar, yaş hurma, yaş üzüm meyveden sayılmadığı için "meyve yemeyeceğim" diye yemin eden kişinin adı geçen meyvelerden yemesi durumunda Ebu Hanife'ye göre yemini bozulmaz ve keffaret vermesi gerekmez. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed ise "meyve yemeyeceğim" diye yemin eden kişinin nar, yaş üzüm ve yaş hurma yemesi durumunda de keffaret gerekeceğine hükmetmişlerdir. Çünkü onların zamanında artık yaş hurma, yaş üzüm ve nar meyveden sayılıyordu. Bunun gibi Ebu Hanife ve İmameyn'in görüşlerindeki başka bir çok farklılık da zaman yönündendir, delil yönünden değildir.<sup>32</sup>

Şâtübî, örfü, maslahat bağlamında ele alarak âdetlerin zaruretler şer'i olsun olmasın şer'an dikkate alınmasının zaruri olduğunu belirtmektedir. Çünkü Şari, teşride maslahatları dikkate almıştır ve madem ki, seriat herkes için aynı ölçüde gelmiştir. Bu ölçü ancak örf ve âdettir ki, bu da örf ve âdetin dikkate alınmasını gerektirmektedir.<sup>33</sup>

Şâtübî şer'i yükümlülükleri ibâdet (iman, kelime-i şehâdet getirme, namaz, zekat, oruç, hac ve benzeri ibâdetler) ve âdet (bunların dışında kalan ve yemek, içmek, giyinmek, barınmak ve benzeri konularla ilgili beşeri davranışlar) şeklinde bir ayırımı tabi tutmuştur. Bunun haricinde bir de insanın başkasıyla birlikte olan davranışlarını içine alan muamelatı da ayrı zikretmiştir ki bunun içine akitler, girmektedir. Konumuz açısından açıklamasına baktığımızda ise, Şâtübî'ye göre âdât, nefsin ve aklın korunmasına yönelikse, muamelat hem neslin, hem malın, hem de nefsin ve aklın korunmasına yöneliktir.<sup>34</sup> Başka bir ifadeyle, âdât ve muamelat içerik olarak aynı yere tekabül etmektedirler. Şöyle ki, bu davranışların hepsi beşerin maslahatının teminine yönelik davranışlardır. Sadece âdât, daha genel, muamelat ise onun içinde değerlendirilebilecek şekilde hastır ki, Şâtübî, âdât terimini her iki anlamda da kullanmıştır.<sup>35</sup>

İbn Kayyim daha önceki fukahanın da hüküm verirken örfü dikkate aldıklarını belirtip ve bazı hadiseleri nakledip örfün göz önüne alınmasının vacip olduğuna dikkat çekmekte<sup>36</sup> ve örfün 100'ü aşkın konuda etkili ve belirleyici olduğunu vurgulamaktadır.<sup>37</sup> Ayrıca, müftiye fetva verirken mutlaka

32 İbn Âbidîn, *Hâşiyetu'r-reddu'l-Muhtâr alâ'd-Durru'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-epsâr*, Kahire 1966/1386, III, 777.

33 Şâtübî, Ebu İshak, *el-Muvâfakât fi usûli 'ş-şeria*, nşr: Abdullah Derraz, Kahire 1975, II, 286-288.

34 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II/9.

35 Mesud, Muhammed Halid, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu İshag Al-Shatibi's Life and Thought*, Delhi-6 (İndia) 1989, s. 293.

36 İbn Kayyim, *et-Turuk*, s. 87-92, 89-91, 114.

37 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîin an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Mutasımbillah el-Bağdadi, Beyrut 1418/1998, II, 393-394, III, 5-9.

zamanın örfünü ve âdetleri nazara alması, örfün değişmesi durumunda yeni örf'e itibar etmesi gerektiği tavsiyesinde bulunmaktadır.<sup>38</sup>

Şu halde diyebiliriz ki, İslam teşrii, kendi esaslarına ters düşmeyen sosyal realitelere karşı çıkmamış, aksine onlara meşruiyet kazandırmıştır. Örf-âdet haline gelmiş toplu davranış kaidelerinin esas prensipleri ihlal etmedikçe bağlayıcılık gücünün kabul edildiği söylenebilir.

Fakat verilen örnekleri, usûlcülerin ve fukahanın bu konuda söylediklerini dikkate aldığımızda örfün, her zaman belirleyici bir rolünün bulunduğu fakat üzerine hüküm bina edilebilecek müstakil bir delil olarak görmedikleri anlaşılmaktadır.<sup>39</sup> Örfün, yalnızca tasarruf ve sözleşmelerde sınırlayıcı bir unsur ve nassi ibareleri yorumlamada bir prensip olarak kabul edildiği, amm olanı tahsis, mutlak olanı ise takyit etmek için bir araç olarak kullanıldığı İslam hukukçuları tarafından kabul edilmektedir.<sup>40</sup> Bir başka anlatımla, şekli kaynaklar hiyerarşisi içinde hususi bir yer kazanamamış, özellikle istihsan ve istislah yollarıyla fonksiyon icra etmek zorunda kalmıştır.<sup>41</sup> Nitekim, Ebû Sünne de, örf ile istidlal edebilmek için, bunu, mürsel maslahat, menfaat ve mazarrat esası, İcma'nın delaleti gibi şer'i delillerden birine irca etmenin zaruri olduğunu ifade etmektedir.<sup>42</sup>

#### 4. Örfün Muteber Delil Olabilmesi İçin Aranılan Şartlar

Örfün muteber bir delil sayılabilmesi için fukahanın aradığı şartlar özellikle son dönem eserlerinde şöyle özetlenir:

a. Her hangi bir nassa ters düşerek onu ihlal etmemelidir.<sup>43</sup>

b. Muttarid ve galip olmalıdır.<sup>44</sup> Yani kesintisiz olarak uzun bir zaman içinde ve yaygın bir şekilde yapıla gelmekte olmalıdır. Mecelle'de bu husus şu şekilde ifade edilmiştir: "Âdet, ancak muttarid yahut galip oldukda muteber olur" (md.41) "İtibar, galib-i şayia olup, nâdire değildir" (md.42).

c. Her hangi bir hukuki işlem yapılırken yürürlükte olmalıdır. Daha sonra ortaya çıkan örf geçerli olmaz.<sup>45</sup> Başka bir ifadeyle, dikkate alınması gereken örf işlem yapılırken mevcut olan örftür.<sup>46</sup>

38 İbn Kayyim, *el-İ'lâmu'l-muvakkîin*, III/78.

39 Hallaf, *Masadır*, s. 149.

40 Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, London 1964, s.62; Hallaf, *Masadır*, s. 149.

41 Mahmesânî, *Felsefetu'l-Teşri*, s. 182; Schacht, *Introduction*, s. 62; Ayrıca, Birinci bölümde İstihsan-maslahat ilişkisi başlığında örf sebebiyle istihsanı açıklarken verdiğimiz örnekler bu düşüncüyü destekler niteliktedir.

42 Ebu Sünne, *el-Urf*, s. 32-34.

43 Serahsî, Ebu Bekr Şemsüleimme, *Kitâbu'l-Mesbût*, Mısır 1324, IX, 17; İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, s.115.

44 Ebu Sünne, *el-Urf*, s.56.

45 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 158-160.

46 Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 198; Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, s. 240-241.

d. Belirli bir yöreye ya da insanlara ait olmak yerine genel olmalıdır. Bu son şart ihtilaf konusu olmuştur.

Şöyle ki, İbn Âbidîn, çözümü beklenen problemlerin cevabına açık bir nas bulunmadığı takdirde re'y ve icihadla verildiği için müctehidin ictidahında çağının örfünün her zaman etkili olduğunu söylemektedir. Ona göre müctehidin her hangi konudaki hükmü devre göre değişmeye mahkumdur. Nitekim, fıkhi meselelerin çoğunu müctehid kendi çağının örfüne bina etmiştir ki, bugünkü örfün hakim olduğu devirde bulunsaydı öncekine uymayan yeni bir görüşe sahip olurdu.<sup>47</sup> Ona göre, zaman ve mekanın değişmesiyle hükümler de değişmezse halk bundan güçlük ve zarar görür ve böylece bu hükümler kolaylık sağlama ve dünya nizamının en güzel şekilde devam etmesi için zarar ve fesadı önleme esasına dayanan şeriat kurallarına aykırı düşerler.<sup>48</sup>

## 5. Örf ve Âdetin Çeşitleri

### 5. 1. Geçerlilik Bakımından Taksim

a. *Sahih örf*: Nasa muhalif olmayıp maslahatı ihlal etmeyen ve kötülüğü celbetmeyen örfür. Bazı taşınırın vakfında, mehrin te'hir ve te'cili konusunda veya nişanlıyken verilen elbise ve şeker türünden verilen eşyaların mehir değil, hediye olarak kabul edilmesi gibi örfler bu örf örneği teşkil etmektedir.<sup>49</sup>

b. *Fâsid örf*: İslam esaslarına muhalefet edip maslahata aykırı düşen ve kötülüğü celbeden örfür. Ribaya dayalı akitler, dinin tasvip etmediği kutlama türünden bazı âdetler gibi âdetler bu örf örneği teşkil etmektedir.<sup>50</sup> Hallaf, Tunuslu Şeyh İbrahim er-Riyahî'nin fetvalarının birinde ehl-i İslam'dan olan hiç kimsenin fâsid örfü söz konusu dahi edemeyeceğinin altını çizildiğini söylemektedir.<sup>51</sup>

### 5. 2. Yayıldığı Muhit Bakımından Taksim

a. *Umumi örf*: İbn Âbidîn, örfün bu çeşidini, ister risalet ve icihad devrinde, isterse de daha sonraki taklid devrinde olsun tüm İslam ülkelerinde teamül haline gelen söz ve davranışlardır şeklinde tarif eder.<sup>52</sup> Umumi örf tüm İslam beldelerini kapsadığı için hukuki muamelelerde ve muamelelere bağlanan hükümlerde daha belirleyici role sahiptir. Başka bir ifadeyle, "örf-i

47 İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, s. 123.

48 İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, s. 123.

49 Hallaf, *Masadır*, s. 146.

50 Hallaf, *Masadır*, s. 146.

51 Hallaf, *Masadır*, s. 148.

52 Ebu Sünne, *el-Urf*, s. 19; Şelebî, *Usûl*, s. 315.

amm ile hükm-i amm sabit olur”<sup>53</sup>

*b. Hususi örf:* Belli bir beldeye ve belli bir gruba (tacirler, sanayiciler) aittir<sup>54</sup> ve Mecellenin 36. maddesi “Âdet muhakkemdir. Yani hükm-i şer’iyi ispat için örf ve âdet hakem kılınır; gerek amm olsun ve gerek has olsun” demektedir. Umumi örften farklı olarak hususi örf yalnız kendi beldesinde veya grubunda bulunanlar için hüküm ifade eder.

### 5.3. Yapısı Bakımından Taksim

*a. Lafzî örf:* Bazı lafız ve ifadelerin insanlar arasında muayyen bir anlamda kullanılmasıyla o çevrenin halkı arasında artık o kelime veya ifade için kullandıkları manayı ifade eder<sup>55</sup> ve hususi örfle aynı anlamda kullanılabilir. Çünkü her hangi bir meslekte kullanılan terimler yapısı itibariyle lafzî örf olan birer hususi örfür. Karâfî, lafzî örfü kısaca, “bir örf çevresinin bir lafzî muayyen bir anlamda kullanmasıdır”<sup>56</sup> şeklinde tarif eder. Artık o lafzın veya ifadenin lügavi manası artık kullanılmamaktadır, nitekim kullandığı lafızdan kastettiği irade beyanında bulunan kişinin iradesini gösteren kari-neden başka bir şey değildir.”<sup>57</sup> Usûlcülerin çoğunluğu nassın vürud ve nüzul sırasında Araplar arasında cari olan kavli örfün geçerli olduğu konusunda fikir birliği etmişlerdir.<sup>58</sup> Fakat bazı İslam hukukçuları Araplar arasında cari olan lafızla ifade edilmek istenen anlamın başka bir deyişle, lafzın delalet ettiği mananın esas alınması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>59</sup>

*b. Amelî örf:* İnsanların muayyen muameleleri yapagelmeleri neticesinde teşekkül eden bir örfür. Mehrin bir kısmının veya tamamının zifaktan önce verilmesi yönündeki teamül bu tür örfeye bir örnektir. Hamamda kullanılan suyun miktarı ile zaman belirlenmediği takdirde muayyen bir bedelinin verilmesi de bu kabildendir.<sup>60</sup>

### 6. Örfle Nassın Tearuzu

Örfle nassın çatışması konusunda İslam hukukçuları arasında çeşitli tartışmalar olmuştur ve görüş ayrılıkları mevcuttur. Fakat burada ayrıntılara girmeden genel kabul gören görüşleri sıralamağa çalışacağız. Örfle nassın çatışması söz konusu olduğunda üç ihtimal öne sürülmüştür:

53 Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fikhiyyi'l-‘amm*, Dimaşk 1968/1387, II/868.

54 Şelebî, *Usûl*, s. 315.

55 Şelebî, *Usûl*, s. 314.

56 Ebu Sünne, *el-Urf*, s. 19

57 Şelebî, *Usûl*, s. 314.

58 Gazzalî, *el-Mustasfa*, II/111; Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahi, *el-Furûk*, Kahire 1928/1347, I, 171-173.

59 Karâfî, *el-Furûk*, I/171; Suyûtî, *el-Eşbah*, s. 187-189; İbn Nuceym, *el-Eşbah*, s. 102; Ebu Sünne, *el-Urf*, s. 122-123.

60 Şelebî, *Usûl*, s. 313-314, Ebu Sünne, *el-Urf*, s. 19.

a. Örfün hususi nas ile tearuzu durumunda örf terk edilir. Nitekim, faizli akitler, evlat edinme, borç sebebiyle kölelik örf haline gelse bile hususi naslarla yasaklandığı için örf geçersizdir.<sup>61</sup>

b. Örfün umumi nasla tearuzudur ki, burada iki durum söz konusudur: 1. Örf hususi ise ve nas geldiğinde de mevcut ise, nassı tahsis eder; 2. Örf umumi ise, umumi nassı tahsis edemez. Örneğin, mevcut olmayan malın satılması yasaktır. Bu umumi bir nastır. İstisna ve selem sözleşmesi gibi sözleşmeler Peygamber devrinde hususi bir örf olarak mevcut olduklarından nassı tahsis etmiştir.

Örf, nassın geldiğinde mevcut olmayıp sonradan ortaya çıkmışsa kabul edilemez. Yalnız, eğer nas örfeye dayalı ise, başka bir ifadeyle, nassın kaynağı örf ise kabul edilir, yani sonradan ortaya çıkan örfle nassın hükmü değişir. Bu Ebu Yusuf'un görüşüdür ve Gökalp'ın örf görüşünde önemli yer tutmaktadır.<sup>62</sup> Nas buğday, arpa, hurma, tuz ve unun hacimle (keylen) ve altın, gümüşün tartı ile (veznen) satılabileceğini belirtmiştir. Hadis varid olduğunda o beldenin halkı onları bu şekilde satmakta idiler. Yani nassın esasını örf teşkil etmiştir. Eğer âdet, buğdayın veznî, altının keylî olması şeklinde olsaydı nas da ona uygun olarak gelirdi. Nas için illet, bazılarında keylîlik, bazılarında veznîliktir. Bu ise âdettir. Bu konuda âdet esas alınmıştır.<sup>63</sup> Dolayısıyla bu konudaki örf değişirse nas da değişir. Buna karşı görüşler mevcut olsa da,<sup>64</sup> Osmanlı devletinde Ebu Yusuf'un görüşü tercih ve tatbik olunmuştur. Nitekim, Mecelle'nin 39. maddesi olan "Ezmanın tağayyuru ile ahkâmın tağayyuru inkar olunamaz" yani zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi maddesi bu esasa dayanmaktadır.

c. Örfün kıyas gibi diğer fer'i delillerle tearuzu durumunda örf tercih edilir ki, buna Hanefiler örf sebebiyle istihsan adını vermektedirler. Kıyas, örfün değişmesiyle veya zaruret ile değişir. Aksi takdirde insanlar meşakkate düşerler ki, o zaman İslam'ın amacı yerine gelmemiş olur. Bu konuda örnekler Hanefi mezhebinde olduğu kadar diğer mezheplerde de mevcuttur. Örneğin, İmam Şafii'ye göre, altın ve gümüş dışındaki paralarda riba tahakkuk etmez. Çünkü fülüs (metal ve kağıt para) daha fazla fülüse peşin veya vereşiye satılabilir. Çünkü insanların arasında yaygın olarak kullanılan semen, ancak altın ve gümüştür. Dolayısıyla fülüsten zekat da verilmez.<sup>65</sup>

Müctehid fukaha'nın nas olmadığı takdirde istinbat ve tahrir ederek koyduğu hükümler, ya asılla fer' arasındaki illet birliğine dayanarak kıyas yapmakla sabit olur, ya da üzerine hüküm bina edecek asıl olmadığına

61 İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, s. 114.

62 Gökalp, Ziya, "Örf Nedir", *İslam Mecmuası*, İstanbul 1330-1333, I, sy: 10, s. 290-295.

63 İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, s. 116.

64 İbn Nuceym, *el-Eşbah*, s. 103-104; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtar*, IV, 259-260.

65 Şafii, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *el-Umm*, Kahire 1968, III, 86.

ise istihsan ve istislah yoluyla sabit olur. İctihadlarda kıyasa dayalı verilen hükümlerin örf'e göre terkedildiği görülmektedir. Çünkü varsayılan tearuz örfün amm değil has bir nasla tearuzdur. Nitekim örf, ekseriyetle hacetin delilidir ve bu da kıyastan daha kuvvetlidir. Tearuz söz konusu olduğunda tercih edilen o olur. Bunun yanı sıra istislah ve istihsan metotlarının varlığı Hanefi ve Malikilerde örfün tercih edilmesine itibar edildiğini göstermektedir”<sup>66</sup>

Dönmez, kıyasa dayalı hükümlerin terkiyle ilgili tespitite ilke olarak Zerkâ'ya katılmakla birlikte, “kıyas” ve “örf” kavramlarının özellikle Hanefilikteki kullanımlarına dikkat çekerek “kıyas örf ile terk edilir” kuralının bu anlamlara göre değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Örfün kıyasa dayanan icthadla çatışması konusundaki görüşlerine tam olarak katılmadığını ifade etmektedir. Dönmez, örfün yalnız hükmün illetinin ortadan kalkması durumunda kıyasa tercih edilebileceğini söylemektedir ki, ona göre, zaten böyle bir durumda örf, kıyasa takdim edilir bir delil durumunda da olmaz.<sup>67</sup> Mahmesânî de, zamanın geçmesiyle hükümlerdeki değişikliği illetin değişmesiyle izah etmektedir. Ona göre zaman geçmesiyle hükümlerin de değişmesinin nedeni illetlerinin değişmesidir. İlet-maslahat ilişkisini incelediğimizde de gördüğümüz gibi illetin olduğu yerde maslahat da beraberinde gelmekte, bu da zamanın değişmesiyle ahkâmın değişmesinde maslahatın önemli rolünü göstermektedir.<sup>68</sup> Maslahata değer yükleyen ve onu muteber kılan bir ölçünün de örf olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, ancak bu bakımdan örfün değişmesiyle hükümlerin de değiştiğini söyleyebiliriz.

Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar ister Râşid Halifelerin, ister mezhep imamlarının, isterse onları takip eden zamanda müctehidlerin zamanlarına ve toplumlarına göre değişik hükümler vermiş olduklarını ve örfle nas çatıştığı zaman naslarla sabit hükümlerin değil, örf ile sabit konularda değişikliğin olabileceğinde ittifak ettiklerini gördük. Ayrıca kıyas gibi diğer fer'i delillerle de tearuz durumunda illet ortadan kalkmışsa ve durum olduğu hal üzere kaldığında meşakkate sebep olacaksa istihsanen örf tercih edilmiştir. Çünkü hükmün ilk bulunduğu hal üzere kalması durumunda insanlara zorluk ve zarar vermesi kaçınılmaz hale gelir ve en mükemmel düzen, en güzel ahkâm üzerine alemin baki kalması için teysir, tahfif, zarar ve fesadın kaldırılması gibi (külli) kaideler üzerine bina edilen şeriata ters düşeceği düşünülmüştür<sup>69</sup> ve müctehid imamlar kendi zamanlarına göre aynı konuda farklı fetvalar vermişlerdir.

66 Zerkâ, *el-Medhalu'l-fikhî*, II, 913.

67 Dönmez, *el-Urf*, s. 3357.

68 Mahmesânî, *Felsefetu'l-Teşri*, s. 132, 154; a.mlf., *Turâsu'l-hulefâi'r-raşidîn fi'l-fikhî ve'l-gadâi*, Beyrut 1984, s. 129; a.mlf., *el-Evdâu'l-teşriyye fi'd-duveli'l-Arabîyye*, Beyrut 1981, s. 155.

69 İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, s. 123.

## 7. Zamanın değişmesiyle ahkâmın değişmesi

Hukukta değişikliklerin olması, zaman ve mekan faktörüne bağlı olarak zaruri gözükmektedir. Çünkü hep vurguladığımız gibi hukukun amacı ferdin ve toplumun hayatını düzenlemek ve ihtiyaçlarına cevap vermektir. Geçen süreç içinde her şeyin değiştiği ve her bölgenin kendi iklim ve coğrafi koşullarına göre değişik gelenek ve karakter özelliklerinin olduğu göz önünde bulundurulduğu zaman aklen de hukuktaki değişim zaruri olmaktadır. İslam evrensel din olma yani tüm zamanların ve mekanların dini olma sebebiyle değişen, gelişen, ilerleyen insanlığın dini olarak sonsuza kadar süreceği için İslam hukukunun da amacı da bu değişikliğe ayak uydurmayı sağlamaktır. Nitekim, daha sade bir hayatın hüküm sürdüğü göçebelik ya da kırsal kesim yaşantısının ihtiyaçları ile, kompleks hayatın hakim olduğu şehir hayatı, ya da medeni yaşantının ihtiyaçları farklı olacaktır. Örneğin, Medine ekolüne mensup alimlere rivayetler kifayet ederken, Irak gibi çeşitli kültür ve medeniyetleri içinde barındıran bir yerde rivayetlerin yanında ağırlıklı bir şekilde re'ye baş vurmaya gerekmiştir. Sulama ve haraç hukukunun Hicaz'da değil, Irak'da gelişmesi çevre veya mekan faktörünün bir neticesiydi.<sup>70</sup> Müctehid imamların aynı meselelerde çeşitli fetva vermelerinin bir sebebi, zaman ve mekan değişimi sonucu ortaya çıkan zaruretse, başka bir sebebi örf ve âdettir ki bu iki faktörün bir biriyle olan sıkı ilişkisine değinmek istiyoruz.

Karâfi'nin Furuk adlı eserinde örf ve âdete bağlı hükümlerin örfün değişmesiyle değişeceğinden söz etmiş ve fukahayı bu konuda uyarılmış olduğunu görmekteyiz.<sup>71</sup> Karâfi'den sonra İbn Kayyim'in de ayrıca bir başlık açarak fetvaların zamana, mekana, duruma, niyet ve âdetlere göre değişebileceğinden bahsetmiştir. Konu daha sonra daha geniş bir şekilde Şâtîbî tarafından maslahata ayırdığı müstakil cildinde maslahat bağlamında ele alınmıştır.

Zamanın değişmesiyle hükümlerin de değiştiği bir kural olarak Mecelle'nin de önemli maddeleri içine girmiştir. Bir çok İslam aliminin özellikle de müctehidlerin, hüküm verirken yaşadıkları toplumun ihtiyaçlarına göre hüküm verdikleri bilinmektedir. Bu konudaki dayanaklarını özellikle Peygamber'in örfe dayalı uygulamalarının teşkil ettiğini daha önce de belirttik. İbn Âbidîn bu meseleyi şöyle izah etmektedir:

İslam hukukundaki bazı hükümler sarîh naslarla sabit olurken, bazıları da ichtihadla sabit olur. İctihadla sabit olan hükümlerin çoğunda müctehid, kendi zamanının örfüne göre fetva vermiştir. O zamanki örf sonradan değişse fetva da değişecektir. Bu bakımdan müctehidin yaşadığı zamanın

70 Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s.18.

71 Karâfi, *Furûk*, III/162, 288.

örfünü bilmesi gerekli görülmüştür. Nitekim bazı hükümler zamanın ve halkın değişmesine, sonradan bazı zaruretlerin ortaya çıkması ve insanların yaşayışında bozukluk görülmesine göre değişme zarureti göstermiştir. Öyle ki, hüküm önceki hali üzere kalsa, insanlara meşakkat ve zarar ulaşacak; Şeriatın kolaylık sağlama ve zararı defetme gibi külli esaslarına ters düşecektir. Bu yüzden daha sonra gelen müctehidler, önceki asırlarda gelmiş olan mezhep imamlarına muhalif bazı fetvalar vermişlerdir. Çünkü mezhep imamlarının kendi zamanlarına göre fetva verdiklerini görmüşlerdir. Eğer sonraki asırlardan yetişen müctehidler imamların zamanlarında olsaydılar, onlar da aynı fetvayı vereceklerdi.<sup>72</sup>

İslam hukukunda zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi bizatihi örfe müstenit değildir. Fakat hükümler zamanın bozulması, insanların ihtiyaçları, zaruret ve maslahat yani umumun menfaati nedeniyle değişir. Bunların da insanlar arasında cari örfle tezahür ettiğini düşünürsek, İslam hukukundaki hükümlerin değişmesinin insanlar arasındaki cari örfün değişmesiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda da gördüğümüz gibi, İslam hukukçularına göre, ezmanın teğayyuru ile teğayyur eden ahkam, örf ve âdet üzerine mebni bulunan ahkamdır. Amm nas ile sabit olan ahkam tağayyur eylemez. Zira nas örften akvadır. Bu bakımdan zamanın değişmesiyle değişen hükümler, sarih nassa dayanan hükümler değil, ictihada ve dolayısıyla örf ve âdete dayanan fetvalar cümlesinden olarak düşünülmüştür.<sup>73</sup> Dini tahsilli bazı sosyolog, aydın ve modern hukukçular arasında da bu konuda tartışmalar olmuştur. Örf delilini nastan sonra ikinci kaynak olarak alan ve ona önemli ölçüde delil değeri yükleyen Gökalp, *ıctimai usûl-i fıkıh* tartışmaları içinde ele aldığı örf delilini klasik dönem İslam hukukçularının da görüşlerinden istifade ederek yeniden dile getirmesi bakımından önemlidir.

Modernleşme sürecinde İslam hukukunda ortaya çıkan tartışmalarda İslam hukukçularının hep atıflar yaptığı maslahat düşüncesi İslam'ın temel gayesi olması hasebiyle yalnız başına bir delil ya da metod olarak kullanılmasa da İslam hukukunun temel prensipleri üzerinden işlevini yürütmüştür. Bazen ona içerdiği hevese bağlı hüküm verebilme tehlikesine göre itibar edilmediği için kendini farklı yollardan fakihlere kabul ettirmiştir. Bu bakımdan, son dönem İslam aydınlarından Gökalp da, maslahatı bir delil olarak kabul etmemekte, nasların örfe dayandığını nazara alarak, toplum tarafından kabul edilmiş ıctimai kaideler manzumesi dediği örfü, nastan sonra ikinci delil olarak kabul etmekte ve fıkıh usûlünü bunların üzerine kurmaktadır. Aynı zamanda toplumun makbul ve merdud olan kaideleri temyiz ve takdir etmek melekesi olarak nitelendirdiği örfü fayda ve zararın

72 İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, II/123.

73 Ali Haydar, *Dürer*, I/101; İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, II/123.



da ölçüsü olarak belirlemektedir.<sup>74</sup>

Alışkanlıklar ferdin hayatında önemli rol oynar. Zamanla kazanılan alışkanlıklar fertleri karar vermek yükünden kurtararak insanların birlikte yaşamalarını kolaylaştırır. Hukuk da, sosyal alanın dışında bulunamayacağı için bunlara uymak, çok kez onları içeriğinde yansıtmak durumundadır. Sosyal ilişkilerden doğan hukuk, çok eskiden örf ve âdetlerden çıkmış bulunmaktadır ve hukukun bu ilk ve temel kaynağı olan örf, bugün de onun biçimlenmesinde büyük rol oynamaktadır.<sup>75</sup>

---

74 Gökalp, "Örf Nedir", s. 291.

75 Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul 1991, s. 30.



## **TÂBÎÛN FUKAĦASINDAN BASRALI FAKİĦ KATÂDE B. DÎÂME (v. 117/735) VE BAZI FIKĦÎ GÖRÜŞLERİ**

**Doç. Dr. Murtaza KÖSE\***

### **From The Followers Lawyers of Basra, Katâde b. Diâme and views of Canon law**

In this article, Katâde b. Diâme's life and scientific personality and his views of canon will be elaborated. Katâde b. Diâme is one of the famous lawyers and interpreters follower, muhaddith . His father was Arap and his mother was slave. The period of his life is Umayyad administration which they co-operated in creating a new framework for Arap muslim society which had been recruited indiscriminately from the Arap tribes and was spread thinly over the vast extent of the conquered territories. The Umayyads main concern was political administration and here they represented the organizing, centralizing and increasingly bureaucratic tendency of an orderly administration as against Bedouin individualism and anarchy of the Arab way of life. Katâde b. Diâme was blind from natural for his prodigious memory and his knowledge about genealogies, he spent his life in Basra, where he is said to have gone about without a guide. He was a pupil of al-Hasanu'l-Basri and İbn Sirin. He was supposedly born in 60/680, and died of plague at Vasi in 117/735 but the information on the place and date of his death is contradictory. Katâde was not in political opposition to the Umayyad government. One of his teachers was Enes b. Malik from Sahabah. The scholars of period successors was the first Muftis in Islam. In this period were the most famous lawyers except Katâde, particularly so-called seven lawyers of Medine, their name were Said İbn Müseyyeb Urve İbn Zübeyir Ebubekir İbn Abdurrahman, Ubeydullah İbn Abdullah İbn Utbe, Harice İbn Zeyd ibn Sabit, Süleyman İbn Yesar and Kasım İbn Muhammed İbn Ebubekir.

---

\* Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

## Tâbiûn Kavramı ve Neş'et Ettiği Dönem

Tâbiûn Hz. Muhammed'in (a.s.) sahabilerinin devrine yetişen, onları gören, imân sahibi olduğu halde onlarla beraber bulunan ve imân üzere vefât eden kişiler olarak isimlendirilmektedir. Müslüman bir kişinin tâbiûndan sayılabilmesi için, sahabileri gördüğünde, görüp işittiğini hafızasında tutabilecek bir yaşta olması gerekir. Tâbiûn, İslâmın ikinci neslini oluşturmaktadır. Onlardan sonra gelen nesle de, "etbâu't-tâbiîn" veya "tebeu't-tâbiîn" denir. İlk tâbiûnin kim olduğu hususunda alimlerin farklı yorumları vardır. Bazı alimler, "Yalnız bir sahabiye gören kişi tâbiûndan sayılır" demişler, diğer bazı alimler de, yalnız görmeyi, bir araya gelmiş olmayı yeterli kabul etmişlerdir. Onlara göre, bir kişinin Tâbiûndan sayılabilmesi için, sahabilerle sohbetinde bulunmuş olması gerekir. Onun için Tâbiûn'un başlangıcı dönem olarak net bir şekilde tesbit edilmemiştir. Süre itibariyle de bu dönem hicri 120 tarihlerine kadar devam etmiştir. <sup>1</sup>

Tâbiûnun sınıflandırılmasını yapan alimler itibariyle bu neslin son tabakasını, en son vefat eden sahabeyi görenler oluşturmuştur. Buna göre son tâbi, Mekke'de Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vasile'yi (100/718) gören Halef b. Halifedir. Halef'in ölümüyle tâbiûnun sona erdiği kabul edilir.

Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatından sonra sahabeyi kiramanın fakihleri meselelerin halledilmesinde Kur'ân ve sünneti esas olarak toplumun her türlü meselelerini çözmeye de azami hassasiyet gösteriyor bu ilk iki kaynaktan doğrudan hüküm bulamadıkları meseleler hakkında da içtihat gidiyorlardı. Sahabeden sonraki nesil olan tâbiûn, ilk üstadları gibi kendilerine yöneltilen meseleler de ilk müracaat olarak Kur'ân ve sünnete başvurup toplumun problemlerine çözüm bulmaya çalışarak cevabını bulamadıkları meselelerde sahabenin içtihatlarını araştırarak Hz. Peygamber (s.av)' ilk tilmizlerinin görüşlerinden istifade ediyorlardı. Eğer sahabenin içtihatlarında da meselelerin halledilmesine yönelik çözümler bulamaz iseler o zaman sahabenin içtihat ederken problemleri halletme de takip ettikleri kaide ve prensipleri kriter kabul edip içtihad gidiyorlardı. <sup>2</sup>

Tâbiûn devri, İslam tarihinin en ilginç denebilecek dönemlerindenidir. Özellikle bu devrede çeşitli siyasi çalkantıların iktidar mücadelelerine sebep olduğu bir vakıdır. Hz Muaviye (41-60) ile başlayan ve adına Emeviler dönemi denilen bu zaman diliminde ilmî ve fikrî hareketlerin yanında pek çok siyasi olaylar da meydana gelmiştir. Hz. Ali'nin (v. 40) şehadetinden ve oğlu Hz. Hasan'ın hilafetten feragat etmesinden sonra halifelik Beni Ümey-

1 Hâkim en-Nisâbüri, *Kitabu Marifeti ulümi'l-Hadis*, Kahire, ts, s. 41-45; Naim Ahmed, *Sahihi Buhari Muhtasari Tecridi Sarih Tercemesi*, Ankara 1984, I, 30, Aydınli Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, 147; Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ulu, Arif, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006, s. 1,4,

2 Derâni, Abdullah, *el-Medhal lil'fikhi'l-İslâmî*, Riyâd 1993, s. 96.

ye oğullarına intikal etmiştir. Hz. Muaviye, oğlu Yezid'i (v. 60) veliaht tayin ederek dört halife devrinde seçim ile olan hilafete kendi neslini varis olarak göstermiştir. Böylelikle hilafet saltanat şekline sokulmuş oldu.<sup>3</sup>

Bu dönemde Yezid'in kısa süren hilafetinde Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in (v. 61) şehit edilmesi gibi yine Halife Abdülmelik'in Irak'a vali tayin ettiği Haccac b. Yusuf'un (v. 95) Abdullah İbn Zübeyr'i (v. 73) Kabe'ye sığınmış olmasına rağmen Harem-i Şerifi mancınıkla döverek şehit etmesi gibi çok acı hadiseler meydana gelmiştir.<sup>4</sup> Bu olaylar ile birlikte bu devrin alimleri ilim adına nakli ve akli ilimlerde oldukça başarılı bir çok eserler vücuda getirmişlerdir.<sup>5</sup> Önemli bir husus da sahabe devrinde ameli olan fıkıh, tâbiûn devrinden itibaren ameli olmakla birlikte kitap ve sünnetin çerçevesinde nazari bir fıkha dönüştürülmüştür.<sup>6</sup>

İslam tarihinde önemli bir yeri olan tabiûn döneminin bu konumu ihraz etmesinde ve büyük üstadların yetişmesindeki Hz. Ömer'in rolü dikkatlerden kaçmamalıdır. Özellikle Hz. Ömer, halifeliği döneminde Hz. Peygamber'den kalan mirasın birinci elden şahitleri olan sahabenin ileri gelenlerini ordu komutanlığı ve fethedilen yeni beldelerde hakimlik yapmak gibi toplumun zaruri ihtiyacı olan görevlerin dışında onların Medine'den dışarı çıkmalarına izin vermek istemiyordu. Çünkü sahabe neslinin giderek azalması onu endişe ettiriyordu. Bu devirde fetihler vesilesiyle birçok yabancı kavimlerin İslam ile şereflenmeleri toplumda birçok yeni meselelerin ortaya çıkmasına sebep oluyor ve bunların çözümünde de sahabeye müracaat ihtiyacı fazlaca ortaya çıkıyordu. Bu sürecin sonucu olarak da Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatından sonra hayatta kalan sahabe nesli, tabiûn adı verilecek olan neslin yetiştirilmesinde önemli bir görev üstlenmiş oluyorlardı.

Emeviler döneminde Arap milliyetçiliğinin fazlaca ortaya çıkması insanlar arasında huzursuzluk meydana getirmişti. İleri seviyede ki bu milliyetçilik fikri Arap toplumu dışından İslamiyete girmiş olan insanları fazlaca tedirgin ettiğinden dolayı mevâli adı verilen insanlar dönemin alimlerinin etrafında toplanarak zamanla ilim halkaları oluşturdular. Bunun neticesinde bu insanların aralarından daha sonraki yıllarda yüzlerce müçtehit imamları yetiştirecek seviyede büyük ilim adamları ortaya çıktı. Bu alimler özellikle fıkıh, tefsir, hadis, megâzi ve siyer gibi sahalarda eserler vermeye başladılar.<sup>7</sup>

Bu dönemin fakihlerinin tâbiûn sıfatına sahip olabilmeleri için her birinin sahabeyi görmüş olmaları onlara ayrı bir özellik verdiği gibi, bu zevatin aynı zamanda sahabeden hadis rivayet etmelerinin yanında onların

3 Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslam*, Beyrut 1991, I, 233.

4 Hasan İbrahim Hasan, *a.g.e.*, I, 325, 338.

5 Hasan İbrahim Hasan, *a.g.e.*, I, 405.

6 Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Kahire, ts, II, 161, 162.

7 Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslam*, Beyrut 1991, I, 431; Derâni, *a.g.e.*, s. 102; Ulu, *a.g.e.*, s. 84.

rahle-i tedrislerine devam etmeleri de ayrı bir fazilet konusu olmuştur. Dolayısıyla tabîûnun üstadı sahabedir. Bunlar Peygamber (s.a.v)'e ait yüzlerce hadis rivayet ettikleri gibi yine efendimizin Kur'an'ı, anlama ve anlatma tekniği gibi bir çok hususları da öğrenerek kendi talebelerine aktarmışlardır.

Bunların aralarında tabakât ve hukuk tarihi kitaplarında zikredilenlerin bir kısmının isimleri ve hangi merkezde yetiştikleri şöyle ifade edilebilir.

**Medine** fukahasından Saîd b. Müseyyeb (v. 93), Hz. Ebu Bekir'in torunu Kasım (v. 108), Zübeyir b. Avvam'ın oğlu Urve (v. 94), Efendimiz (s.a.v)'in eşi Meymune validemizin kölesi Süleyman b. Yesar (v. 107), Zeyd b. Sabit'in oğlu Harice (100), Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mesud (v. 98), Ebubekir b. Abdurrahman b. Haris (v. 94), bu zevat aynı zamanda kaynaklarımızda fukahayı seb'a yani meşhur yedi fakih olarak adlandırılır.<sup>8</sup> Medine'de bu zevattan başka Zührî (v. 124), Râbiatü'r-Rey (v. 136) gibi daha başka fakihler de mevcuttu.

**Mekke**'de Atâ b. Ebî Rabah (v. 115), Süfyan b. Üveyne (v. 198).

**Kûfe**'de Alkama b. Kays en-Nehâî (v. 62), Mesruk b. Ecda (v. 63), Haris b. Süveyd (v. 64), İbrahim en-Nehâî (v. 95), Âmir b. Şurahil eş-Şa'bî (v. 104), İkrime Mevla İbn Abbas (v. 150), Mis'ar b. Kıldâm (v. 155) Hammad b. Ebî Süleyman (v. 120).

**Şam**'da Ömer b. Abdülaziz (v. 101), Mekhul b. Ebî Müslim (v. 113).

**Mısır**'da Leys b. Sa'd (v. 175),

**Yemen**'de Tâvus b. Keysân (v. 106), Mamer b. Raşid,(v. 153),

**Basra**'da Hasanü'l-Basrî (v. 110), Muhammed b. Sîrîn (v. 110), Katâde b. Diâme (v. 117). ayrıca bir çok tabîun alimi yetişmiştir.<sup>9</sup> Makale konumuz olan Katâde b. Diâme bu neslin önde gelen fakihlerinden biridir.

### **Kur'an ve Sünnette Tâbiûn Hakkındaki Bazı İfadeler**

Kur'an'da sahabinin bir takım özellikleri ve meziyetlerinin ifade edildiği onlarca âyetin yanında<sup>10</sup>, Şârîû zaman zaman bazı âyetlerde de sahabiden sonra gelen tâbîun hakkında da ifadelerde bulunmuştur. Bu âyetlerde onların fazilet ve üstünlükleri açıkça bildirilmiştir.

Konu ile ilgili olan bazı âyetler şöyledir.

وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ  
جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

8 Derâni, a.g.e., s. 108; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, Beyrut 1973, I, 22-27.

9 Hacevî, a.g.e., II, 360-369; Ulu, a.g.e., s. 45.

10 Bu konuyla ilgili olarak bkz. Çapan Ergün, *Kur'an-Kerim'de Sahabe*, İzmir 2002, s. 70-120

“İslam’da birinci dereceyi kazanan Muhacirler ve Ensar ile onlara güzelce tâbî olanlar yok mu? Allah onlardan razı olmuştur, onlar da O’ndan razı oldular. Allah onlara içlerinden ırmaklar akan cennetler hazırladı. Onlar oralara devamlı kalmak üzere gireceklerdir. İşte en büyük mutluluk, en büyük başarı !”<sup>11</sup>

Bu âyette muhacir ve ensara tâbî olanlardan kastedilen sınıfın tefsirciler tarafından tâbiûn ve kıyamete kadar onların yolunda giden kimseler olarak ifade edilmektedir.<sup>12</sup>

Hız. Muhammed (s.a.v) de çeşitli hadislerde tâbiûnu övmüş ve met-hetmiştir: Mesela “Ne mutlu beni görüp imân edene! Ne mutlu beni göreni görene!..”<sup>13</sup> anlamındaki hadis özellikle doğrudan tâbiûnu içine almaktadır. Başka bir hadiste ise “Ümmetimin en hayırlıları, benim zamanımda yaşayan sahabelerdir. Ondan sonra (hayırlılar), onlardan sonra gelen nesildir ve ondan sonra hayırlı olanlar da, onlardan sonraki nesildir”<sup>14</sup> şeklinde ki ifade sahabi ve tâbiûnu ifade ederek aynı ruh ve ahlakta olmak kaydıyla daha sonra gelecek nesillere de müjdeler vermektedir.

### Katâde b. Diâme’nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

Katâde b. Diâme, hicri 60/680 yılında Şeyban oğullarından Sedûs kabilesine mensup olarak Arap bir baba ve cariyeye bir anneden âmâ olarak dünyaya gelmiştir. Doğum yeri kaynaklarda çok net belli olmamakla birlikte ömrünü Basra’da geçirdiğinden dolayı kendisine Basralı denmiştir. Kaynakların ifadesine göre tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve şiiri, neseb ilmi gibi birçok alanlarda söz sahibi olup eserler vermiştir. Aynı zamanda yaşayış olarak bildikleriyle amil olan, sürekli vaaz ve nasihatlarıyla insanları irşat etmeye çalışan, ömrünün sonuna kadar İslami ilimlerin tedrisi hususunda öz verili bir şekilde hayatını geçiren tabiûn dönemi fakihlerinin Basra’da yetişmiş en ileri gelenlerinden biridir.<sup>15</sup>

Katâde, özellikle tefsir sahasında yoğunlaşmış uzmanlaşmış olmakla birlikte Arap dili, cahiliye dönemi şiiri, neseb yani soy ilmi ile ilgili olarak elde ettiği bilgiden dolayı dönemin önde gelen alimleri arasında zikredilmiştir. Kendisine sorulan sorulara cevap verirken mümkün merteye kendi

11 T evbe, (9), 100.

12 Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed, *el-Câmi’ li ahkâm il-Kur’an*, Mısır 1987, VIII, 238, 239; Beydâvî, *Envaru’l-tenzil ve esraru’l-te’vil*, Mısır 1939, I, 358; Sâbûnî Muhammed Ali, *Safvetü’l-tefâsîr*, İstanbul, ts, (Der-saadet), I, 559.

13 Buhârî, “Fadâilu’s-Sahabe”, 1.

14 Buhârî, “Rikâk”, 7.

15 İbn Sa’d, *et-Tabakatü’l-kübra*, Beyrut 1958, V, 229; Yakût, *Mu’cemu’l-üdebâ*, Beyrut ts., XVII, 9; Şîrâzî, Ebû İshâk, *Tabakâtu’l-fukahâ*, Beyrut, ts, s. 94; İbnü’l-Kayyim, *a.g.e.*, I, 24; Gökcan, Fahri, *Katade bin Diâme ve Tefsiri*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Erzurum 1977; Bırışık Abdülhamit, “Katâde”, *DİA*, XXV, Ankara 2002, s. 23, Katâde b. Diâme her ne kadar âmâ olmuş olsa bile tamamen kör olmadığı kendini Basra sokaklarının da gezdirecek kadar ve eli kalem tutacak kadar gördüğü kaynaklardaki ifadelerden anlaşılmaktadır.

fikrini ve görüşünü ortaya koymaktan çekinirdi ve bu hususta da azami hasasiyet gösterirdi. Bir gün *Ebû Hilal Katade'den bir mesele sorduğunda bilmiyorum cevabını alınca karşılık olarak kendisine "madem bilmiyorsun re'iyine göre söyle" dediğinde Katâde'nin bunun üzerine "kırk sene başka bir rivayette de yirmi seneden beri re'yimle herhangi bir şey söylemedim" dediğini ifade etmektedir.*<sup>16</sup>

Hadis alanında özellikle sahabeden üstadlarının olması ve bunların arasında uzun süre Hz. Peygamber (s.a.v)'in yanında kalan Hz. Enes'den hadis rivayetinde bulunması onu adeta hadis otoritelerinden biri yapmıştır. Rivayet ettiği hadisler İbn Ebî Şeybe'nin Musannefi, Kütübü Sitte ve daha başka kaynaklarda çokça yer almaktadır.

Katâde'den zamanın geleneğine bağlı olarak aynı zamanda bir çok tabiûn hadis rivayetinde bulunmuştur. Bunlar arasında Süleyman Temîmi, Hamîdü't-Tavîl, Eyyüp Sahtiyân, Matarul Verak, Mansur b. Zadan gibi zevat sayılabilir.<sup>17</sup>

Tefsir konusunda da önemli bir yere sahip olan Katâde, dört büyük imamdan biri olan Ahmed b. Hanbel tarafından övgüyle anılmıştır. Kıraat ilmini Hasanü'l-Basri ve İbn Sîrîn gibi alimlerden alan Katâde,<sup>18</sup> muasırı olan alimlerin ifadesiyle Kur'an'ın bütün lafızları hakkında görüş beyan etmiştir. Özellikle ilk yazılan tefsir kaynaklarında Katâde'den bir çok nakiller mevcuttur. Taberî, tefsirinde büyük ölçüde Katade'nin rivayetlerinden istifade etmiştir. Diğer tabiûn müfessirler gibi Kur'an-ı tefsir ederken; evvela Kur'an âyetlerini hadisleri, sahabe ve tabiinin görüşlerini ifade ederek yeri geldikçe Kur'an'daki bazı ifadeleri Arap dili ve şiirinden de istifade ederek izah ettiğine şahit olmaktadır.

Diğer birçok ilim dallarında söz sahibi olan Katâde tabakat ve hukuk tarihi literatürlerinde dana çok fakihliğiyle öne çıkmaktadır. Özellikle İbn Hazm Katâde'nin fakihliğini vurgulamak maksadıyla ondan bahsederken onun Kur'an ve hadis alanındaki ilminden sarf-ı nazar edip sadece ve özellikle fıkıh ilminde ki yerinden söz ederek Basra'nın fakihî olarak nitelemektedir.<sup>19</sup> İmam Katâde fikhî zekasını özellikle Kur'an âyetlerini yorumlama ve onlardan anlam çıkarmada göstermiştir.

Katâde özellikle vaaz ve nasihatlarında insanların söyledikleriyle yaptıklarının birbirine uyması gerektiği konusunda azami hassas olmaları gerektiğini ifade ederdi. Bu konuda kişilerin söylediklerinin kabul edilmesi

16 İbn Sad, *a.g.e.*, V, 229; Zehebî, *a.g.e.*, I, 123.

17 Ebû Nuaym, *a.g.e.*, II, 341.

18 Yakût, *a.g.e.*, XVII, 10.

19 İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, Mısır, ts, s. 299; Kerderî, Hafızuddin b. Muhammed, *Menâkıbu Ebi Hanife*, Beyrut 1981, s. 505.



noktasında amele çok önem vererek bu konuda “Amelsiz söz kabul edilmez, kim de amelini güzel yaparsa Allah onun amelini kabul eder” demektedir.<sup>20</sup>

Katâde kendi zamanında ilim öğrenme konusunda yazma işini de teşvik ederek, bu görüşüne Kur’ân’dan Tâhâ suresi 52. âyeti delil göstererek muhataplarına izah ederdi.<sup>21</sup> Aynı zamanda ilim öğrenmenin kişinin hem kendisi hem de kendinden sonraki insanları muhafaza etmesinin bir sene ibadetten daha faziletli yani üstün olduğunu ifade ederdi.<sup>22</sup>

İmam Katâde Hz. Peygamber’in (a.s.) fakihlerini sayarken altı tane olduklarını ifade ederek, onların isimlerinin Hz. Ömer, Hz. Ali, Übey b. Ka’b, İbn Mesûd, Ebû Mûsâ, Zeyd b. Sabit şeklinde sıralamıştır.<sup>23</sup> Katâde’nin dönemindeki meydana gelen bazı siyasi olaylara bağlı olarak Kur’an ve sünnet çizgisine muhalif kaderiye mürcie, mutezile gibi bazı düşünce cereyanları söz konusu olmuştur. Kendisinin kısmen bu düşüncelerin tesirinde kaldığı ve daha sonra bunlardan rücû ettiği kaynaklarda ifade edilmektedir. Bütün bunların yanında kendisi bu dönemde “abdülilim” olarak tanınmaktaydı.<sup>24</sup>

Talebesi Ma’mer b. Râşid, onun ilmî seviyesinden bahsederken “Zühri’den, Hammad’dan ve Katâde’den daha fakihini görmedim” demiştir.<sup>25</sup>

Tabiûnun ileri gelen fakihlerinden ve aynı zamanda Katâde’ye hocalık yapmış olan Saîd İbn Müseyyeb ve Süyanı Sevri gibi zevatın O’nun yani fakihimizin hakkında dünya da eşinin olmadığını ifade ederek, o zatın çok az rastlanabilecek nadir bir alim olduğunu ifade etmişlerdir,<sup>26</sup> Hacevî de eserinde bahsederken Katâde’nin asrının fetva ehlinde olduğunu belirtmiştir.<sup>27</sup>

İmam Katâde âmâ olduğundan dolayı ilmini dinleyerek elde etmiştir. Kaynakların ifadesiyle fevkalade bir hafızaya sahip olduğundan dolayı küçük yaşta hıfzını tamamlayıp çok sık Kur’ân-ı hatmederdi. Sellam b. Ebî Mutî’nin rivayetine göre O’nun Kur’an-ı hatmetmesi haftada bir, Ramazan geldiğinde her üç günde bir kere, Ramazan’ın son on gününde ise her gece bir hatim şeklinde idi.<sup>28</sup>

İlme büyük değer ve emek veren, takva sahibi bir şahsiyet olarak tanınan Katâde, ömrünün sonuna kadar talebe yetiştirmeye devam etmiştir.

20 Taşkoprüzâde, Ahmet b. Mustafa, *a.g.e.*, II, 76.

21 Zehebî, *A’lam*, V, 275, قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فَي كَتَابَ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى “Onların durumu, Rabbimin yanındaki bir kitaptadır. O ne şaşırır, ne de unuttur, dedi” (Tâhâ, (20), 52).

22 Zehebî, *A’lam*, V, 275.

23 Vekî, *a.g.e.*, I, 105.

24 Zehebî, *A’lam*, V, 276.

25 Şîrâzî, *a.g.e.*, s. 94.

26 Zehebî, *A’lam*, V, 276.

27 Hacevî, *a.g.e.*, II, 303.

28 Zehebî, *A’lam*, V, 276.

O sıralarda çıkan bir veba salgını sırasında 117 veya 118/735 yılında 57 yaşında Irak bölgesinde Vasıt'ta vefat etmiştir.<sup>29</sup>

### **Katâde'nin İlim Öğrendiği Üstadları ve Talebeleri**

Katâde b. Diâme'nin başta bazı sahabiler olmak üzere tabiûnun ileri gelen imamlarından bir çok üstadı vardır. İlme karşı olan kabiliyet ve arzusu onun bu yönde gelişmesinin ve zamanının meşhur alimleri arasında yer almasının önemli âmili olmuştur. Kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre onun doğuştan âmâ olarak yaratılması bir eksiklik gibi görülse bile bir çok insana bahşedilmeyen zeka ve dinlediğini anında ezberleme kabiliyeti onu devrinin en büyük üstadları arasına girmesine vesile olmuştur. Kendisi tâbiûn olduğundan dolayı sahabeyi görmüş olmakla birlikte onlardan hadis rivayet etme şerefine nail olmuştur. Mülaki olduğu bazı sahabiler şunlardır:

**Enes b. Mâlik** (v. 93/711): Dokuz veya on yaşlarında Hz. Peygamber'in (a.s.) yanında onun hizmetine girmiş on sene kalarak Allah Rasûlü (s.a.v)'den pek çok hadis rivayet etmiştir. Yüz yaşına kadar yaşadığı kaynaklarda rivayet edilmektedir.<sup>30</sup>

**Abdullah İbn Sercis**: Basra'da ikamet eden sahabelerdendir. Hz. Peygamber (s.a.v) ve Ebû Hureyre'den hadis rivayet etmiştir.<sup>31</sup>

**Ebû Tufeyl Âmir b. Vâsile** (v. 100/718): Bu sahabi Hz. Peygamber (s.a.v) den, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer Muaz b. Cebel gibi zevattan hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Zühri, Katâde ve İkrime gibi bir çok tabiûn alimi hadis rivayet etmiştir. Bu zat Efendimiz (s.a.v) den sonra uzun süre yaşamış en son sahabi olarak ifade edilir.<sup>32</sup>

Katâde'nin sahabilerin yanında tâbiûnun ileri gelen alimlerinden de bir çok üstadı vardır. **Said İbn Müseyyeb** (v. 94/93/712): Bu zat, Hz. Peygamber'in (a.s.) zevcelerinden hadis rivayetinde bulunmuştur. Hz. Ömer'in (v. 24/645) hilafetinin ikinci senesinde dünyaya gelmiştir. Said uzun süre Katâde'ye üstadlık etmiştir ve Katâde hocası için "helal ve haramı bilme konusunda ondan daha alim bir kişiyi görmedim" demiştir.<sup>33</sup>

**İkrime Mevla İbn Abbas** (v. 107/728): İbn Abbas'ın mevlası olan bu zat hakkında Şa'bî "Allah'ın kitabını İkrime'den daha iyi bilen kimse kalmadı" demiştir.<sup>34</sup> Tefsir alanındaki ilminin genişliğinden dolayı İkrime Basra'da bulunduğu sürece orada bulunan Hasanü'l-Basrî tefsir okutmak ve fetva ver-

29 Zehebî, *Tezkira*, I, 123 ; İbn Sad, *a.g.e.*, V, 229.

30 İbn Hacer, *Tehzib*, I, 376.

31 İbn Hacer, *Tehzib*, V, 232.

32 İbn Hacer, *a.g.e.*, V, 83.

33 İbn Hacer, *a.g.e.*, IV, 84.

34 Hacevî, *a.g.e.*, II, 326.

mekten kaçınırdı.<sup>35</sup>

**Hasanü'l-Basrî** (v. 110/728): Bu zat da Hz. Ömer'in hilafetinin ikinci senesinde Medine'de doğdu. Zühdüyle meşhur, babası sahabeden Zeyd İbn Sabit'in kölesidir. Annesi Hz. Peygamber'in (a.s.) hanımı Ümmü Seleme'nin cariyesidir. Zaman zaman annesi evde olmadığına onu Efendimiz (s.a.v)'in hanımı Ümmü Seleme validemiz emzirirdi. Katâde üstadı Hasanü'l-Basrî'nin meclisinde on iki sene kaldığını ve bildiklerini ondan öğrendiğini söylemiştir.<sup>36</sup>

**İbn Sîrîn** (v. 110/728): Bu zat otuz kadar sahabi ile görüşmüş Basra'nın züht ve takvasıyla meşhur fakihlerindendir. Kendisi Enes b. Malik'in mevlasıdır. Çarşıda onu gören kimse ona baktığında Allah'ı hatırlardı. Geçimini ticaretle sağlıyordu borcundan dolayı hapse atılmıştı, öldüğünde borçlarını oğlu ödedi. Hapiste bulunduğu sırada Hz. Enes'in vefat etmesi üzerine daha önceden kendisinin cenaze namazını İbn Sîrîn'in kıldırmasını vasiyet ettiği için halk zamanın emirine giderek İbn Sîrîn'nin hapisten çıkarılıp namazı kıldırmasını istediler bunun üzerine cenaze namazını kıldırıp tekrar hapse döndü.<sup>37</sup>

**Ata İbn Ebi Rabah** (v. 115/733): Mekke'li fakihlerden olup ikiyüz kadar sahabiye yetişmiştir. İbn Abbas'dan sonra tedris işleri ona kalmıştır. Döneminin insanların arasında hac konusu ve menasiklerini en iyi bildiği için münadiler Ata'dan başkasının fetva vermemesini halka duyururlardı.<sup>38</sup>

İmam Katâde'den bir çok tabiûn ilim almış onlarca hadis rivayet etmişlerdir. Onun talebeleri arasında Mamer b. Raşit, Said İbn Ebu Arube , Şube b. Haccac, Evzâi, Eyyup İbn Keysan Sahtiyânî, Misar b. Kıdam zikredilebilir.<sup>39</sup> Özellikle bütün İslam coğrafyasından hac mevsimi münasebetiyle Mekke'ye gelen alimler orada kaldıkları sürece birbirlerinden istifade etmişlerdir. Bu dönemde kendisinden istifade eden alimler arasında Ebû Hanife de vardır.<sup>40</sup>

### **Katâde'nin Üstün Hafıza Kabiliyeti**

İmam Katâde'nin zeka ve hafızasının fevkalade olması onu yaşadığı çevre ve dönemde zekasının ve hıfzının sağlamlığıyla anılıp darb-ı mesel haline getirmiştir. Bu sebeple insanlar herhangi bir mevzuda bir şeyin ezberlenmesi ve hafızada tutulması işi söz konusu olduğunda "Katâde'nin

35 Zehebî, *Tezkira*, I, 96.

36 İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 157; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Beyrut 1967, II, 131.

37 Hacevî, *a.g.e.*, II, 364.

38 Hacevî, *a.g.e.*, II, 363.

39 İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 338.

40 Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, Mısır, ts, s. 44.

hafızası gibi” diyorlardı. <sup>41</sup>

Ebû Hilal onun hakkında zamanının en hafızası kuvvetli insanını görmek isteyen Katâde’ye baksın, biz ondan hafıza yönüyle daha kuvvetlisini görmedik diyordu. Katâde bu konuda yaşadığı olaylardan birini şöyle anlatıyor: Hadis öğrenmek için dört günlüğüne Saîd İbnü’l-Müseyyeb’in yanına gittim, bu arada ben de onun okuduğu hadisleri sadece dinliyor yazmıyordum bana “niçin yazmıyorsun elinde yazmanı engelleyecek bir şey mi? var dedi, bende bunun üzerine “eğer arzu edersen senin bana söylediğin hadisleri aynen sana bildireyim” dedim ve bunun üzerine ona tekrar ezberden okudum, bunun üzerine bana baka kaldı ve “sen bu konuda ehilsin ve bana sorabildiğin kadar sor onlara cevap vereceğim” dedi. Yine bu konuda Katâde, kendisi kulaklarının duyduğu her şeyi ezberlediğini ifade etmektedir.<sup>42</sup>

Öğrencisi Ma’mer’den rivayete göre Katâde’nin bir gün Said İbn Ebî Arube ile aralarında şöyle bir konuşma geçtiğini nakletmektedir: Katâde Said’e “mushafı al ve beni dinle dedi ben de Mushafı alıp onu dinlemeye başladım, vaktaki Bakara süresini bitirdiği zaman ne bir elif ne bir vav ne de başka bir harf hatası yapmadı” dedi. <sup>43</sup>

Ahmed İbn Hanbel’in rivayetine göre Katâde, Basra’da ki ilim ehlinin hafızalarının en iyisi olduğu ve yine kendisine Cabir İbn Abdillah’in sahifesini bir defa okuyup arzettiğinde hemen ezberlediğini ifade etmiştir. <sup>44</sup>

Katâde üstadı Saîd İbnü’l-Müseyyeb’in yanına ilim öğrenmek için geldiğinde günlerce ona soru sormaya devam eder ve sonunda Said İbnü’l-Müseyyeb ona kendisinin her sorduğunun cevabını ezberledin mi diye sormasına karşılık kendisinin evet cevabını vererek ve hatta sen bana şunu şunu sordun ben de şöyle cevap verdim şeklinde ona karşılık verdiğini ifade etmektedir. Ayrıca bu konuşmadan sonra İbnü’l-Müseyyeb “Allah’ın senin gibisini yarattığını zannetmiyorum” dediğini ifade etmiştir.<sup>45</sup>

Ma’mer üstadı Katâde’nin Said İbnü’l-Müseyyeb’in yanında sekiz gün kaldığını ve üçüncü günde, İbn Sad’ın Tabakatındaki rivayetinde, sekizinci günde Said İbnü’l-Müseyyeb’in kendisine artık alacağı bir ilmin kalmadığını ve gitmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>46</sup> Katâde kendisi âmâ bir kişi olduğundan özellikle dinlediği konuları ezberlemede fevkalade bir kabiliyet kendisine verilmiş ve bu konuda da “kulaklarımın işitip de kalbimin ezberlemediği

41 Zehebî, *A’lam*, V, 270; Taşköprüzâde, *a.g.e.*, II, 25.

42 Ebû Nuaym, *a.g.e.*, II, 333.

43 Ebû Nuaym, *a.g.e.*, II, 334.

44 Zehebî, *Tezkira*, I, 123; İbn Hacer, *a.g.e.*, VIII, 355.

45 İbn Sad, *a.g.e.*, V, 230.

46 İbn Hacer, *Tehzibü’l-tehzib*, Beyrut 1326, VIII, 352; Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin, *Tezkiratül-huffâz*, I, 123; Şîrâzî, *a.g.e.*, 95.

hiçbir şey yoktur” demiştir.<sup>47</sup> Arap şiiri sahasında da söz sahibi olduğu için zamanının insanları herhangi bir şiirin beytinin tamamında veya herhangi bir kelimesinde ihtilafa düşünce ona müracaat ederlerdi.<sup>48</sup>

### Katâde'nin Eserleri;

**Katâde'nin kaynaklarda** Kitabü't-Tefsir Kitabü'l-Menasik, en-Nasih ve'l-mensuh fi Kitabillah, Avaşirü'l-Kur'an adlarını taşıyan eserleri ifade edilmekle birlikte bunların günümüz itibariyle mevcudiyeti hakkında herhangi bir bilgi yoktur, sadece literatürde bu eserlerin mevcudiyetinden bahsedilmektedir.<sup>49</sup>

### Katâde'nin Bazı Konulardaki Fıkhî Görüşleri

İmam Katâde döneminin en önde gelen alimleri arasında temayüz ederek bu özelliğini Kur'an ve Sünneti anlama bağlamında da ortaya koymuştur. Kendisi hakkında muasır alimlerin ifade ettiklerinin yanında bizzat kendi de Kur'an'ın bütün âyetleri hakkında mutlaka kanat sahibi olduğunu ifade etmektedir. Zira onun hakkındaki bu görüşleri teyid eden kendisine ait tefsiri olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.

Öğrencisi Ma'mer'den gelen bir rivayette Katâde, Hz. Peygamber (s.a.v)'den rivayet edilen hadislerin abdestli olarak rivayet edilmesi gerektiğinin müstehab olduğu nakletmektedir.<sup>50</sup>

Sa'id ibn Ebî Urve'den rivayete göre Katâde'nin kaşların yağlanması'nın kişiyi baş ağrısından koruyacağını rivayet etmiştir.<sup>51</sup>

Katâde vasiyet konusunda kişinin yapacağı vasiyetin ancak malının dörtte biri miktarında olacağını Hz. Ömer'den rivayet etmektedir.<sup>52</sup> Bu konuda başka bir görüşte de Katâde bir kimsenin kendisine varis olmayacak akrabaları olduğu halde akrabalarının dışındaki kimselere vasiyette bulunabileceğini ifade ederek fakat mevcut malın üçte ikisini akrabalarına ayırıp üçte birini ancak vasiyet edebileceğini ifade etmektedir.<sup>53</sup>

Oruç konusunda Katâde *يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ* 54 nassıyla ilgili olarak âyette ifade edilen *كَمَا* teşbih edatı sadedinde orucun daha önceki İsa ve Musa (a.s) Peygamberlerin kavimlerine de farz

47 Zehebi, *Tezkira*, I, 123.

48 Yâkut, *a.g.e.*, XVII, 10.

49 İbn Sad, *a.g.e.*, VII, 273; Zerkeşi, *el-Burhan fi 'ulûmi'l-Kur'an*, (tahk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut, ts., II, 28.

50 Zehebi, *A'lam*, V, 274; Ebû Nuaym, *a.g.e.*, II, 335.

51 Zehebi, *a.g.e.*, V, 273.

52 Kurtübî, *a.g.e.*, II, 260.

53 Vekî, Muhammed b. Halef, *Ahbâru'l-kudât*, Beyrut, ts, II, 20.

54 Bakara, (2), 183.

kılınan orucun ramazan orucu olduğunu ifade etmektedir.<sup>55</sup> Katâde, yolculukta oruç tutmamanın daha faziletli olduğu görüşünü muasırları, Mücahid, Ömer b. Abdülaziz, Şa'bî, Said İbnü'l-Müseyyeb gibi zevat ile de paylaşmaktadır.<sup>56</sup> Cuma namazı ile ilgili görüşünde Katâde özrü olmaksızın üç cumayı terk edenin şahadetinin kabul edilmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>57</sup>

Halkın başına idareci olarak gönderilen kimselerin onlardan hediye almamaları konusundaki hassasiyetini defaatle ifade etmekle meşhur olan Hz. Ömer, Katâde'nin rivayetine göre Kûfe'ye gönderilen Abdullah İbn Mesud'un insanlardan hediye kabul etmemesi gerektiği ve eli sopalı bir mualim olmaması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>58</sup>

Âyeti hakkında Katâde âyette geçen kişinin Buhtunnasır ve arkadaşlarının olduğunu ifade ederek bunlara aynı zamanda Hıristiyanların da yardım ederek Beyti Makdisi yıkmaya gelen kişiler olduğunu nakletmektedir.<sup>59</sup>

Katâde'nin nakline göre bu âyeti kerimede bildirilen "kelimât" ifadesiyle Hz. İbrahim'in sünnet olmak, koltuk altı tüyleri kesmek, ön ve arka avret yerlerini yıkamak, misvak kullanmak, bıyıkları kısaltmak tırnakları kesmek, avret mahalli tüylerini kesmek gibi hususlarda imtihan olduğu ifade edilmiştir. Yine Katâde'den başka bir rivayette de bu kelimeyle kastedile anlamın haccın menasikleri şeklinde olduğudur.<sup>60</sup>

Bu âyeti kerime'de ki ümmeti vasat ifadesindeki "vasatan" kelimesini Katâde el-udûl anlamında değerlendirmiştir.

Âyeti hakkında Katâde Arap milletinin âyetin indiği dönemde bir dine sahip olmadıklarını buna bağlı olarak da onların İslama girmesi konusunda zorlama yapılabileceğini ancak onların dışında olan yahudi, hıristiyanların ve mecûsilerin vermeleri gereken cizyeleri vermek şartıyla İslam'a girme konusunda zorlanamayacaklarını ifade etmektedir.<sup>62</sup>

Katâde âyette geçen hikmet kelimesi Kur'an ve Kur'an-ı fikh etme yani onu anlama şeklinde yorumlamaktadır.<sup>64</sup> Sadakaların

55 Kurtübî, a.g.e., II, 274.

56 Kurtübî, a.g.e., II, 280.

57 Vekî, a.g.e., II, 17; Bu konuda ayrıca benzer bir rivayet Ahmed İbn Hanbel ve Hakim'in müstedrekinde mevcuttur.

58 Vekî, a.g.e., II, 188.

59 Taberî, *Teşîru'l-Taberî*, Beyrut 1992, I, 537.

60 Taberî, a.g.e., I, 572-574.

61 Bakara,(2), 9.

62 Taberî, a.g.e., III, 18.

63 Bakara, (2), 269.

64 Taberî, a.g.e., III, 89.

verilmesi konusunda da Katâde niyetin halisane olmak şartıyla sadakaların hepsinin makbul olacağını söyleyerek, gizli olarak verilen sadakanın daha faziletli olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu bağlamda sadakaların nasıl suyun ateşi söndürmesi söz konusu ise sadakanın da insanların hatalarını yok edeceğini ifade etmektedir.<sup>65</sup>

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ Bakara suresi 273. âyetinde ifade edilen kimseleri Allah yolunda cihat için düşmana karşı kendilerini hapseden bu yüzden de ticaret yapmaya imkan ve fırsat bulamayan kimseler olarak tefsir etmektedir.<sup>66</sup>

وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ Bu âyette Katâde insanların kendilerini tehlikeye atmalarının Allah yolunda öldürülmeleri değil bilakis onları bekleyen asıl tehlikenin Allah yolunda mallarından infak etmemeleri olduğu hükmünü ifade etmektedir.<sup>67</sup>

Katâde Nisâ suresi âyet 19 da geçen إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِغَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ “fahişe kelimesinin nüşuz, (itaatsizlik ve geçimsizlik) anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>68</sup>

Katâde “Allah’dan ancak alim olanlar korkar”<sup>69</sup> âyetini tefsir ederken, Allah’tan haşyet duyma konusunda ilim kafidir, diyerek gerçek anlamda ilimle iştigal eden insanların Allah’ı tanıma ve onu hissetme hususunda daha duyarlı olacaklarını ifade etmiştir.<sup>70</sup>

Fâtır suresi âyet 10 da ifade edilen إِيَّاهُ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ “güzel ve temiz sözler O’na yükselir. Ameli salihî, güzel ve makbul işi de Allah yükseltir” âyetine istinaden Katâde, amelsiz sözün kabul edilemeyeceği ve kimin de işini güzel yaparsa Allah’ın kabul edeceğini ifade etmektedir.<sup>71</sup>

Katâde bu âyetin tefsirinde insanlara vermek istediği mesajda kişilerin sözlerinin karşı tarafa tesir etmesi için kendilerinin bizzat o söylediklerini yaparak ancak tesirli olabileceğini öne çıkarmaktadır. Bu husus Kur’ân’ın Saf suresinde يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ “Ey İman edenler niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz..”<sup>72</sup> âyetiyle de ifade edilmektedir.

Katâde daima insanlara tavsiyelerinde esas olarak mallarına ve evlatlarına güven bel bağlamamalarının doru olmadığını aksine iman ve ameli

65 Taberî, *a.g.e.*, III, 92.

66 Taberî, *a.g.e.*, III, 98.

67 Taberî, *a.g.e.*, II, 207.

68 Taberî, *a.g.e.*, III, 652.

69 Fâtır, (35), 28.

70 Ebû Nuaym, *a.g.e.*, II, 335.

71 Ebû Nuaym, *a.g.e.*, II, 335.

72 Hucurât, (49), 2.

salihlerine itibar etmeleri gerektiğini söylemektedir.<sup>73</sup> İmam Katâde, İbrahim suresi

وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خِلَالَ<sup>74</sup> âyeti bağlamında insanların dünyâ da dost edinirken dikkatli olmaları gerektiğini ve dostluğun Allah rızası için olması gerektiğini ifade eder.<sup>75</sup>

Besmelenin kıraat edilmesi konusunda da Katâde bizzat Hz Enes b. Mâlik 'den gelen rivayete göre kıratın uzatılarak yapılması yani med'li okunması gerektiğini söylemiştir.<sup>76</sup>

---

73 Ebû Nuaym, *a.g.e.*, s. 336.

74 İbrahim, (14), 31.

75 Ebû Nuaym, *a.g.e.*, s. 338.

76 Buhârî, "Fadâilu'l-Kur'ân", 29.



## **OSMANLI'DA BİR PADIŐAH HOCASININ FAKİH YÖNÜ: VÂNÎ MEHMED EFENDİ'NİN FIKIHLA İLGİLİ RİSALELERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ\***

**Dr. Abdurrahim KOZALI\*\***

### **The Faqih Dimension of a Sultan's Teacher in Ottoman Empire:**

#### **An Evaluation of Vâni Mehmed Efendi's Booklets about Fiqh**

In this article, a savant of Ottoman period, Vani Mehmed Efendi, who is known as a preacher and the teacher of Sultan IV. Mehmed is examined based on his booklets about Islamic law / fiqh. Though he wrote eight booklets concerning Fiqh, we paid attention here especially to four of them of which two are about the obligations law, the other one is about the criminal law, and the last one is dealt with the methodology of law / usul al-fiqh. Examination of these writings shows us that even if his main area of interest was not Islamic law, an Ottoman scholar, i.e. Vâni Mehmed Efendi, had a good grasp of Fiqh and usul al-fiqh, absolutely understood the basic sources of this field, and consequently produced remarkable analyses on several topics

---

\* Bu makâle, 7-8 Kasım 2009 tarihlerinde Kestel/BURSA'da düzenlenen Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu'nda "Fıkıhla İlgili Risalelerinden Hareketle Bir Fakih Olarak Vâni Mehmed Efendi" adıyla sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

\*\* U.Ü. İlâhiyât Fakültesi, Arş. Gör.

## GİRİŞ

XVII. yy. Osmanlı âlimlerinden Vâni Mehmed Efendi (ö. 1096/1685)<sup>1</sup> fıkıhla ilgili çalışmalarından ziyade vaizliği, padişah IV. Mehmed'in Hocası olması, *Arâisü'l-Kur'ân* adlı tefsiri<sup>2</sup> ve Osmanlı düşünce tarihinin en önemli tartışmalarından birisi olan ünlü Kadızâdeliler-Sivasîler çekişmesinde<sup>3</sup> fıkıh tarafını tutan söylem ve eylemleriyle<sup>4</sup> tanınmıştır. Kadızâdeliler cephesine mensup diğer âlimlerde<sup>5</sup> de görüldüğü üzere, Vâni Mehmed Efendi'nin de fakihlik yönünün güçlü olmasını beklemek doğaldır ki, fıkıhla ilgili olarak az da olsa ortaya koyduğu risalelerinde müellifin bu yönü rahatça görülebilmektedir. Bu makalede fakihliğinden ziyade, çok daha farklı yönleriyle ortaya çıkan Vâni Mehmed Efendi'nin fıkıh ilmi kapsamına giren risalelerinin/ta'likâtının bir kısmı değerlendirilmek suretiyle, gerek kendisinin ve gerekse kendisinin örneklüğünde bir Osmanlı âliminin fikhî birikiminin ortaya konmasına çalışılmıştır.

### A. RİSALELERİNİN GENEL TASVİRİ

Vâni Mehmed Efendi'nin fıkıhla ilgili olan ve Beyazıt Kütüphanesi'nde bulunan bir risalesi hariç diğer tümü Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan risaleleri, tespit edilebildiği kadarıyla şunlardır:

<sup>1</sup> Tam adı Vâni Muhammed b. Bistâm b. Rüstem b. Halil el-Hüseynî el-Hoşabî olan Mehmed Efendi ilk tahsilini Van'da aldıktan sonra özellikle Karabağ'da Molla Nureddin Efendi'nin yanında on yıl kadar kalmış, akabinde Erzurum'da vaizlik yapmıştır. Bir Erzurum ziyareti sırasında Mehmed Efendi ile tanışan Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa sadrazam olunca kendisini İstanbul'a davet edip padişah IV. Mehmed ile tanıştırmış, bu tanışma IV. Mehmed ile Vâni Mehmed Efendi arasında, padişah hocalığına kadar uzanacak olan bir dostluğun temellerinin atılmasına vesile olmuştur. Ne var ki 1683 II. Viyana kuşatmasında yaşanan bozgunundan, sefere "ordu vaizi" olarak katılan Vâni Efendi de etkilenmiş, kendisini çok seven padişah IV. Mehmed'i, kamuoyunu yatıştırmak gayesiyle hocasını Bursa/Kestel'e sürdürmek zorunda bırakmıştır. 1685 (1096)'da vefat eden Vâni Mehmed Efendi'nin kabri de Kestel'de kendi adına yaptırmış olduğu camiinin girişindedir. Vâni Mehmed Efendi'nin en tanınmış iki öğrencisinden birisi, aynı zamanda damadı da olan Şeyhülislâm Feyzullah Efendi, diğeri ise şair İshak b. Asan Tokâdî'dir. Eserlerinden en tanınmış olanı *Arâisü'l-Kur'ân ve nefâisü'l-Furkân ve ferâidü'l-cinân* adını taşıyan, Kur'ân kıssalarını içeren tefsiridir (Eserin ilk bölümü basılmıştır. Bk. el-Hüşâbî, Muhammed b. Bistâm, *Arâisü'l-Kur'ân ve Nefâisü'l-Furkân ve Ferâdisü'l-Cinân*, I-II, Tahkik: Saïd Abdülfettâh, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007). Diğer eserleri: *A'mâlü'l-yevm ve'l-leyl*; *Tasavvufî Bid'atlerden Sakındırmaya Dair Bir Risale, Münşeât* (Bu eser Türkçe'ye kazandırılmıştır. Bk. Vâni, Mehmed Efendi, *Münşeât* (çev. ve sad.: Mehmet Yalar), Bursa 2008) ve bizim makalemizde inceleme konusu yaptığımız fıkıhla ilgili risaleleri. Ayrıntılı bilgi için bk. Pazarbaşı, Erdoğan, *Vâni Mehmed Efendi ve Arâisü'l-Kur'ân*, Ankara 1997; "Mehmed Efendi, Vâni", *DİA*, XXVIII, s. 458-459, Ankara 2003.

<sup>2</sup> Bu tefsirle ilgili müstakil bir çalışma olarak bk. Pazarbaşı, Erdoğan, *Vâni Mehmed Efendi ve Arâisü'l-Kur'ân*, Ankara 1997.

<sup>3</sup> Bu çekişme bağlamındaki tartışmalar hakkında bk. Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Mizanü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ehakk* (sad.: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), İstanbul 2001; Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 100-102.

<sup>4</sup> Bu bağlamda mutasavvıf-şair Niyâzi-i Mısri'nin Bursa'dan Limni adasına sürülmesi, Babaeski'de bir Bektaşî dergâhının ve ayrıca Mevlâvi-Halvetî dergâhlarının kapatılmasından sorumlu tutulması, 1667 yılında kabir ziyaretlerinin padişah emriyle yasaklanması örnek olarak verilebilir. Yine tasavvuf ehlinin, cehrî zikir gibi bir takım fiillerini eleştiren risaleleri de bu meyanda dikkat çekmektedir. Bk. Pazarbaşı, *agm.*, 459; *agt.*, 14-30; Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 102.

<sup>5</sup> Kadızâdeliler ve Sivâsîler'e mensup başlıca âlimler için bk. Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 100-102.

• *Sulh Konusunda Risale*<sup>6</sup>, Lâleli, nr. 3762, vr. 136-138a; Reşid Efendi, nr. 244, vr. 159-161<sup>a</sup>.

• *Âriyet Konusunda Risale*<sup>7</sup>, Lâleli, nr. 3762 vr. 148<sup>a</sup> ve 149<sup>a</sup>; Reşid Efendi, nr. 244 vr. 161 ve 162.

• *Hibe Konusunda Risale*, Lâleli, nr. 3762, vr. 138-145<sup>a</sup>.

• *Âmm Lâfzın Kasrı Konusunda Risale*, Lâleli, nr. 3762, vr. 145-146<sup>a</sup>.

• *Da'vâ Konusunda Risale*, Lâleli, nr. 3762, vr. 146-147<sup>a</sup>.

• *Zinâ Konusunda Risale*, Lâleli, nr. 3762, vr. 147.

• *İcâre Konusunda Risale*,<sup>8</sup> Lâleli, nr. 3762, 148<sup>a</sup> -149<sup>a</sup>; Reşid Efendi, nr. 244, vr. 161-162.

• *ed-Dürer ve'l-Gürer Dibacesi Konusunda Risale*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1552, vr. 60-62<sup>a</sup>.

Görüldüğü üzere risalelerin dört tanesi borçlar hukuku/*muâmelât*, bir tanesi ceza hukuku/*ukûbât*, bir tanesi muhâkeme usûlü/*da'vâ*, bir tanesi hukuk metodolojisi/*usûlü'l-fikh* ve bir tanesi de daha çok Arap diliyle ilgili olmak üzere toplam sekiz adettir. Bu makâle hazırlanırken bütün risaleler gözden geçirilmekle birlikte tipik olarak görülen dört tanesi ayrıntılı olarak inceleme konusu yapılmıştır. Bu risalelerin ikisi borçlar hukukuna, birisi ceza hukukuna ve diğeri fikh usûlüne aittir.

## B. BAZI RİSALELERİN AYRINTILI TAHLİLİ

### 1. SULH KONUSUNDA RİSALE

Vânî Mehmed Efendi'nin incelediğimiz ilk risalesi<sup>9</sup> “Risâle-i Mehmed/

<sup>6</sup> Risalelerden sadece sulhla ilgili olanın Lâleli nüshası, içeriğini gösteren bir başlığa sahip olup, diğer risalelerde başlık olmadığından risalelerin içeriklerine göre başlıklandırılması tarafımızdan yapılmıştır.

<sup>7</sup> Mehmed Vâni Efendi'nin bu risalesi, tıpkı incelediğimiz bir önceki risalede olduğu gibi Reşid Efendi nüshasında herhangi bir başlık taşımazken, Lâleli nüshasında “Bu risale talikatlarıyla birlikte merhum Vâni'ye aittir (*Hâzihi'r-Risâletü li'l-Vâni el-merhûm mea inzâmâmi ta'likâtihâ*)” başlığını taşımaktadır. Buna karşın Reşid Efendi nüshasının sonunda “Merhum Mehmed el-Vâni'ye ait risale sona ermiştir” ifadesi yer almaktadır (Vâni Efendi, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 244, 162b.). Risale Reşid Efendi'de 244 no'lu yazmada 161b ve 162b no'lu varaklarda; Lâleli'de ise 3762 no'lu yazmada 148a ve 149a no'lu varaklarda yer almaktadır.

<sup>8</sup> Bu risale başlangıç kısmına bakıldığında âriyetle ilgili gibi görünüyorsa da bir bütün olarak dikkate alındığında ağırlıklı olarak icâre/kira akdi kapsamına girdiği görülür.

<sup>9</sup> Bu risale iki ayrı yazmada yer almaktadır ki, birisi Reşid Efendi, nr. 244 (vr. 159b-161a), diğeri ise Lâleli, nr. 3762 (vr. 136b-138a) yazmasıdır.

Muhammed<sup>10</sup> Vâni Mûteallık bi's-sulh" adını taşımaktadır.<sup>11</sup> Sulh akdinin<sup>12</sup> sebebi ve rûknü bağlamında bu akdin mahiyetiyle ilgili değerlendirmelerde bulunan Vâni Mehmed Efendi mezkûr risaleye şöyle bir giriş yapmıştır:

**“Şeyh Ekmelüddin (el-Bâbertî (ö. 786/1384)) el-Hidâye adlı esere yazdığı haşiyenin (şerhin) Kitâbu's-Sulh kısmında, “sulhün sebebi” bağlamında (Hanefî usulünde genel olarak benimsenmiş olan) şu değerlendirmeye yer vermiştir:**

(Muamelât kapsamındaki diğer akitlerde olduğu gibi) **sulh akdinin (de) sebebi** (Allah tarafından kıyamete kadar) devamı takdir edilmiş olan **hayatın sürmesinin (bekâ) sulh akdinin yerine getirilmesine (de) bağlanmış olmasıdır** (سبب الصلح تعلق البقاء المقدر بتعاطيه).<sup>13</sup>

Vâni Mehmed Efendi müteakiben sulh akdinin sebebini içeren bir değerlendirme yapmıştır. Müellifin şerhinin değerlendirilebilmesi açısından Hanefî usûlünde genel olarak sebep ve özel olarak da muamelâta ilgili hükümlerin sebeplerine, bu usulün en tipik kaynaklarından birisi olan *Usûlül'-Bezdevî*'yi ve bu eserin en tanınmış şerhi olan *Keşfu'l-Esrâr*'ı eksen alarak göz atmakta yarar vardır.

Fahru'l-İslâm Ebu'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089), *Usûlül'-Bezdevî* adıyla tanınan eserinin ilk kısmı olan “Kitâb (Kur'ân)” bahsini “Şer'î Hükümlerin Sebepleri” başlıklı bir konuyla tamamlamış ve bu başlıkta öncelikle sebep hakkında genel bilgiler verdikten sonra sırayla imanın, namazın, zekâtın, orucun, fitır sadakasının, haccın, öşürün, haracın, had ve cezaların, kefaretlere ve nihayet ele almakta olduğumuz sulh akdini de içeren muamelâta dair ahkâmın sebeplerini ele almıştır.

Pezdevî sebeple ilgili genel değerlendirmeleri bağlamında öncelikle “Kur'ân” bahsinin ilk konuları olarak ele alınan emir ve nehyin şer'î hükümlerin talep edilmesini ve bu talebin gereğinin yerine getirilmesini amaçladığını ifade etmiştir. Bununla birlikte şer'î hükümler -kullara kolaylık olması

<sup>10</sup> Bu nüshada başlıkta geçen “Mehmed” ifadesinin üzerine şedde konmuş olduğu için aslında “Muhammed” şeklinde okunması gerektiği halde, biz müellifin isminin literatürde yaygın olduğu şekliyle ve Osmanlı kullanımına uygun olarak “Mehmed” şeklindeki okunuşunu tercih ettik.

<sup>11</sup> Bu başlık Lâleli, nr. 3762 yazmasında yer almakta olup (vr. 136b), diğer nüshada herhangi bir başlık yer almamakta, ancak risalenin sonunda -tıpkı Lâleli nüshasının sonunda olduğu gibi- “Merhum Mevlânâ Mehmed el-Vâni'ye ait risale tamam olmuştur” ifadesi yer almaktadır. Bk. Vâni Efendi, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 244-1, vr. 161<sup>a</sup>.

<sup>12</sup> İslâm hukukunda sulh akdiyle ilgili olarak bk. Semerkandî, Alâuddin Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, Beyrut 1984, c. III, s. 251-263; Şeyhzâde (Dâmâd), Abdurrahman b. Muhammed, *Mecmau'l-Enhur*, İstanbul bt. yok, c. II, s. 307-321; Komisyon, *Açıklamalı Mecelle* (haz. Ali Himmət Berkî), İstanbul 1982, s. 321-332; Zuhaylî, Vehbe, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, (cildi çev. Beşir Eryarsoy), İstanbul 1994, c. VI, s. 403-430; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, İstanbul 1993, 575-582.

<sup>13</sup> Vâni Mehmed Efendi, *Risâle-i Mehmed Vâni Mûteallık bi's-sulh*, Lâleli, nr. 3762, vr. 136; Reşid Efendi, nr. 244, vr. 159. Ayrıca bk. Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd, *el-İnâye ale'l-Hidâye (Şerhu Fethi'l-Kadîr hâmişinde)*, Bulak 1317, c. VII, s. 22.

düşüncesiyle- doğrudan nasslarda yer alan hitaplara değil, bu hükümlerin kendilerine izafe edildiği bir takım sebeplere bağlanmıştır. Kuşkusuz şer'î bir hükmün vâcip/gerekli olması sebeplerin değil Allah Teâlâ'nın vacip kılmasının sonucudur. Ne var ki, söz konusu vacip kılma, gayp âlemi kökenli bir eylem olduğundan, -kolaylık ilkesinin de bir gereği olarak- somut olay ve olgular olan sebeplere bağlanmıştır. Sözelimi namaz kılma mükellefiyeti "اقموا الصلاة"<sup>14</sup> emri ile değil, vaktin girmesiyle vacip/farz olur. Dolayısıyla vâciplik (ki burada *nefsü'l-vücûb*/bizzat vâcip olma kastedilmiştir) kulların ehliyetlerine bakılmaksızın ve onların müdahalelerine kapalı cebrî bir olgu olarak gerçekleşmiştir. Nitekim uyumakta olan kimsenin vaktin girmesiyle namazla mükellef olması vb. konularda fakihler arasında bulunan görüş birliği, vaciplik hükmünün, kişinin ehliyetinden bağımsız olarak gerçekleştiğinin göstergesidir. Bu ve benzeri hükümler, şer'î hükümlerin nasslarda geçen hitapların dışında yer alan şer'î bir takım sebeplere bağlı olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>15</sup>

Pezdevî daha sonra şer'î bir hükmün sebebinin nasıl tespit edileceği konusuna değinir. Usulcümûze göre sebep, hükmün kendisine nispet edilmesi ve kendisine bağlanmasıyla bilinebilir; zira bir şeyin diğer bir şeye izâfe edilmesinde aslanan, o şeyin kendisine sebep olması<sup>16</sup> ve kendisinin o sebepten doğmasıdır. Şârih Abdülaziz Buhârî (ö. 730/1330) hükmün sebebe nispeti bağlamında "*salâtu'z-zuhr*", "*savmu Ramazan*", "*Haccu'l-beyt*" gibi izafet örnekleri vermektedir. Buna göre mademki *salât zuhr*'a (öğle vaktine) izafe edilmiştir, o halde öğle vakti namazın vacip/farz olmasının sebebidir. Ramazan ayı ile oruç ibadetinin vücûbu ve Ka'be (beyt) ile hac ibadetinin vücûbu arasında da aynı şekilde sebep-müsebbep/hüküm ilişkisi vardır. Hükmün sebebe bağlanması bağlamında ise Buhârî, bunun sebep bulunmadan hükmün de bulunamayacağı ve sebep her ne zaman tekrar ederse hükmün de tekrar edeceği şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder.<sup>17</sup>

Sebeple ilgili bu genel değerlendirmelerin ardından konuya dönerek muâmelât kapsamındaki hükümlerin sebeplerine bakılacak olursa, bu konuda Hanefî usûlünde yer alan anlayış şöyledir: Muamelât kapsamına giren hükümlerin meşruiyetinin sebebi, Allah tarafından takdir edilen *bekânın*, yani dünya hayatının sürmesinin söz konusu hükümlere bağlanmış olmasıdır. Dünya hayatının devamı neslin devamı ve geçimle olur ki, bunların yolu da mülkiyetin temini için şer'an vaz' edilmiş sebepler/hukukî işlem ve mua-

<sup>14</sup> el-Bakara 2/43, 83; en-Nisâ 4/77; el-En'âm 6/72.

<sup>15</sup> Pezdevî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hüseyin, *Usûlu'l-Bezdevî (Keşfu'l-Esrâr hâmişinde)*, İstanbul 1308, c. II, s. 339-342. Ayrıca bk. Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûl* (nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), İstanbul 1984, c. I, s. 100-103.

<sup>16</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı değerlendirme ve temellendirmeler için bk. Buhari, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-Esrâr*, İstanbul 1308, c. II, 343.

<sup>17</sup> Pezdevî, II, 343, 344; Buhârî, II, 343, 344.

melelerdir.<sup>18</sup> *Usûlü'l-Bezdevî*'de geçen bu metin, incelemekte olduğumuz Vâni Mehmed Efendi'ye ait risalede Bâbertî'den nakledilen metinle farklı baptan türetilmiş olan bir kelime hariç<sup>19</sup> tamamen aynıdır. Ancak biz dikkatlerimizi aynı ifadenin Abdülaziz Buhârî tarafından yapılan açıklamasıyla Vâni Efendi tarafından yapılan açıklamanın karşılaştırmasına yoğunlaştıracağız.

Vâni Efendi mezkûr ifadede yer alan “*bekâ*” kelimesini, ister bir mal üzerindeki mülkiyet hakkı olsun isterse (kira akdindeki menfaat mülkiyeti gibi) başka bir şey olsun, kastedilen şeyin devamı/*bekâsı* şeklinde açıklamıştır. Bu ifadeden anlaşılan şudur: Sulh akdi hangi konuda yapılmışsa, o konuda devamı istenen şeyin sürmesi “*bekâ*” kelimesiyle ifade edilmiştir. Oysa aynı kelimeyle ilgili olarak Pezdevî şârihi Buhârî'nin Ebu Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), Şemsüleimme Halvanî (ö. 448/1050) ve Pezdevî'ye referansla yaptığı açıklama şöyledir: “Allah teâlâ bu alemleri yaratmış ve kıyamete kadar devamını (*bekâ*) takdir etmiştir”. O halde söz konusu “*bekâ*” Buhârî'ye göre - Vâni Efendi'nin açıkladığı gibi- sulh akdiyle gözetilen durumun değil, dünya hayatının devamı/*bekâsı*dır.<sup>20</sup>

Vâni Efendi'nin incelemekte olduğumuz “muamelâta dair ahkâmın sebebi” bağlamındaki ifadede geçen “takdir edilmiş” (*المقدر/المقدور*) ifadeleriyle ilgili açıklamasının “*bekâ*” kelimesiyle ilgili açıklamasıyla tutarlılığı ve doğal olarak yine Buhârî'den ayrılması da dikkat çekicidir. Vâni Efendi bu kelimeyi açıklamasında da hukukî işlemle güdülen amacın korunmasını eksen alarak, “takdir edilmiş demek, az önce sözünü ettiğimiz *bekânın*, yani mülkiyet vb. hakkın sürmesinin gözetilmesidir” değerlendirmesinde bulunmuş, arkasından “nitekim tarafları sulh akdi yapmaya iten, mülkiyet vb. çıkarlarını sürdürme mülahazasıdır”, demiştir. Oysa Buhârî'ye göre “takdir edilmiş” (*المقدر/المقدور*) ifadesinin anlamı, “Allah tarafından kıyamete kadar devamlılığına **hükmedilmiş**” şeklinde olup “*el-bekâ*” kelimesinin başındaki harf-i târif işte kendisi hakkında bu şekilde hükmedilmiş bir “*bekâ*” olması hasebiyle “ahd” içindir.<sup>21</sup>

Görülüyor ki, Debûsî, Halvânî, Pezdevî ve şârih Buhârî'de görülen anlayış daha ziyade Allah teâlâ'nın dünya hayatının devamıyla ilgili takdiri çerçevesinde iken, Vâni Mehmed Efendi gelenekten ayrılmak pahasına, daha özel bir devamlılığı, yani akitte güdülen mülkiyet vb. amacın devamlılığını kastetmiştir. Vâni Efendi'nin, bu yaklaşımında bilinçli olduğunu yine aynı açıklamalarının gerekçesinden çıkarmak mümkün görünmektedir: “Biz metinde geçen “*bekâ*” ifadesini “hayatın devamı” olarak açıklamadık;

<sup>18</sup> Pezdevî, II, 358. Ayrıca bk. Debûsî, Ebû Zeyd, *Takvîmü'l-Edille*, Beyrut 2001, s. 65, 66; Serahsî, *Usûl*, I, 109, 110.

<sup>19</sup> Babertî'de (*تعلق البقاء المقدر بتعاطيه*) şeklinde geçen ifade, Pezdevî'de (*تعلق البقاء المقدر بتعاطيه*) şeklindedir.

<sup>20</sup> Debûsî'nin benzer değerlendirmeleri için bk. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 65, 66.

<sup>21</sup> Buhârî, II, 358.

zira istedik ki, burada söz konusu olan “*bekâ*/devamlılık” dünya hayatını da aşarak vefat eden kimseleri ve kabir ehlini de kapsasın.”<sup>22</sup> Vâni Efendi'nin bu yaklaşımı geleneğe rağmen kanaat beyan etmiş olması yönüyle kanaatimizce, Osmanlı'da düşünsel orijinalitenin mevcut olmadığı, söz konusu dönem düşüncesinin tamamen geçmişin tekrarı mahiyetinde geliştiği şeklindeki peşin hükümleri tekzip eden çok sayıdaki örnekten biri olması hasebiyle olumlu bir nitelik taşımaktadır. Ancak gelenekte yer alan *bekâ* anlayışının müellifin sözünü ettiği “vefat eden kimselerin durumunu” kapsamadığı şeklinde yorumlanması ise, sanki gelenekte yer alan açıklamanın tam olarak anlaşılmamış olduğu izlenimini vermektedir.

Sulh akdinin sebebiyle ilgili bu değerlendirmelerinden sonra Vâni Efendi, sulh akdinin rüknüyle ilgili bir değerlendirmeden doğan bir yanlış anlamayı tashih etmeye çalışır. Vâni Efendi sulh akdinin rüknüyle ilgili ifadeleri yine Bâbertî'nin adı geçen şerhinden almıştır:<sup>23</sup> “Sulh akdinin rüknü mutlak olarak îcaptır; ancak, (sulh akdinde dava konusu) tayinle teayyün eden maddelerden ise o takdirde hem îcap hem de kabuldür. Şayet sulh akdinde dava konusu (*el-musâleh anh*) dirhem-dinar gibi -aslen semen/para olup da tayinle teayyün etmeyen- bir mal olup, sulh bedeli de aynı şekilde dirhem veya dinar olacaksa, bu durumda davacının “yaptım/kabul ettim (mesela 1000 dirhemlik borcu olduğunu bildiği halde 800 dirhem üzerinden sulh yapmaya razıyım)” demesi yeterli olup, diğer tarafın (*müddea aleyh*) kabulüne gerek yoktur (Yani davacının “yaptım/kabul ettim” sözü sulh akdinin meydana gelmesi için tek başına yeterli olmaktadır).”<sup>24</sup>

Burada öncelikle bilinmesi gereken, gerek dava konusu gerekse sulh bedeli “mal” olan sulh akitlerinin bey' akdi hükmünde olduğu ve dolayısıyla sulh bedelinin bey' akdindeki semen gibi değerlendirileceğidir.<sup>25</sup> Bey' akdinde semen dirhem, dinar, Türk lirası, Amerikan doları vb. özel olarak belirlenmeye gerek bırakmayan bir madde olabileceği gibi, bunlar dışında bir madde de olabilir. Nitekim sözgelimi mukâyada (trampa) akdinde değişime konu olan iki taraf da mal olmakla birlikte birisi mebî, diğeri ise semendir. Ancak şayet semen dirhem, dinar vb. aslen semen olarak kabul edilen maddelerden değilse, bu durumda semenin cins, nev', vasıf ve miktarının belirlenmesi/tayini suretiyle belirli hale getirilmesi/taayyün etmesi gerekmektedir.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Vâni Efendi, *Risâle-i Mehmed Vâni Müteallik bi's-sulh*, Reşid Efendi, nr. 244, vr. 159; Lâleli, nr. 3762, vr. 136.

<sup>23</sup> Bu ifadenin sonraki metinlerde de yinelenildiği görülmektedir. Örnek olarak bk. Şeyhzâde (Dâmâd), *Mecmau'l-Enhur*, II, 308.

<sup>24</sup> Vâni Efendi, *Risâle-i Mehmed Vâni Müteallik bi's-sulh*, Reşid Efendi, nr. 244, vr. 160<sup>a</sup>; Lâleli, nr. 3762, vr. 137<sup>a</sup>; krş. Bâbertî, *el-Înâye ale'l-Hidâye*, VII, 22.

<sup>25</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, III, 250; Şeyhzâde (Dâmâd), *Mecmau'l-Enhur*, II, 308; Komisyon, *Mecelle*, md. 1548; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, İstanbul 1993, 576, 577.

<sup>26</sup> Meydânî, Abdülganî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, by. ve bt. yok, c. II, 39, 40.

Bu hükmün neden böyle olduğunun anlaşılabilmesi için Vâni Efendi tarafından verilmeyen gerekçe kısmına Bâbertî'nin eserinden bakıldığında şöyle bir değerlendirme görülür: “Şayet dava konusu ve sulh bedeli aslen semen olan bir madde ise, bu durumda bir tarafta tam olarak mal (سَلْع) şeklinde adlandırılabilir bir madde olmaması hasebiyle bu akit tam anlamıyla bir bey' akdi olmamaktadır; dolayısıyla bir tarafın satış talebine diğer tarafın kabulü karşılık verme gerekliliği de söz konusu olmamaktadır. Bunun yerine her iki bedel de aslen semen ise, bu durumda davacının yaptığı işlem satış değil, kendi hakkını düşürmekten (*iskât*) ibaret olup, bu işlem karşı tarafın kabulüne bağlı değildir.”<sup>27</sup>

Vânî Mehmed Efendi, Bâbertî'den yaptığı bu alıntıdan sonra, söz konusu ifadenin kimi haşiye/şerh sahipleri tarafından, bazı akitlerde kabule hiçbir şekilde gerek olmadığı, akdin sadece îcapla kurulduğu şeklinde yanlış olarak anlaşıldığını ve buna birçok itiraz yapıldığını ifade etmiş, gerçekte söz konusu muhaşşî/şârihlerin ibareyi yanlış anladıklarını belirterek konuyla ilgili olarak kendisi -özgün sayılabilecek- değerlendirmelerde bulunmuştur.

Vânî Efendi'ye göre burada her şeyden önce iki hususa dikkat etmekte yarar vardır. Birincisi, sulh akdi akit çeşitlerinden birisidir ve akitler iki tarafın irade beyanının birbiriyle hakikaten veya hükmen (takdiren) örtüşmesiyle meydana gelir. İrade beyanlarının hakikaten örtüşmesi açık olan bir konudur. İrade beyanlarının hükmen örtüşmesine örnek olarak, bir kimse- nin bir kızın babasına, “şu kadar mehir karşılığında kızını benimle evlendir” şeklindeki sözüne kızın babasının, “(tamam) yaptım, kabul ettim” demesi verilebilir. Burada koca adayının kabulüne ihtiyaç duyulmaksızın nikah akdi meydana gelmiştir. Ele alınmakta olan konu, yani dava konusu ve sulh bedelinin dirhem ve dinar gibi aslen semen olan maddelerden olması halindeki bir sulh akdi de irade beyanlarının hükmen örtüşmesine örnek olarak verilebilir. Gerek az önce verilen nikah örneğinde nikahın talep edilmesi (koca adayının babadan kızını kendisiyle evlendirmesini istemesi) gerekse konumuz olan sulh akdinde, alacağı dirhem-dinar olan davacının daha az meblağ üzerine sulhu talep etmesi, hükmen ve takdiren îcap sayılır. Şayet böyle olmasaydı, o takdirde karşı tarafın “yaptım, kabul ettim” şeklindeki sözü anlamsız olurdu.<sup>28</sup>

Müellifimize göre dikkat edilmesi gereken ikinci husus ise, akitlerin nizâa/anlaşmazlığa götürüp götürmemesi açısından ikiye ayrılarak değerlendirilmesi gereğidir. Bey' akdi ve konusu aslen semen olmayan sulh akdi gibi bir kısım akitlere -nizâ çıkma ihtimali sebebiyle- özel bir önem verilmesi gerekmektedir. Nikâh akdi ve konusu aslen semen olan sulh akdi gibi kimi akitler ise, nizâa yol açma ihtimali taşımadıklarından özel bir önemi de

<sup>27</sup> Bâbertî, VII, 22.

<sup>28</sup> Vâni Efendi, *agr.*, Reşid Efendi, nr. 244, vr. 160<sup>a</sup>; Lâleli, nr. 3762, vr. 137<sup>a</sup>.



gerektirmezler. Nikâh akdine özel bir önem verme gereğinin bulunmaması, karşılıklardan birisinin mal olmaması ve şer'an şakasının da ciddi sayılmasıdır (bu özelliklerinden dolayı insanlar zaten gereken özeni gösterirler). Konusu aslen semen olan sulh akdinin özel bir önemi gerektirmemesi ise, böyle bir sulh akdinin edayı da kapsıyor olması ve tayin şartının bulunmamasıdır ki, bu iki husus nizâa yol açacak nitelikte değildirler. Fakihler nizâ riski taşıyan birinci tür akitlerde açıkça îcap ve kabulü gerekli görürken, böyle bir risk taşımayan kimi akitlerde ise hükmî icap-kabul ile yetinip açık bir kabulle gerek görmemişlerdir. İşte metinlerde geçen, “davacının (yaptım/kabul ettim) sözüyle akit tamam olmuştur”, ifadesiyle kastedilen budur. Yoksa bir akdin yalnızca îcap veya yalnızca kabulle meydana geleceğini âlim ve fakih kimseler bir yana akli başında hiç kimse savunmamıştır.<sup>29</sup>

Vânî Mehmed Efendi devam eden satırlarında buraya kadar ortaya koyduğu açıklamalara karşı ileri sürülebilecek bir takım itirazlara cevaplar vererek ve yine açıklamalarından doğan bir takım neticeleri ekleyerek risalesine son vermiştir ki, bu ayrıntıları aktarmaya ihtiyaç duymuyoruz.<sup>30</sup>

## 2. ÂRİYET KONUSUNDA RİSÂLE<sup>31</sup>

Bu risalede Vânî Mehmed Efendi, Hanefi fikhının en önemli isimlerinden Ubeydullah b. Mesud Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1347), dedesi Tâcuşşerîa Mahmud b. Abbas'ın (8/14. yy), torunu için *el-Hidâye*'den seçmelerle oluşturduğu ve Hanefî mezhebindeki dört temel metinden birisi olan *el-Vikâye*'ye yazdığı şerhin Kitâbu'l-Âriye kısmında yer alan bir ifade çerçevesinde değerlendirmeler yapılmaktadır. Sadruşşerîa söz konusu eserde, “Ödünç (âriyet) alınan, kiralanan ve gasbedilen malın geri verme masrafları ödünç alana, kiralayana ve gâsıba aittir”, dedikten sonra bunu “zira mal sahibinin istemesi durumunda bunları geri vermek vaciptir” şeklinde temellendirmiştir.<sup>32</sup> Vânî Efendi birçok müellifin bu ifadeleri anlamlandırmada problem yaşadığını hatta bazılarının bu ifadenin yanlış olduğunu söyleyerek tashihine çalıştığını ifade etmektedir. Şöyle ki, Sadruşşerîa'nın ifadesine bakıldığında tıpkı ödünç alınan ve gaspedilen mal gibi, kiraya verilecek malın da geri verilmesi durumu söz konusu edilmektedir. Oysa kiraya verilecek malın geri verilmesi değil, -kiralanan üzere terk edilmesi, boşaltılması, hazır edilme-

<sup>29</sup> Vânî Efendi, *agr.*, Reşid Efendi, nr. 244, vr. 160<sup>a</sup>; Lâleli, nr. 3762, vr. 137<sup>a</sup>.

<sup>30</sup> Bk. Vânî Efendi, *agr.*, Reşid Efendi, nr. 244, vr. 160, 161<sup>a</sup>; Lâleli, nr. 3762, vr. 137b, 138<sup>a</sup>.

<sup>31</sup> Mehmed Vânî Efendi'nin bu risalesi, tıpkı incelediğimiz bir önceki risalede olduğu gibi Reşid Efendi nüshasında herhangi bir başlık taşımazken, Lâleli nüshasında “Bu risale talikatlarıyla birlikte merhum Vânî'ye aittir (*Hâzihi'r-Risâletü li'l-Vânî el-merhûm mea inzâmî ta'likâtihâ*)” başlığını taşımaktadır. Buna karşın Reşid Efendi nüshasının sonunda “Merhum Mehmed el-Vânî'ye ait olan risale sona ermiştir” ifadesi yer almaktadır (Vânî Efendi, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 244, 162b.). Risale Reşid Efendi'de 244 no'lu yazmada 161b ve 162b no'lu varaklarda; Lâleli'de ise 3762 no'lu yazmada 148a ve 149a no'lu varaklarda yer almaktadır.

<sup>32</sup> Vânî Efendi, Lâleli, nr. 3762, vr. 148<sup>a</sup>; Reşid Efendi, nr. 244, vr. 161b. Krş. Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, *Şerhu'l-Vikâye*, İnebey Yazma ve Eski Basma Eserler Kütp., Genel, nr. 4584, vr. 25.

si gerekir. İşte buradan hareketle kimi müellifler Sadruşşerîa'nın ibaresini düzeltme sadedinde, "Ödünç (âriyet) alınan, gasbedilen ve kiralanan malın geri verme masrafları ödünç alana, gâsıba ve kiralayana aittir" ibaresini önermişler; yani "kiralanan mal" ve "kiralayan" ifadesini sona atmak suretiyle kiralama işlemini ilk iki işlemde (âriyet ve gasp) ayırmaya çalışmışlar ve böyle bir tashihin gerekçesini de şöyle açıklamışlardır: İlk iki hukuki olayda, yani âriyet akdi ve gaspta ödünç alanın ve gâsıbın aldıkları malı geri verme sorumlulukları vardır ve masraf geri vermeye bağlı bir yükümlülüktür. Oysa üçüncü durumda yani kira akdinde kiralayanın yükümlülüğü kiraladığı malı geri vermek değil, tahliye etmek, boşaltmak, elini o maldan çekip malı kiralanmaya hazır etmektir. Aksi takdirde kiralayanın malı teslim alan, yani malın kendisine verildiği kimse olduğu düşünülürse, kiralayan aynı anda hem teslim alan hem de teslim eden olmaktadır ki, böyle bir şey muhaldir. Ancak bu açıklamaya -haklı olarak- şu itiraz vârid olmuştur: Kira akdinde süre bitiminde malı tahliye edecek olan taraf kiralayan, yani mal sahibi değil kiracıdır. Şu da var ki belki de burada alınan malın geri verilmesiyle ilgili açıklama ödünç alan ve gaspedeni kapsamakta olup kiralayanı kapsamamaktadır. Çünkü kiralayan kira akdini müteakip malı kiracıya teslim etmek, yani maldan elini çekmekle yükümlüdür. Burada söz konusu olan teslim herhangi bir teslim masrafını gerektirmez. Teslim masrafı kiracının maldan yararlanmasıyla ortaya çıkar.<sup>33</sup>

Buraya kadarki açıklamalar *el-Vikâye* müellifinin ibaresinin yanlış olduğu kanaatine sahip olanlara aittir. Bir de müellifin ibaresini yorumlayarak (*tevcîh*), adeta, "acaba bir anlama problemi mi var?" kaygısı taşıyanlar vardır ki, Vâni Efendi onların yorumlarına da yer vermiştir. Satır arasına düşülen kayıttan Ahi Çelebi'ye<sup>34</sup> ait olduğu anlaşılan yorumlardan birisi şudur: Malını kiraya veren kimseye iki farklı bakış açısıyla (*itibar*) bakılabilir. Birinci bakış açısına göre kiraya veren kimse hükmen kabzedendir (anlayabildiğimiz kadarıyla burada şu kastedilmiştir: Mal sahibi malının hakikaten mâlikidir; kiraya verdiği malın menfaatinin ise hükmen mâlikidir). Buna göre mâlik, yani kiracı (kira akdi menfaatin temliki olduğundan,<sup>35</sup> kiracı işte bu menfaatin mâlikidir) malı istediğinde mal sahibi/kiralayan bu malı kiracıya teslim etmek, dolayısıyla bu sıradaki masraflara da katlanmak zorundadır. İkinci bakış açısıyla (*bi'l-i'tibâri's-sânî*) kiraya veren, malın gerçek mâliki olup, (kira müddetinin bitiminde) malını geri isteyebilir. Dolayısıyla kiralayan kimse, birinci bakış açısına göre malını kiracıya teslim ederken çıkan masrafları karşılamakta, ikinci bakış açısına göre ise kendisine ait olup da

<sup>33</sup> Vâni Efendi, Lâleli, nr. 3762, vr. 148<sup>a</sup>, 148; Reşid Efendi, nr. 244, vr. 161.

<sup>34</sup> Yusuf b. Cüneyd et-Tokadî, Ahîzâde, Ahi Çelebi (905/1499) II. Bayezid devri Osmanlı alimlerinden olup Molla Hüsrev Ahmed Kırımı'nın talebesidir. Kendisinin *Zahîratü'l-Ukbâ fî Şerhi Sadrişşerîati'l-Uzmâ* adında Sadruşşerîa'nın *el-Vikâye* şerhine yazdığı haşiyesi vardır (Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 2006, s. 107, 108)..

<sup>35</sup> Şeyhzâde (Dâmâd), *Mecmau'l-Enhur*, II, 368; *Mecelle*, md. 405

başkasına ait olan bir malı geri istemektedir. Buna göre malı teslim eden, mala sahip olan ve (geri) isteyen kimse, zât itibariyle aynı kişi, bakış açısı (*itibâr*) itibariyle üç ayrı kişi olmaktadır.<sup>36</sup>

Sadruşşerîa'nın ibaresini doğru bir ibare olarak anlamaya çalışan ve Ahi Çelebi'ye ait olduğu anlaşılan bu ibare Vâni Efendi tarafından -metni anlamlandırabilmek adına kiralayanın hükmi mülkiyetini hakikî mülkiyete tercih etmesi yönüyle- tekellüf/zorlama bir yorum olarak değerlendirilmiş ve müellifimiz malın sahibi ile kiralayan kimsenin farklı kişiler olabileceğini gözden uzak tutmamak gerektiğini ifade etmiştir.<sup>37</sup>

Yine Lâleli nüshasının satır aralarına düşülen kayıtlardan Yakup Paşa<sup>38</sup> ve Karabağî'ye <sup>39</sup> ait olduğu anlaşılan iki yaklaşımları da zikreden ve bu yaklaşımları da reddeden Vâni Mehmed Efendi Sadruşşerîa'nın mezkur problemli ibaresini izah sadedinde kendi görüşünü şu şekilde ortaya koymuştur:

Bütün bu itirazlar ve açıklama çabaları mal sahibi ile kiraya verenin aynı kişiler oldukları ön kabulüne dayanmaktadır. Oysa her zaman böyle olmak zorunda değildir; yani bir malın sahibi ve onu kiraya veren farklı kişiler olabilirler. Yine söz konusu problem, ibarede geçen ve genelde “geri verme” olarak anlaşılan red (الرد) ifadesinin, “önceki durumuna döndürme” şeklinde açıklanması suretiyle de çözülebilir. Çünkü malının önceki haline dönmesi, malını koruyabilmek açısından mal sahibini ilgilendiren bir husustur. Ne var ki Sadruşşerîa'nın ibaresinde tağlib kabilinden,<sup>40</sup> yani genelleme yapılarak mal sahibinin bu beklentisi “vücup”, yani mal sahibine gereken bir husus olarak ifade edilmiştir. Vâni Efendi kendisinin ortaya koyduğu bu açıklamalarla, daha önce zikredilen itiraz (*tahtie*) ya da açıklama (*tevcih*) kabilinden yorumlara da, yani malı geri veren ile geri verilen kimsenin aynı kişi olacağı; aynı kişinin bir yükümlülüğün hem haklı hem de sorumlu tarafı olacağı; ya da Sadruşşerîa'nın ibaresinde geçen (هؤلاء) ifadesinde tağlip olduğunu söyleyerek malı teslim mükellefiyetinin kiralayana ait olmayacağı gibi açıklamalara gerek kalmayacağı ifade etmiştir.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Vâni Efendi, *ay.*

<sup>37</sup> Vâni Efendi, *ay.*

<sup>38</sup> Yakup Paşa b. Hızır Bey b. Celaleddin (891/1486) Osmanlı âlimlerinden olup, Bursa'da kadılık ve Bursa Sultâniye medresesinde müderrislik yapmış ve Bursa'da vefat etmiştir. Eserlerinin başında Sadruşşerîa'nın mezkûr *el-Vikâye* şerhine yaptığı ince ve garip meseleleri içeren haşiyesi olan *Haşiyetu Sadruşşerîa* gelmektedir (Özel, 104).

<sup>39</sup> Karabağî, Muhyiddin Muhammed (ö. 942/1535): Kanunî devri Osmanlı âlimlerindedir. İznik medresesi müderrisliği yapmış olup, orada vefat etmiştir. Başlıca eserleri *Keşşâf*, *Bezvâvî*, *Telvîh* ve *Hidâye* üzerine ta'lîkâtının yanı sıra *Câlibu's-Sürûr* ve *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yaptığı haşiyesidir (Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İst. bt. yok, c. I, s. 369).

<sup>40</sup> Ahmet Cevdet Paşa tağlibi şöyle tarif etmiştir: Beynlerinde tenâsüb ü ihtilât bulunan iki şeyin birini âherin üzerine tağlib ü tercih ile âna tâbi kılmaktır. Vâlid ile vâlideye “vâlideyn” veya “ebeveyn”; Ebubekr ile Ömer'e “Ömereyn”; Sadüddin Teftâzânî ile Seyyid Cürçânî'ye “Sa'deyn” denilir. Bk. Cevdet Paşa, Ahmed, *Belâgat-i Osmâniyye* (haz. Turgut Karabey-Mehmet Atalay), İstanbul 2000, s. 42.

<sup>41</sup> Vâni Efendi, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 244, vr. 162.

### 3. ZİNA KONUSUNDA RİSÂLE

Vânî Mehmed Efendi'nin yalnız Lâleli nüshası<sup>42</sup> bulunan ve herhangi bir başlık taşımayan<sup>43</sup> bu risalesi, Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *el-İslâh* adlı eserinin metninde<sup>44</sup> geçen (وَبَيْنَ) ifadesinin açıklaması bağlamındadır.

Vânî Efendi'nin tahlillerine geçmeden önce konuyla ilgili bir ön bilgi vermek gerekmektedir. Bilindiği üzere bütün semavî dinlerde olduğu gibi İslâm dini ve hukukunda da suç sayılan zina fiili, iki yolla ortaya çıkabilmektedir. Bu yollardan birisi beyyine ki, belli şartları haiz dört şahidin yine belli şekilde ortaya koydukları şahitlikleri; diğeri ise zina suçunu işleyen bizzat ikrar/itirafta bulunmasıdır. Belli şartları haiz dört şahit bir zina olayına tanıklık ettiklerinde kâdı şahitlere, zinanın ne olduğunu ve bu fiilin ne şekilde, nerede, ne zaman ve kiminle yapıldığını sorar. Şahitlerin bu sorulara net ve tutarlı bir şekilde cevap vermeleri ve zina fiilini net bir şekilde gördüklerini söylemeleri durumunda kâdı, şahitleri güvenilirlik bakımında araştırır. Araştırma sonucunun şahitlerin güvenilir olduklarını ortaya koyması durumunda -zina suçunun teşekkülü ile ilgili diğer şartların da tahakkuk etmiş olması koşuluyla- kâdı had cezasına hükmeder<sup>45</sup>. Müellifimizin ele almakta olduğumuz risalesi, kâdı tarafından şahitlere yöneltilen yukarıdaki sorulardan aleyhine şahitlikte buldukları kişinin zina fiilini kiminle işlediğini ortaya çıkarmaya yönelik "وَبَيْنَ" sorusuyla ilgilidir.

Buna göre *el-İslâh* ve *el-Îzâh* eserlerinin müellifi Kemalpaşazâde (وَبَيْنَ) ifadesini açıklarken, şahitlere zânî/zâniyenin kiminle zina ettiğinin için sorulduğunun cevabını aydınlatma sadedinde şöyle bir izah getirmektedir: Eğer şahitlerin aleyhine şahitlik yaptıkları kişi zinanın erkek tarafı ise bu durumda (وَبَيْنَ) sorusunun, yani hangi kadınla zina ettiği sorusunun cevabıyla kadın hakkındaki şüphenin bertaraf edilmesi amaçlanmaktadır. Bilindiği üzere İslâm ceza hukukunda prensip olarak cezaların mümkün oldukça düşürülmesi esastır. Nitekim konuyla ilgili olarak Allah Resûlü'nün "Hadleri şüpheler sebebiyle kaldırınız" hadisi<sup>46</sup> İslâm ceza hukukunun prensip niteliğindeki en önemli hadislerindedir. Nitekim beşeri hukukta da masumiyet karinesinin bir uzantısı olarak şüpheden sanığın yararlanması esası be-

<sup>42</sup> Vâni Efendi, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 3762, vr. 147.

<sup>43</sup> Risalenin ne başında ne de sonunda başlık sayılabilecek bir ifade bulunmamakla birlikte, sonunda geçen, "Bu soru ve cevap el-Vâni'nin Tahkikâtından alınmıştır", ifadesi dikkat çekicidir.

<sup>44</sup> Kemalpaşazâde *el-İslâh* adlı eseri Tâcüşşeria (8/14.yy)'nın *el-Vikâye* adlı eserinin ibaresini kendisine göre değiştirerek/tashiî ederek oluşturmuştur. Nitekim eserin tam adı *İslâhu'l-Vikâye*'dir. Müellif bu eseri *Îzâhu'l-İslâh* adıyla şerhetmiştir. Metinde geçen (بين) ifadesi, Hanefilere ait bir çok metinde geçmekle birlikte (örnek olarak bk. Şeyhzâde (Dâmâd), *Mecmau'l-Enhur*, II, 594) burada kastedilen metin *el-İslâh* olmalıdır.

<sup>45</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, III, 138-141; Şeyhzâde (Dâmâd), *Mecmau'l-Enhur*, II, 594-598.

<sup>46</sup> Haddizâtında bu hadisin mevkûf olmakla birlikte merfû hükmünde olduğu rivayet edilmiştir. İlgili değerlendirmeler için bk. Zuhaylî, Vehbe, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi* (çev. Komisyon), İstanbul 1994, c. VII, s. 334 (5 no'lu dipnot).

nimsenmiştir<sup>47</sup>. Özellikle zina suçunda, bu suçu işleyen muhsan<sup>48</sup> olması halinde cumhurun görüşüne göre recm cezası ihtimalinin de bulunması,<sup>49</sup> fakihleri bu cezanın mümkün merteye uygulanmamasını sağlayacak bir takım önlemler almaya itmiştir. Fakihlerin hiç şüphesiz temelini Efendimiz (as)'ın uygulamasından alan bu hassasiyetleri yukarıda zikrettiğimiz ve kâdı tarafından şahitlere yöneltilen bütün sorularda olduğu gibi failin kiminle zina ettiği (وَمَنْ) sorusunda da kendisini göstermektedir. Bu soruda güdülen amaç, ifade edildiği üzere şayet zâninin hangi kadınla zina ettiği araştırılıyorsa, erkekle kadın arasında evlilik veya mülkiyet bağı var mı, ya da evlilik ya da mülkiyet şüphesi var mı, bunun ortaya konmasıdır. Zira bu durumlardan herhangi birisinin bulunması durumunda had cezası düşer.<sup>50</sup> Zina eden kişi şayet kadın ise, bu durumda kiminle zina ettiği sorusu erkek olan tarafı (zânî) ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Burada güdülen amaç ise, erkek mükellef midir, değil midir, bunun belirlenmesidir. Zira şayet zani mükellef değilse had cezası yine düşecektir. Kemalpaşazâde zina edenin mükellef olup olmadığını ortaya çıkarma amacının ilk soru için de geçerli olduğunu ifade etmiştir; yani şayet zina eden taraflardan erkek aleyhine şahitlik yapılıyor ve kadının kim olduğu açığa çıkarılmaya çalışılıyorsa, bu durumda da kadının mükellef olmaması durumunda had cezası düşecektir.

Vânî Mehmed Efendi, Kemalpaşazâde'nin bu ifadesine şöyle bir itiraz gelebileceğini söylemiştir: Zina fiilinde aslanan, erkektir; erkeğin mükellef olmaması durumunda kadının mükellef olup olmadığına bakılmaksızın had cezası düşer. Erkeğin mükellef olması durumunda ise had cezası asla, -kadın mükellef olsa da olmasa da- düşmez. Bu durumda Kemalpaşazâde'nin “şayet şahitlik erkeğin aleyhine yapılıyor ve kadının durumu ortaya çıkarılmaya çalışılıyorsa da, nasıl ki erkeğin durumu ortaya çıkarılmaya çalışıldığında özellikle onun mükellef olup olmadığı tespit edilmeye çalışılıyorsa, aynı şekilde kadının mükellef olup olmadığı da belirlenmeye çalışılmaktadır”, şeklindeki ifadesi doğru değildir.

Vânî Efendi, Kemalpaşazâde'yi savunma bağlamında bu itirazın şu şekilde giderilebileceğini ifade etmiştir: Kadının mükellefiyet bağlamındaki durumunun araştırılması yersiz değildir; zira erkek söz konusu fiili belki bir behîme ile işlemiş olabilir ki, bu durumda cumhurun görüşüne göre had cezası düşecek ve tazir gerekecektir. Müellifimiz yukarıdaki mukadder soruya verdiği cevaba da şöyle bir itiraz yapılabileceğini söylemiştir: (وَمَنْ) ifadesin-

<sup>47</sup> Bk. <http://www.aklama.net/makaleler/makaleler/supheden-sanik-yararlanir-ilkisi-uzerine-bir-inceleme.html>; <http://www.turkhukuksitesi.com/showthread.php?t=12004>.

<sup>48</sup> “İhsân” konusunda bk. Dağcı, Şâmil, “İhsân”, *DİA*, İst. 2000, c. 21, s. 546-548.

<sup>49</sup> Bk. İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Hafid, *Bidâyetü'l-mütehîd ve nihâyetü'l-muktesid* (çev. Ahmed Mevlânî), İstanbul 1991, c. IV, s. 293; Zuhaylî, *a.g.e.*, VII, 329.

<sup>50</sup> Bu konudaki hassasiyet hemen bir çok fıkıh eserinde görülmekle birlikte bariz bir örnek olarak bk. Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, III, 138-141.

de geçen (من) akıllı kişileri ifade eden bir ism-i mevsûl olduğundan insan dışındaki varlıklar zaten kapsam dışında kalmaktadır. Vânî Efendi bu itirazı ise, (من)'in tağlib yoluyla akıllı olmayan varlıkları da kapsamına alabileceği açıklamasıyla cevaplamıştır.<sup>51</sup>

#### 4. ÂMM LÂFZIN KASRI KONUSUNDA RİSALE

Vânî Mehmed Efendi'nin bu risalesi<sup>52</sup> İmam Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *et-Telvîh*<sup>53</sup> adlı eserinin “Âmmın Kasrı” ile ilgili kısmında geçen bir ifadesinin tahlilini konu edinmiştir. Teftâzânî'nin ifadesine ve Vânî Efendi'nin bu bağlamdaki değerlendirmelerine geçmeden önce âmm lâfzın tahsisi konusunda Hanefîler'in görüşlerini kısaca aktarmak gerekmektedir.

Müslümanlar için itikadî, ahlâkî ve hukukî normların birinci ve en önemli kaynağı Kur'ân-ı Kerim olduğundan ve Kur'ân lâfzen ve manen mütevatir bir metin olduğundan lâfızların ayrıntılı biçimde incelenmesi başlangıçtan itibaren bütün İslâm âlimlerinin, özellikle de Arap dili, tefsir ve fıkıh usûlü alimlerinin temel meselesi olmuştur. Bu meyanda lâfız farklı açılardan farklı kısımlara ayrılmıştır ki, bunlardan birisi de lâfzın vaz' olduğu/konulduğu mana bakımından kısımlara ayrılmasıdır. Buna göre vaz' olduğuna mana bakımından lâfız hâss ve âmm olmak üzere iki temel kısma ayrılmıştır.<sup>54</sup> Ele almakta olduğumuz risalede konu edilen “âmmın tahsisi”<sup>55</sup> ise -bilindiği üzere- cumhur ve Hanefîler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Cumhura göre tahsis bir delil sebebiyle âmm bir lâfzı umum anlamından çıkarıp, kapsamında bulunan bir kısım fertlerle sınırlamaktır. İşte bu sınırlamayı sağlayan delillere “tahsis delili/muhassıs (المخصص)” denir. Cumhura göre iki türlü olabilen tahsis delillerinden müstakil olanlar, âmm lâfzın içinde bulunduğu nassın (âyet ya da hadisin) bir parçası olmayan, onun dışında olan tahsis delilleri olup akıl, örf ve nass olarak belirlenmiştir. Müstakil olmayanlar ise âmm lâfızla aynı nas içerisinde yer alan tahsis delilleri olup, bu da üç çeşittir: İstisnâ, şart ve sıfat.

Hanefîler ise sadece âmm lâfzı umûm anlamından çıkaran delilin (muhassıs) âmm lâfzı içeren nassın ayrı (müstakil) ve o nasla eş zamanlı (mu-kârin) olması durumuna tahsis adını vermektedirler. Meselâ, “İçinizden kim (Ramazan) ayına yetişirse oruç tutsun. Kim hasta olur veya yolculuk halinde

<sup>51</sup> Vânî Efendi, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 3762, vr. 147.

<sup>52</sup> Vânî Efendi, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 3762, vr. 145.

<sup>53</sup> Ubeydullah b. Mesud Sadruşşerîa es-Sânî (ö. 747/1347) fıkıh usûlüne dair *et-Tenkîh* adıyla muhtasar bir eser yazmış ve bu eseri yine kendisi *et-Tavdîh fi Halli Gavâmidî't-Tenkîh* adıyla şerhetmiştir. Teftâzânî'nin mezkûr eseri işte bu şerhin haşiyesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Özel, 81, 92.

<sup>54</sup> Âmm ve hâss konuları için bk. Bardakoğlu, Ali, “Âm”, *DİA*, İst. 1989, c. II, s. 552, 553; Koca, Ferhat, “Hâs”, *DİA*, c. XVI, s. 264-267.

<sup>55</sup> Tahsis konusunda bk. Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İst. 1996.

bulunursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde kaza etsin” ayetinde<sup>56</sup> Hanefîler'e göre de tahsis vardır. Ancak cumhûrun tahsis kapsamına soktuğu istisnâ, şart ve sıfatı Hanefîler tahsis değil “kasr” olarak isimlendirirler.<sup>57</sup>

Teftâzânî mezkûr eserinde şöyle demektedir:<sup>58</sup> Âmmın kasrı (الا) ve kardeşleri adı verilen istisnâ edatlarıyla olursa istisna olur; şayet (أَنْ) veya (أَنَّ) manasındaki harflerle yapılmışsa şart olur; böyle değil de (أَنَّ) veya (أَنَّ) manasındaki harflerle yapılsa gaye olur; aksi takdirde ya sıfat olur ki، (في الغنم السائمة) “Sâime (senenin altı aydan fazlasını otlaklarda otlamak suretiyle beslenen) koyunlardan zekât düşer” hadisi<sup>59</sup> sıfatın örneğidir. Kasr bir başka şeyle de olabilir ki، mesela (جائى القوم اكث) örneğinde olduğu gibi (*bedel-i ba'd* da olabilir). Dolayısıyla âmmın kasrı dörtle sınırlı değildir. Teftâzânî'nin bu görüşüne şöyle cevap verilmiştir: (جائى القوم اكثرهم) cümlesi aslında (جائى اكثر القوم) teviliinde olup، burada kasr söz konusu değildir. Dolayısıyla Teftâzânî'nin buradaki itirazı yersizdir. Ancak bu itiraz، satır altındaki kayıta Hasan Çelebi'ye<sup>60</sup> atfedilen bir ifadeyle cevap bulmuştur. Şöyle ki، biz şayet bedel-i ba'd'ı yukarıdaki gibi tevîl edip de Teftâzânî'yi haksız çıkarırsak، aynı şey -kasr olduğu konusunda Hanefîler arasında ihtilaf bulunmayan- istisnâ hakkında bile söz konusu edilebilir. Aslında bedel-i ba'd'ın ihmal edilmesinin nedeni Fahreddin Râzî'nin (ö.606/1210) *el-Muhtasar* şerhinde zikrettiği،<sup>61</sup> “bedel-i ba'd aslında istisnâya râcîdir”，deyip bunu müstakil bir kasr çeşidi olarak görmemesidir.

Vânî Mehmed Efendi bu itirazları ve risalenin devamında itirazlara verilen cevapları yersiz bulmakta ve Teftâzânî'nin ifade ettiği gibi âmmın kasrının dörtle sınırlandırılmasının doğru olmadığını ifade etmekte ve şöyle demektedir: Nasıl ki، hangi türden bir karine olduğuna bakılmaksızın bir

<sup>56</sup> el-Bakara 2/185.

<sup>57</sup> Bk. Şaban, Zekiyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)* (çev. İbrahim Kâfi DÖNMEZ), Ankara 1996, s. 348-353. Ayrıca krş. Sadruşşeria, Ubeydullah b. Mesud, *et-Telviḥ ve'l-Tenkîḥ (et-Telviḥ hâmişinde)*, İstanbul 1310, c. I, 79.

<sup>58</sup> Vânî Efendi'nin aktardığı kısım buradan başlamakla birlikte، Sadruşşeria'nın metnini de dikkate alarak konuyu biraz daha baştan izlemek، konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır: “Fasıl: Âmm lâfzın kapsamındaki bazı fertlerle sınırlandırılması (kasrı) ya müstakil olmayan (bir kâsır) ile olur ki müstakil olmayan (kâsır) istisnâ، şart، sıfat ve gâye (den ibaret)tir. Ya da müstakil (bir kâsır) ile olur ki، bu tahsistir”. Bk. Sadruşşeria, *et-Telviḥ ve'l-Tenkîḥ*, I, 79.

<sup>59</sup> Benzer manadaki hadisler için bk. Ebû Dâvûd, Zekât, 5; Mâlik, Muvatta', Zekât, 23; Dârimî, Zekât, 4; A. İbn Hanbel, I, 12.

<sup>60</sup> Hasan Çelebi b. Muhammed el-Fenârî er-Rûmî (ö. 886/1481) Fatih devri Osmanlı âlimlerinden. Hocaları arasında Molla Hüsrev vardır. Şam ve Kahire'de ilim tahsil etti. Edirne ve İznik'te de dersler veren Hasan Çelebi Bursa'da vefat etti. Eserlerinden bazıları: *Hâşiyetü'l-Telviḥ*, *Hâşiyetü şerhi'l-mutavvel*, *Hâşiyetü şerhi'l-Vikâye* (Özel, 103).

<sup>61</sup> Risalede “Allâme Râzî” ifadesi geçmektedir. Hanefî fukahadan da “Râzî” nisbesini taşıyanlar varsa da، “allâme” lakabından ötürü kastedilen kişinin Fahreddin er-Râzî olduğuna hükmettik. Râzî'nin fıkhî usûlüne dair en tanınmış eseri altı ciltlik *el-Mahsûl*'dür. Bunun dışında kendisine nisbet edilen ve daha muhtasar iki eser daha tespit edilmiştir. Bunlardan biri *el-Mahsûl*'ün muhtasarı olarak bilinen *el-Müntehâb fi Usûli'l-Fıkh* adını taşımakta olup yazmadır (Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1464). *el-Meâlim fi Usûli'l-Fıkh* adlı diğer eser ise matbûdur (Kahire 1998). Bu eserlerden yalnızca matbû olanını inceleme fırsatı bulabildiğimizden ikisi arasındaki münasebeti tam olarak tespit edemedik. Vânî Efendi'nin Allâme Râzî'ye nisbet ettiği *Şerhu'l-Muhtasar* adlı eser olabileceği düşüncesiyle *el-Mahsûl*'ü incelediysek de risalede geçen ifadelerle rastlayamadık. Yine Râzî'ye ait olan muhtasar fıkhî usûlü eserlerinden birisine ait bir şerh kastedilmiş olması ihtimal dahilinde olup، daha ayrıntılı bir araştırmaya muhtaçtır.

lâfzın hakikat manasında kullanılmasına engel olan bir karine o lâfzı mecaz kılıyorsa, aynı şekilde nasıl bir kelime olursa olsun âmm olan bir lâfzın kapsamındaki bütün fertlerin irade edilmiş olmasını engelleyen her kelime kâsır kabul edilmelidir ki, bu kelimeler dörtle sınırlı değildir. Fukahânın ekseriyetinin kasrı dörtle sınırlamasının nedeni ise ya özellikle dört kâsır türünün çokça kullanılmış olmasıdır ya Râzî'nin yaptığı gibi diğer kasır türlerini istisnâ ya da sıfat kapsamında görmektir ki, haddizatında Teftâzânî'nin ibaresi böyle bir görüşü de ihsas etmektedir.<sup>62</sup>

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Öncelikle dönemin fıkıh anlayışı konusunda bilgi vermesi bakımından özellikle *el-Hidâye* çerçevesindeki eserlerin etkinliği dikkat çekmektedir. Sözgelimi Sulh risalesinde incelenen ve Bâbertî'ye ait olan eser, *el-Hidâye* şerhidir. Hibe risalesinde incelenen *Fetâvây-ı Tatarhâniyye*, *el-Hidâye*'nin baplarına göre tasnif edilmiştir. Keza Âriyet risalesinde ele alınan ve Sadruş-şerîa'ya ait olan eser *el-Vikâye*'nin şerhi olup, *el-Vikâye* ise Tâcuşşerîa tarafından *el-Hidâye*'ye yapılan bir ihtisardır. Aynı şekilde Zina risalesinde ele alınan ve Kemalpaşazâde'ye ait olan *el-İslâh* adlı metin de aslında mezkûr *el-Vikâye*'nin ibaresinin ıslâhı/düzeltilmesi şeklinde hazırlanmıştır. Bu da göstermektedir ki, özellikle Osmanlı-Türk coğrafyasında furû fıkıh alanında doğrudan veya dolaylı olarak *el-Hidâye*'nin ciddi bir etkisi olmuştur.

Vânî Mehmed Efendi'nin fıkıhla ilgili risalelerinde yaptığı değerlendirmeleri, itirazları ve yapılan itirazlara verdiği cevapları -her ne kadar fakihliği ile tanınmış bir şahsiyet olmasa da- muhtemelen on yıl süren medrese tahsili sırasında gördüğü eğitim ve daha sonra da kişisel merakı ve gayreti sayesinde, kendisinin fıkıhın, fıkıh usûlünü de kapsayacak şekilde geneline yönelik ciddi bir birikime, aynı zamanda derin bir kavrayışa ve keskin bir zekâyâ sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Müellif, risalelerinde özellikle *el-Vikâye*, *el-Hidâye*, *Fetavây-ı Tatarhâniyye*, *et-Telvîh* gibi Hanefî-Türk geleneğinin ana metinleri ve Teftâzânî, Merginânî (ö. 593/1197), Kemalpaşazâde gibi otoriteler konusunda savunmacı bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte yeri geldiğinde, özellikle otorite olan kişiler dışında kalan fakihleri tenkit etmekten kaçınmamaktadır (Ahi Çelebi'ye yönelik itiraz örnek gösterilebilir). Mamafih dönemin genel bir özelliği olarak, klasikleşmiş eserlerin lâfzının fazlaca ön plana çıkarıldığı, gelenekte yerleşmiş, adeta naslaşmış metinlerin tahlil edilmiş olduğu da bir gerçektir. Böyle olmakla birlikte Debûsî-Halvânî-Pezdevi geleneğine aykırı biçimde ortaya konan sebep anlayışında görüldüğü üzere, yer yer fikhî düncenin açısından inisiyatif alma olarak nitelenebilecek yaklaşımlar da gözden kaçmamaktadır.

<sup>62</sup> Vânî Efendi, *Lâleli*, nr. 3762, vr. 146<sup>a</sup>.



Sulh Konusundaki Risalenin İlk Sayfaları (Laleli, nr. 3762)



بالمصلحة على ذلك المجهول فان طلبنا المخرج ومطلب المصلحة ايجاب تقديره ولو لم يكن كذلك كانا  
 قوله المصلحة فعلت فبذلك ما غير مستحب بل هذا العكس مع انه ليس كذلك والثاني ان  
 على نوعين نوع يقتصر الاهتمام فيه لكنه مذكور في النزاع والبيع والمصلحة فيما يتبعين  
 بالتصحيح ونوع لا يقتضي ذلك بعد ذلك كالتكليف والمصلحة الخارج في الدرهم والدرنانين  
 اما التكليف فلكونه احد طرفيه فهو مال او كونه لا ينزل عند الشئ وانما المصلحة الخارج في الدرهم  
 والدرنانين فلكونه مستحب على البراءة وعدم التعيين الذي يعين الى تركه النوع فعلى  
 الاقوال وجوب الاجاب والقبول صحيحا والاهتمام بالثبوت وفي الثاني ان التعلق في بعض الصود  
 بالاجاب التقديرى من غير احتياج فيه الى القبول بصريحه هذا هو الحق بقولهم فقد  
 اختلف بقوله المصلحة فعلت وانما يقتضى التقيد بالاجاب وحده وبالقبول وحده لم يشك  
 احد فمصلحة عن علماء الدين والامة والجمهور من ان هذا قيل فذكر وانما انما انما تزوجت  
 بكذا فمالت فمالت يقتضيه ولا يحتاج الى ان يقولوا المخرج فمالت مع الصدام المطلوب  
 المطلوب لم يذكروا ذلك، ولحق سلم فالمراد بقوله ان تزوجت الحال لا الاستقبال وبذلك  
 يتحقق الاجاب بصريحه لا يقال هذا المصلحة البراءة والبراءة لا يحتاج في تحققه الى التقيد  
 لان التقيد سببا انما البراءة بالنسبة الى الجهل المستقطط لانه ليس بالبراءة بالنسبة  
 الى الجهل المصالح عليه فلو لم ينفذ فيه من عقده من هذه البراءة وما ذكرنا يندفع ما قيل  
 ان كان المصلحة عن سكوت او الكفر وجب الايام التعريف بقوله المصلحة فعلت لانكونه  
 استقطا الجهل الحق واستيعابه لبعض الاقرين ان يقع عن سكوت او الكفر

وسمى له في مباحث المصلحة  
 الحمد لوليه والصلوة على نبيه وعلى آله وصحبه اجمعين والحمد لله الذي خلقنا من  
 اهل الدنيا في حاشيته على المبدأ في كتاب المصلحة بها وسببه اى المصلحة تعلق بقية  
 المعنى بتعاطيه المراد بالبراءة بقية المصلحة سواء كان ما كان او غيره وبالمقدور  
 تقديره ان ذلك البقاء ومصلحة فانه الحاصل على هذا المقصود وهو حرفة بقية  
 شئ من الملك وغيره في هذا الصود ما يتطابق بينهما وانما قلنا ذلك لانه لم يفسد  
 ان المراد بالبراءة التام بل يتم الكلام ما يتعلق باحوال المولى داخل القبول وقد تبر  
 قوله وركنه الاجاب مطلقا والقبول فيما يتبعين بالتعيين وانما ان وقع الدعوى  
 في الدرهم والدرنانين ومطلب المصلحة على ذلك المجهول فمطلب المصلحة بقوله المصلحة فعلت  
 ولا يحتاج فيه الى قبول المصلحة لانه استقطا هذا كلام نوحى بعض المشايخ  
 منه ان لا يحتاج في بعض العقود الى القبول لاصوله واعتراضا عليه باعتراضنا  
 محتسبة واجابنا علمها باجوبة مستعدة وهم غافلون عن المراد ومستمرون عما عرفت  
 فاعلم وبالله التوفيق ان ههنا شئ من الاول ان المصلحة من العقود والعقود  
 تنهى عن الضمم الطرفين اما تحقيقه او تقديره اما الاول فظاهر وانما في  
 فمثل ما قيل في الكفر زوجي بيتك هكذا فمالت فمالت ولا يحتاج الى ان يقول  
 المزوج قبلت ومثل ما نحن فيه من كون الدعوى في الدرهم والدرنانين ومطلب

المصلحة



## SÂLİM HADİSİNİN SÛT AKRABALIĞI BAĞLAMINDA TAHLİL VE TENKİDİ

Dr. İşhak Emin AKTEPE\*

### Özet:

Ergenlik çağına gelmiş bir kimsenin kendisine namahrem bir kadını emmesiyle aralarında sût mahremiyetinin doğabileceğini ifade eden Salim hadisi sağlam bir isnada sahiptir. Ancak İslam bilginlerinin büyük çoğunluğu söz konusu hadisi yorumlayarak amelden düşürmüşlerdir. Azınlıkta kalanların bir kısmı hadisle amel ederken, diğer kısmı onu sahih görmemişlerdir. Bu makalede hadisin isnad itibariyle sağlam olmasına rağmen metin açısından sahih olamayacağı sonucuna varılmıştır. Hadisi sahih kabul edenlerin onu amelden düşürmek için yaptıkları yorumların kabul edilebilir olmadığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Salim Hadisi, Salim, Sehle, Sût Akrabalığı

### Salim Hadith: Analysis and Criticism

*Salim* hadith reveals that if an adult sucks *namahrem's* (who is eligible to marry) milk, there would emerge foster kinship between them. This hadith has a strong chain. Nevertheless, the majority of Muslim scholars saw it inapplicable. A part of the remaining minority applied it whereas the others denounced. In this article, it is concluded that this hadith is a strong in terms of its chain one but textually unreliable. Besides, it is depicted that commentaries of those who concede its reliability but aborts its application are unacceptable.

**Key words:** Salim Hadith, Salim, Sehle, Foster Kinship

---

\* Türkiye Finans Katılım Bankası, isakemin.aktepe@turkiyefinans.com.tr

Câhiliye döneminde Arapların yeni doğan çocuklarını süt annelere verme adetleri vardı.<sup>1</sup> Bu sebeple zaman zaman süt anne adayları şehirlere inmekte, emzirecek çocukları aileleriyle pazarlık edip almakta ve bir müddet emzirdikten sonra geri getirmekteydiler<sup>2</sup>. Hz. Peygamber'in de emzirilmek üzere Halime bt. Ebû Züeyb (ö. ?) ve Ebû Leheb'in câriyesi Süveybe'ye verildiğini bilmekteyiz<sup>3</sup>.

Süt akrabalığı İslamiyet'te evliliğe engel olarak görülmüştür. Kur'an-ı Kerîm'de süt mahremiyetiyle ilgili olarak en-Nisâ sûresinde "...sizi emziren analarınız, süt kız kardeşleriniz ... size haram kılındı"<sup>4</sup> hükmü yer almıştır.

Süt mahremiyeti konusunda hadis kaynakları hükmün teferruatıyla ilgili pek çok rivayet içermektedir. Genel olarak bunlarda süt mahremiyetinin oluşma şartlarını düzenleyen bilgiler yer alır. Rivayetlerin çokluğu sebebiyle muhaddisler konuyla ilgili hadisleri eserlerinin "Kitâbu'r-radâ" adlı bölümlerinde müstakil olarak inceleme gereği hissetmişlerdir. Hadis kaynaklarında süt mahremiyetinin oluşumuyla ilgili olarak yer alan haberlerden biri de bülûğ çağını geçmiş kimselerin süt emmesiyle mahremiyetin gerçekleşebileceğini ifade eden ve bizim "Salim hadisi" diye isimlendirdiğimiz rivayettir.

## I.

Burada öncelikle Salim hadisi, tespit edebildiğimiz en eski ve en geniş metni ihtiva eden İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'*ından nakledilecek, daha sonra hadisin geçtiği diğer kaynaklara da işaret edilecektir. Kaynaklarda hadisin genellikle sağlam isnadlarla bulunması sebebiyle isnad değerlendirmesi yapılmayacak; hadis, metni açısından tetkik edilecektir.

İmam Mâlik eserinde, "Büyüğün Süt Emmesi Konusundaki Haberler" başlığı altında Sâlim hadisini şöyle rivayet eder:

"İbn Şihâb ez-Zührî'ye ergenlik çağına ulaşmış bir kimsenin emzirilmesi meselesi sorulduğunda şöyle cevap verdi: Urve b. Zübeyr'in nakline göre, Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Rebîa, Hz. Peygamber'in Bedir savaşına katılmış sahâbîlerinden biriydi. O, sonradan kendisine Sâlim mevlâ Ebû Huzeyfe denilen birisini evlat edindi. Bilindiği gibi Hz. Peygamber de

<sup>1</sup> Said Ramazan el-Buti, *Fikhu's-sireti'n-nebeviyye*, Dimeşk, ts. (Daru'l-Fikr), s. 70.

<sup>2</sup> İbn Cerir et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, Beyrut 1998, II, 135; İbn. Kesîr, *es-Sireti'n-nebeviyye*, I-IV, (thk. Muhammed Mutasım Billah el-Bağdadi), Beyrut 1997, I, 281.

<sup>3</sup> Müslim, "Radâ", 15, 16; Ebû Dâvud, "Nikâh", 6; Taberî, *Târîh*, II, 135; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I-II, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1993, I, 39. Süveybe'den Hz. Hamza da süt emdiği için Hz. Peygamber ile süt kardeşler (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 115, 126, 138, 223, 275, 290, 329, 339, 346; Buhari, "Nikah", 20; Müslim, "Rada", 12, 13, 14).

<sup>4</sup> Nisâ (4), 23. Ancak sütanne bütün annelik hukukuna sahip olmaz. Birbirlerine mirasçı olamazlar, birbirlerinin nafakalarını temin etmeleri vacip değildir, çocuğun sütannesi lehine yapacağı şehâdet reddedilmez, kadının âkilesi sayılmaz, kadın süt çocuğunu öldürse kısas düşmez (Bkz. Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim b. Haccac*, I-VI, (nşr. Ali Abdulhamid Baltacı), Beyrut 1994, X, 17-18).

Zeyd b. Hârîse'yi evlat edinmiş idi. Ebû Huzeyfe Sâlim'i oğlu gibi görüyor idi. Onu kardeşinin kızı Fâtıma bt. Velîd b. Utbe b. Rebîa ile evlendirdi. Fâtıma o zamanlar ilk hicret edenler arasındaydı ve Kureyşlilerin en gözde bekar kızlarından biriydi. Allah Teâlâ, Zeyd b. Hârîse hakkında “Onları (evlat edindiklerinizi) babalarına nisbet ederek çağırın. Allah katında en doğrusu budur. Eğer babalarının kim olduğunu bilmiyorsanız, onları din kardeşleriniz ve görüp gözettığınız kimseler olarak kabul edin...” (el-Ahzâb (33), 5) âyetini vahyedince evlat edinilen kimseler babalarına nisbet edilmeye başlandı. Babaları bilinmeyenler ise efendilerinin (mevla) adıyla çağrıldı. Bu sıralarda Ebû Huzeyfe'nin hanımı Âmir b. Lüey oğullarına mensup Sehle bt. Süheyl, Resûlullah'a gelerek şöyle dedi: “Bizler Sâlim'i çocuğumuz gibi görürdük. O bizim yanımıza girip çıkardı. Halbuki bazen iş elbiseleri içinde dağınık vaziyette olabiliyoruz ve bizim sadece bir evimiz var. Sâlim hakkında nasıl bir tavır takınmamızı emredersiniz?”. Hz. Peygamber ona şu cevabı verdi: “Sâlim'i beş kez emzir. Böylece aranızda süt mahremiyeti doğar ve onu sütünün olarak görürsün”. Daha sonra Hz. Âişe validemiz, yanına girmesini istediği kimseler hakkında Resûlullah'ın bu hadisiyle amel etti. Nitekim o, yanına girmesini istediği kimselerin emzirilmesini kardeşi Ümmü Gülsüm bt. Ebî Bekr ile erkek kardeşinin kızlarından rica ederdi. Hz. Peygamber'in diğer hanımları ise böyle süt emzirme yoluyla birilerinin yanlarına girip çıkmasını kabul etmiyor ve “Hayır! Resûlullah'ın Sehle bt. Süheyl'e emrettiği şey yalnızca Sâlim'in emzirilmesine özel bir ruhsattan başka bir şey değildir. Böyle süt emme yoluyla hiç kimse bizlerin yanına giremez” diyorlardı. İşte Hz. Peygamber'in eşleri büyüğün emzirilmesi konusunda böyle iki farklı görüşe sahiplerdi.”<sup>5</sup>

İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) *el-Ümm* adlı eserinde Sâlim hadisi iki yerde geçer. O, “Büyüğün (Süt) Emmesi” başlığı altında İmam Mâlik'in yurkarıdaki rivâyetini aynen alıntılar.<sup>6</sup> Ayrıca “Süt Emme” kitabının başında yine İmam Mâlik'in naklettiği hadise kısaca atıf yapar.<sup>7</sup>

Hadis ayrıca Abdurrezâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826) *el-Musannefi*,<sup>8</sup> Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i,<sup>9</sup> Dârimî'nin (ö. 255/869) *Sünen*'i,<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Mâlik b. Enes, *Muvatta*, I-II, (nşr. Muhammed Fuad Abdulbâki), Mısır, ts. (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî), II, 605. Ayrıca bkz. *Muvatta* (Şeybânî Rivâyeti), I-III, (thk. Takıyyuddîn en-Nedvî), Dimeşk 1992, II, 600-606.

<sup>6</sup> Muhammed b. İdriz eş-Şâfiî, *el-Ümm*, I-XV, (thk. Ahmed Bedruddin Hassun), ts. (Dar Kuteybe), X, 94.

<sup>7</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, X, 90.

<sup>8</sup> Abdurrezâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, I-XI, (thk. Habîburrahmân el-A'zamî), Beyrut 1983, VII, 458 - 460.

<sup>9</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 38, 201, 228, 249, 269, 270, 356.

<sup>10</sup> Dârimî, “Nikah”, 52.

Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'i,<sup>11</sup> Müslim'in (ö. 261/875) *Sâhîh*'i,<sup>12</sup> İbn Mâce'nin (ö. 273/886) *Sünen*'i,<sup>13</sup> Ebû Dâvud'un *Sünen*'i<sup>14</sup> ve Nesâî'nin (ö. 303/915) *Sünen*'i<sup>15</sup> gibi temel hadis kaynaklarında bulunmaktadır. Hadis daha sonraki pek çok kaynakta da yer almaktadır.<sup>16</sup> Bu rivayetlerin isnadları muttasıl ve ravileri genel itibariyle adalet ve zabt açısından güvenilir kabul edilmektedirler. Hatta bu rivayetin mütevatir olduğu dahi iddia edilmiştir.<sup>17</sup> Tevatür iddiası mübalağalı olmakla birlikte hadis, isnadı açısından sahihtir. Bu sebeple söz konusu hadisin isnadları üzerinde ayrıntılı bilgi vermeye ihtiyaç bulunmamaktadır.

## II.

Esasen Salim hadisinin, metninde yer alan iki bilgi sebebiyle incelenmesi gerekmektedir. Bunlar,

1. Hz. Peygamber'in ergenlik yaşını geçmiş bir kimseye nâmahrem bir kadını emme izni vermesi ile,
2. Hz. Âişe'nin bu hükümlerle ömrünün sonuna kadar<sup>18</sup> amel etmesidir.

Rivayet kaynaklarında, "büyüğün emmesi" ile ilgili gerek sahabe gerekse diğer âlimlerden farklı görüşler nakledilmiştir. Bizzat Sâlim hadisinin bazı tariklerinde Hz. Âişe'nin büyüğün emmesini, erkeği kadına mahrem kılan bir uygulama olarak gördüğü, hatta bununla amel ettiği;<sup>19</sup> diğer Peygamber eşlerinin ise buna karşı çıktığı ve bu konudaki nebevî talimatı Sehle ile Sâlim'e özel bir hüküm olarak algıladıkları nakledilmektedir. Ayrıca Hz.

<sup>11</sup> Buhârî, "Meğazi", 9; "Nikah", 16.

<sup>12</sup> Müslim, "Rada", 26-31.

<sup>13</sup> İbn Mâce, "Nikah", 36.

<sup>14</sup> Ebû Dâvud, "Nikah", 10.

<sup>15</sup> Nesâî, "Nikâh", 53.

<sup>16</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, (thk. Şuayb el-Arnaut), Beyrut 1993, X, 25-27; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, (thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi), Musul 1983, VII, 59-60; XXIV, 289-292; a.mlf., *el-Mu'cemü'l-evsat*, (thk. Tarık b. İvadillah vdğ.), Kahire, ts. (Daru'l-Haremeyn), VI, 339; VII, 168; a.mlf., *el-Mu'cemü's-sağır*, (thk. Muhammed Şekur), Beyrut, ts. (Dar Ammar), II, 123; Hâkim, *Müstedrek*, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata), Beyrut 1990, II, 177; IV, 68; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata), Mekke 1994, VII, 459.

<sup>17</sup> İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd*, (thk. Şuayb el-Arnaut ve Abdulkadir el-Arnaut), Beyrut 1986, V, 582.

<sup>18</sup> Abdurrezzâk b. Hemâm, *el-Musannef*, VII, 459-460.

<sup>19</sup> Bununla birlikte Hz. Âişe'den yalnızca açlığı giderecek emmenin (yani küçüğün emmesinin) mahremiyet doğuracağı yönünde merfu bir rivayet de gelmiştir (Bkz. Ebû Dâvud, "Nikah", 9).

Ömer<sup>20</sup> (ö. 23/643), Abdullah b. Mes'ûd<sup>21</sup> (ö. 32/652), Abdullah b. Abbâs<sup>22</sup> (ö. 68/687), Abdullah b. Ömer<sup>23</sup> (ö. 74/693), Saîd b. Müseyyeb<sup>24</sup> (ö. 93/712), Urve b. Zübeyr<sup>25</sup> (ö. 97/712), Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî<sup>26</sup> (ö. 189/805), İmam Şâfiî,<sup>27</sup> Ahmed b. Hanbel<sup>28</sup> (ö. 241/855), hülasa Tirmizî'nin (ö. 279/892) beyanıyla sahâbe ve diĝer nesillerin çoĝunluk âlimleri<sup>29</sup> büyüĝün süt emmesini mahremiyet sebebi olarak görmemişlerdir. Bununla birlikte Atâ b. Ebî Rabâh<sup>30</sup> (ö. 114/732), Leys b. Sa'd<sup>31</sup> (ö. 175/791), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Teymiye<sup>32</sup> (ö. 728/1327), Muhammed İbrahim Şakrâ<sup>33</sup> ve Ezher ulemasından Ali İzzet Atıyye'nin<sup>34</sup> büyüĝün süt emmesini mahremiyet sebebi saydığı anlaşılmaktadır.

Sâlim hadisiyle amel etmeyen âlimlerin bir kısmının hadis hakkında herhangi bir yorum yapmadıkları görülmektedir. Diĝerleri ise hadisle amel etmemelerinin gerekçesi olarak şu üç husustan birini zikretmektedir:

1. Bu hüküm Sehle ile Sâlim'e özeldir.
2. Bu hüküm sonradan nesh edilmiştir.
3. Hadis münkerdir ve ümmet tarafından kabul edilmemiştir.

<sup>20</sup> Rivâyete göre Hz. Ömer, câriyesi, hanımı tarafından emzirilen bir adama "Küçükken emilen süt mahremiyet doğurur" demiştir (Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, II, 606).

<sup>21</sup> Rivâyete göre hanımının sütünü emen bir adama "Bence hanımın sana haram olmuştur" diyen Ebû Mûsa el-Eş'arî'ye Abdullah b. Mes'ûd "Adama ne fetva verdiğini bir düşünsene! Sadece doğumdan sonraki ilk iki yıldaki süt emmeler mahremiyet doğurur" demiştir. Ebû Mûsa el-Eş'arî de "Bu büyük âlim aranızdayken bana bir şey sormayın artık!" diyerek İbn Mes'ûd'u onaylamıştır (Mâlik b. Enes, *a.g.e.*, II, 607).

<sup>22</sup> Malik b. Enes, *el-Muvatta* (Şeybânî Rivâyeti), II, 574.

<sup>23</sup> İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd*, V, 577.

<sup>24</sup> Rivâyete göre Saîd b. Müseyyeb şöyle demiştir: "Doğumdan sonraki ilk iki yılda bir yudum bile olsa süt emilince mahremiyet doğar. Daha sonraki yıllarda süt emilirse bu sadece yemek hükmündedir" (Malik b. Enes, *el-Muvatta* (Şeybânî Rivâyeti), II, 572).

<sup>25</sup> Rivâyete göre Urve b. Zübeyr'e bu konu sorulduğunda aynen Saîd b. Müseyyeb gibi cevap vermiştir (Malik b. Enes, *el-Muvatta* (Şeybânî Rivâyeti), II, 573). Hatta Urve b. Zübeyr'den sadece küçüğün emmesinin mahremiyet doğuracağı yolunda bir merfu rivayet de gelmiştir (Tirmizî, "Rada", 5).

<sup>26</sup> Malik b. Enes, *el-Muvatta* (Şeybânî Rivâyeti), II, 580.

<sup>27</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, X, 95.

<sup>28</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdu'l-meâd*, V, 577.

<sup>29</sup> Tirmizî, "Rada", 5.

<sup>30</sup> İbn Abdilberr, *et-Temhîd lima fi'l-Muvatta mine'l-meanî ve'l-esanîd*, (thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî vdĝ.), Maĝrib, ts. (Vizaretü Umumi'l-Evkaf), VIII, 256; Kandehevi, *Evcezu'l-mesalikila Muvatta Malik*, Dımeşk 2003, XI, 518.

<sup>31</sup> Nakledildiğine göre hayatta hiç mahremi kalmayan bir kadına Leys b. Sa'd şöyle yol göstermiştir: "Evli bir kadını emersen, kocası baban olur. Sen de onunla birlikte hacca gidebilirsin!" (Bkz. İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, VIII, 257).

<sup>32</sup> İbn Teymiye'ye göre Sâlim hadisi ne mensuttur ne de hâstur. İhtiyaç varsa onunla amel edilebilir (İbnü'l-Kayyim, *Zâdu'l-meâd*, V, 580).

<sup>33</sup> Şakrâ, *el-Berâhînü'l-hakîme fi'r-ruhsati ve'l-azîme*, Amman 1994, s. 31-33.

<sup>34</sup> <http://www.radikal.com.tr> (23.05.2007).

Ayrıca erişkin bir erkeğin namahrem bir kadın tarafından emzirilmesi sorunu da bazı alimlerce sütün göğüsten değil kaba sağılarak içirildiği yorumuyla aşılmaya çalışılmıştır.

Hadisle ilgili en çok itibar edilen yorum, hükmün Sehle ve Sâlim'e özel olduğudur. Rivayetlere bakılırsa bu yorumu ilk önce Hz. Aişe dışındaki Peygamber eşleri yapmışlardır. Onlardan bu konuda "Bunun başkalarına değil de sadece Sâlim için Resûlullah'ın verdiği bir ruhsat olup olmadığını bilmiyoruz"<sup>35</sup> tarzında ihtimal taşıyan ya da "Hayır! Resûlullah'ın Sehle bt. Süheyl'e emrettiği şey yalnızca Sâlim'in emzirilmesine özel bir ruhsattan başka bir şey değildir"<sup>36</sup> şeklinde kesin kanaat ifade eden sözler nakledilmiştir. Hükmün Sehle ile Salim'e özel olduğunu düşünen âlimler Peygamber eşlerinin yukarıdaki ifadeleri yanında süt emmeyi ilk iki yıl ile sınırlayan ayetlere<sup>37</sup>, Hz. Peygamber'in Sehle ve Salim dışında başka hiç kimseye böyle bir izin vermemesine ve sonrasında hiç kimsenin bu hükümlerle amel etmemesine dayanmaktadırlar.<sup>38</sup> Salim'in, Sehle'ye dokunarak süt emmesi noktasındaki problemi ise Nevevî (ö. 676/1277), erişkinliğine rağmen Sâlim'e, süt emme suretiyle mahremiyet hakkı verildiği gibi Sehle'nin vücuduna dokunma izni de verilmiş olabilir diyerek çözmektedir.<sup>39</sup>

Hadisle ilgili bir diğer yorum ise Hz. Peygamber'in Sâlim'in Sehle'yi emmesine izin verdikten sonra süt emme yaşını bebeklik dönemiyle sınırlayarak önceki hükmünü neshettiği şeklindedir. Ancak İbn Hacer (ö. 852/1448), bazı rivayetlerde Sehle'nin, Resulullah'ın önerisine şaşırarak "Koskoca adamı nasıl emzireyim?"<sup>40</sup> demesinden hareketle, küçüklerin emzirilmesi hükmünün önceden mevcut olduğunu<sup>41</sup> ifade eder ve nesh iddiasına karşı çıkar.<sup>42</sup>

Yukarıda arz ettiğimiz yorumlar süt emmenin mahremiyet doğurma yaşıyla ilgilidir. Hadisle ilgili hicap problemini çözmek amacıyla ise şöyle bir te'vîl geliştirilmiştir: Sehle sütünü bir kaba sağmış; Sâlim de kaptaki sütü içmiştir. Araştırmalarımıza göre bu yorumun geçtiği en eski kaynak İbn Sa'd'ın (ö. 230/844) *et-Tabakâtu'l-kübrâ* adlı eseridir. Burada Zührî'nin yeğeni

<sup>35</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 270.

<sup>36</sup> Malik b. Enes, *el-Muvatta*, II, 605.

<sup>37</sup> Bakara (2), 233.

<sup>38</sup> Bk. Şafii, *el-Ümm*, X, 94 vd.; İbnü'l-Arabi, *el-Kabes fi şerhi Muvatta Malik*, I-III, Beyrut 1992, I, 769.

<sup>39</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, X, 31.

<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 38, 356.

<sup>41</sup> Çocukların emzirilmesi fitridir. Fitri şeyler için delil aranmaz. Bu itibarla eğer bu rivayet sahihse Sehle'nin varolan bir hükme binaen değil fitrata ters bulunduğu için Salim'in emzirilmesine karşı çıktığı düşünülebilir.

<sup>42</sup> İbn Hacer, (thk. Muhibbuddin Hatib), *Fethu'l-Bari bi şerhi Sahihî'l-Buhari*, Beyrut, ts. (Daru'l-Marife), IX, 149.



Abdullah'a nispet edilen bir açıklamaya göre Sehle, sütünü bir kaba sağlamış sonra da Sâlim'e içirmiştir<sup>43</sup>. İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) *el-İstizkâr* adlı eserinde ise aynı te'vîl, Atâ b. Ebî Rabâh'a izafe edilmektedir.<sup>44</sup> Ayrıca Kâdî İyâd (ö. 544/1149) da hadisi böyle yorumlar ve Nevevî bu tevili güzel bir yorum olarak niteler.<sup>45</sup>

Hadisle ilgili son yorum ise bir Mu'tezilî âlime aittir. Ebu'l-Kâsım el-Belhî bu hadisi, münker addeder ve ümmet tarafından kabul edilmeyen rivayetler arasında sayar.<sup>46</sup> Hatta onun nakline göre İbrahim en-Nehâî (ö. 94/714), Ümmü Süleym'in 'kadınların ihtilamı', Abdullah b. Mes'ud'un 'Resûlullah'la beraber cinlerin yanına gitmesi' ve İbn Ebî Kuays'ın 'yetişkin erkeğin emzirilmesi' rivayetlerinin hiçbirine değer vermemiştir.<sup>47</sup>

### III.

Hükmün Sehle ile Sâlim'e özel olduğu yorumu Hz. Peygamber'in bazı hükümlerde kişiye özel istisnalar yapabileceği ön kabulüne dayanmaktadır. Kabul etmek gerekir ki dînî hükümlerin ıslah veya ilgâ tarzında Câhiliye âdetlerini İslâmîleştirdiği bir atmosferde zaman zaman bir veya bir kaç kişinin sorunlarla karşılaşmış olmaları mümkündür. Teorik olarak böylesi durumlarda Hz. Peygamber'in probleme müdahale ederek o kişileri genel hükümden istisna kabul etmiş olabileceği yolundaki düşünce<sup>48</sup> makul görülebilir. Ancak teorik olarak makul görünen bu düşüncenin, rivayetlerin değerlendirilmesi sırasında zorlama olarak kullanılması doğru olmasa gerektir. Ayrıca Hz. Peygamber'in genel hükümden istisna kılarak belli şahıslara verdiği özel ruhsatların hem nicelik hem de nitelik bakımından oldukça tartışmalı olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda yapılmış bir araştırmada şu sonuca varılmıştır:

"Hz. Peygamber'in sünnetinde sâbit olan bu tür hükümlerin fikhî boyutu ele alındığında konu üzerinde ittifak olmadığı görülmektedir. Hangi uygulamanın şahsa özel olduğu, hangisinin olmadığı konusunda âlimler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi, bu uygulamalar hakkında Hz. Peygamber'in kişiye özel olduğunu tasrîh eden bir beyanının olmamasıdır. Bu durumun tek istisnâsı, Ebû Bürde b. Niyâr rivayetidir. Resûlullah yalnızca bu rivayette, verdiği hükmün o kişiyle sınırlı olduğunu ve

<sup>43</sup> İbn. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübra*, Beyrut, ts. (Dar Sadır), VIII, 271.

<sup>44</sup> İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, VI, 255.

<sup>45</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, X, 31.

<sup>46</sup> Ebu'l Kâsım el-Belhî, *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*, I-II, Beyrut 2000, I, 121.

<sup>47</sup> Belhî, *Kabûlü'l-ahbâr*, I, 78.

<sup>48</sup> Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, (thk. Şuayb el-Arnaout), Beyrutv1987, IX, 190-191; Celaluddin es-Suyûtî, *Şerhu'n-Nesâi*, (thk. Abdulfettah Ebu Gudde), Halep 1986, VII, 223.

başkaları için geçerli olmayacağını beyan etmiştir. Dolayısıyla kurbanla ilgili bu rivayet hariç, şahsa özel hükmünün verilmesi hususunda ittifak edilen başka bir olay yoktur.”<sup>49</sup>

Dolayısıyla bir hükme, “şahsa özel” diyebilmek için çeşitli kriterlerin aranması gerekir. Çünkü Şâtıbî’nin (ö. 790/1388) de dediği gibi “Şeriat, mükellefler açısından küllî ve geneldir.”<sup>50</sup> Ayrıca “Hükümler, kulların maslahatları için konulmuştur ve onlar maslahatlar karşısında eşittirler; herkes onlara aynı oranda ihtiyaç duyar.”<sup>51</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber’in, Ebû Bürde b. Niyâr’a<sup>52</sup> verdiği ruhsatta olduğu gibi, hükmün sadece muayyen bir kimseye hass olduğunun açıkça beyan edilip edilmediğini tespit etmek gerekmektedir.<sup>53</sup>

Meseleye bu açıdan baktığımızda Sâlim hadisinde böyle bir açıklama olmadığını görmekteyiz. Yani Hz. Peygamber Sâlim hadisinin hiçbir versiyonunda bu hükmün Sâlim ve Sehle’ye özel olduğunu ifade etmemiştir. Bu noktada İslâm âlimleri arasında bir icmâ da bulunmadığı için, hükmün hâss olduğunu söylemek sadece yorumlardan biridir ve bunu destekleyecek çok güçlü bir delil de bulunmamaktadır. Nitekim bu yoruma meyleden âlimler, yukarıda da değindiğimiz üzere daha çok Sâlim hadisinin hemen akabinde Hz. Peygamber’in eşlerinden nakledilen sözlere dayanmaktadır. Halbuki rivayetlerin bir kısmındaki bu ifadeler hükmün Sâlim’e özel olduğu konusunda genelde kesin bir yargı içermemektedir. Ayrıca böylesi bir kesinlik içerse dahi, bu sözler yalnızca Peygamber eşlerinin yorumlarıdır. Bu yorumlar dînî bağlayıcılık taşımadığı için de ulemanın bir kısmı tarafından dikkate alınmamıştır. Hülâsa en azından teorik olarak Hz. Peygamber’in gösterdiği yol ve verdiği hüküm, aksi ispat edilmediği sürece genel kabul edilmelidir.

Söz konusu hükmün Sehle ve Sâlim’e özel olduğu iddiası gerçekte şu problemi aşmaya yöneliktir: Sehle ile Sâlim arasında süt anne-süt oğul ilişkisi bulunmamaktadır. Buna rağmen Hz. Peygamber erişkin bir erkeğin kendisine nâmahrem bir kadını emmesine ve böylece buluş çağını geçmiş bir kimsenin süt oğul olmasına izin vermiştir. Bu yorumu benimseyen alimlere göre, nebevî hükmün Sehle ve Sâlim’e özel olduğu kabul edilirse, erişkin namahrem bir kimsenin süt emmek suretiyle süt oğul haline gelebileceği

<sup>49</sup> Yılmaz, Fatma, “Peygamberimizin Şahıslara Özel Uygulamaları”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, s. 96.

<sup>50</sup> Şâtıbî, el-*Muvafakât*, I-IV, (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1990, II, 244.

<sup>51</sup> Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 245-246.

<sup>52</sup> Aslında Resûlullah’ın benzer ruhsatı başka sahabilere verdiği de nakledilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yılmaz, “Peygamberimizin Şahıslara Özel Uygulamaları”, s. 51-52.

<sup>53</sup> Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 246.

şeklindeki nebevi hüküm anlaşılabilir olmaktadır. Halbuki bu noktada şu soru akla gelmektedir: Hz. Peygamber, insan fitratına tamamen ters düşerek, erişkin bir kimsenin, nâmahrem bir kadını emmesine izin vermek suretiyle aralarında süt mahremiyeti doğurup birbirlerinin yanına girip çıkabilmelelerini temin edeceğine; “Sâlim sizin evlatlığınızdı. Onu siz büyüttünüz. Evlatlık hükmü kaldırılrsa dahi size ve sizin gibilere hâss olmak üzere evlatlıklarınız yanınıza girip çıkabilir” diyerek daha sade ve basit bir yol gösteremez miydi? Böylelikle çok küçük meselelerde dahi “Bunu yaparsam sünnet olur / farz olur” endişesi taşıyan ve verdiği hükümlere, söylediği sözlere dikkat eden Hz. Peygamber, bu kadar tartışmalı bir karar almamış olurdu. Ayrıca Sâlim’in Sehle’nin yanına girme zorunluluğu da anlaşılabilmiş değildir. Hz. Peygamber’in eğer böyle bir hadise yaşanmışsa, “Artık Sâlim sizin evlatlığınız değil. Onu babasına nispet edin ve başkasının çocuğu olarak görün. Babasını bilmiyorsanız din kardeşiniz ya da dostunuz olarak telakki edin”<sup>54</sup> demiş olması daha doğru olmaz mıydı? Özetle bu hükmün Sehle ve Sâlim’e özel olduğu yolundaki yorumlar, rivayetin ifade ettiği anlamı kabul edememekle birlikte isnadının sağlamlığı sebebiyle reddedemeyen bazı alimlerin onu amelden düşürmek için keşfettikleri bir yöntem olarak görülmektedir. Hâlbuki rivayetin sıhhatinden kuşku duymayanların, Leys b. Sa’d, İbn Hazm, İbn Teymiyye ve İzzet Ali Atiyye gibi gerektiğinde bu hadisle amel edilebilir demeleri beklenirdi.

Sâlim hadisi hakkında itibar edilen yorumlardan bir diğeri de nesh iddiasıdır. Burada naslar arasında gerçekten nesh ilişkisi olup olmadığı noktasındaki kadîm tartışmaya girmeyeceğiz. Ancak Yûsuf el-Karadâvî’nin sünnetin anlaşılması konusunda kaleme aldığı bir çalışmasında dikkat çektiği bir hususa işaret etmeden geçemeyeceğiz. Karadâvî şöyle der:

“İşte araştırmacı (muhakkık) âlimlerin bu yorumları ışığında sünnete bakmak bizleri âlimlerin çoğunluğunun deliller arasındaki çelişkileri gidermek için sürekli yaptığı gibi nesh iddiasına sığınmaktan kurtarmaktadır. Nesh ihtimallere dayalı olarak sabit olmaz. Hangisinin nâsih hangisinin mensûh olduğunu tespit edebilmek için iki delilden tarihî bakımdan önce olan ile sonra olanı birbirinden ayırabilmek gerekir. Gerçek şu ki aralarında nesh ilişkisi vardır deneni pek çok hüküm aslında mensûh değildir. Bilakis her bir delil muayyen bir bağlam, sebep ve yer ile ilgili nebevî siyâseti temsil etmektedir. Sebepler değiştikçe hükümlerin değişmesi ise doğaldır”<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Ahzâb (33), 5 ayetine dayanarak.

<sup>55</sup> Yusuf el-Karadâvî, “el-Cânibu’t-teşri’i mine’s-sünne”, *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve menhecüha fı binâi'l-ma'rifeti ve'l-hadâra*, I-II, Amman 1991, s. 1013-1014.

Karadâvî'nin de belirttiği üzere alimlerimiz genelde naslar, özelde hadisler arasında görülen çelişkiyi çözümlemek için sık sık nesh teorisini gündeme taşımışlardır. Birbiriyle çelişkili gibi gözüken iki nastan birinin daha sonraki bir zamana ait olduğuna dair en ufak bir delil bulununca derhal önceki hükmün mensuh olduğuna karar vermişlerdir. Böylece hem Kur'ân hem de sünnette azımsanmayacak sayıda nâsîh ve mensûh metinler olduğu ileri sürülmüştür. Aslında nesh ile açıklanan pek çok konuda çelişkili gibi gözüken nasların her birinin belli bir bağlam, yer ve sebeple ilgili olduğu düşünülünce teâruz ortadan kalkmaktadır.

Nesh konusundaki bir diğer problem de nesh teorisinin ilmîlikten uzak bir tarzda kullanılmasıdır. Nitekim Sâlim hadisinin, süt emme yaşını bebeklik dönemiyle sınırlayan hadislerce neshedildiğini iddia edenler, bu noktada hiçbir tutarlı delile sahip değildir. Bu yorumun sınırlı sayıda taraftar bulmasının temel sebebi de bu olsa gerektir. Öncelikle burada nesh ilişkisi olduğu Hz. Peygamber tarafından açıkça beyan edilmemiştir. Salim hadisindeki hükmün mensuh olduğu noktasında icma da teşekkül etmemiştir. Dolayısıyla nesh iddiası, iddia olmaktan öte bir anlam taşımayacaktır. Hülâsa bazı âlimlerin Sâlim hadisinin mensuh olduğu yolundaki beyanları sağlam bir delile dayanmayan ve hadisin içeriğini amelden düşürmeyi amaçlayan bir yorum gibi görünmektedir.

Sehle'nin sütünü bir kaba sağıp Sâlim'e öylece içirdiği şeklindeki yorum da delillendirilebilmiş değildir. Nitekim bu yorumun tarih boyunca fazla savunucusu da olmamıştır. Hadisin hiçbir tarıkende bu yoruma imkan verecek bir ifade bulunmamaktadır. Hadiste Hz. Peygamber'in "*Onu emzir / أرضع به*" buyurduğu nakledilmektedir. "Emzirmek" ise öncelikle "göğüsten emzirmek" anlamına gelir. Ayrıca Sehle şaşırıp "Koskoca adamı nasıl emzireyim!" diye karşılık verince Hz. Peygamber, "Sütünü sağ ve ona içir!" demeyip "*Ben onun büyük olduğunu biliyorum*" demektedir. Dolayısıyla bu rivayetin "Sehle, sütünü sağıp içirmiştir" denilerek kabul edilebilir kılınması isabetli görülmemektedir. Zira bu rivayet kabul edilecekse Hz. Peygamber'in "*Emzir*" dediğini, Sehle'nin de Sâlim'i emzirdiğini reddetmemek gerekir.

Hadisin sıhhatini kabul etsinler ya da suskun kalsınlar İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğunun bu rivayetle amel etmedikleri dikkate alınınca hadisün münker olup âlimler tarafından kabul edilmediği yorumunun en gerçekçi yorum olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim hadisle amel ettiği iddia edilenlerin sayısı bir elin parmaklarını geçmemektedir. Bu durumda söz konusu hadisin genel anlamda İslâm âlimleri tarafından dikkate alınmadığı söylenebilir.

## IV.

Görüldüğü gibi Sâlim hadisi metin itibariyle bir çok problemi bünyesinde taşımaktadır. Ergenlik yaşını geçmiş bir kişinin kendisine nâmahrem bir kadını emmesi ve böylece aralarında süt mahremiyeti doğması şeklindeki çözüm bunların en önemlisidir. Hz. Âişe'nin hayatı boyunca bu hükümle amel ettiği yolundaki bilgiler de problemlidir. Aşağıda zikredeceğimiz üzere bunların dışında söz konusu hadis insan fitratına uymayan pek çok veriyi de içermektedir.

Ele alınması gereken ilk mesele Hz. Peygamber'in Sehle bt. Sühey-le Sâlim'i emzirme önerisinde bulunmuş olup olamayacağı konusudur. Bir kadının ergenlik çağını geçmiş bir kimseyi –kendi öz oğlu dahi olsa- emzirmesinin *insan fitratına* aykırı olduğu açıktır. Emzirilecek kişinin nâmahrem bir kimse olması ise insan fitratının kesinlikle reddedeceği bir durumdur. Nitekim Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de insan fitratının hanîfliği kabul edecek şekilde düzgün yaratıldığını belirtir<sup>56</sup>. Yine Hz. Peygamber insanın fitrat itibariyle temiz yaratıldığını, bozulmaların ise sonradan gerçekleştiğini söyler<sup>57</sup>. Fitratın tağyir edilmemesi gerektiğini vurgulayan birçok hadis rivayet kaynaklarımızda yer almaktadır<sup>58</sup>. Fitrat gereği yapılması gereken şeyleri madde madde sayan hadisleri de burada hatırlamak gerekir<sup>59</sup>. O halde bu arzedilenler ve başka deliller<sup>60</sup> ışığında İslâm'ın insan fitratını dikkate aldığını ve fitratın reddedeceği hükümler içermediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında erişkin nâmahrem bir erkeğin emzirilmesi önerisinin İslâm peygamberinin sünnet ve şiretiyle pek de uyumlu olmadığı açıkça görülmektedir.

Hadis insan fitratına uymayan başka unsurlar da içermektedir. İnsan fitratına bu kadar ters bir hükmün, Hz. Peygamber'in aklına bir anda gelmiş olması tabii olarak görülemez. Rivayete bakılırsa Sehle, Sâlim'in yanlarına girmesinden kocasının rahatsız olduğunu söylemekte, Hz. Peygamber de hemen “*Onu emzir, mahrem olur*” demektedir. Böylece bir görüşe göre hîley-i şer'iyye<sup>61</sup> yaparak Sehle ve kocasının problemine çözüm üretmiş olmaktadır. Hz. Peygamber'in Sehle'ye “Sâlim yanınıza girebilir. Bu da sizlere özel bir hükümdür” diyerek sorunu halledebilecekken hileye başvurması risalet

<sup>56</sup> Rûm (30), 30.

<sup>57</sup> Malik b. Enes, I, 241; Buhârî, “Cenâiz”, 78.

<sup>58</sup> Buhârî, “Libâs”, 85; Müslim, “Libâs”, 115; Ebû Dâvud, “Tereccül”, 5; Tirmizî, “Libâs”, 25.

<sup>59</sup> Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musanneffî'l-ehadis ve'l-asar*, (thk. Kemal Yusuf el-Hut), Riyad 1409, I, 178; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, VI, 137; Müslim, “Tahâre”, 56; İbn Mâce, “Tahâre”, 8; Ebû Dâvud, “Tahâre”, 29; Tirmizî, “Edeb”, 14; Nesâî, “Zîne”, 1; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, V, 405.

<sup>60</sup> Kanaatimizce Allah'ın insana taşıyamayacağı sorumluluklar yüklediğini ifade eden âyetler de aynı olguya işaret etmektedir.

<sup>61</sup> Kaynaklarda bu olaya dayanarak hiley-i şeriyyenin tecviz edileceği sonucu çıkarıldığı yer almaktadır. (İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 150).

olgusuyla da çelişmektedir. Allah'ın peygamberi Allah'ın kanunlarına karşı hîle yapabilir mi? Üstelik burada mevzu bahis edilen nebevî öneri “Şekil bakımından hukuka uygun bir işlemi vasıta kılarak yasaklanmış bir sonucu elde etmek amacıyla yapılan muamele”<sup>62</sup> şeklinde tanımlanan hîle-i şer'iyeye olgusuna da uygun düşmemektedir. Zira rivayete bakılırsa Hz. Peygamber, Sâlim'in kendisine nâmahrem olan Sehle'nin yanına girebilmesi için Sehle'ye kendisine nâmahrem olan Sâlim'i emzirmesini tavsiye etmektedir. Yani amaca ulaşılacak için kullanılan metod dinen meşru olmadığı için söz konusu çözüm hîle-i şer'iyeye dahi sayılamaz.

Fıtrata uygunluk açısından Hz. Âişe gibi fıkhiyla ön plana çıkmış bir sahâbînin, yanına girmesini istediği nâmahrem erkekleri Ümmü Gülüsum ya da başkalarına emzirilmek üzere göndermesi, onların ve eşlerinin de bunu hiç itirazsız kabul etmeleri de tabii görünmemektedir.<sup>63</sup> İlk olarak böylesi bir uygulama Hz. Âişe'nin genel telakkisine uygun düşmemektedir. Sahâbîlerin naklettikleri haberlerde Kur'ân'a, sünnete, akla ve târîhî malumata aykırı unsurları tespit edip düzelten birinin, hayatı boyunca erişkin erkeklerin emzirilmesi gibi bir hükmü savunması doğal bir durum olarak kabul edilemez. Rivayette çizilen tabloya göre koskoca erkekler başkalarının eşlerini ne onlardan ne de kocalarından hiç itiraz olmaksızın emebilmektedir. Diğer sahâbîlerin Hz. Âişe ve diğerlerinin bu yaklaşımlarına hiç itiraz etmemiş olmaları da düşünülmesi gereken bir başka konudur. Eğer böyle bir şey olmuş olsaydı şiddetli tartışmaların olması ve bunların nakledilmesi gerekmez miydi? En azından Hz. Âişe'nin çoğu kez hadisleri yanlış anlamakla suçladığı sahâbîler onun bu davranışını savunma amacıyla kullanmaz mıydı? Halbuki görünüme göre yalnızca Hz. Peygamber'in diğer eşleri Hz. Âişe'ye karşı çıkmaktadır. Bu da müstakil bir rivayet olmaktan daha çok genelde Sâlim hadisinin ardından ifade edilen ek bir bilgidir. Dolayısıyla onun da güvenilirliği tartışmalıdır. Yine rivayet metninde Ebû Huzeyfe'nin, Sâlim'in evlerine girmesinden rahatsızlık duyduğu; Sâlim'in, Sehle'yi emmesiyle de hoşnutsuzluğunun kalktığı bilgisi yer almaktadır. Bu tutumun da tabii olduğu düşünülemez. Eşinin başkalarına görünmesinden hoşlanmayan bir kocanın, hanımının erişkin bir erkeği emzirmesinden rahatsızlık duymaması, hatta bundan hoşnut olması izah edilebilir bir husus değildir.

Hadisin fıtrata uygun olmayan bir başka yönü ise yalnızca yakın bir zamanda doğum yapmış kadınların süt emzirmeleri mümkün olduğu halde Sâlim hadisinin sanki hanımların her daim süt emzirebilme özellikleri var-

<sup>62</sup> Köse, Saffet, “Hiyel”, *DİA*, XVIII, 170.

<sup>63</sup> Hadisle ilgili bir değerlendirme yazısı yazan Bünyamin Erul da Hz. Âişe'nin hadisle amel etmesini kabul edememektedir (*Zerkeşi, Hz. Aişe'nin Sahabeye Yöneltiği Eleştiriler*, (çev. Bünyamin Erul), Ankara 2002, s. 206). Bununla birlikte hükmün Hz. Peygamber'e nispet edilmesiyle ilgili herhangi bir açıklama yapmaması düşündürücüdür.

mış gibi bir anlam içermesidir. Hz. Peygamber'in Sehle'ye bir anda "Sâlim'i emzir" demesi, Hz. Âişe'nin yanına girmesini istediği erkekleri Ümmü Gülüsum ya da kız veya erkek kardeşlerinin kızlarına göndermesi bunu hissettirmektedir. Bütün bunlar kadın fitratına uygun düşmemektedir.

Sâlim hadisinin Kur'an'ın birçok âyetine aykırı olması ise bir başka problemdir. Rivayete göre önceden Ebû Huzeyfe tarafından evlat edinilen Sâlim, evlat edinme olgusu kaldırılınca kendisine nâmahrem olan Sehle'yi emmekte ve böylece aralarında mahremiyet doğmaktadır. Bu durumda Kur'an'ın evlat edinme, süt emme ve hicapla ilgili âyetlerini inceleyerek hadisin bunlarla uyumlu olup olmadığının incelenmesi gerekmektedir.

Evlat edinmeyi yasaklayan âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"Onları babalarına nispet ederek çağırın. Bu, Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir. Eğer babalarını bilmiyorsanız, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır (mevlâ). Hata ile yaptığınız bir işte size hiçbir günah yoktur. Fakat kasten yaptığınız şeylerde size günah vardır. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir"*<sup>64</sup>. Bu âyette babaları bilinmeyen evlatlıkların "din kardeşi" ve "dost / mevlâ" olarak algılanması gerektiği ifade edilmektedir. Halbuki Sâlim hadisinde eski bir evlatlığın bir nevi hîle ile yeniden evlat hükmünde kabul edilmesi sağlanmaktadır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın evlat edinme ile ilgili bu hükmü göz ardı edilmektedir.

Bakara sûresinin 233'üncü âyetinde süt emzirmeyle ilgili şöyle buyrulmaktadır: *"Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler"*. Lokman sûresi 14'üncü âyette ise süt emme süresi şöyle belirlenir: *"İnsana da, anne babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi onu her gün biraz daha güçsüz düşerek karnında taşımıştır. Onun süttten kesilmesi de iki yıl içinde olur"*. Ahkâf suresi 15'inci ayette de bu konuya değinilmekte ve şöyle buyurulmaktadır: *"Biz insana anne babasına iyi davranmayı emrettik. Annesi onu ne zahmetle karnında taşıdı ve ne zahmetle doğurdu! Onun (anne karnında) taşınması ve süttten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır"*. Bu ayetler açıkça göstermektedir ki bir çocuğun süt emme süresi fitrata da gayet uygun olarak doğumdan sonraki ilk iki yıldır. O halde bir erişkinin emzirilmesi uygulaması bu âyetlere ters düşmektedir.

Sâlim hadisi Kur'an'daki hicap âyetleriyle de çelişmektedir. Örneğin Nisâ sûresi 31'inci ayette *"Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, zînet (yer)lerini göstermesinler. Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar. Zinetlerini, kocalarından, yahut babalarından, yahut, kocalarının babalarından yahut oğullarından, yahut üvey oğullarından, yahut erkek kardeşlerinden, yahut erkek kardeşlerinin oğullarından, yahut*

<sup>64</sup> Ahzâb (33), 5.

kız kardeşlerinin oğullarından, yahut müslüman kadınlardan, yahut sahip oldukları kölelerden, yahut erkekliği kalmamış hizmetçilerden, yahut da henüz kadınların mahrem yerlerine vakıf olmayan erkek çocuklardan başkalarına göstermesinler...” buyurulmaktadır. Ahzâb suresi 59’uncu ayette ise “Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, bedenlerini örtecek elbiselerini giysinler” emri verilmektedir. Dolayısıyla Sehle’nin kendisine nâmahrem olan Sâlim’i emzirmesi söz konusu âyetlerle de uyum arzetmemektedir.

Sâlim hadisi süt emme konusundaki başka pek çok merfû rivayetle de çelişmektedir. Nakledildiğine göre Hz. Peygamber süt emme yaşı ile ilgili olarak aşağıdaki beyanlarda bulunmuştur: “Kardeşlerinizi iyi tespit edin. Emzirme ancak açlık sebebiyle olursa haram kılar.”<sup>65</sup> Rivayete göre Resulullah, Hz. Âişe’nin yanına girdiğinde bir adam gördü ve kızdı. Bunun üzerine Hz. Âişe, o adamın süt kardeşi olduğunu söyledi. Hz. Peygamber de ilk iki yıldaki emmenin haram kılacağını buyurdu.<sup>66</sup> Aynı manayı ifade eden şu hadise de yer vermeliyiz: “Kemiği geliştiren ve eti büyüten dışında süt kardeşliği olmaz.”<sup>67</sup> Bir başka rivayet ise şöyledir: “Çocuk süttten kesildikten sonra artık süt kardeşliği yoktur.”<sup>68</sup> İslam âlimlerinin hemen hemen tamamı tarafından süt emme yaşının tespitinde esas alınan bu hadisler ile Sâlim hadisi arasındaki tenakuz açıkça görülmektedir. Bu arada süt emme yaşının ilk iki sene ile sınırlı olduğunu bildiren rivayetlerden birinin ömrü boyunca büyüğün emmesi hükmüyle amel ettiği iddia edilen Hz. Âişe’den geliyor olması ise bir başka dikkat çeken husustur. Bu da Sâlim hadisinin sıhhatiyle ilgili kuşkularımızı iyice artırmaktadır.

Sâlim hadisinin başka hadislere aykırı olduğu bir diğer nokta ise emme sayısı ile ilgilidir. Sâlim hadisinde süt emmenin mahremiyet doğurması için beş -bazı rivayetlerde on- defa emmek gerektiği ifade edilmektedir. Halbuki bu konuda da çelişkili rivayetler bulunmaktadır. Nitekim nakledildiğine göre Sâlim b. Abdillâh b. Ömer şöyle demiştir: “Müminlerin anesi Âişe beni memede iken, kız kardeşi Ümmü Gülsüm’ün yanına gönderip, ona “Bu çocuğu on defa emzir de büyüyünce yanıma girebilsin” demiş. Ama Ümmü Gülsüm üç defa emzirdikten sonra hastalanmış. Bir daha da emzirmemiş. Ümmü Gülsüm beni on defa emzirmedeği için, Hz. Âişe’nin yanına giremedim.”<sup>69</sup> Yine bir başka rivayete göre ise Hafsa, emme çağında bulunan Abdullah b. Sa’d’ın oğlu Âsım’ı büyüdüğünde kendi yanına girebilmesi için kız kardeşi Fâtıma’ya on defa emzirmek üzere göndermiştir. O da çocuğu

<sup>65</sup> Ahmed b. Hanbel, VI, 94, 138, 174, 214; Müslim, “Rada” 32; Ebu Davud, “Nikah”, 8; Nesai, “Nikah”, 51.

<sup>66</sup> Buhari, “Nikah”, 21.

<sup>67</sup> Ahmed b. Hanbel, I, 432. İbn Mes’ud’un sözü olarak bkz. Ebu Davud, “Nikah”, 8.

<sup>68</sup> Abdurrezzak b. Hemmam, *el-Musannef*, VII, 464.

<sup>69</sup> Malik b. Enes, “Rada”, 7.



emzirdiği için Âsım, büyüdüğünde Hafsa'nın yanına serbestçe girebilmiştir.<sup>70</sup> Âlimler arasında süt emme sayısı konusunda ihtilaf vardır. İbn Kesîr âlimlerin görüşlerini şöyle özetler:

“Ulema haram kılan emzirmenin sayısı konusunda ihtilaf etmişlerdir: Bir kısım âyetin umumi lafzına dayanarak mücerred emmenin haram kıldığı kanaatindedir. Mâlik bu fikirdedir. İbn Ömer'in de bu görüşte olduğu rivayet edilmiştir. Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr ve İbn Şihâb da bu kanaattedir. Başka bir grup âlim ise üç emzirmeden aşağısının haram kılmadığını ifade etmişlerdir. *Sahih-i Müslim*'de nakledilen şu hadis bunların delilidir: “Bir veya iki defa emmek haram kılmaz”. Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Ebû Ubeyd, Ebû Sevr bu görüştedir. Hz. Ali, Hz. Âişe, Ümmü'l-Fadl, İbnü'z-Zübeyr, Süleyman b. Yesâr, Saîd b. Cübeyr'in de bu fikri paylaştığı nakledilmiştir. Başkaları ise beş emmeden aşağısının haram kılmayacağı görüşündedir. Bunlar ise *Sahih-i Müslim*'de geçen “Kur'an'da indirilenler içerisinde nikahı haram kılan malum on emzirme vardı. Sonra bu beş malum emme ile neshedildi. Resulullah vefat ettiğinde bunlar Kur'an ayetleri olarak okunmaktaydı” hadisine dayanmaktadırlar. (...) Şâfiî ve taraftarları böyle hükmetmişlerdir”<sup>71</sup>.

Sâlim hadisiyle ilgili dikkatimizi çeken bir başka nokta ise o dönemde Sâlim dışında başka evlatlıklar da bulunmaktayken onlar hiç söz konusu edilmeyip sadece Sâlim'den bahsedilmesidir. Şöyle ki böylesine doğal olmayan bir yöntem evlatlıkların karşı karşıya kaldığı bir sorunu gidermekte kullanılmışsa bundan Sâlim'den başkalarının da haberdar olması ve buna dair rivayetlerin bol miktarda kaynaklarda bulunması gerekirdi.

Hadisle ilgili bir diğer sorun ise söz konusu nebevî hükmün uygulanması durumunda annesinden büyük süt çocuklarıyla karşılaşılması ihtimalinin ortaya çıkmasıdır.

Bu arada Sâlim hadisi karşısında âlimlerin takındığı tavrın, İslâm fıkhında insan fitratıyla, Kur'an'la, akılla vs. çelişen bol miktarda hüküm varmış izlenimini doğurduğu da düşünölmelidir. Zira Mutezili Ebu'l-Kâsım el-Belhî ve onun naklettiğine göre İbrâhim en-Nehaî dışında söz konusu rivayetin sahih olamayacağını söyleyen bir kimseyi görememiş olmak düşündürücüdür. Kur'an, küllî kaideler, meşhur sünnet ve akıl çerçevesinde rivayetleri değerlendirdiklerini iddia ettiğimiz Hanefî âlimlerin rivayetin sıhhat durumunu tartışmamaları da usulleriyle çelişen bir tutum gibi gözükmektedir.

## Sonuç

Sâlim hadisi adil ve zabıt raviler tarafından muttasıl isnadlarla nakle-

<sup>70</sup> Malik b. Enes, “Rada”, 8.

<sup>71</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, I-IV, Beyrut 1993, I, 511-512. Ayrıca bkz. Tirmizi, “Rada”, 3; İbnü'l-Cevzi, *Zadu'l-mesir*, Beyrut 1404, II, 46-47.

dilmiştir. Bu itibarla isnad açısından hadisin sağlam olduğu hususunda herhangi bir şüphe yoktur. Ancak hadis usulünde de kabul edilen “Bir hadisin isnadının sahih olması hadisin metninin de sahih olduğu anlamına gelmez”<sup>72</sup> ilkesine dayanarak yaptığımız inceleme neticesinde Salim hadisinin metin itibariyle pek çok problem içerdiği sonucuna varılmıştır. Hadisin metni, insan fitratı, Kur’an-ı Kerim, maruf sünnet, akıl gibi pek çok temel referans kaynağıyla çelişmektedir. Bu durumda hadisin isnadının sağlamlığı hadis metninin sıhhatine delalet eden bir dayanak olmaktan çıkmakta; yakın ifade eden bu kadar temel kaynağa aykırı bir metnin nasıl sağlam bir isnada sahip olduğu problemi gündeme gelmektedir.

Hadisle pek az sayıda alim amel etmiştir. Amel etmeyen büyük çoğunluk ise hadis hakkında yorum yapmayanlar, zorlama te’villerle hadisi makul hale getirmeye çalışanlar ve hadisi reddedenler şeklinde üç gruba ayrılmaktadır. Kanaatimizce hadisle amel etmeyen âlimlerin metindeki problemleri görmezden gelmesi ve zorlama tevillere girmesi isabetli değildir. Bu itibarla hadisin sağlam olduğu kabul edilecekse, Hz. Peygamber’in gösterdiği yolu da kabul etmek, zorlama tevillere girmemek gerekir. Bize göre ise hadisin isnadının sağlamlığı, problemleri bir metnin Hz. Peygamber’e atfedilebileceği sonucunu doğurmaz.

---

<sup>72</sup> İbnü’s-Salah, *Ulumu’l-hadis*, (thk. Nureddin İtr), Beyrut 1977, s. 38.

## **TÜRK MEDENİ KANUNU'NA (TMK) GÖRE GERÇEKLEŞEN BOŞANMALARIN İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

**Dr. İbrahim YILMAZ\***

### **A Study on Divorcements Performed According to Turkish Civil Law (TMK) in Terms of Islamic Law**

Discussions on marriage and divorce started with the adoption of the new Turkish Civil Law (TMK) on 4 October 1926 have not finished yet. One of the topics discussed is that whether divorcements performed according to TMK are valid in terms of Islamic law or not. After enduring discussions on the dilemma of "civil marriage – religious marriage", most of the modern scholars of Islamic law has declared that a civil marriage performed "in accordance with terms" is valid in terms of religious/Islamic principles. But we can't say the same about a civil divorce performed with the court decision according to TMK. Because such civil divorcements have not been discussed sufficiently by modern scholars of Islamic law, so a common or widespread opinion on this matter hasn't been reached. Also there is no tangible proposals for the solution of social problems emerging because of this matter. This work aims to study this issue which causes some important social problems in our society in terms of "some special cases in Islamic law" and in terms of "procedure (forms) of divorce in Islamic law", and to put the issue in discussion agenda of Islamic law scholars.

**Key words:** divorce, Islamic law, Turkish Civil Law

---

\* Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğrt., Melikgazi Mustafa Eminoğlu Anadolu Lisesi, Kayseri, ibrh.yilmaz@hotmail.com

## I. GİRİŞ

### A. KONUNUN GÜNCELİĞİ

Ülkemizde 4 Ekim 1926 yılında İsviçre Medeni Kanunu'ndan iktibasla hazırlanan yeni Medeni Kanun'un kabul edilmesinden sonra, evlenme ve boşanmaların hukuken geçerli olabilmesi bu kanuna uygunluğuna bağlı hale gelmiştir. Bununla birlikte İslamî/dinî kurallara göre yapılan evlenme ve boşanmalar da kanunen serbesttir. Dolayısıyla ülkemizde, dün olduğu gibi bugün de, “**resmi nikah - resmi boşanma**” uygulaması ile birlikte “**dinî nikah - dinî boşanma**” uygulaması varlığını devam ettirmektedir. Ne var ki, yeni Medeni Kanun'un kabulüyle başlayan evlenme ve boşanma konusundaki tartışmalar hiç bitmemiştir.

Resmi nikah - dinî nikah ayırımı konusunda uzun yıllar süren tartışmalar neticesinde, din adamlarının/İslam hukukçularının büyük bir çoğunluğu, “şartları dahilinde” gerçekleşen resmi nikahın dinî açıdan da geçerli olduğu kanaatini ortaya koymuşlardır. Dahası, özellikle kadının haklarını ve itibarını güvence altına alabilmek için, resmi nikah yaptırmadan dinî nikah yaptırmanın dinî ve sosyal açıdan sakıncalı olduğunu da söylemektedirler.<sup>1</sup> Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 15-18 Mayıs 2002 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlemiş olduğu “Güncel Dinî Meseleler İstişâre Toplantısı-I” isimli bilimsel toplantının “Kadının Evlenmesi ve Boşanması” başlıklı iki oturumunda söz alan tüm katılımcılar, evlenmenin resmi kurumların denetimi dahilinde yapılması ve bunun tescil edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>2</sup> Katılımcılardan Dr. İbrahim Paçacı<sup>3</sup> ise, resmen tescil edilmeyen ve dinî nikah/imam nikahı adı altında yapılan evlenmelerle ilgili şu görüşleri dile getirmiştir:

“(Bu tür evliliklere) zina diyemeyiz; ancak, haksızlık ve zulmün çoğunlukla, hatta yüzde yüz olacak seviyelere çıktığı durumlar vardır ki, haksızlıktan dolayı bu evliliğin en azından **tahrimen mekruh** olduğunu, hatta bazı durumlarda **haram** bile olabileceğini düşünüyorum. Yani, bu evlilik caiz değil, helal değil haramdır. Ancak, resmen tescil ettirmeksizin evlenenler, zina değil de başka bir günah işlemiş olurlar, diye düşünüyorum.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Örnek olarak bkz. Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 1986, I, 236-237; a.m.f., *İslamın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1988, II, 811-813; 827-830; a.m.f., *İslam'da Kadın ve Aile*, İstanbul 1994, s. 206; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul 1995, s. 585-586; Aydın, M. Akif, “Aile Hayatı”, *İlmihal: İslam ve Toplum (II)*, Ankara 2008, s. 199-201.

<sup>2</sup> Bkz. *Güncel Dini Meseleler İstişâre Toplantısı-I*, (T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı /15-18 Mayıs 2002 İstanbul), Ankara 2004, s. 237-288.

<sup>3</sup> Emekli Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi

<sup>4</sup> Bkz. *Güncel Dini Meseleler İstişâre Toplantısı-I*, s. 263. Katılımcılardan Prof. Dr. Osman Eskicioğlu da, “İslam hukuku açısından, bugün imam nikahı Türkiye’de caiz değildir diyebiliriz” demektedir (a.g.e., s. 268). Paçacı'nın, hukuken tescil edilmeyen evliliklerin haksızlığa ve zulme sebebiyet vereceği gerekçesi ile “tahrimen mekruh” veya “haram” kabul edilebileceği konusundaki geniş bir değerlendirmesi için bkz. İbrahim Paçacı, “Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslam Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy: 11, Yıl: 2008, s. 71-73.

Resmi nikah olmadan yapılan dinî nikah konusu, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bir ilim heyetine hazırlatmış olduğu tefsirde de şöyle değerlendirilmektedir:

**“Resmi geçerliliği olmayan bir evlenme akdi, İslam’ın da nikaha bağladığı hak ve ödevlerin gerçekleşmesi ve uygulanması bakımından sakıncalıdır. Hakların zayi ve tarafların mağdur olacağını bile bile resmi nikah yapmadan “imam nikahı” ile evlenmek caiz olamaz; haksızlıklara kapı aralayan davranışların günah olduğu unutulmamalıdır.”**<sup>5</sup>

Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Fikret Karaman ise, “resmi nikah - dinî nikah” konusunda yaşanan sorunların, devletin müftülüklere resmi nikah kıyma yetkisi vermesiyle halledilebileceğini ifade etmektedir.<sup>6</sup>

Bu değerlendirmelerden de anlaşılabilirliği gibi, resmî nikah – dinî nikah meselesi kamuoyunda yeterince tartışılmış ve bu kanaatler ortaya konabilmiştir. Ancak Türk Medeni Kanunu'na (TMK) göre **mahkeme kararı ile gerçekleşen boşanmaların (resmi boşanma) dîni açıdan geçerliliği** konusunun yeterince tartışıldığı söylenemez. Bu yüzden bu tür boşanmaların dinî açıdan geçerli olup olmadığı hususunda kamuoyunu ikna edecek ve bu konudaki sorunları çözüme kavuşturacak yaygın bir kanaat oluşmamıştır.

Dini açıdan hassas ve Müslüman kamuoyu açısından oldukça önemli olan bu konunun bütün yönleri ile bir makalede ele alınıp tartışılması mümkün değildir. Bununla birlikte biz bu araştırmamızda, toplumumuzda güncelliğini koruyan, bir takım ciddi sorunlara ve sıkıntılara sebep olan bu konuyu, **“içerik/İslam hukukunda yer alan bazı özel durumlar”** ve **“şekil/usul/yöntem/hukuki prosedür”** bir başka ifade ile **“tefrîk/İslam hukukunda yargı yoluyla boşanma”** açısından değerlendirerek konunun İslam hukukçuları tarafından tartışılmasını amaçlamaktayız.

## B. TMK'YA GÖRE GERÇEKLEŞEN BOŞANMALARIN İSLAM HUKUKU AÇISINDAN TARTIŞILAN YÖNLERİ

Türkiye gibi hukuk sistemi laiklik esasına dayanan ülkelerin medeni kanunlarına göre gerçekleşen boşanmaların İslâm hukuku açısından geçerliliğiyle ilgili temelde iki tartışma konusu vardır. Birincisi, boşama yet-

<sup>5</sup> Bkz. *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, (haz. Hayreddin Karaman ve dğr.), DİB. Yay., Ankara 2006, 1, 369. Hayreddin Karaman, bir gazetede ki köşe yazısında ise imam nikahının geçerli olduğunu söylemektedir: “Resmi olmayan evlenme akitlerini geçersiz saymak, İslam dünyasında yaşayan ve imam nikahı ile yetinen milyonlarca Müslüman kadın ve erkeğin evli olmadıklarına, meşru olmayan ilişki içinde yaşadıklarına ve çocuklarının neseplerinin de sahih olmadığına hükmetmek demektir. Evliliğin birçok sonucundan biri kadınla erkek arasındaki haramlığın ortadan kalkmasıdır. Bu bakımdan sıhhat şartlarına riayet edilmiş imam nikahını geçerli ve yeterli saymak zorunludur; aksine bir delil bulunamaz. Herhangi bir akdin, başta hedeflenmesi bile bazı haksızlıklara sebep olması, bu akitlerin daha başta batıl olması sonucunu doğurmaz, ancak haksızlığın engellenmesi için başka tedbirler alınır, alınmalıdır.” Bkz. Karaman, “Evlilikle İlgili Problemler”, *Yeni Şafak Gazetesi*, 23.11.2007, (www.yenisafak.com.tr)

<sup>6</sup> Bkz. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I*, s. 268.

kisinin eşlerden alınarak hakimlere/mahkemeye devredilmesi,<sup>7</sup> ikincisi de laik mahkemelerce verilen boşanma kararlarının İslam hukuku açısından bağlayıcı olup olmamasıdır. Boşanma konusunda toplumda bazı sorun ve sıkıntılara sebep olan bu meseleler, yukarıda işaret ettiğimiz Diyanet İşleri Başkanlığı'nca düzenlenen Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı'nda ele alınarak tartışılmıştır.

### 1. Boşama Yetkisinin Eşlerden Alınarak Hakime/Mahkemeye Devredilmesi

Erkeğin “talâk/boşama” yetkisini suistimal etmesi, bunun neticesinde de kadının ve özellikle çocukların mağdur olması sebebiyle gündeme gelen meselelerden biri, erkeğin boşama yetkisinin mahkemeye devredilmesidir.

Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971), Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974), Zekiyüddin Şa'bân ve Hayreddin Karaman gibi bazı son dönem İslam hukukçuları, boşanma yetkisinin tümüyle eşlerden alınarak hâkime veya mahkemeye devredilmesinin mümkün olamayacağı görüşündedirler.<sup>8</sup> Ancak günümüzde, boşanma yetkisinin tümüyle eşlerden alınarak mahkemeye devredilmesinin mümkün olduğunu söyleyen İslam hukukçuları da bulunmaktadır.<sup>9</sup> Diğer taraftan günümüz İslam hukukçularının büyük bir çoğunluğu, İslam hukukunun boşanmada getirmiş olduğu sistemle ilgili gerekli hukuki düzenlemeler yapılarak, günümüzde İslam hukukunun uygulandığı yerlerde boşanmaların “yargı yoluyla” gerçekleşmesi ve boşanmak isteyen eşlerin mahkemeye başvurması gerektiği görüşünü dile getirmektedirler.<sup>10</sup> Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı'nın sonuç bildirgesinde, “İslâm

<sup>7</sup> Bu konuda İslam hukukçularının görüş ve değerlendirmeleri için bkz. Dalgın, Nihat, *İslam Hukuku'nda Boşama Yetkisi*, Samsun 1999, s. 209 -228.

<sup>8</sup> Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, İstanbul, ts., (Kahraman Yay.), II, 193, 217-220; Muhammed Ebû Zehre, *el-Ahvâlü 'ş-şahsiyye*, Kahire 1950, s. 281, 284; Zekiyüddin Şa'bân, *el-Ahkâmü 'ş-şer'iyye fi'l-ahvâlî 'ş-şahsiyye*, Bingazi 1993, s. 372, 375; Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, s. 245.

<sup>9</sup> Bkz. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I*, s. 249-250 (Hamza Aktan'ın görüşleri). Nihat Dalgın, *İslam Hukuku'nda Boşama Yetkisi* adlı eserinin “Sonuç” bölümünde (s. 126) görüşlerini şöyle ifade eder: “Fertlerin İslamî şuurdan uzaklaştıkları ve hak mefhumunun sık sık ihlal edildiği günümüzde, Allah'ın muradı doğrultusunda bir boşanma işleminin gerçekleştirilmesi için, devlet organının, evli çiftlerin hakkı olan boşanma ile ilgili yasal düzenleme yaparak, boşama yetkisini kullanmada yeni bazı sınırlandırmalar getirmesi ya da bu yetkiyi eşlerden alıp, taraflar adına, hak ve adalet ölçüsünde kullanmak için hakimlere verilmesi maslahat görünmektedir. Boşanma yetkisinin kocaya veya onun izniyle kadına bırakılması, yetki kullanımında tarihte bir çok istismara sebep olmuştur.” Dalgın'ın bu ifadelerinden, “boşama” yetkisinin eşlerden alınarak hakimlere devredilmesi gerektiği açıkça anlaşılabilir. Birlikte, kendisi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sempozyumunda, “boşanmanın tamamen mahkemeye devredilmesini uygun bulmadığını” belirtmektedir (*Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I*, s. 285).

<sup>10</sup> Bkz. Aktan, Hamza, “Kuran'a Göre Boşanma Prosedürü”, (yayınlanmamış bildiri), *I. Ulusal Kadın ve Aile Sempozyumu*, Mehir Vakfı, Konya 1998, s. 30-32; *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I*, s. 249-250 (Aktan'ın görüşleri), 251-252 (Yunus Vehbi Yavuz'un görüşleri); Döndüren, Hamdi, *Aile İlmihali*, s. 387, 419, 420, 451; Erdoğan, Mehmet, “Talâk: Milk-i Müt'a Mâlikiyetinin Sona Erdirilmesi ve Kadının Özgürlüğe Kavuşturulması Ya da Kadının Yuvasının Yıkılması”, [www.yeniarayislar.com](http://www.yeniarayislar.com), (05.05 2007); Acar, H. İbrahim, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Erzurum 2000, s. 307.

hukukunda kadının da erkek gibi boşanma hakkına sahip olduğu” tespit ve kararı yer almış olmakla birlikte<sup>11</sup>, bu konuda daha somut çözüm önerileri ileri sürülmemiştir.

## 2. TMK'ya Göre Gerçekleşen Boşanmaların Dini Durumu

Günümüzde İslâm ülkelerinde aile hukuku genellikle İslâm hukuku esaslarına göre düzenlendiğinden,<sup>12</sup> bu ülkelerde Türkiye’de olduğu gibi “Medeni Kanun’a göre gerçekleşen (resmî) boşanmaların İslam dini açısından geçerliliği” gibi bir tartışma yaşanmamaktadır. Türkiye’de ise, aile hukuku laiklik prensibi gereğince her hangi bir dinî inanç esasına göre düzenlenmediğinden,<sup>13</sup> uygulamada TMK’ya göre meydana gelen resmi boşanma işleminin yanı sıra bir de dinî boşanma şekli bulunmaktadır. Bu da toplumun dindar/muhafazakar kesiminde bazı sorunlara ve sıkıntılara yol açmaktadır.

Görebildiğimiz kadarıyla mahkemelerin TMK’ya göre vermiş olduğu boşanma kararlarının dinî açıdan geçerli olup olmadığı, Müslüman-Türk kamuoyunda ilahiyatçılar ve din adamları tarafından henüz yeterince tartışılmış değildir. Bu yüzden konunun dinî hükmü hakkında yaygın bir kanaat oluşmamıştır.

Her ne kadar Güncel Dîni Meseleler İstişare Toplantısı’nda, Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Prof. Dr. Hamdi Döndüren, Ayşe Sucu, Rıdvan Çakır gibi katılımcılar tarafından bu konuda toplumda yaşanan bazı sorunlar gündeme getirilmişse de,<sup>14</sup> toplantının sonuç bildirgesinde konuyla ilgili açık ve net bir hüküm/karar yer almamaktadır. Ancak katılımcılardan Prof. Dr. Mehmet Aydın, konuyla ilgili düşüncesini şöyle ifade etmiştir:

“Türkiye’de, dine sonradan girmiş veya cahil adam, tarikat mensubu şu bu bir adam, ‘efendim mahkeme boşadığı halde ben seni boşamadım, senin talâkın benim üzerimde, evlenemezsin; evlenirsen zina etmiş olursun’ diyor. Bu konuda da, eğer uygun görürseniz, **açık bir karar almamız**

<sup>11</sup> Toplantının “Sonuç Bildirgesi”nin 16. maddesi şöyledir: “Evlilik birliğinin devamı asıl gaye olmakla birlikte İslâm dini, eşlerin birbirleri ile uyuşmadığı ve ayrılmanın zaruret haline geldiği durumlarda, Kur’an ve Hz. Peygamber’in gözettiği amaçlar ve hukuki süreç dikkate alınarak bu birliği sona erdirmeye haklarının bulunduğu kabul eder.” (Güncel Dîni Meseleler İstişare Toplantısı-I, s. 784). Ancak bu maddede yer alan “hukuki süreç”ten maksadın ne olduğu açıkça ifade edilmemiştir.

<sup>12</sup> Örnek olarak bkz. Mustafa Sibâî, *Şerhu Kânûni 'l-ahvâli 'ş-şahsiyye (Sûriye)*, Beyrut 1997; Muhammed Ali es-Sertâvî, *Şerhu Kânûni 'l-ahvâli 'ş-şahsiyye (Ürdün)*, Umman 1997; Ahmed Gandûr, *el-Ahvâlü 'ş-şahsiyye fi 'l-teşrîi 'l-İslâmî maa beyânî Kânûni 'l-ahvâli 'ş-şahsiyye li 'l-kadâ fi mehâkimi 'l-Kuveyt*, Kuveyt 1985; Abdülkerim Şehbûn, *Şerhu Müdevveneti 'l-ahvâli 'ş-şahsiyyeti 'l-Mağribiyye (Fas)*, Ribat 1987.

<sup>13</sup> Bkz. T.C. 1982 Anayasası, md. 2 ve 24. Aslında 1926 yılında hazırlanan TMK, İsviçre Medeni Kanunu’ndan iktibasla hazırlanmıştır. İsviçre Medeni Kanunu ise Protestan-Hıristiyan hukukuna göre düzenlenmiştir. Dolayısıyla Türk Medeni Kanunu’nun temelde Hıristiyan hukukuna dayandığı söylenebilir. Bkz. Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Aile Hukuku*, İstanbul 1960, s. 166-167; a.mlf., *Ailenin Çilesi Boşanma*, İstanbul 1976, s. 148-149.

<sup>14</sup> Bkz. Güncel Dîni Meseleler İstişare Toplantısı-I, s. 246, 252, 275, 282-283.

**lazım. Yani, Türkiye’de resmi nikahın geçerli olduğunu ve ayrıca dinin nikaha ihtiyaç olmadığını; ayrıca mahkemelerin boşanma kararının dinî bakımdan mutlak manada geçerli olduğunu ifade etmeliyiz. Bunu açık seçik söylememiz gerekir, eğer uygun bulursanız.”<sup>15</sup>**

Dr. İbrahim Paçacı da konuyla ilgili makalesinde şu görüşleri dile getirir:

“...Diğer taraftan ülkemizde boşama yetkisi kanunla mahkemelere verilmiştir. **Resmi nikahla evlilik yapanlar, boşama yetkisinin mahkemeye ait olduğunu kabul ederek evlenmektedirler.** Boşanmada İslam’ın öngördüğü prosedür ve günümüzdeki hukukî düzenlemeler birlikte değerlendirildiğinde **erkeğin mahkeme kararı olmaksızın yapacağı tek taraflı boşama geçerli olmamalıdır.** Konunun bu yönüyle İslam hukukçuları tarafından yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.”<sup>16</sup>

Paçacı’nın da ifade ettiği gibi, günümüzde TMK’ya göre mahkemelerin vermiş olduğu boşanma kararları, hem “şekil/boşanmada uyulması gereken hukukî prosedür” açısından, hem de “laik mahkemelerin vermiş olduğu kararların İslam hukukuna göre geçerliliği” açısından Müslüman-Türk kamuoyunda yeterince tartışılmamıştır. Konunun fazla gündeme gelmemesinin siyasi ve sosyal bazı özel sebepleri bulunduğunu kabul etsek de, toplumun önemli bir kesimini ilgilendiren bu tür konuların inanç, düşünce, fikir ve bilim özgürlüğünün bulunduğu demokratik bir ülkede, en azından akademik düzeyde tartışılabilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

## II. TMK’YA GÖRE GERÇEKLEŞEN BOŞANMALARIN İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu çalışmada, konunun genişliği göz önünde bulundurularak, mahkemelerin TMK’ya göre vermiş olduğu boşanma kararları, sadece “içerik” ve “şekil/usul//hukukî prosedür” açısından değerlendirilecektir. Konunun “laik mahkemelerin vermiş olduğu kararların İslam hukukuna göre geçerliliği” şeklinde ifade ettiğimiz “esastan değerlendirilmesi” boyutunu ise, ayrı bir makale konusu olarak ele almayı düşünüyorum.

Buna göre, TMK’ya göre gerçekleşen boşanmaları iki başlık altında, önce “İslam hukuk doktrininde yer alan bazı özel durumlar” açısından, ardından “eşlerin tefrik/yargı yoluyla boşanma hakkı” açısından ele alıp inceleyeceğiz.

<sup>15</sup> Bkz. *Güncel Dini Meseleler İstişâre Toplantısı-I*, s. 287-288.

<sup>16</sup> Bkz. Paçacı, *a.g.e.*, s. 89.



## A. KONUNUN İSLÂM HUKUK DOKTRİNİNDE YER ALAN “BOŞANMAYA AİT BAZI ÖZEL DURUMLAR” AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bugün ülkemizde, TMK'ya göre boşanma davası açan müslüman bir erkek, bu davaya binaen hâkimin boşanmaya hükmetmesi halinde dinî açıdan herhangi bir sorun yaşamamaktadır. Çünkü, genellikle erkeğin İslâm hukukunun kendisine vermiş olduğu talâk yetkisini tek taraflı olarak, mahkemeye başvurmadan kullanma hakkına sahip olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla erkek bu hakkını mahkemeye başvurmadan kullanabileceği gibi, mahkeme aracılığıyla kullanması, yani boşama hak ve yetkisini hâkime devretmesi (tefvîz) de İslâm hukuku açısından bir sorun oluşturmamaktadır. Örneğin konuyla ilgili günümüzde verilmiş bir fetva şöyledir:

“Mahkemede hâkimin 'boşanmayı kabul ediyor musun?' sorusuna, erkek 'evet ediyorum, boşadım, boşuyorum' gibi sözlü bir cevap vermişse, karısını gerçekten bir *ric'î talâkla* boşamış olur.”<sup>17</sup>

Din İşleri Yüksek Kurulu da, sadece erkeğin veya eşlerden her ikisinin boşanma davası açmalarını, erkeğin boşamayı hâkime “tefvîz-i talâk” yoluyla devretmesi olarak değerlendirerek mahkemenin vereceği boşanma kararının dînen de geçerli olacağı görüşüne sahiptir.<sup>18</sup>

Ancak boşanma davasını kadının açması ve bu davaya binaen mahkemenin TMK'ya göre boşanmaya hükmetmesi halinde, özellikle de “kadının talâk/boşama yetkisi yoktur, erkeğin rızâsı (hul') olmadan veya kendisine tefvîz-i talâk yetkisi verilmeden kadının boşanması veya boşanma davası açması mümkün değildir” görüşünde olanlara göre, durum nasıl değerlendirilecektir?<sup>19</sup>

Günümüzde, kadının açmış olduğu bu tür boşanma davalarını, klasik İslâm hukuk doktrininde yer alan “talâkın şarta bağlanması (talâk-ı muallak)” veya “mükrehin boşaması” durumlarına benzetenler olduğu gibi,<sup>20</sup> “talâkta vekalet vermeye (tefvîz-i talâk)” benzeterek çözüm önerisinde bulunanlar da vardır.<sup>21</sup> Prof. Dr. Hayreddin Karaman ise, kendi internet sitesinde bir soruya verdiği cevapta (fetvâ) bu konudaki çözüm önerisini şöyle ifade eder:

<sup>17</sup> Bkz. Beşer, Faruk, *Fıkıh Penceresinden Sosyal Hayatımız-I*, İstanbul 1993, s. 162

<sup>18</sup> Bkz. *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, (Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları), T.D.V. Yay., Ankara 1996, s. 81.

<sup>19</sup> Kadının boşama yetkisi konusundaki çağdaş görüş ve yaklaşımların değerlendirilmesi için bkz. Yılmaz, İbrahim, *Yetki ve Sistem Açısından İslam Hukukunda Boşanma*, Kayseri 2007, s. 176-240; Dalgın, a.g.e., s. 67-137.

<sup>20</sup> Bkz. *Güncel Dini Meseleler İstişâre Toplantısı-I*, s. 282-283 (Hamdi Döndüren'in görüşleri).

<sup>21</sup> Bkz. *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, s. 81.

“Mahkemeye başvurup boşanan bir kadını, kocası -dinî bakımdan-boşamamakta ısrar ederse durum hakemlere intikal ettirilir. Hakemler kadının, kocanın kusuru yüzünden ayrılmak istediğini tespit ederlerse ayrılmaya (tefrik) karar verirler. Ayrılmayı talak sayan ictihada göre de kadının mehri-nin ödenmesi gerekir. Bu ifadelerimin kısıdan ve geçerli delili, Osmanlılar zamanında Şeyhülislamlık makamının da onayı ile çıkarılan Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin 119, 130 ve 131. maddeleridir.”<sup>22</sup>

Aşağıda, özellikle kadının açtığı boşanma davasına binaen TMK'ya göre gerçekleşen boşanmaların, İslâm hukuk doktrininde yer alan bazı özel durumlar açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durulacaktır. Hemen şunu da ifade edelim ki, TMK için geçerli olan bu değerlendirmeler, aile hukuku İslam hukukuna göre düzenlenmemiş ülkelerin medeni kanun-larına göre gerçekleşen tüm resmi boşanmalar için de geçerlidir.

#### 1. “Boşamayı Şarta Bağlama” Açısından Değerlendirilmesi

Klasik İslâm hukuk doktrinine göre, erkeğin talâkı/boşa(n)mayı ilerde olması muhtemel bir işe/olaya bağlaması caizdir ve buna “*şarta bağlı boşama (talâk-ı muallak)*” denilmektedir. Dört mezhebe göre şartın gerçekleşmesi ile boşanma da gerçekleşmiş olur.<sup>23</sup>

Prof. Dr. Hamdi Döndüren, mahkemelerin TMK'ya göre vermiş olduğu boşanma kararları ile ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

“Şartları dahilinde bugün Türkiye’de icra edilen resmi nikâh İslâm’a da uygun olduğundan, *resmi nikâhla evlenen kişiler/eşler resmi şekilde boşanmayı da kabul ediyorlar demektir*. Yani eşler, “*biz ileride bu resmi evliliği ancak mahkeme önünde sona erdirebiliriz*” diyerek, bunu başlangıçta kabullenmiş oluyorlar. Bu da askıya alınan bir boşama (talâk-ı muallak) demektir.”<sup>24</sup>

Bu durumda erkek nikâh akdiyle kadına zımnen “*eğer bir gün seni boşamak zorunda kalırsam veya boşanmak zorunda kalırsak, mahkeme kararı ile boş ol veya boşanahım*” diyerek, boşanmanın vukuunu ve şeklini ileride gerçekleşmesi muhtemel olan “**hâkim kararıyla boşanma şartına**” bağlamış olmaktadır.

Olayı şöyle de düşünmek mümkündür: “Eğer bir gün ikimizden birisi mahkemeye gidip boşanma davası açar ve boşanma kararı verilirse, sen boş ol”. Bu durumda erkek, talakı “kendisinin ya da eşinin mahkemeye başvurması ve boşanma kararı verilmesi” şartına bağlıyor / talik ediyor, demektir.

<sup>22</sup> Bkz. <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0161.htm> (15.12.2009)

<sup>23</sup> Bkz. Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, Beyrut 1990, IV, 315-321; Bilmen, *a.g.e.*, II, 232; Ebü Zehre, *a.g.e.*, s. 297 vd.; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 309; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 389-390; “Talâk”, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, Küveyt 1414/1993, XXIX, 38.

<sup>24</sup> Bkz. *Güncel Dini Meseleler İstişâre Toplantısı-I*, s. 282 (Hamdi Döndüren'in görüşleri).

Boşamayı şarta bağlama işlemini, hukukî işlemlerde örf'e itibar edilmesi gerektiğini bildiren fıkıh/hukuk kaideleri<sup>25</sup> çerçevesinde değerlendirildiğimizde şu sonuca varmak mümkündür: “Medeni Kanun’a göre resmi nikâhla evlenen kimseler, yine herkes tarafından bilinen resmi yoldan, yani Medeni Kanun’a göre mahkemede boşanmayı kendilerine şart koşmuş olmaktadır”. Bu durumda, boşanma davası ister kadın ister erkek tarafından açılmış olsun, mahkemenin boşanmaya hükmetmesi ile İslâm hukuku açısından da boşanma gerçekleşmiş olmaktadır.

## 2. “Nikâh Akdinde Şart Koşma” Açısından Değerlendirilmesi

İslam hukukuna göre nikâh akdinde, akdin tabiatına, gayesine ve İslâm'ın temel esaslarına aykırı olmamak üzere, evliliği kayıt altına alan (tak-yîdî) bazı şartlar ileri sürülebilir. Akitle birlikte bu şartlar da gerçekleşmekte; yani nikâh akdiyle birlikte ileri sürülen şartlar, akdin gerçekleşmesiyle taraflar için bağlayıcı hale gelmektedir. Bu şartların niteliği ve hangi tür şartların geçerli sayılacağı konusunda mezheplerin farklı yaklaşımları bulunmaktadır. En dar yorum Hanefî mezhebine, en geniş yorum ise Hanbelî mezhebine aittir.<sup>26</sup>

Buna göre resmi nikâhla evlenen eşlerin, akit esnasında açıkça ifade etmeseler de *zımmen/örfen*, herkes tarafından bilinen resmi yoldan, yani Medeni Kanun’a göre boşanmayı *şart kılmış oldukları* ve evliliğin ancak, mahkeme kanalıyla ve hâkimin kararıyla sona erdirilebileceği hususunda aralarında anlaşmış oldukları düşünülebilir. Dolayısıyla, yukarıda olduğu gibi, boşanma davası ister kadın ister erkek tarafından açılmış olsun, mahkemenin boşanmaya hükmetmesi ile İslâm hukuku açısından da boşanma gerçekleşmiş olacaktır.<sup>27</sup>

Ancak bu durumda iki husus tartışmaya açık görünmektedir. Birincisi, kocanın boşama yetkisinin tamamen mahkemeye mi devredilmiş sayılacağı, yoksa bu yetkiyi mahkemeye paylaşmış mı olacağıdır. İkincisi ise, erkeğin nikah akdi sırasında koşulan bu şarta riayet etmemesi ve kendi başına talakda bulunması halinde durumun nasıl değerlendirileceğidir. Bu meselelerden ilkinde işaret eden ve nihai bir yetki devrinden söz edilemeyeceğini belirten Hayreddin Karaman'ın değerlendirmesi şöyledir:

“Resmi olarak evlenen çiftlerin daha başta (bu resmi evlilik akdini yaparken), üstü kapalı da olsa boşama hakkını mahkemeye devretmiş oldukları, bu sebeple kocanın kendi başına boşamasının geçerli olmayacağı şeklindeki görüşe katılmam mümkün değildir. Çünkü bazı Batı ülkelerinde bulunmasına

<sup>25</sup> Bkz. Mecelle, “Adet muhakkemdir” (md. 36); “Örfen maruf olan/bilinen, şart kılınmış gibidir” (md. 43); “Örf ile ta'yin, nass ile ta'yin gibidir (örf ve adetin belirlenmesi nassın belirlenmesi gibidir)” (md. 45).

<sup>26</sup> Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 483-484; Cezîrî, *a.g.e.*, IV, 82; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 270; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 159; Atar, Fahreddin, “Nikah”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 115.

<sup>27</sup> Bkz. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I*, s. 282-283 (Döndüren'in görüşleri); Paçacı, *a.g.e.*, s. 89.

rağmen, Türkiye’de Müslümanların önünde “ister imam nikahı ile ister resmi nikahla evlenme” şeklinde bir seçenek yoktur. Kanuna göre evli sayılmak isteyenler tek yol olarak resmi nikaha mecbur edilmişlerdir. Bu yüzden “hür irade ile bir yetki devri” söz konusu değildir. Ayrıca koca, serbest iradesiyle birine boşama yetkisi verse bile bu, onun yetkisini elinden almaz; yetki çift yönlü hale gelir. Boşama yetkisinin kocadan tamamen alınması ise bu yetkiyi ona veren naslara (ayetlere ve hadislere) aykırı olur. Kadın evli kalmayı istemediği halde kocanın boşamayı reddetmesi halinde günümüzde de kadının, hakemlere başvurarak evliliği dini bakımdan sona erdirmesi mümkündür.”<sup>28</sup>

### 3. Mükrehin Boşaması Açısından Değerlendirilmesi

Klasik İslâm hukuk doktrininde, cebir ve tehdit altında bulunan kimsenin (mükreh) boşaması, Hanefî mezhebi dışındaki mezheplere göre geçersiz, Hanefî mezhebine göre geçerlidir.<sup>29</sup> Medeni Kanun’a göre mahkemenin vermiş olduğu boşanma kararı her iki görüş açısından da değerlendirildiğinde, erkek istememiş olsa bile kendisine “kamu gücüyle zorla kabul ettirilen” bir boşanma olarak görmek mümkündür.<sup>30</sup>

Buna göre, boşanmak bir zaruret haline geldiği halde bundan kaçınarak boşama/talâk yetkisini kötüye kullanmak isteyen erkek açısından, Hanefilerin görüşü doğrultusunda kadının açmış olduğu boşanma davasında, mahkemenin verdiği boşanma kararının geçerli olduğuna hükmedilebilir.

Diğer taraftan muvâzaalı/anlaşmalı boşanmalarda olduğu gibi, iç irade dikkate alınarak, boşanmak istemedikleri halde *sosyal, siyasal veya ekonomik* bir takım sebep, kaygı ve şartlardan dolayı şeklen boşanmak zorunda kalan eşlerin durumu, cumhurun görüşü doğrultusunda değerlendirilerek, mahkemenin verdiği boşanma kararının dinen geçersiz olduğuna hükmedilebilir.<sup>31</sup>

### 4. Tefvîz-i talâk Açısından Değerlendirilmesi

Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Türkiye’de mahkeme kararı ile gerçekleşen boşanmalarla ilgili bir kararında/fetvasında yer alan aşağıdaki değerlendirme, Kurul’un bu soruna “tefvîz-i talâk” yöntemi çerçevesinde bir çözüm getirmeye çalıştığını göstermektedir:

<sup>28</sup> Bkz. Karaman, “Evlilikle İlgili Problemler”, *Yeni Şafak Gazetesi*, 23.11.2007, (www.yenisafak.com.tr)

<sup>29</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kâhire ts, (Dâru’l-Turâs), X, 202-203; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, İstanbul 1985, II, 67; İbn Kudâme, *a.g.e.*, X, 351; Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, Kahire ts, (Daru’l-Fkr), III, 289; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadir*, Kahire ts. (Daru’l-Fikr), III, 489; “Talâk”, *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, XXIX, 17-18.

<sup>30</sup> Bkz. *Güncel Dini Meseleler İstişâre Toplantısı-I*, s. 282 (Döndüren’in görüşleri).

<sup>31</sup> Konuyla ilgili günümüzde verilmiş bir fetva şöyledir: “Koca mahkemede, ....sözlü ifadesi mümkün olan bir yerde (muvazaalı boşanmada olduğu gibi) kalben boşamadığı halde, bir evraka boşadığını yazsa ya da yazılı bir evraki imzalasas, (diyâneten) boşanmış olmaz.” (Beşer, *a.g.e.*, s. 162).

“Bir kimsenin bizzat veya avukatı aracılığıyla boşanmak üzere mahkemede dava açması, hâkime eşini boşaması için yetki vermesi (*tefvîz-i talâk*) demektir. Bu itibarla sadece erkeğin veya her iki tarafın açtığı dava sonucu, mahkemece boşanmış olan eşler, dinen de boşanmış olurlar. Ancak, daha önce eşler arasında başka boşanmalar olmamış ise, mahkemenin boşaması, bir boşama sayıldığından, mahkeme kararı ile boşanmış olan eşlerin, istedikleri takdirde -geride kalan iki talâk hakkı ile- tekrar evlenmeleri mümkündür.”<sup>32</sup>

Klasik İslam hukuk doktrininde yer alan görüşler dikkate alındığında, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun bugün ülkemizdeki mahkemelerin vermiş olduğu boşanma kararları hakkındaki bu yaklaşımı erkek açısından kabul edilebilir olsa da, kadının açtığı boşanma davası açısından aynı değerlendirmeyi yapmak mümkün değildir. Çünkü erkek, şahsa bağlı medeni ve hukûkî bir tasarruf olan talâk yetkisini bizzat kullanabileceği gibi vekalet verme (tevkîl) ya da yetki devri (tefvîz) yoluyla başkasına da devredebilmektedir.<sup>33</sup>

Kadın ise, klasik İslâm hukuk doktrinine göre nikah akdiyle elde edilmiş bir talâk/boşama yetkisine sahip olmadığından, mahkemeye dava açarak bunu devretmesi söz konusu değildir. Bunun kadın açısından da geçerli olabilmesi için, önce erkeğin nikâh akdi esnasında veya sonrasında tefvîz-i talâk yoluyla eşine boşama yetkisi vermiş olması gerekmektedir. Kadın nikâh akdi esnasında talâk hak ve yetkisinin kendisine akitle birlikte verilmesini isteyebileceği gibi, gerektiğinde kullanmak üzere ileride bu yetkinin kendisine verilmesini de şart koşabilir veya bu yetkinin üçüncü bir şahsa verilmesini de isteyebilir.<sup>34</sup>

Mâlikilere göre, boşama yetkisinin üçüncü şahsa tefvîz yoluyla devredilmesi gıyâben de olabilmektedir. Ayrıca, boşama yetkisi kendisine verilen bu şahıs (kadın veya erkek) Müslüman olabileceği gibi, zimmî yani gayr-i müslim de olabilir.<sup>35</sup> Ancak bu şahsın, tefvîz işleminin yapıldığı beldede veya o beldeye yakın bir mesafede bulunması şarttır. Aksi halde tefvîz, tercih edilen görüşe göre kadına intikal eder.<sup>36</sup> Diğer taraftan erkek, talâk yetkisini eşinin dışında birden fazla kişiye de tefvîz edebilir ve bunların birlikte karar vermeleri şart koşulmamış ise her biri müstakil olarak boşama yetkisine sahip olurlar.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Bkz. *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, s. 81.

<sup>33</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 59; İbn Kudâme, *a.g.e.*, X, 381; Şirbinî, *a.g.e.*, III, 285; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, IV, 76; Cezîrî, *a.g.e.*, IV, 328; “Talâk”, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, XXIX, 45-49.

<sup>34</sup> Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1984, VI, 439; İbn Kudâme, *a.g.e.*, X, 384; Cezîrî, *a.g.e.*, IV, 328; M. Mustafa Şelebi, *Ahkâmü'l-üsra fi'l-İslam*, Beyrut 1977, s. 521-522; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 3. baskı, 1409/1989, VII, 53 vd.

<sup>35</sup> Derdîr, *eş-Şerhus-sağîr alâ akrebi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, (nşr. Mustafa Kemal Vasfî), Kahire ts., II, 600; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-Mâlikîyyü'l-müeyesser*, Dimaşk 1423/2002, II, 172

<sup>36</sup> Derdîr, *a.g.e.*, II, 600-601; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, VII, 416-417.

<sup>37</sup> Derdîr, *a.g.e.*, II, 601.

Boşama yetkisinin üçüncü şahsa tefvîz yoluyla devredilmesi “temlîk” niteliğinde olduğundan, Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre, erkeğin bundan dönmesi ve kendisine talâk’ın devredildiği şahsın iradesine müdahale etmesi de mümkün değildir. Ayrıca tefvîz, boşamayı bir başkasının iradesine bağlama (ta’lîk) olduğundan yemin hükmündedir. Yeminden rücû da caiz değildir.<sup>38</sup> Bu sebeple boşama yetkisi kendisine verilen üçüncü şahıs, uygun gördüğü takdirde tefvîzin çeşidine göre dilediği zaman boşamayı yapabilir.<sup>39</sup> Bu durumda kadın, tefvîz-i talâk hakkını kendisi kullanabileceği gibi, bunun *hakîkî bir üçüncü şahsa verilmesini* de isteyebilir; bu yetkinin kendisi veya üçüncü şahıs tarafından mahkemenin denetimi ve aracılığı ile kullanılmasını da şart koşabilir.<sup>40</sup>

Şu halde Mâlikî mezhebinin boşama yetkisinin üçüncü şahsa gıyâben de tefvîz edilebileceği hükmünden hareketle, kadının nikâh akdi esnasında boşama yetkisinin, *hükmî bir şahıs olan mahkemeye* tefvîz edilmesini şart koşması veya bu yetkiyi kadına vermek istemeyen erkekten, hâkime devredilmesini (tefvîz) istemesi mümkün müdür?

Diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslâm hukukunda da, devlet başkanı ve idârecilerin devlet adına yapmış oldukları bir çok tasarrufun meşruiyeti, devleti hükmî bir şahsiyet olarak kabul etme esâsına dayanmaktadır. Aksi halde devleti, tasarruflarında ve hukûkî muâmelelerinde, devlet başkanının ve onun idâresi altında bulunan devlet memurlarının temsil ettiği hükmi bir şahsiyet olarak kabul etmeden, devletin dış siyâset ve iç idâre bakımından tasarruflarını izâh etmek mümkün değildir.<sup>41</sup> Aynı şekilde, devletin yargı organları olan mahkemeler birer hükmi şahsiyet, hâkimler de amme adına tasarruflarda bulunan hükmî şahıslar olarak kabul edilmektedir.<sup>42</sup>

İslâm hukukunda boşama hak ve yetkisinin kadının dışında üçüncü bir “hakiki şahsa” tefvîz yoluyla devredilmesi câiz olduğuna göre, bu yetkinin “hükmî bir şahıs” olan hâkimlere/mahkemelere devredilmesi de câiz olmalıdır. Nitekim Din İşleri Yüksek Kurulu yukarıda geçen kararında, birer hükmi şahsiyet olan hâkimleri gerçek şahıs olarak kabul etmiş ve mahkemelerde açılan boşanma davalarını tefvîz-i talâk olarak değerlendirmiştir.<sup>43</sup> Buna göre kadının, -dîni veya resmi- nikâh akdi esnasında tefvîz-i talâk hakkının birer hükmi şahıs olan mahkeme veya hâkimlere devredilmesini

<sup>38</sup> Kâsânî, *Bedâi’ u’s-sanâi’*, Beyrut 1406/1986, III, 113; İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 71; “Talâk”, *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, XXIX, 45-46, 47, 48.

<sup>39</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 71; Ebû Zehre, *a.g.e.*, s. 323.

<sup>40</sup> Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 420.

<sup>41</sup> Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhiyyü’l-âmm: el-Fikhu’l-İslâmî fi sebîhi’l-cedîd*, Dimaşk 1968, III, 239-287 (özellikle 239, 256, 261-264); Halil Cîn – Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1990, II, 11 vd.; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 171, 208.

<sup>42</sup> Karaman, *a.g.e.*, I, 208.

<sup>43</sup> Bkz. *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, s. 81.

şart koşabileceğini söylemek mümkündür. Ayrıca bu yetkiyi kadına vermek istemeyen erkek bunu hâkimlere tefvîz de edebilir. Şu halde, kadının şart koşması veya erkeğin istemesi üzerine, talâk hak ve yetkisinin hükmi birer şahıs olan mahkemelere/hâkimlere tefvîz/temlik edilmesi halinde, mahkemenin/hâkimin vermiş olduğu boşanma kararının, İslâm hukukuna göre kadın açısından da gerçekleşmiş olduğu ve bu kararın erkek için bağlayıcı olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan erkek, talâk/boşama yetkisini, (resmi veya dinî) nikah akdi esnasında veya sonrasında, eşine veya hükmi bir şahıs olan hâkime tefvîz etmeyi açıkça ifade etmese veya bunu kabul etmese bile, resmi nikaha imza atan erkeğin, zımnem/örfen boşama yetkisini **eşine veya hâkime** tefvîz/devr ettiğini ve boşama yetkisini kullanmaları konusunda onları kendisine “vekîl” tayin ettiğini söylemek de mümkündür.<sup>44</sup> Şöyle ki, resmi nikah akdinin yapılması ile erkek, açıkça ifade etmese bile, zımnem karısına “*bir gün seni boşamak zorunda kalırsam veya boşanmak zorunda kalırsak, mahkemede kendi adına boşanma davası açabilmen için talâk/boşama yetkimi sana tefvîz ediyorum, kendini boşaman için seni vekil tayin ediyorum*” demiş olmaktadır.

Yine aynı şekilde, “*bir gün boşanmak zorunda kalırsam veya eşim boşanma davası açarsa, benim adıma boşanmaya hükmedebilmesi için, talâk/boşama yetkimi hakime tefvîz ediyorum, onu vekil tayin ediyorum*” demiş olmaktadır. Dolayısıyla ister kadın ister erkek tarafından boşanma davası açılmış olsun, mahkemenin boşanmaya hükmetmesi ile İslâm hukuku açısından da boşanma gerçekleşmiş olmaktadır.

## B. KONUNUN İSLÂM HUKUK DOKTRİNİNDE YER ALAN “EŞLERİN TEFRİK (YARGI) YOLUYLA BOŞANMA HAKKI” AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Günümüzde eşlerin TMK'ya göre yargı yoluyla boşanma haklarını, klasik İslam hukuk doktrininde yer alan “tefrîk/yargı yoluyla boşanma hakkı” ve devletin yasama yetkisine dayalı olarak “şekil ve prosedür açısından boşanmada gerekli hukuki düzenlemeleri yapması” açısından iki başlık altında ele almak mümkündür.<sup>45</sup>

### 1. Eşlerin Tefrîk/Yargı Yoluyla Boşanma Hakları Açısından

İslâm hukuk doktrininde, evliliğin sona ermesi konusunda mahkemenin müdahalesine ve hâkim kararıyla boşanmaya yer verilmiş; bu şekilde meydana gelen boşanmalar İslâm hukukçuları tarafından “tefrîk” ola-

<sup>44</sup> Bkz. *Güncel Dini Meseleler İstişâre Toplantısı-1*, 282-283 (Döndüren'in görüşleri).

<sup>45</sup> İslam hukukunda “eşlerin tefrîk/yargı yoluyla boşanma hakkı” ve “şekil/prosedür açısından boşanmada gerekli hukuki düzenlemenin yapılması” konusuna ilgili geniş bilgi için bkz. Yılmaz, İbrahim, *Yetki ve Sistem Açısından İslam Hukukunda Boşanma*, Kayseri 2007, s. 243-457; Dalgın, a.g.e., s. 141-228.

rak isimlendirilmiştir.<sup>46</sup> Hukûkî bir terim olarak *tefrîk*, mezheplerin kabul etmiş olduğu sebeplerden birine istinaden eşlerden birisinin mahkemeye başvurması üzerine *hâkimin boşanmaya/ayrılığa hükmetmesi* şeklinde tarif edilir.<sup>47</sup> Buna göre, karı-kocalık işlerini güçleştiren ya da imkânsız hâle getiren “*hastalıklar veya fizyolojik kusurlar, erkeğin hanımının nafakasını temin edememesi, şiddetli geçimsizlik ve fena muamele...*” gibi sebeplerden dolayı, eşlerin mahkemeye başvurarak boşanma talebinde bulunma hakları vardır.<sup>48</sup> Ancak eşler için, özellikle kadın için *tefrîk* yoluyla boşanma hakkı doğuran sebepler *ictihâdî* olduğundan, mezheplerin yaklaşımları farklıdır. Hanefi mezhebinde *tefrîk*/yargı yoluyla boşanma sebepleri sınırlı olarak sadece kadına verilmişken,<sup>49</sup> özellikle Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde *tefrîk* yoluyla boşanma hakkı eşlerin her ikisine de verilmiş ve kadın için boşanma hakkı doğuracak sebepler oldukça geniş tutulmuştur.<sup>50</sup>

1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi (HAK), bugünkü TMK’da “genel boşanma sebepleri” olan *aile hukukunu ihlal etme ve şiddetli geçimsizlik* sebeplerine dayalı olarak eşlerin her birinin mahkemede dava açma haklarını kabul etmiş ve bunu ilgili madde şöyle düzenlemiştir:

“Karı koca arasında anlaşmazlık ve geçimsizlik meydana gelip de **tarafardan biri hâkime başvurursa**, hâkim iki tarafın ailelerinden birer **hakem** tayin eder. Bir veya iki taraf ailesinden tayin olunacak kimse bulunmaz veya bulunup da hakem olacak vasıflara haiz olmazsa dışardan münaşip kişileri tayin eyler. Bu şekilde teşekkül eden **aile meclisi**, tarafların iddia ve savunmalarını inceleyerek aralarını ıslaha çalışır. Bu mümkün olmadığı takdirde, kusur kocada ise **talâk** ile aralarını *tefrîk* eder. Kusur (suç) karıda ise, mehrin tamamı veya bir kısmı üzerine **muhâlea** yoluyla hükmeder. Hakemler ittifak edemezlerse hâkim, gerekli vasıflara hâiz diğer bir hakem heyeti veya taraflara akrabalığı olmayan üçüncü bir hakem tayin eder. **Hakemlerin vereceği karar kesin olup itiraz edilemez.**”<sup>51</sup>

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu’nun da ifade ettiği gibi, 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi’ne de kaynaklık eden özellikle Mâlikî hukuk ekolünün “*zarar ve şikâk sebebiyle tefrîk*” konusundaki esnek ve hoşgörülü tavrı, kadını kocasının zulmüne ve haksız baskısına karşı korumayı, kendisi için çekil-

<sup>46</sup> Bkz. Ebû Zehre, *a.g.e.*, s. 342 vd; Şa’bân, *a.g.e.*, s. 473 vd.; Zerkâ, *a.g.e.*, I, 37; Bilmen, *a.g.e.*, II, 344

<sup>47</sup> Cin, Halil, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, Konya 1988, s. 87, 126; Aydın, M. Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 43; Cin-Akgündüz, *a.g.e.*, II, 110.

<sup>48</sup> Bilmen, *a.g.e.*, II, 344; Cin, *a.g.e.*, s. 87; Döndüren, Hamdi, “Talâk”, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, VI, 105.

<sup>49</sup> Mergînâni, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedî*, İstanbul 1986, II, 28; İbnu’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadir*, IV, 303; Halebî, *Mülteka’l-ebhur*, I, 289.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 42; Karâfi, *ez-Zehîra*, IV, 419, 428; Derdîr, *a.g.e.*, II, 467; Şirbîni, *Muğni’l-muhtâc*, III, 202; İbn Kudâme, *el-Muğni*, X, 55; Zuhâyli, *a.g.e.*, VII, 509 vd. Ayrıca bkz. Bilmen, *a.g.e.*, s. 359-362; Ebû Zehre, *a.g.e.*, s. 347; Cin, *a.g.e.*, s. 88 vd; “Talâk”, *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, XXIX, 53-77.

<sup>51</sup> Hukuk-u Aile Kararnamesi, md. 30. Ayrıca bkz. Cin, *a.g.e.*, s. 131-132.



mez bir hal almış bulunan evlilik bağından kadını kurtarmayı ve bu konuda hâkimi de devreye sokarak *makul bir objektifliği* sağlamayı hedef alan görüşleri, gerçekten, çağdaş kanunlardan **on küsur asırlık** bir önceliğe sahip ileri bir yaklaşımdır.<sup>52</sup>

Netice itibariyle, aralarında ciddi bir anlaşmazlık çıktığında veya şiddetli geçimsizlik baş gösterdiğinde eşlerden birinin, özellikle kadının, Türk Medeni Kanunu'nda öngörüldüğü şekilde boşanma davası açması ve açılan bu davaya binaen mahkemenin boşanmaya hükmetmesi İslâm hukuku açısından da geçerli sayılabilir. Bu durumda mahkemenin verdiği bu boşanma kararı eşler açısından bağlayıcı olacaktır.

## 2. Devletin Boşanmada Hukuki Düzenleme Yapma Yetkisi Açısından

İslâm'da şer'î/dînî hükümler, mutlak olmayıp, meşru kılındıkları maksatlarla sınırlıdır.<sup>53</sup> Bundan dolayı günümüz İslâm hukukçularından bazıları, kişinin sahip olduğu hakların kullanımına toplumsal maslahat yönünde, "*sedd-i zerâî*" ve "*siyâset-i şer'iyye*" prensiplerine dayanılarak sınırlandırmalar getirilebileceğini söylemektedirler.<sup>54</sup>

Bu anlayıştan hareketle, İslâm hukukuna göre devlet, "mübah olan bir konuda" maslahatı gözeterek ve şer'î esaslarla çatışmamak şartıyla, hakların kullanımını sınırlayıcı hükümler koyabilir.<sup>55</sup> Zira "*Şer'ât'ın men etmediği şeyi menetmek şer'an caizdir. Şer'an caiz olmayan, şeriatin menettiği şeyi emretmektir*".<sup>56</sup> 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin hazırlanmasında rol oynayan, dönemin önde gelen İslam hukukçularından Mansurizâde Saîd (ö. 1923), "*devlet başkanı, şer'âtın menetmediklerini kanun yoluyla menedebilir ve mübah (câiz) olan konularda da gerekli hukûkî düzenlemeleri yapabilir*" diyerek, devlet başkanının aile hukuku alanında, medenî ve zarûrî ihtiyaçlara uygun bir şekilde "*velâyet-i saltanatı hasebiyle*" kayıtsız şartsız kanun koymaya ve gerekli hukûkî düzenlemeleri yapmaya yetkili olduğunu ortaya

<sup>52</sup> Bardakoğlu, Ali, "Hukuki ve Sosyal Açından Boşanma", *Türk Aile Ansiklopedisi*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara 1991, I, 230

<sup>53</sup> Fethî Dirîni, *el-Hak ve Medâ sultani'd-devle fî takyîdih*, Beyrut 1984, s. 84.

<sup>54</sup> Dirîni, *a.g.e.*, s. 21-22, 70-73, 110-111; Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakın Kötüye Kullanılması*, İstanbul 1997, s. 43-45, 56-57; Bardakoğlu, Ali, "Hak", *DİA*, XV, 142, 147; M. Tahir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, (trc. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan), İstanbul 1988, s. 195; Ahmed er-Reysûnî, *Nazarîyyetü'l-makâsîd*, Riyad 1992, s. 74.

<sup>55</sup> M. Mustafa eş-Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Beyrut 1981, s. 58-59; Abdülvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, Beyrut 1987, s. 10-12; Dirîni, *a.g.e.*, s. 110-111; Gandûr, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 722-723. Siyâset-i şer'iyye ve maslahat gereği devlet başkanının bazı mübahları yasaklayabileceğini gösteren örnekler için bkz. Şelebî, *a.g.e.*, s. 35-72; Dirîni, *a.g.e.*, s. 110-114; Yusuf el-Karadâvî, *Evensellik-Süreklilik Açısından İslâm Hukuku*, (trc. Yusuf Işıcık ve Ahmet Yaman), Konya 1997, s. 60-62; Döndüren, Hamdi, "Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku ve Yeni Yaklaşımlar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy: 1, (2003), s. 34-40

<sup>56</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut 1989, IV, 196.

koymuştur.<sup>57</sup> Devletin bu yetkisinin aile hukuku düzenlemelerine nasıl yansıyacağı konusunda ise Mansurizâde Saîd'in görüşleri şöyledir:

*“Şer’î ahkâmdan olmayan cevâza (hakkında yapınız veya yapmayınız şeklinde bir hüküm bulunmayan konulara) tabiatıyla şeriat/din müdahale etmeyeceğinden, çok kadınlı evlilik, evlenme, boşanma gibi caiz olan şeyler hakkında hükümet/devlet, milletin vicdanına ve asra uygun şekilde hükümler ve kanunlar vaz’ ve tesis edebilir.”*<sup>58</sup>

Görülüyor ki, İslâm hukukunda devletin aile hukukuyla ilgili **şekil ve prosedür açısından** gerekli hukûkî düzenlemeleri yaparak “umur-u câizede sınırlamalar getirmesi”, konuyla ilgili hükümleri kanunlaştırması ve bu konuda zamanın şart ve icaplarına göre en uygun olan görüşü tercih ederek bunu zorunlu kılması da mümkündür.<sup>59</sup> Bu konudaki tarihi tecrübe, özellikle Osmanlı uygulaması, tadrîci de olsa İslâm hukukunda devletin aile hukukuyla ilgili gerekli hukûkî düzenlemeler yapabileceğini göstermektedir.<sup>60</sup>

Devletin yasama hakkını kullanarak *maslahat* ve *siyâset-i şer’iyye* gereği, zamanın şart ve icaplarına göre, boşanmaları belirli bir hukûkî prosedüre bağlamasının mümkün olduğu kabul edildiği takdirde, vatandaşların bu hukûkî prosedüre/kanuna diyâneten ve hukuken uymak zorunda oldukları da ifade edilmelidir.<sup>61</sup> Dolayısıyla yargı yoluyla gerçekleşmeyen boşa/n/maların diyâneten geçerliliği tartışma konusu olsa bile, hukuken/kazâen bir

<sup>57</sup> Mansurizâde Saîd'in “Şeriat ve Kânun” adlı makalesinden (*Dârulfunun Hukuk Fakültesi Mecmuası*, VIII, 604-605) özetle: bkz. Aydın, *Aile Hukuku*, s. 172 vd.; Deniz, Gülsüm, “İslâm Hukukunda Yenileşme ve Tanzimat Sonrası Osmanlı İmparatorluğunda Aile Hukuku İle İlgili Yenilikçi Düşünceler”, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1992, s. 118, 128, 131, 132; Yılmaz, Ayşe-gül, “Mansurizâde Saîd, Hayatı ve Görüşleri”, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s. 21-22, 96-101. Ayrıca bkz. Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Ankara ts., s. 395-396; Akyol, Taha, *Medine’den Lozan’a*, İstanbul 1996, s. 76-77

<sup>58</sup> Bkz. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 95-96; Deniz, *a.g.e.*, s. 128, 132; Güneş, Ahmet, “İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi Bu Yetkinin Sınırlandırılması ve Devri”, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1994, s. 77. Dönemin İslâm alimlerinden bazıları, “*Caizde devletin tasarruf yetkisi* ve buna dayanarak çok karılı evlenmeye sınırlama ve yasaklama koyabilmesi” konusunda Mansurizâde Saîd'in görüşlerine şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu konuda Ahmed Naim (1872-1934) *Sebilürreşad*’daki yazısında, “çok karılı” evlenmenin yasaklanamayacağını, “*devletin caizde tasarruf yetkisi*” olmadığını savunarak, asr-ı saadetten beri “çok karılı” evlenmenin yasaklanmadığını, böylece ‘icma’ (görüş birliği) oluştuğunu ve hiçbir yeni ichtihadın bu ‘icma’ı ihlal edemeyeceğini ifade eder (bkz. Albayrak, Sadık, *Meşrutiyet İstanbulunda Kadın ve Sosyal Değişim*, İstanbul 2002, s. 483-488; Deniz, *a.g.e.*, s. 142.). Mustafâ Sabri Efendi (1869-1954) ise dinin cevâz verdiği hususları devletin yasaklamasının mümkün olmadığı görüşünü savunmuş, hatta “Şer’î izni (icazetler) kabul etmemenin veya beğenmemenin küfür olduğunu” iddia etmiştir (Mustafa Sabri Efendi, *Dîni Müceddidler*, İstanbul 1977, s. 309-333). İzmirlî İsmail Hakkı (1869-1946) da *Sebilürreşad*’da “Cevâzın Ahkâmı Şer’iyyeden Olup Olmadığı” başlıklı bir dizi makaleyle Mansurizâde’ye cevap vermiştir. (Deniz, *a.g.e.*, s. 133-141.)

<sup>59</sup> Abdüsselam Muhammed Şerîf, *Nazariyyetü’s-siyâseti’s-şer’iyye: ed-davâbit ve’t-tatbikât*, Bingazi 1996, s. 155-156, 157-159; Zerkâ, *a.g.e.*, I, 207-210.

<sup>60</sup> Bkz. Aydın, *Aile Hukuku*, s. 83-89, 125-130, 212-218; Cin, Halil, *Eski Hukukumuzda Evlenme*, Ankara 1974, s. 281 vd.; a.m.lf., *Eski Hukukumuzda Boşanma*, s. 122 vd.; Cin-Akgündüz, *a.g.e.*, II, 62 vd.

<sup>61</sup> Bkz. Şerîf, *Nazariyyetü’s-siyâseti’s-şer’iyye*, s. 157, 158; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 49; Akgündüz, *İslâm Anayasa Hukuku*, 24-25.

bağlayıcılığı ve geçerliliği olmayacaktır.<sup>62</sup>

Diğer taraftan, Buhârî'nin (ö. 256/869) boşamanın Kur'ân ve Sünnet'te belirtilen esaslara uygun (sünnî) olabilmesi için gerekli olan şartlara, *iki şahidin bulunmasını* da ilave etmesinden<sup>63</sup> hareketle bazı İslâm hukukçuları, günümüzde yapılan boşamaların "sünnî" olabilmesi için, "yargı yoluyla gerçekleşmiş olması" şartının da aranabileceği kanaatindedirler.<sup>64</sup> Bu yaklaşımdan hareketle, günümüzde "sünnî" boşamanın şartlarından birinin de, "yargı yoluyla gerçekleşmiş olması gerektiği" kabul edilecek olursa, sünnete aykırı olan bid'î boşamanın geçersiz olduğunu söyleyen klasik İslam hukukçularının görüşü doğrultusunda, yargı yoluyla gerçekleşmeyen boşama/maların dinen de geçersiz olduğu söylenebilir.<sup>65</sup> Böylece klasik kaynaklarda bazı "boşama" durumları ile ilgili olarak yer alan, "diyâneten geçerli, ancak kazâ-en geçersiz" şeklindeki ikilemler de yaşanmayacaktır.<sup>66</sup> Çünkü, bir boşanma olayının farklı açılardan iki türlü değerlendirilmesi bir ikilem oluşturduğu gibi, olayı yaşayan kişi açısından da vicdanen bir takım huzursuzluklara sebebiyet vermesi kaçınılmazdır.

Klasik İslam hukuk doktrininde göze çarpan boşanmaların "diyâneten ve kazâen" geçerliliği ile ilgili bu ikilem, günümüzde TMK'ya göre mahkeme kararıyla gerçekleşen boşanmalar konusunda da yaşanmakta ve mahkemelerin verdiği boşanma kararı sebebiyle bazı mütedeyyin müslümanlar, özellikle de kadınlar bir takım sıkıntılar yaşamaktadırlar. Şayet günümüzde, şekil ve prosedür açısından gerekli hukûkî düzenlemelerin yapılması halinde, İslâm hukuku açısından da boşanmaların ancak yargı yoluyla olması gerektiği konusunda yaygın bir kanaat oluşacak olursa, insanlar boşanma konusunda daha dikkatli davranmak zorunda kalacaklar ve boşanmaların

<sup>62</sup> Bkz. A. Muhammed Şerif, *ez-Zevâc ve 'l-talâk fi 'l-kânui 'l-Libyâ ve esânîdühü 'ş-şer 'iyye*, Bingazi 1995, s. 222; Atay, Hüseyin, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar-I*, Ankara 1993, s. 15, 19; a.mlf., "İslam Hukuk Felsefesine Giriş" (çevirenin girişi): Abdülvehhap Hallaf, *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usuli 'l-Fık'h)*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara 1985, s. 13-14; Dalgın, a.g.e., s. 208. Örneğin Irak Medeni Kanunu'nun 38. maddesine göre, boşanmak isteyen eşler mahkemede dava açmak zorundadırlar. Buna göre mahkeme tarafından kabul edilebilecek bir özür olmaksızın, mahkeme dışında ika edilen/yapılan boşamalar geçersiz kabul edilmiştir. Ancak bir özürden dolayı mahkemede boşanma davası açamayanlar, daha sonra boşamayı mahkemeye tescil ettirmek zorundadırlar (bkz. Sertâvî, a.g.e., s. 295).

<sup>63</sup> Buhârî, "Talâk", 1.

<sup>64</sup> Yaman, a.g.e., s. 72.

<sup>65</sup> Bkz. Aktan, "Kuran'ana Göre Boşanma Prosedürü" (Bildiri), s. 32; amlf., "Kuran'a Göre Boşanma Prosedürü", *Dini Araştırmalar*, 14/5 (2002), s. 15; Atay, *Araştırmalar*, s. 15, 19; a.mlf., "İslâm Hukuk Felsefesi'ne Giriş", s. 13-14; Dalgın, a.g.e., s. 208; Acar, a.g.e., s. 61-62.

<sup>66</sup> Hata ile boşama, Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîlerin oluşturduğu cumhura göre, *diyâneten* geçersiz olmakla birlikte, *kazâen* geçerlidir. Yani, bu durumda kişinin eşiyle birlikte yaşamaya devam etmesinde dinen bir sakınca yoktur; ancak eşler arasında ihtilâf çıkar ve olay mahkemeye intikal ederse, hâkim boşanmaya hükmeder. Çünkü hâkimin, kocanın gerçek niyetini bilme imkânı yoktur. Hâkimin, boşamanın yanlışlıkla olduğunu kabul etmesi ise, gerçekten boşamada bulunup da, sonra "*dil sürçmesi ile oldu*" diyenlere, boşamayı hafife ve alaya alma kapısını açacağından hâkim, zâhire (vâkıya) göre hükmetmek zorundadır. (Bkz. Şirbîni, a.g.e., III, 287; Derdîr, a.g.e., II, 544; Cezirî, a.g.e., IV, 258; Ebû Zehre, a.g.e., s. 291; Şa'bân, a.g.e., s. 410; Mustafa İbrahim Zelemî, *Medâ sultâni 'l-irâdeti fi 'l-talâk*, Bağdâd 1984., II, 40)

geçerliliği konusunda “*diyâneten*” ve “*kazâen/hukuken*” şeklinde ikili bir değerlendirme yapılmasından kaynaklanan sorunlar yaşanmayacaktır.

Kur’ân’da, eşler arasında anlaşmazlık ve geçimsizlik baş gösterdiğinde söz konusu olabilecek boşanma prosedürü ile ilgili iki aşamaya dikkat çekilmiştir. Bunlardan birincisi aile içi prosedürü ilgilendiren gayr-i resmi aşama, diğeri ise toplumu ve devleti ilgilendiren resmi aşamadır.<sup>67</sup> Buna göre eşler, önce kendi aralarında aile birliğini korumak için bütün çare ve yollara baş vuracaklar,<sup>68</sup> bu gayr-i resmi aşamada evliliğin devamı yönünde bir uzlaşma sağlanamadığı takdirde, genel boşanma sebepleri olarak değerlendirilebileceğimiz “*aile hukukunu çiğneme korkusu*”<sup>69</sup> ve “*şikâk/ şiddetli geçimsizlik*”<sup>70</sup> gibi sebeplerle aile birliğini sona erdirmek için resmi yoldan boşanma davası açacaklardır.<sup>71</sup>

Şu halde günümüz şartlarında İslâm aile hukukuna göre evlilik birliğini sona erdirecek bir hukûkî düzenleme yapılacak olsa, Kur’ân’daki esaslar çerçevesinde ve “*tahkîm usulüne*” başvurmayı emreden âyetin hükmü<sup>72</sup> gereğince Mâlikî mezhebinin öngördüğü,<sup>73</sup> 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi’nin kanunlaştırdığı,<sup>74</sup> 1923 ve 1924 tarihli Hukûk-i Aile Kanunu tasarı-

<sup>67</sup> *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I*, s. 251-252 (Yunus Vehbi Yavuz’un görüşleri); Sıbâî, *a.g.e.*, I, 213-214.

<sup>68</sup> Bkz. Nisâ, (4), 34, 128.

<sup>69</sup> Bkz. Bakara, (2), 229.

<sup>70</sup> Bkz. Bakara, (2), 229; Nisâ, (4), 35; Muhâlea ile ilgili hadislerde de boşanmak için bu vb. sebepler ileri sürülmüştür (bkz. Buhârî, “Talâk”, 12-13; Nesâî, “Talâk”, 34-53; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 17-18; Tirmîzi, “Talâk”, 10; İbn Mâce, “Talâk”, 22; Dârimî, “Talâk”, 7; Muvatta, “Talâk”, 11).

<sup>71</sup> Sıbâî, *a.g.e.*, I, 213-214; Gandûr, *el-Ahvâlü ’ş-şahsiyye*, s. 344; Ebû Zehre, *a.g.e.*, s. 365. Ayrıca 1924 tarihli Hukuk-i Aile Kanunu Tasarısı’nın konuyla ilgili 112-122. maddeleri için bkz. Ansay, Sabri Şakir, *Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar*, Ankara 1952, s. 146-148; Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 141-142. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı’nın Sonuç Bildirgesi’nin 16. maddesinde “*Evlilik birliğinin devamı asıl gaye olmakla birlikte İslâm dini, eşlerin, birbirleri ile uyşamadığı ve ayrılmanın zaruret haline geldiği durumlarda, Kur’an ve Hz. Peygamber’in gözettiği amaçlar ve hukukî süreç dikkate alınarak bu birliği sona erdirmeye haklarının bulunduğu kabul eder.*” denilmektedir (*Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I*, s. 784). Ancak bu maddede yer alan “hukukî süreç”ten maksadın ne olduğu açıkça ifade edilmemiştir.

<sup>72</sup> Bkz. Nisâ, (4), 35. HAK Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası’nda (Gerekeçli Karar) belirtildiğine göre, Nisâ suresi (4), 35. âyetin hükmü gereğince “hakem heyeti” teşkil edilmesi, bir tavsiye değil emirdir (Bkz. Ansay, *a.g.e.*, s. 30-31; Çeker, Orhan, *Osmanlı Aile Hukuku Kararnamesi*, Konya 1999, s. 102). İzzet Derveze ise, bu âyette yer alan “*karı-kocanın aralarının açılmasından korkarsanız*” ifadesinin, zamanın şart ve icaplarına göre devlet başkanına boşanmaya müdahale etme imkânı verdiği görüşündedir (Bkz. İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-hadis: Nüzul Sırasına Göre Kur’ân Tefsiri*, (çev. Vahdetin İnce), İstanbul 1997, s. 256.)

<sup>73</sup> Bkz. İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 81; Ebûbekir İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, (thk. A. Muhammed el-Bicâvî), Mısır 1957, I, 424 Derdîr, *a.g.e.*, II, 512-514.

<sup>74</sup> Bkz. *Hukuk-i Aile Kararnamesi*, md. 130.

larının benimsediği<sup>75</sup> ve bugün bir çok İslâm ülkesinde uygulandığı şekliyle<sup>76</sup> eşlerin kanunda belirtilen “yargı yoluyla boşanma” prosedürüne uymaları zorunlu hale getirilebilecektir.<sup>77</sup> Hatta boşanmada devletin belirlediği bu hukûkî prosedür ve şekil şartlarına uymayanlara ceza vermek yoluna gidilebileceği gibi,<sup>78</sup> yargı yoluyla gerçekleşmeyen boşanmaların dinen geçersiz olabileceğini söylemek de mümkündür.<sup>79</sup>

Şu halde günümüzde, Kur’ân ve Sünnet’te belirtilen esas ve kurallar çerçevesinde İslâm hukukuna göre boşanmak isteyen eşlerin, özel veya genel boşanma sebeplerinden birine istinaden mahkemede dava açmalarında ve Medeni Kanun’da belirtilen “boşanma prosedürüne” uymalarında dini açıdan bir sakınca bulunmamaktadır.

Diğer taraftan boşanmada uyulması gereken hukuki prosedürün belirlenmesinde örfün de önemli bir etkisi vardır. Günümüz İslam hukukçularından Prof. Dr. Hamdi Döndüren’in Kur’ân’da sıkça geçen “maruf” kelimesi ile ilgili değerlendirmesi konunun günümüz açısından önemine vurgu yapmaktadır:

Kur’ân’da 30 kadar âyette<sup>80</sup> ve pek çok hadiste kullanılan ‘*ma’rûf*’ kelimesi, İslâm’ın sosyal konularda sürekli olarak güncelleşmesini sağlayacak formül bir sözcüktür. Çünkü “*ma’rûf*”, toplumdaki değişmelere göre içerik kazanır. Sözcüğün hemen bütün kullanımlarının belirtme takısıyla “*el-ma’rûf (o toplumda bilinen)*” şeklinde olması dikkat çekicidir. Bu nedenle, İslâm’ın genel ve açık hükümleriyle çelişmeyen yeni örf ve kültürler bu kapsam-

<sup>75</sup> Bkz. 1923 tarihli Hukûk-i Aile Kanunu Tasarısı, md. 130; 1924 tarihli Hukûk-i Aile Kanunu Tasarısı, md. 86-88, 112-122.

<sup>76</sup> Bugün Irak, Tunus, Fas gibi bir çok İslâm ülkesinin medeni kanunlarına göre de, boşanmalar mahkeme kanalıyla olmak zorundadır. (Bkz. Sertâvî, *a.g.e.*, s. 294-295; Şehbûn, *a.g.e.*, s. 250). 1929 tarih ve 25 nolu Mısır Ahvâl-i Şahsiye Kanunu da (md. 6-11), ailenin devamını sağlamak üzere “Hakem Heyeti” teşkilini öngörmüştür (Bkz. Ebû Zehre, *a.g.e.*, s. 361-362).

<sup>77</sup> Boşanmanın yargı yoluyla ve hukûkî prosedüre uygun bir şekilde yapılması gerektiğine dair teklifler için bkz. Aktan, “Kuran’a Göre Boşanma Prosedürü” (Bildiri), s. 30-33; *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I*, s. 249-250 (H. Aktan’ın görüşleri); Atay, *Araştırmalar*, s. 15, 19; a.mlf., “İslâm Hukuk Felsefesi’ne Giriş”, s. 13-14; Dalgın, *a.g.e.*, s. 233-234; Acar, *a.g.e.*, s. 307. Ayrıca bkz. Muhammed Biltâcî, *Mekânetü'l-mer’ê fi'l-Kur’âni'l-kerim ve’s-sünneti’s-sahiha*, Kahire 2000, s. 126-127; Ahmed Gandûr, *et-Talâk fi’ş-Şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-Kânûn*, Kâhire 1967, s. 68; Şerîf, *ez-Zevâc ve’t-talâk*, s. 221-222, 226-229, 255.

<sup>78</sup> Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 454. 1917 tarihli HAK’da boşanmayla ilgili hukuki/idari bir düzenleme yapılmış, bu düzenlemeye muhalefet ederek durumu 15 gün zarfında hâkime bildirmeyen erkeğin bir haftadan bir aya kadar hapis cezasına çarptırılacağı da Hukûk-i Aile Kararnamesine Mütteallik Muamelat-ı İdariye Hakkında Nizâmname’de (md. 15) belirtilmiştir (bkz. Ansay, *Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar*, s. 32-35). Kanun-i Ceza’nın 200’üncü Maddesinin 19 Rebiulahir 1332 Tarihli Zeyl-i Sanisini Muadil Kararname’de (md. 1) de benzer bir düzenleme yer alır (bkz. *a.g.e.*, s. 36; Çeker, *Hukuk-i Aile Kararnamesi*, s. 110).

<sup>79</sup> Bkz. Aktan, “Kuran’a Göre Boşanma Prosedürü” (Bildiri), 32; a.mlf., “Kur’an’a Göre Boşanma Prosedürü” (makale), s. 15; Atay, *Araştırmalar*, s. 15,19; a.mlf., “İslâm Hukuk Felsefesi’ne Giriş”, s. 13-14; Dalgın, *a.g.e.*, s. 208; Acar, *a.g.e.*, s. 61-62.

<sup>80</sup> Bu ayetler için bkz. M. Fuâd Abdülbâki, *el-Mu’cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur’âni'l-Kerim*, s. 458-459 (“urf” md.)

da olup bunların toplumsal değişime etkisi önemli bir yer tutar.<sup>81</sup>

Buna göre toplumda uyulması, Müslümanlar açısından da kanuni/hukuki bir zorunluluk haline gelen “yargı yoluyla/mahkeme kararı ile boşanma” şeklindeki bir uygulama, Kur’ân ve Sünnet’in temel esas ve gayesine aykırı değilse ve sarih bir nasla da çatışmıyorsa, İslâm hukukunda boşanmada başvurulacak “**şekil ve hukûkî prosedür**” hakkında bağlayıcı bir hükmün bulunmamasından hareketle, boşanmayla ilgili hukûkî düzenlemede, **zamanın şart ve icaplarının (örfün) dikkate alınarak**, gerekli hukûkî düzenlemelerin yapılmasında ve boşanmaların yargı yoluyla olmasında İslâm hukuku açısından bir sakınca olmaması gerekmektedir.<sup>82</sup>

### III. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

“**TMK’ya Göre Gerçekleşen Boşanmaların İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi**” konusunda yapmış olduğumuz bu araştırma sonunda, varmış olduğumuz genel kanaat ve değerlendirmeleri, şu şekilde özetlemek mümkündür:

a) Bugün İslam hukukçularının büyük bir çoğunluğu TMK’ya göre gerçekleşen resmi nikahın şartları dahilinde İslam hukuku açısından da geçerli olduğunu, bu nedenle, özellikle kadının haklarını ve itibarını güvence altına alabilmek için resmi nikah yaptırmadan dinî nikah yaptırmanın dinî ve sosyal açıdan sakıncalı olduğunu söylemektedirler.

b) Ancak, “resmi nikah”ın aksine, Müslüman-Türk kamuoyunda ve din adamları arasında TMK’ya göre gerçekleşen boşanmaların dinî hükmü ile ilgili gündem oluşturan bir tartışma ve çoğunluğun görüşünü yansıtan bir gelişme olmamıştır. Bunda “aile hukuku” ile ilgili hükümlerin muhafazakar bir karakter taşıması yanında, yapılan yeni düzenlemelerin Müslüman-Türk toplumunun dinî değerleri ile tam olarak örtüşmemesi ve TMK’ya göre boşanmaların zorlaştırılmış olması da önemli bir etken olmuştur.

c) Bu çerçevede bir çözüm önerisi olarak, TMK’daki boşanma sisteminin İslam hukukunda olduğu gibi **alternatifli** bir şekle, diğer bir ifade ile “**karma sisteme**” dönüştürülerek, boşanmaların **kolaylaştırılması** ve

<sup>81</sup> Döndüren, “Yeni Yaklaşımlar”, s. 45-46.

<sup>82</sup> Bkz Bardakoğlu, *İslâm Hukukunda Metodolojik İhtilâflar ve Sonuçları*, (Ders Notları), Kayseri 1987, s. 42; Güneş, Ahmet, “İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi, Bu Yetkinin Sınırlandırılması ve Devri”, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), (Danışman: Doç. Dr. Ali Bardakoğlu), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1994, s. 71 vd. Prof. Dr. Ali Bardakoğlu’nun 29.06.2001 tarihli Hürriyet Gazetesi’ne verdiği beyanata göre, İslâm hukuku boşanmada başvurulacak “*şekil ve hukûkî prosedürü*” örf ve zamanın şartlarına bırakmıştır: bkz. www.islamiyetgercekleri.org/islkadinbosanma.html (19.12.2009). İbn Kayyim el-Cevziyye’nin “*Talâk/boşama, bacağı tutan (kadınla cinsel ilişkide bulunan) kocanın hakkıdır*” (İbn Mâce, “*Talâk*”, 31; Dârekutnî, *Sünen*, III, 288-289, hadis no: 3925-3927; Şevkânî, *Neylü’l-evtâr şerhu Münteka’l-ahbâr*, Mısır, ts., VI, 268) hadisiyle ilgili değerlendirmesi de, konuyla ilgili nasların yorumunda örf ve sosyo-kültürel yapının dikkate alınması gerektiğini göstermektedir (Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-me’âd*, (çev. Muzaffer Can), İstanbul 1991, V, 2255-2256).

hakime olduğu kadar eşlere de boşanma iradelerinin verilmesi, vatandaşın “dinî boşanma” yerine “resmi boşanma” yolunu tercih etmesine önemli bir katkı sağlayacağı söylenebilir.<sup>83</sup> Bu bağlamda, boşanma davalarına bakan mahkemelerin yargılama prosedürüne, 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi'nin 130. maddesinde yer aldığı şekliyle öncelikle eşler arasında sulh girişiminde bulunacak, “**aile meclisi**” adı altında bir “**hakem heyeti**” kurumunun dahil edilmesi düşünülebilir.

Böylece boşanma amacıyla mahkemeye müracaat eden kişiye hâkim tarafından nasihat edilecek, gerekli tavsiyelerde bulunulacaktır. Boşanma kararının sonuçları hatırlatılacak, sorumlulukları hakkında bilgi verilecek ve eşlerin boşanma noktasına gelip gelmedikleri ve kararlarında emin olup olmadıkları ortaya çıkacaktır.<sup>84</sup> Ayrıca boşanma kararı ile mahkemeye müracaat edenlere, günümüz koşullarında psikolojik danışmanlık hizmeti verilebilecek, böylece bir oldu bitti sonucu yuvaların yıkılması önlenmiş olacaktır.<sup>85</sup> Nitekim ülkemizde 1963 yılına kadar Hukuk Usulü Muhâkemeleri Kanunu'nda (HUMK) yer alan, “*Boşanma ve ayrılma davasını ikame için, evveleminde hasmı sulh hâkim huzuruna davet lazımdır. Davet ettirilmedikçe dava mesmu' olmaz*” maddesi (md. 494) uyarınca, boşanma davası açılmadan önce eşlerin “sulh hâkimi” önüne davet edilmeleri gerekmektedir.<sup>86</sup>

d) TMK'ya göre, erkeğin açmış olduğu dava sonucunda mahkemenin vermiş olduğu boşanma kararının İslâm hukuku açısından hiç bir sorun oluşturmadığı konusunda ittifak olduğu söylenebilir. Çünkü, boşanmaya mahkeme/hâkim karar vermiş olsa bile olay, erkeğin “talâk yetkisi”ni kullandığı şeklinde değerlendirilmektedir.

e) Kadının açmış olduğu davaların boşanma ile sonuçlanması halinde ise bazı İslâm hukukçuları bu durumu, İslâm hukukunda var olan “*boşamayı şarta bağlama, nikah akdinde boşanma hakkına sahip olmayı şart koşma, mükrehin boşaması ve tefviz-i talâk*” gibi özel durumlar açısından değerlendirerek, meydana gelen boşanmanın İslâm hukuku açısından da geçerli olacağını söylemişlerdir.

<sup>83</sup> TMK'daki son düzenlemelerle ilgili olarak Turgut Akıntürk, “*TMK'nın bu son değişikliklerle mevcut bütün ilkeleri benimseyerek adeta bir 'karma sisteme' yer verdiğini rahatlıkla ifade edebiliriz*” derken (Akıntürk, *Aile Hukuku*, s. 235), Aydın Zevkliler, Medeni Kanun'un 166. maddesinde geçen “*eşlerin anlaşması*” sebebinin, “*anlaşmalı boşanma*” ya da “serbest boşanma” olarak değil, olsa olsa “*kolaylaştırılmış boşanma*” olarak değerlendirilebileceğini kaydeder (Zevkliler, *Aile Hukuku*, Ankara 1992, s. 800).

<sup>84</sup> Bkz. Aktan, “Boşanma Prosedürü” (Bildiri), 31; Musa Cârullâh, *Kur'ân-ı Kerîm Âyet-i Kerimelerinin Nuruları Huzurunda Hatun*, (yayına haz. Mehmet Görmez), Ankara 1999, s. 90-91; Atay, *Araştırmalar*, s. 15.

<sup>85</sup> Bkz. Biltâcî, *a.g.e.*, s. 118; Dalgın, *a.g.e.*, s. 204.

<sup>86</sup> Bkz. M. Reşit Belgesay, *Boşanma Usulü Muhâkemesi*, İstanbul 1944, s. 116-120. Buna göre sulh hâkimi, her iki tarafın da hazır bulunduğu gizli bir oturumda eşleri barıştırmaya gayret eder, eğer bunda başarılı olamazsa ancak o takdirde boşanma davası açabilirdi. Buna “*sulh teşebbüsü*” denilirdi. Fakat HUMK'un sulh teşebbüsüyle ilgili 494-499 uncu maddeleri 26.9.1963 tarih ve 238 sayılı Kanunla kaldırıldı. Bugün artık bir boşanma davası açılmadan önce sulh teşebbüsünde bulunma ihtiyacı yoktur; dava hakkı olan eş doğrudan doğruya yetkili aile mahkemesinde boşanma davası açabilir (bkz. Akıntürk, *Aile Hukuku*, s. 272-273).

f) Bugün ülkemizde veya laik hukukun geçerli olduğu ülkelerde, kadının açmış olduğu davada mahkeme tarafından verilen boşanma kararını, yukarıda açıklanan İslam hukukundaki “bazı özel durumlar” açısından değerlendirerek bir çözüme kavuşturmak mümkündür. Ancak, kadının açtığı boşanma davasında konuyu, “İslâm hukukunda eşlerin yargı yoluyla boşanma hakkı” açısından ele almak daha isabetli olacaktır.

Nitekim yapılan istatistikler ve araştırmalar göstermektedir ki, -asıl sebep farklı da olsa- Türkiye’de açılan boşanma davalarının %90’ından fazlası Medeni Kanun’un 166/I-II. maddesinde yer alan “evliliğin temelden sarılması” gerekçesine dayanmaktadır.<sup>87</sup>

Bu nedenle, yukarıda ifade edilen “genel boşanma sebebi”ne bağlı olarak kadının açmış olduğu boşanma davalarını ve verilen boşanma kararlarını, İslam hukukunda “genel boşanma sebepleri” olarak kabul edilen “*aile hukukunu ihlal etme*”<sup>88</sup> ve “*şiddetli geçimsizlik*”<sup>89</sup> sebebiyle eşlerin boşanma davası açabilme hakları ve Kur’an’ın “tahkîm” usûlüne başvurmayı emreden hükmü<sup>90</sup> çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.

Yine aynı şekilde “özel boşanma sebeplerine” bağlı olarak kadının açmış olduğu boşanma davasında, boşanmaya gerekçe olarak ileri sürülen sebebin İslam hukuku doktrini açısından uygun olup olmadığına bakılmalıdır. Şayet kadının açtığı davada ileri sürülen gerekçe, İslam hukuku doktrini açısından bir sakınca oluşturmuyorsa, bu gerekçeye bağlı olarak mahkemenin vermiş olduğu boşanma kararının da İslam hukuku açısından geçerli olması gerekmektedir.

g) Burada bir konuya dikkat çekmek gerekiyor. Görebildiğimiz kadarıyla günümüzde TMK’ya göre gerçekleşen boşanma davaları İslam hukuku açısından değerlendirilirken, boşanma davasını erkek açtığında olay “erkeğin talâk/boşama” yetkisini kullanması veya “bu yetkiyi hâkime devretmesi” açısından ele alınmakta,<sup>91</sup> kadının açtığı boşanma davasına ise “kadının tefrîk hakkını kullanması” açısından bakılmamaktadır.<sup>92</sup> Şayet, erkeğin açtığı boşanma davasında, “laik mahkemenin/TMK’nın” verdiği boşanma kararı geçerli ise, kadının açtığı boşanma davasında da bu mahkemenin verdiği

<sup>87</sup> Bkz. Akıntürk, Turgut, *Yeni Medeni Kânûna Uyarlanmış Aile Hukuku*, 9.Baskı, Beta Yay., İstanbul 2004., s. 254. Ayrıca bkz. *Boşanma İstatistikleri*, Devlet İstatistikleri Enstitüsü, Ankara 1998, 1999.

<sup>88</sup> Bkz. Bakara, (2), 229.

<sup>89</sup> Bkz. Nisâ, (4), 35.

<sup>90</sup> Bkz. Nisâ, (4), 35.

<sup>91</sup> Örnek olarak Bkz. *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, s. 81..

<sup>92</sup> Karaman, kadının açtığı boşanma davası sonucunda mahkemenin verdiği boşanma kararını, erkeğin kabul etmeyerek dinî açıdan karısını boşamamakta ısrar etmesi halinde kadının durumu “hakem” heyetine intikal ettirebileceğini ve hakemlerin tefrike/boşanmaya hükmedebileceklerini söylemektedir. Bkz. Karaman, “*Evlilikle İlgili Problemler*”, *Yeni Şafak*, 23.11.2007; <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0161.htm> (15.12.2009). Ayrıca bkz. *Kuran Yolu*, I, 363, 369.



boşanma kararının geçerli olması gerekmektedir. Çünkü, davanın açıldığı “mahkeme” her ikisinde de aynıdır. Erkek “boşama hakkını devretme (tefviz-i talâk)” hakkını kullanmışsa, kadın da “tefrîk/yargı yoluyla boşanma” hakkını kullanmış olmaktadır.

**h)** Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, bugün TMK'ya göre mahkemelelerin vermiş olduğu boşanma kararlarını, ister İslam hukukunda yer alan bazı özel durumlar açısından ele alalım, isterse eşlerin yargı yoluyla boşanma hakları açısından ele alalım sonuç değişmeyecektir. Buna göre mahkemede davayı ister erkek açmış olsun ister kadın, isterse her ikisi birden açmış olsun, TMK'nın vermiş olduğu boşanma kararlarının İslam hukuku açısından da geçerli olması gerekmektedir.

Şöyle ki, mahkemede açılan boşanma davalarında davayı açan erkek ise “talâk/boşama” yetkisini kullanmış olmaktadır. Davayı açan kadın ise “tefrîk/yargı yoluyla boşanma” hakkını kullanmış olmaktadır. Nitekim 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi, eşlerin her ikisine mahkemede boşanma davası açma hakkı vermiş ve kadının boşanma davası açma hakkını kabul etmiştir (md. 130).



## **MAHMÛD B. AHMED EL-HASİRÎ'NİN (ö. 636/1238) HAYATI, ESERLERİ VE HADİŞÇİLİK YÖNÜ**

**Doç. Dr. Mehmet EREN\***

Kâdihân Hasan b. Mansur el-Özkendî el-Fergânî'nin önemli talebelerinden Hasîrî, memleketi Buhârâ'da Fıkıh ilminde ihtisas sahibi olduktan ve elli yaşlarına kadar orada ikamet ettikten sonra Neysâbûr'a gelerek yaklaşık on yıl boyunca dönemin büyük muhaddislerinden hadis sema etmiştir. Daha sonra, altmış yaşlarında geldiği Dimâşk'ta müderrislik, kitap telif etme, fetva verme ve hadis rivayet etme faaliyetlerini yürütmüştür. Bu şehirdeki Nûriyye Medresesi'nde müderrislik görevini ölene kadar yirmi beş sene boyunca sürdürmüştür.

Hicri yedinci asrın önemli Hanefî fakihlerinden olan Hasîrî, Ebû Hanîfe'nin meşhur öğrencisi İmam Muhammed'in eserlerine büyük önem vermesiyle temayüz etmiştir. Bilhassa onun el-Câmiu'l-kebir'i üzerine yazdığı biri muhtasar, diğeri geniş iki şerhi önemlidir. Hasîrî'nin Fıkıh yanında Hadis ilminde de söz sahibi bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. O, özellikle Müslim'in Sahîh'ini rivayetle meşhur olmuştur. Öğrencileri arasında dönemlerinin önemli muhaddisleri vardır.

**Anahtar kelimeler:** Cemâleddîn el-Hasîrî, Nizâmeddîn Ahmed, Nûriyye Medresesi, et-Tahrîr fî şerhi'l-Câmiî'l-kebir

### **Mahmûd bin Ahmad al-Hasîrî's (d. 636/1238) Life, Works, and Position in Hadith**

Al-Hasîrî, one of the distinguished students of Hasân bin Mansûr al-Özjandî, who is known as "Kâdihân", traveled to Nishabur where he heard hadith around ten years from the great hadith scholars of his age after he studied Islamic Law in his hometown Bukhara where he lived up to his age of fifty. Afterwards, he conducted the activities of teaching, writing, issuing fatwa, and narrating hadith in Damascus where he came

\* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. meren11@hotmail.com

around his age of sixty. He held the position of professorship for twenty-five years until his death in the Nûriyya Madrasa.

As one of the important Hanafi jurist consultants of the seventh century A.H., al-Hasîrî is distinguished for paying a great attention to the works of Imam Muhammad, the leading student of Imam Abu Hanifa. He wrote two major commentaries on al-Jâmi' al-Kabîr by Imam Muhammad, being one of them short and the other long. It is clear that he is an authority in the science of Hadith, too. He is famous for narrating the Sahih of Muslim. From among his students are the important hadith scholars of the age.

**Key Words:** Jamâl al-Dîn al-Hasîrî, Nizâm al-Dîn Ahmad, The Nûriyya Madrasa, al-Tahrîr fî Sharh al-Jâmi' al-Kabîr

## Giriş

“Kâdîhân” diye meşhur olan Hasan b. Mansûr el-Özkendî el-Fergânî'nin (ö. 592/1196) önde gelen talebelerinden biri de, bu hocasını: “O, bizim efendimiz, kadı, imam, üstat, ümmetin övüncü, İslâm'ın direği, selef neslinin bakiyesi, şark diyarının müftüsüdür”<sup>1</sup> şeklinde tanıtan “Hasîrî” nispetli Cemâleddîn Mahmûd b. Ahmed'dir. Döneminde Dimaşk'ta Hanefî fakihlerinin imamı kabul edilen Hasîrî, aslen Buhârî'dir. Memleketinde Hanefî mezhebi üzerine Fıkıh ilmini tahsil edip elli yaşlarına kadar ikamet ettikten sonra Dimaşk'a gelmiştir. Buraya geldiğinde başladığı Nûriyye Medresesi'ndeki müderrislik görevini ölene kadar sürdürmüştür. Önemli bir Hanefî fakihi olmasının yanı sıra, muhaddis kimliğiyle de bilinen Hasîrî, her biri dönemlerinde büyük fakih ve muhaddis kabul edilen birçok öğrenci yetiştirmiştir.

Bu yazıda; Cemâleddîn el-Hasîrî'nin kimliği, hayatı, faaliyetleri, eserleri, talebeleri ve çocukları üzerinde durulacaktır. Biyografisi işlenirken, özellikle onun hadisçilik yönüne dair kaynaklardan tespit edilen bilgilerin değerlendirilmesine çalışılacaktır.

## Yaşadığı Dönem<sup>2</sup>

Hasîrî, Selçuklu devletinin yıkılmaya yüz tuttuğu bir zaman diliminde dünyaya gelmiştir. Memleketi Buhârâ 594/1198 yılında Alâeddin Harzemşah'ın idaresine girmişti. Siyasi durumun gitgide kötüleşmesi sebebiyle 616/1219'un sonunda Moğolların istila hareketi başlamıştır. Bu yüzden bölgede ilmi faaliyetler oldukça zayıflamıştır. Nitekim Zehebî, Buhârâ'da önceden ikamet etmiş meşhur muhaddisleri zikrettikten sonra şu tespiti yapar: “Bu şehirde, az da olsa ilmi birikimin kalıntıları devam etmişti. Nihayet Moğollar orayı istila edince ilimden eser kalmadı.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Kuraşî, Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-hanefiyye*, Kahire 1399/1979, II, 94; Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdülkâdir, *et-Tabakâti's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, Riyad 1983, III, 117.

<sup>2</sup> Bk. Nedvî, Ali Ahmed, *el-Kavâid ve'd-davâbit el-müstahlasa min'î-tahrîr*, Kahire 1411/1991, s. 39-41.

<sup>3</sup> Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *el-Emsâr zevâtü'l-âsâr*, Beyrut 1406/1986, s. 218.

Moğol istilasından 15-20 yıl önce memleketi Buhârâ'dan ayrılan Hasîrî'nin, beş yıldan fazla Neysâbûr'da ikamet ettikten sonra Haleb'e geldiği tahmin edilmektedir. Orada ne kadar kaldığına dair bir bilgi yoktur. Nihayet 611/1214'te Dimaşk'a gelip yerleşmiştir.

Bu yıllarda Dimaşk ve çevresi Eyyûbî devletinin hâkimiyeti altındadır. Ölümünden önce (615/1218) ülkesini oğulları arasında paylaştıran el-Melikü'l-Âdil, Dimaşk'ı el-Melikü'l-Muazzam İsa'ya vermişti. Hem haçlılara karşı verilen mücadeleye, hem de el-Melikü'l-Âdil'in oğulları arasındaki siyasi çekişmelere şahit olan Hasîrî, onların kavgalarını yatıştırma ve aralarını düzeltme hususunda gayret göstermiştir. O, el-Muazzam, el-Eşref ve Davud b. el-Muazzam'ın görüşlerine değer verdikleri âlimlerden biriydi. Bu sultanlar, ilme büyük önem vererek, eğitim kurumları olan medreseleri geliştirdikleri bilinmektedir. Bu dönemde özellikle Dimaşk'taki medreselerde ilmi canlılık yaşanmıştır.<sup>4</sup>

### Nesebi ve Kimliği

Hasîrî'nin neseb zinciri ve kimlik bilgileri şöyledir: Cemâleddîn Ebü'l-Mehâmid Mahmûd b. Ahmed b. Abdisseyid b. Osman b. Nasr b. Abdilmelik el-Buhârî el-Hasîrî et-Tâcirî el-Hanefî. Buna göre; Hasîrî'nin lakabı Cemâleddîn, künyesi Ebü'l-Mehâmid, adı Mahmûd, baba adı Ahmed, dede adı Abdüsseyyid, şehir nispeti Buhârî, mahalle nispeti Hasîrî, meslek nispeti Tâcirî ve mezhep nispeti de Hanefî'dir. Şu var ki, meslek nispeti "Tâcirî/Tâcir", kendinin değil babasının nispetidir.<sup>5</sup>

"Büyük âlim, Dimaşk'taki Hanefî âlimlerin şeyhi ve Nûriyye Medresesi müderrisi" şeklinde tanıtılan Hasîrî,<sup>6</sup> aslen Buhârâ'nın Hasîr mahallesinden olup hicri 546 senesinin Cemaziyülevvel ayında doğmuştur<sup>7</sup> (miladi 1151 Ağustos'unda). "Babası Ahmed'in 'Tâcirî' nispetiyle tanındığını ve Buhârâ'da hasır dokumacılığı ile meşhur olan bir mahalleden olduklarını" bizat kendisi bildirir. Çocukluk-gençlik yıllarında bu mahallede ikamet eden Mahmûd, sonraki yıllarda buraya nispetle "Hasîrî" diye meşhur olmuştur.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Bk. Nedvî, Ali Ahmed, *el-Kavâid ve'd-davâbitü'l-müstahlasa mine'l-tahrîr* (Kahire 1411/1991), s. 39-41.

<sup>5</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1402/1982, XXIII, 53; a.mlf., *Târîhu'l-islâm*, Beyrut 1998, sene: 631-640, s. 308-309, şahıs no: 440; Kuraşî, *a.g.e.*, III, 431, 432; İbn Kutluboğa, Kâsım, *Tâci'ü't-terâcim fi tabakâti'l-hanefiyye*, Dimaşk 1413/1992, s. 285-286, şahıs no: 270.

<sup>6</sup> İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1966, XIII, 152.

<sup>7</sup> İbn Hallikân (Ahmed b. Muhammed), diğer kaynaklardan farklı olarak Hasîrî'nin Recep ayında doğduğunu bildirir. O, Hasîrî'nin oğlu Nizâmeddîn Ahmed ile babası Ahmed'i birbirine karıştırmış, Nizâmeddîn'in hicri 616'da Moğollar tarafından Neysâbûr'da öldürüldüğünü söylemiştir (*Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, Beyrut 1398/1978, IV, 258-259). Hâlbuki Neysâbûr'da öldürülen, Hasîrî'nin babası olan Ahmed olmalıdır.

<sup>8</sup> Münzirî, Abdülazîm b. Abdilkavî, *et-Tekmile li vefeyâti'n-nakale*, Beyrut 1401/1981, III, 499; Kuraşî, *a.g.e.* III, 432; İbnü's-Sâbûnî, Muhammed b. Ali, *Tekmiletü'ikmâli'l-ikmâl*, Beyrut 1406/1986, s. 129, şahıs no: 91. İbnü's-Sâbûnî, "Hasîrî nispeti hakkında başka açıklamalar da var" demektedir. Ayrıca bk. İbnü'l-Hinnâî (Kinâlizâde), Alâeddîn Ali Çelebi, *Tabakâti'l-hanefiyye*, Ammân 1425, s. 252; Leknevî, Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, Beyrut 1324, s. 205.

Kaynaklarda “Hasîrî” nispetli bir grup Hanefî fakihin biyografileri dikkat çeker. Her ne kadar Sem‘ânî *Ensâb*’ında “Hasîrî” nispetine yer vermese de, Zehebî bunu zikrederek “bir grup âlimin nispeti” açıklamasını yapmıştır. Bu nispet, Buhârâ’da hasır dokumacılığı ile bilinen bir mahalleye nispettir.<sup>9</sup>

Buhârâ’nın Hasîr mahallesine mensup bazı âlimler vardır. Hanefî fakihî ve aynı zamanda muhaddis olan Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim de, “Hasîrî” nispetli âlimlerden biridir. Fakih ve fazıl bir kişi olarak tanınan bu zat, Şemsü’l-eimme es-Serahsî’den Fıkıh ilmi tahsil etmiş ve kendi gayretiyle çok hadis sema etmiştir. Ondandır istifade eden birçok talebe arasında, muhaddis Ebû Nasr İbn Mâkûlâ da bulunur. Kız kardeşinin oğlu Ebû Amr Osman b. Ali el-Bîkendî, Buhârâ’da dayısı Muhammed b. İbrahim’den Ebû Sa’d es-Semânî’ye hadis rivayet etmiştir. Irâk, Hicâz ve Horâsân bölgelerinde hadis yazan Muhammed b. İbrahim, Buhârâ’da Zilkade 500’de (Temmuz 1107) vefat etmiştir.<sup>10</sup>

İbn Nokta (ö. 629/1231) “Hasîrî” nispetinde bir grup âlimi zikretmiş, ama bu nispetle tanınan ve yazımızın konusu olan fakih, müftü, Hanefilerin reisi Ebü’l-Mehâmid Mahmud b. Ahmed el-Hasîrî’yi unutmamıştır.<sup>11</sup>

### Şahsiyeti

Cemâleddîn el-Hasîrî, üstün ilmi derecesinin yanında, âlimler arasında mütevazı, sâlih ve dindar bir kişi olarak tanınır. O, ibadet ve takva ehlinde dine bağlı bir zat olup, ilim ve ameli kendinde cem etmişti. Şahsiyetinde, büyük bir yücelik, sağlam bir makam ve tam bir saygınlık ön plana çıkmaktadır.<sup>12</sup> Ayrıca kaynaklarda onun şu özelliklerinden de bahsedilir: Vara ve huşu sahibi olup çok ağlar, bol-bol sadaka verirdi. İlmiyle âmil, saygın ve iffetliydi. El yazısı güzel bir kişiydi.<sup>13</sup>

Yüce ve saygın bir kişilik sahibi olan Hasîrî’nin, Dimâşk’ta toplumun her kesimi tarafından sayılan ve sevilen bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Hatta zamanın sultanları, el-Muazzam İsa, el-Eşref Musa ve Davud b. el-Muazzam bile onun görüş ve tavsiyelerine değer vermişlerdir. Buna dair nakledilen bir olaya kısaca yer vermek istiyoruz. Şâfiî âlimlerinin reisi “İzzüddîn” lakaplı Abdülaziz b. Abdisselâm’ın (ö. 660/1262) muhalifleri, onun bazı kelâmî meselelerde kendisinden farklı itikatta olduğunu Eşref’e ihbar etmişlerdi. Eşref’in delil istemesi üzerine, ona görüşlerini soran bir yazı gön-

<sup>9</sup> Kuraşî, *a.g.e.*, IV, 180.

<sup>10</sup> Kuraşî, *a.g.e.* III, 8. Bilgi için bk. Köse, Saffet, “Hasîrî, Muhammed b. İbrahim”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 383-384.

<sup>11</sup> İbnü’s-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 128.

<sup>12</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, Abdurrahman b. İsmail, *Terâcimü ricâli’l-karneyn es-sâdis ve’s-sâbi’ (Zeylû’r-ravzateyn)*, Beyrut 1974, s. 167; Zehebî, *Nübelâ*, XXIII, 54.

<sup>13</sup> Kuraşî, *a.g.e.*, III, 432; İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, 152; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 286; Fâsî, Muhammed b. Ahmed, *Zeylû’l-takyid fi ruvâti’s-sünen ve’l-mesânid*, Beyrut 1410/1990, II, 273, şahıs no: 1606.

dermişler, o da görüşlerini ihtiva eden uzun bir cevabi mektup yazmıştı. Bu mektubu okuyan Eşref, İbn Abdisselâm'a kızarak, veziri ile ona şu fermanı göndermiştir: "Artık fetva verme, insanlarla bir araya gelme, evine kapan." Bunun üzerine İbn Abdisselâm, "bu fermanla, fetva verme görevinin kendisinden sakıt olacağı, eve kapanmayı da kendini ibadete hasretmeye sebep olacağı için mutluluk vesilesi sayacağını" vezire bildirmiştir.

Bu olaydan üç gün sonra Hasîrî, İbn Abdisselâm'ı savunmak üzere bir grup talebesiyle Sultan Eşref'in ikamet ettiği kaleye gitmiştir. Sultan, onu büyük bir hürmetle karşılayarak tavsiyelerini beklediğini söylediğinde, Hasîrî İbn Abdisselâm'a niye böyle davrandığını sorarak şöyle demiştir: "Hâlbuki o, öyle büyük bir âlimdir ki, şayet Hindistan'da yahut dünyanın öbür ucunda bulunacak olsaydı, kendine ve ülkesine vesile olacak bereketi düşünerek ve diğer krallara karşı övünç sebebi olması için, Sultan'ın onu memleketine getirmek için gayret etmesi gerekirdi." Sultan, İbn Abdisselâm'ın yazdığı iki belgeyi getirip Hasîrî'ye göstermiş, belgeleri okuyan Hasîrî: "Bu bilgiler; Müslümanların itikadı, salihlerin düsturu ve müminlerin yakini olan hususlardır. İki belgedeki bilgilerin tamamı doğrudur..." demiştir. Hasîrî'nin bu onayından sonra, Sultan Eşref olanlardan ötürü istiğfar ederek İbn Abdisselâm'ı hoşnut edeceğini söylemiş ve bir haberci göndererek ondan helallik dileyip yakın dostu olmasını talep etmiştir.<sup>14</sup>

## Öğrenim Hayatı ve Hocaları

Hasîrî, memleketi Buhârâ ve çevredeki diğer şehirlerde, başta dönemin en meşhur fakihi Kâdîhân el-Hasen b. Mansûr el-Özkendî olmak üzere bir grup âlimden Fıkıh ilmini tahsil ederek bu alanda sayılı âlimler arasına girmiştir. O, Kâdîhân'ın seçkin öğrencileri arasında sayılır.<sup>15</sup> Öyle ki, senerce onun derslerine devam ettiği için, kaynaklar Buhârâ'nın büyük fakihlerinden Ömer b. Bekr ez-Zerencerî<sup>16</sup> (584/1188) gibi muhtemel hocalarının adından bahsetmemiştir.

Kâdîhân, Hasîrî'ye verdiği icazette, onun Fıkıh ilminde telif edilen birçok önemli eseri kendisine okuduğunu belirterek, İmam Muhammed'in, Ebû Yusuf kanalıyla Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği *el-Mebsût* ile *el-Câmiu's-sağîr* ve kendi telifi olan *el-Câmiu'l-kebîr*, *es-Siyerü'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât* gibi eserlerin bunlardan olduğunu kaydetmiştir. Hasîrî'nin bunlardaki tüm bilgilere tam olarak vakıf olduğunu, böylece müftülük ve müderrislik derecesine ulaştığını, şeref ve riyaset makamına yükseldiğini ifade etmiştir.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Nedvî, *a.g.e.*, s. 70-72. Olayın geniş anlatımı için bk. Sübkî, Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü 'ş-şâfiyyeti 'l-kübrâ*, Kahire ts. (1971), VIII, 234-237.

<sup>15</sup> Leknevî, *a.g.e.*, s. 205.

<sup>16</sup> Biyografisi için bk. Kuraşî, *a.g.e.*, II, 640-641.

<sup>17</sup> Nedvî, *a.g.e.*, s. 44-45. Hasîrî'nin Fıkıh ilminde Ebû Hanife'ye ulaşan isnadı için bk. Kuraşî, *a.g.e.*, I, 125-126.

Hasîrî, Fıkıh ilmindeki yüksek derecesi yanında, şayet küçük yaşlarında hadis sema etmiş olsaydı, uzun ömürlü olduğu için zamanında Şam ehlinin *müsnidi* olacaktı. Ne var ki, ancak elli yaşından sonra Neysâbûr'a geldiğinde hadis sema ettiği bilinmektedir.<sup>18</sup> O, muhaddislik yönüyle hocası Kâdîhân'dan üstündür. Zira geç yaşta da olsa devrin büyük muhaddislerden hadis sema ettiği gibi, dönemin önemli muhaddisleri de ondan hadis sema etmiştir. Hâlbuki hocası Kâdîhân'ın bu yönüne dair bilgi bulunmamaktadır. Hasîrî'nin kendilerinden hadis dinlediği, hepsi de uzun ömürlü, âlî isnada sahip ve dönemlerinin büyük âlimleri olan önemli hocaları şunlardır:<sup>19</sup>

1. Ebû Sa'd Abdullah b. Ömer b. Ahmed b. Mansûr b. es-Saffâr en-Neysâbûrî (508-600/1114-1204)

2. Kâdî Ebü'l-Fazl İbrahim b. Ali b. Hamek el-Muğîsî en-Neysâbûrî (508-600/1115-1204)

3. Ebü'l-Feth Mansûr b. Abdilmün'im b. Abdillâh b. Muhammed b. el-Fazl el-Ferâvî en-Neysâbûrî (522-608/1128-1212). Bu muhaddis, babasının dedesinden yani "Ebû Abdillâh el-Ferâvî" diye bilinen Muhammed b. el-Fazl'dan çok hadis sema etmiştir. Ondan sema edip sonraki nesillere aktardığı önemli eserlerden biri de Müslim'in *Sahîh*'idir.

4. Ebü'l-Hasen el-Müeyyed b. Muhammed b. Ali et-Tûsî, en-Neysâbûrî (524-617/1130-1220). Uzun ömürlü olduğu için döneminde Horâsân'ın *müsnidi* olarak meşhur olan bu muhaddisten hadis sema etmek için dört bir yandan talebeler Neysâbûr'a gelmiştir. O, daha küçük bir çocuk iken, 530/1136 yılında Müslim'in *Sahîh*'ini Ebû Abdillâh el-Ferâvî'den sema etmiştir. Tûsî, Moğolların şehri istilasından önce Neysâbûr'un son muhaddisidir. İstiladan sonra Neysâbûr'un o parlak dönemlerinden eser kalma-  
mıştır.<sup>20</sup>

5. Ebû Hâşim Abdülmuttalib b. el-Fazl el-Hâşimî el-Belhî, el-Halebî (536-616/1141-1219)

İbnü's-Sâbûnî'ye göre Hasîrî, bunların ilk dördünden yani Ferâvî, Tûsî, İbnü's-Saffâr ve Muğîsî'den Neysâbûr'da; Halep'te ise, beşinci kişi olan Ebû Hâşim'den ve başkalarından hadis dinlemiştir. Bu hocalarından Müslim'in *Sahîh*'ini ve başka hadis kitaplarını sema etmiştir.<sup>21</sup> Hasîrî, bilhassa Müslim'in *Sahîh*'ini rivayetle meşhur olmuştur.

<sup>18</sup> Zehebî, *Nübelâ*, XXIII, 54; a.mlf., *Târîhu'l-islâm*, sene: 631-640, s. 309; Kuraşî, *a.g.e.*, III, 431.

<sup>19</sup> Zehebî, *Nübelâ*, XXIII, 54; a.mlf., *Târîhu'l-islâm*, sene: 631-640, s. 309. Yukarıda zikredilen beş muhaddisin biyografileri için bk. Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, sene: 591-600, s. 437-439, 489; sene: 601-610, s. 312-313; sene: 611-620, s. 301-302, 383-385.

<sup>20</sup> Zehebî, *el-Emsâr*, s. 208.

<sup>21</sup> İbnü's-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 128-129; krş. İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 286; Leknevî, *a.g.e.*, s. 205. "Hasîrî, Müslim'in *Sahîh*'ini Ferâvî'nin bazı talebelerinden sema etmiştir" (Fâsî, *a.g.e.*, II, 273).



Zehebî, bir semâ kaydında Hasîrî'nin Dârekutnî'nin *Sünen*'inin tamamını 598/1202 yılında "İbnü's-Saffâr" diye bilinen Abdullah b. Ömer'den sema ettiği bilgisini görmüştür. İbnü's-Saffâr, Müslim'in *Sahîh*'ini Ebû Abdillâh el-Ferâvî'den rivayet etmiştir. Dolayısıyla Hasîrî ondan bu kitabı da sema etmiş olabilir. Hasîrî aynı yıl içinde *Muvatta*'ın Ebû Musab rivayetini de kâdı'l-kudât İbn Hamek el-Muğîsî diye bilinen İbrahim b. Ali'den sema etmiştir.<sup>22</sup> Zehebî, Mansûr el-Ferâvî ile el-Müeyyed et-Tûsî'nin, Hasîrî'nin 603/1207 yılında kendilerinden Müslim'in *Sahîh*'ini sema ettiğine dair el yazılarını görmüştür. Bu iki muhaddis, Hasîrî'yi yücelten ifadeler kullanmışlardır.<sup>23</sup>

Zehebî'nin verdiği bu bilgilerden, Hasîrî'nin 598/1202 ve 603/1207 senelerinde Neysâbûr'da bulunduğu sonucu çıkmaktadır. Nitekim ileride yapacağımız bir nakil de, onun 598 yılında Neysâbûr'da olduğunu kesin olarak ortaya koymaktadır. Şöyle ki o, 598 yılının Receb ayında Neysâbûr'da hocası İbn Hamek el-Muğîsî'ye okunurken sema etmek suretiyle öğrendiği bir hadisi, Dimaşk'ta talebesi İbnü's-Sâbûnî'ye bu hocasından nakletmiştir.

O halde Hasîrî, hocası Kâdîhân'ın vefatından (592/1196) sonra memleketi Buhârâ'dan ayrılarak Neysâbûr'a gelmiştir. Şayet bu şehre iki defa gelmemişse, en azından hicri 598-603 yılları arasında Neysâbûr'da ikamet ederek, oradaki büyük muhaddislerden hadis sema etmiş demektir. Hatta 611/1214 yılında Dimaşk'ta olduğu bilgisi göz önüne alındığında, 598'den itibaren on yıl kadar bir süre Neysâbûr'da kaldığı da tahmin edilebilir.

Hasîrî'nin Halep'te ne zaman bulunduğu dair bir bilgiye ulaşamadık. Oradaki hocası Ebû Hâşim 616/1219'da öldüğüne göre, onunla bu tarihten önce görüşmüştür. Neysâbûr'dan ayrıldıktan sonra muhtemelen önce Halep'e gelmiş, orada bir müddet ikamet etmiş, daha sonra da gelip Dimaşk'a yerleşmiştir. Aslen Belhli olan Ebû Hâşim, Fıkıh tahsili yanında Semerkant, Belh ve o bölgedeki diğer şehirlerdeki hocalardan 540/1145'li yıllarda hadis sema etmiştir. Sonra Halep'e yerleşerek, orada ders okutma, fetva verme ve eser telifiyle meşgul olmuştur. Birçok büyük Hanefî âlimi Halep'te onalebelik yapmıştır. Semaî sahîh ve âlî isnada sahip bir muhaddis olup, İmam Muhammed'in *el-Câmiu'l-kebîr*'i üzerine bir şerh çalışması da vardır.<sup>24</sup> Hasîrî, aynı eser üzerine yazdığı şerhte, hocasının kitabından faydalanmış olmalıdır. Nitekim Nedvî, "iki şerhin mukayesesinde Hâşimî'nin Hasîrî üzerindeki tesirinin bariz olarak görüldüğünü" ifade eder. Ancak *Tahrîr*'in önemli kaynakları arasında Hâşimî'nin bu şerhine yer vermemesi dikkat çekicidir.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> İbn Hamek el-Muğîsî, *Muvatta*'ı "Seyyidî" nispetiyle meşhur Ebû Muhammed Hibetullâh b. Sehl'den rivayet etmiştir (Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, sene: 631-640, s. 309).

<sup>23</sup> Zehebî, *Nübelâ*, XXIII, 54.

<sup>24</sup> Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, sene: 611-620, s. 301-302.

<sup>25</sup> Nedvî, *a.g.e.*, s. 48, 90-91. Belki de Hasîrî o şerhten hocası Ebû Hâşim'in adını zikretmeden faydalanmıştır.

Memleketi Buhârâ'da Fıkıh ilminde ihtisas yaparak, bilâhare Neysâ-bûr'da isimleri yukarıda zikredilen dört büyük muhaddisten çok sayıda hadis ve kitap sema eden Hasîrî, Halep'e uğrayarak Dimaşk'a gelmiş ve orada Hanefî âlimlerinin reisi olmuştur. O, bilhassa el-Melikü'l-Muazzam döneminde Dimaşk'ın en ünlü âlimleri arasında bulunmaktadır. Bu vali, kendisine büyük saygı göstermiş, onu yüceltmiş ve hediyeler vermiştir.<sup>26</sup>

### Öğretim Görevi: Nûriyye Medresesi Müderrisliği

Dimaşk'a gelip yerleşen Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî'nin bu şehirden ancak hac vazifesini ifa için bir defa ayrıldığı bilinmektedir. Uzun yıllar burada müderrislik, kitap telif etme, fetva verme ve hadis rivayet etme gibi faaliyetleri icra eden Hasîrî'den birçok talebe istifade etme imkânı bulmuştur. O, şahsında ilim ve ameli cem eden bir âlim olduğu gibi, tevazu sahibi, herkese iyi davranan bir kişiliğe sahiptir.<sup>27</sup>

Hasîrî, Dimaşk'taki önemli Hanefî medreselerinden olan Nûriyye Medresesi'nde 611/1214 yılında müderrislik görevini üstlenerek, ölene kadar bu görevi sürdürdüğü için "Müderrisü'n-Nûriyye" diye meşhur olmuştur.<sup>28</sup> Esedî (854/1450), *Târîh*'inde 611 yılı olaylarından bahsederken şöyle demiştir: "Bu yıl içinde, Cemâleddîn Mahmud el-Hasîrî Nûriyye Medresesi müderrisliğini üstlendi. el-Melikü'l-Muazzam, Rebûlevvel ayında onun dersine katıldı."<sup>29</sup> Zehebî de: "Cemâleddîn el-Hasîrî, Nûriyye'de 25 sene müderrislik yaptı. O, ilmiyle âmil âlimlerden biriydi" demiştir.<sup>30</sup> Nuaymî ise, "dindarlığı, ilmi, âlimlerin kendisine intisabı ve talebesi olmaya çalışmalarıyla meşhur Şeyhülislâm el-Hasîrî'nin 623/1226 yılında Nûriyye Medresesi müderrisliğini üstlendiğini, bu görevini 4 Safer 636'da vefatına kadar sürdürdüğünü" söylemiştir.<sup>31</sup>

"Hasîrî'nin Nûriyye'deki müderrislik görevine hicri 623 yılında başladığı" bilgisi yanlıştır. Zira yukarıda belirtildiği gibi, o bu göreve hicri 611 yılında başlamış ve onu ölene kadar yirmi beş sene boyunca sürdürmüştür. Daha sonra Nûriyye müderrisliği görevini oğulları Muhammed ile Ahmed devam ettirmişlerdir. Bu kadar uzun bir süre hocalık yapan bir âlim elbette birçok öğrenci yetiştirecektir. Hasîrî'nin Fıkıh ve Hadis ilimlerinde dönemlerinin meşhur âlimleri olan talebeleri vardır.

<sup>26</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 152.

<sup>27</sup> İbnü's-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 129; Zehebî, *Nübelâ*, XXIII, 54; Kuraşî, *a.g.e.*, III, 432; Leknevî, *a.g.e.*, s. 205.

<sup>28</sup> Ebû Şâme, *a.g.e.*, s. 167; Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, sene: 631-640, s. 309. Hasîrî, Nûriyye'deki ilk dersini hicri 611 yılında vermiştir. Ondan önceki müderris eş-Şeref Davud'dur. Davud'dan önceki de el-Burhân Mesûd'dur. Bu medresenin ilk müderrisi, el-Emîr İmâdüddîn Ömer b. Şeyhi'ş-şüyüh Sadreddin Ali b. Hamûye'dir (İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 152).

<sup>29</sup> Nuaymî, Abdülkâdir b. Muhammed, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, Beyrut 1410/1990, I, 476. Hasîrî, el-Muazzam'ın fakihlerle birlikte hazır olduğu bu dersi 3 Rebû'l-evvel'de vermiştir (Ebû Şâme, *a.g.e.*, s. 86).

<sup>30</sup> Zehebî, *el-'İber fî haberi men ğaber*, Beyrut ts., III, 229. Yine bk. İbnü'l-'İmâd, Abdülhay, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Dâru'l-fikr 1399/1979, V, 182.

<sup>31</sup> Nuaymî, *a.g.e.*, I, 475-476.

## Öğrencileri

### 1. Fakihler

Hasîrî özellikle Fıkıh ilminde çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. el-Melikü'l-Muazzam İsa, fakih ve allâme Mahmûd b. Âbid et-Temîmî es-Sarhadî ve “Sıbtu İbni'l-Cevzî” diye bilinen Ebü'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu (ö. 654/1256) ondan Fıkıh ilmi tahsil eden önemli âlimlerdir.<sup>32</sup>

*el-Cevâhiru'l-mudıyye*'de biyografisini yazdığı kişiler hakkında Abdülkadir el-Kuraşî'nin *tefakkahe ale'l-İmâm Cemâleddîn* veya *tefakkahe ale'l-Hasîrî* ifadesi, Hasîrî'den Fıkıh ilmi öğrenenleri gösterir. Biyografilerinde bu ifadenin yer aldığı dokuz kişi tespit ettik. Aralarında muhaddis kimlikleriyle tanınanların da bulunduğu bu âlimler vefat tarihlerine göre şu şekilde sıralanır:<sup>33</sup>

1. el-Melikü'l-Muazzam İsa b. Ebî Bekr b. Eyyûb (ö. 624/1227)
2. Sadruddîn el-Hılâtî Muhammed b. Abbâd (ö. 652/1254)
3. Mahmûd b. Âbid et-Temîmî es-Sarhadî (ö. 674/1275-76)
4. Sadruddîn el-Ezri'î Süleyman b. Vüheyb (ö. 677/1278)
5. Şihâbuddîn er-Râzî Mahmûd b. Ebî Bekr (ö. 680/1281 veya 675/1276)
6. Abdüddâim b. Mahmûd el-Mevsılî<sup>34</sup> (ö. 680/1281)
7. Bedruddîn Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Atâ' (ö. 696/1296)
8. Abdülkâdir b. Muhammed el-Ukaylî (ö. 696/1297)
9. İsmail b. Osman (ö. 714/1314) “İbnü'l-Muallim” diye tanınan bu zat, zamanında Hanefî âlimlerinin reisidir. Hasîrî'nin fıkıh öğrencilerinin sonuncusu sayılır. Çocukluğunda ondan Fıkıh ilmi öğrenmiştir. Zira o, Dimaşk'ta 623 yılının Receb ayında doğmuş, Hasîrî ise 636'da vefat etmiştir. İsmail b. Osman'ın muhaddislik yönü de kuvvetlidir. Buhârî'nin *Sahîh*'inin tamamını hocası İbnü'z-Zebîdî'den sema etmiştir.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Kuraşî, *a.g.e.*, III, 431; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 285; Safedî, Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Beyrut 1420/1999, XXV, 239.

<sup>33</sup> Biyografileri için sırasıyla bk. Kuraşî, *a.g.e.*, II, 682-684; III, 180; III, 441-442; II, 237; III, 457-458; II, 372; III, 629; II, 450; I, 418-422.

<sup>34</sup> Abdüddâim'in Abdullah, Abdülaziz ve Abdülkerim adlarında üç kardeşi vardır. Bu dört kardeşin hepsi de ilimle iştigal etmiştir. Dimaşk'a seyahat ederek Hasîrî'den ilim öğrenen Abdullah (599-683/1203-1284) zamanın büyük âlimlerindendi. Gençlik yıllarında telif ettiği *el-Muhtâr* ve daha sonra bu kitabına yazdığı *el-Ihtiyâr* adlı şerhi ile tanınır (Leknevî, *a.g.e.*, s. 106-107).

<sup>35</sup> “İbnü'z-Zebîdî” diye bilinen muhaddis ve Hanbelî fakihî Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ebî Bekr el-Mübârek (ö. 631/1233), Hasîrî'nin akrası olup Bağdat, Dimaşk ve Halep'te hadis rivayet etmiştir. Döneminde özellikle Buhârî'nin *Sahîh*'ini rivayetle meşhur olan bu âlimden çok sayıda kişi rivayet nakletmiştir (Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, sene: 631-640, s. 60-63).

Dimaşk'ta Hanefî âlimlerin reisi olan Hasîrî, uzun ömürlü olduğu için imam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) eserlerini rivayet etme hususunda zamanında tek kalmıştır. Bilhassa onun *el-Câmiu'l-kebîr*'i kendisine okunurdu. Nitekim el-Melikü'l-Muazzam, bu kitabı ve başka eserleri ona okumuştur. Hasîrî, *el-Câmiu'l-kebîr* üzerine biri muhtasar, diğeri geniş olmak üzere iki ayrı şerh yazmıştır.<sup>36</sup>

## 2. Muhaddisler

Hasîrî'nin Fıkıh yanında Hadis'te de söz sahibi bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Zira öğrencileri arasında dönemlerinin önemli muhaddisleri olan kişiler vardır. Ondan sema yoluyla rivayet nakleden ve muhaddis olarak tanınan meşhur kişiler şunlardır: Zekiyyüddîn el-Birzâlî (ö. 636/1239), Mecdüddîn İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262), Mecdüddîn İbnü'l-Hulvâniyye (ö. 666/1268), Cemâlüddîn İbnü's-Sâbûnî (ö. 680/1281) ve Fâtıma bint Cevher el-Batâihıyye (ö. 711/1311). Ayrıca ikisi de kadı olan İbnü'l-Huveyyiy Muhammed (ö. 693/1294) ile Takıyyüddîn Süleyman el-Hanbelî (ö. 715/1316) ondan icazet yoluyla rivayet nakletmişlerdir.<sup>37</sup> Hasîrî'den icazet alan âlimlerden biri de, meşhur muhaddis Münzirî'dir (ö. 656/1258). O şöyle der: "Dimaşk'a geldiğimde Hasîrî orada bulunuyordu. Ne var ki ondan sema edemedim. Ancak kendisinden bir icazet alma imkânım oldu."<sup>38</sup>

İbnü's-Sâbûnî, hocası Hasîrî ile ilgili bir hatırasını şöyle nakleder: "Onunla görüşüp kendisinden hadis sema ettim. Doğum tarihini sorarak ondan icazet istediğimde, kendi el yazısıyla benim için yazdığı icazette 'doğum tarihim, 546 yılının Cümâdî'l-ülâ) ayındadır' diye kaydetti."<sup>39</sup>

İbnü's-Sâbûnî, Dimaşk'taki Nûriyye Medresesi'nde, kıraat yoluyla (bir talebenin hocaya okuması) Ebü'l-Mehâmid'den yani Hasîrî'den sema ettiği bir hadisi, bu hocasından başlayarak senedini zikretmek suretiyle nakleder. Ebü'l-Mehâmid, o hadisi, Neysâbûr'da oralı olan hocası imam Ebü'l-Fazl İbrahim b. Ali b. Muhammed b. Hamek el-Muğîsî'den, 598 yılının Receb ayında, ona okunurken sema etmek suretiyle öğrenmiştir. Muğîsî'nin doğum tarihi hicri 508'dir. Muğîsî de, bu hadisi, hocası imam Ebü Muhammed Hibetullah b. Sehl b. Ömer b. Muhammed b. el-Huseyn es-Seyyidî'den nakletmiştir. Senedin son tarafında Mâlik b. Enes > Nâfi' > Abdullah b. Ömer zinciriyle nakledilen hadisin metni şöyledir: "Rasûlullah (a.s.): 'Hayır (ganimet ve sevap), kıyamet gününe kadar atların alınlarında olacaktır' buyurdu."

Meşhur olan bu hadis, temel hadis kaynaklarının hemen hepsinde bulunmaktır. Hadisin metni aynen bu şekilde Mâlik'in *Muvatta'*ında ("Cihâd",

<sup>36</sup> Kuraşî, *a.g.e.*, III, 432; krş. İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 152.

<sup>37</sup> Zehebî, *Nübelâ*, XXIII, 54; a.mlf., *Târîhu'l-islâm*, sene: 631-640, s. 309.

<sup>38</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 499. Krş. Kuraşî, *a.g.e.*, III, 432.

<sup>39</sup> İbnü's-Sâbûnî, *a.g.e.* s. 129.

44) geçmektedir. Yukarıda Hasîrî'nin *Muvatta*'ın Ebû Musab rivayetini hocası Muğîsî'den sema ettiği bilgisi geçmişti. Muğîsî de, *Muvatta*'ı hocası Hibetullah es-Seyyidî'den rivayet etmiştir. İbnü's-Sâbûnî'nin naklettiği bu hadisin isnadı, Hasîrî'nin İmam Mâlik'e ulaşan isnad zincirini göstermektedir.

Aynı hadisi, İbnü's-Sâbûnî, âlî bir isnatla şu iki hocasından da almıştır: Dimaşk'ta kendisine okunurken sema etmek suretiyle kâdî'l-kudât Ebû'l-Kâsım Abdüssamed b. Muhammed b. Ebi'l-Fazl el-Ensârî'den ve şeyh, müsnid Ebû'l-Hasen el-Müeyyed b. Muhammed b. Ali et-Tûsî'den. el-Müeyyed, İbnü's-Sâbûnî'ye Neysâbûr'dan gönderdiği muhtelif mektuplarında bu hadisi yazmak suretiyle rivayet etmiştir. Ebû'l-Kâsım, bu hadisi hocası Ebû Muhammed Hibetullah b. Sehl es-Seyyidî'den icazet yoluyla; el-Müeyyed ise, ona okunurken sema etmek suretiyle almıştır.<sup>40</sup>

Müslim'in *Sahîh*'ini Hasîrî'den sema ile meşhur, bu kitabı ondan rivayet edenlerin sonuncusu olan Fâtıma bint İbrahim el-Batâihî, Zehebî ve arkadaşlarına hocası Hasîrî'den rivayet nakletmiştir.<sup>41</sup> Zehebî bu hanım hocasını şöyle tanıtır: "Sâliha, müsnide, Ümmü Fâtıma bint şeyh İbrahim b. Mahmud b. Cevher el-Batâihî el-Ba'î. Şeyh İbrahim b. el-Kurayşîyye ve kardeşlerinin annesi olup, 86 yaşında iken 711/1311 yılının Safer ayında vefat etmiştir. (Buhârî'nin) *Sahîh*'ini defalarca "İbnü'z-Zebîdî" diye bilinen el-Huseyn b. Ebî Bekr el-Mübârek'ten (ö. 631/1233) rivayet etmişti. Müslim'in *Sahîh*'ini de Hanefilerin şeyhi İbnü'l-Hasîrî'den sema etmiştir. İbn Ravâha'dan da sema etmiştir. Dinine bağlı, ibadete düşkün bir hanımdı."<sup>42</sup> Hasîrî'den Fıkıh ilmi tahsil edenler arasında zikredilen Muhammed b. Abbâd, aynı zamanda ondan Müslim'in *Sahîh*'ini sema etmiştir.<sup>43</sup>

## Eserleri

Hasîrî'nin telif ettiği eserler, onun Hanefî fıkhına katkılarının yanında, bu alandaki otoritesine şahitlik eder. O, bilhassa İmam Muhammed'in eserlerine büyük önem vermiş, derslerinde onları okutarak rivayet etmiş, hatta uzun ömürlü olduğu için döneminde bu işi yapan tek kişi olarak kalmıştır. Özellikle *el-Câmiu'l-kebîr* adlı eseri üzerine bazı çalışmalar yapmıştır. Bu kitaba, biri muhtasar, diğeri geniş iki ayrı şerh yazdığı bilinmektedir.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> İbnü's-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 129-130.

<sup>41</sup> Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, sene: 631-640, s. 309.

<sup>42</sup> Zehebî, *Iber*, IV, 28.

<sup>43</sup> Kuraşî, *a.g.e.* III, 180.

<sup>44</sup> Kuraşî, *a.g.e.*, III, 433. İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 286; Leknevî, *a.g.e.*, s. 205. İbnü'l-İmâd, Hasîrî'nin güzel kitaplar telif ettiğini belirterek, *el-Câmiu'l-kebîr* şerhinin onlardan biri olduğunu söylemiştir (*a.g.e.*, V, 182).

Hasîrî, *el-Muhtasar (el-Vecîz)*<sup>45</sup> adıyla bilinen iki ciltlik muhtasar şerhi önce yazmıştır. Bu şerhte, el-Alâ' es-Semerkandî'nin metodunu takip etmiş ve onun şerhinden çok alıntı yapmıştır. Mukaddimesinde bu duruma işaret eder. Semerkandî'nin *Câmi'*ine binden fazla mesele ve fark ilave ettiğini, bilhassa meseleleri *nezâir* ve *şevâhid* ile izaha ve hisâbâtın tashihindeki farkları zikretmeye çok önem verdiğini söylemiştir.<sup>46</sup> Kâtip Çelebî, *Vecîz*'i şöyle tanıtır: “*el-Câmiu'l-kebir*'e yaklaşık 1630 mesele ve birçok hesap kaidesi (*kavâid hisâbiyye*) ilave edilmiştir. Hasîrî bu şerhte; *nezâir*, *şevâhid* ve *furûku* zikretme, *hisâbiyatı* tashih hususlarında yapılabilecek bütün izahları yapmaya çalışmış, hıfzı kolay olması için de ibarelerin kısa tutulmasına özen göstermiştir.”<sup>47</sup>

Sekiz ciltlik *et-Tahrîr*<sup>48</sup> adlı geniş şerhte ise, Hasîrî'nin cem ve tahkikte son noktaya ulaşmaya gayret ettiği bilinmektedir. *Tahrîr*'in dört ciltlik nüshasının ilk ve son ciltlerini gözden geçirip, onu “kıymetli bilgilerle dolu güzel bir şerh” olarak tanımlayan Ebü'l-Vefâ el-Efgânî şu tespitlerde bulunur: “Hasîrî, bilgileri bazen İmam Muhammed'in *el-Asl* ve diğer eserlerinden, bazen de Kerhî, Cessâs ve Serahsî'nin şerhlerinden derlemiştir. Ebû Hâzim, Râzî, Cürcânî gibi şârih ve âlimlerin zikrettiği bazı meselelere itiraz edip cevaplar verdiğine şahit olursun. Özellikle Cessâs'ın tek kaldığı birçok görüşünü tartışma konusu yapmaktadır. Bütün bunlardan başka, bir de, her babın başında İmam Muhammed'in bilgileri üzerine bina ettiği *asl* yani kaideleri açıklar ki, böylece ferî hükümlerin delillerinin bilinmesi çok kolay hale gelmiştir.”<sup>49</sup>

Şam valisi el-Melik el-Muazzam İsa b. Ebî Bekr el-Eyyübî'nin (ö. 624/1227), *el-Câmiu'l-kebir*'i hıfzedenlere teşvik olarak yüz dinar, *el-Câmiu's-sağîr*'i hıfzedenlere ise elli dinar ödül verdiği ifade edilmektedir.<sup>50</sup> Hasîrî, bu geniş şerhi, el-Melik el-Muazzam'ın kitabı kendisine okuması esnasında,

<sup>45</sup> Yazma nüshaları için bk. Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, Kahire, ts., III, 251; Kallek, a.g.md., DİA, XVI, 383. Zirikli'nin, *Vecîz*'i, “Hanefî fikhına dair bir fetva kitabı” olarak tanıtmış yanlıştır (*el-A'lâm*, VIII, 36).

<sup>46</sup> Nedvî, a.g.e., s. 65-66, 86. el-Alâ' el-Âlim/el-Âlem es-Semerkandî diye bilinen Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilhamîd el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157) biyografisi için bk. Kuraşî, a.g.e., III, 208-209.

<sup>47</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, İstanbul 1971, I, 568. Hasîrî, *el-Câmiu'l-kebir*'in sonundaki “Cinâyât” bölümünün *el-Gasb ve'l-cinâyeti aleyh* babından sonra şu iki babı eklemiştir: *Beyu'l-taâm* ve *el-Eymân fi iktizâi'l-mâl*. Şu da var ki, *el-Câmiu'l-kebir*'in son babı olan *Bâb mine'l-cenîn ve ğayrihi* kısmı bu şerhte yoktur (Lüey el-Halifî, *Leâliü'l-mehâr fi tahrîci mesâdirı reddi'l-muhtâr* I, 84, nr. 81; I, 205, nr. 270). *Tahrîr*'inde, yer-yer *el-Câmiu'l-kebir* nüshalarındaki farklılıklara işaret eden Hasîrî, kitabın son babı olan *el-Eymân fi iktizâi'l-mâl* babında şöyle demiştir: “Bazı nüshalarda bu bab burada değil, kitabın *Eymân* bölümü sonunda zikredilmiştir” (Nedvî, a.g.e., s. 82).

<sup>48</sup> Yazma nüshaları için bk. Brockelmann, a.g.e., III, 251; Kallek, Cengiz, “*Hasîrî, Mahmûd b. Ahmed*”, DİA, İstanbul 1997, XVI, 383. Ali Ahmed en-Nedvî'nin bu eserdeki fikhî kaideler üzerine hazırladığı doktora tezi, *el-Kavâid ve'd-davâbitü'l-müstahlasa mine'l-Tahrîr* (Kahire 1411/1991) adıyla yayımlanmıştır.

<sup>49</sup> Nedvî, a.g.e., s. 101.

<sup>50</sup> *Keşfü'z-zünûn*, I, 568. İbn Kutluboğa, Muazzam'ın *el-Câmiu'l-kebir*'i ezberleyene iki yüz dinar verdiğini söyler. Muazzam'ın ezberlenen diğer eserler için verdiği ödül miktarları hakkında bk. İbn Kutluboğa, a.g.e. s. 226.

*el-Câmiu'l-kebîr*'i ikinci defa geniş bir şekilde şerh etme talebi üzerine yazmıştır.<sup>51</sup>

Hasîrî, iki şerhinde de, konuların tertip ve işlenişinde, el-Alâ' es-Semerkandî'nin *Şerhu'l-Câmii'l-kebîr*'inden çok istifade etmiştir. Semerkandî, *el-Câmiu'l-kebîr*'i yeniden tertip eden âlimlerden biridir. Hasîrî, *el-Câmiu'l-kebîr*'in nüshaları arasından, konuları ve meseleleri tertip-tanzim yönüyle güzel olan Semerkandî nüshasını esas almıştır. Bu yüzden *Tahrîr*'in muhtelif yerlerinde "sâhibü'l-kitâb" olarak bahsedilen kişinin Semerkandî olması ihtimali oldukça kuvvetlidir.<sup>52</sup>

Hanefî fakihleri arasında önemli bir mevkie bulunan Hasîrî'nin kitapları özellikle de *Tahrîr*'i sonraki âlimler tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. *el-Câmiu'l-kebîr* üzerine şerh yazanlardan bilhassa el-Melik el-Muazzam İsa ile İbn Kâdî'l-Asker diye meşhur olan Ebü'l-Hasen Ali b. Halil (ö. 651/1253) *Tahrîr*'den büyük ölçüde istifade ederek, Hasîrî'nin "*fikhî kaideleri tespite önem verme metodunu*" devam ettirmişlerdir.<sup>53</sup>

Hasîrî'nin *Vecîz* ve *Tahrîr*'den başka çalışmaları da vardır. İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr*'ine şerh yazanlar arasında onun adı da anılır.<sup>54</sup> İmam Muhammed'in telif ettiği son eser *es-Siyerü'l-kebîr*'dir. O, bu kitabını Irak'tan ayrıldıktan sonra yazmıştır. Bu yüzden Ebû Hafs, kendisinden bu eserini rivayet edememiştir. İşte bu *es-Siyerü'l-kebîr*'e şerh yazan âlimlerden biri de Hasîrî'dir.<sup>55</sup>

Bu dört şerhin dışında, Hasîrî'nin *Hayru matlûb fi'l-fikh* adını verdiği iki ciltlik bir fetva kitabı vardır.<sup>56</sup> Adı *Hayru'l-matlûb fi'l-ilmî'l-merğûb* şeklinde de zikredilen bu eseri el-Melik en-Nâsır Davud b. el-Muazzam için telif etmiştir.<sup>57</sup> Bu kitabın müellif Hasîrî hattıyla olan nüshasını gördüğünü bildiren Kuraşî şu bilgileri verir: "Hasîrî, *el-Mebsût*'u kendi hattıyla istinsah,

<sup>51</sup> Hasîrî, *Tahrîr*'in telifini 16 Cemaziyülâhır 616 Perşembe günü öğle namazı vaktinde bitirmiştir (Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Beyrut 1969, XI/2, levha no: 1322). *Tahrîr*'in mukaddimesinde Hasîrî'nin iki şerhi hakkında yaptığı açıklamalar için bk. Nedvî, *a.g.e.*, s. 80. *el-Câmiu'l-kebîr* üzerine el-Melik el-Muazzam'ın da bir şerhi vardır. *Usûlü'l-câmiu'l-kebîr* adlı bu şerhin son sayfasında, Hasîrî'nin el-Melik el-Muazzam'ı öven cümleleri bulunmaktadır (Nedvî, *a.g.e.*, s. 54).

<sup>52</sup> Nedvî, *a.g.e.*, s. 87-88. Yedi ayrı *el-Câmiu'l-kebîr* şerhini kaynak olarak kullanan Hasîrî, en fazla Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin şerhinden istifade etmiştir. Bu şerhler ve Hasîrî'nin diğer kaynakları için bk. Nedvî, *a.g.e.*, s. 90-95.

<sup>53</sup> Bilgi için bk. Nedvî, *a.g.e.*, s. 187-197. *el-Fetâvâ'l-hindiyye*'nin birçok yerinde *Tahrîr*'den nakiller yapılır (Nedvî, *a.g.e.*, s. 78, dn. 2). İbn Kâdî'l-Asker'in biyografisi için bk. Kuraşî, *a.g.e.*, II, 568-569.

<sup>54</sup> *Keşfü'z-zünûn*, I, 563.

<sup>55</sup> *Keşfü'z-zünûn*, II, 1014; Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl alâ keşfi'z-zünûn*, İstanbul 1971, 1972, II, 33; Leknevî, *a.g.e.*, s. 205; Lüey el-Halîlî, *a.g.e.*, I, 195.

<sup>56</sup> Ahmet Özel'in *el-Fetâvâ* adlı ayrı bir kitaptan bahsetmesi hatadır (*Hanefî Fıkah Âlimleri*, Ankara 1990, s. 64).

<sup>57</sup> Kuraşî, *a.g.e.*, III, 433; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 286; *Keşfü'z-zünûn*, I, 727. Yazması için bk. Brockelmann, *a.g.e.*, VI, 344; Kallek, *a.g.md.*, DİA, XVI, 383. Yazma nüshayı gören Nedvî, "telif ettiği son eserdir, bunda sadece Ebû Hanîfe'nin görüşüyle yetinmiştir" şeklinde kapağa yazılan bir nottan hareketle, eserin Hasîrî'nin telif ettiği son kitap olduğunu söylemiştir (*a.g.e.*, s. 65).

*es-Siyer*'i de şerh etmiştir. *Şerhu's-Siyer*'in hâfız Dimyâtî'nin hattıyla olan nüshasını gördüm. Dimyâtî, bu nüshayı, kendisine icazet veren hocaların hatlarıyla olan nüshalardan derlemiştir.<sup>58</sup> Son olarak Hasîrî'nin hac konusunda *Menâsikü'l-hac* adlı bir eserinden de bahsedilir.<sup>59</sup>

Bağdatlı İsmail Paşa, Hasîrî'nin telif ettiği altı eserin adını vermekte, ancak Kâtip Çelebi'nin zikrettiği *el-Câmiu's-sağîr* üzerine yazılan şerhten bahsetmemektedir. O, Kâtip Çelebi'den farklı olarak, Şâfîiler ile Hanefîiler arasındaki ihtilafli meselelere dair tek ciltlik *et-Tarîkatü'l-Hasîriyye*<sup>60</sup> adlı bir kitabı da Hasîrî'nin eserleri arasında saymıştır.<sup>61</sup> Ahmet Özel, Nedvî ve Cengiz Kallek, Hasîrî'nin eserleri arasında *et-Tarîkatü'l-Hasîriyye*'ye de yer vermişlerdir. Ancak bu kitap Hasîrî'nin değil, oğlu Nizâmeddîn Ahmed'in olabilir. Zira onun *hilâf* ilmine önem verdiği, bu alanda *et-Tarîka/et-Ta'lîka* adında bir eseri olduğu bilinmektedir.

Telif yanında istinsahla da iştigal eden Hasîrî, hem kendi kitaplarını, hem de başka önemli eserleri istinsah etmiştir. El yazısı güzel olduğu için istinsah ettiği kitapların nüshaları kıymetlidir. Onun *el-Mebsût*, *Şerhu's-siyer* gibi hacimli eserleri istinsah ettiğini belirten Temîmî, istinsah ettiği kitaplardan Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Şerhu's-siyeri'l-kebîr* nüshasını görmüştür. Hasîrî, bu nüshanın yazımını, Buhârâ'nın *Dihkân* sokağında, 578 yılı Muharrem ayının sonunda Cumartesi günü bitirmiştir.<sup>62</sup>

## Anlattığı Bazı Olaylar

Kaynaklarda az da olsa Hasîrî'nin anlattığı veya onun hakkında anlatılan olaylara dair bazı bilgiler vardır. Bunlardan tespit edebildiğimiz üç tanesi şöyledir:

1. 619/1223 yılının arife günü Cuma'ya denk gelmesi sebebiyle hacca gidenlerin sayısı oldukça fazla olmuş, Mekke'de yaşanan izdihamda bir grup insan vefat etmiştir. "Sıbtu İbni'l-Cevzî" diye bilinen Ebü'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu (ö. 654/1256) o seneki hacda yaşanan bazı olayları hocası Hasîrî'den nakleder. O gördüğü olayları şöyle anlatır: Büyük bir askeri birlikle hacca

<sup>58</sup> Kuraşî, *a.g.e.*, III, 433.

<sup>59</sup> *Keşfü'z-zünûn*, II, 1831. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, İstanbul 1951, 1955, II, 405. Özel, Nedvî ve Kallek Hasîrî'nin kitapları arasında bu eseri zikretmezler. Nedvî, Ziriklî'den naklen (*el-A'lâm* VII, 161, Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut 1980) Hasîrî'nin *en-Necmü'l-hâdî's-sârî ilâ halli elfâzi Sahîhi'l-Buhârî* adında bir kitabı olduğunu söylemiştir (*a.g.e.*, s. 63). Bu bilgi matbaa hatasından kaynaklanmış olmalıdır. Zira *el-A'lâm*'ın diğer baskılarında Hasîrî'nin böyle bir kitabı zikredilmediği gibi, başka hiçbir kaynaktan da ona bu isimde bir eser nispet edilmemiştir.

<sup>60</sup> Yazma nüshası için bk. Brockelmann, *a.g.e.*, VI, 344; Kallek, "a.g.md.", *DİA*, XVI, 383. Nedvî de, bu kitabı Hasîrî'nin eseri kabul etmiştir. O, yazma nüshanın 352 varaktan oluştuğunu ve mukaddimesinin olmadığını söyler. Ancak kitaptan naklettiği iki alıntıya da, yazma nüshadan değil başka bir kaynaktan almıştır (*a.g.e.*, s. 64).

<sup>61</sup> *Hediyetü'l-ârifin*, II, 405; *Âzâhu'l-meknûn*, II, 85. Ömer Rızâ Kehhâle, Hasîrî'nin *el-Câmiu'l-kebîr* ve *es-Siyerü'l-kebîr* şerhlerinden başka bir eserini zikretmez (*Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut ts., XII, 147).

<sup>62</sup> Nedvî, *a.g.e.*, s. 67.



gelen Yemen valisi el-Melik el-Mesûd lâkaplı Adsız b. el-Kâmil, zenzem kuyusunun kubbesine çıkararak tüfikle Mekke güvercinlerine ateş ediyordu. Hizmetçileri de, kılıçlarla sa'y yerindeki insanların bacaklarına vurarak: "Yavaş-yavaş say edin. Zira sultan, say yerinde kurulan sarayında derin uyukudadır" diyorlardı. Bu kılıç darbelerinden ötürü insanların bacaklarından kanlar akıyordu.<sup>63</sup> Yukarıda Hasîrî'nin Dimâşk'ta bulunduğu süre içinde hac vazifesini ifa ettiği bilgisi geçmişti. Bu paragraftaki bilgilerden, onun hac ibadetini 619/1223 yılında yaptığı anlaşılmaktadır.

2. Yine 619 yılı içinde, el-Âdil b. Eyyûb'un tabutunun Dimâşk kalesinden türbesine taşınması töreni yapılmıştır. Medresenin inşası henüz tamamlanmamıştı. Bu yıl içinde tamamlanan medresede Kâdî Cemâleddin el-Mısırî'nin verdiği derse dönemin büyük âlimleri gelmişti. el-Melik el-Muazzam İsa b. el-Melik el-Âdil de, bu derse katılarak âlimlerle müzakere etmişti. Medresenin eyvanında yapılan bu toplantıda, el-Melik el-Muazzam'ın sağına Hanefilerin şeyhi Cemâleddin el-Hasîrî, soluna Medrese'nin müderrisi kâdî'l-kudât Cemâleddin el-Mısırî oturmuştu. Toplantıya katılan diğer âlimlerin sırayla iki tarafa oturmasıyla küçük bir halka oluşmuş, Takıyyüddîn İbnü's-Salâh, el-Muazzam'ın karşısında yer almıştı. İnsanlar bu halkanın çevresinde eyvanı doldurmuştu. Böylece çok önemli bir toplantı gerçekleştirilmiş oldu. Benzeri bir toplantı, bir de 623/1226 yılında yapılabilmıştır. Ancak onda Şâfiîlerin en büyük âlimi Fahreddin b. Asâkir bulunmamıştır.<sup>64</sup>

Bu pasajdan, Hasîrî'nin yaşadığı hicri altıncı-yedinci asırlarda, fıkıh mezheplerine büyük önem verildiği, özellikle dört Sünni mezhebin temsilcilerinin protokolde yer aldıkları anlaşılmaktadır. Yine bu asırlarda, kadî (hâkim) bilhassa kâdî'l-kudât makamında bulunan âlimlerin statülerinin oldukça yüksek olduğu görülmektedir.

3. Abdülkadir el-Kuraşî, Hasîrî'nin anlattığı üç âlimle ilgili bir olayı ondan şöyle nakleder: Ebû Cafer Muhammed b. Abdillâh el-Hindüvânî, Belh'ten Buhârâ'ya gitmişti. Orada Muhammed b. Nasr el-Meydânî ve Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî ile buluştu. Üçü yağmurlu bir Cuma günü Muhammed b. el-Fadl'ın evinde toplanmışlardı. Ebû Cafer: "Ben yolcuym, yolcuya Cuma namazı farz değil" dedi. Meydânî de: "Ben de âmâyım. Âmâya da Cuma namazı farz değil" dedi. Muhammed b. el-Fadl ise: "Ayakkabılar ıslanacak derecede yağmur yağdığı anda, namazlar evlerde kılınır" diye bir ha-

<sup>63</sup> Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, sene: 611-620, s. 58-59; krş. Ebû Şâme, *a.g.e.*, s. 132. Ebû Şâme şunları ilave eder: "Adsız, Mekke ve çevresine hâkim oldu. Bozguncuların gücünü kırıp onları ortadan kaldırdı. Makam-ı İbrahim üzerindeki kubbeyi yapan da odur. Onun zamanında, Mekke'ye Mısır ve Yemen'den fazla mal geldiği için fiyatlar ucuzladı. Heybetinin büyüklüğü sebebiyle şerli insanların sayısı azaldı ve yollar emniyetli hale geldi."

<sup>64</sup> Ebû Şâme, *a.g.e.*, s. 132-133; Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, sene: 611-620, s. 59; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 97-98.

ber varit olmuştur ki, işte bu durum (buradaki) herkese şamildir” demiştir.<sup>65</sup> Bu üç arkadaşın maksadı, o evden dağılmamaktı. Ebû Cafer Belh’e döndüğünde, ‘Buhârâlî âlimleri nasıl buldun’ sorusuna: “Bir fakih, bir de yarım fakih gördüm” cevabını verdi. “Fakih kim” denilince: “Meydânî, yarım fakih de Muhammed b. el-Fadl” dedi. “Niçin” diye sorulunca: “Çünkü Muhammed b. el-Fadl, hesap bilmiyordu. Meydânî ise, bu ilmi çok iyi bilmektedir” cevabını verdi. Denildiğine göre, Muhammed b. el-Fadl daha sonra hesapla iştiğal ederek, nihayet o alanda da büyük âlim olmuştur.<sup>66</sup>

## Vefatı

Hayatının son yirmi beş senesini Dimaşk’ta önemli faaliyetlerle geçiren Hasîrî, doksan yaşında iken 8 Safer 636/20 Eylül 1238 Pazar gecesi bu şehirde vefat etmiştir.<sup>67</sup> 9 Safer Pazartesi günü yapılan cenaze merasimine büyük bir kalabalık katılmış, tabutunu fakih arkadaşları omuzlarında taşımışlardır. *Sûfiyye* kabristanının *zâhiru/hâricü bâbî’n-nasr* kısmına defnedilmiştir. Toplanan insan kalabalığından ötürü o gün adeta unutulmayacak mahşeri bir gün olmuştur.<sup>68</sup> Kalabalık bir cemaatin iştirak ettiği cenaze namazının *Câmiu Dimaşk’ta (el-Câmiu’l-Ümevî)* kılındığını belirten Ebû Şâme, *Sûfiyye* kabristanında yolun kenarına defnedildiği ve kabrin de taşla örüldüğü bilgisini verir.<sup>69</sup>

## Oğulları

Hasîrî’nin ailesi hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Kendinden sonra Nûriyye Medresesi’nde hocalık yapan Muhammed ve Ahmed adında iki oğlundan bahsedilir. Verilen bilgilerden Ahmed’in daha meşhur olduğu anlaşılmaktadır.

### 1. Kivâmuddîn Muhammed

Kivâmuddîn Muhammed hakkında fazla malumat yoktur. Nuaymî, İbn Şeddâd’dan (ö. 684/1285) Hasîrî’nin iki oğlu hakkında şu bilgileri nakleder: “Hasîrî’den sonra müderrislik görevini oğlu Kivâmuddîn Muhammed

<sup>65</sup> Yağmurlu, fırtınalı geceler gibi camiye gitmenin zor ve tehlikeli olduğu durumlarda, namazların evlerde kılınabileceğine dair sahih rivayetler vardır. Fakat yukarıda Muhammed b. el-Fadl’in naklettiği metin hadis kaynaklarında geçmemektedir. Bu metni ‘bir rivayette şöyle geçmektedir’ ifadesiyle sadece Ebû’l-Hasen es-Sindî’nin (ö. 911/1505) zikrettiğini tespit edebildik (*Tertîbü müsnedü’ş-Şâfi’î*, s. 206, nr. 185).

<sup>66</sup> Kuraşî, *a.g.e.* III, 193-194.

<sup>67</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 499; Kuraşî, *a.g.e.*, III, 432; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 152; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 286. Leknevî’nin *el-Fevâidü’l-behiyye*’sindeki (s. 205) 637 yılı matbaa hatası olmalıdır. Zira “8 Safer Pazar günü” bilgisi diğer kaynaklarla aynıdır. Takvim çevirme hesabına göre, 8 Safer Pazartesi, 9 Safer de Salı gününe denk gelmektedir. Hicri tarihlerin hesaplanmasında bir-iki günlük farklılıkların olduğu bilinmektedir.

<sup>68</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 499; İbnü’s-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 129; Zehebî, *Nübelâ*, XXIII, 54; a.mlf., *Târîhu’l-islâm*, sene: 631-640, s. 309; a.mlf., *Düvelü’l-islâm*, Beyrut 1405/1985, s. 346. Kabri, *Sûfiyye* kabristanının başındaki yolun ortasındadır (Fâsî, *a.g.e.*, II, 273). Yusuf İbn Tağrıberdî ise, *el-müneybi*’in yanında olduğunu belirtir (*en-Nücümü’z-zâhire fi mülüki mısır ve’l-kâhire*, Kahire 1963, VI, 313).

<sup>69</sup> Ebû Şâme, *a.g.e.*, s. 167.

devralmıştır. Bazen Sadreddin İbrahim ona vekâlet ederdi. Bu görevini ve orada ders müzakeresini yaşlılık dönemine kadar sürdüren Kıvâmuddîn, nihayet 4 Şevval 665'te vefat ederek, Sûfiyye kabristanında babasının yanına defnedildi. Doğum tarihi, 11 Şaban 625 idi. Onun ölümünden sonra kardeşi Şeyh Nizâmeddîn Ahmed bu görevi üstlenmiştir. 'Bu *Târîh*'i telif ettiğimiz hicrî 674 senesine kadar Ahmed görevinin başındaydı'. Doğum tarihi, 11 Şaban 629'dur.<sup>70</sup>

Nuaymî'nin naklettiği bilgiye göre, Hasîrî'nin kırk yaşında vefat eden büyük oğlu Muhammed, babasının vefatından sonraki yıllarda başladığı müderrislik görevini hayatının sonuna kadar devam ettirmiştir. Sonra ondan dört yaş küçük olan kardeşi Ahmed müderrislik görevini devralıp onu uzun bir süre devam ettirmiştir. O, kardeşi Muhammed öldüğünde otuz altı yaşındadır ve yetmiş yaşlarında iken 698/1298'de vefat etmiştir.

## 2. Nizâmuddîn Ahmed

Hasîrî'nin Nizâmeddîn Kâdî Ebü'l-Abbâs diye tanınan oğlu Ahmed, Dimaşk'taki Nûriyye Medresesi'nde hocalık yapmış, fetva vermiş ve bir süre de kadı vekilliği görevini üstlenmiştir. Nûriyye Medresesi'nde ondan sonra Şeyh Şemseddîn b. Sadr Süleyman b. en-Nakîb müderris olmuştur. Nizâmeddîn, Hanefî âlimlerinin seçkinlerinden, zeki, fazıl ve akıcı ifadeye sahip bir âlimdi. Yetmiş yaşlarında iken 8 Muharrem 698/1298'de vefat etmiş ve 9 Muharrem Cuma günü *Sûfiyye* Kabristanı'nda babasının yanına defnedilmiştir.<sup>71</sup>

İbn Tağrıberdî, Nizâmeddîn hakkında şu bilgileri verir: "İmam, âlim, mahir, zeki biriydi. İyi bir hafıza gücü ve akıcı-faydalı bir ibaresi vardı. Nûriyye'de ve başka medreselerde hocalık yaptı. Senelerce fetva verdi ve talebe okuttu. Dimaşk'ta kâdî'l-kudât Hüsâmeddîn el-Hanefî'ye vekâlet etti. Güzel ahlâk sahibi biriydi.<sup>72</sup> Aynı müellif diğer eserinde "şeyh, imam, Nûriyye müderrisi" şeklinde tanıttığı Nizâmeddîn'in şu yönlerine dikkat çeker: "İmam, fâzıl, âlim, müftü ve müderris idi. Babasından sonra Nûriyye'de müderrislik yapmış ve kadı vekilliğinde bulunmuştur. İffetli, dindar, vefatına kadar ibadet ve çalışmaya devam eden biriydi."<sup>73</sup>

"Kâdî, fakîh, imam" olarak bilinen Nizâmeddîn, Fıkıh ilmini babasından öğrenmiş, vefatına kadar Nûriyye Medresesi'nde müderrislik yapmış, fetva vermiş ve kâdî'l-kudât Husâmeddîn el-Hasen b. Ahmed'in (ö.

<sup>70</sup> Nuaymî, *a.g.e.*, I, 476.

<sup>71</sup> Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, sene: 691-700, nr. 559; a. mlf., *Iber*, III, 391; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 4; Aynî, Mahmûd b. Ahmed, *'İkdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zamân*, Kahire 1409/1989, III, 473. Nuaymî'nin (*a.g.e.*, I, 477) "Nizâmeddîn 2 Muharrem'de vefat etti, 3 Muharrem Cuma günü defnedildi" şeklinde İbn Kesîr'den naklettiği bilgi yanlıştır. Zira söz konusu kaynakta, bu bilgi "8 Muharrem'de vefat etti, 9 Muharrem Cuma günü defnedildi" biçiminde yer almaktadır (İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 4).

<sup>72</sup> İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VIII, 182.

<sup>73</sup> İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, Kahire 1984, II, 210.

699/1300'den sonra) yerine vekâleten bakmıştır.<sup>74</sup>

Nizâmeddîn el-Hasîrî ile babası Hasîrî'yi "Amîdî"nin biyografisinde zikrederek, Nizâmeddîn'in Moğollar tarafından öldürüldüğünü söyleyen İbn Hallikân'ın (608-681/1211-1282) verdiği bazı bilgiler karışık ve çelişik bir görünüm arz etmektedir.<sup>75</sup>

Cedel-münazara ve hilâf ilminin önde gelen simalarından olan Amîdî'nin bu alanda *et-Tarîka* adlı kitabı meşhurdur. Ayrıca *el-İrşâd*, *en-Nefâis* gibi daha başka eserleri vardır. İbn Hallikân'a göre birçok kişi, "Amîdî" nispetiyle meşhur olan Hanefî fakihî Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî'nin (ö. 615/1218) ilminden istifade etmiştir. Bunlardan biri de, meşhur *et-Tarîka*'sı ve başka eserleri bulunan ve "Hasîrî" diye bilinen Nizâmeddîn Ahmed b. eş-Şeyh Cemâleddîn Ebi'l-Mehâmid Mahmûd'dur.<sup>76</sup>

İbn Hallikân'ın: "Moğollar ilk akınlarında 616/1219'da Nizâmeddîn el-Hasîrî'yi Neysâbûr'da öldürmüşlerdir. Nizâmeddîn'in oğlu, önde gelen âlimlerdendi. Onunla Dimaşk'ta birkaç defa bir araya geldim. O, Nûriyye Medresesi'nde müderrislik yapıyordu" cümlelerinde bahsedilen kişi, Hasîrî'nin yukarıda doğum-ölüm tarihleri belirtilen oğlu Nizâmeddîn Ahmed olamaz. Bu kişi, Hasîrî'nin babası Ahmed olmalıdır. Onun lâkabı da, torununun lâkabı gibi "Nizâmeddîn" olabilir. Bu yüzden dede ile torunun karıştırıldığı anlaşılmaktadır. "Önde gelen âlimlerden, İbn Hallikân'ın Dimaşk'ta birkaç defa görüştüğü ve Nûriyye'de müderrislik yapan oğlu" da, Cemâleddîn el-Hasîrî olmalıdır. Nitekim devam eden cümlelerde Hasîrî'nin şu sözü nakledilir: "Babam 'Tâcirî' nispeti ile tanınırdı. Buhârâ'da hasır dokunan bir mahalle vardı. Biz o mahallede ikamet ediyorduk."

Ayrıca İbn Hallikân şu bilgileri vermektedir: "Nizâmeddîn'in babası (Hasîrî) büyük âlimlerden olup, Dimaşk'taki Nûriyye Medresesi'nde müderrislik yapmıştı. Zamanında Hanefî mezhebinde onun derecesine yaklaşabilecek kimse yoktu. Oğlu Nizâmeddîn'in fikrini ve zihnini (hilâf ilmiyle) zayi etmesini tenkit ederdi. Zira o, henüz bir genç olmasına rağmen, zihin ve idrak yönü parlak olan kişilerdendi.<sup>77</sup> Nizâmeddîn ise, babası hakkında, onun sadece Hanefî mezhebindeki görüşlerle yetinmesinden ötürü: 'Babam, anlayışı kıt/dar görüşlü bir şeyhtir' derdi.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Kuraşî, *a.g.e.*, I, 325-326; Temîmî, *a.g.e.*, II, 102, nr. 381.

<sup>75</sup> İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV, 258-259, nr. 179, 180. "İbn Hallikân'ın verdiği bilgilerin tashih ve izaha ihtiyacı vardır" diyen *el-Cevâhiru'l-mudîyye* muhakkiki Abdülfettâh Muhammed, *Veşeyâtü'l-a'yân*'daki Arapça metni düzeltmeye çalışarak çelişkiyi gidermeye gayret etmiştir (Kuraşî, *a.g.e.*, I, 327, dn).

<sup>76</sup> İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV, 257-258, nr. 603. Zehebî, Amîdî'yi 'tevazu sahibi, insanlarla iyi geçinen ve güzel ahlak sahibi' olarak tavsif etmesine rağmen, ilminin 'insanı Allah'a götüren ve ahirette faydası olacak türden bir ilim olmadığı' kanaatini izhar etmiştir (*Târihu'l-islâm*, sene: 611-620, s. 263-264).

<sup>77</sup> Bu cümlelerin: "O, zihin ve idrak yönünden insanların en düzgünüydü. Oğlu hakkında: 'O daha bir çocuk' derdi" şeklindeki nakli (Safedî, *a.g.e.*, VIII, 166) kanaatimizce hatalıdır.

<sup>78</sup> İbn Hallikân, *a.g.e.*, 258-259; krş. Safedî, *a.g.e.*, VIII, 165-166.

“Nizâmeddin'in babasını Hanefî fikhıyla yetinmesinden ötürü eleştirmesi hususu” tenkide açıktır. Zira o, babasının vefatında henüz yedi yaşında bir çocuktur. Abdülfettâh Muhammed bu durumu şöyle tevil eder: “Bu, olsa-olsa, onun çocuk yaşta çok zeki biri olmasıyla açıklanabilir. Nitekim İbn Hallikân onu tanıtırken: ‘Zihin ve idrak bakımından insanların en parlaklarından’ demiş, Safedî de ona katılarak bu ifadeyi tekrarlamıştır.”<sup>79</sup> Bu açıklamaya rağmen, kanaatimizce yedi yaşındaki bir çocuğun babasını bu şekilde tenkit etmesi pek mümkün değildir. O, bu tenkidi sonraki yıllarda yaptığı halde, İbn Hallikân'ın *Vefeyât*'ında daha önce yapmış gibi nakledilmiş olabilir.

İbn Hallikân'ın verdiği bu bilgiye göre, Hasîrî derslerinde ve fetvalarında daha çok Hanefî mezhebinin görüşleriyle iktifa etmekte; oğlu Nizâmeddîn ise, hilâf ilmini sevmesi sebebiyle ihtilafî konularda farklı görüşleri araştırarak bir sonuca varma yöntemini tercih etmektedir. Nizâmeddîn'in Amîdî'nin eserlerine önem vererek, *İrşâd*'ını şerhetmesi ve onun gibi *et-Tarîka/et-Ta'lika*<sup>80</sup> adlı bir kitap telif etmesi, İbn Hallikân'ın görüşünü destekler. Nitekim Abdülkadir el-Kuraşî de şöyle demiştir: “Birçok âlim, Amîdî'nin *Tarîka*'sı üzerine çalışma yapmaya, onu şerh etmeye önem vermiş ve ondan faydalanmıştır. Onlardan biri de, Nizâmeddin Ahmed b. eş-Şeyh Cemâled-din el-Hasîrî'dir.”<sup>81</sup>

## Sonuç

“Kâdîhân” diye meşhur Hasan b. Mansur el-Özkendî'nin önemli talebelerinden “Hasîrî” nispetli Cemâleddîn Mahmûd b. Ahmed, memleketi Buhârâ'da Fıkıh ilminde ihtisas sahibi olduktan ve elli yaşlarına kadar orada ikamet ettikten sonra Neysâbûr'a gelerek hadis sema etme yolunu tercih etmiştir. Onun Neysâbûr'da ne kadar ikamet ettiğine dair net bir bilgi yoksa da, bu sürenin on yıl civarında olduğu tahmin edilmektedir. O, şayet küçük yaşlarında iken hadis sema edebilmiş olsaydı, uzun ömürlü olduğu için zamanında Şam ehlinin *müsnidi* olurdu.

Altmış yaşından sonra Dimaşk'a gelen Hasîrî, orada Hanefî âlimlerinin reisi olmuştur. Bu şehre geldikten kısa bir süre sonra 611/1214 yılında Nûriyye Medresesi'nde müderrislik görevini üstlenmiş ve ölene kadar yirmi beş sene boyunca bu görevini sürdürmüştür. Ayrıca kitap telif etme, fetva verme ve hadis rivayet etme gibi birçok faaliyeti yürütmüştür. O, bilhassa el-Melik el-Muazzam döneminde Dimaşk'ın en ünlü âlimidir.

Hicri yedinci asrın önemli Hanefî fakihlerinden olan Hasîrî, ilmi ve

<sup>79</sup> Kuraşî, *a.g.e.*, I, 328, dn.

<sup>80</sup> Safedî, *a.g.e.*, VIII, 165. “Cemâleddîn el-Hasîrî, hilâf ilminde *et-Ta'lika*'sı ile meşhur olan imamın babasıdır” (İbnü's-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 129). *et-Tarîka* veya *et-Ta'lika* isimlerinden birisi yazım hatası olabilir.

<sup>81</sup> Kuraşî, *a.g.e.*, III, 355-356; IV, 394-395.

ahlakî kişiliğiyle herkesin takdirini kazanmıştır. Yüksek ilmi derecesinin yanında mütevazı, salih ve dindar bir kişi olarak tanınır. Onun Fıkıh'ta olduğu kadar Hadis ilminde de söz sahibi bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Müslim'in *Sahîh*'ini rivayetle meşhur olmuştur. Öğrencileri arasında dönemlerinin önemli muhaddisleri vardır.

Hasîrî, Ebû Hanîfe'nin meşhur öğrencisi İmam Muhammed'in eserlerine büyük önem vermesiyle temayüz etmiştir. Derslerinde onları okutup rivayet etmiş, hatta uzun ömürlü olduğu için döneminde bu işi yapan tek âlim olarak kalmıştır. Bilhassa onun *el-Câmiu'l-kebir*'i üzerine yazdığı biri muhtasar, diğeri geniş iki şerh oldukça önemlidir.

# **AFGANİSTANLI FAKİH SEYİT MUHAMMED MUSA TEVÂNÂ'NIN HAYATI, ESERLERİ VE FIKHÎ GÖRÜŞLERİ**

**Subhanallah HAMİDİ**

## **The Life, Works and Thoughts on Islamic Law of Sayid Muhammad Mūsā Tevānā**

Sayid Muhammad Mūsā Tevānā is a late theologist who is famous with his scientific studies in field of Islamic Law. He was born in 1935 in Badakh Shan, located in northern Afghanistan. After he completed his first education in Afghanistan, he went to Egypt to complete his graduate in el-Ezhar Univercity.

## **GİRİŞ**

Afganistan, Gorlu ve Gezneli iki büyük müslüman devletin merkezietini teşkil eden ve dünya çapında meşhur olan ilim yıldızlarıyla tanınmış toprakların adıdır.

Bu topraklar zaman zaman Ebu Hanifeler, Mevlanalar, İbni Sinalar ve Seyyid Cemalüddinler gibi, dünya çapında meşhur olan bilim yıldızlarını yetiştirmiştir. Makalemizde tanıtmaya çalıştığımız şahsiyet Musa Tavana, işte onlardan biridir. Biz de, bu küçük hacimli çalışmamızda, içtihat prensibi üzerinde daha çok duran, çalışmalarını bu doğrultuda yoğunlaştıran, içtihadın İslâm hukukuna dinamizm sağlayan, temel itici güç olduğunu söyleyen, dolayısıyla da Müslüman hukukçuların mezhep taassubundan sıyrılarak İslâm'ın temel ilke ve prensiplerinden sapmadan çağın istek ve problemlerine çözümler üretebilecek bir nitelikte; yeni bir içtihat kültürünün geliştirilmesini öneren; Musa Tavana isimli Afganistan asıllı bir İslâm hukukçusunun

hayatı, eserleri ve fikhî görüşleri üzerinde durmaya çalışacağız.

Bu çalışmamızda Tavana gibi bir fakihin hayatı, eserleri ve fikhî görüşleri üzerinde yoğunlaşmamıza neden olan en önemli etken; bir nebze de olsun daha önce Belhileriyle Herevileriyle İslâm dünyasınca meşhur olan o toprakları yeniden tanıtmaktır.

## HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

### A. Doğumu ve Tahsili

Prof. Dr. Seyyid Muhammed Musa “Tevânâ” Afganistan’da dünyaya gelmiş, son dönem Afganistanlı bir fıkıh alimidir.

Tevânâ, Badahşan vilayeti’nin Rağ ilçesinde 1935 yılında dindar bir ailede dünyaya gelmiştir. Badahşan, Afganistan’ın kuzey bölgesindeki tarihi ve meşhur vilayetlerden biridir. Afganistan ve Çin arasındaki sınır, bu vilayetten geçmektedir. Tevânâ, daha çocukken ailesi bazı siyasi ve ekonomik nedenlerden dolayı Badahşan’dan Tahar vilayetine göç etmiş ve oradaki Rustak isimli bir ilçeye yerleşmiş, hayatının geri kalan kısmını da bu vilayette geçirmiştir. Nitekim şu anda da Tavânâ’nın evi Tahar vilayetinin Rustak ilçesinde bulunmaktadır. Bu sebepten kendisi artık Tahar’lı olarak bilinmektedir. Rustak ilçesi, Tatar savaşlarından önce, “Velvâlec” adıyla anılıyordu. Bu ilçenin yetiştirdiği bir diğer ilim yıldızı da, -Hanefi fıkıhında çok değerli Fetavaların başında yer alan, “el Velvaliciye” fetavasını sahibi- Zahiruddin el Velvalicî’dir.

Tevânâ, kültürlü, dindar ve mutasavvıf bir ailede dünyaya gelmiştir. Dolayısıyla ilk tahsilini babası başta olmak üzere kendi ailesi ve çevresindeki bazı din adamların yanında yapmıştır. Babası Seyyid Muhammed Âlim, kendi döneminde Afganistan’ın kuzey bölgesindeki ünlü din adamlarından biriydi. Tevânâ, çocukluğundan itibaren güçlü zekâsıyla dikkat çekmişti. İlerideki başarıların temelinde yatan en önemli nedenlerden birisi de bu özelliğidir. 1942 yılında kendisi yedi yaşındayken Rustak’ta ilkokula başlamıştır. Ancak Tevânâ, sadece okulda verilen derslerle yetinmeyip, bunların yanında bir de klasik medrese eğitimi almaya başlamıştır. İşte böylece Tevânâ hem okul hem de medrese eğitimi paralel olarak ilerletmeye çalışmış ve her ikisini de çok başarılı bir şekilde tamamlamıştır.

Tevânâ, çocukluğundan beri dini konulara çok meraklıydı. Bunda, dindar bir aileye mensup oluşunun etkili olduğunu söylemek mümkündür. İlkokul ve orta dereceli eğitimi Tahar vilayetinde tamamladıktan sonra, kalan eğitim süreci için başkent Kabile gitmiştir. Bu esnada etrafındakiler, onun geri kalan eğitimi ilahiyat dışındaki alanlarda devam ettirmesi için ısrarlı olmuşlar, kendisine liseyi medresede değil, bir başka teknik okulda okumasını tavsiye etmişlerdi. Ancak o, dindar ve mutasavvıf bir aileye men-



sup olmakla birlikte kendisinde doğmuş olan merakten hareketle yapılan tavsiyeleri reddederek, liseyi de medresede okumayı kararlaştırmıştır. Nitekim bu konuda şöyle der: “*Eğer ben medreseyi kazanamazsam, tavsiye edilen hiç bir diğer liseye gitmem.*”

Tevânâ, ilk ve orta okulu bitirdikten sonra liseyi okumak için merkeze gelmiş ve 1951 yılında, Kabil'in kuzeyinde bulunan Pağman ilçesine bağlı “Medrese-i Ulum-i Şarei'ye”de liseye başlamıştır.<sup>2</sup> Bu medrese Afganistan'da özellikle kabilde kurulmuş olan resmi okullardan biridir.

Tevânâ, 1955 yılında çok başarılı bir şekilde mezun olduktan sonra yine aynı yılda üniversite sınavına katılmıştır. Bunun neticesinde başkent KÜŞF Fıkıh ve Kanun bölümünü kazanmış ve 1956 yılında üniversite hayatına başlamıştır.<sup>3</sup>

Tevânâ'nın ilmi kişiliğini gündeme getiren bir diğer neden ise, onun üniversite hayatında gösterdiği başarılar ve yapmış olduğu ilmi çalışmalarındır. Onun öğrencilik yaptığı yıllarda Ezher üniversitesinden KÜŞ Fakültesine, öğretmenlik amacıyla gelen bazı uzman öğretmenler vardır. Bu öğretmenlerden biri de Abdül'âl Atuh'tur. Bu zat 1950'li yıllarda Mısır'da başta gelen İslâm hukuku uzmanlardan biridir; aynı zamanda Tevânâ'nın hocasıdır ve *el-Milkiyyet-ü fi'l-İslâm* (İslâm'da Mülkiyet) isimli bir eseri vardır. Tevânâ, hocası hakkında şöyle bir ifade kullanmıştır: “*Abdül'âl Atuh'a göre, İslâm dünyasındaki körü körüne taklit, İslâm medeniyetinin geri kalmasına sebep olmuştur. Bunun çözümü ise içtihat kültürünün yeniden canlandırmasıdır. Dolayısıyla din adamlarımız bu alanlarda daha ciddî çalışmalar yapmalıdır.*”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Tevânâ, Mûsâ, *el-İctihad ve medâ hâcetinâ ileyhi fi hâze'l-asr*, Kahire, 1972

<sup>2</sup> Şadab, İnyetullah, “Ustad Tevânâ Der Saye-i Rahmet-i Huda”, *Haftename-i Mucahid*, yıl: 5, sy:15, (Temmuz) Kabil 2006, s. 3

<sup>3</sup> Bkz. Şadab, İnyetullah, “Ustad Tevânâ Der Saye-i Rahmet-i Huda”, *Haftename-i Mucahid*, s. 3. Bu medrese hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse, Medrese-i Ulum-i Şarei'ye (M.U.Ş.) 1951 yılında dönemin hükümeti tarafından, ufku geniş olan din adamları yetiştirip; devlete ve topluma sunmak amacıyla kurulmuş olan önemli resmi dini eğitim ve öğretim merkezlerinden biridir. Bu ve benzeri medreseler, Türkiye'deki İmam Hatip Liselerine benzemektedir. Kendine mahsus ders programları vardır. Programlar Milli Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenir. Ders programlarında temel İslâm bilimlerinin yanında çağdaş bilimlere de yer verilmiştir. Dolayısıyla bu tür medreselerde okuyan öğrenciler, dini bilgilerin yanında az veya çok çağdaş bilimlerden de kendi payını alabilirler. Bu tür medreseler şu anda Afganistan'ın birçok vilayetlerinde mevcuttur ve faaliyetlerine bu çerçevede devam etmektedir. Nitekim az önce bahsettiğimiz medrese, şuanda da Medrese-i Âli İmam Ebû Hanîfe adı altında kendi faaliyetlerine devam etmektedir ve başkent Kabil'in tam merkezinde bulunmaktadır.

<sup>4</sup> Bkz. Şadab, İnyetullah, “Ustad Tevânâ Der Saye-i Rahmet-i Huda”, *Haftename-i Mucahid*, s. 3. Afganistan'daki Şeriat Fakülteleri hakkında biraz bilgi vermek gerekirse, Afganistan'daki Şeriat Fakültelerinin iki bölümü vardır. Birincisi, “Ta'limat-i İslâmî” (Temel İslâm Bilimler Bölümü) ikincisi ise “Fıkıh ve Kanun Bölümü”dür. “Ta'limat-i İslâmî” bölümünün programında temel İslâm bilimleri ağır basar, klasik metinler okutulur ve klasik bilgiler üzerinde daha çok durulur. “Fıkıh ve Kanun” bölümünde ise İslâm hukuku ağır basar ve en çok da hukukî konular üzerinde durulur.

Tevânâ, üniversitede öğrenci iken hocasının Arapça olarak yazmış olduğu eserinin tamamını Farsçaya çevirmiş ve yapmış olduğu bu çevirisi de, Adalet Bakanlığı tarafından aylık olarak yayınlanan “el-Felah” dergisinin her özel sayısında yayınlanmıştır.

Tevânâ, 1960 yılında Kabil üniversitesinden mezun olmuş ve hemen ardından bir kaç sene Şeriat Fakültesinde dekanlık yapmıştır. Bununla beraber gerektiğinde, fıkıh usulü, nahiv ve feraiz gibi derslere de girmiştir. Ayrıca Medrese-i Âli İmam Ebû Hanîfe’de Arapça derslerine de girmiştir.<sup>5</sup>

Tevânâ, ortaya koyduğu ilmi başarılar neticesinde 1964 yılında, araştırmalar yapmak üzere Kabil Üniversitesi tarafından Mısır’a gönderilmiştir. Yine aynı yılda Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi Fıkıh Usulü bölümünde, Dr. Mustafa Muhammed Abdülhalik hocanın danışmanlığında yüksek lisansa başlamıştır.<sup>6</sup> Nihayet 1967 yılında “Tarih’ül Fıkh’il İslâmî” isimli tezini tamamladıktan sonra – ki maalesef şuanda elimizde mevcut değildir- master unvanını almıştır.

Tevânâ, yüksek lisansını bitirdikten sonra 1968 yılında yine aynı danışmanın yanında doktorasına başlamış ve 1972 yılında “el İctihad ve Medâ Hâcetinâ İleyhi Fi Hâze’l- Asr” isimli doktora tezini tamamladıktan sonra, doktor unvanı almıştır; yazmış olduğu teziyle üniversitenin birincilik makamına haiz olmuştur. Tevânâ’nın doktora tezi şuanda elimizde mevcuttur; konuyla ilgili gerekli bilgileri çalışmamızın ilerideki sayfalarında yer vermeye çalışacağız.

Tevânâ, doktora çalışması olarak bilinen (el İctihad...) adlı tezini ele aldıktan sonra, Arap dünyasının özellikle de Mısır’da bambaşka bir değer kazanmıştır.<sup>7</sup> Nitekim doktorasını tamamladıktan sonra, kendisine Ezher Üniversitesi tarafın da hocalık teklifi edilmiştir. Ancak Tevânâ, öncelikle yurttaşlarına karşı sorumlu olduğunu ifade ederek, yapılan teklifi reddetmiş ve nihayet 1972 yılında Afganistan’a dönmüştür.

Abdul Hadi “Revan” isimli öğrencisi şöyle anlatıyor:

*“Tevânâ Afganistan’a dönerken Arap medyasında “ikinci Afgan davetçi Afganistan’a döndü diye konuşuluyordu ki bu, onun Arap dünyasında hangi konumda olduğunu açıkça orta koyar.”<sup>8</sup>*

Tevânâ, Afganistan’a döndükten sonra KÜŞ Fakültesinde İslâm Hukuku hocası olarak tayin edilmiştir. Hocalık yaptığı yıllarda, daha önce Arapça olarak ele aldığı *el-Kıyâs fi’l-Ahkâm* isimli eserini de yine bu yıllarda tamamlamıştır.

<sup>5</sup> Şadab, İnaletullah, “Zindagi Siyasi Ustad Tevânâ”, *Haftename-i Mucahid*, yıl: 5, sy: 16, Kabil 2006, s. 4.

<sup>6</sup> Tevânâ, *el-İctihad ve medâ hâcetinâ ileyhi fi hâze’l-asr*, Kahire 1972.

<sup>7</sup> Bkz. Ravan, Abdulhadî, “Bigzar Tâ Bgiryem”, *Râh-i Nicât*, sy: 371, Kabil 2006, s. 6.

<sup>8</sup> Bkz. Şadab, İnaletullah, “Ustad Tevânâ Der Saye-i Rahmet-i Huda”, *Haftename-i Mucahid*, s. 3.

Tevânâ, nihayet 1976 yılında "Maslahat Der Ahkâm-i İslâmî" isimli Farsça kitabını ele aldıktan sonra, Kabil Üniversitesinde profesörlük unvanı almıştır.

## B. Faaliyetleri

### 1. Yaşadığı Dönemde Afganistan'ın Siyasi ve Sosyal Durumu

Tevânâ'nın bir yetişkin olarak yaşadığı dönem 1950'li yıllara rastlamaktadır. Dolayısıyla burada 1950li yıllardaki Afganistan'ın siyasi ve sosyal durumundan bahsetmemiz yerinde olacaktır.

1950'li yıllar, başka bir ifadeyle XX. Yüz yılın başlangıcı, başta siyaset olmak üzere ekonomik ve sosyal anlamda yeni bir hareketlenmeyi, kıpırdanmayı ve uyanışı simgeleyen bir dönemdir. Diğer ülkelerde olduğu gibi Afganistan'ın özellikle siyasi ve sosyal alanlarında bu uyanışı ve kıpırdanışı görmek mümkündür. Şurası bir gerçektir ki, dünya tarihinde görülen bu yeni hareketlenmeler her ne kadar birçok ülkede siyasi, ekonomik ve sosyal anlamda müspet gelişmelere zemin hazırladıysa da; Afganistan'da tam tersine tamamen olumsuz yönde etkili olmuştur. Siyasi, ekonomik ve sosyal gelişmelere değil de çöküşlere sebep olmuştur. Afganistan'ın çağdaş tarih yazarlarından biri olan Zahir Tanin, konuyla ilgili şöyle bir yorum yapmıştır:

*"1950'li yıllarda Afganistan'ın siyasi hayatında hâkim olan yönetim sistemi krallıktır ve buna karşı ilk tepkilerini öne sürenler de dışardan gelen özellikle Rusya'dan gelen öğrenciler olmuştur."*<sup>9</sup>

Bu tepkilerle beraber halk artık farklı ideolojilerle aşına olamaya başlamışlar ve bunun sonucu olarak da toplumda, başlangıçta birbirine tepkisel niteliği taşıyan tam iki zıt ideoloji ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri İslâm diğeri de Marksizm ideolojileridir.<sup>10</sup> Dolayısıyla bu iki farklı ideoloji kendisiyle beraber ilk olarak sağcı ve solcu eğilimleri de doğurmuştur.

Ruslarla bağlantısı olan solcu, komünist ve Marksistler günbegün faaliyetlerine ciddiyet katarak toplumun kritik alanlarında söz sahibi olamaya başlamışlardır. Gün geçtikçe ciddileşen Marksist eğilimler, Afganistan'da yaklaşık olarak 30 yıl kanlı savaflara ve nihayetinde de Rusların işgaline sebep olmuştur. Bütün bunlarla beraber toplumun her alanını etkileyen yeni bir çöküş, huzursuzlu ve kargaşa da ortaya çıkmıştır.

İşte toplumdaki bu huzursuzluk, her ne kadar Tevânâ gibi bilim adamların bir yandan siyasi anlamda parlayan yıldızlar gibi ortaya çıkmasına zemin hazırlamışsa de; diğer yandan eğitim-öğretim alanındaki faali-

<sup>9</sup> Ravan, Abdulhadî, "Bigzar Tâ Bgiryem", *Râh-i Nicât*, s. 7.

<sup>10</sup> Tanin, Zahir, *Afganistan der karn-i bistum*, Tahran 2004, s. 130.

yetlerine ve bilimsel çalışmalarına adeta birer engel olmuştur. Birazdan ele alacağımız konular konuyla ilgili açıklık getirecektir.

## 2. Siyasî Alanındaki Faaliyetleri

Tevânâ, daha küçük yaşlarında 1951 yılında (lise birde) iken, dini ve siyasi faaliyetlerde bulunan; daha sonra da her ikisini paralel olarak ilerleten, son dönem Afganistanlı siyasi simalardan biridir.

Nitekim kendisi, -elimizde mevcut olan “Hatıra Defteri”nde, Kabil’in kuzeyinde bulunan Pağman ilçesinin MUŞ de lise öğrencisi iken; hayatının bu sayfasını da açmış olduğunu açıkça ifade etmiştir.

Tevânâ, bu defterinde siyasete hangi noktadan başladığını ve nasıl siyasi girişimlerde bulunduğunu açıkça ifade ettiği için, siyasi hayatıyla ilgili bölümü o defterden anlatmayı daha uygun gördük.

Pağman ilçesi, başkent Kabil’in kuzeyinde bulunan ve Kabil’e bağlı ilçelerden biridir. Coğrafya bakımından merkezden uzak bir yerde bulunmaktadır. Buna rağmen iklim güzelliği sebebiyle, özellikle yaz mevsiminde kalabalık bölgelerdendir. Tevânâ böyle bir yerde liseyi yatılı olarak medresede okuduğu sıralarda, merkezden seyahat amacıyla buraya gelen ve daha çok Marksist düşüncelerin etkisi altında kalan düz okul öğrencileriyle tanışma fırsatını bulmuş ve birçok öğrenciyle bu vesile ile irtibat kurabilmiştir.

Tevânâ, işte böyle öğrencilerle tanıştıktan sonra, fırsat buldukça her karşılaşmada onlarla dini konuları tartışmış ve dini öğretilerin doğru şeklini onlara anlatmaya çalışmıştır. 1958 yılında üniversiteyi kazandıktan sonra merkezde yerleşmiş; böylece toplumu daha yakından inceleme imkânını bulmuştur. Bu sırada siyasetle daha sistematik bir şekilde ilgilenme imkânını da bulabilmiştir.

Nitekim üniversitede Prof. Burhanüddin Rabbanî ve Prof. Abdurrah Resul Seyyaf gibi bazı fikirdaşlarıyla birlikte, ders programlarının dışında; çevresini ve özellikle yeni yetişmiş olan gençleri, gün geçtikçe toplumu bir kaosa sokan dinsizlik tehlikesinden kurtarabilmek amacıyla değişik programlar düzenlemiştir. Bu programlarda, toplumda mevcut olan güncel olaylar üzerinde durulmuş ve gereken çözümler ne ise onun doğrultusunda gerekli adımlar atılmıştır. Bunları imanî ve vicdaî görev olarak algılamıştır. Dolayısıyla Tevânâ, bu dönemde üniversite içerisinde özellikle öğrenciler arasında, davetçi bir rol oynamıştır.<sup>11</sup>

Tevânâ, başlamış olduğu bu harekâtı ülke çapında genişletilmesini arzu ederdi. Ancak bu alandaki tecrübe ve bilgi eksikliği, hedeflenen amaç için ciddi anlamda bir boşluk oluşturuyordu. Dolayısıyla bu boşluğu biran önce doldura bilmek için Tevânâ “İttihadiyey-i Cevanan-i Müselman-i Afganistan”

<sup>11</sup> Tanin Zahir, *a.g.e.*, s. 130.

müslüman Afganistanlı gençler birliği adına yeni bir teşkilat kurmuştur.

Bu sırada 1957 yılın sonlarında Gulam Muhammed Niyazî diye bir zat, Mısırdan doktorasını aldıktan sonra Afganistan'a geri dönmüştür. Niyazî Afganistan'ın siyasi olaylarını dışardan takib eden bir zattır. Bu zatın bir taraftan Mısır'daki müslüman kardeşlerle sıkı bağlantısı vardır; diğer taraftan ise Tevânâ' ile temasa geçmiş bir Afganistanlı öğrencidir. Mısır'da öğrenci iken, orada yaşayan Afganistanlı öğrencileri bir araya toplamaya çalışmış fakat buna tam anlamıyla başaramamıştır.

Niyazî, Afganistan'a geri döndükten sonra, KÜŞ Fakültesinde öğretim görevlisi olarak tayin edilmiş ve elde etmiş olduğu tecrübeler vesilesiyle, Tevânâ'nın eskiden beri açmış olduğu çığırını daha düzenli hale getirmeye çalışmıştır. Nihayet 1958 yılında Kabil'de yapılan bir toplantı sonucunda, bu birliğin ismini "Hizb-i Nahzet-i İslâmî Afganistan" diye değiştirilmiştir. Artık bir küçük birlik değil, bir parti olarak faaliyetlerine başlamıştır. Bu sebeple Niyazî daha sonraki yıllarda bu parti veya akımın kurucusu olarak ilan edilmiştir.

Üniversiteyi bitirdikten sonra yaklaşık iki sene, aynı teşkilata bağlı olarak siyasi faaliyetlerine devam eden Tevânâ, 1964 yılında eğitimini tamamlamak üzere üniversite tarafından Mısır'a gönderilmiştir. Fakat Tevânâ gurbet hayatında da siyasetten uzak kalmamıştır; tam aksine siyasi faaliyetlerine daha ciddiyet katmıştır.

Tevânâ'nın meşhur öğrencilerden biri "İnayetullah Şadab" şöyle anlatıyor:

*"Tevânâ, arkadaşlarıyla beraber böyle büyük bir gelişmeye imza attıktan sonra, Afganistan'ın siyasi hayatında, özellikle kendi döneminde en önemli müslüman politikacıların listesinde yer almıştır."*<sup>12</sup>

1960'lı yılların sonunda komünist partiler iktidarın tamamını ele geçirerek ülkeye mutlak anlamda hâkim olmuşlardı. Bunun neticesinde Afganistan'da oldukça sıkıntılı bir dönem başlamıştı. Müslümanlar her gün işkence edilerek siyasi alanlarda da etkisiz hale getirilmişlerdi. Bu sebeple 1973 yılında Afganistan'ın ilk İslâmî partisi ( Nahzet-i İslâmî Afganistan) ülkeyi terk etmek zorunda kalmış ve Pakistan'ın Peşaver bölgesinde yerleşmişlerdir.

Peşaver'de yeni teşkilatlar kurulmuş ve şuana kadar bir birlik içerisinde faaliyetlerde bulunan birlikler ayrılamaya başlamıştır. Nitekim 1975 yılında Peşaver'de yapılan bir toplantı sonucunda, Burhanüddin Rabbanî yeni teşkilatın başkanı olarak tayin edilmiş ve bu teşkilata "Cemiat'-i İslâmî

<sup>12</sup> Bkz. Şadab, İnayetullah, "Zindagi Siyasi Ustad Tevânâ", *Haftename-i Mucahid*, s. 4.

Afganistan” adı bu sıralarda verilmiştir.

Tevânâ, bu yeni teşkilatta partinin başkan yardımcısı ve kültür daire başkanı olarak görevlendirilmiş, bu şekilde resmi olarak siyasi ve kültürel faaliyetlerine yeniden başlamıştır.<sup>13</sup> Daha sonraki yıllarda partinin kültür daire başkanı ve parti temsilcisi olarak, partiye destek toplamak amacıyla, Türkiye başta olmak üzere Mısır, Suudi Arabistan, Lübnan ve Tacikistan’a gibi ülkelere gitmiştir.

1979 yılında mücahitlerin Ruslara karşı açmış olduğu sıcak savaşlar döneminde silahlı kuvvetlerin genel sorumlusu ve silah dağıtım bürosunun genel sorumlusu olarak görevlendirilmiştir.<sup>14</sup> Yapılan bu savaşta mücahitler 1989 yılında tarihimize mal olan bir başarıyı elde ettiler ve 1992 yılında yeni bir İslâmî Hükümet tesis ettiler. Fakat ne yazık ki, bu sefer mücahitler arasında iktidar mücadelesi olarak algılayabileceğimiz, tamamen din referanslı kanlı iç savaş başlamıştır. Bunun sonucu olarak Afganistan’da din adı altında yeniden bir karanlık sayfası açılmış ve İslâm uğrunda yola çıkan mücahitler, dolayısıyla da cihadi partiler, daha önce kazanmış oldukları değeri, hürmeti ve itibari kaybetmeye başlamışlar.

Tevânâ ise, bu iktidar mücadelesi esnasında tarafsız kalmış ve olaylara da o şekilde yaklaşmaya çalışmıştır. Örneğin birbirine girmiş olan partileri yeniden barıştırmak ve bir çatı altın toplamak için, hep aracılık yapmış ve konuyla ilgili bütün parti başkanlarıyla tek tek görüşmüştür. Bunun ötesinde, cihadi partiler arasında aracılık görevini üstlenen bir dernek de kurmuştur. Kendisi de bu derneğin başkanı olarak belli bir müddet içerisinde görevine devam etmiştir. Fakat bu alanda harcanan çabaların boşa gittiğini anlayınca, siyasetten tamamen çekilmiş ve bundan sonraki hayatını eğitim ve öğretime vakfetmiştir.

### 3. Eğitim Alanındaki Faaliyetleri

Tevânâ’nın eğitim alanındaki faaliyetleriyle ilgili, yukarıdaki başlıkların altında ana hatlarıyla kısaca bilgi verilmişti. Ancak önemine binaen bu konuyu burada yeni bir başlık altında daha detaylı bir şekilde ele almak da fayda görüyoruz. Zira ele alacağımız konu, Tevânâ’nın ilmi kişiliğini daha açık bir şekilde ortaya koyma açısından da bizim için önem arz etmektedir. Ayrıca şunu da belirtelim ki, burada daha çok Tevânâ’nın bir öğretmen olarak eğitim alanındaki faaliyetlerinden bahsetmeye çalışacağız.

Tevânâ, bu alandaki faaliyetlerine daha genç iken başlamıştır. Nitekim yukarıda da değindiğimiz gibi, kendisi 1951 yılında M.U.Ş. de lise öğrencisi iken öğrenciler arasında oluşturmuş olduğu ders halkaları ve sohbet

<sup>13</sup> Şadab, İnayetullah, “Zindagi Siyasi Ustad Tevânâ”, *Haftename-i Mucahid*, s. 4.

<sup>14</sup> Bkz. Şadab, İnayetullah, “a.g.m”, *a.g.e.*, s. 4.

toplantılarıyla bu alanındaki faaliyetlerine ilk defa başlamış olduğu kanaatindeyiz. Daha sonra Tevânâ, 1960 yılında Kabil üniversitesinden mezun olduktan sonra belli bir süre Şeriat Fakültesinin dekanlık görevini üstlenmiş ve bununla beraber, fıkıh usulü, nahiv ve feraiz derslerine de girmiştir. Ayrıca "Medrese-i Âli İmam Abu Hanife"de Arapça derslerine de girmiştir.<sup>15</sup>

Tevânâ 1973 yılında Mısır'da doktorasını tamamladıktan sonra Afganistan'a geri dönmüş; ardından da KÜŞF İslâm Hukuku Bölümünde hoca olarak atanmıştır. Yine burada, İslâm Hukuku ve İslâm Hukuku Usulü gibi derslere girmiş ve bir öğretmen olarak eğitim faaliyetlerine böylece devam etmiştir.<sup>16</sup>

Tevânâ, Pakistan'ın Peşaver şehrinde yerleşip gurbet hayatını sürdürürken da eğitim alanındaki faaliyetlerden uzak kalmamıştır. Nitekim Cemiyet-i İslâmî Afganistan adıyla bilinen cihadî partinin kuruluşunda önemli rol oynayan Tevânâ, Peşaver'de belli bir zamana kadar siyasetle ilgilendikten sonra- ki dönemin sosyal ve siyasal şartları bunu gerektiriyordu- yine eğitim faaliyetlerini devam etmek üzere oradaki ed-Da'vet-ü ve'l-Cihad<sup>17</sup> üniversitesinde öğretmen olarak eğitim faaliyetlerine devam etmiştir. Daha sonra, Afganistan mücahitleri Sovyet birliği işgalinden kurtulunca 1992 yılında yeni bir İslâmî Hükümet tesis ettiler ve bu sıra Tevânâ da diğer cihadî liderlerle beraber kendisinde büyük umutlar besleyerek Afganistan'a geri dönmüştür. Ardından da hükümet tarafından YÖK başkanı olarak tein edilmiştir.

Ancak 1993 yılında, Cihadî Partiler arasında başlamış olan iç savaşlar kendisini son derece üzmüş ve rahatsız etmişti. Bunun neticesinde siyasetten tamamen çekilen Tevânâ YÖK başkanlık görevinden de istifa ederek başkenti terk etmiş ve belli bir müddete kadar Belh Üniversitesinde gayri resmi öğretmen olarak görevine başlamıştır. Artık hayatının sonuna kadar öğretmenlik görevine devam etmiştir. Nitekim bir müddet sonra Belh şehri- ni de terk ederek kendisin büyüyüp yetişmiş olduğu Tahar şehrine gitmiş ve orada resmi olarak, Tahar Üniversitesi adıyla meşhur olan Abdullah b. Mesud Üniversitesi Şeriat Fakültesinde fıkıh hocası olarak atanmış ve hayatının sonuna kadar burada görevine devam etmiştir.

Öğrencilerinin anlattıklarına göre Tevânâ, ders esnasında sürekli şöyle bir duada bulunuyordu: " *Ey Allah'ım sen bana ölümü, sınıfta nasibet. Tabutumun da öğrencilerimin arasında kaldırılmasını nasibet.*" Anlaşılan şu ki, Allah bu duasını kabul buyurmuştur. Çünkü nihayet Tevânâ, 26 Temmuz 2006 yılında Tahar vilayetinin merkezi olan Talikan şehrinde ders hazırlığı yaptığı esnasında ecel çağırıcısına lebbeyk diyerek hayatını kaybetmiş ve Rabbine kavuşmuştur. Allah Rahmet Eylesin.

<sup>15</sup> Bkz. Şadab, İna yetullah, "a.g.m.", a.g.e., s. 4.

<sup>16</sup> Tevânâ, *el-İctihâd ve medâ hâcetinâ ileyhi fi hâze'l-'Asr*, Kahire 1972.

<sup>17</sup> Şadab, İna yetullah, "Ustad Tevânâ Der Saye-i Rahmet-i Huda", *Haftename-i Mucahid*, s. 3.

## ESERLERİ

Tevânâ'nın kaleme almış olduğu eserlere geçmeden evvel, onun ele aldığı eserlerle ilgili genel bilgiler verilmekte fayda vardır. Tevânâ, diğer Afganistanlı yazarların dediği gibi, akademik anlamda kalemi güçlü olmasına rağmen arkasından çok sayıda eser bırakmış bir yazar değildir. Nereden baksak bakalım onun bir kitap olarak kaleme almış olduğu eserler beş veya altıdan öteye geçmemektedir. Tabii bu durum, onun yaşadığı dönemde hâkim olan siyasi ve sosyal huzursuzluktan kaynaklansa gerek. Zira O, bilindiği gibi oldukça çalkantılı bir dönemde yaşamıştır.

Tevânâ eserlerini Arapça ve Farsça olmak üzere iki dilde kaleme almıştır. Arapça olarak yazdığı eserler Mısır'da ve Farsça olarak yazdığı eserler ise Pakistan'da basılmıştır. Ayrıca birçok makale ve çevirileri de vardır; konuyla ilgili detaylı bilgiler aşağıdaki başlıklarda verilecektir.

### Arapça Yazdığı Eserler

Edindiğimiz bilgilere göre Tevana'nın Arapça olarak kaleme almış olduğu dört eseri vardır ki, bunların çoğu Mısır'da bastırılmıştır.

1. Onun 1966 yılında kaleme aldığı *Tarih-ü'l-Fıkh-i'l-İslâmî* (Fıkhın Tarihçesi) adlı yüksek lisans çalışmasıdır.
2. 1972 yılında yazdığı *el-İctihâd ve medâ hâcetinâ ileyh-i fi hâz'el-'asr* (İctihat ve Çağımızda Ona Olan İhtiyacımız) adlı doktora çalışmasıdır.
3. *el-Kiyâs fi'l-ahkâm* (Hükümlerde Kıyasın Yeri) adlı doçentlik çalışmasıdır.
4. *ez-Zarurât fi'l-hacât*

Üzülerek söylemeliyim ki, bunlardan elimizde mevcut olan sadece el-İctihad... isimli doktora çalışmasıdır. Dolayısıyla burada sadece onunla ilgili bir takım tanıtımlarda bulunacağız.

*Kitabın Adı: الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر*

*(el-İctihâd ve medâ hâcetinâ ileyh-i fi hâz'el-'asr (İctihat ve Çağımızda Ona Olan İhtiyacımız)*

*Yazarı: Seyyid Muhammed Musa TEVÂNÂ*

*Yayın Evi ve Tarihi: Daru'l-Kütübi'l-Hadise, Kahire 1972.*

Bu eser Tevânâ'nın en önemli eseridir. Fıkh usulünden içtihat bölümü içeren el-İctihad isimli eser, yazarın doktora tezi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazar bu tezini, 1971 yılında el-Ezher üniversitesinde İslâm Huku-



ku profesörü olan Mustafa Muhammed Abdukhalik danışmalığında Arapça olarak kaleme almıştır. Eser, yazar tarafından Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi İslâm Hukuku bölüm başkanlığının 16 Aralık 1971 yılında kurulan bir heyette savunulmuş ve 31 Ocak 1972 yılında kurulan heyet tarafından onaylanmıştır. Yazarın ele aldığı bu eser, yaklaşık olarak 630 sayfayı ihtiva eder. Bir önsöz, 39 sayfalık giriş, 11 bölüm ve son olarak bir sonuçtan oluşmaktadır.

Tezin ele alınış sebebine temas ederken, İslâm medeniyeti, kültürü ve İslâm hukukuyla ilgili öne sürülen değişik tezler ve düşüncelerini hatırlatmak amacıyla şöyle bir ifade kullanmaktadır: *“Biz İslâm ümmetinin zaafllara uğrayıp geri kaldığı bir dönemde yaşıyoruz. Öyle bir dönem ki, bazı Müslümanlar fikri ve kültürel özgürlüğünü, İslâmî öğretilere ve fıkhî hükümlere karşı beslemiş olduğu inancı ve güveni kaybetmişlerdir. Kimileri ise Batının uygarlık ve medeniyetinden etkilenmiş İslâm Hukukunun statikliğini ön plana çıkararak, onun, gönümüzün problemlerine çözüm getiremediğini, -atom bombası üreten batılılar ancak onlar toplumda yeni bir hüküm, kanun ve nizam koyabilirler- dolayısıyla Müslümanlar silahları onlardan aldığı gibi hüküm ve kanunu da onlardan almalı; gibi kanaatlere varmışlardır. Diğer taraftan birçok Müslüman âlim, İslâm'ın ve İslâm hukukun her çağın bütün problemlerine çözümler üretebilme fonksiyonuna sahip olduğunu ve şeriat kanunlarının yürütülmesinde her hangi bir sakınca olmadığını savunmuşlardır.”*<sup>18</sup>

Yazar öne sürülen tezlere temas ettikten sonra konuyla ilgili kısa bir değerlendirmede bulunarak; tezin ele alınış sebebine açıklık getirmek üzere şöyle bir ifade kullanmaktadır: *“Bütün bunlara baktığımızda İslâm medeniyet ve kültürünün yeniden canlanmasının ve dolayısıyla da akıl ve nakli göz önünde bulunduran, asrın bütün problemlerine çözüm üreten yeni bir Fikhî hareketlenmenin gerekli olduğunu görüyoruz.”*<sup>19</sup>

Yazar, önsözün sonlarında İslâm hukukunun dinamik bir hukuk sistemi olduğunu vurgulayarak, içtihadın ise bu dinamizmini her zaman canlı tutan bir prensip olduğunu; dolayısıyla Müslüman hukukçuların içtihat prensibinden yararlanarak çağın istek ve problemlerine ışık tutabilecek yeni bir İslâm hukuku kültürünü icat etmelerinin gerekli olduğunu öne sürmektedir.

Yazar, girişte içtihadın tarihçesine temas ederek ilk önce içtihadın başlangıç noktasından başlar ve Hz. Peygamberin hem dini hem de dünyevi konularda içtihat bulunduğunu söyler. Dolayısıyla da Hz. Peygamberin ilk müçtehit olduğunu açıkça ifade eder.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Tevânâ, *el-İctihâd ve medâ hâcetînâ ileyhi fi hâze'l-'Asr*, Kahire 1972, s. 8–9.

<sup>19</sup> Tevânâ, *a.g.e.*, s. 9.

<sup>20</sup> Bkz. Tevânâ, *a.g.e.*, s. 22–24.

Yazar girişin son sayfalarında içtihat kültürünün zirveye ulaşır, değişik içtihat anlayışlarının ortaya çıktığı tabiin ve tebe-i tabiin devirlerinden bahsederek h.3. asırda içtihat kültürünün zirveye ulaştığını; h.4. asırdan günümüze kadar bu kültürün yeniden duraklamalara uğradığını ve içtihat yerine taklit düşüncesinin hâkim olduğunu söyler.

Bölgümlere gelince yazar, birinci bölümde içtihadın tanımı ve ilgili konular üzerinde durur. Örneğin içtihadın rükünleri, özellikleri, kıyas ve içtihat arasındaki ayırım noktalar ve özellikle bu bölümde içtihadın ahkâmın müsbiti değil; muzhiri olduğuna vurgular.

İkinci bölümde ise, yazar sırasıyla içtihadın şartları ve bu şartlarla ilgili önde gelen fukahanın görüşleri üzerinde durur ve uyulması gereken bu şartların önemine kısaca temas eder.

Üçüncü bölümde ise, içtihadın edile-i erbaa arasındaki yeri; içtihatla sabit olmuş olan bir meselenin hükmü ve içtihadın meşru oluşunda gizli olan hikmetler üzerinde durur.

Dördüncü bölüme gelince, yazar bir müçtehidin içtihat yoluyla hüküm çıkarmak isterken izlemesi gereken yol haritasını çizer ve son olarak İslâm hukukunda bazı konularda ortaya çıkmış olan fikir değişikliğinin nedenleri üzerinde durur.

Beşinci bölümde içtihadın aşamalarını ele alır. Örneğin ictihad-ı mutlak, ictihad-ı mukeyyad, ictihad-ı amm ve ictihad-ı has.<sup>21</sup> Bu aşmalardan hareket ederek müçtehidin mertebeleri üzerinde daha fazla yoğunlaşarak durur.

Altıncı bölümde yazar, her çağda bir veya birden fazla müçtehidin bulunup bulunmadığı konusundaki tartışmalara yer verir ve her çağda özel veya genel müçtehidin bulunmasının gerekli olduğunu söyler.<sup>22</sup>

Yedinci ve sekizinci bölümlerde ise yazar, bir müçtehidin bir meselede öne sürdüğü değişik görüşleri ve hükümleri ele alır ve konuyla ilgili fukahanın görüşlerini toplayarak mukayeseli değerlendirmelere tabi tutmuştur.

Dokuzuncu bölümde yazar, fikhî olmayan içtihatlar konusunu ele alarak, Fikhî meseleleri ilgilendirmeyen konularda içtihatla bulunma problemi üzerinde durmuştur. Örneğin nasslar üzerinde kafa yorarak inançla ilgili konularda içtihatla bulunmak. Yazar bu tür içtihadın son derece zor olduğunu söyler. Zira müçtehit bu durumlarda, ancak İslâm'ın genel inanç prensiplerine aykırı olmayacak şekilde; içtihadında isabet ederse sevap kazanabilir aksi takdirde günaha girme hatta kâfir olma durumunu söz konusu

<sup>21</sup> Bkz. Tevânâ, *a.g.e.*, s. 356–373.

<sup>22</sup> Bkz. Tevânâ, *a.g.e.*, s. 408.

olduğunu ifade etmiştir.<sup>23</sup> Yine bu bölümde Fikhî içtihat prensibinde gerekli görülmüş olan metotları kullanmadan, feyiz ve ilham yoluyla nasslardan çıkarılmış olan (sofililerin içtihadı gibi) konuları da ele almıştır. Ancak feyiz ve ilham, sağlam bilginin kaynağı olmadığı için bu yolla elde edilen hükümlerin de bağlayıcı olmadığını açıkça ifade eder.<sup>24</sup>

Onuncu bölümde yazar, bazı oryantalistlerin içtihatla ilgili görüşlerini ele alır. Örneğin bu bölümde Goldzer, Henri Masya ve Makdonald gibi önde gelen oryantalistlerin içtihat hakkındaki görüşlerini kendi kaynaklarından naklederek detaylı bir şekilde değerlendirmeye tabi tutmuştur.<sup>25</sup>

On birinci ve son bölümde ise yazar, içtihadı duyulan ihtiyaç konusu üzerinde durur. Örneğin, bu bölümde günümüzde İslâm hukukunda ortaya çıkan yeni problemlerden hareket ederek, içtihadın bu çağda bu denli gerekli olduğunu vurgulayarak İslâm Hukukunun dinamizmi üzerinde bir kez daha durur.

Sonuç bölümünde ise, yazar önce taklit ve tefviz konularını ele aldıktan sonra tezin özetini yapmıştır. Kitabın son kısmında ise, kaynaklar bölümü yer almaktadır. Yazar bu bölümde yararlanmış olduğu kaynakları konularına göre alfabetik dizine göre sıralayarak bir bibliyografya bölümü oluşturmaktadır. Yazar mümkün olduğu kadarıyla birinci el kaynaklardan istifade etmektedir.

### Farsça Yazdığı Eserler

Bilindiği üzere Tevânâ'nın Farsça olarak kaleme aldığı eserleri, 1980'li yıllarda Pakistan'da basılmıştır. Bu eserler belli bir döneme kadar K.Ü.Ş. Fakültesi Kütüphanesinde bulunmaktaydı. Ancak 1992' yılından sonra başlayan kanlı iç savaşlar neticesinde kütüphanenin tamamı yakılmıştır. Bununla beraber de bu eserlerin tamamı ortadan kaybolmuştur ve bu olaydan sonra bunlarla ilgilenen biri de maalesef çıkmamıştır. Bu sebeple burada sadece ilgili eserlerinin isimlerini zikretmek ve kısaca bilgi vermekle yetiniyoruz.

1 مصلحت در أحكام اسلامی (Maslahat Der Ahkam-i İslâmî) “İslâmî Hükümlerde Maslahatlar.” Tevânâ'nı profesörlük çalışmasıdır.

2 ثقافت اسلامی (Sakâfet-i İslâmî) “İslâm Kültürü.”

Tevânâ, Şeriat fakültesinde girmiş olduğu derslerin yanında, diğer bölümlerin Din Kültürü derslerine de girmiştir. Sakâfet-i İslâmî dersi, bir başka deyişle Din Kültürü dersi, Şeriat Fakültelerin dışındaki bölümlerde; Afganistan YÖK başkanlığınca konulmuş olan zorunlu ve resmi derslerden biridir. İslâm'ın medeniyetini, kültürünü ve genel ilkelerini öğretmeyi

<sup>23</sup> Bkz. Tevânâ, *a.g.e.*, s. 460–461.

<sup>24</sup> Bkz. Tevânâ, *a.g.e.*, s. 495.

<sup>25</sup> Bkz. Tevânâ, *a.g.e.*, s. 509.

amaçlayan din kültürü derslerine, Şeriat Fakültelerinden öğretmenler gönderilir. Tevânâ da bu tür derslere girmiş olan öğretmenlerden biridir. Sakafet-i İslâmî adlı eseri de din kültürü öğrencileri için hazırlamış olduğu ders notlarından oluşmaktadır. Söz konusu eser Tevânâ'nın henüz basılmamış eserlerdendir; oğlu tarafından basıma hazır hale getirilmiş ve en yakın tarihte bastırılacaktır. Bilindiği gibi Tevânâ, aynı zamanda siyasetle de uğraşmıştır. Dolayısıyla o, değişik konularla ilgili farklı münasebetlerle çok sayıda siyasi ve ilmi makaleler ve yorumlar yazmıştır. Bu nedenle ele aldığımız bu küçük çalışma, onun bütün makalelerini ve yorumlarını incelememize imkân sağlayacak bir çalışma değildir. Ancak burada örnek bazından elimizde fotokopisi mevcut olan bir makalesinden bahsedeceğiz.

### Çevirileri

Tevânâ'nın Farsçadan Arapçaya ve Arapçadan Farsçaya çevirmiş olduğu bir hayli makalesi vardır. Ancak burada biz, onun Arapçadan Farsçaya çevirmiş olduğu kitaplardan bahsetmeye çalışacağız.

1. الملكية في الإسلام (el-Milkiyyet'ü-fi'l-İslâm ) *İslâm'da Milkiyyet*

Yazarı: Abdulal Atuh

Çeviri Adı: *Nezeriye-i Milkiyyet Der İslâm*

Çeviren: Seyyid Muhammed Musa TEVÂNÂ

2. التشريع الجنائي الإسلامي (et-Teşrii'l Cinâi el-İslâmî) *İslâm'da Ceza Kanunu*

Yazarı: Abdulkadir ÜDEH (ö.m.1954 ).

Yayın Evi ve Tarihi: *Daru'l İhyai't-Turâsi'l-Arabî*, Beyrut 1985.

Çevirinin Adı: *Kanun-i Ceza Der İslâm*.

Çeviren: Seyyid Muhammed Musa TEVÂNÂ.

Burada yeri gelmişken biraz da kitabın yazarı olan Abdülkadir Udeh'in hayatı ve İslâm Hukukundaki yeriyle ilgili bilgi vermemiz, yapılan çevirinin nedeni önemi açısından yerinde olacaktır.

Abdülkadir Udeh, 1907'de Mısır'da doğmuş. 1930'da Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesini bitirdikten sonra savcılık ve hâkimlik yapmıştır. Daha sonra kuruluş yıllarından itibaren Müslüman Kardeşler ( el-İhavanü'l-Müslimîn) teşkilatında yer almıştır. Bu teşkilatta " İrşat Heyeti"ne seçilmiş. Kral Faruk tahttan indirildikten sonra yeni Mısır anayasasını hazırlamak üzere kurulan komisyonda üyelik yapmıştır. Komisyon çalışmaları sırasında hürriyetlerini savunan ve anayasanın İslâmî esaslara dayandırılmasını isteyen tavırlarıyla dikkat çekmiştir.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Yeken, Fethi, "Abdülkadir Udeh", *DİA*, İstanbul 1999, I, 224.

Yukarıdaki satırlardan anlaşılacağı üzere Üdeh'in İslâm Ceza Hukuku ile ilgili yazmış olduğu *et-Teşriu'l Cinai el-İslâmî* adlı eseri, bu alanda gerçekten en derli ve toplu bir eserdir. İşte bu eser, böyle bir öneme haiz olduğu için 1980'li yıllarda Tevânâ tarafından ilk defa Farsçaya çevirilmiştir. Yapılan çeviri aynı yıllarda Cemiyet-i İslâmî Afganistan adlı parti tarafından aylık olarak yayınlanmakta olan ve hem ilmi hem de siyasi boyut taşıyan "Misak-i Hun" adlı dergide her ay birer konu şeklinde müselsel olarak yayınlanmıştır.

## FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

Tevânâ'nın Fikhî görüşlerinin temelini, onun yenilikçi fıkıh anlayışa sahip olması teşkil eder. Tevânâ genel anlamda İslâm medeniyetinin özel anlamda da İslâm Hukukunun, çağın bütün istek ve problemlerine çözümler üretebilecek şekilde, makul bir biçimde yorumlanıp yeniden canlandırılmasının gerekli olduğunu söyler. Ona göre bu canlandırma yahut yenilenmenin özellikle İslâm hukuku açısından olaya yaklaşıldığında, ancak içtihat prensibine yapışarak çağın bütün istek ve problemlerine ışık tutabilecek şekilde yeni bir İslâm hukuku kültürünün icat edilmesiyle mümkün olur.<sup>27</sup> Ona göre içtihat, İslâm hukukunun dinamizmini dolayısıyla da İslâm dininin evrensel ve son din oluşunu simgeleyen prensiplerdendir.

Tevânâ'nın fikhî görüşlerine genel olarak baktığımızda, İslâm hukukunda hükümlerin kaynağını teşkil eden, Kitap, sünnet, icma ve kıyas olarak adlandırdığımız edile-i erbaa'nın içerisinde daha çok içtihat prensibi üzerinde durmuştur. Nitekim el-İctihad... adlı doktora tezinde içtihat prensibinin tarihçesinden bahsederken, bu prensibin İslâm hukukunda Hz. Peygamber'le başladığını dolayısıyla onun ilk müçtehit olduğunu söylemektedir.<sup>28</sup>

Tevânâ bu iddiasını ispatlamak için şöyle bir yorum yapmaktadır: "Hz. Peygamberden bize aktarılan rivayetlerin bir kısmı onun dini tebliğ etme göreviyle ilgilidir ki bunun hakkında Allah-ü Teala : **"O size neyi emrediyorsa ona sınıksız sarılın neyi yasaklıyorsa ondan sakının"**<sup>29</sup> buyurmaktadır. Diğer kısmı ise dini tebliğ etme görevini ilgilendirmeyen rivayetlerdir ki onun hakkında Allah-ü Teala: **"Ey Muhammed de ki, ben de sizin gibi bir beşerim ancak bana (Allah'tan) vahiy gelir..."**<sup>30</sup> buyurmaktadır.<sup>31</sup>"

Daha sonra Tevânâ sunmuş olduğu delili daha da güçlendirmek için konuyla ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayete de yer verir ki Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: **"Ben anacak bir insanım, size dininizden bir şey emredersen onu hemen alın, kendi re'yimden bir şey emredersen**

<sup>27</sup> Bkz. Tevânâ, *a.g.e.*, s. 9.

<sup>28</sup> Bkz. Tevânâ, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>29</sup> Haşr, (59), 7.

<sup>30</sup> Enbiya, (21), 110.

<sup>31</sup> Bkz. Tevânâ, *a.g.e.*, s. 24.

*ben ancak ve ancak bir beşerim.*"<sup>32</sup> Tevânâ sunulan delillerden hareket ederek Hz. Peygamberin hem dini hem de dünyevi konularda içtihatla bulunmuş olduğunu söyler ve konuyla ilgili birkaç örnekler de verir.<sup>33</sup>

Tevânâ son olarak bu konuyla ilgili şöyle bir değerlendirme yapar: *"Hz. Peygamber (s.a.v.)'in içtihadî konularda isabeti, yanılmasından kat kat fazla olsa da O'nun bazen içtihadî yanılmalarında bulunması, içtihat konusunda kafa yormuş olduğuna dair bir delildir (bedir savaşında alınan esirlerle ilgili içtihadında olduğu gibi)."*<sup>34</sup>

### Genel Bir Değerlendirme

Buurada, Tevânâ'nın daha önce bahsettiğimiz çalışmalarıyla veya ortaya koyduğu düşünceleriyle Afganistan toplumuna özellikle de ilmi açıdan neler kazandırdı? Sorusu üzerinde durmaya çalışacağız. Bilindiği gibi idealer veya düşünceler ne kadar realiteye veya pratiğe dönüşürse o kadar kazanımlı olur. Kanaatimizce düşünceler ve teorilerin pratiğe dönüştürülmesinde, en pratik yol; o teori ve düşüncelerin toplumun her kesiminin ulaşabileceği ve dolayısıyla da tartışılabileceği bir zeminde oturtulmasıdır. İşte böyle bir ortamda atılan yeni düşünceler ve sunulan yeni çalışmalar o toplum için daha kazanımlı olabilmektedir.

Olaya bu perspektiften baktığımızda Tevânâ'nın çalışmaları veya ortaya attığı yeni fikirleri, Afganistan'ın ilmi hayatına olması gereken bir canlanma veya kıpırdanma getirememiştir. Zira düşünceleri unutulmuş sayfalarda kalmıştır. Bütün bunlar onun yaşadığı dönemde Afganistan'ın siyasi ve sosyal durumundan kaynaklansa gerek. Çünkü o, bilindiği gibi oldukça çalkantılı bir dönemde yaşamıştır. Örneğin Farsça yazdığı eserleri, Afganistan'daki iç savaşlar esnasında kaybolmuştur. Arapça yazdığı eserleri de bir daha basılmamıştır ve halkın anlayabileceği dilde çevirilmemiştir. Bunun sonucu olarak da maalesef bugün Afganistan toplumunda onu bir yazar ve İslâm hukukçusu olarak tanımayan birçok insan vardır.

Ama bütün bunlar onun, topluma hiç faydası olmadan yaşamış olduğunu göstermez. Zira onun az da olsa Afganistan'ın hem siyasi hem de ilmi hayatına getirmiş olduğu önemli kazanımlar vardır. Örneğin onun 1960'lı yıllarda "Cemiyet-i İslâmî Afganistan" adına kurmuş olduğu İslâmî parti-ki hala faaliyetlerine devam etmektedir- hem siyasi hem de dini açıdan Afganistan'a getirdiği önemli kazanımlarındandır.

İlmi açıdan baktığımızda Tevânâ'nın Fıkhî görüşleri özellikle de içtihat ve yenilikçi fıkıh anlayışı, Afganistan'ın klasik fıkıh anlayışını ciddi

<sup>32</sup> Müslim, "Fedâil", 38.

<sup>33</sup> Bkz. Tevânâ, *a.g.e.*, s. 24-26.

<sup>34</sup> Tevânâ, *a.g.e.*, s. 29.

anlamda sarsmıştır. Nitekim şu anda kimi çağdaş yazarlar, onun bazı görüşlerinden hareket ederek, Afganistan'ın klasik fıkıh anlayışına karşı olduğu konusunda eleştiriler yazmışlardır. Mesela konuyla ilgili Afganistan'ın çağdaş yazarlarından ve Tevânâ'nın yakın dostlarından biri olan Adbülhafız Mensur'un Necd-i Gufteman-i Dinî Der Afganistan ( Afganistan'ın din anlayışına tenkitler) isimli eseri örnek verilebilir. Diğer taraftan Tevânâ'nın başta İslâm hukuku olmak üzere onu yetiştirdiği değerli öğrencileri- ki tek tek bazı isimleri ve şundaki faaliyetleri üzerinde tezimizin birinci bölümünde durmuştuk- Afganistan'ın ilmi hayatına önemli bir kazanımdır.

Sonuç olarak konuyu özetleyecek olursak, 1960'lı yıllardan sonra Afganistan'da başlayan ve yaklaşık olarak 30 sene devam eden değişik isimli savaşlar, toplumun diğer alanlarını ciddi anlamda etkilediği gibi ilmi hayatına da olumsuz etkiler bırakmıştır. Aslında böyle bir dönemde Tevânâ gibi bir bilim adamının yetişmesi; bir anlamda önemli bir kazanım sayılır. Yine her şeyi sıfırdan başlayan bir Afganistan'ı düşünecek olursak ilmi açıdan bu kadarcık ilerleme de, ileriye doğru bir adım sayılabilir.

## SONUÇ

Afganistan, tarihte dünya çapında meşhur olan bilim adamlarına beşiklik etmiştir. Tevânâ işte o yıldızlar silsilesinin bir halkasıdır.

Tevânâ 1935 yılında Afganistan'ın kuzey bölgesi Badahşan vilayetinde dünyaya geldi. İlk tahsilini babasının yanında yaptı. Daha sonra ailesiyle beraber Tahar vilayeti Rustak ilçesine yerleşti. İlkokul ve orta dereceli tahsilini bu ilçede tamamladı. Liseyi başkent Kabil'in en büyük medreselerinden biri olan MUŞ de bitirdi. Daha sonra üniversite sınavına girerek K.Ü.Ş. Fakültesini kazandı. Lisans tahsilini bitirdikten sonra kalan eğitim sürecini tamamlamak üzere Mısra'a gitti ve el-Ezher Üniversitesi Şeri'at Fakültesi İslâm hukuku bölümünde doktorasını ikmal ederek 1973 yılında Afganistan'a döndü. Daha sonra KÜŞF'ne İslâm hukuku öğretim görevlisi olarak tayin edildi. Bir müddet sonra aynı üniversitede doçent ve profesör unvanlarını aldı.

Tevânâ bir müddet sonra üniversiteden ayrılarak siyasete atıldı ve 1975'te o dönemde Afganistan'ın büyük İslâmî partilerinden sayılan (*Cemiat-i İslâmî Afganistan*) adlı partinin kurucuları arasında yer aldı. Fakat partiler arası çekişmelerden doğduğu rahatsızlık sebebiyle kısa süre sonra siyasetten tamamen çekildi ve kalan ömrünü tedris, öğrenci yetiştirme, eser yazma ve çevirilerde bulunma gibi eğitim faaliyetlerine vakfetti. Nihayet 26 temmuz 2006 tarihinde ecel çağırıcısına *lebbeyk* diyerek bu dünyadan göç etti.

Eserlerine gelince, Tevânâ'nın kitap olarak kaleme almış olduğu eserlerini Arapça ve Farsça olarak iki kategoride ele almak mümkündür. Her iki dilde yazılan eserler daha çok içtihat üzerinde yoğunlaşmış. Farsça eserleri Pakistan'da, Arapçalar ise Mısır'da basılmıştır.

Tevânâ'nın Fıkhî görüşlerine baktığımızda, onun daha çok içtihat prensibi üzerinde durduğunu, hatta Hz. Peygamber'in de ilk müçtehit olduğunu ve içtihadın İslâm hukukunun dinamizmini sağlayan ana saik olduğunu söylediğini tespit ediyoruz. Aynı şekilde onun, Müslüman hukukçuların mezhep taassubundan sıyrılarak İslâm'ın temel ilke ve prensiplerinden sapmadan çağın istek ve problemlerine çözümler üretebilecek bir nitelikte yeni bir içtihat kültürünün geliştirilmesi konusunda önerilerde bulunduğunu da görüyoruz. Bunlara çalışmamız içerisinde yer verdik.



## CÜVEYNÎ'NİN EL-VARAKÂT ADLI ESERİ ÜZERİNE Çeviri ve Değerlendirme

Dr. Ali PEKCAN\*\*

**On al-Waraqât by al-Juwaynî:** Translation and Review

Abū al-Maālī al-Juwaynī (d. 478H), known with his sobriquet “İmām al-Haramayn” and Rukn ad-Dīn”, is one of the prominent figures of Islamic Thought. It is widely known that he wrote books on almost all Islamic sciences. He made significant contribution to the institutionalization of Shafities.

He also has some works on the methodology of Islamic jurisprudence. They are considered as the typical examples of books that are written by Muslim Theologians’ methodology. His work “al-Waraqât” has a unique place among classical books on Islamic jurisprudence. It is a methodological masterpiece which is concisely written and includes abundant definitions.

**Key words:** Islamic jurisprudence, methodology, Derivation Of Legal Rulings, unique Works, philosophy.

## CÜVEYNÎ VE USÛLE DAİR ESERLERİ

‘İmamü’l-Harameyn’ ve ‘Ruknü’d-Dīn’ lakabıyla tanınan’ Ebu’l-Me-âlī el-Cüveynî (v.478), İslam düşüncesinin önde gelen şahsiyetlerinden biridir. Şâfiî mezhebinin kurumsallaşmasında büyük katkıları olmuştur.<sup>2</sup> Onun temel İslam bilimlerinin hemen hemen tüm alanlarında eser kaleme aldığı bilinmektedir.<sup>3</sup> Haliyle usul-ı fıkıh alanına dair eserleri de bulun-

\* Çeviriyi metinle karşılaştırarak okuyan Huzeýfe Çeker ve Hüsnü Özmen’e bu nazik katkılarından dolayı özellikle teşekkür ederim.

\*\* DİB. Konya/Selçuk Eğitim Merkezi Öğretmeni. alipekcan65@hotmail.com

1 el-Câbî, Bessâm Abdülvehhâb, *Mu’cemü’l-’Alâm*, Limasol 1987, s.466.

2 Muhammed İsmail, Şa’ban, *Usûlü’l-Fıkh* (Târîhuh ve Ricâlüh), Mekke-i Mükerrreme 1981, s.189-191; İbrahim, Muhammed, *Hanefî ve Şâfîlerde Mezhep Kavramı*, çev. Faruk Beşer, İstanbul ty, s.122–123.

3 Makdisi, George, *İslam’ın Klasik Çağında Din-Hukuk-Eğitim*, ç. Hasan Tuncay, Başoğlu, İstanbul 2007, s.73 vd.; Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 2004, s.252-253; Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî ve Fıkhi Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul 2007, s.234, 235.

maktadır.<sup>4</sup> Cüveynî'nin bu eserleri, '*kelamcı metotla*' kaleme alınan eserlerin klasik örnekleri sayılır.<sup>5</sup> Onun yazdığı bu eserler, tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

1-*el-Bürhân fî usûli'l-fikh*,

Cüveynî'nin usule dair en önemli eseri budur. Eser, *Abdülazîm ed-Dîb* tarafından tahkikli olarak Katar'da neşredilmiştir (1992). Bu eser sahasında yeni bir sistemle kaleme alınmasına karşın, ifadelerindeki kapalılıktan dolayı Tâcüddîn Sübkî (v.771), kendisine 'Lügzü'l-ümme' (*Ümmetin bilmecesi*) lakabını vermekten kendini alamamıştır.<sup>6</sup>

a-Bu eser, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Ebyârî el-Mâlikî tarafından *et-Tahkîk ve'l-beyân* adıyla şerh edilmiştir. Bu şerhin birinci cüz'ü Mekke Ümü'l-Kurâ Üniversitesi öğretim görevlilerinden Ali b. Abdirrahman Bessâm tarafından doktora çalışması olarak tahkik edilmiştir.

b-Bir başka şerh de Ebu Abdillah el-Mâzerî el-Mâlikî (v.536) tarafından yapılmış olup, bu yapıtın adı *Îzâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-usûl*'dür. Muhammed en-Nemle, bu eserle ilgili talikinde eserin kayıp olduğunu söylemiştir ki bu doğru değildir. Zira eser, Cezayir Üniversitesi öğretim görevlilerinden Prof. Dr. Ammâr et-Talibi tarafından 2001 yılında Beyrut'ta tahkikli olarak neşredilmiştir. Ancak eser, muhakkikin söylediğine göre '*icma*' bölümüne kadar olan kısmını içine almakta olup, eserin tamamı zaten bulunmamaktadır.<sup>7</sup>

c-Eseri Ebu Yahya b. Zekeriya (v.?) *Kifâyetü tâlibi'l-beyân* adıyla şerh etmiştir. Eserin yazma bir nüshası Hollanda da bulunmaktadır. [no.807]

2-*Kitâbü't-Telhîs*: Cüveynî'nin usule dair bu eseri, Ebubekir el-Bâkılânî (v.403)'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd* adlı usul kitabının geniş bir şerhinden ibaret olup, Dr. Abdullah Cevlim en-Neybânî-Şebbîr Ahmed el-'Umerî ikilisi tarafından tahkiki yapılarak neşredilmiştir. [Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1996.]

3-*et-Tuhfe fî usûli'l-fikh*: Cüveynî'ye ait bu usul eseri maalesef kayıptır.<sup>8</sup>

4 Bkz. Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Bahâdir b. Abdullah, *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fikh*, thk. Dr. Muhammed M. Tâmur Beyrut 2000, c.I, s.5; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1994, III/167-170; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*, thk. Ş. el-Arnaût-M. N. el-Arkasûsî, Beyrut 1982, 18/468 vd; Karaman, a.g.e., s.253.

5 İbn Haldun *el-Bürhân*'ı bu metotla yazılan usul eserlerin en önde gelenlerinden biri olduğunu söyler. Bkz., *el-Mukaddime*, Beyrut 2004, s.476.

6 Brockelmann, C., "Cüveynî" md. *MEB* İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1963, III/249.

7 Mâzerî'nin Cüveynî'ye itirazları hakkında genel bir değerlendirme için bkz., Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul 2008, s. 154-156.

8 Bkz. Cüveynî, Ebul-Meâlî, İmâmü'l-Harameyn, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Prof. Dr. Abdülazim Muhammed ed-Dîb, [*el-Mukaddimât* bölümü], Cidde 2007, s.200, 212.

4-*Medâriku'l-'ukûl*: Cüveynî, bu eserini *siyaset-i şer'iyye* konusunda kaleme aldığı "*Gıyâsü'l-ümem fi'l-tiyâsi'z-zulem*" adındaki eserinde anmaktadır. Ancak eserin tamamlanmadığı söylenmiştir.<sup>9</sup>

5-*el-Kâfiye fi'l-cedel*: Cüveynî, bu eserini mensubu bulunduğu Şâfi mezhebini benimsemiş ilim ehline, diğer mezheplerle yapacakları hilafiyat tartışmalarında başvurabilecekleri temel bir savunma kitabı olarak hazırlamıştır. Halil el-Mansur, eseri üzerine bazı talikler de ekleyerek neşretmiştir (*Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut 1999).

## EL-VARAKÂT ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR

İmam Cüveynî'nin *el-Varakât fi usûli'l-fikh* adlı kısa ve özlü eseri tarihi süreç içerisinde bu ilmi öğrenenler için çok faydalı bir eser olarak kabul edilmiştir. Bütün fıkıh ve biyografi yazarları eserin Cüveynî'ye ait olduğunda müttefiktirler. *el-Varakât* metni, Mektebetü İbn Teymiyye tarafından "*Mütûn usûliyye mühimme*" adıyla yayınlanan eser içerisinde neşredilmiştir (Kahire 1993). Önemine binaen bu eser üzerinde şerh, haşiye, şiirleştirme, konularını soru-cevap şeklinde sunma şeklindeki yöntemlerle birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan şerh ve haşiye niteliğinde olanların sayısının yaklaşık olarak 25'i bulunduğu belirtilmiştir.<sup>10</sup> Bazı yazarlar ise bu sayının 50'nin üzerinde olduğunu belirtirler.<sup>11</sup> Biz burada yapılan bu çalışmalardan önemli saydıklarımızı zikredeceğiz.

1-Celâlüddin Muhammed b. Ahmed el-Mahallî eş-Şâfiî (v.864) tarafından *Şerhu'l-Varakât fi ilmi'l-usûl* adıyla şerh edilmiştir. Bu şerh Ebu Âişe Abdülmün'im İbrahim tarafından bazı ek bilgilerle neşredilmiştir (İlk baskı, 1996 Mekke-i Mükerrreme). Bunun yanı sıra Kudüs Üniversitesi öğretim görevlilerinden Dr. Hüsâmüddin Musa el-Affâne de eserin bir başka tahkikli nüshasını neşretmiştir. [Kudüs 2000, II. Baskı]

Bu eser üzerine yazılan haşiyeler:

a-Yapılan bu şerh üzerine *Ahmed ed-Dimyâtî eş-Şâfiî* tarafından haşiye yazılmıştır. *Dâru'l-Kütübi'l-'Asriyye* tarafından tarihsiz olarak neşredilmiştir.

b-Bir başka haşiye de Muhammed Sâlih el-Ğursî tarafından *Kurra-tü'l-'Ayn bi Şerhi Verakâti İmâmi'l-Harameyn* adıyla yayımlanmıştır (Konya 1424/2003).

c-Ahmed b Ahmed b. Abdilhak es-Sinbâtî (v.994), Ezher kütüphanesinde yazmaları vardır.

9 Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Dr. 'Umer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut 1994, c. 31/236; A. müellif, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, thk. Ş. el-Arnaût-M. N. el-Arkasûsî, Beyrut 1982, 18/475.

10 Örneğin bkz. Şerif Sa'd b. Abdillâh b. Huseyn'in *et-Tahkikât fi şerhi'l-Varakât*'a yazdığı önsöz, s.51.

11 Bkz., 'Umer Ğanî Suud el-Âni, *el-İşârât ilâ şirûhi'l-Varakât*, (Bağdat [el-Enbâr] 2002.) adlı çalışması. el-Âni bu çalışmasında ulaşılabildiği kadarıyla el-Varakât üzerine yapılan çalışmaları detaylı ve geniş olarak ele almıştır.

d-Ahmed b. Ahmed b. Selâme el-Kalyûbî (v.1069). Ezher kütüphanesinde yazmaları bulunmaktadır.

e-Ahmed b. Abdüllatîf el-Hatîb el-Câvî (v.1306)'nin *Hâşiyetü'n-Nefehât alâ şerhi'l-Mahallî* adlı haşiyesi. H.1357 yılında Mısır'da basılmıştır.

f-Ali b. Ahmed el-Buharî eş-Şa'rânî eş-Şâfiî'ye ait geniş bir haşiye vardır. Bu haşiyenin Ezher kütüphanesinde yazmaları mevcuttur.

2-Şemsüddin Muhammed b. Osman b. Ali el-Mardînî (v.871) tarafından *el-Encümüz-zâhirât alâ halli elfâzi'l-Varakât fî usûli'l-fikh* adıyla şerh edilmiştir. Yapılan bu şerh çalışması Dr. Muhammed Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle tarafından bazı talikatlarla birlikte neşredilmiştir (Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1996). Yapılan bu şerhin ibaresi oldukça kolay olup, müellif çeşitli örneklerle şerh ederek açıklamıştır.

3-Eserin bir başka şerhini Muhammed b. Muhammed er-Ru'aynî el-Hattâb (v.954), *Kurratü'l-'ayn bi şerhi Verakâti İmâmi'l-Harameyn* adıyla yapmıştır. Eser, h.1375 tarihinde Riyad da basılmıştır. Bu eserin Halep baskısı oldukça eskidir. Muhammed b. Huseyn es-Sûsî et-Tûnusî tarafından haşiyesi yapılmıştır (Tunus h.1368).

4-*İbn Kâvân*' ismiyle maruf, Hüseyin b. Ahmed Şihâbüddin el-Fûrân el-Kîlânî (v.889) tarafından kaleme alınan bir başka şerh daha vardır. *et-Tahkîkât şerhu'l-Varakât* adındaki bu şerh'in bir yazma nüshası İstanbul'da bulunan III. Ahmed kütüphanesi 1344 numarada kayıtlıdır. Eser, Dr. Şerif Sa'd b. Abdillâh b. Huseyn tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir. (Dâru'n-Nefâis, I. Baskı, Ürdün 1999).

5- Allame Ahmed b. Muhammed Zerkî Mânevî et-Telemsânî (v.900)'nin '*Gâyetü'l-merâm fî şerhi mukaddimetü'l-İmâm*' adlı şerhi. Eserin tahkiki, Medine-i Münevvere'de mastır tezi olarak verilmiştir.

6-el-Husayn, Abdüsselam b. İbrahim, *el-İzâât alâ metni'l-Varakât*, Ahsâ (Suûdî Arabistan) ts.

7-Muhammed b. Muhammed el-Kemâl el-Kâhirî eş-Şâfiî (v.864)'ye ait *Şerhu'l-Varakât*, adlı şerh, Ömer el-Ânî tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir. (Dâru Ammâr, ts.)

8-Tâcüddin Abdurrahman b. İbrahim el-Firkâh el-Fizârî (v.690)'nin '*Şerhu'l-Varakât*'i. Eser oldukça hacimlidir. Eserin yazmaları Mısır'da bulunmaktadır. Bu şerh, Sâre Şâfi el-Hâcerî tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir (Beyrut 2001).

9-Şihâbüddin Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Kâsım es-Sabbâğ el-'Abbâdî (v.994)'nin '*Şerhu'l-Varakât*'i, Muhammed Hasen İsmail tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir. Aynı müellif tarafından kısaltılarak tekrar yazılmıştır. Şevkânî'ye ait *İrşâdü'l-fuhûl*'un Beyrut baskısında hamîşte yayınlanmıştır. Bu şerh üzerine Nuruddin Ali b. Ali eş-Şebrâmlisî (v.1087) bir haşiye yazmıştır.

10-Şihâbüddin b. el-'Abbâs Ahmed b. Hamza er-Remlî eş-Şâfî (v.95-4)'nin '*Gâyetü'l-me'mûl fî şerhi Varakâti'l-usûl*'. Bu kitabın mastır tezi olarak Ezher Üniversitesinde tahkiki yapılmıştır (1983).

11-Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Çatlılı'ya ait bir şerh, 1983 yılında Beyrut'ta ve Riyad'da basılmıştır.

12-İbrahim b. Ahmed b. Molla el-Halebî (v.1030)'ye ait bir şerh. Hacı Halife, bunun geniş bir şerh olduğunu belirtir. Ayrıca aynı müellife ait orta ve kısa olmak üzere iki şerhinin daha bulunduğunu söyler.<sup>12</sup>

13-Kâsım b. Kutlubuğa el-Hanefî (v.879)'nin de bir şerhi vardır.<sup>13</sup>

14- Bu eserin şiir şeklindeki bir sunumu Yahya b. Nuruddin b. Musa el-'Imrîti eş-Şâfî el-Ensârî el-Ezherî (v.989) tarafından kaleme alınmıştır. Eserin adı, *Teshîlü't-turukât fî nazmi'l-Varakât* olup, Osman b. Ali el-Mardî-nî tarafından yazılan *el-Encümü'z-zâhirât alâ halli elfâzi'l-Varakât fî usûli'l-fikh* adlı şerhin başında yayımlanmıştır. Şiir halinde yazılan bu eser, 217 beyitten oluşmaktadır. Bu şiir formatındaki eser Muhammed el-Useymin tarafından şerh edilmiştir (*Dâru'l-Ğad el-Cedîd*, 2009). Bu çalışmanın bir başka baskısı da Kahire de 2002 yılında yayımlanmıştır. (Dâru İbnü'l-Heysen)

Ayrıca eseri şiirleştirenler arasında Şihabüddin Ahmed b. Muhammed et-Tûfî eş-Şâfî (v.893), Seyyid Muhammed b. İbrahim b. el-Müfaddal el-Yemenî (v.1085) ve İbn Zâkûr Muhammed b. Kâsım el-Fâsî el-Mâlikî (v.1120) de bulunmaktadır.<sup>14</sup>

15-Çağdaş âlimlerden Sâlih b. Abdülaziz Âlü's-Şeyh ile Abdülkerim el-Hudayr'ın da birer şerhi vardır. (Riyad ts.)

16-Abdullah b. Sâlih el-Fevzân'ın da bir veciz şerhi vardır. (Riyad 1993, Dâru'l-Müslim)

17-Sîdî İbrâhim el-Ğavl es-Selâmî el-Cezâirî (v.1340)'nin şerhinin adı '*Süllemü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl fî Nazmi'l-Varakât li İmâmi'l-Harameyn*' dir.<sup>15</sup>

## EL-VARAKÂT'IN USÛLÎ DEĞERİ ÜZERİNE

Bu eser, Cüveynî'nin usul konusunda kaleme aldığı eserlerinin en kısa olanıdır. Bazı araştırmacılara göre, usulde kaleme aldığı en son eserdir.<sup>16</sup> Buna göre, bu eserlerin en hacimli ve geniş olanı *Kitabü't-Telhîs*'tir. Müellif bu yapıtında usule dair birçok konuyu genişçe ele almış, ilgili tarafların gö-

12 Bkz. Hacı Halife, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Kâsım Muhammed er-Receb, Bağdat ts., 2/2006.

13 Hacı Halife, a.g.e., 2/2006.

14 Eserlerin yazmalarının nerelerde bulunduğunu için bkz. Şerif Sa'd b. Abdillâh b. Huseyn'in *et-Tahkikât fî şerhi'l-Varakât*'a yazdığı önsöz, s.56, 57. Sâre Şâfî el-Hâcerî'nin, Tâcüddin Abdurrahman b. İbrahim el-Firkâh'in '*Şerhu'l-Varakât*'ına yazdığı önsöz, Beyrut 2001, s.28-32.

15 Bkz. Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts. XI/280.

16 Mes. 'Umer Ğanî Suud el-Ânî, *el-İşârât ilâ şürûhi'l-Varakât*, (Bağdat [el-Enbâr] 2002.) adlı çalışmasında araştırmalarına göre bu hususun kesinlik kazandığını söylemiştir.

rüş ve delillerini enine boyuna değerlendirmiştir. Hacim bakımından buna yakın diğer eseri de *el-Bürhân*'dır. *el-Kâfiye fi'l-cedel*'i ise öncekilere göre daha kısadır.

Cüveynî *el-Varakât*'ında konuları, oldukça mahir bir biçimde özlü ve anlaşılır bir dille okuyucuya sunmaktadır. Ancak, eser *-her ne kadar çok kısa ve kolay bir dille kaleme alınmış görünse de-* oldukça derin ve yetkin bazı ifadeleri de içinde barındırmaktadır. Bu yüzden çeviriyi elimizden geldiği ölçüde titiz bir işçilikle hazırlamaya özen gösterdik.

### **el-Varakât'ta ele alınan konular:**

*el-Varakât*'ın sistematik olarak kendisinden sonraki eserlerde görülen klasik bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zira klasik usul eserlerinde önce usulün tanımı yapılır, gayesi anlatılır. Sonra Kur'ân ve Sünnet için ortak dil bahisleri işlenir. Daha sonra da usulün temeli sayılan şer'î deliller konusu ele alınır. Usul eserleri içtihat, taklit vb. konularla sona erer. Bu açıdan bakıldığında Cüveynî'nin, bu eserinde usulün şu konularını işlediği görülür:

1-Mukaddime.

Müellif bu kısımda *asıl, fer', fıkıh, fıkhi hükümler (vacip, mendup, mubah, mahzur, mekruh, sahih, fasit), ilim ve fıkıh arasındaki fark, ilim, cehl, şek, zann, ilm-i zaruri, ilm-i iktisabi, nazar, istidlal, delil, usûl-ı fikh* kavramlarının tanımını verir.

2-Kelamın çeşitleri.

Bu bölümde usulde kullanılan lafızlardan bahsedilir. *Emir-nehiy, âmm-hâss, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen, zâhir-müevvel.*

3-Ef'âl [-i Rasûl],

4-İcmâ',

5-Haberler,

6-Kıyas,

7-Hazr-ibaha,

8-Tertibül-Edille,

9-Müftî-Müsteftî,

10-Müştehitlere dair hükümler.

*er-Risale* ile karşılaştırdığımızda, bu eserin *er-Risale*'den oldukça farklı kendine özgü bir yöntemle ele alındığı görülmektedir. *er-Risale*'de usul konularına ilkin *'beyan'* bölümünün detaylı incelemesiyle başlanırken<sup>17</sup> adı geçen konu *el-Varakât*'ta, değişik bölümlere serpiştirilmiştir.

17 Bkz., *er-Risâle*, s.21 vd.

Eserde konular daha çok usûl-ı fikhın özgün tanımları üzerine inşa edilmiştir. Konular işlenirken mümkün olduğu ölçüde detaylara girilmemiş, meseleler kısa ve öz bir şekilde sunulmuştur. Ancak tabiatı gereği geniş sunulması gereken bazı konuların kısa ve öz bir biçimde dile getirilmesi kimi ifade darlığı ve kapalılığı da beraberinde getirmiştir. Bu durumdan dolayı eserdeki birçok terim ve kavramın şerh edilip, daha fazla açılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Öte yandan eserde usulün bazı konularına hiç işaret edilmediği de olmuştur. Örneğin, lafızlar konusu, kısa geçilmiş daha fazla bilgi ve kavrama yer verilmemiştir. Cüveynî'nin de içinde '*kelamcı metotla*' yazılan eserlerin hemen hemen tamamında yer bulan *mefhum-ı muhalefe, istihsan* vb. bazı konulara bu eserde hiç yer verilmemiştir. Örneğin *istihsan* konusu, ilk usul eseri sayılan İmam Şafî'nin (v.204) er-Risale'sinde bile özel bir başlıkta ele alınmış<sup>18</sup> detay sayılabilecek açıklamalara bile temas edilmiştir. Ancak Cüveynî bu konuya hiçbir atıfta bulunmamıştır.<sup>19</sup>

Bir başka husus ta Cüveynî'nin, şer'î hükümlerden bahsederken, usulcüler tarafından yaygın olarak kullanılan 'haram' kavramı yerine 'mah-zûr' kavramını kullanması dikkat çekmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Aybakan, Bilal, *İmam Şâfi ve Fikhî Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul 2007.

Cüveynî, Ebul-Meâlî, İmâmü'l-Harameyn, *Kitâbü't-Telhîs*, thk. Abdullah Cevlim en-Neybânî-Şebbîr Ahmed el-Umerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1996.

Cüveynî, Ebul-Meâlî, İmâmü'l-Harameyn, *el-Kâfiye fî'l-cedel*, nşr. Halil el-Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

Cüveynî, Ebul-Meâlî, İmâmü'l-Harameyn, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Muhammed ed-Dîb, (el-Mukaddimât bölümü), Cidde 2007.

Cüveynî, Ebul-Meâlî, İmâmü'l-Harameyn *el-Bürhân fî usûli'l-fikh*, thk., Abdülazim ed-Dîb, Katar 1992.

ed-Dîb, Abdülazim, *Fıkhü İmâmi'l-Harameyn*, Dâru'l-vefâ, yy.1988.

ed-Dîb, Abdülazim, "Cüveynî", *DİA*, İstanbul 1993, VIII/141 vd.

Fevkiyye, Huseyn Mahmûd, el-Cüveynî, *İmâmü'l-Harameyn*, (Alâmü'l-'Arab), (el-Müessesetü'l-Misriyye el-Âmme) 1965.

el-Fizârî, Tâcüddin Abdurrahman b. İbrahim el-Firkâh, '*Şerhu'l-Varakât*', thk. Sâre Şâfi el-Hâcerî, Beyrut 2001.

18 Şâfi, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, ts., s.503 vd.

19 Bu hususta daha fazla bilgi için bkz. Pekcan, Ali, '*İmam Şâfi İstihsan Yapmış mıydı?*', *Dimbilimleri Araştırma Dergisi*, 2003 (Temmuz-Ağustos-Eylül) sayısı; Kırbaoğlu, Hayri, *Risale'nin Şekil ve Muhteva Açısından Değerlendirilmesi*, (Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'nin Rolü adlı eser içerisinde), Ankara 2000, s.264 vd.

Ğazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen Heyt Dâru'l-Fikr, Beyrut 1980 (Özellikle *mukaddime* bölümü).

el-Ğursî, Muhammed Sâlih, "*Kurratü'l-'ayn bi şerhi Varakâti İmâmi'l-Harameyn*" adlı ta'lik. Konya 1424/2003.

Hacı Halife, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, thk. Kâsım Muhammed er-Receb, Bağdat ts.

İbn Kâvân, Hüseyin b. Ahmed Şihâbüddin el-Fûrân el-Kılânî, *et-Tahkîkât şerhu'l-Varakât*, thk. Şerif Sa'd b. Abdillâh b. Huseyn Dâru'n-Nefâis, Ürdün 1999, I. Baskı.

İbrahim, Muhammed, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, ç. Faruk Beşer, İstanbul ts.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1994, III/167-170.

Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 2004.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.,

Kırbaşoğlu, Hayri, *Risale'nin Şekil ve Muhteva Açısından Değerlendirilmesi*, [Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü adlı eser içerisinde], Ankara 2000.

Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul 2008.

el-Mahallî, Celâlüddin Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî, *Şerhu'l-Varakât fî İlmi'l-Usûl*, nşr. Ebu Âişe Abdülmün'im İbrahim, Mekke-i Mükerrreme 1996.

Makdisi, George, *İslam'ın Klasik Çağında Din-Hukuk-Eğitim*, ç. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul 2007.

el-Mardîni, Şemsüddin Muhammed b. Osman b. Ali, *el-Encümü'z-zâhirât alâ halli elfâzi'l-Verakât fî usûli'l-fıkıh*, nşr. Muhammed Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1996.

Mektebetü İbn Teymiyye, "*Mütûn usûliyye mühimme*", Kahire 1993.

Pekcan, Ali, "*İmam Şâfiî İstihsan Yapmış mıydı?*", Dinbilimleri Araştırma Dergisi, 2003 (Temmuz-Ağustos-Eylül) sayısı.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut ts.

'Umer Ğanî Suud el-Âni, *el-İşârât ilâ Şürûhi'l-Varakât*, (Bağdat [el-Enbâr] 2002).

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, thk. Ş. el-Arnaût-M. N. el-Arkasûsî, Beyrut 1982.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm*, thk. 'Umer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut 1994.

Zühaylî, Muhammed, *el-İmâm el-Cüveynî*, Dimaşk-Beyrut 1992, II. Baskı.



## EI-VARAKÂT FÎ USÛLİ'L-FIKH

İmâm Cüveynî



Bu [eser], usûl-ı fıkıh'ın konularını tanıtmayı amaçlayan birkaç sayfadan müteşekkil [bir risale]dir.<sup>1</sup>

### Usûl-ı Fıkıh'ın Tanımı

[*Usûl-ı fıkıh ilmi,*] başlı başına anlamları olan iki terimin, yani [*usûl*] kelimesinin müfredi olan] '*asıl*' terimiyle '*fıkıh*' terimlerinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. '*Asıl*', "*başkası kendi üzerine bina edilen şey*"i ifade ederken, '*fer*' ise, "*kendisi bir başka şey üzerine bina olunan şey*" demektir.

*Usûl-ı fıkıh*a gelince, fıkıhın elde edilmiş şekillerinin genel [*İcmâli*] olarak bilinmesi, bu yol aracılığıyla istidlalin nasıl yapılacağına kavranması demektir.<sup>2</sup>

'*Fıkıh*', şer'î hükümleri içtihat yöntemi kullanarak bilmekten ibarettir.

### Şer'î Hükümlerin Çeşitleri

[Şer'î] hükümler yedi çeşittir:

1-*Vacip*, 2-*Mendup*, 3-*Mubah*, 4-*Mahzur*, 5-*Mekruh*, 6-*Sahih*, 7-*Fasit*.

1-*Vacip*, yapıldığında sevap, terk edildiğinde ceza verilen şeydir.

2-*Mendup*, yapıldığında sevap verilen, terk edildiğinde ceza verilmeyen şeydir.

3-*Mubah*, yapıldığında sevap da ceza da verilmeyen şeydir.

4-*Mahzur*, terk edildiğinde sevap verilmeyen, yapıldığında ise ceza verilen şeydir.

5-*Mekruh*, terk edildiğinde sevap verilen, yapıldığında ceza verilmeyen şeydir.

<sup>1</sup> Çeviri hakkında şu hususların bilinmesinde yarar mülahaza ediyoruz: Çeviriye esas aldığımız metinlerde kısmi farklılıklar bulunduğundan dolayı biz mümkün olduğu kadar bunların tamamını dikkate almaya çalıştık. İnternet aracılığıyla elde ettiğimiz metinlerden birini karşılaştırma yapmak amacıyla çevirinin sonuna ekledik. Konu başlıkları tarafımızdan konulmuştur. Metnin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla kimi yerlerde açıklayıcı bazı kelime/cümleler köşeli parantezle ifade edilmiştir.

<sup>2</sup> Bu tanım ilgisi nedeniyle asıl yerinden buraya alınmıştır.

6-*Sahih*, geçerli oluş<sup>3</sup> kendisine bağlı olan, dikkate alınması gerekli şeydir.

7-*Batıl*, geçerli oluş kendisine bağlı olmayan, göz önüne alınması da gerekmeyen şeydir.

### İlmin Tarifi ve Çeşitleri

*Fıkıh*, ilimden daha özeldir. *İlim*, bilinen şeyi, vakıada olduğu şekliyle bilmek iken, *cehl*, bunun tersidir. Yani bir şeyi vakıada olduğunun hilafına tasavvur etmektir.

*İlm-i zaruri*, tevatür veya beş duyardan biri ile elde edilen bilgi gibi *nazar*<sup>4</sup> ve *istidlalden*<sup>5</sup> kaynaklanmayan bilgi iken, *ilm-i müktesep* bunun tersidir.

*Nazar*, incelenen şey üzerinde düşünmektir.

*İstidlal* ise bir konuda delil istemektir.

*Delil*, istenilen şeye götüren/iletken şeydir.

### Bilginin Kesinlik Dereceleri

*Zann*, [bir kimsenin] iki şeyden daha açık olanını alması, *şekk* ise biri diğerinden üstün olmayan iki [eşit düzeydeki] şeyden birini almakta tereddüt göstermesidir.

### Usûl-ı Fıkıhın Konuları

Usûlde işlenen konular şunlardır:

*Kelâm'ın kısımları*, emir, nehiy, âmm, hâss, mücmel, mübeyyen, zâhir, müevvel, ef'âl, nasih-mensuh, icmâ', kıyas, ahbâr [haberler], hazr, ibaha, deliller sıralaması, müftî ve müsteftî'nin nitelikleri, müçtehitlere dair hükümler.

### Kelâm Ve Kısımları

Kelâm'ın en azı, iki isimden veya bir isim bir fiilden veya bir fiil ve bir harften veya da bir isim ve bir harften oluşur.

### Gösterdiği Anlam Bakımından Kelâm Çeşitleri

Öte yandan kelâm, emir; nehiy, haber ve istihbar [soru sorma] gibi kısımlar da ayrıldığı gibi temenni, arz ve kasem gibi kısımlara ayrılır.

### Kullanış Şekilleri Bakımından Kelâmın Çeşitleri

Bir başka açıdan da hakikat ve mecaz gibi bölümlere ayrılır. *Hakikat*,

<sup>3</sup> Yani ibadetlerde ve muamelelerde *nefaz* yani ilgili tüm şartları içinde barındırma durumu.

<sup>4</sup> İnceleme/araştırma.

<sup>5</sup> Akıl yürütme.

bir kelimenin dildeki konulduğu manada kullanılmasıdır. Buna, ‘*konuşanların bir kelimeyi [manası] üzerinde uzlaşarak kullanmalarıdır*’ da denmiştir. *Mecaz* ise, [bir kelimenin, dilde] konulduğu mananın dışında başka bir anlamda kullanılmasıdır.

### Hakikat’in Çeşitleri

Hakikat; *lügavî*, *şer’î* ve *örfî* olmak üzere üç çeşittir.

### Mecaz’ın Çeşitleri

Mecaz, *ziyade*, *noksan*, *nakil* ve *istiare* olmak üzere dört şekilde gerçekleşir.

1-Ziyade yoluyla mecaz’a örnek:

“ليس كمثله شيء” “Onun benzeri [gibi] bir şey yoktur.”<sup>6</sup> mealindeki ayettir. Bu ayetteki ‘ك’ harfi zaittir.

2-Noksanlaştırarak yapılan mecaza örnek:

“واسأل القرية” “Köye sor!”<sup>7</sup> ayetinde kelime hazfedilerek yani, “Köy [halkın]a sor!” şeklinde mecaz yapılmıştır.

3-Nakil yoluyla mecaz:

Mesela, “الغائط” sözcüğü, dilde “İnsandan çıkan [atık] şey’i ifade ederken, daha sonra bu manadan nakledilerek “İnsanın gözden uzaklaşarak hacetini giderdiği mekân, yer” manasına kullanılır olmuştur.

4-İstiare yoluyla mecaz:

Örneğin, Kehf suresindeki “جدارا يريد أن ينقض” “..Yıkılmayı isteyen bir duvar”<sup>8</sup> ayetinde istiare yollu mecaz vardır. [Zira duvar cansızdır, iradesi yoktur. O halde anlam “Yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar” şeklinde olmak üzere istiareli olur.]

### Emir

Emir, bir kimsenin kendisinden daha düşük seviyedeki birinden sözlü olarak bir fiilin kesinlikle yapılmasını istemesidir. Emir kipinin kalıbı “افعل” ‘Yap!’ şeklindedir. [Bir fiilin talebinden alıkoyacak] bir karinenin olmadığı mutlak durumlarda, bir fiilin yapılmasını istemek vücuda hamledilir. Ancak bir delil, bu ‘yap!’ ifadesinden kastedilenin mendupluk ya da mubahlık olduğuna işaret ederse o zaman bu istek *nedb* veya *ibahaya* hamledilir.

<sup>6</sup> Şura, 42/11.

<sup>7</sup> Yusuf, 12/82.

<sup>8</sup> Kehf, 18/77.

Emir *-sahih görüŖe göre-* istenen fiilin tekrarını icap etmez. Ancak bir delil istenen fiilin tekrarına iŖaret ederse o zaman emir, fiilin tekrarını gerektirir.

Emir, fevrilik; yani istenen eylemin hemen yapılmasını gerektirmez.

Bir fiilin yapılmasını emretmek, onu tamamlayan Ŗeyin de emredildiği gösterir. Örneğin namaz kılmak emredilince, onun sıhhati için abdest almanın da emredildiği anlamına gelir. İnsan bu emri yerine getirince, buyruğu yerine getirme yükümlülüğünden kurtulur.

### **Emir Ve Nehyin Kapsamına Kimler Girer?**

Allah Teâlâ'nın hitabına bütün müminler girer. Ancak yanılanlar, çocuk veya deli olanlar bu hitabın dıŖında kalırlar.

Kâfirler, fûru' ile ilgili hükümlerle ve bunların yerine getirmenin sıhhati kendisine bağlı Ŗeyle yani müslüman olmakla muhataptırlar. Ŗu mealdeki ayet bunun kanıtıdır:

"[Kâfirler o gün cehenneme atıldıkları sırada kendilerine '*Buraya girmenize ne neden oldu*' diye sorulunca]<sup>9</sup> "*...Biz namaz kılanlardan değildik!*" derler."

### **Emir-Nehiy Bağlantısı**

Bir Ŗeyin yapılmasının emredilmesi, onun zıddının nehyedildiği anlamına gelir. Aynı Ŗekilde, bir Ŗeyin yapılmasının nehyi, onun zıddının yapılmasının emredildiği anlamına gelir.

### **Nehiy (Yasaklama)**

Nehiy, bir kimsenin, kendisinden daha düşük düzeydeki birinden bir fiilin kesinlikle terk edilmesini istemesidir.

### **Emir Kipinin Diğer Anlamları**

Emir kalıbında gelen isteklerden murat bazen, *ibaha* (mubahlık), bazen *tehdit*, bazen eŖitleme, bazen de *tekin* yani bir Ŗeyi yaratma olabilir.

### **Âmm-Hâss**

Âmm, [herhangi bir sınırlama olmaksızın] iki ya da daha fazla Ŗeyi içine alan ifade Ŗeklidir. Bu, Arapların "*Zeyd'i ve Amr'ı ihsanla kuŖattım.*" "*İhsanı insanların tamamına Ŗamil kıldım*" ifadesinden almıŖlardır. Bu tip ifadeler dört türdür.

1- "ال" takısıyla marife olan tekil isimler.

2- "ال" takısıyla marife olan cemi isimler.

<sup>9</sup> Müddessir, 74/43.

3- Akıllılar için kullanılan “من”, akılsızlar için kullanılan “ما”, her ikisi için de ortak kullanılan ‘ى’ harfleri gibi müphem isimler.

[Bunların yanı sıra *mekân* için kullanılan “أين”; *zaman* için kullanılan “متى”; soru, haber veya ceza [karşılık], ya da ceza anlamında haber vb. şeyler için konulan “ما” harfi gibi.]

4-Nekre siyakında gelen “لا” harfi gibi.

### Umumilik Fiilin Değil Lafzın Özelliğidir.

Umumilik, lafzın sıfatlarından biridir. Lafızların dışında fiil ya da fiil gibi sayılan şeylerde umumilik iddiasında bulunmak caiz değildir.

### Hâss Lafız

Hâss [lafız], âmm [lafz]ın mukabilidir. Tahsis, umumi ifadeden [kapsamına girdiği bazı hususları] çıkarmaktır. Tahsis [eden, muhassıs] iki kısma ayrılır.

1-*Muttasıl muhassıs*: [Bu tür tahsis üç şekilde meydana gelir.]

a-İstisna ederek tahsis.

b-Şartla kayıtlayarak tahsis.

c-Sıfatla kayıtlayarak tahsis.

İstisna, söze dâhil olması zorunlu olan bir şeyin sözden çıkarılmasıdır. İstisnanın sahih olması, müstesna minh'ten bir şeyin, [ilgili ifadenin] dışında bırakılması şartına bağlıdır. [Değilse istisna sahih olmaz.]

İstisnanın ilgili kelama bitişik olması şarttır.

İstisnanın müstesna minh'ten öne alınması caiz olduğu gibi istisnanın, müstesna minh'le aynı cinsten olması ya olmaması mümkündür.

Şartın şart koşulan şeyden (meşruttan) önce gelmesi de caizdir. Eğer bir şey bir sıfatla kayıtlanırsa, mutlak lafız ona hamledilir. Mesela, [Kur'an'a göre] bir kimseyi hataen öldüren kimsenin kefarete olarak 'mümin' bir köleyi azat etmesi gerekmektedir.<sup>10</sup> Bu ve benzeri bazı yerlerde azat edilecek köle 'mümin' olarak kayıtlanmıştır. Bazı yerlerde<sup>11</sup> ise kefarette sadece azat edilecek olanın, sıradan 'köle' olması yeterli görülmüş, yani bu kelime mukayyet değil mutlak olarak gelmiştir.

2-*Munfasıl muhassıs*:

[Bu bölümde şer'î delillerin tahsis konusundaki durumları işlenmektedir.]

<sup>10</sup> Bkz. Nisa, 4/92.

<sup>11</sup> Örneğin *zihar* kefaretinde. Bkz. Mücadele, 58/6.

Kitap'ın, Kitap'la tahsisi caiz olduğu gibi Kitap'ın Sünnet'le, Sünnet'in Kitapla, Sünnet'in Sünnetle tahsisi de caizdir. Nutkun yani nass'ın kıyasla tahsisi de caizdir. Ben nutukla Allah Teâlâ'nın sözü ile Rasûlullah (s.a.v.)'in sözünü kastediyorum.

### [Elfaz bahisleri]

Mücmel: Beyana muhtaç olan sözdür. Beyan ise, 'bir şeyi kapalı durumdan açık duruma getirmek' demektir.

Nass: Sadece tek bir manaya delalet eden sözdür. 'Tevili, tenzili olan sözdür'<sup>12</sup> diye de tanımlanmıştır. [Nass sözcüğü], köken olarak, 'gelinin oturduğu sandalye' anlamındaki [*minassatül'-arûs*] kelimesinden alınmıştır.

Zâhir: Biri diğerinden daha açık iki manaya muhtemel lafızdır. Bu tür lafızlar, bir delile dayalı olarak tevil edilirler. Böyle olan lafızlara 'ez-zâhir bi'd-delîl' denir.<sup>13</sup>

Örneğin, "والسماء بنيناها بأيدٍ" 'Göğe gelince, onu biz ellerimizle bina ettik'<sup>14</sup> mealindeki ayetindeki yed=el kelimesi gibi.<sup>15</sup>

### Peygamber Efendimiz'in (a.s.) Fiilleri:

Şeriat sahibi Hz. Peygamber'in fiilleri, ya *kurbet* [ibadet] ve *taat* anlamında ya da bunun dışındaki bir gayeyle gerçekleşmiştir. Eğer bir delil, bu fiilin sadece ona has olarak geldiğini gösterirse, fiil ona hamledilir. Eğer, tahsisi gösteren bir delil yoksa o zaman o fiil sadece ona has olarak değerlendirilmez. Bu meyanda Yüce Allah "Allah'ın Resulünde sizin için güzel örneklik vardır"<sup>16</sup> buyurmuştur. Bundan dolayı mezhep ashabımızdan bazılarına göre, bu tür fiiller<sup>17</sup> vaciplik ifade eder. Bazıları bunların mendupluğa hamledilmesi gerektiğini söylerken, diğer bazıları da konuyla ilgili herhangi bir yorum yapmayı tevakkuf etmişlerdir. Eğer fiil, *kurbet* [ibadet] ve *taat* amaçlı bir fiil değilse, o zaman ibahaya delalet eder.

Rasûlullah'ın ikrar[lar]ı aynen onun fiil[ler]i gibi değerlendirilir. Onun yaşadığı dönemde, ancak onun hazır bulunmadığı bir yerde bir fiil işlenir, Efendimiz (s.a.v.) de bunu bilir/öğrenir, sonra da o fiili reddetmezse, bunun hükmü, aynen onun huzurunda yapılan bir fiilin hükmü gibidir.

<sup>12</sup> Yani tevili bizatihi metnin, ibarenin kendisinden anlaşılan manadır.

<sup>13</sup> Bu tür lafızlara *müevvel* 'tevil edilmiş' lafız da denir.

<sup>14</sup> Zâriyât, 51/47.

<sup>15</sup> Yüce Allah hakkında bu sıfat kullanılamayacağı için kesin akli delile dayanarak bu kelime 'kuvvet' manasıyla tevil edilmiştir. [Bkz. *Mahalli* şerhi, s.89.]

<sup>16</sup> Ahzap, 33/21.

<sup>17</sup> Yani *kurbet* [ibadet] ve *taat* amaçlı fiiller.

## Nesh İle İlgili Meseleler

Nesh, dilde 'bir şeyi izale etmek' anlamına gelir. Bu manada "güneş gölgeyi nesh etti", yani onu giderdi, ortadan kaldırdı denmiştir. Bu kelimenin 'bir şeyi nakletmek' manasında olduğu da söylenmiştir. Buna göre, "kitaptakileri nesh ettim" demek, "ondaki ifadeleri bir başka yere naklettim" demektir.

Terim anlamı ise şöyledir:

"Önceki hitapla sabit olan bir hükmün kaldırıldığını gösteren [ikinci] bir hitabın, birinci hitaptan sonra gelerek [yeni] bir hüküm ifade etmesidir."

[Şer'i] metinlerin ibaresi nesh edilip hükmü baki kaldığı gibi hüküm nesh edilip, ibare baki kalabilir. İkisi birden nesh edildiği de olur.

Nesh, bedelli ve bedelsiz olacağı gibi daha ağır ya da daha hafif bir şeyle [önceki hükmün] nesh edilmesi de mümkündür.

Kitabın Kitapla neshi caiz olduğu gibi Sünnet'in Kitapla neshi de caizdir. Sünnet, bir başka Sünnetle de nesh edilebilir.

Mütevatir bir hadis, yine bir mütevatir hadisle nesh edilebileceği gibi âhâd hadisler de, mütevatir veya yine âhâd hadislerle de nesh edilebilir. Ancak, mütevatir bir hadis âhâd bir hadisle nesh edilemez.

### Nasslar Arası Tearuzun Giderilmesi

İki nass tearuz ettiğinde,

a-Bu iki nassın ikisi de âmm veya ikisi de hâss olabilir.

b-Bunlardan birisi âmm diğeri hâss olabilir.

c-Bunlardan her biri, bir yönden âmm bir yönden hâss olabilir.

İki nassın her ikisi de âmm ise, mümkünse bunların arası cem' edilir. Eğer cem' mümkün olmazsa, bu iki nassın varit olduğu tarih/zaman da bilinmiyorsa o zaman tevakkuf edilir. Eğer tarihleri bilinirse, önceki varit olan nass sonra varit olan nass tarafından nesh ettiği sonucuna varılır. İki nassın ikisi de hâss olduğunda yine aynı yöntem takip edilir.

Eğer bu nassların biri âmm diğeri hâss ise, âmm olan hâss olanla tahsis edilir.

Eğer bu nasslardan her biri, bir yönüyle âmm diğeri yönüyle hâss ise, her ikisinin âmm olan yönleri hâss olan yönleri tarafından tahsise uğramış olur.

### İcmâ:

İcmâ; "Bir dönem âlimlerinin her hangi bir olayın hükmü üzerinde ittifak etmeleridir." [Tarifteki] "ulema'dan" kastımız fukahadır. "hadise=olay"

den kastımız ise, bunların şer'î [hukukî] nitelikte olanlarıdır.

İcmâ da, [diğer ümmetlerin değil], sadece bu ümmetin icmâ'ı huccettir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) bu bağlamda: "Ümmetim dalalet üzerine icmâ etmez!"<sup>18</sup> buyurmuştur. Şeriat ta ümmetin dalaletten masun olduğu varit olmuştur.

[Bir dönemde meydana gelen] icmâ, bir sonraki dönemi bağlar.

İcmâ hangi dönemde meydana gelirse gelsin, huccettir.<sup>19</sup>

İcmâ'ın oluşumunda, *-sahih olan görüşe göre-* inkıraz-ı asr<sup>20</sup> şart değildir.

Eğer icmâ'ın gerçekleşmesinde inkıraz-ı asr şarttır dersek, o zaman icmâ'ı oluşturan müçtehitlerin yaşadığı dönemde doğan bir kimsenin fıkıh tahsil edip, içtihat ehliinden biri haline gelmesi, sonra da onların icmâ'ına muhalif bir içtihatla bulunması ile [icmâ'ın gerçekleşmesi için] icmâ edenlerin icmâ ettikleri önceki görüşlerinden dönmelerini gerektirir.

İcmâ, icmâ'ı yapanların [icmâ'ı ifade eden] sözleriyle de [yaptıkları icmâ'a uygun] fiilleriyle de meydana gelebilir. Bir kısmının sözleriyle diğer bir kısmının fiili uygulamalarıyla da icmâ gerçekleşebilir.

Eğer bir görüş, ya da bir fiil [toplum arasında] yayılır [ve bilinir hale] gelir de, diğer müçtehitler [bu görüşe muhalif olmaksızın görüş belirtmeyip susarlarsa bu durumda da [sükutî] icmâ' meydana gelir.

## Sahâbî Görüşünün/İçtihadının Bağlayıcılığı

Sahabeden birisinin içtihadı/görüşü *-kavl-i cedîde göre*<sup>21</sup>- diğer sahabîleri bağlamaz.

### Haberler:

Haber, yalana da doğruluğa da ihtimali olan sözdür. Haberler, mütevatir ve âhad olmak üzere iki kısma ayrılırlar.

#### 1-Mütevatir haberler:

Bunlar, kesin bilgi ifade eden haber[ler]dir. Kendisinden haber verilen kimseye kadar yalan söylemek üzere ittifak etmeyen büyük bir topluluğun kendileri gibi bir topluluk aracılığıyla verdiği haberlere mütevatir haber denir.

<sup>18</sup> Tirmizî, *Sünen*, 4/466; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 115; İbn Ebî Âsım, *es-Sünne*, 1/39; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XII, 447.

<sup>19</sup> Bu ifade, sadece Sahabe dönemindeki icmâ'ların makbul olduğunu savunanlara ret için söylenmiştir.

<sup>20</sup> Yani, icmâ eden müçtehitlerin tamamının ölmesi.

<sup>21</sup> İmam Şafîî'nin sonraki görüşüne göre.



Bu tür haberlerin, temelde [kişisel] içtihadı değil, bizzat *müşahede*-ye veya *sema'a* [yani işitmeye] dayalı olarak gerçekleşmesi şarttır.

#### 2-Âhad haberler:

Hata etme ihtimalinden dolayı kesin bilgiyi değil de, kesin ameli gerektiren haberlerdir. İki kısma ayrılır.

1-*Müsned* olanlar: Bunlar, senedi muttasıl olan haberlerdir.

2-*Mürsel* olanlar: Bunlar ise, senedi muttasıl değil, kopuk olanlardır.

Sahabîlerden başkasının mürsel haberleri delil olmaz. [Bize göre, Tâbînden] Saîd b. el-Müseyyib'in rivayet ettiği mürsel haberleri de makbuldür. Çünkü onun mürsel rivayetleri incelenmiş, onların başka yollardan müsned olarak da rivayet edildiği tespit edilmiştir.

An'aneli [yani, an fülân, an fülân şeklinde rivayet edilen] hadisler, müsned rivayetler gibi kabul edilir.

Eğer hadisi rivayet eden şeyh, rivayeti talebelere okursa, bunu rivayet eden ravi "Bana [fülân şeyh] tahdis etti, haber verdi." der.

Eğer ravi şeyhe rivayeti okuyup arz ederse, o zaman ravi olan kimse "ahbaranı" yani 'bana haber verdi' der, "haddesenî" 'bana tahdis etti' demez.

Eğer rivayet, [birbirlerine] kıraat okumak şeklinde alınmayıp, sadece şeyhin icazetiyle yapılmışsa, 'bana [fülân şeyh] icazet verdi' veya "İcazet ile haber verdi" denilir.

### Kıyas

Fer' [durumundaki bir nass]ın, aradaki ortak bir illet nedeniyle asıl [durumundaki bir nass]'a red [yani arz] edilmesidir. Üç kısma ayrılır:

1-Kıyas-ı ille[t]

2-Kıyas-ı delale[t]

3-Kıyas-ı şebeh.

*Kıyas-ı ille*, illetin hükmü zorunlu kıldığı kıyasa denir.

*Kıyas-ı delale*, benzer iki şeyden biriyle diğeri hakkında hüküm vermektir. Bu durumda illet [sadece] hükme delalet eder, onu zorunlu kılmaz.

*Kıyas-ı şebeh*, iki asıl arasında mütereddit bir fer'i, bunlarda daha çok benzeyenine ilhak etmektir.

a-Fer'in şartı, hükümde aralarını birleştiren şeyde asl'a uygun durumda olmalıdır.

b-Asl'in şartı, hükmün sabit oluşunda tarafların ittifak ettiği bir de-

lile dayanmasıdır.

c-İllet'in şartı, lâfzen ve manen nakız olunmayacak şekilde ilgili tüm konularda düzenli olarak bulunmasıdır. [Zira illet, hükmü kendisine çeken, hüküm de illet tarafından kendisine çekilen şeydir.]<sup>22</sup>

d-Hükmün şartı, nefiy ve ispat bakımından aynen illet gibi olmasıdır.

## Hazır ve İbaha

*Hazır* ve *ibaha* konusuna gelince, bu hususta bazıları “Şeyler, [yani, varlıklar/nesnelere] şeriat kendilerini mubah saymadıkça *hazır* [yasak] sıfatı üzeredirler. [Yani, eşyada asıl olan yasak olmaktır.] derler.

Eğer şeriatte, [bir şeyin] mubahlığına dair bir delil bulunmazsa, o zaman asıl [ilke] kabul edilen *hazır* durumu dikkate alınır. Bazı âlimler ise, önceki görüşün aksine ‘Şâri’ tarafından bir yasaklama olmazsa, eşyada asıl olanın mubahlık olduğunu’ savunmuşlardır.

Istışâbü'l-hâl'in manası, şer'î bir delil bulunmadığı zaman asıl halin devamlılığına hükmetmektir.

## Deliller Arası Tearuz

Eğer şer'i deliller tearuz ederse<sup>23</sup>, bu durumda açık olan lafızlar<sup>24</sup> kapalı olan lafızlara; ilim yani kesin bilgi ifade eden deliller, zann ifade eden delillere tercih edilirler.

Nutuk<sup>25</sup>, celî kıyasa; celî kıyas da hafî kıyasa tercih edilir.

Nasslarda [berâet-i veya adem-i] asliyyeyi değiştirecek bir delil bulunmadığı sürece, ıstışâbü'l-hâl<sup>26</sup> ile amel edilir.

## Müftî-Müsteftî

Müftîde şart olan, fikhî; [onun] asılları<sup>27</sup>; fer'i<sup>28</sup>, hılâfî<sup>29</sup>; mezhep görüşleri<sup>30</sup> ile birlikte bilmesidir.

Hüküm çıkarmak için ihtiyaç duyduğu metodik bilgiye sahip olma-

<sup>22</sup> Bu cümle konuyla ilgisi nedeniyle buraya alınmıştır.

<sup>23</sup> Usulde kabul gören ilkeye göre, tearuz, kat'î değil zannî nitelikteki nasslarda söz konusudur.

<sup>24</sup> Zahir, müevvel nitelikli lafızlar gibi.

<sup>25</sup> Kitap ve Sünnet nasları.

<sup>26</sup> Değiştirmeyi gösteren bir delil olmadıkça hâlihazırdaki bulunulan halin devamına hükmedilmesidir.

<sup>27</sup> Fikhin dayandığı kaide ve maksatları.

<sup>28</sup> Yani fikhin furua dair hükümleri ile onların dayandığı delilleri.

<sup>29</sup> Yani mezhep imamına muhalif görüşleri.

<sup>30</sup> Mezhep imamına ait görüşler.

nın yanı sıra, içtihat yapmak için gerekli hususlarda<sup>31</sup> da tam bir yetkinliğe sahip olmalıdır.

Kur'ân'daki ahkâmla<sup>32</sup> ilgili ayetler ile bu nitelikteki Peygamberî açıklamaların tefsirini de bilmelidir.

Müsteftînin taklit ehlienden olması şarttır. Âlim/müçtehit olanın bir başkasını taklit etmesi caiz değildir.

### **Taklit**

Taklit, bir içtihat sahibinin görüşünü delilini bilmeksizin kabul etmektir. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözlerini kabulle karşılamak da taklit diye isimlendirilir. Kimi bilginlere göre taklit; *nereden aldığını bilmeksizin bir başkasının sözünü alıp, kabul etmek* demektir. Eğer biz, “Hz. Peygamber (s.a.v.) kıyasla hüküm vermiştir” dersek, onun görüşünü kabulle karşılamayı da taklit diye isimlendirmek caiz olur.

### **İçtihat, Tanımı ve Mahiyeti**

İçtihat, bir gayeye ulaşmak için tüm gücünü harcamaktır. İçtihat yapmak için gerekli şartları hakkıyla üzerinde taşıyan müçtehit, furu'a ilişkin bir konuda içtihat eder bu içtihadında da isabet ederse iki ecir; içtihat eder, içtihadında da hata ederse bir ecir alır. Kimi âlimler ise, furû' konularında tüm müçtehitlerin isabet üzere olduklarını söylemişlerdir.

Usûl [yani, akideye ilişkin konular]da tüm müçtehitlerin isabet ettiğini söylemek doğru değildir. Eğer, böyle düşünülürse, o zaman dalalet ehli olan Hıristiyanların, Mecusilerin, küffar ve mülhitlerin görüş ve inançlarında [bazen doğruya] isabet ettikleri sonucuna varılır [ki bu asla kabul edilemez.]

“Furu'a ait konularda tüm müçtehitler isabet etmişlerdir” diye düşünenler Rasulullah (s.a.v.)'in şu sözünü kendilerine dayanak edinirler. “*Kim içtihat eder, [bu içtihadında da] isabet ederse, iki ecir alır. Kim de içtihat eder, [içtihadında da] hata ederse bir ecir alır.*”<sup>33</sup> Bu hadiste görüleceği üzere Hz. Peygamber (s.a.v.), müçtehidin bazen isabet bazen de hata edebileceğini söylemiştir.

<sup>31</sup> Sarf-naahiv, mantık, tefekkür, keskin zekâ, zihin duruluğu gibi.

<sup>32</sup> Yani, şer'i/hukuki nitelikteki.

<sup>33</sup> Buharî, hd. no. 8352; Müslim, hd. no. 1716.

Ek:

الْوَرَقَاتُ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ  
 لإمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه ورقات تشتمل على معرفة فصول من أصول الفقه . وذلك مؤلف من جزأين مفردين:  
**فالأصل** ما يبين عليه غيره، والفرع ما يبين على غيره . **والفقه**: معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها  
 الاجتهاد.

**والأحكام سبعة**: الواجب، والمندوب، والمباح، والمحذور، والمكروه، والصحيح،  
 والفاسد

. **فالواجب**: ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه . **والمندوب**: ما يثاب على فعله ولا يعاقب على  
 تركه . **والمباح**: ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه . **والمحذور**: ما يثاب على تركه ويعاقب  
 على فعله . **والمكروه**: ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله . **والصحيح**: ما يتعلق به النفوذ ويعتد  
 به . **والباطل**: ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به .

والفقه أخص من العلم . **والعلم** معرفة المعلوم على ما هو به في الواقع . **والجهل**: تصور الشيء على  
 خلاف ما هو به في الواقع . **والعلم الضروري** ما لا يقع عن نظر واستدلال، كالعلم الواقع بإحدى  
 الحواس الخمس . وأما العلم المكتسب فهو الموقوف على النظر والاستدلال . **والنظر** هو الفكر في  
 حال المنظور فيه . **والاستدلال** طلب الدليل . **والدليل** هو المرشد إلى المطلوب . **والظن** تجويز أمرين  
 أحدهما أظهر من الآخر . **والشك** تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر .  
**وأصول الفقه**: طرقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها .

**وأبواب أصول الفقه أقسام**: الكلام، والأمر، والنهي، والعام، والخاص، والمجمل، والمبين، والظاهر،  
 والأفعال، والناسخ، والمنسوخ، والإجماع، والأخبار، والقياس، والحظر والإباحة، وترتيب الأدلة،  
 وصفة المفتي والمستفتي، وأحكام المجتهدين .

### [ الكلام وأقسامه ]

**فأما أقسام الكلام**، فأقل ما يترتب منه الكلام: اسمان، أو اسم وفعل، أو فعل وحرف، أو اسم  
 وحرف .

والكلام ينقسم إلى أمر ونهي وخبر واستخبار، وينقسم أيضاً إلى تمن وعرض وقسم . ومن وجه آخر  
 ينقسم إلى حقيقة ومجاز، فالحقيقة ما بقي في الاستعمال على موضوعه، وقيل: فيما اصطلاح عليه من

المخاطبة .

والمجاز ما تجوز به عن موضوعه . والحقيقة إما لغوية وإما شرعية وإما عرفية . والمجاز إما أن يكون بزيادة أو نقصان أو نقل أو استعارة، فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى: ﴿ ليس كمثل شيء ﴾، والمجاز بالنقصان مثل قوله تعالى: ﴿ وأسأل القرية ﴾، والمجاز بالنقل كالغائط فيما يخرج من الإنسان، والمجاز بالاستعارة كقوله تعالى: ﴿ جداراً يريد أن ينقض ﴾ .

### [ باب الأمر ]

والأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب . وصيغته: افعل، وعند الإطلاق والتجرد عن القرينة تحمل عليه، إلا ما دل الدليل على أن المراد منه الندب أو الإباحة . ولا يقتضي التكرار على الصحيح، إلا ما دل الدليل على قصد التكرار . ولا يقتضي الفور . والأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لا يتم الفعل إلا به، كالأمر بالصلاة أمر بالطهارة المؤدية، وإذا فعل يخرج الأمور به عن العهدة .

### الذي يدخل في الأمر والنهي وما لا يدخل

يدخل في مخاطب الله تعالى: المؤمنون . والساهي والصبي والمجنون غير داخلين . والكفار مخاطبون بفروع الشريعة، وبما لا تصح إلا به، وهو الإسلام، لقوله تعالى: ﴿ قالوا: لم نك من المصلين ﴾ . والأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده . والنهي استدعاء الترك بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب، ويدل على فساد المنهي عنه . وترد صيغة الأمر والمراد به الإباحة والتهديد أو التسوية أو التكوين .

### [ العام والخاص وأقسامهما ]

وأما العام فهو ما عم شيئين فصاعداً، من قوله: عممت زيداً عمراً بالعطاء، وعممت جميع الناس .

وألفاظه أربعة: الاسم الواحد المعرف باللام، واسم الجمع المعرف باللام، والأسماء المبهمة، كمن فيما يعقل، وما فيما لا يعقل، وأي في الجمع، وأين في المكان، ومتى في الزمان، وما في الاستفهام والجزاء وغيره، ولا في النكرات .

والعموم من صفات النطق . ولا تجوز دعوى العموم في غيره من الفعل وما يجري مجراه . والخاص يقابل العام . والتخصيص تمييز بعض الجملة، وهو ينقسم إلى: متصل ومنفصل، فالتصل الاستثناء والشرط والتقييد بالصفة، والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل في الكلام، وإنما يصح بشرط أن يبقى من المستثنى منه شيء .

ومن شرطه أن يكون متصلاً بالكلام . ويجوز تقديم الاستثناء على المستثنى منه . ويجوز الاستثناء من الجنس ومن غيره . والشرط يجوز أن يتقدم على المشروط . والمقيد بالصفة يحمل عليه المطلق كالرقبة

قيدت بالإيمان في بعض المواضع وأطلقت في بعض، فيحمل المطلق على المقيد . ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب، وتخصيص الكتاب بالسنة، وتخصيص السنة بالكتاب، وتخصيص السنة بالسنة، وتخصيص النطق بالقياس، ونعني بالنطق قول الله تعالى وقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم . والمجمل ما يفتقر إلى البيان . والبيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي . والمبين هو النص . والنص ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقيل: ما تأويله تزيله، وهو مشتق من منصة العروس وهو الكرسي . والظاهر ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر، ويؤول الظاهر بالدليل، ويسمى ظاهراً بالدليل .

### الأفعال

فعل صاحب الشريعة لا يخلو: إما أن يكون على وجه القربة والطاعة أو لا يكون . فإن كان على وجه القربة والطاعة فإن دل دليل على الاختصاص به فيحمل على الاختصاص . وإن لم يدل لا يختص به، لأن الله تعالى قال: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾، فيحمل على الوجوب عند بعض أصحابنا، ومن أصحابنا من قال: يحمل على الندب، ومنهم من قال: يتوقف فيه، فإن كان على وجه غير وجه القربة والطاعة فيحمل على الإباحة .

وإقرار صاحب الشريعة على القول هو قول صاحب الشريعة، وإقراره على الفعل كفعله . وما فعل في وقته في غير مجلسه وعلم به ولم ينكره فحكمه حكم ما فعل في مجلسه .

### [ النسخ ]

وأما النسخ فمعناه الإزالة، يقال: نسخت الشمس الظل إذا أزالته، وقيل: معناه النقل من قولهم: نسخت ما في هذا الكتاب إذا نقلته . وحده: الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه . ويجوز نسخ الرسم وبقاء الحكم، ونسخ الحكم وبقاء الرسم، والنسخ إلى بدل وإلى غير بدل، وإلى ما هو أغلظ وإلى ما هو أخف . ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب، ونسخ السنة بالكتاب، ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة . ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر، ونسخ الآحاد بالآحاد وبالمتواتر، ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد .

### فصل [ التعارض والترجيح ]

إذا تعارض نطقان فلا يخلو: إما أن يكونا عامين أو خاصين أو أحدهما عاماً والآخر خاصاً أو كل واحد منهما عاماً من وجه وخاصاً من وجه . فإن كانا عامين فإن أمكن الجمع بينهما جمع، وإن لم يمكن الجمع بينهما يتوقف فيهما إن لم يعلم التاريخ، فإن علم التاريخ فينسخ المتقدم بالتأخر، وكذلك إذا كانا خاصين . وإن كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً فيخص العام بالخاص، وإن كان كل واحد منهما عاماً من وجه وخاصاً من وجه فيخص عموم كل واحد منهما بخصوص الآخر .

### [ الإجماع ]

وأما الإجماع فهو اتفاق علماء أهل العصر على حكم الحادثة، ونعني بالعلماء الفقهاء، ونعني بالحادثة الحادثة الشرعية . وإجماع هذه الأمة حجة دون غيرها، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (( لا تجتمع أمتي على ضلالة ))، والشرع ورد بعصمة هذه الأمة . والإجماع حجة على العصر الثاني، وفي أي عصر كان، ولا يشترط انقراض العصر على الصحيح، فإن قلنا: انقراض العصر شرط يعتبر قول من ولد في حياتهم وتفقه وصار من أهل الاجتهاد ولهم أن يرجعوا عن ذلك الحكم . والإجماع يصح بقولهم وبفعلهم وبقول البعض وبفعل البعض وانتشار ذلك وسكوت الباقيين عنه . وقول الواحد من الصحابة ليس بحجة على غيره على القول الجديد .

### [ الأخبار ]

وأما الأخبار، فالخبر ما يدخله الصدق والكذب، وقد يقطع بصدقه أو كذبه . والخبر ينقسم قسمين: إلى آحاد ومتواتر . فالمتواتر ما يوجب العلم، وهو أن يروي جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب عن مثلهم إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه فيكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع . والآحاد هو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم، وينقسم قسمين: إلى مرسل ومسند، فالمسند ما اتصل إسناده، والمرسل ما لم يتصل إسناده، فإن كان من مراسيل غير الصحابة فليس بحجة، إلا مراسيل سعيد بن المسيب، فإنها فتشت فوجدت مسانيد . والعنينة تدخل على الإسناد، وإذا قرأ الشيخ يجوز للرواي أن يقول: حدثني وأخبرني، وإن قرأ هو على الشيخ فيقول: أخبرني، ولا يقول: حدثني . وإن أجازته الشيخ من غير رواية فيقول: أجازني أو أخبرني إجازة .

### [ القياس ]

وأما القياس فهو رد الفرع إلى الأصل بعلة تجمعهما في الحكم . وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه . فقياس العلة ما كانت العلة فيه موجبة للحكم . وقياس الدلالة هو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر، وهو أن تكون العلة دالة على الحكم ولا تكون موجبة للحكم . وقياس الشبه هو الفرع المتردد بين أصلين، فيلحق بأكثرهما شبيهاً . ومن شرط الفرع أن يكون مناسباً للأصل، ومن شرط الأصل أن يكون ثابتاً بدليل متفق عليه بين الخصمين . ومن شرط العلة أن تطرد في معلولاتها، فلا تنتقض لفظاً ولا معنى . ومن شرط الحكم أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات . والعلة هي الجالبة، والحكم هو المجلوب للعلة .

### [ الحظر والإباحة والاستصحاب ]

وأما الحظر والإباحة فمن الناس من يقول: إن الأشياء على الحظر إلا ما أباحتها الشريعة، فإن لم يوجد في الشريعة ما يدل على الإباحة يتمسك بالأصل وهو الحظر . ومن الناس من يقول بضده، وهو أن الأصل في الأشياء على الإباحة إلا ما حظره الشرع . ومعنى استصحاب الحال: أن يستصحب

الأصل عند عدم الدليل الشرعي . وأما الأدلة فيقدم الجلي منها على الخفي، والموجب للعلم على الموجب للظن، والنطق على القياس، والقياس الجلي على الخفي . فإن وجد في النطق ما يغير الأصل وإلا فيستصحب الحال .

### [ الاجتهاد والإفتاء والتقليد ]

ومن شرط المفتي أن يكون عالماً بالفقه أصلاً وفرعاً، خلافاً ومذهباً . وأن يكون كامل الآلة في الاجتهاد، عارفاً بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام من النحو واللغة ومعرفة الرجال وتفسير الآيات الواردة في الأحكام والأخبار الواردة فيها . ومن شرط المستفتي: أن يكون من أهل التقليد، فيقلد المفتي في الفتيا . وليس للعالم أن يقلد .

والتقليد قبول قول القائل بلا حجة، فعلى هذا قبول قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم يسمى تقليداً . ومنهم من قال: التقليد قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين قاله، فإن قلنا: إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقول بالقياس، فيجوز أن يسمى قبول قوله تقليداً .

وأما الاجتهاد فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض، فالمجتهد إن كان كامل الآلة في الاجتهاد، فإن اجتهد في الفروع فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فيها وأخطأ فله أجر . ومنهم من قال: كل مجتهد في الفروع مصيب . ولا يجوز أن يقال: كل مجتهد في الأصول الكلامية مصيب، لأن ذلك يؤدي إلى تصويب أهل الضلالة من النصارى والمجوس والكفار والملحدين . ودليل من قال: ليس كل مجتهد في الفروع مصيباً، قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (( من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد )) . وجه الدليل أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خطأ المجتهد وصوبه أخرى .

انتهت الورقات



## İBN-İ KEMÂL VE TABAKÂTÜ'L-FUKAHÂ ADLI ESERİ

Hasan ÖZER\*

### Özet

Osmanlı dönemi devlet ve ilim adamlarından İbn-i Kemal'in adı Şemsüddin Ahmed'dir. Önce askerlik mesleğine intisab etti, daha sonra ilmiye sınıfına dahil oldu. İbn-i Kemal, müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve şyhu'l-islamlik gibi görevler ve tarih yazıcılığı gibi de bazı özel görevlendirmelerde bulundu. Kur'an, hadis, hukuk, felsefe, edebiyat, mantık, tasvvuf, ahlâk, Arap diligibi, bir çok alanda 200'den fazla eser verdi. Tabkâ tül-Müctehidin adlı eserini verdiği bir hükmün gerekçesi olarak kaleme almıştır. Tabakâtü'l-Müctehidin'de hukukçular yedi sınıfa ayrılmıştır. Dinde müctehid, mezhebde müctehid, meselede müctehid, tahrir erbabı, tercih erbabı, temyiz erbabı ve mukallidler.

**Anahtar Kelimeler:** müctehid, mezheb, melse, tahrir, tercih, temyiz ve mukallid.

### Ibn Kemâl and His Work "Tabakātu'l-Fukahâ"

The Name of Ibn-i Kemâl, who is one of statesman and scientist at the time of the Ottoman Empire, is Shamsuddin Ahmad. He attended firstly into the army and then, included the class of scholars. Ibn-i Kemâl carried out the duties of professoriate, Muslim judgeship, kazasker (a high official in the Ottoman judiciary) and Shaykh al-Islâm, and He was interested in some special work areas like Historiography. He put his signature to many works over 200 books such as the Holy Qur'an, Hadith, Law, Philosophy, Literature, Logic, Sufism, Ethics and Arabic Language. He committed to paper his work named "Tabakātu'l-Muctahidin" as a justification of a verdict that He brought in. In Tabakātu'l-Muctahidin, jurists have been divided into seven classes as Muctahid in Religion, Muctahid in Sect, Muctahid in Question, Competent of Ratification (Tahrir), Competent of Ratification, Competent of Appeal and Competent of Imitators.

**Key words:** Muctahid, Sect, Question, Ratification, Appeal and Imitators

---

\* DİB Selçuk Eğitim Merkezi/Konya, hasankafiyeci@hotmail.com

## GİRİŞ

Müdkkik ve mümtaz bir ilim ve devlet adamı İbn-i Kemâl, “Risâle fî duhûli veledi'l-bint fi'l-mevkûf alâ evlâdi'l-evlâd” adlı eserinin sonunda “çocukların çocuklarına yapılan vakıflara, kızın çocuklarının dahil olup olmadığı” meselesini tartıştıktan sonra verdiği hükme gerekçe olarak müctehidler tasnif eden ve *Tabakâkâtü'l-müctehidîn* ismiyle meşhur olan eserini yazmıştır. Fıkıh dersleri ile ilgili bir programın istişaresi esnasında, kitap seçimiyle ilgili olarak klasik fıkıh eserlerinden hangisinin ders takririnde takibinin daha uygun olacağı sorunu tartışılırken müzakerecilerin kanaatimizce makul olmayan önerileri, bizi bu risalenin yayınlanmasının isabetli olacağı düşüncesine sevk etti.

Bir mezhebin fıkıh doktrinini bir bütün halinde vermeyi hedefleyen metin ve muhtasar kitaplar, o mezhebin birikimini özlü ve derinlikli bir dille sunmayı öncelemişlerdir. Bu metinler, fikhî bir meseleyi tartışmaktan ziyade, konu hakkında ön bilgileri bulunan okuyuculara, onu en veciz bir şekilde anlatmayı amaçlamaktadırlar. Burada esas maksat bir ders kitabı hazırlamaktır. Bu metinler konuları tartışma yerine asırlardır tartışılmış ve bir neticeye varılmış kabulleri ihtiva ederler. Bu yönüyle metinler, fıkıh öğreniminin ilk basamağından itibaren vazgeçilmez eserlerdir.<sup>1</sup>

Bu düşünceden hareketle, hocalarımızın da görüşünü alarak risâlenin bu bölümünü yayınlamayı uygun gördük. Yapılan bu çalışmanın fıkıh tarihine küçük de olsa bir katkısı olmasını ümit ediyoruz.

## A- DOĞUMU

Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman devrinde şöhretinin doruğuna ulaşan İbn-i Kemâl, Fatih dönemi beylerinden Kemâl Paşa'nın torunu ve II. Bayezit dönemi beylerinden Süleyman Bey'in oğlu, olup dedesine nispetle Kemâl Paşa-zâde ya da İbn-i Kemâl diye bilinen Şemsüddîn Ahmed b. Süleyman sekçin bir devlet ve ilim adamıdır.

İslâm alemine bir çok ilim dalında katkıda bulunan mümtaz, muhakkik ve müdkkik alimlerden Şemsüddîn Ahmed, 3 Zilkâde 873'de (15 Mayıs 1469) dünyaya geldi.<sup>2</sup> Nerede doğduğu konusunda farklı görüşler bu-

<sup>1</sup> DİB Selçuk Eğitim Merkezi/Konya, hasankafiyeci@hotmail.com

Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul 2004, s. 118, 227; Metin ve muhtasarlar hakkında değerlendirmeler için ayrıca bkz. Bedir, Murteza, “Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikayesi”, s. 79-93, *İslam ve Klasik* (Klasik Yeniden Düşünme Sempozyumu), İstanbul 2008; Kaya, Eyub Said, “Halil'in Muhtasarı Çerçevesinde Fıkıh Muhtasarını Yeniden Düşünmek”, s. 73-77, *İslam ve Klasik* (Klasik Yeniden Düşünme Sempozyumu), İstanbul 2008

<sup>2</sup> Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabâki'l-fuhûl*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu, nr: 1887, Varak: 20b.

lunmaktadır. Bazı kaynaklarda Tokat'ta,<sup>3</sup> bazılarında ise Edirne'de dünyaya geldiği kaydedilmektedir.<sup>4</sup> Amasya'da dünyaya geldiği de ileri sürülmektedir.<sup>5</sup> Fakat bütün bu ihtilaflara rağmen doğum yerinin Tokat olduğu görüşü ağır basmakta ve deliller de bunu desteklemektedir.<sup>6</sup>

## B- İLİM TAHSİLİ

Ailesinin nezaretinde Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra küçük yaşta alet ilimlerini tahsil ve tekmil eden Şemseddin Ahmed, Amasya ulemasından Arap dili ve edebiyatı, Mantık ve Farsça öğrendi.<sup>7</sup> Daha sonra geleneğe uyarak askeri sınıfa girdi ve altı bölük sipahisi olarak II. Bayezid'in seferlerine katıldı. İbn-i Kemâl'in bir sefer esnasında Fillibe'de vezir Çandarlızâde İbrahim Paşa'nın riyasetinde toplanan bir mecliste Tokatlı Molla Lütfü'nün (v. 900/1495), akıncı sancak beyi olan Evrenoszâde Ahmed Bey'in üst tarafına oturduğunu görerak Molla Lütfü'nün hüviyetini ve vazifesini sorduğu; 30 akçe ile müderris olduğunu duyunca ulemânın umerâdan daha çok itibar gördüğüne kani olduğu ve seferden dönüşte askerliği terk ederek ilmiye sınıfına geçmeye karar verdiği belirtir.<sup>8</sup>

İbn-i Kemâl bu kararı verip Edirne'ye döndükten sonra, ilk olarak askerlikten ayrılır. Edirne'de bulunan Dâru'l-Hadîs Medresesine müracaat eder. Molla Lütfü'nün derslerine devan eder.<sup>9</sup> Edirne Dâru'l-Hadîs'e devam eden İbn-i Kemâl, *Şerh-i Metalî*'yi Molla Lütfü'den, Molla Kestelli diye bilinen Muslihiddin Mustafa Efendi (v.901/1495), Hatib-zâde Muhyiddin Mehmed Efendi (v.901/1495) ve Maruf-zade Sinaneddin Yusuf Efendi'den (v. 891/1486) Usul ve Tefsir gibi diğer ilimleri takip ederek kısa zamanda tahsili tamamlar.<sup>10</sup>

## C- HOCALARI

İbn-i Kemâl'in hocalarının, onun yetişmesindeki önemi tartışmasız bir gerçektir. Zira bir insana, fikir, düşünce ve inanç bakımından yön verip onu şekillendiren hocalarıdır. Böyle bir ilim adamının yetişmesinde katkısı

<sup>3</sup> Kâtip Çelebi, *age.*, vr: 20.; Lâtîfî, *Tezkire-i Lâtîfî*, İstanbul 1314 (İkdam Matbaası), s. 79-80; Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1972 (Meral Yayınları), I, 223; Fâik Reşat, *Eslâf*, İstanbul 1311-1312, s. 6; Âzam-zâde Cemil, *Ukûdu'l-cevher*, Beyrut 1326, s. 217; Hamid Vehbi, *Meşâhir-i İslam*, cüz: 49, s. 1552; Dalkıran, Sayın, *İbn-i Kemâl ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997, s. 39; Uğur, Ahmet, *İbn-i Kemâl*, İzmir 1987, s. 1.

<sup>4</sup> Mecdi Efendi, *Şakâik-i Nümâniyye Tercümesi*, İstanbul 1989, s. 381; Dalkıran, *age.*, s. 39.

<sup>5</sup> Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, İstanbul 1927, III, 224; Uğur, *age.*, s. 1; Dalkıran, *age.*, s. 39-40.

<sup>6</sup> Bu değerlendirme ve kaynaklar için bkz. Dalkıran, *age.*, s. 39-40.

<sup>7</sup> Mecdi Efendi, *age.*, s. 381; Şemseddin Sâmi, *Kâmus 'l-Alâm*, V, 3385; Turan, Şerafettin, "Kemâlpaşazâde", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 238.

<sup>8</sup> Mecdi Efendi, *age.*, s. 377-381; Âzam-zâde, *age.*, s. 217; Dalkıran, *age.*, s. 40-41; Turan, "agm.", *DİA*, XXV, 238; Uğur, *age.*, s. 3-4.

<sup>9</sup> Faik Reşat, *age.*, s. 8; Dalkıran, *age.*, s. 41; Turan, "agm.", *DİA*, XXV, 238.

<sup>10</sup> Mecdi Efendi, *age.*, s. 382; Faik Reşat, *age.*, s. 8; Dalkıran, *age.*, s. 41.

bulunan alimler şunlardır:<sup>11</sup> Molla Lütü (v. 900/1495), Hatibzâde Munyidin Efendi (v. 901/1495), Kestelli Muslihiddin Mustafa Efendi (v. 901/1495) ve Sinan Paşa/Sinaneddin Yusuf (v. 891/1495).

### D- TALEBELERİ

Ebu's-Suûd Efendi (v. 982/1574), Abdülkerim Vizeli (v. 961/1554), Abdüllatif Efendi (v. 953/1546-1547), Abdülvehhâb b. Abdurrahmân Ali Siyavuş b. Evran el-Müeyyidî (v. 970/ 1572-1573), Celâlîzâde Salih Çelebi (v. 973/1565-1566), Derviş Mehmet (v. 962/1554-1555), Dursun b. Hacı Murad (v. 966/1558), Hasan b. Zeyneddin Muhammed b. Muhammed Şah el-Fenârî (v. 964/1566), Hasan Çelebi Aşçızâde (v. 942/1533-1536), Hidayetullah b. Bâr Ali el-Acemî (v. 948-949/1548-1549), Kurbi (v. 954/1547-1548), Lâleli (v. 972/1565) ve diğerleri.<sup>12</sup>

### E- GÖREVLERİ

İbn-i Kemal bir çok görevlerde bulundu ve bazı özel görevler kendisine tevdi edildi. Bu görev ve görevlendirmelerin bazıları şunlardır:<sup>13</sup>

Edirne'de Ali Bey (Taşlık) Medresesi, Üsküp'te İshak Paşa Medresesi, Edirne'de Halebiye ve Üç Şerefeli Medreselerinde, İstanbul'da Sahnı Semân Medresesi ve Edirne'de Sultan Bayzid Medresesi müderisliklerinde bulundu.

İbn-i Kemal 921/1515'de Edirne Kadılığına, 14 Şaban 922/12 Eylül 1516'da Anadolu Kazaskerliğine ve Şaban 932/Mayıs 1526'da Şeyhü'l-İslamlığa getirildi.

33000 Akçe verilip Türkçe bir Osmanlı tarihi ve daha sonraki bir dönemde de Karaman tarihi yazmakla görevlendirildi. Yine İbn-i Kemal Mısır alındıktan sonra Hayır Bey ile birlikte Mısır arazisinin tahririyle de görevlendirilmiştir.

### F- VEFATI

Osmanlı Ulemâsı arasındaki ilmi kudretinden dolayı, "el-Muallimu'l-Evvel", ilmi ihatası, muhâkeme ve münâzara kudreti, şer-i meseleleri çözme ve fetva Verme konusundaki kabiliyetinden dolayı da "Müftü's-Sakaleyn (insanların ve cinlerin müftüsü)" lakabıyla anılan, ölümü için "irtehal-e'l-ulûmu bi'l-Kemâl (Kemal'le birlikte ilimler de öldü)" denilen İbn-i Kemâl 2 Şevval 940 (16 Nisan 1534) tarihinde Şeyhu'l-İslamlık görevinde iken vefat etti ve Edirnekapı dışındaki Mahmut Çelebi Zâviyesi haziresine defnedildi.

<sup>11</sup> Bursalı Mehmet Tâhir, *age.*, I, 340-341, 377; Bahçivan, Seyit, *Şeyhu'l-İslâm İbn Kemâl Paşa ve ârâuhu'l-i'tikâdiyye*, Beyrut 2005/1426, s. 67-69; Dalkıran, *age.*, s. 49-51.

<sup>12</sup> Geniş bilgi için bkz. Bahçivan, *age.*, s. 69-78; Dalkıran, *age.*, s. 53-54; Turan "agm.", *DİA*, XXV, 238.

<sup>13</sup> Turan "agm.", *DİA*, XXV, 238-241.

1971'de Haliç çevre yollarının yapımı sırasında parseller tamamen ortadan kaldırılırken İbn-i Kemâl'in türbesi başka yere nakledilmiştir.

Vasiyetnamesinde cenazesinin dervişane bir şekilde kaldırılmasını ve kabri üzerine türbe yapılmayıp sadece bir taş dikilmesini istemesi de onun yaşantısındaki sadeliği anlatması açısından yeterlidir.<sup>14</sup>

## G- ESERLERİ

Velûd bir müellif olan İbn-i Kemâl pek çok alanda Türkçe, Arapça ve Farsça eserler vermiştir. Çalışmalarının sayısı konusunda farklı görüşler vardır. Kendisine, Cemil el-Azam 214, Brockelmann 179, Nihal Adsız 209 ve Şamil Öcal 226 eser nisbet etmektedir. Bu eserlerin bazıısı telif, bazıısı şerh ve bir kısmı da hâşiyelerden oluşmaktadır.

Tarih, dil ve edebiyat, akâid ve kelâm, felsefe, fıkıh ve fıkıh usûlü, tasavvuf, hadis ve tefsir alanlarında kitap ve risale şeklinde yazdığı eserleriyle ilgili de bazı müstakil çalışmalar vardır.

İbn-i Kemâl'in eserleri:

Türkçe 19 tane

Farsça 7 tane

Arapça 183 tane

Arapça Eserlerin Bölümleri:

Kur'an'a ait 12 tane

Hadise ait 8 tane

Hukuka ait 43 tane

Felsefeye ait 50 tane

Edebiyata ait 22 tane

Mantığa ait 8 tane

Tasavvufa ait 2 tane

Ahlâka ait 2 tane

Ansiklopediye ait 7 tane

Arap Dili ve Gramerine ait 21 tane

Fars Dili ve Gramerine ait 2 tane

Türlü konulara ait 6 tane.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Turan "agm.", *DİA*, XXV, 238-239.

<sup>15</sup> İbn-i Kemâl'in eserleri ve buldukları yerler için bkz. Nihal Adsız, "Kemal Paşa Oğlu'nun Eserleri", Şarhiyat Mecmuası, İstanbul 1972, Sayı: 6, s. 71-112, Sayı: 7, s.83-135; Bahçivan, *age.*, s. 79-174; Muhammed Tâhir el-Cevabî, *Şeyhulislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, Ankara Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1989, s. 245-254.

## H- İBN-İ KEMÂL'İN TABAKÂTÜ'L-MÜCTEHİDÎN'İ YAZMA SEBEBİ

Fakihlerin tabakalara ayrılıp tasnif edilmesi fıkıh tarihinin taklit dönemine ait bir olgudur.<sup>16</sup> Dolayısıyla yapılan tasnifler de bu dönemin fıkıh anlayışını yansıtmaktadır. Taklit dönemi fakihleri, meseleleri ana kaynaklar ve şer'î deliller yerine, önceki mezhep hukukçularının ortaya koymuş oldukları görüşler içerisinde birini tercih ederek çözmüşlerdir.<sup>17</sup>

Taklit dönemi, hukukçuların, birbirinden farklı ve birbirine zıt görüşler bulunan zengin hukukî miras içinden bir görüşü diğerine tercihte zorlandıkları zamanlardır. Tercihle kolaylık sağlamak için önceki hukukçuların mezhep içindeki yerlerinin belirlenmesine ihtiyaç duyulmuştur.<sup>18</sup> İbn-i Kemal'den önce Hanefi Mezhebinde de diğer mezheplerde olduğu gibi fakihler tabakalara ayrılmıştır. Hanefilerde fakihlerin sınıflandırılması, “mutlak-müntesib”, “mutlak-mukayyed”, “müstakil-gayri müstakil” ve “dinde müctehid-mezhepte müctehid” benzeri ikili bir tasnifle yapılmıştır.<sup>19</sup> İbn-i Kemâl'in İslam hukuk literatürüne en önemli katkılarından biri şüphesiz fakihlerin sınıflandırılmasına yönelik çalışmasıdır.<sup>20</sup>

Aslında bu, müstakil bir çalışma değildir. Yavuz Sultan Selim, kendi zamanında, önemli bir sorun haline gelen “çocukların çocuklarına yapılan vakfa kızdan çocukların girmesi meselesini” İbn-i Kemâl'e sormuş, o da bunun üzerine “Risâle fî duhûli veledi'l-bint fi'l-mevkûf alâ evlâdi'l-evlâd” adlı bir eser kaleme almıştır.<sup>21</sup> İbn-i Kemâl bu konuda önceki imamlardan nakledilen görüşlerden birini diğerine tercihte zorlanmış ve bunun çözümünün ancak fakihler arasında bir tasnifin yapılmasıyla mümkün olacağını ifade etmiştir.<sup>22</sup> Söz konusu risalenin bir bölümü olarak “Tabakâtü'l-müctehidîn” veya “Tabakâtü'l-fukahâ”yı kaleme almıştır.

Ahmet İnanır risaleyle ilgili değerlendirmesinde şöyle diyor: “İbn-i Kemâl'e göre bir mezhebi taklit eden müftünün farklı görüşler arasında bir

<sup>16</sup> Karaman, Hayreddin, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1996, II, 91.

<sup>17</sup> İnanır, Ahmet, *İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, İstanbul Basılmamış doktora tezi, 2008, s.77.

<sup>18</sup> Karaman, *age.*, II, s. 77.

<sup>19</sup> Muhammed Zahid Kevserî, *Hüsnü'l-Tekâdî fi Sîret-i İmam Yusûf el-Kâdî*, Kahire 1968, s.29; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmîyye ve Isulâhat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul 1985, I, 242-243; Karaman, Hayreddin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1964, s.30; İnanır, *age.*, s.78; Özen, Şükrü, “İbn-i Kemâl'in Fıkî Görüşleri”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 240; İnanır, *age.*, s. 77-78.

<sup>20</sup> Özen, “agm.”, *DİA*, XXV, 240.

<sup>21</sup> Risâlenin bulunduğu yerler için bkz. Adsız, *age.*, s.101-102; İnanır, *age.*, s. 78.

<sup>22</sup> Ayrıntılar için bkz. İnanır, *age.*, s. 78; Özen, “agm.”, *DİA*, XXV, 240.

tercih yapabilmesi için kimin görüşüyle fetva vereceğini bilmesi gerekir. Özellikle muhalif görüşler arasında uygun olanı temyizde gerekli basirete, zıt görüşler arasında tercihte yeterli kudrete sahip olabilmesi için fakihin rivayetteki mertebe ve dirayetteki derecesini ayrıca fakihler tabakasındaki yerini bilmelidir. Dolayısıyla İbn-i Kemal burada kendi tercihinin keyfi bir tercih olmayıp bazı kıstaslara dayalı olduğunu belirtmek ve tercihinin isabetli olduğunu göstermek için Risalenin sonunda fakihleri tasnif etmiştir. Bu bölüm daha sonra “Tabakâtü'l-Müctehidîn” veya “Tabakâtü'l-Fukahâ” adlarıyla müstakil birer risale olarak çoğaltılmış, kütüphane kataloglarında ve bir çok ilmi çalışmada müellifin ayrı bir eseri gibi gösterilmiş. Hâlbuki bu risale, Sultan’ın sorduğu güncel bir sorusuna fetva verirken yaptığı tercihi gerekçelendiren bir çalışmadır.”<sup>23</sup>

## I- TABAKÂTÜ'L-MÜCTEHİDİN'İN TESİRLERİ VE YAPILAN ELEŞTİRİLER

İlk defa İbn-i Kemâl’in yaptığı fukahâyı yedi sınıfa ayırma çalışması yazıldığı andan itibaren büyük kabul görmüş, Hanefi literatürü üzerinde etkili olmuş ve birçok eserde aynen veya özet şeklinde iktibas edilmiştir. Bu tasniften etkilenen âlimlere Kınalızâde (v. 1561), Taşköprüzâde (v. 1584) ve İbn Âbidin’i (v. 1252/1836) örnek verebiliriz.

İbn-i Kemâl’in tasnifini ve bu tasnifi benimseyenleri, Şihâbuddin b. Bahâuddin el-Mercânî<sup>24</sup> ve Muhammed Ebu Zehra<sup>25</sup> şiddetle eleştirmişlerdir.

Bu sınıflanmanın daha önce hiç kimse tarafından yapılmadığını belirten Mercânî “tasnif, güzel olması bir tarafa, doğruluktan uzak, saçma hükümler, boş hayaller, ruhu olmayan cümleler ve manasız sözlerden oluşmaktadır” diyor.<sup>26</sup>

İbn-i Kemâl’in tasnifine yöneltilen eleştiriler, daha çok tabakalar arasındaki farkların esaslı ve ayırıcı özelliklere dayanmadığı ve fakihlerin uygun tabakalarda yer almadığı noktasında olmuştur. Mercânî, müctehidler mutlak ve mukayyed şeklindeki ikili tasnifin daha doğru olacağını iddia etmiştir. Muhammed Ebu Zehra ise bu tabakaları mutlak müctehidler, tahrir ehli, tercih ehli ve temyiz ehli olmak üzere dördü bir tasnife tabi tutmuştur.

Mercânî, İbn-i Kemâl’in âlimleri hangi ölçüyle derecelendirdiğini ve aralarındaki farkları nasıl bulduğunu merak ettiğini belirtmektedir.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> İnanır, *age.*, s. 82.

<sup>24</sup> Şihâbuddin b. Bahâuddin el-Mercânî, *Nazûrâtü'l-Hak*, Kazan, Matbaa-i Hizâne, 1870, s. 58-65.

<sup>25</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanife* (çev. Osman Keskiöğlü), Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997, s. 458-464.

<sup>26</sup> el-Mercânî, *age.*, s. 63-64; İnanır, *age.*, s.84.

<sup>27</sup> el-Mercânî, *age.*, s. 64-65; Ebû Zehra, *age.*, s. 458-464; İnanır, *age.*, s. 88-89.

Daha önce belirtildiği gibi bu tasnif, müstakil bir risale şeklinde olmayıp, kızıdan çocukların vakfa dahil olması meselesinde tercih edilen görüşe, gerekçe olarak risalenin sonuna eklenmiş bir yazıdır. Ahmet İnanır'ın da belirttiği gibi İbn-i Kemâl, bu tasnifiyle Osmanlı müftülerinin kimin görüşüyle fetva vereceğini belirleyen bir ölçü olması için bir kıstas koymuştur.<sup>28</sup>

Sonuç olarak bu sınıflamalar, taklit dönemi ve sonraki fikhî devirlerin genel anlayışının bir yansımasıdır. İbn-i Kemâl'in tasnifi, Osmanlı hukukçularının karşılaştıkları sorunları çözerken, hangi hukukçuların görüşüne öncelik verdiklerini göstermesi açısından önemli bir kaynaktır. Tasnifin büyük kabul görmesi pratik bir değeri olduğunun göstergesidir.

### İ- TABAKÂTÜ'L-MÜCTEHİDİN

Müstakil bir çalışma olmayan bu yazı, "Risâle fî duhûli veledî'l-bint fi'l-mevkûfi alâ evlâdi'l-evlad"<sup>29</sup> adlı eserin sonunda bir bölümdür. Fakat bu eserin son bölümü, bazı kütüphanelerde "Tabakâtü'l-müctehidin" veya "Tabakakâtü'l-fukaha" ismiyle müstakil bir eser gibi tasnif fişlerine girmiştir.

Tahkîk ve tercümesini yaptığımız bu çalışmada iki nüshayı karşılaştırdık, bize göre sahih olan kelimeleri esas metne yazdık, farklılıkları da dipnotlarda gösterdik.

Nüshalardan biri, Mahtûtâtü Camiati'l-Meliki's-Suûd Kütüphanesi 1660 numara 216/1 bölümünde "Tabakâtü'l-müctehidîn" adında müstakil bir risale şeklinde kayıtlı bulunmaktadır ve biz bu nüshayı karşılaştırmada (ب) rumuzuyla gösterdik. Eser İbn-i Kemâl Paşa adına kayıtlıdır. Halil b. İbrahim el-Uceymi'nin istinsah ettiği bu yazma tek varaktır.

Diğer nüsha ise Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 1276/17 nolu mecmuanın 96<sup>a</sup> varağında kayıtlı bulunmaktadır, bu nüshayı ise (د) rumuzuyla gösterdik.

Bu eserde daha önce de belirtildiği gibi müctehidler yedi sınıfa ayrılmıştır. Örnek verilen müctehidler hayatı ve eserleri dipnot şeklinde tarafımızdan yapılmıştır. Yedi sınıfa ayrılan müctehidler, dinde müctehid, mezhepte müctehid, meselede müctehid, tahric erbabı, tercih erbabı, temyiz erbabı ve mukallidlerdir.

<sup>28</sup> İnanır, *age.*, s. 90.

<sup>29</sup> Bkz. Adsız, *age.*, s101-102.



بسبب انه الرحمن الرحيم احمد سرور العالمين وصلي الله عليه  
 سيدنا محمد فاني النبيه وقال في الفهرست الحاشية في جنان النعيم  
 وعليه انه واصحابه والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين  
 اعلم ورضي الله عنك ان الفقهاء سبعة طبقات الاول  
 طبقة المجتهدين في الشرح كالائمة الاربعه رضي الله عنهم  
 ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد اصوله واستنباط احكامه  
 الغرض عن الاداة الاربعة الكتاب والسنة والامجاع والفتوى عليه  
 حسب كونه القواعد من غير تعاليد الاخذ بالفي الشرح والفي الاصل  
 الثاني طبقة المجتهدين في الذهب لا يوسعون ويحددون مسائلها  
 ابي حنيفة رضي الله عنه في الزهد لا يوسعون ويحددون مسائلها  
 المذكورة عليه حسب مقتضى القواعد التي فرغها استنادا اليه  
 حنيفة رضي الله عنه فانهم زادوا على القواعد التي فرغها  
 كمنهم بقدر في قواعد الاصول وبه يتجاوزون عن المعارض في الذهب  
 وبنوا قواعدهم الشارحة رضي الله عنه وقال شرف الخليل في طبقة  
 رحمه الله تعين في الاطلاق القاديين انه في الاصل الثالث طبقة  
 المجتهدين في المال لا يروونه فيها من صاحب الذهب لا الخلقان  
 واليه جعفر الطحايري واليه الحسن الكوفي وشمس الائمة الكوفي  
 وشمس الائمة الشافعي وغيره يروونه في الكوفة طائفة من

وشارحهم رحمه الله في عليهم فانهم لا يقدرون على الخاتمة للشرح لان في  
 الاصل ولا في الفروع كمنهم يستنبطون الاحكام في المال التي لا تقبل بها  
 عنه على حسب اصوله فترها ومقتضى قواعد بعضها الرابع  
 طبقة اصحاب التخرج من القلدين كالنزارية واصحابه فانهم لا يقدرون  
 على الاجتهاد اصلا كمنهم لا حاطتهم بالاصول وضبطهم للمأخذ  
 يقدرون على تفصيل قولهم بحمل ذمهم وجهين حكيم سهل على الادب  
 متغلبه عن صاحب الذهب او عن واحد من اصحابه المجتهدين يروا لهم  
 ونظريه في الاصول والفايسة عليه مثاله ونظريه من الفروع وما وقع  
 في بعض النواضع من قوله كذا في تخرج الكريج وتخرج النازري من هذا  
 القليل الخامس طبقة اصحاب الترخج من القلدين لا يبين  
 الحسن التدوير وصاحب الفباية وشارحها وشارحها فيقولون رضي  
 الزوايا عليه بعض آخر يقولون هذا وفي هذا النوع رواية وهذا النوع  
 وهذا النوع الفباية وهذا النوع التماس السادس طبقة القلدين  
 العاديين على التمييز بين القويين الاقويين والقويين والقويين ونظريه في  
 ونظريه في الذهب والنزوية التادرة لا معناه المتوازية من الفروع  
 كما حسب كمنهم وروايتهم وصاحب الكوفية وصاحب الكوفية وشارحهم  
 ان لا يتغير الا قولهم الكوفة والكوفة الحقيقية السابعة طبقة  
 القلدين التي لا يقدرون على ما ذكره ولا غير منهم بين الفباية والكيف  
 والكيف وروايتهم من الكيف بل يوسعون ما يجدون كحاطب القليل فالويل  
 لهم كل الويل له وكمنهم سرور العالمين تمت الرسالة المذكورة



بسم الله الرحمن الرحيم

(الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وقائد الغر المحجلين إلى جنات النعيم، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين).<sup>30</sup>

اعلم — وفقني الله وإياك — أن الفقهاء (على سبع طبقات)<sup>31</sup>:

**الأولى: طبقة المجتهدين في الشرع، كالأئمة الأربعة**<sup>32</sup> رضي الله تعالى عنهم. ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الأصول واستنباط أحكام الفروع عن الأدلة الأربعة؛ الكتاب والسنة (والإجماع)<sup>33</sup> والقياس على حسب تلك القواعد من غير تقليد لأحد لا في الفروع ولا في الأصول.

<sup>30</sup> في ك (طبقات المجتهدين لا بد للمخني المقلد أن يعلم حال من يقضي بقوله ولا يفتي بذلك معرفته باسمه ونسبه ونسبته إلى بلد في البلاد ؟؟؟ لا يفتي بل معرفة مرتبته في الرواية ودرجته في الدراية وطبقته في طبقات الفقهاء ليكون على بصيرة وافية في التمييز بين القائلين المتخالفين وقدرة كافية في الترجيح بين القولين المتعارضين).

<sup>31</sup> في ب (سبعة).

<sup>32</sup> الإمام أبو حنيفة

هو العنمان بن ثابت، التيمي البولاء، الكوفي، أبو حنيفة، إمام الحنفية، الفقيه المجتهد (٨٠ - ٦٩٩/٧٧٦ - ٧٧٦) أحد الائمة الأربعة عند أهل السنة. ولد ونشأ بالكوفة. وكان يبع الخبز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والافتاء. وأزاده عمر بن هبيرة (أمير العراقيين) على القضاء، فامتنع ورعاً. وأزاده المنصور العباسي بعد ذلك على القضاء ببغداد فأبى، فحلف عليه ليفعل، فحلف أبو حنيفة أنه لا يفعل، فحبسه إلى أن مات (قال ابن خلكان: هذا هو الصحيح). وكان قوي الحجة، من أحسن الناس منطقاً، قال الإمام مالك بصفه: رأيت رجلاً لو كلمته في السارية أن يجعلها ذهباً لقم بجمته! وكان كريماً في أخلاقه، جواداً، حسن المنطق والصورة، جهوري الصوت، إذا حدث انطلق في القول وكان كلامه دوي، وعن الإمام الشافعي: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة. له "مسند" في الحديث، جمعه تلاميذه، و"المحارج" في الفقه، رواه عنه تلميذه أبو يوسف. وتنسب إليه رسالة "الفقه الأكبر" ولم تصح النسبة. توفي ببغداد وأخبره كثيرة. تاريخ بغداد (٣٢٣/١٣) ٤٢٣؛ وابن خلكان (١٦٣/٢)؛ والنجوم الزاهرة (١٢/٢)؛ والبداية والنهاية (١٠٧/١)؛ ونزهة الجليس للموسوي (١٧٦/٢)؛ وذيل المذيل ص ١٠٢؛ وتاريخ الخميس (٣٢٦/٢)؛ والذريعة (٣١٦/١)؛ والانتقاء لابن عبد البر (١٢٢ - ١٧١)؛ وبرنامج المكتبة العبدلية ص ١٩٣؛ والأصفيحة (٢٥٦/٣ - ٢٦٦)؛ ومفتاح السعادة (٦٣/٢ - ٨٣)؛ ومطالع البور (١٥/١)؛ وهادي المسترشدين إلى اتصال المسندين ص ٣٤٦؛ ومروءة الجنان (٣٠٩/١ - ٣١٢)؛ ومفتاح الكنوز (٣٦٢/٢ - ٣٧٧، ٤٢٣، ٤٢٩، ٤٨٢)؛ والأعلام للزركلي (٣٦/٨).

#### الإمام مالك

هو مالك بن أنس بن مالك الأشجعي الحميري، أبو عبد الله (٩٣ - ٧١٢/٧١٩ - ٧٩٥) إمام دار الهجرة، وأحد الائمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، مولده ووفاته في المدينة المنورة. كان صلواً في دينه، بعيداً عن الأمراء والملوك، وشي به فضربه سياطاً اغلعت لها كتفه. ووجه إليه الرشيد العباسي ليأتيه فيحدثه، فقال: العلم يؤتى، فقصد الرشيد منزله واستند إلى الجدار، فقال مالك: يا أمير المؤمنين من إحلال رسول الله إحلال العلم، فجلس بين يديه، فحدثه. وسأله المنصور أن يضع كتاباً للناس يحملهم على العمل به، فصف "الموطأ"، وله رسالة في "الوظ" وكتاب في "المسائل" ورسالة في "الرد على القدرية" وكتاب في "النجوم" و"تفسير غريب القرآن". الدياج المذهب (١٧ - ٣٠)؛ والوفيات (٤٣٩/١)؛ وتهديب التهذيب (٥٠/١٠)؛ وصفة الصفة (٩٩/٢)؛ وحلية (٣١٦/٦)؛ وذيل المذيل ص ١٠٦؛ والانتقاء (٩ - ٤٧)؛ والحميس (٣٣٢/٢)؛ والتعريف بابن خلدون ص ٢٩٧ - ٣٠٠؛ واللباب (٨٦/٣)؛ والأعلام للزركلي (٢٥/٥).

#### الإمام الشافعي

هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله (١٥٠ - ٧٦٧/٢٠٤ - ٨٢٠) أحد الائمة الأربعة عند أهل السنة. وإليه ينسب الشافعية. ولد في غزة (بفلسطين) وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين. وزار بغداد مرتين. وقصد مصر سنة ١٩٩ فتوفي في بها، وقره معروف في القاهرة. قال المرزوق: كان الشافعي أشعر الناس وأدمم وأعرفهم بالفقه والقرآن. وقال الإمام ابن حنبل: ما أحد من يديه عميرة أو ورق إلا وللشافعي في رقبته مئة. أفتى وهو ابن عشرين سنة. وكان ذكياً مفرطاً. له تصانيف كثيرة، أشهرها كتاب "الأم" في الفقه، سبع مجلدات، جمعه البيهقي، وجمعه الربيع بن سليمان، ومن كتبه "المسند" في الحديث، و"أحكام القرآن" و"السنن" و"الرسالة" في أصول الفقه، منها نسخة كتبت سنة ٢٦٥ هـ في دار الكتب، و"اختلاف الحديث" و"السبق والرمي" و"فضائل قريش" و"أدب القاضي" و"الموارث". تذكرة الحفاظ (٣٢٩/١)؛ وتهديب التهذيب (٢٥/٩)؛ والوفيات (٤٤٧/١)؛ وإرشاد الأريب (٣٦٧/٦ - ٣٩٨)؛ وغاية النهاية (٩٥/٢)؛ وصفة الصفة (١٤٠/٢)؛ وتاريخ بغداد (٥٦/٢ - ٧٣)؛ وحلية الأولياء (٦٣/٩)؛ والانتقاء (١٠٣/٦٦)؛ ونزهة الجليس (١٣٥/٢)؛ وتاريخ الخميس (٣٣٥/٢)؛ والسجل النفاقي ص ١١، ٤١؛ وتهديب الأسماء والصفات، القسم الأول من الجزء الأول ص ٤٤-٦٧؛ وطبقات الحنابلة (٢٨٠/١ - ٢٨٤)؛ وكشف الظنون (١٣٩٧/٣)؛ وطبقات الشافعية (١٨٥/١)؛ والبداية والنهاية (٢٥١/١)؛ والأعلام للزركلي (٢٦/٦).

#### الإمام ابن حنبل

هو أحمد محمد بن بن حنبل، أبو عبد الله، الشيباني الواللي (١٦٤ - ٧٨٠/٢٤١ - ٨٥٥) إمام المذهب الحنبلي، وأحد الأئمة الأربعة. أصله من مرو، وكان أبوه والي سرخس. وولد ببغداد. نشأ متكباً على طلب العلم، وسافر في سبيله أسفاراً كبيرة إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والقوقر والمغرب والجزائر والعراقين وقراس وخراسان والجلال والأطراف. ووصف "المسند" ستة مجلدات، يحتوي على ثلاثين ألف حديث. وله كتب في "التاريخ" و"الناسخ والمنسوخ" و"الرد على الزنادقة فيما ادعت به من متشابه القرآن" و"التفسير" و"فضائل الصحابة" و"المسالك" و"الزهد" في عزارة الرباط و"الأشربة" و"المسائل" و"العلل والرجال". وكان أتمر اللون، حسن الوجه، طويل القامة، يلبس الابيض ويحضب رأسه ولحيته بالحناء. وفي أيامه دعا المأمون إلى القول بخلق القرآن ومات قبل أن يناظر ابن حنبل، وتولى المتعصم فسجن ابن حنبل ثمانية وعشرين شهراً لامتناعه عن القول بخلق القرآن، وأطلق سنة ٢٢٠ هـ ولم يصبه شر في زمن الواثق بالله. بعد المتعصم ولما توفي الواثق وولي أخوه المتوكل ابن المتعصم أكرم الإمام ابن حنبل وقدمه، ومكث مدة لا يولي أحداً إلا بمشورته، وتوفي والإمام وهو على تقدمه عند المتوكل. ابن عسكرك (٣٨/٢)؛ وحلية الأولياء (١٦١/٩)؛ وصفة الصفة (١٩٠/٢)؛ وابن خلكان (١٧/١)؛ وتاريخ بغداد (٤١٢/٤)؛ والبداية والنهاية (٣٢٥/١٠ - ٣٤٣)؛ والأعلام للزركلي (٢٠٣/١).

<sup>33</sup> في ك (إجماع الأمة).

الثانية: طبقة المجتهدين في المذهب<sup>٣٤</sup>، كأبي يوسف ومحمد<sup>٣٥</sup> وسائر أصحاب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنهم (القادرين على استخراج الأحكام عن الأدلة المذكورة على حسب مقتضى القواعد التي قررها أستاذهم (أبو) حنيفة رضي الله تعالى عنه)<sup>٣٦</sup>، فإنهم وإن خالفوا في بعض أحكام الفروع لكنهم يقلدون في قواعد الأصول، وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب (ويفارقونهم)<sup>٣٨</sup> كالشافعي رضي الله تعالى عنه ونظائره، والمخالفين لأبي حنيفة رحمه الله تعالى في (الأحكام)<sup>٣٩</sup> (غير)<sup>٤٠</sup> المقلدين له في الأصول.

الثالثة: طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية (لهم)<sup>٤١</sup> فيها عن صاحب المذهب كالخفاف<sup>٤٢</sup>، وأبي جعفر

34 في (المذاهب).

35 الإمام محمد

هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني من موالى بني شيبان، أبو عبد الله (١٣١ ١٨٩ / ٧٤٨-٨٠٤) إمام بالفقه والأصول، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة. أصله من قرية بدمشق يقال لها «حرسنا». ومولده بواسط، في غوطة دمشق، وولد بواسط. ونشأ بالكوفة، فسمع من أبي حنيفة وغلب عليه مذهبه وعرف به وانتقل إلى بغداد، فولد الرشيد القضاء بالرقعة ثم عزله. ولما خرج الرشيد إلى خراسان صحبه، فمات في الري. قال الشافعي: «لو أشاء أن أقول نزل القرآن بلغة محمد بن الحسن، لقلت، لفصاحته» وبعته الخطيب البغدادي بإمام أهل الرأي. صحب أبا حنيفة، وعنه أخذ الفقه، ثم عن أبي يوسف. وروى عن مالك، ومسعر، والثوري، وعمرو بن دينار في آخرين. وعنه أبو عبيد، ويحيى بن معين، وأبو سليمان الجوزجاني، ومعلّى بن منصور. وهو ابن أخت عبد الله بن مسلمة القعني، وله كتب عديدة، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة فيمن نشره. وعن الشافعي: سمعت، أنه قال: أخذت من محمد بن الحسن وقر بعير، وما رأيت رجلاً سمينا أخف روحاً منه. وعن أبي عبيد: ما رأيت أعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن. وكان مقدماً في علم العربية، والنحو، والحساب. ولي قضاء الرقة للرشيد، ثم قضاء الري، وبها مات، سنة تسع وثمانين ومائة، وهو ابن ثمان وخمسين سنة، في اليوم الذي مات فيه الكسائي. ومن كتب محمد رحمه الله: «الأصل» أملاء على أصحابه، رواه عنه الجوزجاني، وغيره. و«الجامع الكبير»، و«الجامع الصغير»، و«السير الكبير»، و«السير الصغير»، و«الآثار»، و«الموطأ»، و«الفتاوى المارونية»، و«الرقية»، و«الكاسانية». تاج التراجم في طبقات الخنيفة ص ٢٣٧-٢٣٨؛ والفهرست لابن الندم (٢٠٣/١)؛ والفتاوى البهية ص ٢٦٨-٢٧٠؛ والوفيات (٤٥٣/١)؛ والبداية والنهاية (٢٠٢/١٠)؛ والجواهر المضية ص ٢٢٢-٢٢٣؛ وذيل المذيل ص ١٠٧؛ ولسان الميزان (١٢١/٥)؛ والنجوم الزاهرة (١٣٠/٢)؛ ولغة العرب (٢٢٧/٩)؛ وتاريخ بغداد (١٧٢/٢ - ١٨٢)؛ والانتقاء ص ١٧٤ ومفتاح السعادة (١٠٧/٢)؛ والأعلام للزركلي (٨٠/٦).

36 في الأصل (أبي).

37 ساقطة من ك.

38 في ب (بفارقهم).

39 في ب (أحكام).

40 زيادة في ك.

41 زيادة في ك.

42 الخفاف

أحمد بن عمر بن مهبر الشيباني، أبو بكر المعروف بالخفاف (المتوفى سنة ٨٧٥/٢٦١) هو فرضي حاسب فقيه. كان مقدماً عند الخليفة المهدي بالله، فلما قتل المهدي تم فذهب بعض كتبه. وكان ورعاً يأكل من كسب يده. توفي ببغداد. له تصانيف منها «أحكام الأوقاف» و«الحيل» و«الوصايا» و«الشروط» و«الرضاع» و«المحاضر والسجلات» و«أدب القاضي» كما في تذكرة النوادر، و«التفقات على الأقارب» و«درع الكعبة» و«الخراج» وغير ذلك. تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٩٧؛ وابن الندم، الفن الثاني من المقالة السادسة؛ والجواهر المضية ص ٦١-٦٢ وهو فيه (أحمد بن عمرو، وقيل عمر)؛ والأعلام للزركلي (١٨٥/١)

الطحاوي<sup>٤٣</sup>، (وأي الحسن الكرخي<sup>٤٤</sup>)<sup>٤٥</sup>، وشمس الأئمة الحلواني<sup>٤٦</sup>، وشمس الأئمة السرخسي<sup>٤٧</sup>، (وفخر الإسلام البزدوي<sup>٤٨</sup>)، وفخر الدين قاضيخان<sup>٤٩</sup>، وأمثالهم رحمة الله تعالى عليهم، فإنهم لا يقدرّون على المخالفة للشيخ لا في الأصول ولا في الفروع لكنهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نص فيها عنه على حسب أصول قرّرها ومقتضى قواعد بسطها.

**الرابعة: طبقة أصحاب التخرّيج من المقلّدين، كالرازي<sup>٥٠</sup> (وأصحابه)<sup>٥١</sup>، فإنهم لا يقدرّون على الإجتهد أصلاً لكنهم لإحاطتهم بالأصول (وضبطهم)<sup>٥٢</sup> للمأخذ، يقدرّون على تفصيل قول مُحمّل ذي وجهين، وحكم بهم (يحتمل)<sup>٥٣</sup> الأمرين منقول عن صاحب المذهب أو عن واحد من أصحابه المجتهدين برأيهم ونظرهم في الأصول، والقائسة على أمثاله ونظائره من الفروع وما وقع في بعض المواضع من قوله «كذا في تخرّيج الرازي» من هذا القبيل.**

#### 43 الطحاوي

أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاوي (٢٢٩-٨٥٣/٣٢١-٩٣٣) هو أبو جعفر، فقيه انتهت إليه رئاسة الحنفية بمصر. ولد ونشأ في (طحا) من صعيد مصر، وتفقّه على مذهب الشافعي، ثم تحول حنفياً. ورحل إلى الشام سنة ٣٦٨هـ. فاتصل بأحمد بن طولون، فكان من خاصته، وتوفي بالقاهرة. وهو ابن أخت المزي. من تصانيفه "شرح معاني الآثار" في الحديث و"بيان السنة" و"كتاب الشفعة" و"المحاضر والمسجلات" و"مشكل الآثار" في الحديث، و"أحكام القرآن" و"المختصر" في الفقه، وشرحه كثيرون، و"الاختلاف بين الفقهاء" و"معاني الأخبار في أسماء الرجال ومعاني الآثار" و"مناقب أبي حنيفة". ابن حلكان (١٩/١)؛ والبداية والنهاية (١٧٤/١)؛ والجواهر المضية ص ٧١ ٧٢؛ ولسان الميزان (٢٧٤/١)؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ١٠١-١٠٢؛ وهديّة العارفين (٥٨/١)؛ وتذكرة النوادر ص ٥٣؛ والأعلام للزركلي (٢٠٦/١).

#### 44 عبيدالله الكرخي

هو عبيد الله بن الحسين بن دال، أبو الحسن الكرخي (٢٦٠-٨٧٤/٣٤٠-٩٥٢) فقيه، من كرخ حدان. انتهت إليه رئاسة الحنفية بعد أبي حازم، وأبي سعيد الرعي. وانتشرت أصحابه. تفقّه عليه أبو بكر الرازي، وأبو عبد الله الدماغي، وأبو علي الشاشي، وأبو القاسم التنوخي. وكان كثير الصوم والصلاة، صبوراً على الفقر والحاجة، واسع العلم والرواية. صنف "المختصر" و"الجامع الكبير" و"الجامع الصغير" وأودعها الفقه والحديث والآثار والمخرّجة بأسانيد، وكتابه "الأشربة". أصابه الفالج في آخر عمره، فكتب أصحابه إلى سيف الدولة ابن حمدان، فلما علم الكرخي بذلك بكى وقال: «اللهم لا تجعل رزقي إلا من حيث عودتي». فمات قبل أن تصل إليه صلة سيف الدولة؛ وكانت عشرة آلاف درهم. وكان من تولى القضاء من أصحابه هجره. الفهرست ص ٢٩٣؛ وتاريخ بغداد (٣٥٣/١٠)؛ وطبقات الشيرازي ص ١٤٢؛ والأنساب (٣٨٦/٥)؛ والعيبر (٢٥٥/٢)؛ والبداية والنهاية (٢٢٤/١١)؛ ولسان الميزان (٩٨/٤)؛ والنجوم الزاهرة (٣٠٦/٣)؛ وشذرات الذهب (٣٥٨/٢)؛ وتاج التراجم لقاسم بن قطلوبغا ص ٢٠٠ ٢٠١؛ والأعلام للزركلي (١٩٣/٤).

#### 45 ساقطة من ك.

#### 46 عبد العزيز الحلواني

هو عبد العزيز بن أحمد بن نصر بن صالح الحلواني البخاري، أبو محمد، الملقب بشمس الأئمة (المتوفى سنة ٤٤٨/١٠٥٦) فقيه حنفي. نسبته إلى عمل الحلواء، وربما قيل له "الحلواني" كان إمام أهل الرأي في وقته ببخارى. من كتبه "المبسوط" في الفقه، و"النوادر" في الفروع، و"الفتاوى" و"شرح أدب القاضي" لأبي يوسف. توفي في كرخ ودفن في بخارى. تاج التراجم ص ١٨٩ ١٩٠؛ والجواهر المضية ص ٢٠٧؛ والفوائد البهية ص ١٦٢ ١٦٥؛ والأعلام للزركلي (١٣/٤).

#### 47 ابن سهل السرخسي

هو محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر، شمس الأئمة (المتوفى سنة ٤٨٣/١٠٩٠) قاض، من كبار الاحناف، مجتهد، من أهل سرخس (في خراسان). أشهر كتبه "المبسوط" في الفقه والنشر، ثلاثون جزءاً، أملاه وهو سجين بالحبس في أوزجند (فرغانة) وله "شرح الجامع الكبير للإمام محمد" و"شرح السير الكبير للإمام محمد" وهو شرح لزيادات الزيادات للشيباني، و"الأصول" في أصول الفقه، و"شرح مختصر الطحاوي". وكان سبب سجنه كلمة نصح بها الحاقان ولما أطلق سكن فرغانة إلى أن توفي. تاج التراجم ص ٢٢٤ ٢٢٥؛ والجواهر المضية ص ٢١٤ ٢١٥؛ والفوائد البهية ص ٢٦١ ٢٦٢؛ والأعلام للزركلي (٣١/٥).

#### 48 في ب (فخر التبريزي).

#### 49 قاضي خان (قاضيخان)

هو حسن بن منصور بن أبي القاسم محمود بن عبد العزيز، فخر الدين، المعروف بقاضي خان الأوزجندي الفرغاني (المتوفى سنة ٥٩٢/١١٩٦) فقيه حنفي، من كبارهم. له "الفتاوى" ثلاثة أجزاء، و"الأمل" و"الوقاعات" و"المحاضر" و"الزيادات" و"شرح الجامع الصغير" منه جزآن، وشرح "آداب القضاء" للخصاف وغير ذلك. والأوزجندي نسبة إلى أوزجند (بناوحي إصبيهان، قرب فرغانة). تاج التراجم ص ١٥١؛ والجواهر المضية ص ١٣٥؛ والفوائد البهية ص ١١١ ١١٢؛ وسير أعلام النبلاء (٢٣١/٢١)؛ والأعلام للزركلي (٢٢٤/٢).

#### 50 الجصاص

هو أحمد بن علي الرازي، أبو بكر الجصاص (٣٠٥-٩١٧/٣٧٠-٩٨٠) فاضل من أهل الري، سكن بغداد ومات فيها. انتهت إليه رئاسة الحنفية. وحوطب في أن يلي القضاء فامتنع. تفقّه على أبي الحسن الكرخي وتحوّج به وكان على طريقة من الزهد والورع وخرج إلى نيسابور ثم عاد وتفقّه عليه جماعة وروى عن عبد الباقي بن قانع وله كتاب "أحكام القرآن"، وشرح "مختصر الكرخي"، وشرح "مختصر الطحاوي"، وشرح "الجامع الصغير" و"الجامع الكبير" لمحمد بن الحسن، وشرح «الأسماء الحسن» وله كتاب في «أصول الفقه»، وكتاب «حوايات مسائل». تاج التراجم ص ٩٦ ٩٧؛ والجواهر المضية ص ٥٨ ٥٩؛ والفوائد البهية ص ٥٣ ٥٤؛ والأعلام للزركلي (١٧١/١).

51 في ك (وهو أحمد بن علي أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص توفي في سنة ٣٧٠ ببغداد).

#### 52 ساقطة في ك.

#### 53 في ك (محمّل).

**الخامسة: طبقة أصحاب الترجيح من المقلدين،** كأي الحسن القدوري<sup>٥٤</sup>، وصاحب العناية<sup>٥٥</sup> وأمثالهما. وشأنهم تفصيل تفضيل (الروايات عليه)<sup>٥٦</sup> بعض آخر بقولهم («هذا أولى»)<sup>٥٧</sup>، و«هذا أصح الرواية» («هذا أوضح»)<sup>٥٨</sup> و«هذا أوفق للقياس» و«هذا أرفق للناس».

**السادسة: طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين (القولين الأقوى)<sup>٥٩</sup> والقوي والضعيف وظاهر الرواية وظاهر المذهب والرواية النادرة،** كأصحاب المتون المعتبرة<sup>٦٠</sup> من المتأخرين، كصاحب الكُنْز<sup>٦١</sup> وصاحب المختار<sup>٦٢</sup> وصاحب الوقاية<sup>٦٣</sup> وصاحب المجمع<sup>٦٤</sup> وشأنهم أن لا ينقلوا (في كتابهم)<sup>٦٥</sup> الأقوال المردودة والرواية الضعيفة.

**السابعة: طبقة المقلدين الذين لا يقدرّون على ما ذكر ولا يفرقون بين الغث والسمين ولا يميزون الشمال (عن)<sup>٦٦</sup>**

#### ٥٤ القدوري

هو أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسن القدوري (٣٦٢ ٩٧٣/٤٢٨ ١٠٣٧) فقيه حنفي. ولد ومات في بغداد. وتفقه على أبي عبد الله محمد بن يحيى الجرحاني وروى الحديث وكان صدوقاً وانتهت إليه رياضة الحنفية بالعراق وعظيم عندهم قدره وارتفع جاهه وكان حسن العبارة في النظر حريصاً بلسانه مدبّراً لتلاوة القرآن صنف «المختصر»، وشرح «مختصر الكرخي» و«التحريد» في سبعة أسفار يشتمل على الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه، شرع في إملائه سنة خمس وأربعين وكتاب «التقريب في مسائل الخلاف بين أبي حنيفة وأصحابه مجرداً عن الدلائل» ثم صنف «التقريب» الثاني فذكر المسائل بأدلتها، وله جزء حديثي رويناه عنه. تاج التراجم ٩٨ ٩٨؛ والفوائد البهية ص ٥٧ ٥٨؛ والجواهر المضية ص ٦٤ ٦٥. والأعلام للزركلي (٢١٢/١).

#### ٥٥ الباري

هو محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله بن الشيخ شمس الدين بن الشيخ جمال الدين الرومي الباري (٧١٤-٧٨٦/١٣١٤ ١٣٨٤) نسبته إلى باري (قرية من أعمال دجيل ببغداد) أو (بارت) التابعة لارزن الروم أرضروم بتركيا. رحل إلى حلب ثم إلى القاهرة، وعرض عليه القضاء مراراً فامتنع. وتوفي بمصر. من كتبه «شرح تلخيص الجامع الكبير للخلاطى» و«العقيدة» و«العناية في شرح الهداية» و«شرح مشارق الأنوار» و«التقرير على أصول البيهقي» و«شرح وصية الإمام أبي حنيفة» و«شرح المنان» و«شرح مختصر ابن الحاجب» و«شرح تلخيص المعاني» و«شرح ألفية ابن معطي» و«الفقود الردود» في أوقاف بغداد (٤٩٧٤)، و«حاشية على الكشف» و«الإرشاد» في شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة. الفوائد البهية ص ٣٢٠ ٣٢٤؛ وتاج التراجم ص ٢٧٦ ٢٧٧؛ والأعلام للزركلي (٤٢/٧).

٥٦ في ك (بعض الروايات على بعض الروايات).

٥٧ في ب («هذا أدق»).

٥٨ ساقطة من ك.

٥٩ في ك (الأقوال).

٦٠ أي المتون الأربعة.

#### ٦١ النسفي

هو عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، أبو الركات، حافظ الدين (المتوفى سنة ٧١٠/١٣١٠) فقيه حنفي، مفسر، من أهل إيدج (من كور إصبيهان) ووفاته فيها. نسبته إلى «نسف» بلاد السند، بين جيحون وسمرقند. له مصنفات جليلة، منها «مدارك التنزيل»، في تفسير القرآن، و«كوز الدقائق» في الفقه، و«المنار» في أصول الفقه و«كشف الأسرار» شرح المنار، و«الوافي» في الفروع، و«الكافي» في شرح الوافي، و«اللمضي» في شرح منظومة أبي حنيفة النسفي، في الخلاف، و«المستصفي» في شرح النافع، و«عمدة العقائد». تاج التراجم ص ١٧٤ ١٧٥؛ والفوائد البهية ص ١٧٢ ١٧٣؛ والدرر الكامنة (٢٤٧/٢)؛ ومفتاح السعادة (٥٧/٢)؛ والأعلام للزركلي (٦٧/٤)، وفي تاريخ وفاته خلاف: قبل ٧٠١ وقيل: بعد ٧١٠.

#### ٦٢ أبو الفضل الموصلي

هو عبد الله بن محمد بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، مجدالدين أبو الفضل (٥٩٩ ٦٨٣/١٢٠٣ ١٢٨٤) فقيه حنفي، من كبارهم. ولد بالموصل، ورحل إلى دمشق، وولي قضاء الكوفة مدة. ثم استقر ببغداد مدرساً، وتوفي فيها. له كتب، منها «الاختيار لتعليل المختار» فقه، شرح به كتابه «المختار» في فروع الحنفية. تاج التراجم ص ١٧٦ ١٧٧؛ والجواهر المضية ص ١٩٠؛ والفوائد البهية ص ١٨٠ ١٨١؛ ومفتاح السعادة (١٤٢/٢)؛ وكشف الظنون (٢٦٢/٣)؛ والأعلام للزركلي (١٣٥/٤).

#### ٦٣ تاج الشريعة المحيوي صاحب الوقاية،

هو محمود بن أحمد بن عبد الله بن إبراهيم تاج الشريعة، هو فقيه حنفي، أحد أصحاب المتون الأربعة. أخذ العلم عن أبيه صدر الشريعة أحمد عن أبيه عن إمام زاده على عماد الدين عن أبيه بكر الزنجري عن الحلواني، عامل فاضل نحر كامل نحر حير فاخر صاحب التصانيف الجليلة منها «الوقاية» انتخبها من «الهداية» صنفها لأجل حفظ ابن ابنه صدر الشريعة عبد الله بن مسعود بن محمود، وله «الفتاوى» و«الوقاعات» و«شرح الهداية». تاج التراجم ص ٢٩١؛ والفوائد البهية ص ٣٣٨ ٣٣٩.

#### ٦٤ ابن الساعتي

هو أحمد بن علي بن تغلب (أو تغلب ؟) مظفر الدين بن الساعتي (المتوفى سنة ٦٩٤/١٢٩٥) عالم بفقهاء الحنفية. ولد في بعلبك، وانتقل مع أبيه إلى بغداد فنشأ بها في المدرسة المستنصرية وتولى تدريس الحنفية (في المستنصرية) قال اليافعي: كان من يضرب به المثل في الذكاء والفصاحة وحسن الخط. له مصنفات، منها «مجمع البحرين وملقى البحرين» فقه، تحقيق إلباس قبلا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، و«شرح مجمع البحرين»، و«بديع النظام، الجامع بين كتابي البيهقي والاحكام» في أصول الفقه، و«الدر المنضود في الرد على ابن كيمونة فيلسوف اليهود» و«نهاية الوصول إلى علم الاصول» وكان أبوه ساعاتياً، قال صاحب الجواهر المضية: «وأبوه هو الذي عمل الساعات المشهورة على باب المستنصرية». تاج التراجم ص ٩٥؛ والجواهر المضية ص ٥٦ ٥٧؛ وكشف الظنون (١٠٩٩/٣ ١٠٩٩)؛ وهدية العارفين (١٠٠١ ١٠٠١)؛ والفوائد البهية ص ٥١ ٥٢؛ والأعلام للزركلي (١٧٥/١).

٦٥ ساقطة من ب.

٦٦ في ك (و).

اليمين، بل يجمعون ما يجدون كحاطب الليل فالويل لهم كُلَّ الْوَيْلِ (ولمن قلدتهم)<sup>٦٧</sup>. والحمد لله رب العالمن. تمت الرسالة المذكورة.

### المراجع

١. إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، المعروف بمعجم الأدباء، لياقوت الحموي. طبعة مرجليوث، بمصر. ١٩٠٧ - ١٩٢٥.
٢. أعلام العرب في العلوم والفنون، لعبد الصاحب الدجيلي، طبع في النجف ١٣٧٣ هـ، الجزء الأول منه.
٣. أعلام الكلام، لابن شرف (محمد بن أبي سعيد) القيرواني. طبع في مصر ١٣٤٤ / ١٩٢٦.
٤. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستغربين والمستشرقين تأليف خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت.
٥. الانتقاء في فضائل مالك والشافعي وأبي حنيفة، لابن عبد البر. طبع بمصر ١٣٥٠ هـ.
٦. أنساب الخليل، لابن الكلبي. طبع في مصر ١٩٤٦.
٧. الأنساب المتفقة في الخط، المتماثلة في النقط والضبط، لابن القيسراني. طبع في ليدن ١٨٦٥.
٨. الأنساب، للسمعاني. طبع بالزنكوغراف، بليدن ١٩١٢.
٩. البداية والنهاية في التاريخ، لابن كثير أربعة عشر جزءاً. طبع في مصر ١٣٥١ - ١٣٥٨ هـ.
١٠. برنامج المكتبة العبدلية، من فهراس جامع الزيتونة بتونس. طبعاً بتونس ١٣٢٦ - ١٣٢٧ هـ.
١١. تاج التراجم، للقاسم بن قطلوبغا الحنفي. تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دمشق ١٤١٣ هـ. / ١٩٩٢ م.
١٢. تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، لحسين بن محمد الديار بكرى. طبع في مصر ١٢٨٣ هـ.
١٣. تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي. أربعة عشر مجلداً. طبع بمصر ١٣٤٩ هـ.
١٤. التعريف بابن خلدون، لابن خلدون. طبع بمصر ١٣٧٠ / ١٩٥١.
١٥. تهذيب الأسماء واللغات، لأبي زكريا النووي. طبع بمصر.
١٦. تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني. طبع في حيدر آباد الدكن ١٣٢٥ - ١٣٢٧ هـ.

١٧. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن محمد القرشي. تحقيق: محمد عبد الله الشريف، لبنان — بيروت ١٤٢٦هـ./٢٠٠٥م.
١٨. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم الإصبهاني. طبع بمصر ١٣٥١ هـ.
١٩. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (المالكي)، لابن فرحون. طبع بمصر ١٣٢٩ و ١٣٥١ هـ.، (أخذت عن الطبعين).
٢٠. الذريعة، إلى تصانيف الشيعة، لمحمد محسن الشهير بالشيخ أغا بزرك الطهراني، نزيل النجف. طبعت في النجف: ابتداء من سنة ١٣٥٥ / ١٩٣٦.
٢١. ذيل المذيل في تاريخ الصحابة والتابعين، لابن جرير الطبري. مختارات منه. طبعت في مصر ١٣٢٦ هـ.، في آخر كتابه «تاريخ الامم والملوك».
٢٢. شرحاً ألفية العراقي، الاول شرح الناظم لالفيته المسماة بالنبصرة والتذكرة، والثاني «فتح الباقي على ألفية العراقي» لزكريا الانصاري. ثلاثة أجزاء. طبع بفاس ١٣٥٤ هـ.
٢٣. صفة الصفوة، لأبي الفرج ابن الجوزي. جزآن. طبع في حيدر، آباد ١٣٥٥ هـ.
٢٤. طبع في دار الكتب المصرية.
٢٥. طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى. اختصار محمد بن عبد القادر النابلسي. طبع في دمشق ١٣٥٠ هـ.
٢٦. طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى. طبعة الفقي. بمصر ١٣٧١ / ١٩٥٢.
٢٧. طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي. طبع بمصر ١٣٢٤ هـ.
٢٨. طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي. طبع بمصر ١٣٢٤ هـ. (وانظر الطبقات الصغرى. وطبقات الشافعية الوسطى).
٢٩. الطبقات الكبير، لابن سعد. طبع في ليدن ١٣٢١ هـ.
٣٠. العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، لابن خلدون. ويعرف بتاريخ ابن خلدون. سبعة أجزاء، أولها «المقدمة». طبع بمصر ١٢٨٤ هـ.
٣١. غاية النهاية في طبقات القراء، لشمس الدين أبي الخير ابن الجزري. طبع بمصر ١٣٥١ هـ. ويسمى «طبقات القراء».
٣٢. الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لمحمد عبد الحي اللكنوي. إعتنى به أحمد الزعبي، لبنان — بيروت



١٤١٨هـ./١٩٩٨م.

٣٣. فوات الوفيات، لابن شاکر الکتبی. طبع بمصر ١٢٩٩ هـ.
٣٤. كشف الظنون، عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة وبکاتب چلبی. طبع في استنبول ١٩٤١/١٣٦٠.
٣٥. اللباب، في تهذيب الأنساب، لابن الأثير (المؤرخ). ثلاثة أجزاء. طبع بمصر ١٣٥٦ ١٣٦٩ هـ.
٣٦. لسان الميزان، لابن حجر العسقلانی. طبع في حيدر آباد ١٣٣١ هـ.
٣٧. مختصر طبقات الحنابلة، لحميل الشطي. طبع في دمشق ١٣٣٩ هـ.
٣٨. مرآة الجنان، للبيهقي. طبع في حيدر آباد ١٣٣٧ ١٣٣٩ هـ.
٣٩. مطلع البدور في منازل السرور، لعلاء الدين البهائي الغزولي. طبع في مصر ١٢٩٩ ١٣٠٠ هـ.
٤٠. معجم البلدان، لياقوت الحموي. طبع في مصر ١٣٢٣ ١٣٢٥ هـ.
٤١. مفتاح السعادة، ومصباح السيادة، لطاش كبري زاده. طبع في حيدر آباد ١٣٢٩ هـ.
٤٢. مفتاح الكنوز الخفية، فهرس مخطوطات وقفها بهادر خدابخش خان. طبع في الهند ١٩١٨ ١٩٢٢.
٤٣. النجوم الزاهرة، في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي.
٤٤. نزهة المجلس، ومنية الاديب الانيس، للعباس بن علي الموسوي. طبع في مصر ١٢٩٣ هـ.
٤٥. الهاء هادي المسترشدين إلى اتصال المسندين، الملقب بتقريب المراد في رفع الإسناد، لابي سعيد، محمد عبد الهادي ابن الحاج محمد عبد الكريم. طبع في حيدر آباد ١٣٥٥ هـ.
٤٦. هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لاسماعيل «باشا» البغدادي. طبع في استانبول ١٩٥١.  
١٩٥٥.
٤٧. وفيات الأعيان، لابن خلکان. طبع في مصر ١٣١٠ هـ.

## TABAKÂTÜ'L-MÜCTEHİDİN'İN TERCÜMESİ

### Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla

Hamd alemlerin rabbi Allah'a; Salatü selam, peygamberlerin sonuncusu ve abdest azaları ahiret günü parlayacak olan müminleri naim cennetlerine götürecektir olan efendimiz Hz. Muhammed'e (as), âline, ashabına ve kıyamete kadar ona güzellikle tâbi olanlardır.

Bil ki – Allah beni ve seni muvaffak kılsın – fakihler yedi sınıftır:

Birincisi : *Dinde Müctehitler Tabakasıdır* : Bunlar, Eimme-i Erbea<sup>68</sup>

<sup>68</sup> **İmam Ebû Hanife:** Numan b. Sabit, et-Teymi bi'l-vela, Ebû Hanife, Hanefilerin imamı, fakih, müctehit (699 - 767 / 80-150), ehl-i sünnetin dört imamından biri. Kufe'de doğdu ve büyüdü. İpek kumaş ticareti yaptı. Çocukluğunda ilim talep etmeye başladı. Sonra kendini ders ve fetva vermeye adadı. Iraklıların İmamı Ömer b. Hubeyre onu kadı yapmak istedi. O, takvası sebebiyle bunu kabul etmedi. Daha sonra Abbasi Halifesi Mansur'dan ondan Bağdat'a kadı olmasını istedi, onu da reddetti. Halife onu kadı yapacağına, O da olmayacağına yemin etti. Bu sebeple onu hapsedti ve Ebû Hanife hapiste iken öldü. (İbn Hallikan bu rivayetin sahih olduğunu söylemektedir).

Delilleri çok sağlamdı. Çok güçlü bir mantığa sahipti. İmam Malik onu anlatırken şöyle demektedir: “Öyle bir adam gördüm ki şayet sohbet esnasında bir direği altın yapacağını söylese delilleriyle onu kesinlikle yapardı.” Ebû Hanife güzel ahlak sahibi, cömert, güzel konuşan, düzgün görüntümlü, gür sesli idi. Konuştuğu zaman telaffuzu çok açıktı. İmam Şafii'den şöyle rivayet edilmiştir: “İnsanlar fıkhıta Ebû Hanife'nin çocuklarıdır.” Öğrencilerinin telif ettiği hadis ilmiyle ilgili “Müsned” adlı bir eseri ve öğrencisi Ebû Yûsuf'un rivayet ettiği Fıkıh ilmiyle ilgili “el-Meharic” adlı bir eseri vardır. “el-Fıkhü'l-Ekber” adlı eser de ona nispet edilir fakat bu nispet sahih değildir. Bağdat'ta vefat etmiştir. Şu eserlerden onun hakkında bilgi edinilebilir: *Tarihu Bağdat*, XIII, 323-423; İbn Hallikan, II, 163; *en-Nücumu'z-zahira*, II, 12; *el-Bidaye ve'n-nihâye*, X, 107; *Nüzhetü'l-celis li'l-Musevi*, II, 176; *Zeylu'l-müzil*, s. 102; *Tarihu'l-hamis*, II, 236; *ez-Zeria*, I, 316; *el-İntika İbni Abdilber*, s. 122-171; *el-Asıfıyye*, III, 256-266; *Miftâhu's-seâde*, II, 63-83; *Metâliu'l-bedür*, I, 15; *Hadi'l-müstersidîn ila ittisali'l-müsnedîn*, s. 346; *Mirâtü'l-cinân* I, 309-312. Ayrıca bak. *Miftâhu'l-künûz*, II, 362, 377, 423, 429, 482; ve Zirikli, *el-A'lam*, VIII, 36.

**İmam Malik:** Malik b Enes b Malik el-Esbahi el-Humeyri, Ebû Abdillah (93-179 / 712-795), hicret yurdu Medine'nin İmamı ve ehl-i sünnetin dört imamından biri. Maliki mezhebi ona nispet edilir. Doğumu ve ölümü Medine-i Münevvere' dedir. Dininde tavizsizdi. Emir ve Meliklerden uzak durdu. Bu özelliği yöneticilere anlatıldı, onlar da İmam Malik'i kirbaçlattılar, omuzu yerinden çıktı. Abbasi halifesi Harun Reşid onunla konuşmak üzere gelmesi için ona bir elçi yolladı. O dedi ki : “*ilme gidilir*”. Bunun üzerine Harun Reşit onun evine gitti ve duvara dayandı. Malik dedi ki : “*Ey Mü'minlerin Emiri ! İlime saygı Peygambere saygıdır.*” Harun Reşit İmam Malik'in önüne oturdu ve onunla konuştu. Mansur ondan insanların amel edeceği bir kitap yazmasını istedi, o da “Muvatta” adlı eseri telif etti. Onun va'z hakkında bir risalesi, çeşitli meseleler hakkında bir kitabı, kaderiyeyi reddettiği ayrı bir risalesi, yıldızlar ve Ğaribu'l-Kur'an hakkında bir kitabı vardır. *ed-Dibacu'l-mezhep*, s. 17-30; *el-Vefeyât*, I, 439; *Tehzibu'l-tehzib*, X, 50; *Sifetu's-safve*, II, 99; *Hilye*, VI, 316; *Zeylu'l-müzil*, s. 106; *el-İntikâ*, s. 9-47; *el-Hamis*, II, 332; *et-Tarif İbn Haldûn*, s. 297-305; *el-Lübâb*, III, 86; Zirikli, *el-A'lam*, V, 257.

**İmam Şafii:** Muhammed İbn İdris İbn Abbas İbn Osman İbn Şafii el-Haşimi el-Kureyşi el-Matlıbi, Ebû Abdillah (150-204 / 767-820), Ehl-i Sünnetin dört imamından biri. Şafii mezhebi ona nispet edilir. Filistin'de Gazze'de doğdu. İki yaşında iken oradan Mekke'ye taşındı. İki kez Bağdat'ı ziyaret etti. 199 yılında Mısır'a gitti ve orada vefat etti. Kabrinin Kahire'de bulunduğu bilinmektedir. Müberred der ki: “*Şafii insanların en şairi, en edebiyatçısı, fıkhı ve karamatı en iyi bileni idi.*” İmam İbn Hanbel der ki: “*Elinde hokka veya kağıt olan hiç kimse yoktur ki boynunda Şafii'ye bir minnet olmasın.*” Yirmi yaşında iken fetva vermeye başladı. İleri derecede zeki idi. Bir çok eseri vardır. En meşhuru fıkıh alanındaki “el-Ümm”dür. Yedi cilttir. Büveyyi onu toplamış ve Rebi İbn Süleyman bablara ayırmıştır. Onun kitaplarında bazıları şunlardır: Hadis alanındaki “*el-Müsned*”, “*Ahkamu'l-Kur'an*”, “*es-Sünen*”, usulü fıkıh alanındaki *er-Risale*”, Darulkütüp'te hicri 265 yılında yazılmış olan nüsha da odur, “*İhtilafu'l-Hadis*”, “*es-Sebg ve'r-ramy*”, “*Fedail-i Kureys*”, “*Edebu'l-kâdî*”, “*el-Mevâris*”. *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 329; *Tehzibu'l-tehzib*, IX, 25; *el-Vefeyât*, I, 447; *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 63; *el-İntikâ*, s. 66-103; *Nüzhetü'l-celis* II, 135; *Tarihu'l-hamis*, II, 335; *es-Sicillü's-Sekâfi*, s. 11,41; *Tehzibu'l-esmâ ve'l-lügât*, Birinci cüzün birinci kısmı s. 44-67; *Tabakâtu'l-hanâbile*, I, 280-284; *Keşfu'z-zünün*, III, 1397; *Tabakâtu'l-ş-şafiiyye*, I, 185; *el-Bidâye ve'n-nihâye*, X, 251; *Zirikli, el-A'lam*, VI, 26.

(r.a) ile usul kaidelerini oluşturmada ve ne usulde ne furuda kimseyi taklit etmeden bu kaidelere göre edille-i erbea – kitap, sünnet, icma ve kıyas - dan fer'i hükümleri istinbat etmede onların yolunu takip eden diğer imamlardır.

İkincisi: *Mezhepte Müctehitler Tabakasıdır*: Bunlar, Ebu Yusuf<sup>69</sup>, İmam Muhammed<sup>70</sup> ve hocaları Ebu Hanife'nin tespit ettiği kaidelerin gereğine göre

**Ahmed b. Hanbel:** Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şafîi el-Vaili (164-241 / 780-855), Hanbeli mezhebinin imamı ve dört imamdan biri. Aslı Merv şehriendir. Babası Serahs valisi idi. Bağdat'ta doğdu. Gençliği ilim öğrenerek geçti. İlim uğruna Kufe, Basra, Mekke, Medine, Yemen, Şam, Seğur, Mağrib, Cezayir, Irakayn, Fars, Horasan ve bunların civar bölgelerine büyük yolculuklar yaptı. Altı cilt halinde otuzbin hadis ihtiva eden "*Müsned*" adlı eserini telif etti. Tarih, Nasih ve Mensuh, Müteşabihü'l-Kuran konusunda iddiaları olan zındıklara Reddiye, Tefsir, Sahabenin Faziletleri, Menasik, Zühd, Eşribe, Mesail, el-İlel ve'r-Rical konularında kitapları vardır. Esmer, güzel yüzlü, uzun boylu biri idi, başına ve sakalına kına sürerdi. Zamanında Halife Me'mun onu Kur'anın mahluk olduğunu söylemesi için davet etti, fakat İbn Hanbel ile görüşmeden vefat etti. Mu'tasım halife oldu. O, İbn Hanbel'i Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemekten kaçındığı için yirmi sekiz ay hapsedti. Hicri 220 yılında onu serbest bıraktı. Mu'tasım'dan sonra Vasık billah zamanında ona bir kötülük buluşmadı. Vasık vefat edince kardeşi ve Mu'tasım'ın oğlu Mütevekkil halife oldu. İbn Hanbel'e ikramda bulundu ve onu taltif etti. Bir süre idari işleri sadece onunla meşveret etti. İmam onun danışma meclisinde iken vefat etti. İbn Asâkir, II, 28; *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 161; *Sifetü's-safve*, II, 190; İbn Hallikan, I, 17; *Tarihu Bağdat*, IV, 412; *el-Bidâye ve'n-nihâye*, X, 325-343; Zirikli, *el-A'lam*, I, 203.

<sup>69</sup> **Ebü Yûsuf:** Yakup b. İbrahim b. Habib el-Ensari el-Kufi el-Bağdadi (113-182 / 731 /798). İmam Ebû Hanife'nin arkadaşı, talebesi ve mezhebinin ilk temsilcisidir. Allame, fakih ve hadis hafızıdır. Kufe'de doğdu. Hadis ve rivayet öğrendi. Sonra Ebû Hanife'ye bağlandı. Böylece re'y ehlienden oldu. Mehdi, Hadi ve Reşid zamanlarında Bağdat'ta kadılık görevini üstlendi. Onun hilafeti zamanında Bağdat'ta görevini sürdürürken vefat etti. "Kâdı'l-Kudat" ünvanını alan ilk kişidir. "Kâdı'l Kudâti'd Dünya" ünvanı verildiği de söylenir. Ebû Hanife'nin mezhebine göre ilk usulü fıkıh kitabını yazan odur. Onun ilmi Tefsir, Meğazi ve Eyyamü'l-Arab'ı da kapsamaktadır. Eserlerinden bazıları şunlardır. "*el-Harac*", "*el-Asar*", "*en-Nevâdir*", "*İhtilâfî'l-emsâr*", "*Edebü'l-kâdi*", "*el-Emali fi'l-fikh*", "*er-Red alâ Malik b. Enes*", "*el-Ferâiz*", "*el-Vesâya*", "*el-Vekâle*", "*el-Büyü*", "*es-Sayd ve'z-zebâih*", "*el-Ğasb ve'l-istibrâ*" ve "*el-Cevâmi*", kırk bölümdür, Yahya b. Halid el-Bermeki için hazırlamıştır. Burada insanlarını ihtilâflarını ve bunlar hakkındaki görüşlerini anlatmıştır. *Tâcü't-terâcim*, s. 315-317, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 372-373, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, s. 431-432, *Miftahu's-seâde*, II, 100-107; *İbn Nedim*, s. 203, *Ahbaru'l-kudât li Veki*, III, 254; *en-Nücümü'z-zâhira*, II, 107; *el-Bidâye ve'n-nihâye*, X, 180; *Tarihu Bağdat*, XIV, 242; *İbn Hallikan*, II, 303; *el-İntikâ*, s. 172, *Mirâtü'l-cinân*, I, 382-388; *Şerhu elfiyetü'l-İraki*, II, 163; *eş-Şezerât*, I, 298-301; *Alâmü'l Arab fi'l-ulûm ve'l-fünûn*, I, 30; Zirikli, *el-A'lam*, VIII, 123.

<sup>70</sup> **İmâm Muhammed:** Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan b. Fergad eş-Şeybani (131-189/748-804), Beni Şeyban'ın mevlasından, Fıkıh ve usul imamı, Ebû Hanife'nin ilmini yayan kişi. Aslı Şam'ın "Haresta" denen bir köyündendir. Doğum yeri Şam'a bağlı "Vasit" adlı bir yerdir. Kufe'de büyümüştür. Ebû Hanife'den ilim almış ve mezhebi ona galip gelmiştir. Ona bağlanmış ve Bağdat'a göçmüştür. Reşid onu Rikka'ya kadı olarak görevlendirmiş ve sonra azletmiştir. Reşid Horasan'a gittiğinde ona eşlik etmiş ve Rey'de vefat etmiştir. Şafii der ki: "Şayet, Kur'an Muhammed b. Hasan'ın lügatıyla indi demiş olsam muhakkak onun fesahatini ifade etmek için derdim". Hatip el-Bağdadi onu "Ehli Rey'in İmamı" olarak nitelendirir. Ebû Hanife ile birlikte çalışmış ve fıkıhı ondan, sonra da Ebû Yûsuf'tan almıştır. Malik, Mesar, Servi ve ömrünün sonuna doğru Amr b. Dinar'dan hadis rivayet etmiş, kendisinden de Ebû Ubeyd, Yahya b. Main, Ebû Süleyman el-Cürcani ve Mala b. Mansur hadis rivayet etmiştir. Abdullâh b. Mesleme el-Kanebi'nin kız kardeşinin oğludur. Birçok kitabı vardır. Ebû Hanife'nin ilmini yayanların içinde en çok payı bulunan kişidir.

İmam Şafii şöyle demiştir: "Şöyle dendiğini işittim: Muhammed b. Hasan'dan bir deve yükü aldım. Hiç bir şişman adam görmedim ki ruhu onun kadar hafif olsun". Ebû Ubeyd'den şöyle rivayet edilmiştir: "Muhammed b. Hasan'dan daha iyi Allah'ın kitabını bilen birini görmedim". Arapça, nahiv ve matematik ilminde öncü idi. Reşid için Rikka kadılığı yaptı. Sonra Rey kadısı oldu ve bu görevinde iken 189'da 58 yaşında Kesai'nin vefat ettiği gün vefat etti. Eserlerinden bazıları şunlardır: "*el-Asl*" Bu kitabı arkadaşlarına yazdırdı. Cürcani ve diğerleri kendisinden rivayet etmiştir. "*el-Camiu'l Kebir*", "*el-Camiu's Sağır*", "*es-Siyerü'l Kebir*", "*es-Siyerü's Sağır*", "*el-Asar*", "*el-Muvatta*", "*el-Feteva'l-Haruniyye*", "*er-Rakiyye*", "*el-Keyvaniyye*". *Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-hanefiyye*, s. 237-238; *el-Fihrist li İbn Nedim*, I, 203; *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 268-270, *el-Vefeyât*, I, 453; *el-Bidâye ve'n-nihâye*, X, 202; *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, s. 222-223; *Zevlû'l-müzil*, s. 107; *Lisânü'l-mizân*, V, 121; *en-Nücümü'z-zâhira*, II, 130; *Lügatü'l-Arab*, IX, 227; *Tarihu Bağdat*, II, 172-182; *el-İntikâ*, s. 174; *Miftahu's-seâde*, II, 107; Zirikli, *el-A'lam*, VI, 80.

söz konusu delillerden hükümleri çıkarmaya güçleri yeten Ebu Hanife'nin diğer talebeleridir. Çünkü onlar her ne kadar bazı ferî hükümlerde ona muhalefet etseler de usul kaidelerinde onu taklit ediyorlardı. Bu özellikleriyle onlar, usulde Ebu Hanife'yi taklit etmeyip, fūrûda ona muhalif olanlardan ve de Şa-fîî ve benzerleri gibi mezhepte muarız bulunanlardan ayrılırlar.

Üçüncüsü: **Meselede Müctehidler Tabakası**: Bunlar, Mezhep sahiplerinden rivayet bulunmayan meselelerde ictihad edebilenlerdir. Bu tabakada olanlar, Hassaf<sup>71</sup>, Ebu Ca'fer et-Tahavi<sup>72</sup>, Ebu'l-Hasan el-Kerhi<sup>73</sup>, Şemsü'l-Eimme el-Halvani<sup>74</sup>, Şemsü'l-Eimme es-Serahsî<sup>75</sup>, Fahru'l-İslam el-Pezdevî<sup>76</sup>, Fah-

<sup>71</sup> **el-Hassaf**: Ebû Bekr Ahmed b. Ömer b. Mehîr eş-Şeybani (v.261/875), Hassaf ismiyle bilinir. Fakih ve Matematikçi kabul edilir. Halîfe Mühtedi Billah'ın yanında danışmandı. Mühtedi öldürüldüğünde soyguna uğradı ve bazı kitapları çalındı. Vera sahibi idi, kendi el emeği ile geçinirdi. Bağdat'ta vefat etti. Eserlerinde bazıları şunlardır: "*Ahkâmü'l-Evkaf*", "*el-Hıyel*", "*el-Vesaya*", "*eş-Şürut*", "*er-Rada*", "*el-Mehadr ve ş-Sicillat*", "*Edebü'l Kâdî*" *Tezkiretü'n-nevâdir*'de olduğu gibi, "*en-Nafukat ale'l-ekârib*", "*Dâru'l-ka'be*", "*el-Harac*" vb. *Tâcü't-terâcim*, s. 97; İbn Nedim, *el-Fennü ş-sâni mine'l-makaleti ş-sâdis*; *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, s. 61-62 (Bu eserde Ahmed b. Amr veya Omer olarak geçmektedir); Zirikli, *el-A'lam* I, 185.

<sup>72</sup> **et-Tahâvî**: Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Selimettü'l Ezdi et-Tahâvî (239-321/853-933). Mısır'da Hanefilerin reisliğini yapan fakih. Mısır'ın yüksek kesimlerinde bulunan "Taha" da doğdu ve büyüdü. Şafîî mezhebine göre fıkıh öğrendi. Sonradan Hanefî oldu. 268 hicri yılında Şam'a göçtü. Ahmet b. Tolun ile görüştü. Onun özel danışmanlığını yaptı. Kahire'de vefat etti. Müzni'nin kız kardeşinin oğludur. Hadis ilmi ile ilgili "*Şerhu Meâni'l-âsar*", "*Beyânü's-süne*", "*eş-Şüf'a*", "*el-Mehadr ve ş-Sicillat*", "*Müşkilü'l-âsar*", fıkıh ilmi ile ilgili "*Ahkâmü'l-Kur'an*" ve "*Muhtasar*" onun önemli eserlerindedir. Şerhleri çoktur. "*el-İhtilaf beyne'l-fukahâ*", "*Meâni'l-ahyar fi esmai'r-rical ve meâni'l-âsar*" ve "*Menâkıb-i Ebi Hanîfe*" onlardandır. İbn Hallikan, I, 19; *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 174; *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, s. 71-72; *Lisânü'l-mîzân*, I, 274; *Tâcü't-terâcim*, s. 101-102; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 58; *Tezkiratü'n-nevâdir*, s. 53, Zirikli, *el-A'lam*, I, 206.

<sup>73</sup> **Ubeydullah el-Kerhî**: Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. el-Huseyn b. Dellâl el-Kerhî (260-340/874-952). Kerhî Cedanî fakih. Ebû Hazım ve Ebû Said el-Ber'î'den sonra Hanefilerin reisliği ona geçti. Sohbet halkası yaygındı. Ebû Bekir er-Razi, Ebû Abdillah ed-Dameğani, Ebû Ali eş-Şaşi ve Ebu'l Kasım et-Tenûhi ondan fıkıh öğrendiler. Çok namaz kılar, oruç tutardı. Fakirlik ve zorluklara karşı sabırlı idi. İlmî ve rivayeti çoktu. "*el-Muhtasar*", "*el-Camiu'l Kebir*" ve "*el-Camiu's-Sağir*" i tasnif etti ve onlara fıkıh, hadis, asar ve isnadları ile birlikte tahrirleri yerleştirdi. Ömrünün sonunda felç oldu. Arkadaşları Seyfû'd Devle İbn Hamedan'a durumu bildirdiler. Durumu öğrendiğinde Kerhî ağladı ve "Allahım, rızkımı ancak senin bana alıştırдың şekilde ver" diye dua etti. Seyfûdevle'nin ona gönderdiği on bin dirhem tutarındaki yardım ulaşmadan vefat etti. Arkadaşlarından kim kadulî görevine gelmişse bırakmıştır. *el-Fihrist*, s. 293; *Târihu Bağdât*, X, 353-355; *Tabakatü's-Şirâzi*, s. 142; *el-Ensâb*, V, 386-387; *el-Iber*, II, 255; *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 224-225; *Lisânü'l-mîzân*, IV, 98-99; *en-Nücumü'z-Zâhira*, III, 306; *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 358; *Tâcü't-terâcim*, s. 200-201; Zirikli, *el-A'lam*, IV, 193.

<sup>74</sup> **Abdulaziz el-Halvani**: Ebû Muhammed Abdulaziz b. Ahmed b. Nasr b. Salih el-Halvani el-Buhari (v.448/1056). Şemsü'l Eimme lakaplı Hanefî fakih. Nisbeti helva yapma işiyle ilgilidir. Bazen Halvai de denir. Zamanında Buhara'da re'y ehlinin imami idi. "*el-Mebstut*", "*en-Nevadir*" ve "*el-Feteva*" adlı eserleri telif etmiş, Ebû Yûsuf'un "*Edebü'l Kâdî*" adlı eserini şerh etmiştir. "Keş"te vefat etmiş ve Buhâra'ya defnedilmiştir. *Tâcü't-terâcim*, s. 189-190; *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, s. 207; *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 162-165; Zirikli, *el-A'lam*, IV, 13.

<sup>75</sup> **İbn Sehl es-Serahsî**: Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Sehl (v.483/1090). Horasan'ın Serahş şehrindeydi., Hanefilerin büyüklerinden olup kadî ve müctehittir. En meşhur kitabı "*el-Mebstut*" fıkıh ve teşri alanındadır ve otuz cilttir. Bu eseri "Üzced"deki kuyuda hapiste iken yazmıştır. İmam Muhammed'in *el-Camiu'l Kebir* ve *es-Siyeru'l Kebir* adlı eserlerine şerh yazmıştır. Bu eser Şeybani'nin ziyadına ziyadat olan bir eserdir. "*el-Usul*" adlı bir fıkıh usulü kitabı ve Tahâvî'nin "*Muhtasar*" adlı usul kitabına yazdığı bir şerhi de vardır. Hapsedilmesinin sebebi Hakan'ın tavsiye ettiği bir kelimedir. Serbest kaldığında vefat edinceye kadar Fergane'de ikamet etmiştir. *Tâcü't-terâcim*, s. 224-225; *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, s. 214-215; *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 261-262; Zirikli, *el-A'lam*, V, 315.

<sup>76</sup> **Pezdevî**: Aslında (Fahru't Tebrizi)dir. Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Huseyn b. Abdülkerim Fahru'l İslam el-Pezdevî (400-482/1010-1089). Hanefilerin büyüklerinden olup usul-ü fıkıh alimidir. Semerkant'ta oturmaktadır. Nisbeti Nesef yakınlarında bir kale olan Pezde'ye aittir. Bir çok eseri vardır. Bazıları şunlardır:

reddin Kadıhan<sup>77</sup> ve benzerleridir ( Allah onlara rahmet etsin ). Şüphesiz onlar ne usulde ne de furuda hocalarına (Ebû Hanîfe) aykırı davranabilirler. Fakat onlar, hakkında nass bulunmayan ferî meselelerle ilgili hükümleri, önceden tespit edilmiş usullere ve yaygınlaşmış kaidelere göre istinbat ederler.

Dördüncüsü: Mukallitlerden **Tahrîc Ashabıdır**. Râzi<sup>78</sup> ve arkadaşları gibi. Şüphesiz onlar esas olarak ictihat edemezler. Fakat onlar usulü iyi bildikleri ve prensipleri kavradıkları için iki vechi olan mücmel sözleri tafsil etmeye, mezhep sahiplerinden veya usulde re'y ve nazarlarıyla ictihat eden arkadaşlarından ya da furuda onlara denk olduğu belirlenmiş imamlardan nakledilen iki ihtimalli bir konuda hüküm vermeye güç yetirebilirler. Furu hükümleri ve “Râzî'nin tahrîci de böyledir” sözündeki gibi bazı konularda vaki olan meseleleri benzerleri ve denkleri ile kıyas yapabilenler bu kabildendir.

Beşincisi: Mukallitlerden **Tercih Ashabıdır**. Ebu'l-Hasan el-Kudûrî,<sup>79</sup> ‘İnaye sahibi (el-Bâbertî)<sup>80</sup> ve benzerleri gibi. Onların özelliği, “bu görüş evlâdır”, “bu en sahih rivayettir”, “bu daha açık rivayettir”, “bu genel kurala

---

“el-Mebûsât” ve “Kenzü'l-vusûl” usulü fıkıh alanındadır. İkinci Pezdevî'nin usulü diye bilinir. “Tefsîru'l-Kur'an”, “Ğınau'l-fukahâ” fıkıh alanındadır. *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 209-11; *Miftâhu's-Seâde*, II, 54; *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, s. 241; *Tâcü't-terâcim*, s. 205-206; Zirikli, *el-A'lam*, IV, 328.

<sup>77</sup> **Kadıhan (Kâdî Han):** Hasan b. Mansur b. Ebi'l Kasım Muhammed b. Abdilaziz, Fahreddin, el-Ücüdî, el-Ferğani (v.592-1196), Kadıhan olarak bilinir, büyük fakihdir ve Hanefilerin büyüklerindedir. Üç cüzden oluşan “el-Fetevâ”, “el-Emâlî”, “el-Vâkıât”, “el-Mehadur”, “Şerhu'z-Ziyadât”, “Şerhu ez-Camiu'l-Sağır”, “Şerhu Edebü'l Kadi li Hassâf” eserlerinden bazılarıdır. el-Ücendî, Ferğani yakınlarında İsbehan'ın bir bölgesine nisbetle ona verilmiştir. *Tâcü't-Terâcim*, s. 151; *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, s. 135; *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 111-112; *Siyeru'lâmi'n-nübelâ*, XXI, 231; Zirikli, *el-A'lam*, II, 224.

<sup>78</sup> **el-Cassas:** Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cassas (305-370/917-980). Re'y ehliindedir. Bağdat'ta ikamet etmiş ve orada vefat etmiştir. Hanefilerin reisliği ona verilmiştir. Kadıhlığı üstlenmesi teklif edilmiş ama o reddetmiştir. Ebu'l Hasan el-Kerhi'den fıkıh öğrenimi görmüş ve ondan icazet almıştır. Zühud ve Vera sahibi olarak yaşamıştır. Nisabur'a gitmiş ve geri gelmiştir. Bir çok kişi kendisinden fıkıh öğrenmiştir. Abdülkâbi b. Kanî'den rivayetlerde bulunmuştur. “*Ahkamü'l-Kur'an*”, “*Şerhu'l-muhtasar li Kerhi*”, “*Şerhu'l-muhtasar li Tahavi*”, “*Şerhu'l-Camiu'l-kebir li Muhammed*”, “*Şerhu'l-Camiu's-sağır li Muhammed*”, “*Şerhu'l-esmaü'l-husnâ*” ve “*Cevâbü'l-mesâil*” adlı eserleri vardır. *Tâcü't-terâcim*, s. 96-97, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 53-54; *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, s. 58-59; Zirikli, *el-A'lam*, I, 171.

<sup>79</sup> **el-Kuduri:** Ebu'l Huseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamedan el-Kuduri (362-468/973-1037). Hanefî fakih. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahya el-Cürcanî'den fıkıh öğrendi ve hadis rivayet etti. Çok güvenilir biriydi. Irak'ta Hanefilerin reisliği ona geçti. Iraklıların yanında değeri çok büyük ve saygınlığı yüksek idi. Münazaralarda ifadeleri çok güzel, dili akıcı idi. Devamlı Kur'an tilavet ederdi. “*Muhtasar*” adlı bir eser telif etti ve Kerhi'nin Muhtasar adlı eserini şerh etti. Ebû Hanife ve arkadaşları ile Şafii arasındaki ihtilafları kapsayan yedi ciltlik “*et-Tecrid*” adlı bir eser yazdı. Bu eseri 405 yılında yazmaya başladı. Ebû Hanife arkadaşları arasındaki meseleleri delillerini zikretmeden anlattığı “*et-Takrib fi mesâilü'l-hilâf beyne Ebi Hanife ve ashâbihî*” adlı bir eser yazdı. Sonra delillerini de anlattığı ikinci “*et-Takrib*” adlı eserini yazdı. *Tâcü't-terâcim*, s. 98; *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 57-58; *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, s. 64-65; Zirikli, *el-A'lam*, I, 212.

<sup>80</sup> **el-Bâbertî:** Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, Ekmelüddin Ebû Abdillâh b. Eş-Şeyh Şemsüddin b. Eş-Şeyh Cemalettin er-Rumi el-Babertî (714-786/1314-1384). Nisbeti, Bağdat'ta bir köy olan Babertî ya da Türkiye'de Erzurum (Erzi er-Rum)'a bağlı Babert köyüne aittir. Önce Halep sonra Kahire'ye göçmüştür. Defalarca kadılık teklif edildiği halde reddetmiştir. Mısır'da vefat etmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: “*Şerhu telhisu'l-Camiu'l-kebir li Halati*”, “*el-Akide*”, “*el-Inaye fi Şerhi'l-Hidaye*”, “*Şerhu Meşariku'l-envar*”, “*et-Takrir ala Usuli'l-Pezdevi*”, “*Şerhu Vasıyyeti'l-imam Ebi Hanife*”, “*Şerhu'l-Menâr*”, “*Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*”, “*Şerhu Telhisu'l-meâni*”, “*Şerhu elfiyetü'l-Mu'ti*”, “*en-Nükud ve'r-rudûd*” (bu eser Bağdat'taki vakıflar hakkındadır 4974), “*Haşiyetin ale'l-Keşşaf*”, “*el-İrşad*” (Ebû Hanife'nin Şerhu'l Ekber adlı eserinin şerhidir). *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 320-324; *Tâcü't-terâcim*, s. 276-277; Zirikli, *el-A'lam*, VII, 42.

(kıyas) en uygun olanıdır”, “bu insanlar için en uygun olanıdır” gibi sözleri kullanarak kuvvetli rivayetleri diğerlerinden ayırabilmektedir.

Altıncısı: Zayıf, kuvvetli ve en kuvvetli sözleri, zâhiru’r-rivâye, zâhiru’l-mezhep ve nâdiru’r-rivâye arasını ayırabilen **Mukallitler**dir. Müteahhir ulemadan muteber metin sahipleri<sup>81</sup> gibi. Örneğin *Kenz* sahibi,<sup>82</sup> *Muhtâr* sahibi,<sup>83</sup> *Vikâye* sahibi<sup>84</sup> ve *Mecma’* sahibi.<sup>85</sup> Onların özelliği merdud sözleri ve zayıf rivayetleri kitaplarında nakletmemeleridir.

Yedincisi: Bahsettiklerimize gücü yetmeyen **Mukallitler Tabakası**dır. Onlar sapla samanı, kuzeyle güneyi ayırt edemezler. Aksine geceleyin odun toplayanlar gibi bulduklarını toplarlar. Onlara ve onları taklit edenlere yazıklar olsun.

Hamd alemlerin rabbi Allah’adır. Söz konusu risale tamamlandı.<sup>86</sup>

<sup>81</sup> Yani el-Mütûnu’l-Erbea’.

<sup>82</sup> **en-Nesefî:** Ebu’l Berekat Hafîzu’d-Din Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî (v.710/1310). Hanefî fakih ve müfessir. İsbehan’ın köylerinden İzec’tendir ve orada vefat etmiştir. Nisbeti Ceyhun ve Semerkand arasındaki Sind beldelerinden Nesef’e aittir. Önemli eserleri vardır. Kur’an tefsiri alanındaki “*Medarikü’l-tenzil*”, fıkıh alanındaki “*Kenzü’d-aekâik*”, usulü fıkıh alanındaki “*el-Menâr*”, Menâr şerhi “*Keşfü’l-esrâr*”, furu alanındaki “*el-Vâfi*”, Vâfi şerhi “*el-Kâfi*”, hilaf alanında Ebû Hafîs Nesefî’nin (v. 537 hicri) manzumesinin şerhi “*el-Musaffa*”, Nafi şerhi “*el-Müstesfa*” ve “*Umdetü’l Akâid*” bunlardandır. *Tâcü’l-terâcim*, s. 174-175; *el-Fevâidü’l-behiyye*, s. 172-173; *ed-Dururu’l-kâmine*, II, 247; *Miftâhu’s-seâde*, II, 57; Zirikli, *el-A’lam*, IV, 67; Vefat tarihinde ihtilaf vardır. 701 veya 710’dan sonra denmektedir.

<sup>83</sup> **Ebu’l Fazl el-Mevsîli:** Mecdüddin Ebu’l Fazl Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Mevsîli el-Beldehi (599-683/1203-1284). Hanefîlerin büyük fakihlerindedir. Mevsîl’de doğdu. Şam’a göçtü. Bir süre Kufe kadılığı yaptı. Sonra Bağdat’ta müderris olmaya karar verdi ve orada vefat etti. Eserleri vardır. Hanefî furu fıkıh alanındaki “*el-Muhtar*” adlı eserini şerh ettiği “*el-İhtiyar li ta’lîli’l-muhtâr*” adlı eseri bunlardandır. *Tâcü’l-terâcim*, s. 176-177; *el-Cevâhiru’l-mudîyye*, s. 190; *el-Fevâidü’l-behiyye*, s. 180-181; *Miftâhu’s-seâde*, II, 142; *Keşfü’l-z-zünûn*, III, 1622; Zirikli *el-A’lam*, IV, 135.

<sup>84</sup> **Tacıüşşeria el-Mahbubi Sahibü’l Vikaye:** Mahmud b. Ahmed b. Ubeydullah b. İbrahim Tacüşşeria. Mü-tunu Erbea sahiplerinden Hanefî fakihî. İlim aldığı isimler silsile olarak şöyledir: Babası Sadruşşeria Ahmed, onun babası İmamzade Ali İmadüddin, onun babası Bekir ez-Zerenceri, el-Halvani. İlmiyle amil, fazilet sahibi, tam bir usta, taşkın bir deniz ve övgüye layık bir mütehasstır. Değerli eserlere sahiptir. Torunu Sadruşşeria Ubeydullah b. Mes’ud b. Mahmud’un ezberlemesi için tasnif ettiği “*el-Hidâye*”den derlediği “*el-Vikâye*”, “*el-Fetâvâ*”, “*el-Vakûât*” ve “*Şerhu’l-Hidâye*” bunlardandır. *Tâcü’l-terâcim*, s. 291; *el-Fevâidü’l-behiyye*, s. 338-339.

<sup>85</sup> **İbn es-Seâfi:** Ahmed b. Ali b. Tağlib ( veya Seğleb ?) Mazharuddin İbnü’s-Saâfi (694/1295). Hanefî fıkıh alimi. Ba’lebekke’de doğdu. Babasıyla birlikte Bağdat’a göçtü. Orada müstansırıyye medresesinde yetişti. Bu medresede Hanefîlerin müderrisliğini yaptı. Yafî der ki: “Zeka, fesahat ve hatta hüznü örnek olmuş bir şahsiyettir”. Eserleri vardır. Fıkıh alanındaki “*Mecmeu’l-bahreyn ve mülteka’n-neyyirayn*” (Tahkik İlyas Kaplan, Daru’l-Kütübü’l İlmiyye, Beyrut Lübnan), usulü fıkıh alanındaki “*Şerhu Mecmeu’l-Bahreyn*”, “*Bediu’n-nizâm, el-Cami beyne kitabeyn el-Pezdevi ve’l Ahkâm*”, “*ed-Dürü’l-menzud fi’r-red ala İbn Kemune Feylesufi’l Yehud*”, “*Nihâyetü’l-vusul ilâ ‘ilmi’l-usûl*” bunlardandır. Babası Saatçıydı. *el-Cevâhiru’l-mudîyye* sahibi der ki: “Babası Müsteasırıyye medresesi kapısındaki meşhur Saatleri yapan kişidir.” *Tâcü’l-terâcim*, s. 95; *el-Cevâhiru’l-mudîyye*, s. 56-57; *Keşfü’l-z-zünûn*, III, 1099-1601; *Hedîyyetü’l-ârifin*, I, 100-101; *el-Fevâidü’l-behiyye*, s. 51-52; Zirikli, *el-A’lam*, I, 175.

# **MAHMÛD B. SÛLEYMAN EL-KEFEVÎ'NİN (V. 990/1582) KETÂ'İB ADLI ESERİNDE HZ. PEYGAMBER'İN KONUMU, FAZİLETİ, İDARİ VE KAZAÎ TASARRUFLARI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN YER ALDIĞI BÖLÛMÜN TAHKİKİ**

**Dr. Murat ŞİMŞEK\***

## **Mahmûd b. Suleyman el-Kefevî (d. 990/1582) and Critical Edition Part of His Work *Ketâib***

Kefevî is a writer of Ottoman. He was born in Kefe in Crimea. He received education and moved in Istanbul for study. He serviced his city Kefe as a judge. Afterward he return to Istanbul, taught in several Madrasa. He began to write famous writing Ketâib in Istanbul who was sixty years old. Ketâib is a different work from its species work in the way of system and context. He termed biography of the scholars Ketîbe instead of Tabakât. There are a lot handwritten manuscript for Ketâib. It is still manuscript and it will be made critical edition to by the pres from committee headed Prof. Dr. Saffet KOSE.

## **Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî (v. 990/1582)**

### **a- Hayatı**

Kırım'ın Kefe Şehrinde dünyaya gelen, ilk tahsilini burada yaptıktan sonra 949 (1542) yılında İstanbul'a gitmiştir. Ebû Bekir el-Kefevî el-Kâdirî'den tasavvuf terbiyesi almıştır. Ders aldığı hocalar arasında, Kadızâde Ahmed Şemseddin Efendi, Sahn-ı Semân müderrisi Abdurrahman Efendi, Ma'lûl Emîr Efendi, Seyyid Muhammed Abdülkâdir, Muhammed b. Abdülvehhâb gibi devrinin birçok ilim adamı yer alır. Ayrıca Kefevî, Ketâib adlı eserinin birinci "ketîbe"si olan Ebû Yûsuf'un biyografisinden önce Ebû Hanîfe'ye kadar

---

\* DİB Konya Selçuk Eğitim Merkezi, muratsimsek76@hotmail.com.

ulaşan hocalarının isnat zincirlerini kaydeder.<sup>1</sup>

961'de (1554) 20 akçe ile İstanbul'da Molla Gürânî Medresesi müderrisliğine getirilen Kefevî, daha sonra çeşitli defalar memleketi Kefe'de kadılık ve emval müfettişliği yapmış, ardından Gelibolu'da kadılık yaparken 987'de (1579) mâzûlen İstanbul'a dönmüştür. Kefevî, h. 990 (m.1582) yılı başında vefat etmiştir.<sup>2</sup>

İnşâda kudretli olduğu, Arapça ve Türkçe şiirler yazdığı, eşsiz diye nitelendirilen meşhur eseri yanında bazı risale ve ta'likatı bulunduğu kaydedilir.<sup>3</sup>

### b- *Ketâib* Adlı Eseri

Kefevî, katıldığı ilim meclislerinde insanların hoca ile talebeyi, ictihad ve taklid ehlini birbirinden ayıramadıklarını görünce *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* adlı eserini altmış yaşında iken kaleme almaya başlamış; mütekaddimîn ve müteahhirîn, müctehid ve mukallid tanınmış Hanefî fukahâsını asır ve tabakalara göre bu eserinde toplamıştır. Tarihî süreçte genelde biyografi içerikli eserler "tabakât" adıyla anılırken, âlimlerin tâbi tutulduğu gruplandırmayı "ketîbe" (ç. ketâib) adıyla yapan Kefevî, kitabına da bu şekilde isim vermiş, eserinde sadece biyografik malûmatla yetinmeyip, tabakat müelliflerinin ihmâl ettikleri, âlimlerin rivayet ve isnatlarına, farklı görüşlerine ve kendileriyle ilgili dikkat çekici bilgilere yer vermiştir.<sup>4</sup>

Kefevî, III. Murad'a ithaf ettiği<sup>5</sup> eserinin girişini, "unvan", "burhan", "erkân", "sultan" şeklinde dört başlığa ayırmıştır. Kefevî, *unvan* başlığı altında ictihad, müctehid imamlar, Hanefî ulemâsının ictihad ehliyeti açısından gruplandırılması konusunda bilgiler verip değerlendirmelerde bulunmakta;<sup>6</sup> *burhan* başlığında, din, hidayet, fıkıh, hikmet, millet, şeriat ve fitrat gibi kavramları açıklamakta;<sup>7</sup> *erkân* başlığında, geçmiş peygamberlerin hayatı ve uzunca (13-17<sup>a</sup>) Resûl-i Ekrem'in zuhuru üzerinde durmakta;<sup>8</sup> bu makalede bir kısmı tahkik edilen sultan başlığında ise Hz. Peygamber zamanında yönetim ve yargı, Resûlullah'ın ictihad ve tasarruflarının teşri' bakımından

<sup>1</sup> Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 4403, vr. 68<sup>a</sup> - ; Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim*, I-VIII, Beyrut 1980, VII, 172; Leknevî, Muhammed Abdülhay, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 3-4; Özel, Ahmet, "Kefevî, Mahmûd b. Süleyman", *DİA*, XXV, 185.

<sup>2</sup> Özel, "Kefevî", *DİA*, XXV, 185.

<sup>3</sup> Nev'izâde Atâullah (Atâî), *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şekâik (Zeyl-i Şekâik)*, II, İstanbul 1989, s. 273.

<sup>4</sup> Özel, "Kefevî", *DİA*, XXV, 185.

<sup>5</sup> Kefevî, *Ketâib*, Kon. Böl. Yaz. Ktp., nr. 4403, vr. 5.

<sup>6</sup> Kefevî, *Ketâib*, vr. 2-5.

<sup>7</sup> Kefevî, *Ketâib*, vr. 5-8.

<sup>8</sup> Kefevî, *Ketâib*, vr. 8-17<sup>a</sup>.



değerlendirilmesi, usul ve fîrû ilmi, ashâbın ilimde önde gelenleri hakkında bilgiler vermekte, sonra da ashap, tabiîn ve müctehid imamları ayrı birer bölümde zikretmektedir.<sup>9</sup> Ardından Hanefî fukahasını yirmi iki bölüme ayırarak her tabakada mevcut âlimlerin biyografilerini kaydetmekte; ayrıca her bölümden sonra o dönemde yaşayan meşhur evliya ve sulehâya yer vermektedir.<sup>10</sup>

Eserine kaynak olarak başta Kureşî'nin *el-Cevâhirü'l-mudiyye'si* ve İbn Kutlu-boğ'a'nın Tâcüt-terâcim'i olmak üzere, çeşitli tabakat ve tarih kitaplarını kullanmış, bazı görüşler ve bilgiler için meşhur fıkıh ve fetva kitaplarına atıflarda bulunmuştur. Ayrıca çağdaşlarına dair şifahî bilgiler de vermiştir.<sup>11</sup> Kaynak olarak kullandığı yukarıda zikredilen iki eserle birlikte Hanefî tabakat kitapları içerisinde önemli bir yere sahip olan bu eser, sön devir alimlerden Abdülhay el-Leknevî'nin (v.1886) *el-Fevâidü'l-behiyye* adlı Hanefî tabakatına dair eserine kaynaklık etmiştir. Leknevî, Ketâib'in, fukaha biyografisi konusunda telif edilmiş en iyi kitap olduğunu söyledikten sonra, kitabın metot ve muhtevası hakkında bilgiler vermekte, evliya ve salihlerle alakalı konuları hazfederek, doğrudan fakihlerin biyografileriyle ilgili bölümleri tamamen nakletmek suretiyle kendi eserinde bu kitabı özetlediğini belirtmektedir.<sup>12</sup>

Henüz basılmamış olan Ketâib'in bir çok yazma nüshası bulunmaktadır. Bu tahkik makalede beş nüshası kullanılmıştır. Bunlar, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde (Isparta Halil Hamit Paşa Kütüphanesi'nden devren gelen), nr. 4403'te bulunan nüsha ile, Süleymaniye Kütüphanesindeki, Esad Efendi, nr. 548; Âşir Efendi, nr. 263; Cârullah Efendi, nr. 1580; Gülnûş Vâlide Sultan, nr. 60 nüshalarıdır. Ayrıca Ayasofya, nr. 3401; Şehid Ali Paşa, nr. 1931; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3048; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1122; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1616, 1617; Halet Efendi, nr. 630; Kılıç Ali Paşa, nr. 728; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 690 nüshaları yanında gerek İstanbul ve gerek Anadolu'nun çeşitli kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır.

*Ketâib*'le ilgili en önemli nüshalardan biri ise İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Türkçe Yazmaları Koleksiyonu nr. 481'de kayıtlı bulunan Müstakîmzâde Süleymân Sadeddîn b. Emînullâh'a (1131-1202/1719-1788) ait *Terceme-i Ketâib* adlı 94

<sup>9</sup> Kefevî, *Ketâib*, vr. 17<sup>a</sup>-68.

<sup>10</sup> Kefevî, *Ketâib*, vr. 68-451.

<sup>11</sup> Özel, "Kefevî", *DİA*, XXV, 185.

<sup>12</sup> Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 3-4; Özel, "Kefevî", *DİA*, XXV, 185.

varaklık Osmanlıca tercümesidir.<sup>13</sup>

Aşağıda yer alan, eserin ilgili bölümünün tahkikinde usûl olarak, tek bir nüshanın esas alınıp diğer nüshaların onunla mukayesesinin yapılması şeklindeki tahkik metodu değil de, tüm nüshalardan çıkan ortak, en isabetli metnin oluşturulması şeklindeki inşâî metot takip edilmiştir. Ayrıca gerekli yerlerde nüsha farklılıkları verilerek, ortak metne muhalif olan yazımlara işaret edilmiştir.

Eserin tahkik edilen bölümü “sultan” başlıklı kısmın girişi olup, içerik olarak burada Hz. Peygamber’in konumu, fazileti, yönetimi, görevlendirmeleri, kazaî tasarrufları konu edinilmiştir. Tahkik esnasında kullanılan nüshalar ve ilgili bölümün yer aldığı sayfalar şu şekildedir: Kefevî, *Ketâ’ibü a’lâmi’l-ahyâr*, Konya Böl. Yaz. Es. Ktp., nr. 4403, vr. 18<sup>a</sup>-20; Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 548, vr. 9<sup>a</sup> -11; Âşir Ef., nr. 263, vr. 21-26; Cârullah Ef., nr. 1580, vr. 16-20; Gülnûş Vâlide Sultan, nr. 60, vr. 14-18<sup>a</sup>.

Kefevî’nin *Ketâ’ibü a’lâmi’l-ahyâr min fukahâ’i mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr* adlı yazma eseri Prof. Dr. Saffet KÖSE başkanlığında bir heyet tarafından tahkik edilmeye başlanmıştır. Bu makale hem eserin mahiyeti ve değeri hakkında bilgiler vermek, hem de eserin bir bölümünü örnek olarak okuyucuların dikkatine sunmak maksadıyla kaleme alınmıştır. Bu makalenin, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi’nin hedeflediği önemli esaslardan biri olan klasik literatürümüzün önemli bir bölümünü teşkil eden orijinal eser ve risalelerin neşri konusuna katkı olacağını umuyoruz.

<sup>13</sup> [https://www.yazmalar.gov.tr/detay\\_goster.php?k=88962](https://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=88962), 07.02.2010.



للشيخ الإمام المحقق العمدة الهمام  
محمود بن سليمان الكفوي الحنفي رحمه الله تعالى  
(ف. ١٥٨٢/٩٩٠)

# كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار

عني به  
د. مراد شيمشك  
رياسة الشؤون الدينية  
مركز السلجوق التخصصي (معهد الدراسات الإسلامية التخصصي) قونية

قونية

٢٠٠٩

## سُلْطَانُ كِتَابِ أَعْلَامِ الْأَخْيَارِ

لَاخْفَاءَ عَلَى مَنْ مَارَسَ شَيْئًا مِنَ الْعِلْمِ أَوْ حَصَّ بِأَدْنَى لَمْحَةٍ مِنْ فَهْمِ أَنْ تَعْظِيمَ اللَّهِ تَعَالَى قَدْرَ نَبِينَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَخُصُوصَهُ إِيَّاهُ بِفَضَائِلٍ وَمَحَاسِنٍ وَمَنَاقِبٍ مَا لَا تَضْبُطُهُ الْأَفْهَامُ، وَتَنْوِيهِه مِنْ عَظِيمِ ١٤ قَدْرِهِ مِمَّا تَكَلَّلَ عَنْهُ الْأَلْسُنَةُ وَالْأَقْلَامُ.

منها ما صرح به تعالى في كتابه، ونبه به ١٥ على حليل نصابه، ١٦ [وأثنى به عليه من أخلاقه وآدابه]، ١٧، وألطف به في خطابه في محل عتابه، وخاطب بجميع الأنبياء عليهم السلام بأسمائهم و[به] ١٨ بغير أسمائه، وأقسم [بِعَيْنِهِ] ١٩ وحياته وبقائه، وصلّى عليه، وأمر العباد على التزامه، ورمز عليه بالإيماء والكنيات الدالة على تعظيمه وكرامته. قال الله تعالى: { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ }؛ ٢٠ { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا }؛ ٢١ { لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ }؛ ٢٢ { مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ }؛ ٢٣ { اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ }؛ ٢٤ عن كعب وابن جبير: المراد بالنور الثاني ههنا محمد صلى الله عليه وسلم. { قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ }؛ ٢٥ { يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ }؛ ٢٦ { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ }؛ ٢٧ { يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ }؛ ٢٨ { عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتَ لَهُمْ }؛ ٢٩ { لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ }؛ ٣٠ { إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا }؛ ٣١ { لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ وَأَنْتَ حَلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ }؛ ٣٢ { فَأَوْحَىٰ إِلَيَّ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ }؛ ٣٣.

14 في نسخة عشر أفندي: "عظم".

15 في نسخة أسعد أفندي: "عليه".

16 في نسخة عشر: "خطابه".

17 ساقط في نسخة عشر.

18 ساقط في نسخة عشر.

19 في نسخة أسعد وجار الله أفندي: "بعيشه"؛ وفي نسخة قونيا: "به بوفي حياته".

20 سورة الأنبياء، ١٠٧.

21 سورة الأخراب، ٤٥.

22 سورة آل عمران، ١٦٤.

23 سورة النساء، ٨٠.

24 سورة النور، ٣٥.

25 سورة المائدة، ١٥.

26 سورة المائدة، ٦٧.

27 سورة التوبة، ٧٣.

28 سورة المدثر، ٢-١.

29 سورة التوبة، ٤٣.

30 سورة الحجر، ٧٢.

31 سورة الأخراب، ٥٦.

32 سورة البلد، ٢-١.

33 سورة النجم، ١٠.

قال القاضي عياض في الشفاء<sup>٣٤</sup> في قوله تعالى {وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ} <sup>٣٥</sup> اختلف المفسرون في {وَالنَّجْمِ} بأقوايل معروفة: منها {وَالنَّجْمِ} على ظاهره، ومنها القرآن. وعن جعفر بن محمد: أنه محمد صلى الله عليه وسلم. وقال: وهو قلب محمد صلى الله عليه وسلم. وقد قيل في قوله تعالى {وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ النَّجْمُ الثَّاقِبُ}، أن النجم [هنا] <sup>٣٦</sup> محمد صلى الله عليه وسلم. حكاه السلمي، تضمنت هذه الآيات إلى قوله {لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى} <sup>٣٧</sup> من فضل الرسول وشرفه صلى الله عليه وسلم. ما يقف دونه العبد وإلحساء. وأقسم جل اسمه على هداية المصطفى صلى الله عليه وسلم، وتنزيهه عن الهوى، وصدقه فيما تلاً، وأنه وحى يوحى أوصله إليه عن الله جبرائيل وهو شديد القوى. ثم أخبر الله تعالى عن فضيلة بقصة الإسراء، وانتهاه إلى سدره المنتهى، وتصديق بصره فيما رأى، وأنه رأى من آيات ربه الكبرى. وقد بينه على مثل هذا في أول سورة الإسراء، ولما كان ما كاشفه صلى الله عليه وسلم من ذلك الجبروت، وشاهده من عجائب الملكوت، لا تحيط به العبارات، ولا يستقل بحمل سماع أدناه العقول، رمز تعالى بالإيماء والكناية الدالة على التعظيم. فقال: {فَأَوْحَىٰ إِلَيَّ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ} <sup>٣٨</sup> وهذا النوع من الكلام تسميه أهل النقد والبلاغة بالوحي وإشارة، وهو عندهم أبلغ أبواب الإيجاز. وقال الله تعالى {لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى} <sup>٣٩</sup> [انحسرت الأفهام عن تفصيل ما أوحى وتاهت الأحلام في تعيين تلك الآيات الكبرى]. <sup>٤٠</sup> ومنها ما أبرزه الله تعالى للعيان من خلقه على أتم وجوه الكمال والجلال، وتخصيصه بالمحاسن [الجميلة] <sup>٤١</sup> والأخلاق الحميدة والمذاهب السديدة والفضائل العديدة، وتأييده بالمعجزات الباهرة، والبراهين الواضحة، والكرامات البينة التي شاهدها من عاصره، ورآها من أدركه، وعلمها علم يقين من جاء بعده حتى انتهى علم حقيقة ذلك إلينا وناضت أنواره علينا صلى الله عليه وسلم تسليماً كثيراً.

وبالجملة أن [نبينا] <sup>٤٢</sup> محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل الخلق بعثه الله تعالى رحمة للعالمين، وأتمته خير الأمم، وأصحابه أفضل الناس بعد الأنبياء.

لم يخلق الرحمن مثل محمد أبداً وعلمي أنه لم يخلق،  
بلغ ما أنزل إليه، وجاهد حق الجهاد. وقام بأمر الدين، وأقام الحدود، وشرع بيان المحكم، وعلم  
الشرع وعين وأحكم، وقضى وحكم، وأمضى وألزم.

34 للقاضي عياض، الشفاء بتعريف الحقوق المصطفى.

35 سورة النجم، ١.

36 ساقط في نسخة عاشر.

37 سورة النجم، ١٨.

38 سورة النجم، ١٠.

39 سورة النجم، ١٨.

40 ساقط في جواره.

41 في نسخة عاشر: "الجميلة".

42 ساقط في نسخة عاشر.

ثم إن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر الأمراء والولاة، واستعمل العمّال و[وجّهه]<sup>43</sup> القضاة. فمن جملة من أمره على السرايا واستعمله عم الرسول صلى الله عليه وسلم حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه وهو أول وال ولأه الرسول صلى الله عليه وسلم، أمره بعد نزول قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ}؛<sup>44</sup> وقوله تعالى: {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ}؛<sup>45</sup> على سرية. وأرسله على قافلة الشام. ثم عبدة بن الحارث رضي الله عنه أمره الرسول صلى الله عليه وسلم على سرية بعد حمزة على هذه القافلة حين سمع أن أبا جهل كان رئيس هذه القافلة. ثم سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، ثم عبد الله بن جحش أرسله إلى بطن النحل، ثم غيرهم من المهاجرين والأنصار.

ومن جملة ما استعمله واستخلفه سعد بن عباد رضي الله عنه، استخلفه صلى الله عليه وسلم في [غزوة]<sup>46</sup> [الواد]<sup>47</sup>، وعلى المدينة، [ومحمد بن سلمة رضي الله عنه استخلفه صلى الله عليه وسلم في غزوة الكدر على المدينة]<sup>48</sup>، وعتاب بن أسيد رضي الله عنه استعمله حين خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى حنين على مكة، ولم يزل عليها حتى قبض النبي صلى الله عليه وسلم، ثم أبقاه أبو بكر، [ولم يزل إلى أن مات]<sup>49</sup> ومات هو وأبو بكر رضي الله عنهما في وقت واحد.

ومن جملة ما ولّاه النبي صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وجه به صلى الله عليه وسلم قضاء اليمن في حياته، وقال فيه: "أفضاكم علي". ذكره محمد أبو القاسم علي السمعاني في باب من ولي القضاء<sup>50</sup> من كتاب روضة القضاة. ووجه رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا موسى الأشعري إلى عدن وزبيد، واستغفر له، ذكره الذهبي في طبقات القراء.

وذكر ابن حلكان في ترجمة يحيى بن أكثم أنه لما ولي قضاء البصرة كان سنه نحو عشرين سنة، فاستصغره أهل البصرة وقالوا: كم سن القاضي؟ فعلم أنهم استصغروه فقال: أنا أكبر من عتاب بن أسيد رضي الله عنه الذي به وجه النبي صلى الله عليه وسلم قاضياً إلى اليمن، ومن كعب بن سؤر رضي الله عنه الذي وجه به النبي صلى الله عليه وسلم قاضياً إلى البصرة، ومن معاذ بن جبل رضي الله عنه الذي وجه به النبي صلى الله عليه وسلم قاضياً على مكة يوم الفتح.

و في كتاب أدب [القاضي]<sup>51</sup> للخصاف ذكر عن الزهري أنه قال: رزق رسول الله صلى الله عليه وسلم عتاب بن أسيد حين استعمله على مكة أربعين أوقية في السنة. قال إسحق: لا أدري ذهباً أو

43 ساقط في جوار الله وأسعد وقلنوش والدة.

44 سورة التوبة، ٧٣.

45 سورة التوبة، ٥.

46 في نسخة عاشر: "عرفة" خطأ.

47 في نسخة قلنوش: "الكدر".

48 ساقط في قلنوش.

49 ساقط في عاشر.

50 في نسخة قونيا وعاشر وجار الله: "في باب ولي القضاء"؛ وفي نسخة قلنوش "في باب ولي القضاء".

51 في نسخة أسعد: "القضاة"؛ وفي غيرها: "القضاء".

فضةً، فإن كان ذهباً فمال عظيم، لأن الأوقية أربعون مثقالاً، فأربعون مرة [في أربعين]<sup>٥٢</sup> يكون مالاً عظيماً. وإنما رزقه لأنه ولآه على مكة واستقضاه بها فكان قضياً ووالياً.

قال الصدر الشهيد في شرحه: في الحديث دليل على أنه ينبغي أن يرزق القاضي من بيت المال ما يكفيه وأهله [ومن يمونه، ومن يكون من أعوانه]<sup>٥٣</sup>.

وتكلموا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أي مال رزقه. ولم يكن حينئذ الدواوين وبيت المال، فإن الدواوين وبيت المال إنما ظهر في زمن عمر رضي الله عنه. قيل: إنما رزقه من الفيء مما أفاء الله تعالى عليه، وقيل: إنما رزقه من المال الذي أخذه من نصارى [بني] نجران، أو من الجزية التي أخذها من مجوس هجر ويهود دهر، فإن القاضي يرزق له من الجزية أو [من] الأخرجة.

واعلم أن القضاء رتبة شريفة ومنزلة شريفة لا رتبة أوفى منها ولا منزلة فوقها. ولقد كان ينال من قام بأمرها عند الله تعالى أجراً جزياً، وعند العباد ذكراً جميلاً. إذا استجمع شرائطها وارتفع موانعها بعد ما حسنت سيرته وصفت سريره. لأنها هي التي تولأها الله تعالى بنفسه وبعث بها رسله وتشدد عليهم الأمر بها، وبالغ بهم في الموعظة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾<sup>٥٤</sup>. ثم تولأها نبينا صلى الله عليه وسلم ثم كل إمام وخليفة بعد النبي صلى الله عليه وسلم ومن الخلفاء الراشدين - كان يقضي بين المسلمين ثم وجوه الصحابة وأعلام التابعين والسلف الصالحين والأئمة المجتهدين والفقهاء المتقدمين والعلماء المتأخرين [والفضلاء العاملين المتورعين]<sup>٥٥</sup>، ثم والأمثال فالأمثال أبواقهم الله إلى يوم الدين.

ذكر الصدر الشهيد في "شرح الخصاص": "روي أن داود عليه السلام لما أمر بفصل القضاء نزلت السلسلة من السماء، فإذا تقدم إليه الخصمان فالمُحَقَّ منهما نزلت السلسلة له فناها. وللمبطل منهم تقلصت السلسلة فما نالها، [فكان يفصل [به]<sup>٥٦</sup> فرفعت السلسلة]<sup>٥٧</sup>. وكان سبب الرفع أنه احتال بعض الناس، وذلك أن رجلاً أودع رجلاً دنانير، ثم جحد المودع له دنانير. وكان شيخاً معه عصاً فاختمها إلى داود عليه السلام، فاحتال المودع ونقر عصاه وجعل الدنانير في العصا، فلما اختصما وقام المدعي إلى السلسلة فناها ثم قام المدعى عليه فقال للمدعي: خذ عصاي حتى أنال السلسلة فأخذه فكان مُحَقَّقاً في الإنكار بعد ذلك فنال فتحير داود عليه السلام. فنزل جبريل عليه السلام وأخبره بالقصة فرفعت السلسلة فقطع داود عليه السلام عن القضاء يعني عجز، فأمره الله تعالى ببيتة المدعي

<sup>52</sup> في نسخة عشر وأسد وقلنوش: "أربعون"؛ وفي نسخة جار الله: "يزه أربعين".

<sup>53</sup> في نسخة قونيا وجر الله: "ومن عونه وبين يكون من أعوانه"؛ في نسخة أسعد: "ومن عونه ومن يكون من أعوانه".

<sup>54</sup> ساقط في عشر وأسد.

<sup>55</sup> زائد في قلنوش.

<sup>56</sup> سورة ص، ٢٦.

<sup>57</sup> س.

<sup>58</sup> في نسخة عشر: "الله".

<sup>59</sup> ساقط في قلنوش.



وبيمين المدعى عليه. وأمرهم أن يحلفهم باسمه تعالى“ انتهى.

وهذا حكم الله تعالى ثابت إلى يوم القيامة، لم يرد حكم آخر ناسخ له، وصاحب شريعتنا صلى الله عليه وسلم أبقى هذا الحكم بقوله المشهور البالغ إلى حد التواتر ”البينة للمدعى، واليمين على من أنكرك“. وروى ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم: أن النبي صلى الله عليه وسلم طلب البينة إلى المدعى، فلم يجد، فقضى باليمين على المدعى عليه في الحادثة المعروفة التي اختصم فيها الحضرمي والكندي.

ذكر الخصاص عن كردوس الثعلبي عن أشعث بن قيس قال: اختصم رجل من حضرموت ورجل من كنده إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال الحضرمي: يا رسول الله أرضني في يد هذا اغتصبها أبوه، فقال الكندي: أرضني في يدي ورثتها من أبي. فقال النبي صلى الله عليه: ألك بينة يا أبا حضرموت؟ قال: لا يا رسول الله، ولكن خذ لي يمينه ما يعلم أنها اغتصبها أبوه، فتهياً الكندي ليحلف، فقال النبي صلى الله عليه وسلم من اقتطع مالاً بيمينه لقي الله تعالى أجذم. فلما سمع الكندي كف عن اليمين وأعطاه الأرض.

في الحديث دليل على أن القاضي إذا حلف إنساناً ينبغي أن يذكر الوعيد لكي يمتنع عن اليمين، وتكلموا في قوله صلى الله عليه وسلم ”أجذم“. قال بعضهم: مقطوع اليدين، لأن الأجذم مقطوع اليد. فقال بعضهم: مقطوع الحجة. قال الصدر الشهيد: هذا أصح، يعني لا حجة له عند الله في الإقدام على اليمين الكاذبة.

وهذا كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجذم، قيل: مقطوع اليد. والأصح مقطوع الحجة، يعني لا حجة له عند الله في تعلم القرآن ثم ترك القراءة حتى نسيه.

وذكر فيه عن طلحة بن عبد الله بن عوف قال: أمر النبي صلى الله عليه وسلم منادياً ينادي حتى بلغ الثانية لا يجوز شهادة خصم ولا ظنين، وإن اليمين [على المدعى]<sup>60</sup> عليه. والثنية اسم موضع بعيد من أبنية المدينة، فرغ المنادي صوته حتى بلغ هذا الموضع. والظنين المتهم في القرابة كما في الوالدين والمولودين.

واختلف العلماء في أن النبي صلى الله عليه وسلم فيما لم يوح إليه هل كان يجتهد ويفصل به الحكم. منهم من قال: لا، بل ينتظر الحكم. ومنهم من قال: يرجع فيه إلى شريعة من قبله، لأن شريعة من قبله شريعة لنا ما لم يعرف [نسخه]<sup>61</sup>. ومنهم من قال: كان لا يعمل بالاجتهاد إلى أن ينقطع طعمه من الوحي. فإذا انقطع، حينئذ يجتهد. فإذا اجتهد كان شريعة لنا. فإذا نزل عليه الوحي بخلافه [كان]<sup>62</sup> ناسخاً له، ونسخ السنة بالكتاب جازئ عندنا. ولا ينقض ما أمضى بالاجتهاد، ويستأنف القضاء من

<sup>60</sup> ساقط في قلموش.

<sup>61</sup> في نسخة قونيا: ”الحكم“.

<sup>62</sup> في نسخة قونيا وقلموش: ”يصير“.

المستقبل.

قال أبو القاسم علي السمعاني في ”روضة القضاء“ في باب ذكر المدعي. اعلم: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”البينة للمدعي واليمين [على من أنكر]“<sup>٦٣</sup>. وهذا كلام يجب أن يعرف من المدعي ليعمل ببينته، والمدعى عليه ليعمل على يمينه. والذي قال شيخنا قاضي القضاة أبو عبد الله الدامغاني في شرع كتاب الدعوى من مختصر الحاكم<sup>٦٤</sup> مما علقناه عنه ودرسناه عليه، فذكر الدعوى وذكر بعدها المدعي وهذا صحيح. لأن المدعي من له دعوى. فقال: الدعوى: عبارة عن قول يقصد بها إثبات شيء عارية عن برهان ومتى كان معها حجة أو برهان لم تكن دعوى. ولهذا لا يقال للنبي صلى الله عليه وسلم أنه مدَّع بعد قيام المعجز على ما قال، ولا لمن استدلّ بدليل على قوله إنه مدَّع، ويقال [له]<sup>٦٥</sup> حجة مدَّع، هذا حدّه في اللغة.

واختلف أصحابنا فيه هل يغير بالشرع أم لا، فكان أبو سعيد البردعي يقول: هو على ما كان لم يتغير، وقال: هل يغير وينقل إلى شيء دون شيء، وقد كانت في شرع من تقدم أيضا. كذلك روي عن قتادة في قوله تعالى: {وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ}،<sup>٦٦</sup> قال: البينة على المدعي واليمين على من أنكر، قال الحسن البصري: فصل الخطاب العلم بالقضاء. وقال شريح القاضي: فصل الخطاب الشهود والأيمان.

واعلم أن اسم القاضي واسم الحاكم اسمان يشتركان في المدح ويتساويان في الشرف والفضل، أضافهما الله تعالى إلى نفسه، فإن القضاء فعل اشتق منه لفاعله اسم، وكذلك الحكم، وقد أضاف الله تعالى القضاء إليه فقال: {وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا يَاَهُ}،<sup>٦٧</sup> {وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ}،<sup>٦٨</sup> وكذا أضاف الحكم: {وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ}،<sup>٦٩</sup> وأمر نبيه بالحكم وحث عليه: {وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ}،<sup>٧٠</sup> وقد اختلف في أن اسم القاضي أشرف من اسم الحاكم أم هما سواء. فمنهم من قال: سواء، ولهذا أضافهما الله تعالى [إلى نفسه]<sup>٧١</sup> على سواء. قال صاحب روضة القضاة: رأيت كثيرا من القضاة يكره أن يخاطب بالحكم وينافس في القاضي. وكان شيخنا قاضي القضاة الدامغاني أبو عبد الله [يبدل]<sup>٧٢</sup> هذا الاسم أبدا يعني الحاكم ونسخ<sup>٧٣</sup> سمعه على الخطاب بالقاضي.

وأما أبناء هذا الزمان فيكروهون أن يخاطبوا بكل منهم ويظعمون أن يخاطبوا بالسلطان، ولا يستحيونكم

63 في نسخة أسعد، وجار الله، وقلنوش، وقونيا: ”على المدعى عليه“.

64 في نسخة عاشر: ”الحكم“.

65 ساقط في عاشر.

66 سورة ص، ٢٠.

67 سورة الإسراء، ٢٣.

68 سورة غافر، ٢٠.

69 سورة الرعد، ٤١.

70 سورة المائدة، ٤٩.

71 في جميع النسخ: ”إليه“ إلا في عاشر.

72 في عاشر: ”يعدل عن“.

73 في أسعد: ”يفسخ“.

الله قوي السلطان جلي البرهان، ولا بد للقاضي والحاكم بعد ما يكون بالغاً عاقلاً صالحاً ورعاً حُرّاً مسلماً عدلاً من علم وتمييز ورأي. لأن العلم للقاضي كلاله لسائر [أرباب الصنائع].<sup>٧٤</sup> والعلم علمان: علم الأصول وعلم الفروع. فعلم الأصول هو علم التوحيد وما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز عليه، وعلم النبوات ونسخ الشرائع وإقامة الدلائل على ذلك، وإبطال أقوال مخالفتي الملة الحنيفية، وأقوال القائلين بنفي الصانع، وأهل الطباع والتناسخ، والفرق بين المعجزة والشعبذة. وطريق علم المذكور إنما هو سلامة الحواس وكمال العقل والتفكير في الموجودات، ومتى احتل طريق معرفتها لم يحصل للإنسان علم<sup>٧٥</sup> بذلك، ولذلك اتفقت الشرائع كلها في ذلك العلم [ولم يختلف فيها التكليف بل سوي فيها بين الرسول والمرسل إليه، والحر والعبد، والذكر والأنثى، والعاهة والعلماء].<sup>٧٦</sup>

والعلم الثاني هو علم الشرع والطاعة وما تقرر فيه من الأحكام. واختلف في ذلك العلم بين المسافر والمقيم، والمريض والصحيح، والذكر والأنثى، والحائض والظاهر، والحر والعبد، والكبير والصغير، والعاقل والمجنون، والمكره والطائع، والذاكر والناسي، والقاصد والهازل. ويختلف الأحكام فيه باختلاف أحوال الإنسان.

ويجوز عنه النيابة وفي بعضها لا يجوز. وفي بعضها يلزم الحكم لغير الفاعل، ولا يلزم الفاعل [وفي بعضها يشركان، وفي بعضها لا يجب شيء أصلاً، وفي بعضها يستوفي المثل]<sup>٧٧</sup>، وفي<sup>٧٨</sup> بعضها يستوفي القيمة.<sup>٧٩</sup> فالقاضي ينبغي أن يكون عارفاً بالأحكام من الشريعات حتى ارتفع إليه في قضية عمل في فصلها بما هو مشروع في ذلك، وذلك المعرفة لا تحصل إلا بتتبع النوادر وظاهر الروايات، وحفظ المتون المرتبة من سائر الأصول والزيادات، وضبط الفتاوى والنوازل والوقائع بمراجعات كثيرة إلى مشايخنا من الثقات. فإن العلوم بلا جدال تؤخذ من أفواه الرجال، لأنهم يحفظون أحسن ما يسمعون، ويقولون أحسن ما يحفظون، إذا عرفت هذا تعرف أن القاضي إذا كان جاهلاً تكون البلية أشد لا سيما إذا ارتفع<sup>٨٠</sup> إليه في المعاملات والموارث والمسائل المشككة فينبغي لمن يملك الولاية بل حتم عليه على موجب {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا} <sup>٨١</sup> على ما قيل هو أمر للولاية بأداء حقوق المتعلقة [بذمهم]<sup>٨٢</sup> من المناصب وغيرها إلى [مستحقيها]<sup>٨٣</sup>، كما أن قوله تعالى:

74 في عاشر، وفي جار الله، وفي قنوش: "الصُّنَاعُ"؛ وفي قونيا: "الصنائع".

75 في جميع النسخ: "علماء" سوى أسعد.

76 في نسخة قنوش: "ولم يختلف فيها ليس التكليف بين المسافر والمقيم والمريض والصحيح والمكره والطائع والذاكر والناسي والقاصد والهازل ويختلف الأحكام فيه..."

77 ساقط في عاشر.

78 ساقط في قونيا.

79 وفي نسخة قنوش: "وفي بعضها يشترطان وفي بعضها لا يجب شيء أصلاً أن يكون عارفاً بالله، ومن الشريعات حتى ارتفع..."

80 في جميع النسخ: "ارتفعا إلا عاشر.

81 سورة النساء، ٥٨.

82 في عاشر: "بمذهبهم".

83 في عاشر: "مستحقيها".

{وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ} [أمر لهم]<sup>٨٤</sup> بإيصال الحقوق المتعلقة بدمم الغير إلى أصحابها، وحيث كان المأمور به أولاً، فإنه لما لم يتعلق بوقت دون وقت أطلق إطلاقاً، وحتم على من نصبه مالك الولاية لإقامة هذه المصلحة الجليلة أن لا يختار لهذه الأمر الجليل إلا من هو أصح الناس وأعلمهم وأورعهم وأكملهم، كما اختاره الله تعالى في رسالته صفوة كل عالم ورئيس كل حيل وأفضل أهل كل زمان، كما قال الله تعالى: {اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ}؛<sup>٨٥</sup> {وَأَنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ}؛<sup>٨٦</sup> {وَلَقَدْ اخْتَرْنَاَهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ}؛<sup>٨٧</sup> {اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ}.<sup>٨٨</sup>

وقد كانت الصحابة رضي الله عنهم لا يولون الأحكام جاهلاً ولا فاسقاً ولا ماجناً ولا من يطعن في دينه أو دنياه. ثم اختلفوا في جواز دخول القضاء، منهم من قال: يجوز الدخول فيه مختاراً، لأن الأنبياء والرسل عليهم السلام اشتغلوا به، وقد دخل فيه وجوه الصحابة وأعلام التابعين، ودخل فيه رجال صالحون من الأئمة المجتهدين ومشايخنا المتقدمين. ومنهم من قال: لا يجوز الدخول فيه إلا مكرهاً. ألا ترى أن أبا حنيفة دعي إلى القضاء ثلاث مرات، فأبى حتى ضرب في كل مرة ثلاثين سوطاً،<sup>٨٩</sup> فلما كان في المرة الثالثة قال: حتى أستشير أصحابي، فاستشار أبا يوسف فقال: لو تقلدت القضاء نفعت الناس، فنظر إليه نظر المغضب وقال: رأيت لو أمرت أن أعبّر البحر سباحة أكنت أقدر عليه وكأني بك قاضياً. وكذا دعي محمد إلى القضاء حتى قيّد وحُبس فاضطرّ إليه فتقلّد.

والصحيح أن الدخول في القضاء مختاراً رخصة والامتناع عزيمة، أما الدخول رخصة فلما قلنا. وأما الامتناع عزيمة فلوجهين، أحدهما: أن القاضي مأمور بالقضاء بالحق، وعسى [نظر]<sup>٩٠</sup> في الابتداء أنه يقضي [بحق]،<sup>٩١</sup> ثم لا يقضي في الانتهاء. والثاني أنه يمكنه القضاء إلا بمعاونة غيره، وعسى ليعينه غيره وعسى ليعينه، بهذا ما ذكره الصدر الشهيد في شرح الخصاص، وذكر الخصاص عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من سئل القضاء وكل إلى نفسه، ومن أجز عليه نزل عليه ملك يسدده، ثم ذكر في معنى [الحديث]<sup>٩٢</sup> عن أنس، لأن من سأل القضاء اعتمد<sup>٩٣</sup> فقهه وورعه وذكاه فصار معجباً، فلا يلهم الرشد ويحرم التوفيق. وأما من أكره على القضاء فقد اعتصم بحبل الله، {وَمَنْ يَعْتَصِمَ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ}.<sup>٩٤</sup> وذكر الخصاص عن مسروق

84 في أسعد: "أمرهم".

85 سورة الحج، ٧٥.

86 سورة ص، ٤٧.

87 سورة الدخان، ٣٢.

88 سورة الأنعام، ١٢٤.

89 في قونيا: "صوتا" خطأ.

90 في أسعد: "يظن".

91 في أسعد: "بالحق".

92 ساقط في عاشر.

93 "القضاء" زائد في عاشر.

94 سورة آل عمران، ١٠١.

أنه قال: لأن أقضي يوماً واحداً بحق وعدل أحب إليّ من سنة أعزوها في سبيل الله. وذكر عن الحسن أنه قال: لأجر حكم عدل يوماً واحداً أفضل من أجر رجل يصلي في بيته سبعين سنة. قال الصدر الشهيد: أن مسروق والحسن البصري ابتليا بالقضاء.

ومن ابتلى بشيء يروى في ذلك الباب ما يرجع إلى محاسن ذلك الشيء، كان مسروق والحسن من كبار التابعين. ذكر الصدر الشهيد عزوا إلى النوادر. وعن أبي حنيفة قال: من كان من أئمة التابعين، وأفتى في زمن الصحابة [وزاحمهم في الفتوى]<sup>٩٥</sup> وسوغوا لهم الاجتهاد، [فأنا أقلده، مثل شريح والحسن ومسروق بن الأجدع وعلقمة، وهذا لأنهم لما بلغوا درجة الفتوى في زمن الصحابة وسوغوا لهم الاجتهاد]<sup>٩٦</sup> وصار قولهم كقول الصحابة رضي الله عنهم وفي واقعات الصدر الشهيد في باب أدب القضاء بعلامة العين، ولا ينبغي للقاضي أن يطلب القضاء. فان فعل فهو مسيء لما روي أنه قال صلى الله عليه وسلم: من [جعل على]<sup>٩٧</sup> القضاء فكأنما ذبح بغير سكين. وهذا لأن السكين يعمل في الظاهر والباطن، والذبح بغير سكين ذبح بطريق الخنق، لأنه يؤثر في الباطن دون الظاهر. وكذلك القضاء لا يؤثر في الظاهر، لأنه جاه وحشمة بل يؤثر في الباطن فإنه سبب الهلاك.

وعن شمس الأئمة الحلواني أنه كان يقول: لا ينبغي لأحد أن يزدري هذا اللفظ كيلا يصيبه ما أصاب ذلك القاضي. فقد حكى أن قاضياً روي له هذا الحديث فازدراه وقال: كيف يكون هذا؟ ثم دعا في مجلسه بمن يسوي شعره، فجعل الحلاق يخلق بعض الشعر من تحت ذقنه، إذ عطس فأصابه الموسى فألقى رأسه بين يديه.

وذكر الشيخ الإمام علي السمرقندي في تحفة الفقهاء: "القضاء فريضة محكمة على من وجد في حقه شرائط القضاء من الولاية على المقضي عليه لتسليم المقضي به إلى المقضي له، وهو السلطان أو من يقوم مقامه، لأن هذا من باب الإنصاف للمظلوم من الظالم، وهذا مفروض على الخلفاء والسلاطين، غير أنهم إذا عجزوا بأنفسهم أما لعدم العلم أو لاشتغالهم بأمر آخر يجب عليهم أن يقلدوه من كان يصلح وهو أفتقه الناس [بحضرتهم]<sup>٩٨</sup> وأورعهم، وإن وجدوا اثنين: أحدهما أفتقه، والآخر أورع، فالأورع أولى، لأنه يمكنه أن يقضي بعلم غيره. فلا بد من الورع حتى لا يتجاوز عن حد الشرع، فلا يتصور [الباطل]<sup>٩٩</sup> بصورة الحق [طمعاً]<sup>١٠٠</sup> في الرشوة. ويجب على من استجمع فيه شرائط القضاء إذا قلده حتى امتنع يأثم إلا إذا كان [بحضرتهم في العلماء يحصرهم]<sup>١٠١</sup>. ممن يصلح [للقضاء]<sup>١٠٢</sup> فلا

٩٥ ساقط في قنوش.

٩٦ ساقط في قنوش.

٩٧ في عاشر: "ولي".

٩٨ ساقط في قونيا، وفي عاشر وجرار الله: "بحضرتهم".

٩٩ في قنوش: "الباطن".

١٠٠ في قونيا وعاشر: "كما".

١٠١ وفي قونيا كلاهما "يحضرهم"، وفي جرار الله أولها "يحضرهم"، والثاني "يحصرهم"، وفي أسعد: "لحضرتهم من العلماء من يصلح للقضاء"، في قنوش: "لحصرهم في العلماء لحصرهم ممن يصلح".

١٠٢ زائد في أسعد. وفي تحفة الفقهاء في السخة المطبوعة: "الإلا إذا كان في العلماء بحضرتهم ممن يصلح له كثرة"، للسمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج. ٣؛ ص. ٣٦٩.

بأس بأن [لا]١٠٣ يقبل ويعتذر فيدفع عن نفسه إلى غيره، لأنه ليس يتعين لذلك، [فالذي تعين لا يحل له الامتناع إذا قلد].١٠٤ ولكن لا ينبغي أن يطلب، لأنه ربما لا يقلده [فيذهب ماء]١٠٥ وجهه وحرمة علمه“. إلى هنا من التحفة لعلاء الدين محمد السمرقندي. وفي فتاوى قاصيخان: فإن كان جاهلاً عدلاً أو عالماً غير عدل لا ينبغي له أن يتقلد، ولا يقلد لقوله صلى الله عليه وسلم: القضاة ثلاثة: واحد في الجنة واثان في النار، وأراد بالاثنين: الجاهل وغير العادل، والجاهل التقى أولى بالقضاء من العالم الفاسق. ولو تقلد القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً، وتكون الرشوة حراماً على القاضي وعلى الآخذ. قال الصدر [الشهيد]١٠٦ في جواهر الفتاوى في كتاب القضاء في باب فتاوى الشيخ الإمام جمال الدين [الزاهدي]:١٠٧ ”اختلفت الروايات في القاضي إذا ارتشى أو فسق ينزل أو يستحق العزل. اختار البخاريون أنه لا ينزل، وبعضهم قالوا: ينزل. قال شيخنا وإمامنا جمال الدين اليزدي: أنا [متحيرة]١٠٨ في هذه المسئلة، لا أقدر أن أقول [أن]١٠٩ تنفذ أحكامهم لما أرى من التخليط والارتساء والجرأة فيهم، ولا أقدر أن أقول لا تنفذ أحكامهم، لأن كل أهل زماننا كذلك. فلو أفنيت بالبطلان أدى ذلك إلى إبطال الأحكام، فحكم الله بيننا وبين قضاة زماننا أفسدوا علينا ديننا وشريعة نبينا صلى الله عليه وسلم، لا يبق منهم إلا اسم و[لا]١١٠ رسم“. إلى هنا كلام الصدر الشهيد زكي الدين أبي المفاخر محمد بن عبد الرشيد الكرمانى. يقول الفقير رحمه الله الشيخ الإمام قاضي القضاة جمال الدين أبو سعيد المطهر اليزدي وفي عصره تمام انتظام العلم والدين وكمال نظم [أحوال]١١١ الفقهاء ومشايخهم العاملين المتورعين وتاريخ زمانه أثناء الثلاثين [والستين]١١٢ وخمسمائة.

103 ساقط في قونيا وجار الله وقلنوش.

104 في قلنوش: ”والذي يعين له الامتناع إذا قلد“.

105 وفي قونية: ”فيذري“؛ وفي أسعد: ”فندا“؛ وفي قلنوش: ”فهذا ما وجهه“.

106 في نسخة أسعد: ”السعيد“.

107 في نسخة قلنوش وأسعد وجار الله: ”اليزدي“؛ وفي نسخة عاشر: ”الزفدي“.

108 في عاشر: ”مخير“؛ وفي قلنوش: ”مخير“.

109 ساقط في عاشر وقونيا وأسعد.

110 ساقط في جار الله.

111 في عاشر: ”أقوال“.

112 في قونيا: ”والسبعين“.

**PROF. DR. MEHMET AKİF AYDIN, OSMANLIDA  
MECELLE (14 OCAK 2009, MARMARA  
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ), İSTANBUL.**

**Necmettin KIZILKAYA\***

Dönemin önemli devlet ve siyaset adamı olan Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895), ilmî kişiliğinin yanında yaptığı çok yönlü çalışmalarla adından sürekli söz ettirmeği başarmış nadir simalardan birisidir. Özellikle ortaya koyduğu eserlerle birçok ilke imza atmış olan Cevdet Paşa ismi zikredildiğinde akla hiç şüphesiz Mecelle gelmektedir. Ancak Mecelle, daha hazırlanmadan önce değişik kesimlerin tepkisini çektiği gibi, gerek hazırlanırken ve gerekse neşredildikten sonra birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Buna rağmen Mecelle, hukuk kültürümüz açısından önemli bir eser olma vasfını hâlâ korumaktadır. Nitekim Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle üzerine yapılan çalışmaların her geçen gün artarak devam etmesi de bunun somut bir göstergesidir. Bu çerçevede, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde *Osmanlıda Mecelle* başlığıyla düzenlenen konferans, Cevdet Paşa ve Mecelle'yi anlama noktasında atılan önemli adımlardan birini teşkil etmektedir. Mustafa Uzun'un Ahmet Cevdet Paşa'nın hayatı hakkında yaptığı sunum ile başlayan konferans, M. Akif Aydın'ın, Mecelle ve Cevdet Paşa'nın hukuki şahsiyeti üzerinde yaptığı konuşmayla devam etti.

Ahmet Cevdet Paşa'nın hayat hikâyesini çocukluğunun ilk dönemlerinden itibaren ele alan Uzun, daha çok Onun edebî yönü üzerinde durdu. Buna göre Ahmet Cevdet Paşa 1238/1822'de Lofça'da dünyaya geldi. İlk eğitimine bulunduğu bölgenin ileri gelen ilim adamlarından olan Lofça müftüsü Hafız Ömer Efendi'den Arapça ve fıkıh tahsil ederek başlamış ve 1255/1839 tarihinde henüz on altı yaşındayken imparatorluğun kültür merkezi olan

\* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi. necmettink@hotmail.com

İstanbul'a gelmiş ve burada bazı ders halkalarına dâhil olmuştur. Temel eğitimi alan Cevdet Paşa bundan sonra telifâta başlar ve daha 18 yaşındayken *Beyânü'l-Ünvân*'ı kaleme alır.

Ahmet Cevdet Paşa'nın edebiyat ilgisi daha eğitim hayatının ilk dönemlerinden itibaren başlar. Öğrencilik yıllarında bir yandan temel medrese kitaplarını okuyor, öte taraftan tasavvuf ve edebiyat ile ilgili eserler okuyarak bu alanda kendisini geliştiriyordu. Sami Efendi ve Nefi'yi takliden şiire yönelen Cevdet Paşa, daha sonra Türkçe ilk gramer kitabı olarak kabul edilen *Kavâid-i Osmaniye*'yi yazdı. Her ne kadar daha önce bazı gramer kitaplarına rastlansa da bütün gramer kurallarını ele alan ilk eser olma özelliğiyle ön plana çıkmış olan *Kavâid-i Osmaniye*'nin otuz civarında baskısı yapılmıştır.

Cevdet Paşa'nın diğer bir önemli eseri de Türkçe ilk belagat kitabı olarak kabul edilen *Belâgat-ı Osmaniye*'dir. Ahmet Cevdet Paşa, bu eseriyle *Kavâid-i Osmaniye*'yi tamamlar. Çünkü *Kavâid-i Osmaniye*'de Osmanlıcanın sarf ve nahvini tedkik etmiş, bu kitabıyla da onun belagatini ortaya koymaya çalışmıştır. Klasik belagat yazım geleneğine bağlı kalarak kaleme alınan eserde bedî, beyân ve meâni ilimleri incelenmiş ve bunlar zengin örneklerle desteklenmiştir.

Uzun, Onun nazım alanındaki eserlerine değindikten sonra şiir konusundaki yetkinliğine dair örnekler vererek bu alanda yazdığı *Divân*'ı hakkında bilgiler verdi. Buna göre Ahmet Cevdet Paşa'nın öğrencilik yıllarında yazmış olduğu şiirlerinin edebî şöhreti Sultan Abdülhamid'e kadar ulaşır ve Sultan kendisine şiirlerini bir divan haline getirmesini söyler. Bunun üzerine Cevdet Paşa şiirlerini *Divânçe-i Cevdet* adını verdiği eserde bir araya getirerek bunu Sultan Abdülhamid'e takdim eder.

Kuvvetli bir medrese eğitiminden kaynaklanan geniş bir bilgi kültürü ile zekânın yoğunluğu şiirler yazan Cevdet Paşa, ilk defa meşhur eseri olan *Kısâs-ı Enbiya*'da hece vezninin Türkçeye uygun olduğunu, aruzun Türk dilinin yapısına uymadığını, aksine Türkçeyi bozduğunu ifade ediyor. Mustafa Uzun son olarak Cevdet Paşa'nın kuvvetli bir nesir kabiliyeti olduğunu ve sahip olduğu bu vasıfla devrinin "*hukuk dilini*" oluşturduğunu ifade ederek sözü M. Akif Aydın'a bıraktı.

Konuşmasına Ahmet Cevdet Paşa'nın Tanzimat döneminin en önemli isimlerinden birisi olduğunu belirterek başlayan Aydın, Bernard Lewis'in Onun Tanzimat döneminin en önemli tarihçisi ve hukukçusu olduğuna dair tespitini aktardıktan sonra daha çok Cevdet Paşa'nın hukuk melekesi ve bunun somut bir göstergesi olan Mecelle üzerinde durdu.

Cevdet Paşa, daha on yedi yaşını doldurmayan bir gençken Müftü müsevvitliği yapmıştır. Fetva tesvidi, kuvvetli bir fıkıh bilgisinin yanında iyi bir yazı yazma melekesi de gerektirmekteydi. Yapmış olduğu bu zor vazife



daha sonra *Mecelle*'nin sağlam hukuk dilinin oluşumunda önemli rol oynamıştır.

Mustafa Reşit Paşa Sadrazam olup Tanzimat Fermanı'yla bazı hukuki reformlar yapmak ister. Ancak çıkardığı kanunların ilgili olduğu meselelerdeki şer'î hükümler hakkında bilgi almak için Meşihat dairesinden münever, zamanın gereklerinden anlayan birinin gönderilmesini ister. Kendisine bu vazifeyi ifa etmek üzere henüz 25 yaşında olan Ahmet Cevdet Paşa gönderiliyor. Uzun yıllar değişik görevlerde bulunan Cevdet Paşa, 35 yaşında Meclis-i Tanzimat üyeliğine getirilir ve oradaki kanun taslaklarının hazırlanmasında önemli roller oynamıştır. Arazi Komisyonu riyaseti de kendisine tevdi edilen Cevdet Paşa, Osmanlı Ceza Kanunu ile Arazi Kanunu'nun hazırlanmasında önemli roller üstlenmiştir.

Cevdet Paşa'nın yapmış olduğu bir çok önemli çalışma içerisinde hukuk kültürümüz açısından en önemli eseri *Mecelle*'dir. Aydın, *Mecelle*'nin hukuk tarihi açısından öneminin, iki sebepten kaynaklandığını ifade ettikten sonra bunları şöyle açıklamıştır:

1. Tanzimat ile beraber kanunlaştırma faaliyetleri başlayınca bazı Osmanlı devlet adamları Batı'dan kanun alma yoluna gitmek istemişlerdir. Bu konuda birçok yolu deneyen bu devlet adamları, Medeni Kanun ile ilgili düzenlemeler söz konusu olunca 1804 tarihli Fransız Medeni Kanun'unu tercüme ederek bunun Osmanlı Devleti'nde uygulanmasını sağlamaya çalışmışlardır. Fransız Medeni Kanunu tercüme edilmesine rağmen Cevdet Paşa'nın göstermiş olduğu yoğun çabalar neticesinde elde etmiş olduğu başarıyla bu kanun rafa kaldırılmış ve yerine *Mecelle* kabul edilmiştir.

2. *Mecelle*'nin hukuk tarihi açısından ikinci önemi ise bir ictihâd hukuku olan İslam hukuku alanındaki ilk kanun olmasıdır. *Mecelle*'ye kadar bazı kanunlaştırma çabaları olmuşsa da bunlar başarılı olmamıştır ve *Mecelle* bu konuda bir ilk olmuştur.

M. Akif Aydın, daha sonra konuşmasında *Mecelle* ile ilgili bazı önemli hususlara değindi. Osmanlı'da o döneme kadar kaleme alınmış eserler, ilim dilinin Arapça olması sebebiyle Osmanlıca yerine Arapça kaleme alındığı için Türk hukuk dili oluşmamıştı. Ancak 16 kitaptan oluşan ve sağlam bir hukuk diline sahip olan *Mecelle* sayesinde Türk hukuk dili oluşmuştur. *Mecelle*'nin Türkçe yazılmış olması, Türkçe'nin bir bilim dili olduğunu göstermesi bakımından önem arzeder.

Daha önce ifade edildiği üzere *Mecelle* hazırlanmadan önce Cevdet Paşa ile Fransız büyük elçisi başta olmak üzere Fransız Medeni Kanunu'nun Osmanlı'da uygulanmasını isteyen cenah arasında kıyasıya mücadeleler olmuştur. Cevdet Paşa, Hanefî mezhebi hükümlerinden iktibas suretiyle hazırlanacak olan bir medeni kanun önerisini meclise kabul ettirdikten sonra

çalışmalar başlamıştır. Ancak bu görevi yürütürken Fransız elçiliği kendisiyle çok uğraşmış ve Mecelle'nin dördüncü kitabını hazırladıktan sonra vazifesinden uzaklaştırılmıştır. Ahmet Cevdet Paşa görevinden uzaklaştırılmasında Fransız Elçiliği'nin rolünün olduğunu kendisi beyan eder. Yeni medeni kanun hazırlıklarına sadece Fransız Elçiliği ve bu kanunu isteyen cemahtan tepkiler gelmez; aynı zamanda içten de buna karşı çıkanlar olmuştur. Bunların başında Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi gelmektedir. Ona göre çıkartılacak böyle bir eserin, Şeyhülislamlık makamı tarafından hazırlanması gerekmektedir.

Mecelle'nin hazırlık çalışmaları içten ve dıştan tepkilere rağmen sürdürülmüş ve Mecelle'nin beşinci kitabı olan *Kitâbü'r-Rehn'e* kadar gelinmişti. Cevdet Paşa bu kitabı hazırlarken aniden Divan-ı Ahkâm-ı Adliye Nazırlığı'ndan ve Mecelle Cemiyeti Reisliği'nden uzaklaştırılmıştır. Mecelle Cemiyeti Cevdet Paşa olmadan altıncı kitap olan *Kitâbü'l-Vedâ'a'yı* kaleme almış ancak daha öncekilerle kıyaslandığında her açıdan eksiklerle dolu olan bu kitap çok tenkit edilmiş ve bu sebepten dolayı Cevdet Paşa tekrar Mecelle Cemiyeti'nin başına getirilmiştir. Hazırlık cemiyetinin başına geçen Ahmet Cevdet Paşa, *Kitâbü'l-Vedâ'a'yı* toplatıyor ve akabinde *Kitâbü'l-Emânât'ı* kaleme alıyor. Bunlar karşılaştırıldığı takdirde Cevdet Paşa'nın Mecelle gibi büyük bir hukuk külliyatının hazırlanmasındaki rolü ortaya çıkar.

Aydın daha sonra, Mecelle'nin sadece Türk hukuku açısından önemli olmadığını; aynı zamanda İslam hukuku alanında da çok önemli bir eser olduğunu ifade etti. Bunun en somut göstergesi ise Mecelle'nin 1950'lere kadar bazı İslam ülkelerinde uygulanmış olmasıdır. Onun bu tespitine Mustafa Uzun da 1990'ların ortalarında İsrail'e yaptığı bir gezide oradaki Müslümanlara Mecelle'nin tatbik edilmekte olduğunu ifade ederek katıldı.

M. Akif Aydın, Ahmet Cevdet Paşa'nın Mecelle'den sonra hukuk alanında pek çalışması olmadığını, sadece *Bey' bi'l-Vefâ* ile ilgili bir risalesinin bulunduğunu ifade ettikten sonra Cevdet Paşa'nın bundan sonra başta tarih olmak üzere başka alanlarda önemli çalışmalar ortaya koyduğunu kaydetti.

Aydın, Osmanlı hukuk tarihinin son dönemine damgasını vuran Ahmet Cevdet Paşa'nın, hukukçuluğunun yanı sıra önemli bir devlet adamı ve edebiyatçı olduğunu; o dönemde ortaya çıkmış bazı isyanları bastırdığını ifade ettikten sonra Cevdet Paşa'nın hanımıyla yaptığı yazışmaların Onun edebî yönüne çok güzel bir örnek olduğunu belirtti. Konuşmasını, Mithat Cemal'in *Akif Kur'an'ın şairi, Cevdet Paşa Kur'an'ın nâsiridir* sözüyle son veren M. Akif Aydın'dan sonra Mustafa Uzun, Cevdet Paşa'nın Dîvân'ından bir şiir okuyarak konferansı bitirdi.

Dinleyicilerden gelen soruları yanıtlayan Prof. Aydın, mecellenin sözlük anlamına açıklık getirerek Mecelle'deki külli kâidelerden bazı örnekler

verdi. Mecellenin lügat manasının dergi olduğunu ifade ettikten sonra, Mecelle'nin *Mukaddime* denilen 100 maddelik bir kısmının olduğunu ve uzun yıllar boyunca Cumhuriyet döneminde avukatların bunları çokça uyguladıklarını ifade etti. Daha sonra Mecelle'deki külli kâidelere *Mevrid-i nassta ictihada mesağ yoktur, ehveni şerreyn ihtiyar olunur, zararı âmmı def' için zararı hâs ihtiyar olunur* kâidelerini örnek verdi. Ayrıca Cevdet Paşa'nın Mecelle ile kazuistik yöntemden mücerrede doğru gidişin sinyalini verdiğini de sözlerine ilave etti.

Mecelle üzerine yazılan şerhler ile ilgili bir soruya da Türkçe yapılan şerhlerden Ali Haydar Efendi'nin, Atıf Bey'in (yarım kalmış), Ziyaeddin Efendi'nin ve Reşit Paşa'nın şerhlerini örnek gösteren Aydın, Mecelle üzerinde Türkiye ve dışında birçok çalışmanın yapıldığını ve bunların 1980'lerden sonra hukuk tarihi çalışmalarıyla beraber arttığını ifade ederek konferansı bitirdi.

