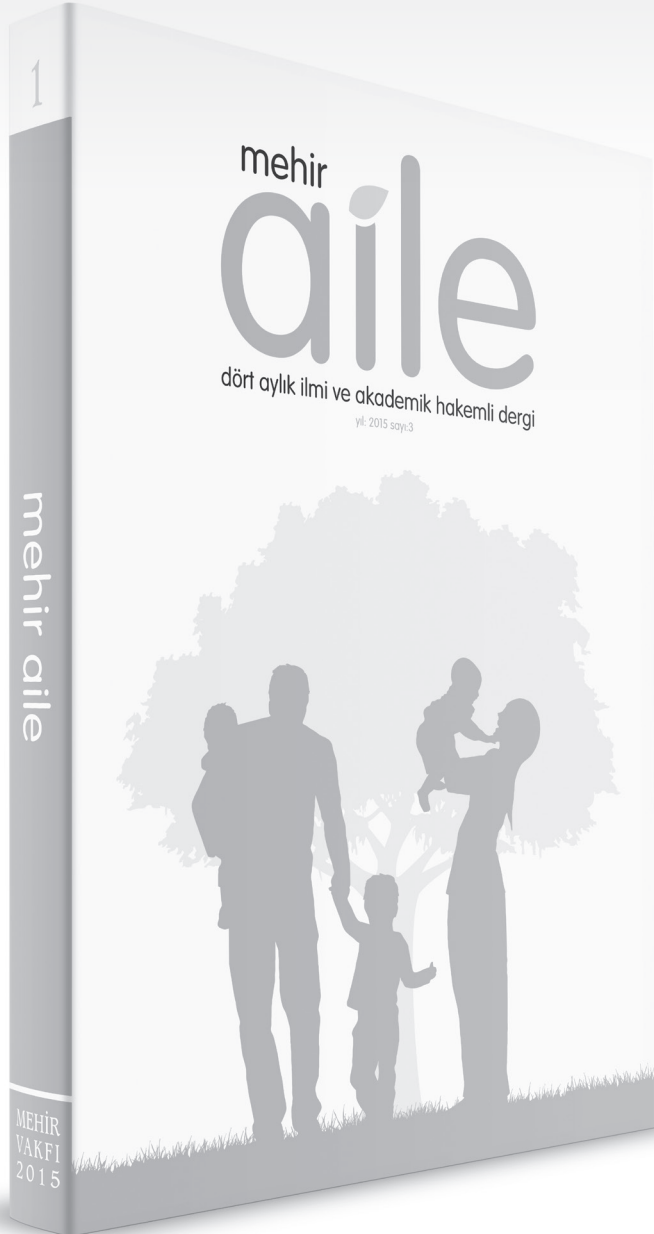


# Mehir Aile Dergisi

*Çok Yakında Çıkıyor*



# MEHİR AİLE DERGİSİ

## Yayın Çağrısı

Mehir Aile Dergisi, yılda üç defa (dört aylık) yayımlanan, ulusal akademik hakemli bir dergidir. Derginin yayım dili Türkçe ve İngilizcedir. Yayın Kurulu'nun kararı ile diğer dillerde de yayınlar kabul edilebilir ve yayımlanabilir. Her sayısıyla olduğu gibi özel sayı ve dosyalarla da bir kaynak niteliğini taşıyacak olan derginin kurumsal sahibi, merkezi Konya'da bulunan Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı'dır. Arapça makaleler de kabul edilebilir. Bu durumda çalışmanın Türkçe ve İngilizce özeti de eklenmelidir.

Disiplinler arası araştırmaları teşvik etme amacından hareketle, dergide yayımlanması istenen yazılar Aile ile ilgili olmalıdır. Dergide, Aileyi konu alan bir sorunsala ve çözüm önerilerine yer verilebilir, Aileyi içeren konular tarihi, edebi, kültürel, ekonomik ve sosyal içerikte olabilir, aile uzmanlarının ve eserlerinin tanıtımı, aile konusunda çalışan önceki araştırmacıların yazmış oldukları makalelerin yayını veya tercümesi, sempozyum veya tez değerlendirmeleri gerçekleştirilebilir. Dergiye gönderilen yazılar, başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Yazılar yayımlanmak üzere kabul edildiği takdirde, Mehir Aile Dergisi, bütün yayın haklarına sahip olur. Yayımlanan yazılardan alıntı yapılması durumunda, kaynak belirtilmesi zorunludur. Gönderilen makaleler, Hakem Kurulu'nun değerlendirmesinden sonra yayın sürecine alınır; yayımlansın veya yayımlanmasın, iade edilmez. Yazıları yayımlanan yazarlara telif ücreti ödenmez.

Araştırma bilimsel metotlara uygun olmalıdır. Gönderilen yazılar, resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 20-25 dergi sayfasını (4000-5000 kelime) aşmamalıdır. Çalışmaya 1000 kelime-lik İngilizce özet eklenmelidir. Araştırmalar hakemlerin (en az iki hakem) olumlu görüşünden sonra yayımlanır. Hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Hakem raporları gizlidir. Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadır. Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Yayımlanan yazılardaki düşünceler yazara ait olup, hukuken ve bilim etiği açısından sorumluluk tamamen yazara aittir.

Dergiye gönderilen yazılar, A4 boyutlarında ve beyaz kağıda üst/alt/sağ 3 cm. ve sol 4 cm. boşluk bırakılarak; 1 satır aralıklı; iki yana yaslı; girinti sol/sağ 0 cm.; paragraf aralığı 6 nk; 11 punto ve Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Makale adları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı ve yazarların adı, soyadı, akademik unvanı ve çalıştıkları kurum belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri tam olarak verilmelidir. Kaynak gösterimi, **CMS (Chicago of Manual Style) Yöntemi'**ne (16t-A) (<http://www.chicagomanualofstyle.org/about16.html>) göre yapılmalıdır.

Dergimizde yayımlanmasını arzu ettiğiniz bilimsel çalışmalarınızı bilgi@mehiraile.org adresine Microsoft Word dosyası halinde ekleyerek gönderebilirsiniz. Dergi yayın ilkelerine ve daha fazla bilgiye dergimiz web sayfasından ([www.mehiraile.org](http://www.mehiraile.org)) ulaşabilirsiniz.

Editör  
Prof. Dr. Saffet KÖSE

### İletişim Bilgileri / Contacts

Musalla Bağları Sarnıç Sk. No: 2, Selçuklu/KONYA

Tel: 0(332)2361460 - Fax: 0(332)2361465

[www.mehiraile.com](http://www.mehiraile.com) - [www.mehiraile.org](http://www.mehiraile.org)

Mehir Vakfı Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı ve IDSB üyesidir.

# İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı: 25  
Nisan 2015



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

Journal of Islamic Law Studies

مجلة البحوث الفقهية الإسلامية

Sayı / Number / العدد : 25

Yıl / Year / السنة : 2015

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

**Sahibi / Publisher / صاحبا**

Mustafa ÖZDEMİR

Mehir Vakfi / Mehir Foundation / مؤسسة المهير لتوزيع الشباب

**Editör / Editor-in-Chief / رئيس التحرير**

Prof. Dr. Saffet KÖSE

**Editör Yardımcısı / Associate Editor / مساعد رئيس التحرير**

Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK

**Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير**

Prof.Dr. Halil İbrahim ACAR - Dr. Ahmet AKMAN - Doç.Dr. Abdüsselam ARI - Prof.Dr. Nasi ASLAN - Prof.Dr. Tevhit AYENGİN - Doç.Dr. Tuncay BAŞOĞLU - Y.Doç.Dr. İsmail BİLGİLİ - Prof.Dr. Recep CİCİ - Dr. A. Hakan ÇAVUŞOĞLU - Y.Doç.Dr. Mehmet DİRİK - Prof.Dr. Sabri ERTURHAN - Y.Doç.Dr. Necmeddin GÜNEY - Y.Doç.Dr. Menderes GÜRKAN - Prof.Dr. Hasan HACAK - Prof.Dr. Abdurrahman HAÇKALI - Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN - Prof.Dr. Ali KAYA - Doç. Dr. Saim KAYADİBİ - Dr. Hüseyin KAYAPINAR - Y.Doç.Dr. Necmettin KIZILKAYA - Prof. Dr. Adnan KOŞUM - Prof. Dr. İsmail KÖKSAL - Doç.Dr. Murtaza KÖSE- Doç.Dr. Muharrem ÖNDER - Dr. Hasan ÖZER- Doç.Dr. Ali İhsan PALA - Dr. Ali PEKCAN - Y.Doç.Dr. İzzet SARGIN - Doç.Dr. Haluk SONGUR - Doç.Dr. Osman ŞAHİN - Doç.Dr. Murat ŞİMŞEK - Doç.Dr. Hasan TANRIVERDİ - Prof.Dr. Talip TÜRCAN - Y. Doç.Dr. Mustafa YAYLA - Prof.Dr. Kemal YILDIZ - Doç.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. Murteza BEDİR - 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. Şamil DAĞCI - Prof.Dr. Nihat DALGIN - Prof.Dr. H. Mehmet GÜNAY - Prof.Dr. Beşir GÖZÜBENLİ - Prof.Dr. Hasan GÜLEÇ - Prof.Dr. Cengiz KALLEK - Prof. Dr. Hayreddin KARAMAN - Prof.Dr. Ferhat KOCA - Prof.Dr. Muhsin KOÇAK - Prof.Dr. Ahmet ÖZEL - Prof.Dr. Sükrü ÖZEN - Prof.Dr. Mehmet ŞENER - Prof.Dr. Salih TUĞ - Prof.Dr. Mustafa YILDIRIM - Prof.Dr. Davut YAYLALI - Prof. Dr. Y. Vehbi YAVUZ

**Yayın Takip / Editorial Secretary / سكرتير التحرير**

Arş. Gör. Huzeyfe ÇEKER

**Kitap Tanıtımı / Book Review / حول الكتب**

Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ

**Özetler / Summaries/Translation / ملخصات**

Yrd. Doç. Dr. Yusuf SAYIN

**Bibliyografya Kontrol/ Bibliographic Control / مراجعة المصادر**

Arş. Gör. Ahmet EKİNCİ

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

Yrd. Doç. Dr. Necmettin KIZILKAYA- Yrd. Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY

**Yazı İşleri Müdürü / Editorial Assistant**

Abdullah ŞAFAK

e-mail: [ihad2003@gmail.com](mailto:ihad2003@gmail.com)

ISSN 1304-1045

**Kapak:** Prof. Dr. Muhittin OKUMUŞLAR

**Mizanpaj:** Furkan Selçuk ERTARGİN, [macfurkan@gmail.com](mailto:macfurkan@gmail.com)

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi EBSCO'nun hazırladığı Academic Search Complete (ASC)'de indekslenmekte ve EBSCO'nun elektronik tarama motorlarında yayınlanarak ilim dünyasına sunulmaktadır.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi Index Islamicus tarafından taranmaktadır.

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

Basım Tarihi: Nisan 2015

## Yayın İlkeleri

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

## Principles and Regulations for Publication

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

## قواعد النشر وشروطه

- ١- أن يكون البحث المراد نشره في المجلة مبنياً على الفقه الإسلامي.
- ٢- 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 فقهائنا القدامى وترجمتها أو تقييم المؤتمرات أو الرسائل الخ...
- ٣- أن يوافق البحث على المناهج العلمية.
- ٤- أن يرفق بالبحث خلاصة مستوفية له لترجمتها إلى اللغة الإنجليزية أو العربية
- ٥- تنشر البحوث بعد أن يتم التحكيم من قبل المتخصصين وفقاً لقواعد التحكيم
- ٦- جميع المسؤوليات العلمية والقضائية للبحوث المنشورة في المجلة على مؤلفيها
- ٧- البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها

## 25. Sayı Hakemleri

Abdullah ÇOLAK (Doç.Dr.) | Abdullah DURMUŞ (Yrd.Doç.Dr.) | Adem ÇİFTÇİ (Yrd.Doç.Dr.) | Adnan KOŞUM (Prof. Dr.) | Ali BAKKAL (Prof. Dr.) | Bayram DEMİR (Yrd.Doç.Dr.) | Davut İLTAŞ (Doç.Dr.) | Halil İbrahim ACAR (Prof. Dr.) | İbrahim YILMAZ (Yrd.Doç.Dr.) | İsmail ACAR (Yrd.Doç.Dr.) | İsmail BİLGİLİ (Yrd.Doç.Dr.) | Kamil YAŞAROĞLU (Yrd.Doç.Dr.) | Mehmet Ali YARGI (Doç. Dr.) | Mehmet ÖZKAN (Yrd.Doç.Dr.) | Muammer ESEN (Prof. Dr.) | Murat ŞİMŞEK (Doç.Dr.) | Mustafa BAKTİR (Prof. Dr.) | Necmettin KIZILKAYA (Yrd.Doç.Dr.) | Nihat DALGIN (Prof. Dr.) | Nuri KAHVECİ (Doç.Dr.) | Oğuzhan TAN (Yrd.Doç.Dr.) | Orhan ÇEKER (Prof. Dr.) | Recep ÇİĞDEM (Prof. Dr.) | Sabri ERTURHAN (Prof. Dr.) | Saffet KÖSE (Prof. Dr.) | Saim KAYADİBİ (Doç.Dr.) | Savaş KOCABAŞ (Yrd.Doç.Dr.) | Servet BAYINDIR (Prof. Dr.) | Şamil DAĞCI (Prof. Dr.) | Şevket TOPAL (Prof. Dr.) | Tevhit AYENGİN (Prof. Dr.) | Vecdi AKYÜZ (Prof. Dr.) | Zekeriya GÜLER (Prof. Dr.)

### Adres / Address / العنوان :

Musalla Bağları Sarıncı Sk. No: 2 - Selçuklu / KONYA

Tel: 0332 236 14 60

Fax: 0332 236 14 65

www.mehir.org

Mehir Vakfı Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı ve IDSB üyesidir

# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editör'den .....9-10

## **Fıkıh Özelinde Dini Bilgi ve Günümüzde İslam Algısı**

*Islamic Religious Knowledge in the Case of Fiqh and the Perception of Islam Today*

Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU .....11-52

## **Küreselleşme Sürecinde Müslümanların Geleneksel Kendini Tanıma**

### **Biçimlerinin Yenilenmesi Üzerine**

*Renewal of Traditional Forms of Self-Recognition on Muslims in The Process of Globalization*

Prof. Dr. Ferhat KOCA .....53-75

## **Fıkıh Usulünde İktirânın Delâleti ve Furû Fıkha Etkisi**

*The Indication of Iktirân in Legal Theory (Usûl Al Fiqh) and Its Effect on The Islamic Law (Furû ')*

Yrd. Doç. Dr. Taha NAS.....77-98

## **Klasik Fıkıh Usûlünde Taklîdin Bilgi ve Amel Değeri: Tarafları ve Konusu Açısından**

*The Epistemological and Practical Value of The Imitation in The Classical Islamic Legal Theory:*

*In Terms of Its Parties and Subjects*

Dr. Adem YIGIN ..... 99-133

## **İslâm Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller**

*The Causes of not Paying Alimony to a Wife in Islamic Family Law*

Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİRİK..... 135-159

زواج المسلم من الكتابية: المفاهيم، الحكم، الضوابط

*The Marriage of Muslim Men to the Woman of the Book: Concepts, Terms, and Principles*

محمد رشيد علي بوغزاله..... 161-180

## **Kudûrî'nin et-Tecrid'inde Hanefîler ile Şâfiîlerin Nasslarla İlgili İhtilafları**

### **(Kitâbu'n-Nikâh Özelinde)**

اختلاف الأحناف و الشافعية في تلقي النصوص في التجريد للقدوري (بصد كتاب النكاح)

Arş. Gör. Ahmet Numan ÜNVER ..... 181-203

## **İslam Hukuku Açısından İnsan Kökenli Biyolojik Maddelerin Hukuki Statüsü**

*Legal Status of Biological Metaterials of Human Origin in Terms of Islamic Law*

Dr. Nurten Zeliha ŞAHİN ..... 205-223

## **İslam Hukuku Açısından Hilenin Meşruiyeti (İslami Finans Kurumlar Örneği)**

*The Legitimacy of Legal Fiction (Hile) in Terms of Islamic Law*

*(Islamic Financial Institutions Example)*

Yrd. Doç. Dr. Ercan ESER ..... 225-250

## **İslam Hukukunda Olağanüstü Yetkili Bir Mahkeme Olarak Velâyetü'l-Mezâlim**

### **(Mezâlim Mahkemeleri)**

*Medâlim (Atrocities Court) in Islamic Law as an Extraordinarily Competent Court*

Yrd. Doç. Dr. Ahmet DURAN..... 251-273

<b>“İtibar Gâlib-i Şâyi’adır, Nadire Değildir” İlkesinin Ebû Hanîfe’nin Suç-Ceza Teorisine Etkisi</b> <i>The Effect of the Principal “The More Common is Considered, Not The Rare One”</i> <i>on Abû Hanîfa’s Jurisprudence on Crimes and Punishments</i> Yrd. Doç. Dr. Ahmet AYDIN.....	275-297
<b>Afgan Ceza Hukukunun Kaynakları</b> <i>The Sources of Afghan Islamic Criminal Law</i> Mehtarkhan KHWAJAMİR.....	299-314
<b>Ehl-i Sünnet Kelamında (Eş’ariyye ve Mâturidiyye)</b> <b>Tekfirde Sınırlar -İman-Küfr Sınırını Belirlemede Başlıca İlkeler-</b> <i>Borderlines Restricting the Tekfir in the Theologies of Asharite and Maturidite</i> Doç. Dr. Recep ARDOĞAN.....	315-342
<b>Cihadın Mahiyeti ve “Tebliğ Metodu” Olarak Kullanılması</b> <i>Nature of Jihād and Using it as a Method of Tabligh</i> Öğr. Gör. Dr. Fatih ORHAN.....	343-359
<b>Hasan Basri Çantay’ın Meâlinde Ahkâm Âyetlerinin İzahı</b> <i>Explanation of Judicial Verses in The Translation of Hasan Basri Çantay</i> Yrd. Doç. Dr. Halis DEMİR.....	361-383
<b>İbadetlerin Edasında Tedricilik Meselesi ve İlgili Hadislerin Tahlili</b> <i>The Gradualness about Worships in Islam within the Framework of Ahadith</i> Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN & Arş. Gör. Dr. Mutlu GÜL.....	385-418
<b>Cuma Namazı Mükellefiyeti</b> <i>The Obligatory of Friday Prayer</i> Doç. Dr. Osman ŞAHİN.....	419-451
<b>Meşruiyet ve Kemiyyet Bağlamında Teravih Namazı</b> <i>Prayer of Tarawih in the Context of Legitimacy and Quantity</i> Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR.....	453-497
<b>Şirvanlı Ahmed Hamdi’nin Mecâmi’ Tercümesinin “Hâtime: Kavâid-i Külliyye” Bölümü</b> <i>Şirvanlı Ahmed Hamdi’s Translation of Mecâmi’: “Hâtime: Kavâid-i Külliyye” Chapter</i> Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK & Mehmet ARITÜRK.....	499-525
<b>Notlar</b> Hayvan Kesimi Konusunda Karar ve Tavsiyeler, Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi Çev. Dr. Yahya ŞENOL.....	527-531
<b>Kitap Tanımları</b> Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, <i>İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler</i> , Ensar Yayınları, İstanbul 2012, 455 sayfa Değerlendiren: Yaşar KOÇYİĞİT.....	533-542
Dr. Vehbe ez-Zuhayli, <i>Nazariyyetü’d-damân ev ahkâmü’l-mes’ûliyyeti’l-medeniyye ve’l-cinâiyye fi’l-fıkhi’l-İslâmî -dirâse mukârene-</i> , Dâru’l-Fikr, Dımaşk 1982, 357 sayfa Değerlendiren: Abdurrahman BULUT.....	543-546
Doç. Dr. Nuri KAHVECİ, <i>İslam Aile Hukuku</i> , Hikmetevi yayınları, 2014, 278 sayfa. Değerlendiren: Zeynep ÇİFTASLAN.....	547-552
Davut İltaş, <i>Fıkıh Usulünde Mütakellim’in Yönteminin Delâlet Anlayışı</i> , İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, 447 sayfa. Değerlendiren: Tuba Hacer KORKMAZ.....	553-556



## *Editör'den*

Dergimizin 25. sayısı sizlerle.

Bu sayıya, Diyanet İşleri eski Başkanı Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU hocamızın yazısıyla başlıyoruz. Bu yazı hocamızın kısa bir süre önce İzmir'in dördüncü ve en genç devlet üniversitesi olan Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde vermiş olduğu konferansının çözümlenen kayıtlarından oluşmaktadır. Yazıda, dinî bilginin mahiyeti, tarihi serüveni, günümüzde müslümanların dinî bilgi tasavvuru ve sorunları, fıkıh bilgisi, öğretimi ve sorunları, toplumsal değişme, klasik fıkıh öğretisinin dayanma gücü, İslâm algısı ve günümüz ilâhiyat fakültelerinin durumu gibi önemli konular yer almaktadır. Bu sayıdaki ikinci yazı ise Prof. Dr. Ferhat KOCA'ya ait. Koca, Müslümanların geleneksel kendini tanıma biçimlerinin ortaya çıkardığı çeşitli olumlu ve olumsuz sonuçlara vurgu yaparak, söz konusu kendini tanıma biçimlerinin yenilenmesi hususunda zihniyet değişimi ve birtakım yeni perspektifler önermektedir.

25. sayıda fıkıh usûlü ile ilgili iki adet makale yer almaktadır. Bunlardan ilki Yrd. Doç. Dr. Taha NAS'a ait "Fıkıh Usulünde İktirânın Delâleti ve Furû Fıkha Etkisi" başlığıyla fukahânın ihtilafı ve bazı furû-ı fıkıh örnekleri çerçevesinde iktiran ilkesini incelemektedir. Diğeri ise Dr. Adem YIGIN'in klasik fıkıh usulünde taklîdin bilgi ve amel değerini tarafları ve konusu bağlamında ele aldığı makalesidir.

Aile hukuku alanında ise üç ayrı araştırma yer almaktadır. Bunlardan ilki Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİRİK'in nüshûz, irtidâd, ölüm, geçmiş nafakadan feragat, sıhrî yakınlarla zina, fâsîd nikâh, hastalık, yaş küçüklüğü, nafaka ödemeye güç yetirememe, hapis ve kaçırılmadan ibaret olan evlilik nafakasını düşüren halleri ele aldığı çalışmasıdır. İkinci makale ise Muhammed Reşîd Ali Bû Gazâlê'nin müslüman erkeğin gayr-i müslim kadınla evliliğini kavram, hüküm ve ilkeler çerçevesinde ele aldığı çalışmasıdır. Üçüncüsü ise Arş. Gör. Ahmet Numan ÜNVER'in Kitâbu'n-Nikâh özelinde Kudûrî'nin et-Tecrîd'indeki Hanefî - Şâfiî İhtilaflarını incelediği makaledir.

Bu sayıda günümüz fıkıh problemleri odaklı iki çalışma yer almaktadır. Bunlar Dr. Nurten Zeliha ŞAHİN'in İslam hukuku açısından insan kökenli maddelerin hukuki statüsünü ve bu maddelerin kullanımı karşısındaki tavrını incelediği çalışması ile Yrd. Doç. Dr. Ercan ESER'in İslami finans kurumları örneğinde İslam hukuku açısından hilenin meşruiyetini ele aldığı makalesidir.

İslam muhakeme ve ceza hukuku ile ilgili Yrd. Doç. Dr. Ahmet DURAN, "İslam Hukukunda Olağanüstü Yetkili Bir Mahkeme Olarak Velâyetü'l-Mezâlim"; Yrd. Doç. Dr. Ahmet AYDIN, "İtibar Gâlib-i Şâyiadır, Nadire Değildir" İlkesinin

Ebû Hanîfe'nin Suç-Ceza Teorisine Etkisi" ve Mehtarkhan KHWAJAMİR'in "Afgan Ceza Hukukunun Kaynakları" adlı üç tetkik dergimizdeki yerini almaktadır. Ayrıca Doç. Dr. Recep ARDOĞAN'ın Ehl-i Sünnet Kelamı çerçevesinde iman-küfür sınırını belirlemenin ana ilkelerini ele aldığı makalesi ile Öğr. Gör. Dr. Fatih ORHAN'ın cihadın mahiyetini ve tebliğ metodu olarak kullanılması meselesini klasik referanslara bağlı olarak ele aldığı araştırması da bu sayıdaki yerini almıştır.

Derginin 25. sayısında ahkam ve ibadetlerle ilgili yazılar da bulunmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Halis DEMİR, Hasan Basri Çantay'ın meâlinde ahkâm âyetlerini izah ettiği bölümleri incelemektedir. Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN ile Arş. Gör. Dr. Mutlu GÜL'ün birlikte hazırladıkları "İbadetlerin Edasında Tetricilik Meselesi ve İlgili Hadislerin Tahlili" araştırması ahkam ve ibadetleri tetricilik bakımından ele almaktadır. Doç. Dr. Osman ŞAHİN, cuma namazının mükellefiyeti meselesini incelerken, Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR de teravih namazının meşruiyet ve kemiyeti problemini ele almaktadır. Bu sayıda son olarak Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK ile Mehmet ARITÜRK'ün yayına hazırladığı Şirvanlı Ahmed Hamdi'nin, Hâdimî'nin Mecâmî'ine yaptığı tercümenin "Hâtime: Kavâid-i Külliyye" bölümünün Latin harflerine çevirisi yer almaktadır. Dergimiz not ve tanıtım yazıları ile sona ermektedir.

Bu sayının yayımı münasebetiyle yazılarıyla, hakemlikleriyle, finansmanıya, basımıyla kısaca her türlü desteğiyle katkısı bulunan herkese teşekkür ederim.

Dergimizin bu sayısının da ilim dünyasına hayırlı olması dileğiyle...

**Prof. Dr. Saffet KÖSE**

# FIKİH ÖZELİNDE DİNÎ BİLGİ VE GÜNÜMÜZDE İSLAM ALGISI

**Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU\***

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi  
Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER)

## A. DİNÎ BİLGİNİN MAHİYETİ VE TARİHİ SERÜVENİ

İslam tabii ve fitrî bir dindir. Allah bütün mevcudatı hikmeti ile yarattı, insanı yarattı. İnsanoğlunu yaratırken de ona kendi mesajını, kendi davetini kabul edecek bir kıvam, öz ve maya verdi. Ruhlar âleminin “Bez-m-i Elest” denilen temsili sahnesi aslında insanoğlunun ezelde din ile ve yaratanını tanımayla uyum içerisinde yaratıldığını anlatır. İslam âlimlerinin ifadesiyle Allah insanlara iki peygamber gönderdi; birinci peygamber akıl, ikinci peygamber de nebilerdir. İnsana akıl, fitrat, vicdan verdi ve bu kâinat içerisinde insan aklıyla düşünerek, tefekkür ederek huzur içerisinde yaşasın, yaratanını tanısin, bilgiyle hakkı hukuku gözet sin ve mutlu bir hayat sürsün diye... Bir de insanoğluna bir imkân verdi; düşünme iradesini gerçekleştirme, özgürce davranma yetkisi verdi. Böyle olduğu için dünyaya gelen insan dünya hayatının çeşitli engelleriyle, sorunlarıyla, zaafıyla, iç dünyasındaki veya dış dünyadan gelen çeşitli etkilerle karşılaştı ve aklının, vicdanının, ruhunun çizgisini zaman zaman unuttu. Peygamberler de insanoğlunun fitrî yaratılışını, fitrî özelliklerini korumak, hatırlatmak üzere geldiler ve ona aslını hatırlattılar. İslam âlimlerinin “iki peygamber” demesi bu sebeptedir. Böyle olduğu için de akıl ve kitap, akıl ve din birbiriyle çelişen değil, birbirini destekleyen ve birlikte insanoğluna huzur ve sükûn vermeyi, bu dünyada mutlu bir şekilde yaşamayı öğreten ve bunu hedefleyen kaynaklardır.

İslam, suyun akışı kadar kolay bir dindir. Biz dindarlığı İslam bilginlerinin bize telkin etmesi sayesinde bulmayız; dindarlık, onlar telkin ettiği için var değildir. Daha doğrusu biz, İslam âlimleri, vaazlar, hutbeler, ezanlar olduğu için dindar değiliz. Dindarlık bizim özümüzde olan bir cevherdir, bir arayıştır, hamurumuzda

\* Bu yazı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'nun 11 Mayıs 2015 tarihinde İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi'nde vermiş olduğu konferansın deşifre edilmiş metninden hareketle İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nin 25. sayısı için yayına hazırlanmıştır.

olan bir mayadır. Dünya hayatında bunu biz en iyi şekilde gerçekleştirmek için hem peygamberlerin davetine, hem onların bize aktarımını sağlayan kanallara ihtiyaç duyarız. Nitekim İslamiyet de öyledir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) de son peygamber olarak geldi. Aslında Allah dünyaya tek bir din gönderdi; o da İslamdır. Hz. Âdem'in getirdiği ile son Peygamber Muhammed Mustafa'nın (sav) getirdiği aynı din, aynı davet, aynı vahiydir. Sadece zaman geçmesiyle, zamanın değişimiyle, şartlara göre yeni ilaveler, yeni açıklamalar, yeni beyanlar geldi; eski davetlerden sapma varsa onlar düzeltildi. Efendimiz Muhammed Mustafa (sav) Allah'tan vahiy aldı ve kendisi onu açıkladı. Böylece din iki temel üzerine oturmuş oldu; birincisi Allah'ın kelamı yani vahiy, ikincisi de onu getiren Hz. Peygamber Muhammed Mustafa'nın (sav) açıklamaları, uygulamaları, yorumları, sözleri, emirleri, tavsiyeleri... Biz birincisine Kur'an, ikincisine de sünnet diyoruz. Kur'an ve sünnet birbirini destekleyen, birbiriyle ahenk içinde Müslümanlığı anlatan iki kaynaktır. Birbiriyle çelişemez; çünkü zaten Kur'an'ı getiren de Hz. Peygamber'dir, onun Kur'an olduğunu bize öğreten de Hz. Peygamber'dir. Allah'tan aldığı kelamı, vahyi bize tanıtan da Hz. Peygamber'dir ve biz Hz. Peygamber'e güvendiğimiz için Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna inandık. Peygamberlerin daveti ta ruhlarımızın yaratılışında devraldığımız, içimize sinmiş olan o ahitleri ve hatıraları bize hatırlattı. Ruhumuzda, varlığımızla varoluşumuzla dünyaya gelirken getirdiğimiz o değerleri, o aslı bize hatırlattı; asla dönüşü bize hatırlattı. Hatırlattığı için de biz tıpkı annemizi babamızı tanır gibi peygamberleri tanıdık; onların davetine kulak verdik ve böylece aklımızı vicdanımızı, ruhumuzu peygamberlerin davetiyle birleştirdik. Bunun içindir ki hem akıl-din paralellliği vardır; hem vahiy-sünnet paralellliği vardır. Onun içindir ki İslam dinini anlarken akli, vahiy ve sünneti birbirinden ayıramayız, bu üçü arasında tam paralellik vardır. İslam dini tabii ve fitrî bir dindir, derken bunları kastediyoruz.

Sahabe neslinden itibaren Müslümanlar dîni bilgiyi bu iki kaynaktan, Kur'an'dan ve Sünnet'ten aldılar. Bu bilgiyi cehd ve gayretleri, yorum ve tefekkürleri ile hayatlarına indirdiler ve zenginleştirdiler. Kur'an ve Sünnet etrafında gelişen çeşitli dîni ilimler dinin ana kaynakları ile hayat arasında köprü oluşturdu. Zaten insanoğlunun fitrî ve tabii çizgisiyle uyumlu ve onunla diyalektik ilişki içinde gelen vahiy ve sünnet bilgisi, dîni ilimler sayesinde İslam coğrafyasının farklı dönem ve bölgelerinde Müslümanların hayatına canlı şekilde müdahil oldu. Bu olurken de dîni bilginin hem ana çizgisi korundu, hem de farklı bakış açıları, mahalli örf ve ihtiyaçlar dîni bilgi mirası içinde yer edindi ve belli ölçüde karşılık buldu. İslam'ın evrenselliği de ancak böyle bir esnek yöntemle korunabilirdi. Son yüzyıllara gelinceye kadar geleneksel dîni bilgi mirası ile yaşanan hayat arasındaki makas fazla açılmadığından ciddi bir boşluk da hissedilmedi.

## B. GÜNÜMÜZDE MÜSLÜMANLARIN DÎNÎ BİLGİ TASAVVURU VE SORUNLAR

İslam dünyası tarihinde çeşitli travmalar yaşadı. Orta Doğu'da yaşadı, Endülüs'te yaşadı. Bunların belki de en yakıcı örneklerinden biri Moğol İstilasası, diğeri Haçlı Seferleridir. Her ikisinde de, bilhassa Moğol İstilasında kültür mirası, kültürel hazineler, kitaplar, bilgiler tarumar oldu ve daha önemlisi asırları karartan bir özgüven bunalımı yaşandı. Haçlı Seferleri hem topyekûn İslâm dünyasıyla birlikte Doğu Bizans Ortodoksluğuna bir saldırıydı; hem de insanlığın din barışında büyük yaralar açtı.

Bugün İslam dünyası olarak biz 21. yüzyılda belki bunlardan daha derin etkileri olan yeni ve büyük bir kırılma dönemi yaşıyoruz. Biz şimdi bunu pek hissedemeyebiliriz, çünkü içinde yaşıyoruz. Bir şeyin içinde yaşarsanız bütünü algılamak zor olabilir. Fakat İslam dünyasının bir kırılma, bir travma yaşadığı, ciddi bir sarsıntı geçirdiği aşikârdır. Çünkü İslam dünyası, İslam medeniyetinin o parlak dönemlerindeki bilgi arayışını, düşünce ufkunu daha sonra yitirmeye başladı. Halbuki biz İslâm'ın izzetini dünyaya sırt dönerek değil, dünya hayatını kadrince ve amaca uygun şekilde önemseyerek; bilgiye, tefekküre, hak ve adalete önem vererek sağlamıştık. Son birkaç yüzyıla ise İslam ümmeti bilimde, fende, teknolojide oldukça geri kalarak girdi. Sömürgeler oluştu. Birçok İslam ülkesi gelişmiş ülkelerin hegemonyası altında buldu kendini ve bunlara karşı bağımsızlık mücadeleleri verildi. Bu bağımsızlık mücadelelerinde hem iktidar sahipleri, hem de siyasi iktidarlara karşı muhalefet hareketi kendini dînî söylemle ifade etti ve siyasi söylemle dînî söylem iç içe girdi. Diğer bir anlatımla İslâm ülkelerinde sömürge döneminden kalan ayrışma, dînî ilimlerde oryantalist çalışmalara hayranlık ve tepkiler, ülke içi siyasette totaliter ve yarı totaliter rejimler, muhalefet ve direniş hareketleri ve bütün bunların dinle ilişki kurma biçimleri, İslâmcıların kendi ülkelerindeki konum ve mücadeleleri vs. neticede dînî ilimlerin söylemini derinden etkiledi. Bunun bir yansıması olarak geçmişten devralınan dînî bilgi birikimi, içerik tartışması yapılmaksızın **son yüz-yüz elli yıl içinde** modern ilimlerin sistematüğinde yeniden ifade edilmeye başlandı, yeni başlıklar altında sunuldu ve kavgaya dahil edildi. Bu cümleden olarak;

**1. Kur'an** ayetleri, karşılaştığımız her bir soruna çözüm öneren ve keşfedilmeyi bekleyen gizemli ve dünyevî bir metin olarak sunuldu ve algılandı. Çünkü Kur'an'ın daha güçlü ve mucizevi bir kutsal kitap olabilmesi için ona böyle bir özellik atfetmenin gerektiği düşünöldü. Yeri geldi anayasa, yeri geldi hukuk metni, yeri geldi fenni ve teknolojik buluşları ilk haber veren oldu. Bu da haliyle, Kur'an'ın sınırlarını insanlara deşifre etme iddiasıyla başlayan ve kendi kişisel düşünce ve duygularını Kur'an'a onaylatmaya kadar giden nev-zuhur otoritelerin devreye girmesi anlamına geliyordu.

2. Peygamber Efendimizin **sünneti**, içinde yaşadığı çağdan, o günkü muhatap kitlenin sorunlarından ve sünnetin varit olduğu süreçten kopartılarak metinleştirildi; normatif düzenlemeler olarak takdim edilip Hz. Peygamber'i sevmenin ve ona bağlılığın ölçütü olarak kullanılmaya başlandı. Sünnet bütün Müslümanları kuşatması, eğitmesi ve birleştirmesi gerekirken geliştirilen "ehl-i sünnet" kavramı öteden beri ayırıştırıcı ve dışlayan tutumların birinci mesnedi yapıldı. Sünnetin özündeki ahlak ve hikmetin yerini şekiller ve formlar aldığı için sünnet hayatımızdan uzaklaştı. Sünnet, içinden evrensel mesaj üretilmesi hayli zor, dar ve şekli bir alana hapsedildi.

3. **Fıkıh** bireysel, sosyal ve toplumlararası düzeyde bütün davranış ve ilişkilerimize, dünya hayatımıza ilişkin bütün talep ve iddialarımıza çözüm getiren bir rol üstlenmeye başladı. Devlet kuracaksa da fıkhı kurdu, evrensel bir hak ve özgürlük manifestosu yayımlayacak veya komşularla ilişkileri düzenleyecekse de fıkhı bunu üstlendi, ekonomik veya siyasi bir model üretecekse de fıkhı buna öncülük etmeye başladı.

4. **Kelâm** ilmi genelde geçmiş dönemlerin canlı fikri tartışmalarının bugün de merak edildiğini ve canlılığını koruduğunu düşünerek veya öyle umarak ilgi alanlarını belirledi veya sadece İslâm akidesi değil, dîni düşünce, kozmoloji, etik, toplumda sapkın anlayışlarla mücadele ve modern felsefe problemleri de dahil farklı birçok alanla ilgilenmeye başladı. Ateizme cevap yetiştirirken de, klonlama ve biyoetik sorunlarına eğilirken de kelâmın klasik öğretisinden elde ettiğimiz kurallara ve argümanlara çokça güvencik.

5. **Tasavvuf** geleneği ve sufi düşünce mirası, modern toplumda giderek yalnızlaşan ve fakirleşen bireyin dindarlığını derinden besleme imkanı olarak fevkalade önemli bir potansiyele sahipti. Ancak bu imkan, günümüz insanının dîni arayışını ve heyecanını dünyevi bir örgütlenmeye ve gruplaşmaya yönlendiren bir veri tabanı olarak kullanıldı. Amaç dışı kullanım arttıkça İslâm'ın ana ilke ve amaçlarıyla bağdaştırılması hayli zor ve akidevi açıdan ciddi sorunlar içeren anlayış ve uygulamalar daha çok öne çıktı ve çıkarıldı.

Örnekleri çoğaltmak zor değil ve bu konuya ileride tekrar döneceğim. Günümüzde İlahiyat Fakülteleri başta olmak üzere dîni ilimlerle ilgilenen sivil ve resmi kurumların iştiğal alanlarına ve ürettiklerine, medyada dîni bilgi adına topluma sunulanlara baktığımızda bu söylenenlerin abartılı olmadığı görülür. Müslümanlar dîni ilimlere 20. ve 21. yüzyılda çok fazla ödev yüklediler ve bütün mücadelelerini, kavgalarını bunun üzerinden vermeye başladılar. Olan da dîni bilgi ve algıya oldu; bunu yapan insanlara bir şey olmadı. O insanlar geçip gittiler, ama dîni ilimlerin yükü arttı. Onun bu yeni yükü taşıması için kendisini yenilemesi gerekiyordu; yapamadı, yapamazdı da. Bu birden olacak şey de değildi.

Velhasıl, yeni dönemde ciddî bir özgüven kaybı yaşadık. Bir kesim bütün olup bitenden dini sorumlu tutarken diğer bir kesim bütün yitirdiklerini dinde aramaya başladı, bütün umutlarını dine bağladı. Yani birbirinin simetriği iki taraf da kendini hep dışarıda tuttu. İki tavrın da mantığı aynıydı. Mesela, 1970’li, 1980’li yıllarda kapitalizm ve sosyalizme karşı İslâmiyet üçüncü bir yol olarak, onların hakkından gelecek bir ideoloji olarak takdim ediliyordu. Bizim kuşak bu telkin altında yetişti ve bu telkinin izleri bugüne kadar uzandı. O gün için çok da mutlu edici bir şeydi bu. Çünkü baskın dünyanın bütün hegemonyasına karşı İslâm’ın arkasına sığınarak ve kendimizi sipere atarak cevap veriyorduk.

Halbuki, geçmişten aynen aktardığımız geleneksel dînî bilginin omurgası bu yükü taşıyamazdı. Aslında dînî ilimler tabii gelişimini sürdürebilseydi, elbette bu kıvama gelirdi, sorun da kendiliğinden çözülmüş olurdu. Zaten onun asıl görevi bu yükü taşımak değil mi? Ama böyle bir gelişme olmayınca biz, geleneksel bilginin dînî niteliğine sıkça vurgu yaparak onu koruma altına almaya çalıştık. Kutsal olanla beşeri olanı, ilâhî bildirimle yorum ürünü bilgiyi, fıkıhla dini, fıkıhla şeriatı eşitledik. Öyle olunca bunlar üzerinden şeriat ve din karşıtlığı da bu süreçte daha yüksek sesle kendini gösterdi. Bu iki karşıt duruş birbirini besledi ve bloke etti. Bazen de, dînî bilgi mirası bütün beklentileri, çağın getirdiği bireysel ve toplumsal düzeyde, uluslararası düzeyde bütün öneri ve kabulleri onaylayan bir genişlikte sunarak sorun aşılmaya çalışıldı. Bunların her biri ayrı bir olumsuz gidişatın resmidir ve ayrı bir savrulmadır.

Günümüzde din ulemasının yetiştikleri ortamın ruh hali, öfkeler ve tepkiler dînî bilgi diline de iyice sirayet etmiş durumdadır. Bunun için de modern dönemde din öğretimi ve telifâtı, kendini yeniyeye karşı kararlılıkla müdafaa etme ve alternatif oluşturma çabasından, hatta bunlar üzerinden kavgadan kendini kurtaramadı. Bu halet-i ruhiye, yani dînî ilimlerle meşgul olanların her birinin bir dala intisap yarışında olması ve alanlarını her türlü saldırıya/eleştiriye karşı cansiperane koruma refleksleri esasında bu ilimlerin hayatiyet damarını kesip onu oksijen çadırında harici destekle yaşamaya mahkûm etme anlamına gelmektedir. Dînî ilimlerin sağlayacağı imkanların ve sunduğu çözümlerin günümüzde devre dışı kalmasında, harici sebeplerin varlığı ve daha etken olduğu da bir vakiadır. Ancak bu durum, yukarıdaki iç sebepleri görmeye engel olmamalıdır. Ancak her nedense ulema harici sebepler üzerinde yoğunlaşarak asıl ilgili olduğu alanın sorumluluğunu savuşturmayı tercih etmektedir.

Klasik dînî bilgiye zihni planda “tavizsiz” sahip çıkıp gündelik hayatta “devrin icâbâtına” ayak uydurma, ilk bakışta iki alanda da ödevimizi yerine getirdiğimiz zannıyla belli bir rahatlamaya yol açsa da, bu durum geleneksel dînî bilgiye “müslüman toplumların tarihinin bir parçası” olmaktan öte bir anlam vermemekte ve müslümanlar giderek iki dünyalı olmaktadır. İki dünyalı olmak, aynı zamanda iki ayrı meşruiyet ölçüsünün devreye girmesi, müslümanın bunlar arasında günübürlük



hesabına göre sörf yapabilmesi demektir. Hatta bazen intisap edilen dinî cemaatin veya siyasi/ideolojik blokun bakışına göre üçüncü, dördüncü meşruiyet ölçütleri de devreye girebilmektedir. Bu durum da elbette müslümanın “güvenilir”, yapıp edeceklerinin de “öngörülebilir” olmasının önündeki en büyük engeldir. İslam dünyası bu sorunu bugün canlı olarak yaşamaktadır. Dış dünyadaki İslam algısını analiz ederken bu noktayı görmezden gelmemiz mümkün değildir.

### C. GÜNÜMÜZDE FIKIH BİLGİSİ, ÖĞRETİMİ VE SORUNLARI

Günümüzde dinî bilgi tasavvurumuz hakkında biraz önce ifade ettiklerimi kendi alanım olan fıkıh üzerinden biraz açmak istiyorum: Fıkıh ilmi, müslümanların tarihi süreçte dinin ana kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'e aykırı düşmeksizin günlük hayatlarına ilişkin olarak geliştirdiği hayat tarzını, amelî tecrübesini ifade eder. Bu da tek düze değil, kendi içinde yatay ve dikey büyük bir çeşitliliği ve zenginliği içinde barındırır.

Bizim müslümanlar olarak tarihi süreçte günlük hayatımıza ve davranışlarımıza dair dinin ana kaynaklarından da istifadeyle ürettiğimiz ve adına fıkıh dediğimiz bilgiler inanılmak için gelmemiştir. İnanılmak için gelseydi akâid olurdu. Allah zaten neye inanacağımızı dinin akâid esaslarıyla belirlemiştir. Din elbette akâide ve şeriatıtan oluşur. Akâide nasıl inanacağımızı, şeriat ve fıkıh ise ayrı olmalarına rağmen nasıl davranacağımızı gösterir. Neticede fıkıh tabiî, insanî, beşerî özelliğini yitirerek daha akidevî bir ilim olarak anlaşılmaya, okutulmaya başlandı. Böyle olunca da fıkıh artık bir özlemler diyarı oldu. Ancak, ilk bakışta geleneği ve geleneksel dinî bilgileri kategorik olarak savunanlar için rahatlatıcı ve ümit verici görünen bu durum, dış dünya ile etkileşim arttıkça ve hayatın tabiî akışı yeni ihtiyaçları önümüze koydukça geleneksel dinî bilginin aleyhine olmaya başladı. Artık bu dezavantajlı durum son dönemde iyice belirgin hale gelmiştir. Yeni dönemde fıkıhın dinî niteliğine sıkça vurgu yapılması ve bunun öne çıkarılması bir mahiyet tartışması açmaktan ziyade günümüzde sosyal karşılığı kalmadığı için zihni kabul temelleri de hayli zayıflamış bir öğretiye daha kestirme bir yolla meşruiyet sağlama ve onu rasyonel bir tartışmanın alanı dışına çıkarma gayretinin ürünüdür. Ancak bu usul, fıkıhın beşerî/insanî yönünü gölgelediğinden onun rasyonelliğini ve tabiî meşruiyetini yok edip onu akidevî bir alana çekmekle toplumun din algısını tahrip etme ve insanları din konusunda yol ayırımına getirme riski taşımaktadır.

Halbuki, fıkıhın inanç alanına itilmesi fıkıha haksızlıktır. Fıkıha itibar kazandırmaz, aksine fıkıhın ayaklarını yerden keser ve onu buzdolabına kaldırır; onu dogmatik hale getirir. Nitekim öyle de oldu. Bunun sonucu, siyasetçisiyle ve ulemâsıyla müslümanlar iki dünyalı oldular. Bu iki dünyalılıkta fıkıh geçmişi, özlemleri hatta dine bağlılığı temsil etti. Müslümanlar hayatlarını rasyonalite üzerinde yaşadılar, ama fıkıha da bir ayrı âlemde idealler, özlemler manzumesi olarak inandılar. Bu



arada fıkha îman, çoğu zaman da müslümanların dindarlık derecesini, hata dindarlığını test aracı olarak kullanıldı. Yani özlemler dünyasından ödünç alınan fıkıh tasavvuru müslümanlar arasında birbirinin dindarlığını ölçme aracı olarak işe yaradı. Neticede, klasik fıkıh öğretisinde yer alan bir kuralın bu dünyada ne kadar uygulanabilir olduğunu iç dünyamızda tartışsak bile, bunun olması gereken bir şey olduğunu birbirimize zahirde hep telkin ettik ve bu inançla birbirimizi test ettik. Buna birçok örnek verilebilir ve verilen her örnek ateşli bir dînî tartışmayı başlatmaya namzettir. Recm, dinden dönene verilecek ölüm cezası, gıda maddesi takasında fazlalık faizi yasağı, velinin çocukları küçük yaşta veya icbaren evlendirme hakkı, boşama hakkının kocaya ait oluşu örnek olarak tartışmaya açılabilir. Bunlar “olması gereken” diye telaffuz edilse de hiçbir zaman o yönde ciddî adımların atılmamasını hep dış baskı ve kaygı ile açıklamak ne kadar inandırıcı? Öyle anlaşılıyor ki reel dünyamızda bunun bir karşılığının bulunduğu henüz kendimizi ikna etmiş değiliz. Peki bunu sadece bir îman zafiyetiyle mi açıklamalıyız? Arap dünyası da dâhil, son dönemde ulemânın İslâm hukuku, fıkıh veya el-fıkhu'l-İslâmî adıyla yazdıkları genelde bu özlemi, bu tasavvur ve beklentiyi ifade etmekten öte, 21. yüzyıl fıkının ne olması gerektiğine fazla imkan vermiş de değil.

Fıkıhın, bir metot, felsefe ve kuramını içeren usul yönü, bir de hayatın akış seyirine paralel olarak ve daha münferit meseleler üzerine yoğunlaşarak gelişen furû yönü vardır. Furû-ı fıkı müslümanların amelî hayatını üst bir bakışla önceden belirleyen katı kurallar yığını olarak değil, hayatla ve sorunlarıyla tam bir diyalog içinde gelişen, bunun için de içinde geliştiği bölge ve dönemin kültürünü de içeren bir tecrübe birikimi olarak görmemiz doğru olur. Son dönemde Batı hukukundaki gelişmelerin de etkisiyle fıkıhın çeşitli alt konularında klasik fıkıh birikimini tanıtan nazariye kitapları telif edildi. Batıda gelişmiş hukuk nazariyelerinin karşısında bizim de teorilerimizin olduğunu ispat edercesine kaleme alınmış furû-ı fıkıh nazariyyâtı kitaplarımız son yüzyıldaki fıkıh külliyatının önemli bir kısmını teşkil etmektedir. Bu telifâtın elbette önemi ve birçok yararı var. Ancak bunlar aynı zamanda fıkıhın tarihten statik bir kesit şeklinde algılanmasına da yol açtı. Şunu demek istiyorum, evrilerek, değişerek ve çeşitlenerek akan tarihi sürecin uzaktan bir anlık bir resmi, onun taşıdığı seyyaliyet ve dinamizmi görmeyi engelleyebilir. Fıkıhın resmini çekmek bunun için zordur. Kaldı ki, fıkıh resim değil bir akıştır, sürekli akar; akîde gibi değildir. Onun için de her nazariye kitabı, her resim fıkıha vurulmuş dondurucu bir darbe olabilmektedir.

Bugün “İslâmî ilimler” diye bir adlandırma var. Bu adlandırma zihnimizin İslâmî ilimler, İslâmî olmayan ilimler, dînî ve seküler ilimler gibi bir ayırım yaptığını açıkça ele veriyor. İslâmî ilimlerin ayrı bir mahallesi oluştu. Bununla yetinmedik, İslâmî ilimlerin alt dallarından her birinin de kendine özgü bir mahallesi var ve onlar da birer birer istiklalini ilan etti. İlâhiyat Fakültelerinde sayıları yirmiye yaklaşan ana bilim dalı var. Bunlardan özellikle fıkıh, kelim, hadis, tefsir, tasav-

vuf beş dal ayrı ayrı istiklallerini ilan ettiler ve kendi duvarlarını ördüler, kendi mahallelerini oluşturdular; arada geçişlilik kalmadı. Böyle olunca İslâmî ilimlerin kendi mahalleleri bir bakıma kendileri hayatîyet damarlarını kurutan bir süreci de başlattı. Bu bizim içtihat teorisine benziyor; bizim müçtehitler içeri kimse girmesin diye, ehil olmayanlar aramıza girmesin diye, etraflarına aşılması neredeyse imkansız duvarlar ördüler. Fakat o kadar sağlam ördüler ki bu sefer kendileri de dışarıyı göremez, dışarı çıkamaz oldu ve dış dünya kendilerinden bağımsız olarak gelişti. Yani ördükleri duvar başkalarının içeri girmesine engel olmaktan çok onların dış dünya ile iletişimine engel oldu. Onun gibi İslâmî ilimler de, İslâmî ilimlerin alt dalları da birbirinden bağımsız olarak geliştiğinden, bugün İslâmî ilimlerin her biri ayrı bir sektör olmuştur. Diğer bir anlatımla, İslâmî ilimlerin her biri ayrı bir egemenlik alanı, ayrı bir itibar kaynağı ve ayrı bir sektör olmuş durumda. Fıkıh ilmi de bu gelişmenin dışında değildir.

Öte yandan, fıkıh öğretiminde Kur'an ve sünnet fikhî, ahkâm içeren ayet ve hadislerin medlûlleri ele alınırken, Kuran'ın nâzil olduğu ve Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin şartları, sosyal yapı, tarihî arka plan da genelde göz ardı edilmektedir. İlâhiyat fakültelerinde genelde dînî ilimlerin öğretiminde, özelde de fıkıh öğretiminde sosyal bilimlerin genel metodolojisi, insanlığın genel tarihi ve bu akış içinde toplumsal kural ve kurumların gelişim seyri, insan unsurunu merkeze alan antropoloji, sosyoloji gibi alanlar dikkate alınmadığından, öğrencinin zihin dünyası İslâm toplumlarında fikhin temsil ettiği sahanın insanlık tarihi boyunca devamlılık ve süreklilik içinde değişerek bir devr-i daim yaşadığı fikrine bütün kapılarını kapatmış olmaktadır. Bu da onu, kaçınılmaz olarak, fikhin kaynağında yer alan lafızları yerle, yani yerel/nesnel gerçeklikle irtibatı olmayan kutsal bildirimler olarak algılamaya götürecektir.

Oysa fikhin en temel özelliği hayatın içinden ve hayatla beraber, insan unsuruna dayanıyor olmasıdır. İnsan tabiatı ve insanların hayat tecrübesi ile beraber yürümesi ve bu yürüyüş içerisinde dine aykırı olmamayı sağlıyor olmasıdır. Günümüz fıkıh öğretiminde en temel sorunlardan birisi fikhin insanî, beşerî ve tabîî yönü, yani tarihin akışıyla olan irtibatı göz ardı edilerek öğretiliyor oluşudur. Yani ne demek istiyorum? Ta Hz. Âdem'in çocuklarından itibaren insanların dünya hayatı, bir arada yaşamanın gerektirdiği kurallar ve sorunlarına çözüm bulma tecrübesi değişerek gelişti. İnsan fitratına dayanan marûf ve münker ayırımı her toplumda var oldu. Bu sahici bir durum ve ilahî iradenin dâhilinde bir husustur. Sosyal yapı, aile hayatı, ekonomik ihtiyaçlar süreklilik içinde değişiyor. Toplum düzenini bozan aykırı davranışlara insanlar dün farklı bugün farklı tepki vermekte ve yaptırım uygulamakta. Bir arada yaşamanın yeni gerekleri ortaya çıktı. Ancak bu değişim içinde sabit kalan bir öz ve çekirdek de varlığını hep korumakta. Yani süreklilik ve istikrar içinde bir değişim söz konusu. Hem belli bir ortak payda hem de değişim bir arada, bir birini nefyetmeden yaşatılıyor. Dünyanın neresine bakarsanız bakın

insan tabiatının ortak paydasını bulursunuz. Bu da Allah'ın insanı belli bir kıvamda, belli bir fitratta yaratmış olmasının tabii sonucudur.

Fıkıh düşüncesine geri dönersek, hüsün ve kubuh meselesi, aslî iyi ve kötü, iyilik ve kötülüğün fikrî, fitrî kaynakları veya vahiyle ilişkisi konusu karşımıza çıkar. Allah insanı öyle bir fitratta yaratmış ki, insanın belli değerlere bağlılığı, iyi ve kötü karşısında belli duyarlılığa ve davranışa sahip olması kendiliğinden gerçekleşir. Kur'an'ın da sıkça atıf yaptığı marûf ve münker telakkisi çok esaslı ve insanlığın tarihinde hiç eksik olmayan bir kıstas. Mesela aile hayatı, insanların evlenmesi, utanma ve iffet duygusu, eşini kıskanması, çocuklarına sahip çıkması dînî olduğu kadar insanî ve fitrî bir hadisedir de. Yani bunlar müslüman toplumlara has bir özellik değildir. Dünyayı dolaşın, nereye giderseniz gidin, aile hayatını, o aile hayatına ilişkin mahremiyetleri, ona sahip çıkmayı, sadakati, iffeti, aile büyüklerine bağlılığı, çocukları korumayı oralarda da görürsünüz. Orada da aile içi karşılıklı ödevler vardır. Böyle olduğu içinde aile hayatının düzenlenmesini ve toplumsal kurallara konu olmasını sadece bizim fıkıhın bu konuya ilişkin bir meselesi, dînî bir hadise olarak görmek yerine insanî ve hayatın tabii bir parçası olarak görmek lazım.

Cezalar da öyle, insanlar toplumda ortak değerlere uymayarak suç işleyenlere değişik ceza verirler. Bu gayet tabii bir şeydir, dünyanın her yerinde aşağı yukarı böyledir. Ama bu cezanın şekli, toplumların kültürüne göre değişir. Adam ölünce malı çocuklara kalır, nasıl paylaşılacağı konusu toplumların kültürüyle alakalıdır. Göçebe bir toplumdaysanız, bilek gücü ile kazanan bir toplumdaysanız, elbette erkekler mirası paylaşacak, kız çocukları bundan pay almayacak veya az alacaklardır. Bu, toplumların şartlarıyla, geleneğiyle ve bir arada yaşama kurallarıyla sıkı alakası olan bir durumdur.

Böyle olduğu içindir ki, fıkıh, müslümanların inen dinleriyle yaşanan hayatı nasıl uzlaştırdığına dair paha biçilmez bir tecrübe birikimini ve İslâm toplumlarının hukuk kültürünü temsil eder. Bunun için de fıkıh, insanî/beşerî yönü ağır basan sivil ve mütevacî bir ilimdir. Ama biz “el-fikhu'l-İslâmî” “İslâm Hukuku” diyerek ve onu tarihten bir kesitle de eşitleyerek fıkıhın bu büyüsunü bozduk ve onu gereksiz yere iddialı hale getirdik. İddialı hale getirmemizin en büyük kötülüğü fıkıha oldu, ona ikram olmadı. Keşke ecdadımızın çok tabii, çok mütevacî “fıkıh” adlandırmasını yeterli bulsaydık.

İslâm dünyasında fıkıh alanında yapılan teliflerde ve fıkıh öğretiminde fıkıhın Hz. Peygamber sonrası dönemlerdeki gelişim seyri anlatılırken veya araştırmalara konu edilirken, bu öğretiyi besleyen farklı kaynaklardan, mesela farklı bölgelerdeki sosyal yapı, siyasal ilişkiler, şehir ve şahıs tarihleri ile vâkıât, nevâzil literatürü, seyahatnameler gibi paralel verilerden de pek istifade edilmez. Bunun için de klasik fıkıhın hem tarihi süreç içinde (dikey) hem de aynı zaman diliminde farklı bölgelerde (yatay) sahip olduğu değişkenlik ve dinamizm çoğu zaman fark edilmez.

Dahası, klasik fıkıh kurallarının ve literatürün tek bir coğrafyada ve tek bir zaman diliminde oluşmuş metinler şeklinde algılanmasının önü iyice açılmış olur.

Mezhep içinde geliştirilen muhtasar/muteber metin geleneği esasen o mezhebin iç tutarlılığını ve uygulamada birliği sağlamaya matuftur. Şerh/haşiye geleneği de çoğu zaman fıkıh eğitim ve öğretim aracı olarak misyon üstlenir; gelenekle iletişim içinde kendi toplumunun sorunlarını çözecek fıkıhçıların yetişmesi ve bu yönde bir fıkıh zihniyetinin oluşması için zemin oluşturur. Bu kitaplar tarihteki misyonundan uzaklaştırılarak İslâm toplumlarının amelî hayatının aynası ve birebir kopyası, hatta prototip İslâm toplumu modeli gibi görüldüğünde ve sunulduğunda ise asıl sorun başlar. Çünkü İslâm toplumlarının hayat tecrübesi satırlar ve katı kurallar arasına sıkıştırılmayacak kadar çeşitlilik ve değişkenlik göstermiş ve ihtiyaçlara göre yeni çözümler üretmeyi de başarmıştır. Diğer bir anlatımla, yaşanan hayat ve uygulama, hep klasik literatürün çizdiği çerçevede, yani kitâbî fıkıh içinde kalmamıştır. Böyle olunca fıkıhın teori ile pratiği arasında bir ayniyetten söz edemeyiz ve pratiği her zaman “asıldan bir sapma” olarak göremeyiz. Ancak konunun bu yönü, fıkıhın zaaf noktası olarak görüldüğü için olmalı ki fıkıh araştırmalarında hiçbir zaman hak ettiği ilgiyi görmemiştir.

Bu konu üzerinde biraz durmak istiyorum. Ben fıkıh öğretiminde iki şeyin önemli olduğunu gördüm: Birincisi tarihî derinliğe doğru kanalları açmak, yani insan davranışlarının, toplum reflekslerinin tarih boyunca nasıl seyrettiği, hangi kanallardan beslendiğine dair dikey araştırma; ikincisi de yatay araştırma; yani aynı hadise aynı zaman diliminde, farklı bölgelerde nasıl anlaşılmış ve nasıl kuralla bağlanmış? Bunun araştırması. İlk dönemlerden itibaren müslümanların amelî hayatını, örf ve âdetlerini ve bunların kurallaşmasını, yani fıkıh birikiminin nasıl oluştuğunu anlarken, tarihten bu tarafa eski Mezopotamya'dan, Ortadoğu kültüründen, Bizans'tan, Yemen'den gelen, Hicaz'ın kadim geleneğinden gelen bir damar vardır ki onu görmek gerekir. İslâm'ın ilk muhatapları olan Hicaz-Arap toplumunun yerleşik örf ve âdetini, marûf ve münkerini, diğer değer yargılarını, ortak yaşama tecrübe ve kurallarını bilmek gerekir. Bu birincisi. İkincisi de, İslâm benimsemiş yayıldıktan sonra müslümanlar arasında, bir ideal, bir düşünce, bir kural, bir hassasiyetin aynı zaman diliminde farklı coğrafyalarda nasıl anlaşıldığını, nasıl farklılaştığını ve bunun sebeplerini incelemek gerekir. İşte fıkhıta böyle bir bakış açısı kaybolup da fıkıh, klasik literatürdeki şekliyle belli bir çerçeve içerisinde oturulunca ve bu da öğretim aracı olarak medreselerde okutulunca fıkıh algımız tamamen buna göre şekillendi ve fıkıh tarihe kilitlendi. Halbuki klasik fıkıh literatürü yeni fikhî meseleleri eski kalıplar içinde çözmek için değil, yeni meseleleri çözecek fakihler yetiştirmek, yeni dönemin fıkıh zihniyetini gelenekten kopmadan istikrar içinde oluşturmak için okutulduğunda bir anlam taşır.

İlâhiyat fakültelerinde okuyan öğrenciler bilirler, fıkhıta vâkıat ve nevâzil literatürü vardır; fıkıh öğretiminde bunlar pek göz önüne alınmaz. Fıkhıta seyahatna-

meler, tarih ve coğrafya kitapları, tabakât kitapları, siciller ve örfî uygulamalar son derece önemlidir. Ama biz onları hak ettikleri ölçüde önemsemeyiz. Klasik fıkıh öğretisini çok muhkem şekilde, korumalı şekilde ve ayıklayarak bize sunan furû-ı fıkıh literatürünü ise fikhın yegâne temsilcisi sayıp çok önemseriz ve çerçeve içine alırız. Halbuki bu klasik furû kitaplarında fikhın yatay ve dikey zenginliğini yeterince bulamazsınız. İslâm toplumlarının fikhî olaylara farklı zamanlarda gösterdiği dinamik refleksi ve zengin çözüm üretme kabiliyetini de bu satırlar arasında pek göremezsiniz.

İslâm toplumlarının fikhî hayatı klasik fıkıh literatürünün satırları arasına sıkıştırılmayacak kadar zengin ve çeşitlidir. Bu klasik kitaplardaki fıkıh mantığı ve örgüsü çok güçlüdür. Fakihlerin meselelere ihatalı bakışına ve fikhî tahlil gücüne hayran olursunuz. Ama buna rağmen bir fıkıh kitabını İslâm toplumunun fikhî birikiminin tamamını yansıtan bir çerçeve olarak da göremeyiz. Hâl böyle olunca, fikhın tarihsel süreçte yaşadığı o dinamizmi, çeşitliliği, pratikte içerdiği alternatif çözümleri, fikhın insanî/beşerî boyutunu öne çıkarmak fikha haksızlık mıdır? Fikhı güçlü mü kılar yoksa zayıflatır mı? Maalesef bugün fıkıh müdafileri nezdinde bu bir zaaf noktası, bazen de orta yoldan sapma olarak görüldüğü; fikhı artık korumasız bırakma ve her türlü dış müdahaleye açık hale getirme olarak düşünüldüğü içindir ki fazla revaç bulmaz.

Bir şey daha arz edeyim, bizim bugün İlahiyat fakültelerinde beğenerek ve seyerek okuttuğumuz fikhın klasik örgüsü anahatlarıyla hicrî beşinci-altıncı yüzyılda olgunluğa ulaşmış olup netice itibariyle belli bir tarihsel dönemin ürünüdür. Bu klasik örgü, müslümanların dînî kimlikleriyle hâkim unsur olarak yönetici olduğu, dâr (ülke) kavramının dînî mensubiyetlere dayandığı, dînî kimliklere göre hak ve özgürlüklerin belirlendiği Abbasiler döneminde şekillenmiş, o dönemden sonra da klasik metinler daha çok fıkıh öğretimi aracı olarak geliştirilmiştir. Bunu bir eleştiri olarak değil, tespit olarak aktarıyorum. O dönemde öyle olması gerekiyordu. Ve fakihler de, elbette akıllı insanlar, hangi dönemde neye ihtiyaç duyuluyorsa ona çözüm üretmişlerdir. Bu itibarla, bir fakihin görüşünü kendi dönemi ve şartları içinde anlamak gerekir, bugün oturduğumuz yerden ve bugünün yargısına göre onları eleştirmek haksızlık olur. Fakihin içinde yaşadığı şartları, toplumun önceliklerini ve o gün için neyin daha doğru olduğunu anlamak için de o dönemi anlamak, kitapların satır aralarına girmek gerekir. Böyle olunca, dînî kimlik ve hakimiyete göre toplumun şekillendiği, ayrımların yapıldığı bir dünyada oluşan klasik fıkıhtan olduğu gibi alıntılar yaparak bugün insan hakları, kadın hakları, uluslar arası ilişkiler, demokrasi, sivil siyaset gibi konularda “*Durun bakalım, bizim de İslâm adına, fıkıh adına diyebileceklerimiz var*” diyerek ortaya çıkmak ne kadar anlamlı? İslâm’a ne kadar hizmet eder? Bunu ciddî biçimde düşünmeli ve tartışmalıyız.

Günümüzde bu şekilde fıkıh öğretimi alan ve kendi çağının kavram ve zihin dünyasına hayli uzak düşen ulemânın klasik fikha sadık kalarak bu yüzyıl insanına

dinî gelenek adına çözüm sunması zor değil imkansızdır. Dikkat edilirse, İslâm'ın itikat ve ibadet alanında hayli rahat konuşabilirken insan hakları, hak ve özgürlükler, demokrasi, ötekinin/azınlığın hakkı, ekonomi, kamu hukuku, ceza hukuku, ticaret, aile/evlilik/çok evlilik gibi birçok konuda ulemânın hem iç dünyasında hem söyleminde gelgitler yaşıyor olması ve arkaik bir söyleme sahip bulunması, esasında şahsî bir kusur olmaktan öte bu yapının/sürecin ürettiği zorunlu bir sonuçtur. Karşımıza şöyle bir manzara çıkıyor: Bizim İslâm ulemâsı, İslâm'ın itikat alanında, ibadet ve geleneksel ahlâk konularında topluma çok önemli mesajlar verirken, toplumsal kültür ve değişimin doğrudan etkilediği alanlarda sürekli medcezir yaşıyor, sürekli gelgit yaşıyor. Mesela taadüd-ü zevcât, boşama hakkının kocaya aitliği, kadının şahitliği veya kölelik ve cariyelik konusunda kitaba baktığında farklı şey demesi, topluma baktığında, kendisini çevreleyen şartları düşündüğünde farklı şey demesi gerekir. Ötekinin özgürlüğü, özgürlüklere müdahalenin sınırı, bizim kendi doğrularımıza göre toplumu şekillendirme hakkımız, demokrasi, demokrasinin getirdiği o eşitlikçi ortam içinde başkasına ne kadar tahammül edebileceğimiz konusunda birçok örnek verilebilir. Hem bizim ulemâ, hem de İslâm'a ilişkin konuşan siyasetçilerimiz bu konularda sürekli gelgitler yaşarlar. Bir türlü birinde karar kılamaz, niye? Kaynaklara baktığında elbette klasik kaynaklara göre doğru olan şey farklıdır. Ama topluma baktığımızda toplumun artık zemini değişmiştir, yeni bir dünya oluşmuştur. O da bizi farklı bir söze zorlar.

Hâl böyle olunca, tam bir mensubiyet/aidiyet düşüncesiyle klasik fıkıhı sahiplenen, ıslahat talebi karşısında ayak sürümelerle ve önemsiz bazı adımlarla yetinen katı gelenekçilik ile ilkesel olarak hayatı ve hukuku dinden soyutlamayı hedefleyen pozitivizm sonuçta aynı amaca hizmet etmiş olmaktadır.

Bu konuyu biraz açmak için burada şu soruyu sormak lazım, can alıcı bir soru: Acaba Yüce Mevlâ toplumların bu şekilde değişmesini cevaz alanında tutarak mı bize şeriat gönderdi, yoksa bu değişim tamamen Allah'ın rızası dışında mı gerçekleşiyor? Bugün içinde bulunduğumuz sosyo-ekonomik yapıyı, aile yapısını, idare ve siyaset tarzını bir sapma olarak görmek kolaycı bir yoldur, ama tatminkar cevap olmaz. Şayet, *“Bugün geldiğimiz nokta batılılaşmanın, Batı ile sıkı ilişkilerimizin, modernitenin bize getirdiği belalardır. Biz değişmeseydik, eski hayat tarzımızı aynen sürdürebilseydik, mesela asabe bağına dayalı geniş aile yapımızı koruyabilseydik, mega şehirler yerine metavazi ve kapalı ekonomik ilişkilerle yetinen yerleşim ve nüfus dağılımını koruyabilseydik klasik fıkıhın dediği hiçbir şey sorun olmazdı, hiçbir medcezir yaşamazdık.”* şeklinde düşünebiliyorsanız, dünyanın en mutlu insanları sizlersiniz. Bu bir rahatlamadır ve geçici bir mutluluktur. Yine de bu düşüncüyü anlıyorum. Çünkü, böyle düşünüldüğünde taşların yerine oturduğu farzedilir. Ama bütün bu değişim ve gelişimleri ilahî iradenin hayatı süreklilik ve değişim içinde yaratmış olmasının tabii bir sonucu olarak da görebilirsiniz. O zaman taşların yerine oturmadığını fark edersiniz. Mesela *“kadınların sosyal hayata ve iş*



*dünyasına katılması, üretken olması, okuması, kadın-erkek eşitliği, kadın hakları, seçme-seçilme hakkı, vatandaşlık hukuku ve temel haklar vs. hep Batı toplumlarının bize İslâm'a rağmen ve İslâmî değerleri bozmak için zerk ettiği ve sırf bizim akide-mizi bozmak için bize telkin ettiği bir düşünce değil, biraz da insanoğlunun entelektüel birikimiyle, ekonomik ve toplumsal yapıyla, kültür ve değişimle alakalı tabii bir durum” diye düşünmeye başlarsanız deminki mutluluğumuz devam etmez; bir sorumluluk başlar. O zaman da “Biz bu gelgitten biz ne zaman kurtuluruz?” diye sormaya başlarsın.*

Fakat, bu gelgitten kurtulma o kadar da kolay değildir. Çünkü eski kaynaklarımızın verdiği bilgilerin tamamen dînî nitelikte, dinin ahkâmını keşif ve ızhâr olduğunu düşünürüz, ondan vazgeçemeyiz. Hayatın akışı ve değişimler sonrası geldiğimiz mevcut hâl ve şartlar da bir realite olarak karşımızdadır. Mevcut duruma karşılık teşkil etmeyen şeyler söylemeyi hem rasyonel bulmayız, hem de toplumun İslâm'a olan o sıcak alakasını baltalamak olarak görürüz. Çünkü insanların din ile olan alakası biraz da bizim o dini nasıl anlattığımıza bağlıdır. Böyle bir açmaz var. Bu da günümüz fıkıh algısının ve fıkıh öğretiminin bize bir armağanı gibi görünüyor. Yani bizim klasik şekli ile fikhî muhafaza edip bütün toplumsal değişimleri gayr-i tabii gelişme ya da ilâhî iradedden sapma olarak gören anlayışımız, dînî hayatın her yerinden dışlayan pozitivizm ile sonuçta aynı amaca hizmet etmektedir. Doğru bildiğini esirgmeden söyle dersiniz, ben bunu söylerim. Yani katı geleceğin hayattaki her gelişmeyi gayr-i tabii, gayr-i İslâmî gören anlayışı ile “*din artık hayatımızın her alanından çekilmelidir*” diyen pozitivizm sonuçta insanları aynı noktaya getirmiş olmaktadır. Biri tersten, biri düzden de olsa sonuç aynıdır. Dolayısıyla fıkıh algısı ve fıkıh öğretimi toplumun dindarlığı ve dinle ilişkisi açısından çok önemlidir. Çünkü, toplumun din algısını, toplumun din ile olan bağını ve güvenini doğrudan etkileyen bir sonuca sahip.

#### **D. FIKIH USULÜ: LAFIZ, MANA VE MAKSAT**

Şimdi temas etmeyi gerekli gördüğüm bir diğer konu var o da fıkıh usulü ve lafız - mana ilişkisi. Sizler hep şahit olmanız ki, günümüzde fıkıh usulüyle ilgili şöyle bir algı hayli yaygın: “*Fıkıh usulü yeterli şekilde bilinse biz çözüm üretmekte zorlanmayız ve aslında bütün mesele fıkıh usulünü iyi bilmediğimizden kaynaklanıyor*”. Bu ne kadar doğru bir anlayış, beraber tartışalım. Fıkıh usulü genelde fikhî düşünceyi besleyen kaynak veya fikhin çözüm üretme kabiliyetinin imkân ve yöntemi olarak görülse de, bu bakışı tartışılmaz bir doğru görüp bu yüzyılın fıkıhtan beklentilerini bu esas üzerine inşa etmek umulmadık bir hayal kırıklığına da yol açabilir. Daha açık bir ifadeyle çağımızda toplumun bütün amelî hayat, davranış, toplum ve birey olarak yapacağımız şeylerin hepsinin çözümünü fıkıh usulünden beklersek tam bir hayal kırıklığı yaşarız.

Fıkıhın ve fıkıh usulünün tarihi gelişim seyri dikkate alınırca, fıkıhın müslümanların amelî hayatı olarak ilk günden itibaren belli bir seyir içinde gelişerek olgunlaştığı, fıkıh usulünün de müslümanların fikhî birikimini ve pratiğini asıllarla irtibatlandırıp metodolojik bir zemine oturttuğu ve sağlamlaştırdığı görülmür. Çünkü fıkıh usulü netice itibariyle üretilmiş fıkıhın sınırlarını, imkânlarını koruyan ve adeta onu zabt-u rapt altına alan bir işleve de sahiptir. Yani bu sağlamlaştırma aynı zamanda mevcut fikhî birikimi koruma altına alma anlamı da içermektedir. Elbette fıkıhın oluşumunda müslümanların dinin asıllarını anlama ve yaşama tarzı da, ilk dönem İslâm âlimlerinin bu hayata zihni kapasiteleri ile rehberlik etmesi de neredeyse eşzamanlı olarak müessirdir. Diğer bir anlatımla fıkıhın doğuşunu ve şekillenmesini fıkıh usulüne bağlamak süreci ters işletmek anlamına gelecektir.

İslâm'ın doğuşunu ve ilk müslümanları hatırlayalım. Önce Allah'ın vahyini insanlara tebliğ eden ve açıklayan öğreten Nebi ve insanların da bu Nebi'ye inanıp güvenmeleri ile din başladı. Peygamber'e inananlar, getirdiği vahyin de Allah'tan olduğuna ve O'nun kelâmı olduğuna inandılar. Konumuz bu olmasa da, ayrıca üzerinde durulması gereken önemli bir nokta bu. Neticede yirmi üç yıllık bir eğitim ve nübüvvet safhası yaşandı. Bu safha içinde yaşanan fikhî hayatta sünnet daha önde ve belirleyici oldu ve vahiy de onu destekledi. Ancak fıkıh dinle başlamadı. İslâm'ın geldiği dönem Hicaz-Arap toplumunun geçmişten gelen ve belli bir istikrar içinde yürüyen hayat tecrübesi, marûf ve münkeri, örf ve âdetleri, sosyal yapısıyla uyumlu kuralları ve telakkileri vardı. İslâm'ın açıklama ve düzenlemeleri bu zemin üzerine geldi, bu zeminde yeni bir dünya görüşü inşâ edildi. Bunu asıl belirleyen de Sünnet oldu. Fıkıh açısından ifade etmek gerekirse, çoğu zaman Sünnet, toplumun maruf ve münker hafızasını da devreye sokarak uygulamayı ve ayrıntıyı belirledi; Kitap da onu ana hatlarıyla teyit etti. Yani Kitap, bir bakıma Hz. Peygamber'in yaptıklarının bilgi dışı, onay dışı olmadığını ifade etti. Mesela namaz ile ilgili ayetler genelde böyledir, Cuma namazı ile ilgili ayetler de böyledir. Biz bu âyetleri "Hz. Peygamber'in size öğrettiği namaz, benim emrettiğim namazdır" şeklinde anlarız. Yani, "size öğretilen namaza dikkat edin" tarzında bir onay, bir destektir. Müslümanların amelî hayatı Kur'an'ın beyanı, Hz. Peygamber'in uygulama ve talimatı ışığında şekillendi. Râşit Halifeler döneminde ve daha sonraki dönemde de sahabe, tabiîn ve devamı nesiller yine karşılaştıkları olayları aynı mantık içerisinde anlamaya çalıştılar, çözdüler. Çözüm üretirken de bazıları katı lafızcı oldu, bazıları lafzın amaç ve anlam yönüne önem verdi. Sonuçta müslümanların fikhî hayatı kendiliğinden ve tabii seyir içinde oluştu.

Fıkıh ilmi nedir? Fıkıh ilmini, müslümanların amelî hayatının ve bunun arkasındaki temel önceliklerin müslüman âlimlerin diliyle kurallaştırılması ve sistematik bir yapıda ifade edilmesiyle ortaya çıkan ilim dalı şeklinde açıklamak yanlış olmaz. İlk bir-iki asır içerisinde müslümanların yaşadığı hayat ve davranış tercihleri kendiliğinden ortak veya yoğunluklu alanlar ortaya çıkardı. Ortak payda ve kabul-



ler icmâ, tartışmalılar ise rey, kaviil ve içtihat adıyla saygı gördü ve gücüne göre toplumu şekillendirdi. Burada dinin metinleriyle toplum arasında diyalektik bir ilişki söz konusu. Önce dinin asılları, sonra İslâm toplumunun ameli hayatı, sonra da müslüman âlimlerin zihin dünyasında bunların yoğrulup dînî bilgi olarak topluma geri yansıtılması... fıkıhın oluşumunda bunların hepsi de kendiliğinden pay sahibi oldular. Usûl-i fıkıh ise daha sonradır. “Önce usul vardı, sonra ondan fûru-ı fıkıh doğdu” demek yerine “Önce ‘fıkhul-fıkh’ veya ‘fıkhun arkaplanı’ da diyebileceğimiz, bir hayat tarzı ve zihniyeti olarak fıkıh vardı. O da müslümanların dinin asılları olan Kur’an ve Sünnet’i en doğru biçimde anlama ve buna göre hayatlarını düzenleme duyarlılığının sonucudur.” demek daha açıklayıcı olur. Yani, müslümanların “Allah bizden ne istiyor, neyi yasaklıyor, neyi emrediyor” şeklinde bir ortak hassasiyeti vardı. Bu da kendiliğinden dinin asılları üzerinde tefekkürü, onunla hayat arasında dinamik bir bağ kurmayı sonuçlandırdı. Usûl-i fıkıh ise, müslümanların geniş bir coğrafyaya yayılan ve giderek çeşitlenen hayat tarzlarını ve davranış tercihlerini, kurallarını, ameli hayata dair yasak veya serbestilerini dinin asıllarıyla, yani Kur’an’la ve Sünnet’le test etme, irtibatlandırma veya olan irtibatını keşfetme ve bunu belli metodolojik esaslara bağlama ameliyesinin adı oldu. Bunu yaparken de –o şartlar içinde haklılığı tartışılmaz- birçok âmil devrede oldu. Bu söylediklerim bir usûl-i fıkıh eleştirisi değil, tarihî sürecin tasviri olarak görülmelidir.

İlk Ahkâmu’l-Kur’an’lar da benzeri bir işleve sahiptir. Cassâs’ın *Ahkâmu’l-Kur’an*’ı bunun iyi bir örneğidir. Onlar da ulaşılmış fikhî sonuçların Kur’an’la irtibatını kurma ameliyesine ayrı bir önem verirler. Yani ayetten hangi hükümlerin çıktığı kadar müslümanlar nezdinde kabul gören fikhî anlayışların veya mezhebî tercihlerin hangi ayetle ne kadar ilişkilendirilebileceğine de yoğunlaşırlar. Çoğu zaman da bu ayetlerden çıkan fikhî ahkâmın gibi anlaşılabilir. Yani siz arka plana ve satır aralarına dikkat etmez de metnin lafzına kendinizi kaptırırsanız, yapılan tercihleri doğrudan ayetten çıkan fikhî anlam gibi anlayabilirsiniz. Bunun için usûl-ı fıkıh, sözün özü, müslümanların temel davranış tercihlerini sağlamlaştıran ve onların asıllarla irtibatını kuran sâlih bir gayrettir. Ancak onun haklı olarak sahip olduğu bu koruyucu özelliği esas alınır da bununla yetinilirse, aynı asıllardan yeni fikhî çözümler üretilmesinin imkânları da kendiliğinden daralmış olur. Yani dikkat edilmezse, usûl-i fıkıh yeni durumların gerektirdiği yeni bir fıkıh üretmenin önünde set olabilir; “asıllardan çıkarılabilecek hükümler hep çıkarıldı, başka denilecek olsaydı o da elbet denirdi” şeklinde bütün imkanları tüketen bir anlayış zihinleri istila edebilir. Nitekim tarihi seyir bunun örnekleriyle doludur.

Geniş kitlelerin müdahil olduğu sosyal hareketlerin tek sebebe ircâ edilerek açıklanması her zaman risklidir ve çoğu zaman da yanıltıcı olur. Bu kaydı düşerek şöyle bir yorum yapmak mümkün müdür?: “Ebû Hanîfe’ye ehl-i hadisin gösterdiği sert muhalefet, İmâm Şafîi’nin Sünnet’i ihyâ, Ahmed b. Hanbel dahil ehl-i hadisin “halku’l-Kuran”ı red amacıyla sergilediği korumacı ve aykırı düşüncüyü mahkum edi-

*ci tavır cesaret kırıcı olmuş, fıkıhın yeni durumlara yeni çözümler üretme faaliyetini en tereddütlü ve en netâmeli alan haline getirmiş, bunun ilk sonucu olarak da ne Irak çevresi istihsamı devam ettirebilmiş, ne de Malikî ilim havzası ıstıslahı ve maslahat düşüncesini.”*

Aslında beşerî ve rasyonel özelliği ağır basan fıkıh gibi bir ilimde “Allah’ın, Hz. Peygamber’in yolundan ayrılmama, dini tahriften koruma” gibi geniş açılı ve içeriği farklı şekillerde doldurulabilir kaygılar ve bu minvalde ithamlar devreye girince, fukahâ da bu netameli alandan geri durmuş, o eleştiriler karşısında geri adım atmışlardır. Halbuki Ebû Hanîfe’nin, İmâm Mâlik’in ilminde ve cesaretinde insanların olmasına her devirde ihtiyaç vardı ve her toplum kendi müçtehit ve fakihini üretmek zorundaydı. Bu sadece bir beklenti ve temenni değil, aynı zamanda İslâm’ın dinamik ve evrensel din oluşunun gereği ve dinin hayatiyet kaynağı olarak görülmelidir. Ebû Hanîfe imâmımız hakkında muhaliflerinin neler söylediğini en iyi buradaki dostlarım bilirler. Ebû Hanîfe hakkında söylenenleri önünüze getirsem, çoğu kimse o sözlerin Ebû Hanîfe hakkında söylenmiş olacağına ihtimal vermez. “Herhalde o dönemde İrandan, uzak doğudan gelmiş büyük bir zındık vardı da onun için bunlar denildi” zannedilir. Burada belki de “Her insandan Ebû Hanîfe cesaretinde olmasını bekleyemeyiz” diyerek itiraz edebilirsiniz? Ama, müslümanların her çağ ve dönemde kendi sorunlarıyla baş edecek, dinin asıllarıyla yaşadıkları hayat arası irtibatı diri tutacak müçtehitlerini yetiştirme yükümlülükleri yok mu? Elbette var. Bütün yükü geçmiş müçtehitlerin üzerine yığmakla, onların ürettikleriyle yetinmekle ve güncel konularda bile onları öne sürmekle hem kendimize, hem de fıkha ve eslâfa haksızlık etmiş olmuyor muyuz?

Sözün özü; dinin asılları, lafız, beyân, ittibâ, Sünnet’i ihyâ, halku’l-Kuran gibi kavramlar üzerinden yapılan tartışmalar fıkıhı da çok yakından etkilemiş ve bir bakıma usûl-i fıkıh değişen şartlara göre çözüm üretmenin imkanı olmak yerine, onun nasıl olamayacağını gösteren bir düşünce tarzına dönüşmüştür. Biraz kategorik bir ifade ve keskin bir yargı olarak görülse de, sözünü ettiğim açıdan usûl-furû ilişkisinin tarihine bakınca “Hanefî mezhebinde usûl-i fıkıhın daha geç tedvin edilmiş olması Hanefî fıkıhının lehine, Şafiî/mütekellim ekolünde ilk usul eseri olan İmâm Şafiî’nin er-Risalesi’nin furû-ı fıkıhla eş zamanlı olarak tedvini ise fıkıhın kendini yenileme kabiliyetine hayli dar bir alan bıraktığı için bu ekol fıkıhının aleyhine olmuştur” şeklinde bir düşünceyi engellemek mümkün olmuyor.

Kur’ân’ın sübût değeri üzerinde, yani aslına uygun olarak bize ulaşmış olduğu hususunda görüş ayrılığı bulunmadığı için bütün metodolojik tartışmalar Kuran’ın ve ona tâbi olarak Sünnetin lafzının yorumlanmasına ve hükme delâletine ilişkin kurallar üzerinde yoğunlaşır. Hatta fıkıh usulünün, pratikte olmasa bile teoride, Kuran ve Sünnet’in doğru ve tutarlı biçimde anlaşılmasını ve ondan şer’î hüküm elde edilmesini sağlayacak metot ve kuralları belirlemeyi konu alan bir ilmî disiplin olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Kuran

âyetleri İslâm'ın aslî kaynağı, Kuran hükümleri de yine İslâm'ın aslî ahkâmı olmakla birlikte, tafsilî ve cüz'î âyetlerin bile fikhî hükme ne ölçüde ve ne yönde delâlet ettiği hususu ciddi bir anlama çabasını ve metodolojiyi gerektirir. Bu itibarla âyetler, literal okuma yapan muhatabına iman, ahlâk, âdâb-ı muâşeret, geçmiş toplumlardan kıssa ve öğütler, genel insanî değerler, beşerî ilişkiler gibi konularda belli bir ana fikir vermekte ve onu büyük ölçüde yönlendirmekte ise de, âyetlerden aynı usulle karmaşık ve değişken amelî hayatı kuşatacak fikhî ahkâm elde etmek o kadar kolay olmaz, hatta ciddi sorunlar içerir. Özellikle bu alanda belli bir yorum metodolojisi geliştirmek kaçınılmazdır.

Bir dilin varlığı, o dili konuşanlar arasında belli lafızların belli anlamları taşıması konusunda asgari bir mutabakatın bulunmasını zorunlu kıldığından, fasih Arapça ile indirilen Kuran lafızlarının zorunlu, mümkün ve muhtemel anlamını belirlemede Arapçayı bilmek, özellikle de Kuran'ın indiği dönem ve coğrafyada yaşayan Arapçanın dil ve mantık yapısını göz önüne almak vazgeçilmez bir öncelik taşır. Bu aynı zamanda ümmetin din anlayışının merkezinde Kitabın yer almasını, onun nesnelliği sağlamada ve dînî hayatı inşa etmede aktif rol üstlenmesini, Kitabın anlaşılmasında müslümanlar arasında her dönemde belli bir ortak paydanın varlığını korumuş olmasını da açıklayan bir husustur. Bunun için usulcüler Kitaptan ve ona tâbi olarak Sünnetten hüküm çıkarma metodlarının çatısını dil kuralları üzerine kurmuşlar ve eserlerinde lafızla ilgili usul kurallarına hayli yer vermişlerdir. Lafzın vaz', kullanım, manaya delalet ve bu delaletin şekli yönünden çeşitli ayırımlara tabi tutulması ve bunların ayet ve hadislerden örneklendirilmesi, bu yapılırken de dil, dil felsefesi ve mantık alanına giren bir dizi tartışmaların açılması bu sebeptedir.

Lafzın anlam yelpazesini belirlemede dilin kural ve imkânlarından yola çıkmak ön şart niteliğinde ilk aşamayı teşkil etse de ikinci aşamada, anlamı bilinen lafzın nasıl bir şer'î hüküm içerdiğine karar vermek, yani metnin hukukî yorumunu yapmak gerekir. Kitap açısından ifade edilecek olursa lafzın anlamı Şari'in ne dediği, hükme delaleti ise, usulcülerin deyimiyle, mükellefin fiili açısından bu hitabın anlamı veya mükellefin fiiline bağlanan şer'î vafıdır. Artık ikinci aşamada Şari'in ne demek istediğini de kuşatan bir fikhî anlama ve yorumlama söz konusudur. Bunun için dili bilmenin ötesinde fıkıh formasyonu ve içtihat melekesi, engin bir çaba ve birikim gerekmektedir. Kıyamete kadar bütün insanlığa davet içeren ve muhtemel her gelişme karşısında bir diyeceği olan Kitab'ın doğru anlaşılması ve hayata aktarılması için buna ihtiyaç vardır. Nitekim müslümanların tarihsel tecrübesinde de nasların fikhî açıklamalarının müctehit fakihler tarafından yapıldığı, onların yorum metodolojisi kurdukları ve onların çabalarıyla hukukî tefekkürün geliştiği, daha sonra usul eserleri telif edenlerin ise bu zengin fikhî mirası sistemleştirip dil ve mantık kurallarıyla formüle ettikleri görülür.

Şimdi bu dediklerimden lafzın önemli olmadığı gibi bir anlam asla çıkmaz. Bir kere, anlatım ve anlaşma lafızda olur. Biz sonraki nesillere intikal eden de nüzûlün ortamı ve Sünnet'in hâli değil, Kur'an ve Sünnet'in metinleri, yani lafızlarıdır. Biz dinin asılları olarak bu lafızlarla karşı karşıyayız. Lafız bizim için daha bir önemli. Sahabenin durumu elbette farklıydı. Ama bizim için Kur'an-ı Kerim ve Sünnet belli lafızlardan ibarettir. Bu sebeple dini anlamada lafız pergelin birinci ayağıdır. Onun için de dikkat ederseniz usul kitaplarımız beyan/lafız bahsi ile başlar. Beyanı önemser, lafzı önemser, lafzın anlam çerçevesi elde var birdir ve en sağlam birinci ayakdır. Bunun üzerinde ne kadar dursak yeridir. Lafzı önemsemeksizin, lafza önem vermeden bir fıkıh inşası düşünülemez. Bunu diyen bir fıkıhçı da yoktur. Ancak burada “lafzî anlatımın mana ve mefhum sınırı nedir ve alternatif mana arayışlarına lafız ve dil ne kadar izin vermektedir?” sorusunu sorabiliriz. İstihsan, ıstıslah, içtihat, örf içtihadı, makâsıd içtihadı gibi yolları açan fukahâyı lafza önem vermeyen başlayarak dini tahrife kadar uzanan ağır eleştiriler yöneltilmesi gerçekten haksızlık olur. Hepsisi lafzı önemsiyor. Ama lafzı anlarken literal anlama ile yetinecek miyiz, yoksa bu literal anlamanın dışına çıkabilecek miyiz ve bunun sınırı ne olacak? Bu soruya vereceğimiz cevaplar değişecektir. Yani Kuran-ı Kerim, Hz. Peygamber'in Sünnet'i dini anlamanın temelindedir ve onların lafızları son derece önemlidir. Kuran-ı Kerimin Arapça apaçık bir dille gelmiş olması son derece önemlidir. Gizemli bir kitap değildir, esrarengiz bir kitap değildir. Ama Kur'an-ı Kerim, dikkat ederseniz, fıkıh metni gibi bir metin de değildir. Biz İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi bünyesinde kurulan Kur'an Araştırmaları Merkezi'nde (KURAMER) bu konular üzerinde projeler başlattık.

Kuran-ı Kerimde “*sûretü's-salât, savm, sûretü-l-ibâdât, suretu'l-muâmelât ve'l-buyû*”lar olsaydı o zaman bu dediklerimin anlamı olmazdı. Müslüman olarak bir alışverişi nasıl yapmamız gerektiğini biz doğrudan metinden çıkarırdık. Ama Kuran-ı Kerim bir metin değil; ümmet ile ilahî kelam arasında diyalektik bir ilişki söz konusu. Onun için Kur'an'ı anlamada tarih önemli, Hicaz-Arap kültürü önemli, sîret/Hz. Peygamber'in hayatı önemli, yaşanmış olaylar önemli, bu yaşanmış olaylara Kur'an'ın verdiği cevap önemli, sorduğu sorular önemli. Böyle olunca sadece lafzı anlamak yeterli olsaydı bizim meleklerden farkımız olmazdı. Allah derdi ki, “*Arapçayı öğrenin ve dediğimi yapın.*” Anlamaya, anlama faaliyetine gerek duymazdı. Ve Kur'an'ı en iyi anlayanlar Arapçayı en iyi bilenler olurdu. Halbuki realite böyle değildir, tarihte de böyle olmamış. Mesele, o lafızla temsil edilen murâd-ı ilâhîyi, ilahi hitabın anlam çerçevesini nasıl belirleyeceğiz? Yani söylenmiş söz var, söylenmek istenen ve anlaşılabilir olan var. Lafzın anlamı var, literal anlamı var, makâsıdı anlamı var. Bütün bu sorular sorulmuş ve bu konuda çok zengin bir literatür ortaya çıkmıştır.

Fıkıh tarihinde lafız-anlam ilişkisini, fıkıhın tarihi gelişim seyrine atıf yaparak biraz daha açayım. Bir kelebeği düşünün, bir gövdesi iki kanadı var. Fıkıhın gelişimi

bir kelebek gibi, Hicaz-Şam eksenini var, o ana gövde. Bir de Hanefilerin ağırlıkta olduğu Irak, Mâverâünnehir, Orta Asya var. Orada, Hanefiler var ve bu birinci kanat. İkinci kanat var, Malikilerin ağırlıkta olduğu Kuzey Afrika ve Endülüs. Bu ana gövdeye, literal anlamaya ve anlayışa bu iki kanat ciddi katkı sağladı. Birini Hanefi-Maturîdî müktesebatı sağladı. Irak fikhî Orta Asya'ya kadar gitti ve oradan önemli katkılar alarak, önemli yorumlar alarak geri döndü ve ana gövdeyi besledi. Birini de aynı şekilde kuzey Afrika ve Endülüs sağladı. Bu ne ifade ediyor? Yani orta ekseninden dışarı doğru açıldığınız vakit, örfler, kültürler ve şartlar değişiyor ve literal anlama yetmemeye başlıyor; ona yeni anlamlar eklenmeye başlıyor.

“Yetmiyor” dedim, bunu “âkile” örneğiyle açayım. Âkile nedir? Kabile hayatına dayanan Hicaz toplumunda kabileden bir kişi bir suç işlediğinde hemen kabile üyeleri toplanır, o kişinin baba tarafında erkek akrabası (asabe) devreye girerdi. Kabile ve geniş aile söz konusu olduğundan asabede yüzlerce insan yer alırdı. Hicaz'da kabileden bir kişi suç işlediğinde onun diyetini, cezaî-malî sorumluluğunu kabile erkek üyeleri paylaşıp ödeyerek o kişiye arka çıkar, böylece kabilenin de bir bakıma haysiyetini korumuş olurdu. Buna “âkile sistemi” diyoruz. Üç bin kadar sahabî fetih sürecinde Irak taraflarına gitti ve çoğu orada kaldı. Ebû Hanîfe döneminde Irak'ta bu anlamda bir kabile hayatı ve geniş çaplı kabile dayanışması yoktu. Oraya gelmiş olanlar parçalanmış küçük aileler idi. Bir kişi hataen bir cinayet işlediğinde ödeyecek âkileyi bulmak mümkün değil. Adamın geldiği bölgedeki kabilesine haber göndererseniz “*sizin akrabanız burada bir cinayet işledi, yüz deve gönderin*” diye, umurlarında bile olmazdı. Bu hâl ve şartlar altında Ebû Hanîfe diyor ki, özetle ifade edeyim, “*Âkile bir dayanışma tarzıdır. Bugün biz Irak toplumunda âkileyi kabile asabiye bağı içerisinde değil, meslek grupları bağı içerisinde düşünmeliyiz. Mesela ordu mensupları birbirinin âkilesidir. Meslek erbabı, ziraatçiler birbirinin âkilesidir. Bir şey ödeyecekleri vakit el birliği ile öderler.*” Şimdi bu artık, literal anlamın dışında bir anlayıştır.

Hız. Ömer'den, Hız. Âişe'den değil sonraki kuşaklardan örnek verelim. Hız. Peygamber aldanma ihtimalini bertaraf etmek için alıcıya üç gün muhayerlik hakkı tanıdı. Sonraki dönemde Süfyan-ı Sevrî, İbn Şübrüme gibi bazı fakihler şart muhayerliğini akdin yapısına uygun görmeyip kabul etmezken Hanefilerden Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed eş-Şeybânî akdin amacına göre yorum yapıp tarafların bu süreyi istedikleri gibi kararlaştırabileceğini söylediler. Daha birçok görüş vardır. Peki bu farklı görüş sahiplerini hadisi anlamamış veya Sünnete aykırı davranmış sayacak mıyız? Peygamber Efendimiz “*Kim bir sahipsiz (ölü) toprağı işlerse, artık o arazi onundur*”, “*Kim savaşta düşmanı öldürürse üzerinden çıkan ganimet onundur*” dedikten sonra İmâm Mâlik, “*Bu konular devlet başkanının takdirine bağı hususlardır; ancak o izin verirse o kimseler arazinin veya ganimetin sahibi olur, değilse olmaz*” yorumunu yaparsa tavrımız ne olacak?

Diyetin yüz deve olmasına da Hız. Ömer'den başlayan yeni yorumlar var. “*Diyet yüz deve, kabul ama hepimiz Hicazda yaşamıyoruz. Burada deve yok, daha çok bü-*

*yük ve küçükbaş hayvanlar var, burada ticarî mallar, kumaşlar var. Diyeti bu mallardan da ödeyebilmeliyiz*” denilerek farklı ödeme alternatifleri geliştirildi ve bu fıkha yansdı. Osmanlılarda daha ödenebilir olduğu için gümüşe geçildi. Arabistan ve Kuzey Afrika’da bazı kabileler 40 sığır, 60 koyun gibi farklı örfi uygulamalar geliştirdiler. Günümüzde çok daha farklı ödeme/tazminat usulleri var. Fıkha diyet konusunu incelediğimiz vakit kitabî miktar farklıdır, uygulama farklı seyretmiştir. Konunun toplumun ekonomik düzeyiyle de yakın alakası var. Böyle olunca, kitabî fıkha *“yüz deve den bir deve bile aşığıya olmaz”* ısrarı tam bir literal okuma olur ve anlam göz ardı edilmiş olur. Hatta bizim fıkha kitaplarındaki diyet teorisi, tıpkı kelâm/fıkha kitaplarının her devirde *“İmâmlar Kureyş’tendir”* kuralını tekrar etmesine benzer. Yeni hanedanlar gelir, yeni devletler kurulur ve hayat devam eder; ama biz de *“Devlet başkanları Kureyş’ten olmalı”* demeye devam ederiz. O ayrı bir mecrada devam eder. Fıkha kitaplarındaki diyeti İslâm toplumlarında öteden beri cari olan diyet uygulaması gibi düşünürseniz yanılırsınız. Belirli dönemden sonra mahallî çözümler devreye girmeye başladı. Niçin böyle oldu? Çünkü çoğunlukla fukahâ toplumsal şartlardaki bu değişimi görüp ona uygun çözümler üretmedi. Çünkü 90 deve dediği vakit vebalde olacağını düşünüp ona yetkisinin olmayacağını düşündü. Ehli hadis de, Hz. Peygamber 100 deve demişse bu 90 olmaz diye düşündü, Hz. Peygamber’i gelecekteki müslüman toplumların uygulayacağı cezâi yaptırım tür ve miktarlarını da belirleyen bir kanun koyucu gibi düşündü. Yani Hz. Peygamber’in *“kıyamete kadar kim yanlışlıkla birisini öldürürse 100 deve ödeyecek”* şeklinde bir evrensel ilke koyduğunu varsaydı. Ya da biz kadîm fukahâyâ çok yük yüklediğimiz, kendi işimizi de onlara devrettiğimiz için onları öyle anladık. Halbuki İmâm Şâfiî’nin içinde yaşadığı kültür havzası ve şartlar belki de farklı bir çözüm ihtiyacı hissettirmemişti. Bu da mümkün. Bugün ise birisi *“90 deve de olabilir”* dediği vakit biz *“Sen Allah’ın Rasûlü’nden daha mı iyi biliyorsun?”* şeklinde bir itirazı dile getirdik. Rasyonel bir alanı hemen duygusal bir tepki ile çöktürdük ve eskiyi aynen koruduk. Yani şunu demek istiyorum, lafız önemli ama lafzî, literal anlamının sınırları konusunda ilk dönemlerde başlayan cehdin daha sonra yeterince devam ettirilmediğini de görmemiz gerekiyor. Bugün selefi düşüncenin en ciddi sorunlarından birisi metinleri okurken literal anlama kendini mahkum etmesi ve bütün bu her şeyi lafızlara yükleyerek kendini sorumsuz saymasıdır.

Kur’an-ı Kerim’i ve Efendimiz Muhammed Mustafâ’nın (sav) sünnetini anlamada Mevla bize geniş bir takdir alanı bırakmıştır; geniş bir cehd, içtihat ve anlama sorumluluğu yüklemiştir. Bunu inkâr edemeyiz. Biz melek değiliz, formatlanarak, kurularak dünyaya gönderilmiş robotlar değiliz. Elbette nasıl ilk sahabilerin aynı lafzî farklı şekillerde anladıkları olmuş ve Allah Rasûlü de her birisini takdir etmiş ise, sonradan gelen müslümanlar da bu anlama faaliyetine devam etmek ve bunda ısrar etmek ve anlamaya çalışmak zorundadır. *“Eskiler en iyi şekilde anladılar ve aktardılar, biz onları anlasak herhalde bu bize yeter”* şeklindeki düşünce eskileri de



zor durumda bırakır. Mesela biz bugün kadının hamilelik süresi gibi teknik bir konuyu, o günkü bilgi ve imkanlar içinde bu konuda fikir beyan eden İbn Hazm'dan, İbn Kudâme'den aktararak açıklarsak, onları da ateşin ortasına atmış ve insanların bu âlimler hakkındaki olumlu telakkilerini yerle bir etmiş oluruz. İmâm Gazzâlî'yi öyle olmadık bir yerde öne sürüyoruz ki, modern dünyanın modern bilimin ilgilendiği bir alanda *"İmâm Gazzâlî demiş ki"* diyoruz, onlar da haklı olarak *"Sizin imâm dediğiniz Gazzâlî öyle düşünüyorsa, varın siz gerisini hesap edin"* diyorlar. Kendimizin birşeyler söylemesi gereken konuda eskileri öne süremeyiz, *"eskiler bunu bilmiştir, söylemiştir"* diyerek sorumluluğumuzu savuşturamayız. Netice itibariyle fıkıhın örf ve âdetle, hayatın tabii akışıyla iç içe olan alanlarında bizim anlam kabiliyetimizi zorlamamız ve inisiyatif kullanmamız lazım. Mevla niyetimiz iyi olduğu sürece nasıl olsa ecrini verecektir.

Verdiğim bu örneklerden de anlaşıldığı gibi, Kur'an'ın anlaşılmasında, Kur'an'ın lafızlarının şer'î hükme delaletinin mümkün ve muhtemel sınırlarını çizmede âyetlerin lafzı kadar Kur'an'ın bütüncül anlatımı, şer'î hükümlerin "makâsıd" adı verilen temel ilke ve hedefleri, Kur'an'ın nüzul ortamı içinde ilk muhataplarıyla diyalektik ilişkisi, lafızların ilk planda tekabül ettiği anlam ve olgunun kültürel ve tarihî arka planı önemlidir. Kur'an'ın nâzil olduğu 23 yıllık tarih ve toplum kesitine kadar hem Hz. Âdem'den itibaren devam edegelen ilahî din ve şeriat geleneğinin, hem de insanlığın tabii-fitrî tecrübesinin geçirdiği safahatı bilmek ve karşılaştırmalar yapmak gerekir. Aynı şekilde âyetlerin nüzul sebebi ve ortamı, Kur'an'ın nâzil olduğu dönemin sosyal yapısı ve nas-sosyal olgu ilişkisi, yani nasların tarihsel bağlamı ile ilk dönemlerden nakledilen sözlü ve ameli geleneği içinde barındıran Sünnet ve icma da bu noktada önem taşır. Kur'an'ın lafzından doğrudan ve açıkça anlaşılan anlam ile onun dolaylı anlatımı arasında bir ayırım yapmak da gerekebilir. Kur'an bu zenginlik ve ayrımlar içinde okunmazsa şahısların kendi yorum ve tercihlerini tek hakikat olarak Kur'an'la irtibatlandırıp onları Kur'an'ın alternatifsiz hükmü olarak sunması tehlikesi ortaya çıkar.

Tekrar ifade edeyim, bireylere Kur'an ve sünnetin anlaşılmasında geniş bir takdir alanı bırakılmış olduğunu, hatta ilahî hitapla hedeflenen sonucu tersyüz eden bir ameliyeye dönüşme tehlikesini içinde barındırsa bile, bireyin bu anlama cehd ve gayretinin önemsendiğini ve korunduğunu görürüz. Bu takdir yetkisini, insanın formatlanarak değil, özgür iradeyle dünyaya gönderilmesiyle, dünya hayatının birey için bir sınav yeri, dini en iyi biçimde anlamının da bu sınavın bir parçası olmasıyla ilişkilendirmek gerekir. Nasları anlama ve yorumlamada farklılaşmanın aynı zaman ve çevreye mensup ilk kuşak muhataplar arasında başladığını göz önüne alırsak, anılan çeşitliliği sadece insanların kültür, gelenek, bilgi ve tecrübe birikimlerinin dönem ve bölgelere göre değişmekte olmasıyla açıklama yerine gayet tabii ve insanî bir durum olarak görme fikri ağır basar. Biraz da bunun için olmalı, fıkıh usulünde dil kurallarına bağlılığı dengeleyecek biçimde lafzî anlam çerçevesini aş-

maya imkan veren çeşitli metodolojilerin neler olabileceği ve bunların ne ölçüde geçerli olacağı hususu ayrıntılı biçimde tartışılmıştır.

Zaten Kur'an'ın indiği ortamın şartlarından uzaklaşıldıkça literal anlama ve yorumlama ile yetinilmediği, lafzî anlamanın ötesine uzanan tartışmaların hız kazandığı görülür. İstihsan, istislah, istishab, örf, sedd-i zerîa, masâlih, makâsîd gibi yöntem ve kavramlar etrafında yoğunlaşan ve farklı ekollere göre belli noktalarda öne çıkan usul tartışmalarının ve vurgularının belki de en önemli anlamı budur ve bunlar neticede Kitâb'ın şer'î delil olarak hükme delaletini anlama çabalarıdır.

Müctehid, Kur'an'da yer alan bir nassın fikhî yorumunu yaparken dil kurallarını göz önüne aldığı gibi Kur'an ve dinin genel ilkelerine ve amaçlarına, olayın özel konum ve şartlarına ve diğer etkin unsurlara defalarca gidip geliş yaparak bir sonuca ulaşır. Böyle olunca, Kerhî gibi klasik dönem fakihlerinin, bir olayla karşılaşıldığında fikhî yorum alanında geliştirilen bunca zengin birikimi göz ardı ederek bu tikel olayın hükmünü doğrudan bir âyet veya hadisten çıkarmaya kalkmanın yanıltıcı olabileceği şeklindeki uyarılarına hak vermek ve bunu salt mezhep taassubuyla takınılmış bir refleks olarak görmemek gerekir.

Netice olarak, Kur'an'ın metninden müslümanların asgari müstereğini teşkil eden değişmez bir İslâmî öz ve ana unsur yanında bir de anlama, yorumlama ve bakış açısına göre değişebilen ve çeşitli toplumlara renk ve ton farkıyla değişerek yansıyan bir çeşitliliği çıkarmak da mümkün olmaktadır. Kur'an lafzının anlamı üzerinde kendiliğinden oluşan ve asırlarca devam eden fikir ve anlayış birlikteliği de, aynı metin üzerinde yoğunlaşan derin görüş ayrılıkları da cereyan edegelmış olması bunun için garipsenmemiştir.

Böyle olunca, İslâm'ın anlaşılması, değişmezliği ve uygulamaya da yansıyan farklı tezahürleri yönüyle iç içe birkaç halkadan söz etmek mümkündür. Bu ayırım aynı zamanda İslâm'ın doğrudan ve dolaylı olarak ilgi alanını ve kapsamını tanıttığı da olacaktır. En içte Kuran ve Sünnet metninden doğrudan ve açık bir şekilde anlaşılan öz, İslâm'ın ana ve değişmez unsuru yer alır. İkinci halkayı nasların dolaylı şekilde ve yorumlama sonucu kapsadığı alan, nasların izdüşüm alanı teşkil eder. Bu alanda, izlenen akli istidlâle, muhakemelere ve bakış açılarına göre naslara farklı yorumlar getirmek ve onlardan farklı sonuçlar çıkarmak mümkün olduğundan kısmî bir değişkenlik ve farklılık gözlenir. En dışta ise, müslüman fert ve toplumların dinin rehberliği ve yönlendirmesi sonucu belli bir kıvama gelmiş kendi öz inisiyatifleriyle bilgi ve tecrübe birikimlerinden, kültür ve geleneklerinden kaynaklanan tercihleriyle dolduracakları fakat ilk iki alanla da çelişmemeye özen gösterecekleri üçüncü halka yer alır. İslâm'ın ilgi alanını ve kapsamını değişmezlik değişkenlik, yoruma açık veya kapalı oluş, doğrudan veya dolaylı oluş itibarıyla böyle bir üçlü ayırımı tâbi tutmak mümkün ve doğru ise de, hangi hükmün hangi halkada yer aldığı konusunda belli ölçüde izâfilîğin bulunması ve birtakım farklı görüşlerin olması kaçınılmazdır.



Bu arada İmâm Gazzâlî'nin, hocası Bakillânî'yi izleyerek –ki ikisi de Eşarîdir-Bağdat mutezilesinin geliştirdiği “her müçtehidin içtihadında isabet edeceği (tasvib)” fikrine sahip olduğunu burada hatırlamakta yarar var. Buna göre, anlama niyetinden herkes zaten Allah'a karşı sorumludur. Allah'ın kitabını, Peygamber'in sünnetini anlama yönünde insanların her say ü gayreti sevaptır, doğrudur, sevaba ulaşmış sayılır. Allah insana anlama kabiliyeti, yorumlama kabiliyeti vermiş, insan o gayret içinde olduğu sürece ulaştığı her fikir Allah katında doğruya isabet etmiş sayılır Allah katında tek bir hakikat yoktur. İnsanların içtihat edebileceği alanda tek hakikatten söz edemeyiz. Gazzâlî de, *el-Mustasfâ*'da içtihat konusunu incelerken “içtihatı isabet ve hata (Bâbü't-tasvib ve't-tahtîr)” başlığı altında bu konudaki görüşleri özetleyip önemli bir açıklama yapıyor: “Allah'ın hükmü, açıkça ve kat'î şekilde hüküm bildirmediği alanlarda (zanniyyât) müçtehidin zannına tabidir.” Niçin diyor bunu? Müslümanları anlama ve yorumlama kabiliyetlerini kullanmaya teşvik için. Gazzâlî, hocası Bakillânî'yi de dahil ederek “Biz muhakkik ulemânın tercihi budur” diyor. Bunu açarsak, Yüce Mevlâ müçtehitlere hitaben “Sizi niyetinizle, samimi çabanızla hesaba çekerim; ulaştığınız sonuçla hesaba çekmem. Çünkü zaten ulaştığınız sonucun tek tip olmasını isteseydim ben onu beyan ederdim” demiş olmaktadır. Böyle olunca, fıkıhta bir metin/lafız var, lafzın anlamı var, o anlamın kenarında ikinci üçüncü dördüncü anlamlar var ve makâsîd ilmi, istihsan, ıstıslah, sedd-i zerâyi gibi bakış açıları var. Bütün bunların hepsi bizim öz mirasımız ve fakihlerimizin devasa eserler bıraktığı alanlar. Burada Şâtîbî, İzz b. Abdisselâm, Karâfi, Tûfî, İbn Teymiyye, Tâhir b. Âşûr ve daha nicelerini rahmetle ve hayırla yâd etmemiz gerekiyor. Bu alanda yazıp çizenleri ve yazacak olanları koyu ve önyargılı bir dindarlık refleksiyle “İslâm'ın temellerini köklerinden sarsan reformist” şeklinde yaftalara maruz bırakmamak İslâm ahlâkıdır. Çünkü bir fıkıh kuralına yeni bir yorum getirildiğinde, neticede bu bir anlama faaliyetidir, İslâm akidesinin temellerinden koptuğunu, İslâm'ın bir tuğlasının daha gittiğini düşünmemeliyiz. Dinin sahibi yüce Mevlâ'dır. O dinini kıyamete kadar koruyacaktır. Hem fıkıhın en zayıf kısmı kuralları, en kuvvetli kısmı da o kuralların arkasındaki derûnî dindarlık ve ahlâktır. Şekil ve kural toplum kültürüyle yakından alakalıdır. Fıkıhın en güçlü alanı ise akide ile olan irtibatıdır, Allah'a ve Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve saygıyla irtibatıdır. Ahlâk ile olan irtibatıdır ve derûnî dindarlıkla olan irtibatıdır.

## E. ŞER'Î HÜKÜM VE İÇTİHAT

“Nassların sınırlı, olayların sınırsız olduğu, şer'i hükmü koymanın Allah'ın yetkisinde bulunduğu, nassların potansiyel yeterliliği ve olayların şer'i hükmünün nasslarda lafız, mefhum ve anlam olarak bulunduğu, içtihat faaliyetinin de yeni bir hüküm koymak değil, mevcut nassları beyandan ibaret olduğu, yani şer'i hükmü keşfedici ve ortaya çıkarıcı bir rol üstlendiği” hususu klasik dönem fakih ve usulcülerinin adeta ortak görüşüdür. Hatta Şafii içtihat faaliyetini sistematik akıl yürütme

anlamında kıyastan ibaret sayar ve şer'i hükmü bilmenin yolunun nass ve istidlal (istinbat) olduğunu belirtir. Ancak Şafiî, istidlali kıyas olarak açıklarken Hanefiler istihsanı, Malikîler istislahı da bu kapsamda görürler. Mezhepler arası etkileşim sonucu ileri dönemde Şafiîler istidlalin kapsamını genişletirken Hanefi ve Malikîler daraltmışlar ve Sünnî ekoller bu kulvarda birbirine hayli yaklaşmıştır.

Şer'i hükümle şayet, nasslarda belirtilen ve dinle doğrudan ilişkili hükümler kastediliyor, içtihat da bunları anlama faaliyeti ise içtihatla kıyası adeta eşitleyen lafız merkezli anlama ve yorumlama tezi tutarlıdır ve içtihat da şer'i hükmü keşfedici bir anlama çabasıdır. Bu çabayı gösterecek kimsenin (müçtehit) hem şer'i asılları hem de bunlardan hüküm çıkarmaya yarayan usulü bilmesi elbette ki gerekir. Bunun için de nassların delaletleri üzerinde kafa yoracak müçtehidin Kur'an ve sünneti bilmesi, icma', kıyas şekillerini, Arap dilinin kurallarını bilmesi, haliyle gerekecektir. Ancak nassların doğrudan (asıl) ve dolaylı anlamına (ma'kûlû'l-asl) istishabın eklenip, mubahın şer'i hükmün beşinci kategorisini oluşturması, kıyasın dışında kalan diğer yöntemlerin de şer'i delillere dâhil olması ister istemez Hz. Peygamber'in beyan yetkisini ümmete ve ümmetin müçtehitlerine taşımış, İslam hukukunu da adeta hukukçular hukuku haline getirmiş oldu. Diğer bir anlatımla, beyan anlayışına bağlı olarak dile getirilen ve kendi içinde tutarlı olan dar kapsamlı şer'i hüküm ve içtihat teorisi üzerine hayatın her alanını kuşatan geniş kapsamlı bir hukuk anlayışının oturması, bu arada birinciye göre haklı olan içtihat tanımının ve şartlarının ikinci kademede de aynen korunması gibi bir sonucu kaçınılmaz kıldı.

Öyle anlaşılıyor ki, ileri dönemde içtihadın bölünmesine sıcak bakılması, başlangıçta daha çok Mutezileye ait "tasvîb" (her bir müçtehidin isabet etmesinin mümkünlüğü) görüşünün diğer kesimlerden de taraftar bulması, maslahat ve mefsedetler konusunda müçtehit olabilmek için Arapça bilmenin dahi aranması ve içtihat ehliyetinde "dinin maksatlarını iyi anlama" ve "hüküm çıkarabilme kapasitesi"ne yönelik vurgular, hatta fetvanın dînî bir faaliyet, içtihadın ise sağlam öncüller üzerine oturan bir akıl yürütme olduğundan hareketle müçtehidin Müslüman olmasının şart olmadığı yönündeki görüşler hep bu sıkışmayı, yani dar bir kaide üzerine geniş bir gövdeyi oturtmanın doğurduğu sıkıntıları aşma çabalarıdır.

Şer'i hükümle şayet, nassların doğrudan ve dolaylı anlatımından, teşriî ahkâmın örneklendirmesi mahiyetinde nasslarda zikredilen tali öğelerden hareketle hatta bir konuda nassın bulunmamasının yarattığı imkan değerlendirilerek üretilen hukuk kültürünün tamamı, yani fert ve toplum olarak Müslümanların ameli hayatını düzenleyen bütün ahkâm kastedilecek olur ve bu da klasik anlamıyla müçtehidin faaliyet alanı olarak tanıtırılsa, o takdirde müçtehidin ve nassların omzuna büyük bir yük yüklemiş, sonuçta da ikisini de yormuş oluruz. Böyle bir yaklaşım, ilk bakışta, başlangıçta temas ettiğimiz şekilde tabii bir oluşum kanunu bulunan ve kendi akış seyri içinde kirlenme riski de taşıyan insanlık tecrübesinin dînî öğretisi ışığında test edilip kontrolde tutulması ve dinin ilkelerine aykırı düşen sapmaların

önlenmesi amacıyla anlamlı ve yararlı görülebilir. Ancak bu ameliye, geleneğin olduğu gibi günümüze taşınması ihtimalini içinde barındırdığı gibi karşılaşılan her olayın cevabının dinde aranması ve din bilginlerinin bu konuda yapacağı açıklamaya mahsur kalınması sıkıntısına da kapı aralayacaktır. Üstelik bu konuda dinin doğrudan ve dolaylı ilgi alanlarını belirlemeden, Müslümanların tarihsel tecrübesini din, şeriat ve fıkıh üçlüsüne göre ayırtmadan atılacak adımlar dinin genel kabulünün ve vicdanlardaki otoritesinin zorlanması demek de olur.

İnsanlık tecrübesinin hukuk teknisyenliği ve formel hukuk alanında ulaştığı sonuçları geleneksel içtihat yöntemini işleterek, maslahat ve makasid teorilerini kullanarak veya bu alanda geçmişte söz söylemiş Tufi, Karafi, Şatibî gibi şahısları ön plana çıkararak onaylamak, pratikte dinle sosyal değişimi, gelenekle modern hayatı uzlaştırma gibi bir sonuç üretse de teoride fazla tutarlı görünmemektedir. Bu tutum bazen, yukarıdaki anlamda hukuk üretimi için geçerli yöntemleri dışlayıp halihazır duruma din ekseninde meşruiyet kazandırarak dinin olası katkı ve itirazını dışlama anlamı taşır. Bazen de böyle bir yaklaşım, din bilginlerinin bu vasıta ile toplumsal hukuk projelerinde etkinlik veya konum kazanma çabasını içeren stratejik bir duruş görünümündedir.

Din bilginlerinin kendi toplumlarının geleneğini ve dînî tecrübesini bilen kimseler olarak toplumlarının pozitif hukukuna hukuk idesi ve ahlakı açısından eleştiri getirmeleri normal olmaktan da öte gerekli ve yararlı bir tutumdur. Ancak din bilginlerinin dinin metinlerinden ve geleneğinden hareketle ve ayrı bir zeminde hâlihazır pozitif hukuka alternatif bir hukuk üretimi gayretinde olmaları, gerek işlev ve sorumluluk alanı gerekse strateji olarak anlamlı değildir. Sadece zihin dünyasında entelektüel bir tartışma ve anlama faaliyeti olarak kendileri açısından tatmin edici görülebilecek böyle bir söylem, hem din bilginlerinin kendilerini, hem de bu safhaya gelinceye kadar toplumda davranış ahlakı bilincinin yerleşmesinde önemli katkısı beklenen dînî öğretiyi tartışmaların ve tarafgirliklerin tam ortasına itmektedir. Diğer bir anlatımla, “sosyal değişmeye bağlı olarak dinin pozitif hukuk alanındaki hükmünün değişip değişmeyeceği” meselesi, sadece zihin dünyamızın önemseydiği bir tercih veya muhatabımızın dînî duyarlılığını test etme aracı olmaksızın öteye gitmemektedir. Çünkü gerek mahalli gerekse uluslararası yeni gerçeklikler ve ortak kabuller karşısında bu zihni tercihin reel hayata nasıl intikal ettirileceği konusunda açık bir fikir ve iddia sahibi olunması mümkün görünmemektedir.

Toplumsal hayatta şu veya bu hak ihlalinin nasıl önleneyeceği ve nasıl telafi edileceği, suçlunun ve suç mağdurunun hakları, alınacak hukukî önlemler insan davranışlarını ve toplumsal yaşamı konu edinen birçok disiplini birlikte ilgilendirse de esasen ayrı bir uzmanlık alanıdır ve hukuk bütün alt dallarıyla bunun için vardır. Toplumların hukuk yapmada dönem ve bölgelere, dış dünya ile ve gelenekle bağlantılarına göre farklı farklı yöntem ve anlayışları olur. Sosyal değişimin hukuka etkisi ide ve ilkelerden ziyade belki de en çok formel hukuk ve hukuk teknisyenliği

alanında kendini gösterir. Böyle olunca din bilginlerinin bu geniş alan içerisinde sadece geleneklerinde ve kitaplarında -ki o gelenek de kitap da aslında herkese hitap etmektedir- bulunan münferit örnekleri ve hukukî olguları kendi yetki alanında görmeleri ve o konuda kendilerine içtihat yetkisi tanınmasını talep etmeleri veya böyle bir yetkiyi varsayarak alternatif hukuk projeleri hazırlamaları hukuk üretiminin tabii mekanizması ve hukukun bütünlüğü açısından tutarlı görünmemektedir. Söz gelimi aile hukukunun bir dizi meselesi arasından “boşama yetkisinin kocaya verilmesi”, medeni hukukta “kadının yarıpay mirasçılığı”, ceza hukukunda “hırsızca uygulanacak had cezası”, yargılama hukukunda “kadının şahitliği” konularında gündeme getirilen özel tez ve talepler hem yetki hem bütünlük tutarlılık hem de toplumsal kabul sorununu birlikte taşırlar. Hatta böyle bir tavrın İslam toplumlarında sekülerleşmeyi hızlandırdığı ve ters kanaldan beslediği de söylenebilir. İctihadın mahiyeti ve hangi alanda müçtehidin kim olacağı tartışması burada bir kez daha önem kazanmaktadır.

Hukukun sosyal zeminini daima önemlidir. Hukukun üstün idealleri ve gözettiği hedefler toplumlarda ancak sosyal zeminde karşılığını bulan çözüm örnekleriyle hayatiyet kazanır. Bunun da ayrı bir serüveni vardır. İletişimin en ücra noktalara kadar yaygınlaştığı modern demokrasilerde hukukun sosyal zemini birkaç kat daha önem kazanmış durumdadır.

Böyle olunca, eski ve yeni, klasik dinî öğreti ile modern zamanların telakkileri arası bu kadar açıldıktan ve klasik din eğitimi alanlar dışında geçmiş dönem uygulamaları toplumsal hafızada adeta silindikten sonra, İslam hukukçularının bu sosyal bilinç ve zemin üzerinde çalışmak varken ayrı bir blok oluşturarak inananların dine bağlılıklarını test edercesine hazırladıkları alternatif hukuk projelerinde ısrar etmeleri ne kadar gerçekçi bir tutum? İslam hukuku adlandırmasının, hatta ilahiyat eğitiminin bizzat hali hazır durumunun bir nevi tecrit görevi ifa ederek toplumda giderek artan dünyevileşmenin en önemli ayağını oluşturduğunu söylemek bile mümkün değil mi?

## F. TOPLUMSAL DEĞİŞİME KLASİK FIKİH ÖĞRETİSİNİN DAYANMA GÜCÜ

Hukuk, bir yönüyle İslam'ın ameli hayata ilişkin genel ve özel hükümleriyle ortak alana sahip olduğu, bir yönüyle de rasyonel bir olgu olarak vücut bulduğu ve hayatın akışına bağlı olarak değişim taleplerine maruz kaldığı için İslam toplumlarında hem dinî hem de sosyal değişmeyi her zaman yakından ilgilendirmiştir. Bu safhaya geldiğinde de, dinin hükümlerinin değişen zaman ve zemine göre nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağına dair metod tartışmaları, naslarla yani dinin ana kaynaklarıyla çözüme kavuşturulacak olaylar arası ilişkiyi kurmaya yarayan içtihat metodu ayrı bir önem taşımaya başlar.

Gerçekten de, İslam ile sosyal değişme arasında ne tür bir bağın bulunduğunu kavrayabilmek için kaçınılmaz olarak içtihat kavramı üzerinde yoğunlaşmak, içtihadın bu alanda ne tür bir işlev yüklenebileceğini, hatta içtihadın mahiyetini tartışmaya açmak gerekmektedir. Böyle olunca, içtihadın mahiyetini ele almak, ancak bundan da önce, din ve sosyal değişme ilişkisinin hangi zeminde ele alınması gerektiğine değinmek yararlı olacaktır.

Din, bütün peygamberlerin tebliğinde yer alan ortak çizgi açısından bakıldığında içinde yaşadığımız fizik dünyanın tanrısal/metafizik açıklamasını yapar ve adeta değişmezi temsil eder. Kur'an'da bu çizginin devamlılığını ifade eden çeşitli açıklamalar vardır. Varlığın başlangıcına (mebde) ve sonuna (meâd) ilişkin bilgiler, temel inanç esasları, ibadet ve ahlak umdeleri böyledir. Bunların muhatabın bilinç ve tefekkür düzeyine göre farklı algılanmaları kaçınılmaz olsa bile taşıdığı ana mesaj itibarıyla bir sürekliliği de bulunur. Öte yandan din, insanlığın fitratla ve aklı selimle sahip olduğu aslı duruşu destekleyen, test eden ve temellendirip koruyan bir işleve de sahiptir. Çünkü insanoğlu dünyaya hem saygın ve üstün, hem de çeşitli zaafarla malûl bir varlık olarak gönderilmiştir. Onun hayatı boyunca gerek düşünce gerekse aksiyon planında iyilik ve kötülük, adalet ve zulüm, merhamet ve acımasızlık arasında bir gelgit dalgasına kapılmış ve bu durumun yol açtığı çalkantılı hali yaşamakta oluşu da bundandır. Ancak bunlardan birincisi aklın ve fitratın yönlendirdiği aslı, ikincisi ise bedeni dâhil fizik dünyanın sürüklediği arızî çizgidir. Dinin birinci çizgiyi teyit etmesi, zaaf ve sapmalara yenilmeden yoluna devam edebilmesi için insanın önünü aydınlatması onun ilahî inayet olma özelliğinin bir diğer sonucudur.

İnsanlığın sosyal ilişkiler ve bunların normatif tasviri yönüyle tarih boyunca sürekli ve canlı bir değişim içinde olduğu genel bir yargı olarak doğrudur. Ancak yakından bakıldığında insanlığın kendini çevreleyen imkân ve imkansızlıklar içinde dar bir alanda bu değişimi yaşadığı, değişimin olanca tabiiğine ve vazgeçilmezliğine rağmen özellikle insan oluşunun temel öğeleriyle ilgili alanda ana çizgisini koruduğu da gözlemlenir. Sosyal değişimin hukuka yansması ve hukukun maddi/kuralcı yönünde izlenen değişim ile sosyal değişmeye rağmen hukukun koruduğu değer ve ilkeler arasında ayırım yapılabilmesi ve dinin her bir grupta ilişkisinin nasıl kurulacağı konusu, İslam hukuku üzerinden yapacağımız din-sosyal değişme tartışmasına ayrı bir zenginlik katacak önemdedir. Esasen din ile insanlığın rasyonel tecrübesini birbirinin alternatifi ve rakibi olarak tanıtmak yerine onları özde ve menşe itibarıyla aynı kaynaktan beslenen iki ayrı yansıma olarak nitelendirmek gerekir. Böyle olunca insanlık tecrübesinin bir parçasını ve sosyal değişimin en kolay yansıma alanını teşkil eden hukuki tefekkürü de ilahi iradenin tamamıyla karşı safında yer alan, tamamıyla ilahi kaynaktan bağımsız bir olgu olarak görmek fevkalade yanlış olur.

İslam hukuku denince, bundan sadece İslam dininin toplumsal hayata ilişkin olarak getirdiği kural ve ilkeler değil bunların yorumu ve hukuk alanına nasıl taşınacağı tartışmaları da dâhil, Müslüman toplumların bugüne kadar sahip olduğu hukuk tecrübesi ve kültürü, hukuk alanındaki ameli ve teorik birikimi kastedilir. Elbette bu kavram zorunlu olarak dinin metinlerinde, yani Kur'an ve sünnette yer alan hukuki hükümleri ve bunların Müslümanlarca anlaşılma ve uygulanma biçimlerini de içerir. Yanlış anlamaya yol açtığı için İslam hukuku tabiri yerine fıkıh tabirinin daha anlamlı olduğunu da bu arada belirtmek gerekir. İslam ve sosyal değişme ikilemi içinde ifade etmek gerekirse, dayandığı insanî ve ahlakî ilkeler ve gözettiği amaçlar açısından hukuk din tarafında, formel yönüyle hukuk ve İslam hukukunun maddî/formel hükümleri ise sosyal değişme tarafında yer alır ve hukukun iki tarafı arasında sürekli bir ilişki vardır. İkinci grup hukuk kuralları ve çözümleri teorik meşruiyetini birinci gruba uygunluktan, pratik değerini ve geçerliliğini ise hitap ettiği kesimin hukuk üretiminde öncelediği prosedürden alır. Her bir taraf diğerini kendine uyumlu hale getirmeyi hedeflediğinden aralarında gizli bir çekişme de yok değildir.

Genelde İslam dininin, özelde ise İslam hukukunun sosyal değişme karşısındaki tavrını tartışırken ve İslam hukukunun değişime açıklığını kanıtlarken Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb'a zekât vermeyişini, fethedilen Irak topraklarına uyguladığı farklı statüyü, kıtlık yıllarında hırsızların ellerini kesmeyişini, şuf'a hakkının kapsamında ya da narhta İslam hukukçularının yaptığı değişimi örnek olarak vermek sadece hukuk tarihi açısından belli bir fikir verirse de günümüzdeki sosyal değişim talebinin gerçek cevabı bu değildir. Hatta günümüzde sıkça başvuru alan bu açıklama tarzı, fıkıhın değişim imkânını belli örneklere ve şahıslara hapsedmesi bir yana, geleneksel çizgiyi korumakla etrafımızdaki değişimi göz önüne almak arasındaki kararsızlığı ve bazen de güçlü değişim talebini geri çevirmeme ve değişime sıcak bakıyor olma imajını birlikte içerdiği için güven verici de değildir.

## G. GÜNÜMÜZDE DİNİ BİLGİ VE İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ

Türkiye'de ilâhiyat öğretiminin hayli gerilimli bir geçmişi vardır. Bugün ilahiyat öğretiminin sorunları birazda bu geçmişin eseridir. Fakat biz, madem dini bilgiden söz ediyoruz, o halde, ilâhiyat alanının bugün ne gibi içerik, şekil ve yaklaşım sorunları olduğu üzerinde soğukkanlı biçimde durmamız gerekiyor. Tamamen kişisel tespit ve izlenim niteliğindeki bu değerlendirmelerimi maddeleştirerek özetlemek istiyorum. Hem bu alanda yapılacak değerlendirme ve tespitlerin sadece Türkiye'ye özgü olmaktan öte diğer İslâm ülkelerindeki ve Batı'daki ilâhiyat öğretimini de yakından ilgilendirdiği kanaatindeyim.

1. Başlangıçta da ifade ettiğim gibi, son iki yüzyılda olup bitenler dini ilimlerin tansiyonunu yükseltti ve dînî ilimlerin söylemini derinden etkiledi. 1970'li yıllar-



dan itibaren özellikle Mısır, Pakistan gibi İslâm ülkelerinde yazılan dînî eserlerin Türkçeye tercüme edilerek yayımlanması orta ve uzun vadede insanımız üzerinde hiç de olumlu bir etki bırakmadı. Sonuçta geçmişten devralınan dînî bilgi birikimi, mahiyet ve nitelik tartışması yapılmaksızın yeniçağda üretilen bilgiyle yarışa sokuldu; geçmiş dönemlerden kalma içerikler yeni başlıklar altında sunuldu ve kavgaya dahil edildi. Ancak, ilk bakışta geleneği ve geleneksel dînî bilgileri kategorik olarak savunanlar için rahatlatıcı ve ümit verici görünen bu durum, dış dünya ile etkileşim arttıkça ve hayatın tabii akışı içinde geleneksel dînî bilginin aleyhine olmaya başladı ve artık bu dezavantajlı durum son dönemde iyice belirginleşti. Oysa İlahiyat fakültelerinin üniversite bünyesinde yer alması, onlara yeterince bilimsel dokunulmazlık alanı sağlamaktadır. Üniversite ortamı da ilâhiyat bilim insanlarına dînî bilgiyi kendi geleneği ve usulü içinde yenileme imkanı vermektedir. Hal böyle olunca, ilâhiyat akademisyenlerinin ürettiği dînî bilginin yukarıda değinilen sorunlu ruh halinden ve çekişme atmosferinden kurtulmasını beklemek herkesin hakkıdır.

2. Tarihsel süreçte İslâm bilginlerinin dinin ana kaynaklarını anlama, yorumlama ve içinde yaşanılan topluma yansıtma çabaları netice itibarıyla beşerî ve insanî bir çabanın ürünü iken yeni dönemde bu bilginin, biraz önce sözü edilen sâiklerle âdeta dokunulmaz kılınıp bütünüyle korumaya alınması ve akidevî alana çekilmesi, ilk planda geleneksel dînî bilgiye kestirme yoldan bir meşruiyet sağlamış görünse de, gerçekte ona kurulmuş çok ciddi bir tuzağa dönüşmektedir. Çünkü bu yol din alanında üretilen bilgilerin beşerî/insanî yönünü gölgelemekte, onun rasyonelliğini ve tabii meşruiyetini yok etmekte, sonuçta dînî bilginin kendini yenilemesi ve geliştirmesi imkanını ortadan kaldırmaktadır. Diğer bir anlatımla, dine inanılıyorsa dînî bilginin de böyle kabullenilmesi gerektiği şeklindeki bir telkin ve yaklaşım, toplumun din algısını tahrip etmekte ve insanları din konusunda yol ayırımına getirmektedir.

İslâm dininin asılları olan Kur'an metni ve Hz. Peygamber'in Sünnet'i, dinin anlaşılıp anlatılmasında din bilginlerinin (ulemâ) rolünü elbette kabul eder. Evrensel bir din, ulemâsını yetiştiremezse anakronik ve tarih dışı kalır. Diğer semâvî dinleri de kapsayan bir ifade ile belirtmek gerekirse, ulemâ da Tanrı'nın gönderdiği vahyi veya Peygamber'in açıklama ve uygulamalarını yorumlayan ve Tanrı'nın «din» ile sürdürmek istediği temel kasdını korumaya ve sürdürmeye çalışan dürüst insanlar olmak zorundadır. Din var olduğu sürece ulemânın bu faaliyeti ilânihâye devam edecektir. Ancak onların bu faaliyeti de özü itibarı ile bir yorumlama faaliyetinden ibarettir. Nitekim klasik İslâm geleneğinde âlimler hep bu idrak içinde olmuş, sözün sonunda da "doğruyu en iyi Allah bilir" demişlerdir. İlahiyat disiplininin «bilimsel» yanını ise, temel metinlerin «mevsukiyet» sorunu başta olmak üzere, on dört asır boyunca oluşan literatürün ve yapılan yorumların hem kendi metodolojisi hem de gelişen beşerî ve sosyal bilimlerin metodolojileri ve verileriyle araştırılması ve ortaya konulması faaliyeti temsil eder. Ulemânın ve ilâhiyatın

bu iki rolünün mahiyet değişikliği yaşamaması gerekiyor. Özellikle de yorumların akidevî hegomonya oluşturması ilâhiyatın bilim olma niteliğini kendiliğinden tartışmalı hale getirir.

Diğer bir anlatımla, ilâhiyat faaliyeti, dışarıdan gözlemci olarak değil, bir dine mensubiyet içinde yapıldığından, bu alanda diğer üniversiter disiplinlerde ve bilim dallarında olduğu şekliyle, kayıtsızlık anlamında mutlak bir bilimsel özgürlükten söz etmek hayli zordur. Esasen bir inanç sistemine bağlılık, bütün dinlerin ilâhiyatlarında kabul edilebilir bir sınırlamadır. Nitekim “İlâhiyat”ın bilim olup olmadığı tartışmasının bir sebebi de, bu faaliyetin belli sınırlar içinde ve belli ön kabullere dayalı olarak yapılıyor olmasıdır. Ancak, bir dine mensup olarak din alanında yükseköğretim ve araştırma yapmanın tabiatındaki bu sınırlamaya ilave olarak, dinin sivil ve insanî karakterdeki yorumlarına da dînî nitelik atfedildiğinde bilimsel üretime ve dînî düşünceye hiç bir alan kalmamış olmaktadır. Böyle bir sonuç, ilâhiyat alanında araştırma ve öğretim faaliyetinin dînî teşkilatlara bağlı bir eğitim kurumunda değil de bilimsel bağımsızlığı bulunan üniversitelerde yapılıyor olmasının anlamıyla ters düşer.

3. Bugün “İslâmî İlimler” adlandırması ilimleri dînî ve seküler şeklinde bir ayırımı sevk ettiği gibi, bu yetmiyormuşçasına, dînî ilimler de kendi içinde kelimenin tam anlamıyla bir parçalanmışlık yaşamaktadır. Her ilim dalının kendi hakimiyet alanı, usul ve mesajı oluşmuş, ilim dalları sektörel istihdam ve itibar alanları olmaya başlamıştır. İlâhiyat fakültelerinin üniversite bünyesinde yer almasının belki de en önemli anlamı, son tahlilde beşeri ve sosyal bilimler çerçevesine girebilecek olan ilâhiyat araştırma ve öğretiminin ilgili diğer disiplinlerle dirsek temasında olması, onlardan yararlanması ve onlarla işbirliği içinde yeni projeleri gerçekleştirebilme imkanıdır. Hem bu temas ve işbirliğinin bulunmaması hem de ilâhiyat ilim dalları arasındaki kopukluk ciddi bir kapalılığın ve tıkanmanın habercisidir. Ayrıca, ilâhiyat öğretiminin genel öğretim içinde ayrı ve izole bir alan olarak kalmasının İslâm geleneği açısından ne derece uygun olduğunu da, içerdiği imalarla birlikte tartışmak gerekir.

4. Günümüz İslâm dünyasında ve Türkiye’de İlâhiyat veya İslâmî İlimler adı altında İslâm Dininin iki ana kaynağı olan Kur’an ve Sünnet’te yer alan bilgi ve atıfların tasnifi, eğitimi, tanıtım ve yorumu yapılırken, Kur’an’ın nâzil olduğu ve Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemin şartları, sosyal yapısı, tarihî arka planı genelde göz ardı edilmektedir. İlâhiyat fakültelerinde dînî ilimlerin öğretiminde sosyal bilimlerin genel metodolojisi, insanlığın genel tarihi ve bu akış içinde toplumsal kural ve kurumların gelişim seyri, insan unsurunu ve toplumu merkeze alan antropoloji ve sosyoloji gibi alanların yeterince dikkate alınmaması ciddi bir sorundur. Bu tarz bir ilmî faaliyet ve öğretim, İslâm toplumlarında dînî ilimlerin müdahil olduğu sahanın insanlık tarihi boyunca devamlılık ve süreklilik içinde değişerek bir devr-i daim yaşadığı fikrine bütün kapıları kapatmış olmaktadır. Bu da kaçınılmaz olarak,



tarihsel süreçte üretilen dînî bilgileri yerel/nesnel gerçeklikle irtibatı olmayan kutsal bildirimler olarak algılamaya götürmektedir. Halbuki din alanında üretilen zengin bilgi birikiminin hem tarihî süreç içinde (dikey) hem de aynı zaman diliminde farklı bölgelerde (yatay) sahip olduğu ciddi bir değişkenlik ve dinamizm vardır. Bu fark edilmezse, klasik dînî öğreti çoğu zaman tek bir coğrafyada ve tek bir zaman diliminde oluşmuş bilgiler şeklinde algılanmaya başlar. Bu da ilâhiyat araştırmalarının ve öğretiminin kendi ördüğü duvarların içine hapsolmesi demektir.

5. İslâm ilâhiyatı alanındaki bilgilerin klasik dönemde aldığı şekil, fıkıh ilmini merkeze alarak konuşmak gerekirse, müslümanların dînî kimlikleriyle hâkim unsur olarak yönetici olduğu, dâr (ülke) kavramının dînî mensubiyetlere dayandığı, hak ve özgürlüklerin buna göre belirlendiği dönemlerde şekillenmiş, o dönemden sonra da klasik metinler daha çok eğitim ve öğretim malzemesi olarak geliştirilmiştir. Günümüzde bu şekilde eğitim alan ve yeni çağın realitesine, kavram ve zihin dünyasına hayli uzak düşen din bilginlerinin klasik örgüye sadık kalarak bu yüzyıl insanına dînî gelenek adına çözüm sunması hayli zor olacaktır. Din bilginlerinin İslâm'ın itikat ve ibadet alanında hayli rahat konuşabilirken, insan hakları, hak ve özgürlükler, demokrasi, ötekinin/azınlığın hakkı, ekonomi, kamu hukuku, ceza hukuku, ticaret, aile/evlilik/çok evlilik gibi birçok güncel konuda hem iç dünyasında hem söyleminde gelgitler yaşıyor olması ve arkaik bir söyleme sahip bulunması esasında şahsî bir kusur olmaktan öte bu yapının/sürecin ürettiği zorunlu bir sonuçur.

6. İslâm dininde bilginin en güçlü yönü, inanç ve davranışla hayatı bir bütün olarak alması ve buna bağlı olarak insanları üzerinde hiç düşünmeksizin verilen kuralları uygulamaya memur bir nesne olarak görmeyip, yapacağı tercihlerin dînî ve ahlâkî gerekçelerini de önemsemiş olmasıdır. Nitekim klasik dönemde oluşan literatür, sadece davranışlarımızla ilgili bazı katı kuralların bir listesinden ibaret değildir. Klasik dönem din bilginleri doktrin ürettikleri ve geliştirdikleri her bir alt alanı mümkün olduğunca dinin asıllarıyla ilişkilendirmeye çalışmış, hükümlerin vicdânî/diyanî cihetini de hep göz önünde bulundurma uyarısını sıklıkla yapmıştır.

Modern dönemde ise müslüman aydınların yaşadıkları serüvenin bir sonucu olarak, dînî bilginin farklı boyutları ihmal edilip bu bilginin bütün gücü ve orijinalliği şekle ve kurallara irca edilmekte, adeta öz unutulup kurallar üzerinden dînî bilgi tanıtılmakta ve – tabir yerinde ise – dış dünyaya karşı bir meydan savaşı verilmektedir. Halbuki şekli yapı ve kurallar, bilginin dayanması gereken kültürel zeminden koptuğu ve “derûnî dindarlık”, “ahlâk” ve “akidevî çerçeve” olarak adlandırabileceğimiz diğer boyutlarla desteklenmediği için, günümüzde zaman zaman klasik dönem bilgi kalıplarına uygun düşen, fakat dinin genel çerçevesine, kamu vicdanına, dinin hikmetine, derûnî dindarlığa uygunluğu bir hayli tartışmalı olan “nev-zuhur bir fetvâ edebiyatı” gelişmektedir. Diğer İslâm ülkelerindeki dînî yükseköğretimin bu süreci ne kadar beslediğini tartışırken kendi ilâhiyat öğretimimizi bu açıdan sorgulamayı ihmal edemeyiz.

7. Günümüz din öğretiminde “tek hakikatçi” yaklaşım ve söylem egemendir. İslâm dünyasına baktığımızda, tek hakikatçi söylemle İslâm adına konuşma tarzı birleşince ortaya vahim bir tablonun çıktığını görmekteyiz. Nitekim bu üslup, aynı safta birlikte namaz kılan insanları birbirine düşürdü, din adına ayrıştırıcı oldu. İslâm’ın tek bir hakiki/doğru yorumunun olduğu düşüncesi, haliyle, o yorumu hayata geçirmeyi dînî bir ödev olarak görmeyi de gerektirdi; din dili sivil, hoşgörülü ve mütevazı karakterini kaybetti. İslâm dünyasına dikkatle bakıldığında bu menfi dönüşüm ve süreç net olarak görülmektedir. Dînî bilgi ve eğitimde tek hakikatçi ve ideolojik ortam ayrıca tersten dünyevileşmeyi besleyen bir rol de üstlenmektedir.

İslâm dünyasında teoride kısmen, pratikte daha belirgin şekilde ortaya çıkan ve hayat tarzı haline gelen, her biri “tek hakikatçi” söyleme sahip katı gelenekçilik (Şii ve Sünni formlarıyla), siyasal İslâm, Selefilik, modernizm ve laiklik gibi birbirinden hayli farklı söylemlere sahip akımlar gittikçe güçleniyor. İslâm toplumlarında her biri hem İslâm akaidi, hem de toplumsal huzur ve uyum açısından bir dizi problem içerebilen tarikat ve dînî cemaatleşmeler dînî hayatın neredeyse gereği ve dindarlığın ayrılmaz parçası gibi görülmeye başlandı. Sadece Afrika, Afganistan ve Pakistan’da değil, her bir İslâm ülkesinde şahit olduğumuz bu farklılaşma, çoğulcu bir perspektifle zenginlik olarak görülüyor, tam bir çekişme, kavga ve birbirini yok etme gerekçesi olarak işliyor veya kullanılıyor. Bütün bunların elbette birçok izahı yapılabilir. Ancak konuya dînî bilgi açısından bakıldığında, klasik usulde yola devam eden ulemânın dînî ilimler alanında topluma sunduğu bilgilerin toplumda yeterince karşılığının bulunmamasının bu gelişmeleri en azından kolaylaştırdığı görülecektir.

Bangladeş-Pakistan-İran hattı, Körfez ve Orta Doğu, Kuzey ve Orta Afrika bölgeleri başta olmak üzere İslâm dünyasının halihazır resmi, bugün müslümanların dînî düşüncede, dînî bilgide ve eğitimde, tarihindeki hoşgörülü, sivil ve özgür ortamı yakalaması gerektiğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Sivil karakterde dînî bilgi esasen bizim geçmişimizle de çelişmez. Geleneğimizde farklı düşünceler hep sivil platformda tartışıldı. Allah’ın hükmü ile kişisel görüş ayrı tutuldu, “kavl”, “rey”, “mezhep” tabirleri bu sivil ve mütevazı dili ifade eder.

Sünnî dünyada olup bitene gözümüzü kapatıp sadece Şia muhitine “siyasetle iç içe olan dînî hiyerarşinin/ulemânın dînî bilgide tek hakikatçi anlayışı topluma empoze ederek din içi uzlaşma kültürünü zayıflattığı” şeklinde bir eleştiri yöneltmek hakkaniyete sığmaz. Bugün Sünnî kesimde de – içinde buldukları şartlara göre söylem ve tepkilerinin haklı olup olmadığı tartışması bir tarafa – dînî bilgide tek hakikatçi anlayışı benimseyen, sonuçta geniş kitlelerde dindarlık ayrışması veya derecelendirmesi tartışmalarını körükleyen dînî-siyasî hareketlerin sayısının ve etki alanının az olmadığını görmek gerekir. Siyasal hayatta çoğulculuk ve yarış, hoşgörü ve demokrasi kültürünün olmazsa olmazıdır; dînî düşüncede de çok seslilik rahmet sayılır. Oysa, dinin tek doğruya indirgenmiş yorumu aksine bir sonuç vermektedir.

Bu yüzden, gerek Şii gerekse Sünnî kesimdeki belirtilen gelişmeler sivil ve çoğulcu dînî söylem yerine tek doğrucu, kibirli ve ideolojik bir dînî söyleme ağırlık vermesi oranında dinin kuşatıcı ve uzlaştırıcı gücünü zayıflatmış olmaktadır.

Bugün İlahiyat fakültelerinden bilimin ve sağlıklı dînî bilginin hakemliğinde bu sorunlara eğilmesini ve bu vadide toplumunu aydınlatmasını beklemek varken, toplumumuzda rengârenk sosyal ve kültürel çevrelerin, dînî cemaatlerin ve siyasetin her birinin farklı beklentisi veya kaygısı İlahiyat fakülteleri üzerinde odaklanıyorsa ve her biri bu kurumlara belli misyonlar yüklemeye ve sonuçlar almaya başlamışsa, sorun bu kurumları da aşan bir boyut kazanmış demektir.

8. Kur'an ve Sünnet'in hem birey, hem toplum, hem de bütün insanlığa yönelik hitabı vardır. Dinin hedeflediği toplumun inşasının yolu insan unsurunun yetişkinliğinden geçtiğinden, dinin hitabında birey ve insan unsuru daima merkezdedir. İnanan ve ilâhî hitabın yüklediği sorumluluğu üstlenen bireylerin bir araya gelmesiyle İslâm toplumu (ümme) oluşur, ama bireyin doğrudan ilâhî hitaba muhatap oluşu ilkesinden de vazgeçilmez. Din bilginleri dini inşa eden değil, dinin ana kaynaklarının bilgisini yorumlayan ve toplumlarına aktaran kimselerdir. Kur'an'ın en temel özelliği bireyi muhatap alması, toplumsal mesajlarında da bireyin sorumluluğunu devrede tutmasıdır. Toplumsal yapı ve kurallar birey için koruyucu sınırlar, zorlayıcı yaptırımlar içerse de, neticede her birey kendi dindarlığını kendisi inşa edecektir. Nihâî karar bireyindir ve onun dindarlığını kabul veya reddedecek, derecelendirecek olan da Yüce Mevlâ'dır. İslâm'da bu anlamıyla aracı bir kurum ve sınıf yoktur. Şia bunları göz ardı ederek dînî bir hiyerarşi kurdu. İkinci aykırı gelişme ise belli ölçüde tasavvuf alanında yaşandı. Tasavvufî düşünce İslâm'da dînî düşünceye ve duyguya muazzam bir derinlik kazandırdı. Doğunun kadîm mirasından ve insan muhayyilesinin imkanlarından da yararlanarak dînî düşünceye gizemli kanallar açtı. Bunlar doğrudur. Ancak tarihî süreçte heybetli siyasi iktidarlarla yarışmasına tarikat hiyerarşisi ve manevi otoriteler de ortaya çıktı. Tarikat öğretisi, tasavvufî düşüncenin derinlikli ve biraz da gizemli birikimini avam üzerinde manevi otorite tesis etmenin vasıtası olarak gördü. Geline bu nokta, iyi niyetli ve arayış içindeki geniş taban için de, onların intisap ettiği manevi otoriteler için de, teoride olmasa bile pratikte hayli yararlı ve makul göründü ve bunun için de sürdürüldü. Buradan bakıldığında tasavvufî düşüncenin ana fikri ile tarikat ve dînî cemaat yapılanması arasında belli bir farklılık, yer yer de zıtlık hep olageldi. Günümüzde bu hususun daha belirgin olduğu, ayrıca tarikat hareketinin sosyo-politik projelere dönüşmesiyle başka sorunlara da yol açtığı görülmektedir.

Günümüzdeki bütün bu gelişmelerin ilâhiyat öğretim kadrosu için bilimsel gözle izlenmesi, tahlil edilmesi ve toplumu aydınlatmak için önemli bir imkan olması icap ederken bunların daha kestirme fırsatlar olarak değerlendirilmesi ayrıca düşündürücüdür.

9. Bugün “İslâmî ilimler” adlandırmasıyla anılan bilim dalları başta olmak üzere İlahiyat fakültelerinin anabilim dalı yapısı ve programlarının, içinde yaşadığımız çağın dinle ilgili gerçeklerine ve sorunlarına ne ölçüde tekabül ettiğini de sorgulamak zorundayız. Bu disiplinlerin çerçevesi ve ana konuları klasik dönemde şekillendiğinden, bu şekliyle öğretimi hem zihinleri eski dönemlerde yaşamaya alıştırmakta, hem de yaşadığımız dünyaya ilişkin bir dizi boşluk bırakmaktadır. Temel İslâm bilimlerinin bu konuda daha ağır bir sorumluluk altında olduğunu düşünmekteyiz.

10. İlahiyat fakültelerimizin sayısının 90-100 rakamına doğru yol aldığı günümüzde, dinî yükseköğretimin kısmen yukarıda değindiğimiz bilimsellik, yayın ve literatür problemlerinin yanı sıra, abartılı kontenjanların ve eğitim yoğunluğunun bilgi üretmeye ve araştırmaya fırsat vermemesi, bilim geleneği ve üslup zaafı gibi birçok sorunu mevcuttur. Diğer ülke ve toplumlarda da durum farklı değildir. Bu da bir dereceye kadar kabul edilebilir. Ancak bütün bunları toplumun diğer kesimlerini ilgilendirmeyen, sadece ilâhiyat alanının kendi sorunları olarak görmek ciddi bir yanılıdır. Bugün içinde bulunduğumuz coğrafyayı kasıp kavuran ve dünyayı sarmala alan öfke, şiddet, ötekileştirme, kaos ve fitnenin, geliştirilen uluslar arası stratejilerin elde ettiği sonuçların, yani gözümüzün önünde olup bitenlerin, karar verici konumda bulunanların dinî duygularıyla, din adına verilen eğitim ve öğretimle ilişkisiz olduğunu kim ileri sürebilir?

11. Türkiye’de İlahiyat fakültelerinin çok amaçlı bir öğretim programına sahip olması da ciddi bir sorundur. Bugün İlahiyat fakülteleri, mevzuat açısından Diyanet İşleri Başkanlığı’na din hizmeti ifa edecek eleman, Milli Eğitim Bakanlığı’na Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ve İmâm Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmeni yetiştirme, bir de ilâhiyat alanında bilim insanı yetiştirme gibi üç ayrı amaca hizmet etmektedir. Buna sosyo-politik bir proje olarak dindar insan unsuru yetiştirme genel amacını da eklemek gerekir. Birbirinden belli ölçüde farklı gayeleri tek bir programdan beklemek mümkün olmadığı içindir ki, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bazı kurumlar – haklı olarak – âdeta kendi başının çaresine bakma yolunu seçmiştir.

Oysa, İlahiyat Fakültesi mezunlarının hizmet verdikleri bu üç temel faaliyet alanının bütün müşterekliklerinin yanı sıra, oldukça farklı hususi donanımları da gerektirdiği ortada. Bu yanlış öğretim sisteminde ısrar, sadece kaynak israfına ve başarısızlığa mal olmuyor, daha önemlisi, binlerce genç ilâhiyatçının hak etmediği bir yetersizlik duygusuna itilmesine de yol açıyor. Elbette İlahiyat fakültelerinin öncelikli amacı, ilâhiyat talebesine, ehince tartışılarak üzerinde uzlaşmış donanımı ve yeterliliği edindirmek olmalıdır. Müfredat, bu amaca hizmet eden araçlardan sadece birisidir ve arkasında bir bilim felsefesi, ilâhiyat tanımı, ilâhiyatçı profili, tedrisat stratejisi yatmayan hiç bir müfredat başarı vaat edemez. Her yönüyle iyi tartışılmış temel bir ilâhiyat programı üzerine pratik ihtiyaçlara göre muhtelif müfredat programları bina etmek, ilgili kurumların katılımıyla kolaylıkla mümkün

olabilecektir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın istihdam edeceği kadrolara hitap edecek programların belirlenmesinde söz sahibi olmasından ve bunun için de İlahiyat fakülteleriyle işbirliği yapmasından daha doğal bir şey olamaz. Sonuçta, pratik amaçlara yönelik bu programların önemli bir kısmı ilâhiyat müfredatıyla kesişse de, mezunlara istihdam alanına göre ilave donanım ve beceriler kazandırmanın yolunu da açmak gerekir. Böylece, ortak alanları olmakla birlikte, üç ayrı profile hitap eden üç ayrı müfredat programıyla hem genç ilâhiyatçılara tercih hakkı verilmiş, hem de her üç alanda da daha yetkin kadroların yetişmesi mümkün hale gelmiş olur. Dahası, fakülteler arasında, ilâhiyat öğretimi için gerekli ortak payda sabit kalmak kaydıyla, bu üç ayrı alana göre bir görev dağılımı yapılması da mümkündür. Vaki, böyle bir uygulama, fiili duruma da uygun düşer. Zira kimi fakülteler din görevlisi yetiştirme, kimileri din dersi öğretmeni yetiştirme arzu, imkan ve becerisine sahipken, kimi fakülteler de bilim olarak ilâhiyat yapma konusunda ısrar etmektedir. Bu memnuniyet verici bir durumdur; zira bu hedeflerin üçü de aynı derecede değerli, gerekli ve önemlidir.

12. Ana misyonundan biri de yükseköğretim kurumları arasında sürekli, bütünlüştürücü ve geliştirici düzenleme ve koordinasyon yapmak olan Yükseköğretim Kurulu'nun bugüne kadar ilâhiyat alanında yaptığı tasarruf ve düzenlemeler akademik dünyanın gereklerinden ziyade subjektif kaygılara ve dönemsel tedirginliklere dayanan müdahaleler niteliğindedir. Esasen iç siyasetteki gelişmelerin ve iktidar değişikliğinin en az bu kurumu etkilemesi gerekirdi. Ama, Yükseköğretim Kurulu ilk göreve başladığında da, dün de bugün de böyle olmadı; kendini etkiye açık tuttu ve aldığı etkiyi de görev alanına yansıttı. Bu müdahalelerin her biri İlahiyat fakültelerinde şu veya bu yönde çeşitli savrulmalara yol açtı ve sonuçta bu üst kurumun yörüngesinde düşünen ve davranan bilim insanlarının sayı ve etkinliği ilâhiyat câmiasında da giderek arttı. Ülkemizdeki İlahiyat fakültelerinin her birinin belli sahalarda özel araştırma birimlerinin olması, Doğu ve Batı'daki benzer kurumlarla işbirliği ve ortak projelerinin bulunması ve bunların koordine edilmesi de gerekiyordu. Bu da henüz gerçekleşmiş değildir. Yeni bir İlahiyat fakültesinin yeterli kütüphane ve bilimsel altyapı, yetişmiş eleman bulunduktan sonra öğretime açılması, lisansüstü öğretime ise ancak daha üst bir performans sonrası geçilmesi gerekiyordu. Bu da bugüne kadar yeterince önemsinmiş değil. Yükseköğretim Kurulu'nun ilâhiyat alanına dînî bilim ve düşünce patronluğu yapmak yerine ilâhiyat öğretiminin uluslararası akademik standartta yapılmasını dert edinmesi, bunun önünü açması ve bu yönde bir koordinasyon yapması yönünde bekleyiş devam etmektedir.

Sonuç olarak, hem bir araştırma hem de bir öğretim alanı olarak ilâhiyat her ülkede olduğu gibi Türkiye'de de, gerek üniversiter eğitim-öğretimin özünden kaynaklanan, gerekse dini konu edinmesi sebebiyle din alanının sorunlarını da taşıyor olmasından doğan bir dizi sorunla karşı karşıyadır. Bunların hiç biri aşılamaz sorunlar değildir. Öte yandan, ülkede dînî yükseköğretimin daha iyi seviyede olma-

sı arzusuyla yapılan yukarıdaki tespit ve eleştirilere rağmen, Türkiye'deki ilâhiyat alanındaki ilmî faaliyetin ve öğretimin bugüne kadar ciddî mesafeler katettiğini, belli bir birikime ulaştığını ve sorunlarını tamamen çözmüş olmasa da bunları fark ederek tartışmaya başladığını, bunun da önemli bir aşama olduğunu burada belirtmeliyiz. Bu açıdan Türkiye'de ilâhiyat öğretiminin diğer müslüman ülkelere göre daha iyi durumda olduğunu ve Batı ile sıkı temasının sonucunda bilimsel açıdan önemli kazanımlara sahip bulunduğunu söylemek hiç de abartı olmayacaktır.

Yukarıda özetlediğimiz tarihsel geçmişten ve durum değerlendirmesinden sonra, fikrî arka plan ve genel bakışa dair mevcut sorunları aşabilmeyi mümkün kılan çözüm önerilerinin neler olabileceği tartışmasını daha kapsamlı bir başka çalışmaya bırakıp, burada öncelikli gördüğüm bir öneri ile konuyu tamamlamak istiyorum. Yeni Türkiye imajının öne çıktığı günümüzde, **“bilimin genel geçer standartlarına göre kurulmuş, uluslararası nitelikte ve gerekli altyapıya sahip birkaç İlâhiyat fakültesinin bulunması, diğer İlâhiyat fakültelerinin ise din hizmeti ve öğretmenlik gibi daha özel amaçlara göre planlanıp buna uygun bir programın geliştirilmesi”** şeklinde bir yol haritası, üzerinde düşünmeye ve tartışmaya değer bir öneridir.

## H. GÜNÜMÜZDE İSLÂM ALGISI

Modern dönemde ulus devlet ve bağımsızlık mücadelesi, rejim ve ideolojiler kavgası süreciyle birlikte demokrasi ve özgürlük rüzgârı da İslam dünyasında canlı bir gündem maddesi olarak yerleşti. Totaliter rejimlerden yılmış, onlara karşı mücadele etmiş, onların İslam'ı meşruiyet aracı olarak kullanmasına karşı durmuş muhalefet de kendini elbette İslam üzerinden ifade edecekti ve böyle bir dünyada demokrasi ve özgürlük İslam dünyası için adeta can simidi oldu. Bir kısmı zihninde soru işaretleri taşıırken genel yekûn demokrasiye ve özgürlüğe alabildiğine kucak açtı. Çünkü mevcut duruma göre demokrasi ve özgürlük ortamının Müslüman birey ve Müslüman toplum için daha iyi olacağını düşünüyordu. Bu tercihlerin, bu görüşlerin arka planlarını irdelemeden o görüşlerin neden benimsendiği, toplumda neden yayıldığı veya neden tepki gördüğünü fazla anlayamayız. Mezheplerin, farklı fikhî görüşlerin, ekollerin ortaya çıkması ve yerleşmesinin arka planı fark edildiği vakit taşlar yerine oturuyor. Sosyal bilimlere bize çok yönlü düşünmeyi, çok alternatifli düşünmeyi, bir şeyin sebebini bire indirgenin çoğu zaman yetersiz kalacağını, birden fazla noktayı göz önüne almayı öğretti. Soruların cevabı çoğu zaman tek değildir. Birden fazla unsur, birden fazla etki, birden fazla izah söz konusu olabilir. İslâm dünyası bugün de duygusal bir atmosfer içerisinde demokrasiye özgürlüklere koştu ve koşarken cılız bir düzeyde biraz tartıştı. İslam'ın hoşgörüsünü, özgürlükçülüğünü öne çıkararak demokrasiye ve özgürlüğe kucak açtı ve adeta ön



kabulsüz benimsedi. Tabi, 21. yüzyılda İslam algısını düşündüğümüz vakit bu köşe taşlarını hep zihnimize getirmek durumundayız.

Sekülerleşme/dünyevileşme ve laiklik konusu da 20-21. Yüzyıl İslam dünyasının zihninde önemli bir yerde durmakta. Aslında sekülerleşme ile laikliği birbirinden ayırmak lazım. Sekülerleşme daha genel daha felsefi bir kavram, laiklik ise devlet ve siyaset açısından bir yönetim biçimidir. Sekülerleşme yani dünyevileşme, bireyin kendi değerler dünyasından, kendi davranış çizgisinden dinin etkisini, dinin müdahalesini, dinin yönlendirmesini çıkarması ve hayatını kendince, özgürce belirleme alışkanlığı veya tercihi demektir. Sekülerleşme, Batı'da kiliseye karşı verilen mücadelenin sonucunda gelmiş bir noktaydı. Kilisenin hegemonyasına karşı, skolastik düşüncesine karşı, baskısına karşı, siyasete müdahalesine karşı, kilisenin kendi çıkarlarını her şeyin üzerinde tutmasına karşıydı. Batıda bir tepkinin ve arayışın oluşumu uzun bir süreçtir ve o tepkinin içinde birçok şey vardır. Bu Reform ve Rönesans hareketleriyle at başı yürüdü ve Batı belli bir noktaya geldi. Bazen bu tip uzun soluklu hareketleri tahmin ettiğiniz yerde tutamazsınız, devam eder. Nitekim Batı “din ve siyaseti birbirinden ayırmalıyız” teziyle başlattığı bu süreç sonunda adeta din ile hukuku, ahlak ile hukuku da birbirinden ayırdı. Bugün Batıda hukuk ile ahlak ilişkisi üzerine binlerce kitap, binlerce tez yazılmıştır ve ciddi bir sorun olarak devam etmektedir. Çünkü ahlak da bizim insan oluşumuzun özündeki temel değer; ahlak bize başkaları tarafından telkin edilmiyor ki, ahlak da bizim kendi doğamızdır, kendi tabiatımızdır, kendi aslı ihtiyacımızdır. Ahlakı ne siyasetin, ne dinin, ne hukukun dışında düşünemezsiniz; aile hayatının dışında düşünemezsiniz. Çünkü ahlak insan olmamızın özündeki değerleri ifade eder. Ahlakın bulunmadığı her şey kuru ve aldatmaca kurallardan ibarettir. Ticarete, siyasete, eğitimde, aile hayatında, dindarlıkta ahlakı yitirirsek geriye hiçbir şey kalmaz. Batıda siyasî yönetimlerde dinin, kilisenin etkisini en aza indirme çabasının sonuçta ahlak ile hukukun ayrışmasına yol açmış olması da Batıda ciddi sorunlar oluşturdu. Bunlar bize yansıdı. Çünkü Osmanlı bilimde ve dünyevi gelişmede geride kaldığını fark etmeye başlayınca genç beyinlerini Batıya gönderdi. Gidin orada eğitim alın, ilmîni, fennîni, sanatını öğrenin, bize getirin diye... Tabii ilim, sanat, fen gönderdiğiniz elçilerle çuvala konulup getirilecek bir şey değil. Bir toplumun hayat tarzını, şehirleşmesini, mimarisini, ticaretini birçok şeyini aldıktan sonra artık değerlerini, ahlakını, insanî ilişkilerdeki kıstaslarını almam diyemezsiniz, o kendiliğinden gelir. Bir şeye başladığınız vakit neyi alıp neyi almayacağınıza o şeyin kendi mantığı, kendi süreci karar verir. Biz bunu pek fark edemedik. Biz şunu alırız, şunu almayız diye düşünmüştük ama aldığımız şeyler, beraberinde başka nelerin geleceğine kendisi karar verdi ve farkında olmadan, istemeyerek de olsa hesapta olmayan ithalatlar oldu. Türk modernleşmesinin ciddi bir sorunu da budur. Şehirleşmesini, teknolojisini, hayat tarzını ve birçok şeyini aldıktan sonra geri kalan kısmını almam diyemezsiniz. Çünkü ahlakî değerler, insanî kıstaslar o ortamla



beraber var olmuş, o ortamı burada kurduktan sonra onun ürettiklerini almamazlık edemezsiniz. Dünyevileşme İslam dünyasına çok ağır bir sorun olarak, kara bulut gibi çöktü. Pozitivizmin bunda ağır bir etkisi var; yani bireyler yavaş yavaş dinî değerlerini, dinin müdahalesini, dinin yönlendirmesini kendi özel hayatlarından, kendi değerler dünyasından dışarı çıkarmaya başladılar. Dini dar bir alanda, hatta vicdanda kalan bir inanış ve hümanist bir tercih olarak görmeye başladılar. Yani hayat devam edecek, ama bazı zamanlar ana gövdeyle ilgisi olmayan ikincil bir hayat ve anlayış olarak orada din duracak. Halbuki din öyle değildir. Din fitrî bir hadisedir ve insanın insan olma vasfıyla özünü alakalı bir hayat tarzıdır, bir anlayıştır, zihniyettir ve davranıştır. Dünyevileşme, İslam dünyasında ciddi bir sorun oldu. Dünyevileşme yani bireylerin kendi hayatlarını ticaretlerini, eğitimlerini, günlük hayatlarını, yirmi dört saatlerini dolduran işlerini düzenlerken dinin rehberliği yerine kendi tercihleriyle serbestçe karar verme gibi bir anlayış derin bir sorun olarak İslam dünyasının iç meselesi haline geldi.

Tabii bu konuyu sadece birilerini sorumlu tutarak açıklarsak haksızlık etmiş oluruz. Burada “ Biz dini nasıl anlattık, nasıl öğrettik, din deyince neyi anladık ?” sorusunu da masaya yatırmak ve tartışmak gerekir. Şayet biz din diye çok eski asırlarda yaşanmış hayat tarzlarını, mesela kapalı dar ekonomik ilişkiler içerisinde oluşmuş teorileri, düşünceleri, kuralları bu güne getiriyor ve insanlara “dindar olmak istiyorsan bu kurallara uyman gerekir” diyorsak yani hayatı tabii mecrasından dışarı çıkararak insanları eski asırların kalıpları içinde yaşamaya zorluyorsak, haliyle insanları dolaylı olarak dinden kopmaya, dinle arasına mesafe koymaya sevk etmiş de oluyoruz. Bazen bir şey doğrudan teşvik ederek olmaz, öyle bir yol gösterirsiniz ki insanlar kendiliğinden onun gidilemez ve yürünmez olduğunu görür, ikincisine razı olur. 20. yüzyıla İslamî ilimler de sorunlu olarak girdi. İslamî ilimler deyince neyi biliriz; tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf, ahlak gibi birçok ilim. Yani İslam’ı anlamının yolları, değişik alanlardaki İslamî düşünce ve davranışla ilgilenen ilimler. Bunlar da bu yüzyılı okumakta gecikti ve hâlâ eski bilgileri, eski geleneklerden devrıldıklarını tekrar ederek dini anlattıklarını düşündüler, hâlbuki hayat değişmiş ve 21. yüzyıla gelmişti. Bu hayatın ihtiyaçları şartları vardı ve bu 21. Yüzyılda Müslümanca düşünmeyi davranmayı, bu çağda Müslüman olmanın yollarını bulmamız, üretmemiz, tartışmamız gerekiyordu. Bir bakıma İslamî ilimlerin klasik yapısıyla hayatın akış yönü arasındaki makas bu yüzyılda hayli açıldı. Böyle olunca da sadece dünyevileşme akıntısına kapılanları itham etmek yerine insanları buna mecbur bırakan, sevk eden, dini hayatın içinden çıkarıp ulaşılamaz, anlaşılabilir bir ideler yumağı şeklinde takdim eden ulemanın da bunda mutlaka belli bir payı vardır.

Osmanlı'nın son döneminde biraz Batıdaki gelişmeleri, İslam dünyasının dışını gören İslam âlimleri, Osmanlı mütefekkirlerinin önemli bir kısmı “dinli hayat, hayatlı din” demişti. Çok güzel bir ifade “dinli hayat”, yani dini yaşadığımız

hayattan dışarı çıkararak değil, dini hayatın içine katarak ve dinin güzel değerlerinden, insanî ilkelerinden, daha mutlu toplum kurmaya yönelik hedeflerinden hepimiz istifade edelim. Çünkü bu din bizim dünyada birey olarak, toplum olarak daha mutlu olmamız için geldi, ondan yararlanalım, hayatımızın içine katalım. Ama “hayatlı din” de olsun, bu çağda yaşandığını, bu çağın şartlarını, ihtiyaçlarını bilen tanıyan ve onlara cevap veren bir din anlayışı olsun. Maalesef ikisini de yeterince sağlayamadık. İslam dünyası olarak ne “dinli hayatı” yeterince sağlayabildik ne “hayatlı dini” yeterince sağlayabildik. Ayrıca dünyevileşme girdabına kapılmadığını, kendisinin fevkalade dinî bir hayat içinde olduğunu düşünen birçok insan da, şekli ve görsel bazı hususları hariç tutarsak, dünyevileşme sürecinin bir parçası olmuştur, ama yaşadığının aksine bir söylemlerle kendini mutlu eder. İşte böyle bir İslam dünyasında Müslümanlık algısı artık dar bir alana, mekâna, zamana hasredildi. İslam dünyasında dini algılamada görsellik çok öne çıktı, simgeler çok öne çıktı. Mesela Kur’ân-ı Kerim deyince ya onun güzel hattını anlarınız ya da okunmasını, kıraatını anlarınız. Kur’ân-ı Kerim deyince getirdiği mesaj, bize verdikleri, bizden istedikleri, Kur’ân’la bütünleşen bir hayat pek aklımıza gelmez ve hat ve kıraat sembolleri, görselliği Kur’ân ile ilişkimizi kurmaya yeter diye düşünmeye başlarız. Böyle bir izlenim bırakır bizde. Hâlbuki Kur’ân’ın gönderilmesindeki hedef Kur’ân’ın muhtevasıyla bizim dünyamızın buluşmasıdır. Bu açıdan Kur’ân’ın getirdikleriyle bizim hayatımızın buluşmasını düşünürsek, hat ve kıraat çok daha tâlî konulardır. Hz. Peygamber (sav)’in sünneti deyince belli şekiller hep akla gelir oldu. Mesela dikkat ederseniz İslam dünyasında sakal ve sarık-cübbe sünnete ittibayı temsil etmeye başladı. Bu ortamda İslâm bilginleri sünnetin evrensel ve dini karakteri ile örfi ve beşerî yönünü tartışmaya, böyle bir ayırım yapmaya mecâl de bulamaz oldu. Çünkü görsel dindarlık kolay dindarlıktır; zor olan o dindarlığın içeri doldurmasıdır. Ne ile doldurmak? Allah’ın dedikleri, Resulünün dedikleri istikametinde yirmi dört saati hayatın her alanını doldurmaktır. Bu şu anlama gelmez: bütün davranışlarınızı din tek tek belirlemiş de size hiç soluk alacak yer bırakmıyor.

Dindarlığın özü Allah’ı tanımadır, Allah’ı sevmendir. Dindarlığın özü Allah’ın bizi yarattığını, bizi sevdiğini ve her an onun gözetimi, lütfu, murakabesi, rahmeti altında olduğumuzu hissetmek ve bu bilinçle yaşamaktır. Bu “ihsân” mertebesidir ki, dindarlığın kemâlidir. Zaten bu bilinçten sonra diğer davranışlar kendiliğinden gelir. İslam dünyası bu bilinci yitirmeye başladı. Dini bilgide hikmeti, dindarlıkta irfan ve marufu yitirmeye başladı. Şekiller bilinci sağlamaz, şekiller sadece bu bilince açılan kapıyı zorlar, biz kapıdan içeri girmek o muhteva ile buluşmak, o muhtevayı içimize sindirmek durumundayız.

İslam dünyasını, son onlu yıllarda izleme, yerinde görme, yakından tanımanın sunduğu imkanlar içinde edindiğim izlenimler bunlar; tabi bu söylediklerim elbette tartışılmaz kesin bilgiler değil, bunlar sadece izlenimler, intibaldır. Tartışılabilir, aksi de düşünülebilir, zaman geçer ben de aksine kail olabilirim.

Açıkça ifade etmek gerekirse; bugün İslam dünyası Selefilik, Şilik, modernizm ve gelenekçilik arasında sıkıştı kaldı. Selefilik, Kur'an'a dönüş çağrısıdır, asla dönüştür, aslında çok cazip bir çağrı gibi görünür, Selefilik çağrılarında biri "Kur'an İslam'ı" olabilir. "Kur'an var, Kur'an yeter, Kur'an'a dönelim, Kur'an'dan anlayalım" çağrısı. Aslında bu Kur'an'ı bir metin olarak düşünme yanlışlığından kaynaklanıyor ve şöyle düşünüyor: "Ah Kur'an'ı bir anlasak, bütün sorunlarımız biter." Bu doğru değil. Kur'an, zannedildiği anlamda her sorunu çözen bir metin değil, bizi eğiten ve sorunların üstesinden gelmeye hazırlayan çağrıdır. Kur'an, bize bir hayat tarzı sunuyor, zihniyet dönüşümü sağlıyor. Onu Hz. Peygamber'in sünnetiyle bir arada düşünmez, Kur'an'ı o bakıştan, o perspektiften anlamazsak Kur'an bize konuşuyor gibi zannederiz, ama gerçekte kendimiz konuşup Kur'an'a söylettiririz. Kur'an İslam'ının en ciddi sorunu kendi düşüncelerimizi Kur'an'a teyid ettirme tehlikesidir. Kur'an'ı Kerim çok açılı bir kitaptır, Kur'an-ı Kerim bir ders kitabı gibi değildir. Kur'an'ı Kerim'i açtığınız, O'na baktığınız zaman onda namaz, oruç bölümü, ibadetler bölümü, inançlar, günlük hayat, komşularla ilişkiler bölümü bulamazsınız. Kur'an'ı Kerim, ilahî bir vahiydir ve hikmetli bir kitaptır ve neyi nerede nasıl diyeceğine ilahî irade karar vermiştir. Yirmi üç yılda Allah'tan gelmiş, Hazreti Peygamber (sav) açıklamış, bir hayat tarzı olmuştur. Kur'an'ı Kerim bir hayat tarzıdır, bir muhtevadır, bir zihniyettir. Sünneti, on dört asırlık geleneği ve Kur'an'ı Kerim üzerine o tefekkürü çıkarıp da Kur'an'la baş başa kalır, İslam'ı Kur'an metinlerinden, lafızlarından anlamaya başladığınız vakit emin olun çevrenin size telkin ettiği bütün fikirleri Kur'an'da bulmaya başlarsınız. Neye ne anlam vereceğinizin hiçbir güvencesi kalmamıştır. Çünkü dinin ana metinleri çok geniş açılı olarak bakar ve o bir hayat tarzıyla bütünleştiği vakit o geniş açılı anlaşılabilir, yaşanılabilir bir hayata döner.

Günümüz Selefililiği "Kur'an'ı Kerim'e dönelim, Kur'an bize yeter." çağrısıyla ortaya çıktığı için birçok radikal anlayışları ve birçok uzlaşmazlığı da farkında olmadan içinde barındırmaya başladı. İyi niyetli olabilir, bunu diyenler mutlaka iyi niyetlidir, ama iyi niyet yetmedi. Metot olmayınca, metodolojik yaklaşım olmayınca insanlar kendi hevalarına, heveslerine, arzularına, kinlerine, öfkelerine göre Kur'an'ı konuşturmaya ve Kur'an'ı kendi davalarına, kendi tezlerine araç kılmaya başladılar. İktidarda iseniz Kur'an size başka şeyler söyledi; direnç halindeyseniz, reaksiyon gösteriyorsanız, muhalif kanatta yer almışsanız Kur'an size başka şeyler söyledi. Hâlâ aynı durum devam ediyor. Arap baharıyla beraber hem iktidarlar hem muhalefet, İslamî değerleri, Kur'an ayetlerini kendi tezleri için çok rahatlıkla temel argüman, delil olarak kullanabiliyorlar.

İslam dünyasında yine bir ideoloji olarak yer alan modernizm de yine bir başka sorunu beraberinde getirmiştir. Bu sefer İslam dünyasında Selefilik ile modernizm kıskacında kalan geniş taban gelenekçiliği bir kurtuluş alanı olarak görmüş ve herhangi bir ayıklama yapmaksızın geleneklere sığınmayı ve bu çağda İslam'ı geleneklerle sürdürmeyi tercih etmiştir.

21. yüzyıla bu süreçlerden geçerek geldik. Müslümanlar bu yüzyıla yüzleşebilecekler mi, bundan tam emin değilim. Şu anda Müslümanlar 21. Yüzyıla karşılaşmış durumdadır, 21. yüzyılda yaşadığımızı fark etmeye başladılar. Buna uygun bir dînî algı, İslamî ilimleri yeniden anlama, yeniden inşa becerisi göstermezler de “bize atalarımızdan devraldıklarımız yeter” anlayışını devam ettirirlerse, korkarım, simgelere ve görselliğe sığınan ama yüzeysel kalan bir dindarlıkla yetinme durumunda kalabiliriz. Yani giderek sekülerleşen, dünyevileşen ve sembollerde yoğunlaşan bir dînî anlayış İslâm dünyası için son derece vahim bir gelecek olacaktır. Burada ihmal ettiklerimizi gözden geçirmek, kaybettiklerimizi kazanmak durumundayız. Asıl kazanacağımız İslam’ın özü dediğimiz İslam ahlakıdır. 21. yüzyılda İslam dünyası kaybettiklerini kazanmaya başlayacaksa ilk kazanacağı şey kesinlikle İslam ahlakı olacaktır. Müslümanlar İslam ahlakını hayatın her alanına, tıpkı çayın içindeki şeker gibi, yemeğin içindeki tuz gibi, tat gibi, hayatın her alanını güzelleştiren, mutluluğu artıran insanî ilişkilerimizi daha düzeyli hale getiren bir rahmet olarak katmak durumundadırlar.

Dindarlığın tanımını yaparken bilinç düzeyi demiştik. Dindarlık, Allah’ın bizi yarattığına yürekte inanmak, bu yaratılış içerisinde Allah’ın bizi her an gördüğü, koruduğu kolladığı, rahmet ettiği bilincini üzerimizde hissetmek demektir. İslam dünyasının bu bilinci yakalaması gerekiyor. İslâm dünyasının, atalarından devraldığı bilgi ile yüzleşmesi; Kur’ân’ı ve sünneti bu bilgiyi test etmede mihenk olarak kullanması gerekiyor. Biz geleneği putlaştırmak, onu tartışılmaz yapmak yerine gelenekten yararlanan ama 21. Yüzyılda yaşadığını fark eden, bu yüzyılı okuyabilen ve bu yüzyılda dindar olmanın yollarını yöntemini keşfeden bir Müslümanlığa ihtiyacımız var. Dinlerde şekiller önemlidir, ama şekillerle yetinmek bizim Müslümanlığımızı sığlaştırmak ve sadece teselliye artırır, ama özgüven kaybını da beraberinde getirir. Özünden uzaklaşan, muhtevayı yitiren her dindarlık özgüvenini giderek yitirir. Özgüveni yitiren insan da bütün etkilere açık demektir.

Dünyevileşmenin eleştirisini yaparken, bu dünyayı önemsememe anlamına gelmemeli. İslâm dininin bir özelliği de din ve dünya dengesidir. Din ve dünya dengesini yitirdiğimiz vakit sorunlarla yine baş edemeyiz. Dünyayı terk eden, dünyayı önemsemeyen, yerin altına kendi kabuğuna çekilen bir İslam dünyası İslam’ın izzetini temsil etmez. İslam’ın izzetini, İslam’ın itibarını, Müslüman’ın onurunu korumak kollamak, gözetmek istiyorsak din ve dünya dengesini sağlıklı bir şekilde kurmak zorundayız. Ama şöyle değil; ilahiyat fakülteleri kurup bir yerde onların oyalanması, geriye kalan kısmın da hayatın kendi kurallarına göre yürümesi şeklinde seküler bir anlayışla değil. Veya kurallarla ya da belli şekillerle yetinip ahlakı, özü, o bilinci yitirerek değil. Şekille özü, kuralla muhteva ve amacı harmanlayıp, aralarında karşılıklı alışverişi çoğaltarak bir dünya inşa etmemiz gerekiyor.

On dört asırlık İslam tarihi açısından baktığımızda hem iyimser olmayı hem karamsar olmayı gerektirecek birçok sebep var diye düşünüyorum. Geleceğe dair

bir şey konuşmak çok zor, geleceği biz insanlar belirleyeceğiz... On dört asırlık bir mirasımız var bu miras içerisinde yanlışlar var, doğrular var. Tarihimizi sadece doğrulardan ve altın yıldızlı sayfalardan ibaret görürsek tarihi anlayamayız. Hepimizin tarihinde, hepimizin geçmişinde ders almamız gereken birçok olay olmuştur; acılar, tatlılar, iyiler, kötüler iç içedir. Zaten insan hayatı da iyi ve kötünün sürekli mücadele halinde olduğu bir med-cezir alanıdır. O med-ceziri her insanoğlu yaşar. İnsanoğlu, iyi ile kötü, iyiye karar vermek ve kötüye kapılmak arasında sürekli med-cezir yaşar. Toplumlar da yaşar, İslam toplumunda bu med-cezir halinin nasıl devam edeceği ve ağırlığın ne tarafta olacağı konusunda bir şey söylemek çok zor. Karamsar da olmamalıyız, çünkü insanlık hep böyle devam etmiştir. Yani serapa, baştan sona kötülerin önde olduğu bir dünya hiç olmamış, iyi ve kötüler hep bir arada olmuş. Tıpkı bizim iç dünyamızda iyi duyguların kötü duyguların, kinlerin, nefretlerin, öfkelerin, merhametin, sevginin, inançların bir yerde olduğu gibi toplumlarda da iyi ve kötünün mücadelesi sürekli yaşanmıştır.

Biz Müslümanların şöyle bir duası vardır; “Ya Rabbi bizi hep iyi kullarından kıl.” Demek ki şunu kabulleniyoruz; dünyada o med-cezir hep olacak, iyi duygular kötü duygular hep olacak. Biz iyilerden olalım, diye Allah’ın bize yardım etmesi için dua ederiz. Bu kadar tecrübeleri kendi hatıralarında, tarihinde saklayan 21. yüzyıl Müslümanları inşallah bu tecrübeden istifade eder. İyi çözümler bulacağız, buna inanıyorum. Önemli olan bunları konuşabilmek, tartışabilmek ve önce kendi hayatımızda iyi olmanın kararını vermek sonra iyiliği etrafımıza tek tek, fert fert yaymaktır.

# KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE MÜSLÜMANLARIN GELENEKSEL KENDİNİ TANIMA BIÇIMLERİNİN YENİLENMESİ ÜZERİNE

Prof. Dr. Ferhat KOCA\*

**Özet:** Bu makalede öncelikle din ve İslam terimlerinin tanımları yapılmış, daha sonra da müslümanların geleneksel kendini görme ve tanıma biçimleri üzerinde durulmuştur. Müslümanların geleneksel kendini tanıma biçimlerinin ortaya çıkardığı çeşitli olumlu ve olumsuz sonuçlara vurgu yapılarak, söz konusu kendini tanıma biçimlerinin yenilenmesi hususunda zihniyet değişimi ve birtakım yeni perspektifler önerilmiőtir. Bu öneriler ise Şunlardır: 1. İnsanlar ve dinler arası ilişkilerde çatışma yerine uzlaşmanın temel prensip olarak kabul edilmesi, 2. İslam hukuk metodolojisinde evrensel hükümlerle tarihsel hükümler arasını ayırt edebilecek objektif bir kriterin bulunması, 3. Din-devlet ilişkisinin yeniden gözden geçirilmesi, 4. Din-toplum ilişkisinde yeni yaklaşımların geliştirilmesi, 5. Hukuklar arası yakınlaştırma ve birleştirme faaliyetlerine girişilmesi.

*Anahtar Kelimeler:* Din, İslam, İslam Hukuk Metodolojisi, Karşılaştırmalı Hukuk.

## Renewal of Traditional Forms of Self-Recognition on Muslims in the Process of Globalization

**Abstract:** This article primarily makes the definitions of the terms of "Religion" and "Islam" and emphasizes on the styles of traditional self-vision and self-recognition of Muslims. Underlining various positive and negative conclusions that Muslims' traditional styles of self-recognition reveal, it is discussed the mind change in the matter of renewal of the styles of self-recognition and offered several new perspectives. These offers are as follows: 1. Accepting of reconciliation as the basic principle instead of conflict in relations between people and religions. 2. Existing of an objective criterion that can distinguish between universal rules and historical rules in the Methodology of Islamic Jurisprudence. 3. Reconsidering of the religion-state relations. 4. Developing of new approaches in the religion-community relations. 5. Attempting to the closing and merging activities between laws.

*Keywords:* Religion, Islam, Methodology of Islamic Jurisprudence, Comparative Law.

## I. GİRİŞ YERİNE: DİN NEDİR?

Tarihin bütün devirlerinde ve bütün toplumlarında, kendisiyle karşılaşılan evrensel bir olgu olan din, fertleri mukaddes duygu, ortak Őuur ve vicdan etrafında birleőtiren bir âmیل olduğu gibi, toplumları yükselten ve onların geliőtmesini sağlayan bir etkidir. Din aynı zamanda ahlâki bir kurum olarak insanlara yön veren, en mükemmel kanun ve en sıkı nizamlardan daha kuvvetli bir Şekilde kişiyi içten kuşatan ve yönlendiren bir disiplindir.<sup>1</sup>

\* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Öğretim Üyesi, ferhatkoca@hitit.edu.tr.

1 Günay Tümer, "Din", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 317-18.

Sözlükte, “ceza ve karşılık, örf ve âdet, sîret, itâat, inkıyâd, hesap, hâkimiyet, kahr, gâlibiyet, kaza, hüküm ve ferman, makbul ibadet, millet, şeriat, İslâm”<sup>2</sup> gibi pek çok manaya gelen din kelimesi, terim olarak çeşitli bilginler tarafından farklı şekillerde tarif edilmiştir. Mesela, Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413), “Din, akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilâhî bir kanundur”<sup>3</sup> derken, Muhammed Ali et-Tehânevî (ö. 1158/1745) dini, “Akıl sahiplerini kendi iradeleriyle şimdiki halde (dünyada) salâha, gelecekte (âhirette) felâha sevk eden, Allah tarafından konulmuş bir kanundur. Din kavramı, bütün inançlar ve amelleri içerisine alır. Bütün milletler ve peygamberler için kullanılır, ancak özel anlamda kullanıldığı zaman onunla İslam kastedilir”<sup>4</sup> şeklinde tarif etmiştir. Son dönem Türk din bilginlerinden Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942) dini, “Zevî'l-ukûlü (akıl sahiplerini) hüsn-i ihtiyarlarıyla bizzat hayırlara sevk eden bir vaz'-ı ilâhîdir”<sup>5</sup> diye tanımlarken, Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1371/1951) ise, “Din, Allahu Teâlâ tarafından vaz' olunmuş bir kanundur. İnsanlara saadet yollarını gösterir, onların saadete erişmelerine delâlet eder, yaratılışlarındaki gaye ve hedefi, Allah'a ne suretle ibadet yapılacağını bildirir. İnsanları (kendi arzularıyla dini kabul eden akıl sahiplerini) hayrolan işlere sevk eder”<sup>6</sup> demiştir.

İslâm bilginlerinin tanımlarında genel olarak, dinin, “Allah tarafından konulmuş ilâhî bir kanun (vaz'un ilâhiyyün)” olduğuna dair bir niteliğin korunduğu dikkati çekmektedir. Bu vurgunun amacı ise, İslâm bilginlerine göre, hak dinlerin ve özellikle de İslâm dininin kökeninin ilâhî olduğuna işaret etmek olmalıdır.

Kur'an-ı Kerim'de “din” kelimesi 92 yerde geçmektedir. Mekke döneminin ilk yıllarında gelen ayetlerde “yevmü'd-dîn” (din günü, hesap, ceza-mükâfaat günü)<sup>7</sup> kavramının öne çıkarıldığı görülmektedir. Mekke döneminin ikinci yarısında ise, din kelimesi, “sorumluluk” ve “hesap” anlamından, “tevhit ve teslimiyet” manalarına doğru bir gelişme kaydetmiştir. Bu merhalede, “es-sırâtü'l-müstakîm” (doğru yol)<sup>8</sup> ve “ed-dînü'l-kayyim” (gerçek, dosdoğru din)<sup>9</sup> kavramları, din kelimesiyle birlikte kullanılmıştır.

Medine döneminde İslâmiyet, Yahudilik ve Hıristiyanlıkla karşılaşmış ve bu din mensuplarının kendi dinlerinin üstünlüğüne dair çeşitli iddiaları karşısında, din kavramında, “tevhit”ten “ümme'te” ve “kendisini Allah'a teslim edenler

2 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts., Dâru Sadr, “Din” maddesi, XIII, 166-71; Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn*, Kalküta 1862 baskısından ofset, Dâru Kahramân lî'n-Neşr ve't-Tevzî, İstanbul 1404/1984, I, 503.

3 Seyyid Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Ahter Matbaası, İstanbul 1308, s. 50.

4 Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn*, I, 503.

5 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul ts., I, 83.

6 Ahmet Hamdi Akseki, *İslâm Dini*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 29. Bsk., Ankara 1980, s. 7.

7 Örnek olarak bk. el-Fâtiha, 1/4; el-Hıcr, 15/35; es-Saffât 37/20; Sâd 38/78; ez-Zâriyât 51/12; el-Vâkıa 56/56; el-Mearic 70/26; el-Müddessir 74/46; el-İnfîtâr 82/15, 17, 18.

8 el-Fâtiha 1/6; es-Sâffât 37/23, 118.

9 et-Tevbe 9/36; Yûsuf 12/40; er-Rûm, 30/30, 43; el-Beyyine, 98/5.



topluluğu”na doğru bir genişleme meydana gelmiştir. Dolayısıyla, Medine döneminde din kelimesi genellikle, “dînü’l-hak” (hak din)<sup>10</sup> şeklinde kullanılmış ve bu terkiyle, tevhit dininin bütün muharref dinlerden üstün olduğu ifade edilmek istenmiştir.

Hz. Peygamber’in hayatının sonlarına doğru ise, “din” kelimesinin, “İslâm” ile eş anlamlı bir şekilde kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Artık, din olarak İslâm seçilmiş ve ondan razı olunmuş<sup>11</sup> ve Allah katındaki “din” şüphesiz “İslâm” olmuştur.<sup>12</sup> Bundan sonra, “*Kim İslâm’dan başka bir din ararsa, bilsin ki, kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecektir.*”<sup>13</sup>

## II. MÜSLÜMANLARIN GELENEKSEL KENDİNİ TANIMA BİÇİMLERİ

Sözlükte “kurtuluşa ermek, boyun eğmek, teslim olmak, itaat etmek, emin olmak, sulh ve sükûn içerisinde bulunmak, barışmak” manalarına gelen “İslâm” kelimesini<sup>14</sup>, çeşitli din bilginleri kavramsal olarak farklı şekillerde tarif etmişlerdir. Mesela, İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944), İslâm’ı, “Kişinin kendini bütünüyle Allah’a teslim etmesi, sadece ve tamamıyla O’na kulluk edip ortak koşmaması”<sup>15</sup> şeklinde tanımlarken, Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), onu, “Kalpteki inancı dille ifade edip fiillerle gereğini yerine getirmek suretiyle, takdir ve hükmettiği her hususta Allah’a boyun eğip teslimiyet göstermek”<sup>16</sup> olarak tarif etmiştir. Muhammed Ali et-Tehânevî, İslâm’ı, “Şahadet kelimelerini telaffuz etmek, vacipleri yerine getirmek ve yasaklardan sakınmaktan ibaret olan zâhiri ameller”<sup>17</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Bugün, “İslâm” denildiğinde ise, Hz. Muhammed’in vahiy yoluyla Allah’tan getirdiği son ilâhî mesajlarla birlikte, ilk uygulamalarını bizzat Hz. Peygamber’in yaptığı ve zamanla Müslüman toplumlar tarafından, insanlığın bütün zihinsel ve amelî birikimlerinden de yararlanılarak geliştirilen, bütün din ve dünya görüşleri ile kültür ve medeniyetin tamamı kastedilmektedir.<sup>18</sup> Biz de bu makalede “İslam” kavramıyla, “Müslümanların din ve dünya görüşleri, tarih, kültür, gelenek ve medeniyetlerinden meydana gelen bütün birikim ve mirasları”nı kastediyoruz.

İslâm dininin temel karakterini tevhit akidesi oluşturmaktadır.<sup>19</sup> Bu akide, “Allah’tan başka tanrı yoktur ve Muhammed Allah’ın elçisidir” cümlesiyle ifade

10 Örnek olarak bk. et-Tevbe, 9/29, 33; Yûsuf, 12/76; el-Fetih, 48/28; es-Saf, 61/9.

11 el-Mâide, 5/3.

12 Âl-i İmrân, 3/19.

13 Âl-i İmrân, 3/85.

14 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “Silm” maddesi, XII, 289-295; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’an*, nşr. Muhammed Seyyid Kilânî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut ts., s. 240.

15 Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü’l-Tevhid*, nşr. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul 1979, s. 394.

16 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’an*, s. 240.

17 Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti’l-fünûn*, II, 696.

18 Mustafa Sinanoğlu, “İslâm”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 2.

19 Tevhit akidesine işaret eden ayetlerden bazıları için bk. el-Bakara, 2/163, 255; Âl-i İmrân, 3/2, 6, 18, 87, 171; el-Mâide, 5/73; el-Enâm, 6/19, 102, 106; en-Nahl, 16/2, 22; el-Enbiyâ, 21/25; el-Kasas, 28/70, 88; el-Ankebût, 29/46.

edilmiştir. İslâm'ın diğer bütün inanç esasları bu temel akideyi yerleştirmeye yarayan yardımcı ve tamamlayıcı ilkeler niteliğindedir. Dolayısıyla, İslâm'ın kendini tanıma biçimi de yine bu ilkenin ışığında oluşmuş, hatta tevhit inancı, Müslümanlığın kimliği haline gelmiştir.

Bu inanç gereği, Allah her şeyin yaratıcısı<sup>20</sup>, yerin ve göğün sahibi, mâliki ve rabbidir.<sup>21</sup> Hiç kimse Allah ile kul arasına giremez.<sup>22</sup> Allah dilediğini yapar, dilediğine güç yetirir.<sup>23</sup> Allah ne isterse o derhal olur.<sup>24</sup> Hayır ve şer Allah'tandır.<sup>25</sup>

Hz. Peygamber sadece bir beşerdir.<sup>26</sup> Ancak, o, ne konuşursa, vahiy ile konuşur.<sup>27</sup> Bu sebeple o, bir şahit, bir müjdeleyici ve bir uyarıcıdır.<sup>28</sup> O, müminler için güzel bir örnektir.<sup>29</sup> O ne verdi ise, onu almalı, neden de nehyetti ise ondan sakınmalıdır.<sup>30</sup> Allah'ı sevmek demek, Peygamber'e uymak demektir.<sup>31</sup> Kim Resul'e itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur<sup>32</sup> ve bu iki otoriteye itaat birbirinden ayrılamaz.<sup>33</sup> İnanan bir erkek veya kadının, Allah ve Resulü'nün iradesi karşısında herhangi bir muhayyerlik hakkı söz konusu olamaz.<sup>34</sup>

Daha önceki peygamberler belirli birtakım zaman ve mekânlar için<sup>35</sup>, Hz. Muhammed (s.a.v.) ise bütün insanlık için rahmet olarak gönderilmiş<sup>36</sup> son peygamberdir.<sup>37</sup> Önceden gelmiş olan bütün peygamberleri ve getirdikleri kitapları tasdik etmek esastır.<sup>38</sup> Ancak, söz konusu peygamberlerin getirdikleri kitaplar zamanla tahrife, dinler ise dejenerasyona uğramış<sup>39</sup> ve bu sebeple de artık, Allah katında İslâm'dan başka bir din kabul edilmeyecektir.<sup>40</sup>

İşte, İslâm dininin yukarıdaki ilkelerinden hareket eden Müslümanlar; tüm insanlık için gerekli olan bütün ahlâkî ve dinî hakikatleri sadece İslâm'ın içerdiği ve Hz. Peygamber ile onun arkadaşlarının uygulamalarının da İslâm'ın ideal bir modelini oluşturduğunu, dolayısıyla söz konusu uygulama ve yorumlama biçim-

20 el-En'âm, 6/102; er-Ra'd, 13/16; ez-Zümer, 39/62; Gâfir, 40/62.

21 el-Bakara, 2/107; Âl-i İmrân, 3/189; el-Mâide, 5/18, 120; Meryem, 19/65; el-Enbiyâ, 21/56; es-Saffât, 37/5.

22 et-Tevbe, 9/31, 34; el-Hadid, 57/27.

23 el-Bakara, 2/253; Âl-i İmrân, 3/40; İbrâhîm, 14/27; el-Hac, 22/14, 18.

24 el-Bakara, 2/117; Âl-i İmrân, 3/47, 56, 59; el-En'âm, 6/73; en-Nahl, 16/40; Gâfir, 40/68.

25 Âl-i İmrân, 3/26; Yûnus, 19/11, 107; el-Enbiyâ, 21/35; el-Cin, 72/10.

26 el-Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6.

27 en-Necm, 53/3.

28 el-Ahzâb, 33/45-46.

29 el-Ahzâb, 33/21; el-Mümtehine, 60/6.

30 el-Haşr, 59/7.

31 Âl-i İmrân, 3/31.

32 en-Nisâ, 4/80.

33 en-Nisâ, 4/13, 29; en-Nûr, 24/52; el-Ahzâb, 33/71; el-Feth, 48/17.

34 el-Ahzâb, 33/36.

35 Geçmiş kavim ve milletlere çeşitli peygamberler gönderildiğini anlatan bazı ayetler için bk. el-Bakara, 2/151; el-Mâide, 5/70; el-En'âm, 6/42; el-A'râf, 7/59; Yûsuf, 12/109; er-Ra'd, 13/38; el-Hicr, 15/10; en-Nahl, 16/43; el-İsrâ, 17/77; el-Enbiyâ, 21/7, 25; el-Mü'minün, 23/44; el-Furkân, 25/20; er-Rûm, 30/47; Gâfir, 40/78; el-Hadid, 57/25.

36 en-Nahl, 16/89; el-Enbiyâ, 21/107.

37 el-Ahzâb, 33/40.

38 el-Bakara, 2/4; Âl-i İmrân, 3/84; en-Nisâ, 4/162; Fâtır, 35/4.

39 el-Bakara, 2/159, 174; en-Nisâ, 4/46; el-Mâide, 5/13.

40 Âl-i İmrân, 3/83, 85.

lerinin bizim için de aynen uyulması gereken birer model olduğunu savunmuşlardır. Bu savunmacı yaklaşım zamanla Müslümanları birtakım inhisarcı, ayırımıcı ve çatışmacı eğilimlere sevk etmiş ve hatta bu eğilimler onların geleneksel kendini tanıma biçimleri haline gelmiştir.<sup>41</sup> “Her Müslüman’ın hissesini aldığı böylesi bir Müslüman konumunda, metanet ve zillet kabul etmez bir izzet vardı: Tek başına o, bütün kâfirlerin zıddına, emaneti üstlenmiş, Allah’ın yeryüzündeki halifesi olmayı kabul etmişti; başkaları ise aslında tam bir insan bile değillerdi.”<sup>42</sup>

### III. MÜSLÜMANLARIN GELENEKSEL KENDİNİ TANIMA BİÇİMLERİNİN SONUÇLARI

İslâm dini, doğuşundan itibaren çok kısa bir süre içerisinde Müslüman fert ve toplumlara, maddî ve manevî alanlarda büyük değer ve zenginlikler kazandırmıştır. “İslâmî inancın tesisinden sonra Müslümanlar, zamanla kendi ibadet ve akideleri kadar, kurumları, sanat ve edebiyatı, ilim ve fenni, sosyal ve siyâsî teşekkülleri ile de bu inancı taşıyan yeni bir toplum vücuda getirmeyi başardılar... Asırlar boyu, bu yeni toplum oldukça farklı iklimlere, Eski Dünya’nın neredeyse tamamına yayıldı. Tüm insanlığı kendi idealleri altında birleştirme noktasına, gelmiş geçmiş tüm toplumlardan daha fazla yaklaştı.”<sup>43</sup> Hatta “Avrupa cehalet karanlığı içinde mahv ve perişan olup inledikçe, hayatı temin edecek ziya, ışık namına ancak iğne deliğinden çıkan ışık miktarı bir parçadan başka ışık görmediği bir zamanda idi ki, İslâm ümmeti tarafından pek şaşaalı bir ışık doğdu. Felsefî ilimler, sanâyi... bu ışık ile beraber yayıldı. Bu yayılış içinde Basra, Semerkand, Dımaşk, Kayrevan, Mısır, Fas, Gırnata, Kurtuba ilimlerin merkezi olmuş, Avrupa milletleri Ortaçağda bu büyük merkezlerden pek çok keşif, ilim ve fûnûn elde etmiştir.”<sup>44</sup>

Böylece, medenî hayatın bütün alanlarında; mimarîde, çeşitli sanat dallarında, edebî mahsullerde, kişi ve yer isimlerinde, örf, âdet ve geleneklerde, hukukî, siyâsî, sosyal, kültürel, askerî, iktisadî ve turistik konularda hep dinî inançlar, elemanlar, deyimler ve anlayışlar etkili olmuş ve İslâm, Müslümanların meydana getirdiği medeniyetin kurucu unsurlarından biri ve hatta bu medeniyetin bizzat ismi haline gelmiştir.

Ancak, Müslümanların kısa bir sürede dünyanın en büyük ve en parlak medeniyetlerinden birini kurmalarına rağmen, “İslâm dünyasında, aşama aşama ve normal bir ‘yaşlanma’ ve zamanla vahyin göksel (semavî) kaynağından gittikçe uzaklaşma süreci”<sup>45</sup> başlamış ve bu süreçte Müslümanlar gerilerken, başka milletler ve özellikle de Avrupalılar ilerleme yolunda büyük mesafeler kat etmişlerdir. O kadar

41 W. Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, trc: Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 19-49.

42 Marshall G. S. Hodgson, *İslâm’in Serüveni*, trc: Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, I, 327.

43 Age., I, 1.

44 Ahmet Hamdi Akseki, “İslâm Dini Medeniyet-i Hakikiyenin Ruhudur”, *Sebilürreşâd*, sy. 192-10, s. 182-84; ayrıca bk. *Osmanlıdan Cumhuriyet’e İslâm Düşüncesinde Arayışlar*, nşr. İ. Çelebi ve Z. Yılmaz, Rağbet Yayınları, İstanbul 1999, s. 268.

45 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, trc: Ali Ünal, İnsan Yayınları, II. Baskı, İstanbul ts., s. 207.

ki, onlar ilerleme konusunda bir karış ileri giderse, Müslümanlar mutlaka bir arşın geride kalmış ve nihayet, İslâm dünyası bugünkü acınacak hâle gelmiştir.<sup>46</sup>

Bize göre, İslâm dünyasının bu fiilî gerilemesi ile yukarıda belirtilen İslâm'ın temel akidelerinin maksadı aşacak biçimde aşırı ve sık bir şekilde kullanılmasından dolayı meydana gelen aşınma ve maksadı aşacak şekildeki bu kullanımın onlarda oluşturduğu geleneksel kendini görüş biçimleri arasında interaktif bir ilişki bulunmaktadır. Aksi halde, “Şâri'in amaçlarına uygun” yani “doğru” bir şekilde kendini gören bir dinin, mensuplarını dünyada geri, yoksul ve mutsuz kılması, özellikle ilâhî bir din olan İslâm için düşünülemez. Çünkü ezeli ilim ve hikmet sahibi olan Şâri', bu dini insanlara sıkıntı, meşakkat ve mutsuzluk olması için değil, rahmet ve kolaylık olması için göndermiştir.<sup>47</sup>

Ancak, burada şu hususu da açıkça belirtmeliyiz ki, bir Müslüman veya başka bir dine mensup herhangi bir kimseye, “Niçin böyle inanıyorsun?” veya “Nasıl bunlara inanıyorsun?” diyerek, onların temel inançlarına itiraz edilemez. Herkes kendi dininin mutlaka doğru ve öteki dinlerden daha üstün olduğuna inanır. Yine herkes, bir dine bâtıl veya yalan-yanlış olduğu için değil, sadece hak ve hakikat olduğu için inanır. Hatta birbirinden farklı çeşitli dinlerin, aynı konuya dair farklı temel aksiyom ve iddiaları ile ilişkiye girdikleri zaman ve mekân nesnelere arasında mantıksal bir tutarlılık ve sistematik bir bütünlük bulunabilir ve onların her birinin aynı zaman ve mekândaki “farklı doğru”ları, yine aynı zaman ve mekânda “gerçekten doğru” olabilir.

Bizim asıl burada söylemek istediğimiz şey, İslâm tarihinde, “İslâmî inançlarla tarihin gerçek seyri arasında etkili bir ilişki”nin<sup>48</sup> süregeldiği ve bu ilişkinin de pek çok olumlu ya da olumsuz sonuçları bulunduğudur. Dolayısıyla, yukarıda sayılan temel inançların sağlıklı bir şekilde yorumlanıp yorumlanmadığı ve bu inançlarla dünyevî başarı ya da başarısızlıklar arasındaki bağın sağlam bir şekilde kurulup kurulmadığı soruları her zaman sorulabilmelidir.

İşte bu çerçevede, yukarıda ifade edilen inhisarcı, ayırimcı ve çatışmacı geleneksel kendini tanıma biçimlerinin, İslâm toplumlarında sürekli olarak canlı tutulmasının, zamanla Müslümanları kendi kendilerine yeterli oldukları düşüncesine, başka din ve medeniyetlere karşı müstağni davranmaya ve rakip değerlere, yeni düşünce ve perspektiflere kapılarını kapatmaya sevk ettiği gözlemlenmektedir. Buradan, bütün güzellik ve hakikatlere yalnızca kendilerinin sahip oldukları şeklinde bir anlayışa ulaşan Müslümanlar, bu anlayışın doğal sonucu olarak zihinsel konformizmin tuzağına düşmüşlerdir.

46 Ahmet Hamdi Akseki, “Mev'ıza: Filibe'de Murâdiye Câmî-i Şerifi'nde Büyük Bir Kalabalık Huzurunda”, *Sebilürreşâd*, sy. 23-205, (25 Şaban 1330/26 Temmuz 1328), s. 439-441; ayrıca bk. a.mlf., *Bulgaristan Mektupları*, nşr: Ferhat Koca, Rağbet Yayınları, İstanbul 2000, s. 99-100.

47 el-Hac, 22/78.

48 John Obert Voll, *İslâm: Süreklilik ve Değişim II*, trc: Cemil Aydın, Cengiz Şişman ve Mehmet Demirhan, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995, s. 295.

Bu inhisarcı ve ayırımcı yaklaşımlar, Müslümanların sadece Müslüman olmayan unsur ve medeniyetlere karşı mücadeleci bir tavır geliştirmelerine sebep olmamış, aynı zamanda Müslümanların bizzat kendi iç tartışmalarında da kavgacı bir üslup kazanmalarına etki etmiş ve böylece dinî, hukukî ve siyasî her bir Müslüman grup veya mezhep, diğerine karşı düşmanca bir tavır takınmıştır.

Henüz İslâm'ın ilk dönemlerinde yaşanan Hz. Ali (ö. 40/661) ile Muaviye (ö. 60/680) arasındaki iktidar mücadelesinde ve bu mücadelenin devamı niteliğinde olan birtakım siyasî ve ideolojik (Sünnî-Şii) çatışmalarda binlerce insan ölmüş, Kerbelâ'da Hz. Peygamber'in sevgili torunu Hz. Hüseyin (ö. 61/680) şehit edilmiş, Abbâsî ihtilalcıları Emevî halifelerinin mezarlarını açarak kemiklerinden bile öç almış<sup>49</sup>, Hanbelî mezhebinin kurucu imamı Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) halku'l-Kur'an (Kur'an'ın yaratılması) konusundaki görüşleri sebebiyle, Mutezile'nin yönlendirdiği çeşitli devlet adamları tarafından ağır işkence ve mihnelere tabi tutulmuş<sup>50</sup>, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/938) türbesi Hanbelîler tarafından çeşitli defalar tacize uğramış<sup>51</sup> ve bu sebeple türbe yıkılarak kabrin yeri gizlenmek zorunda kalınmış<sup>52</sup>, Hanbelîlerle Eş'arî-Şâfiîler arasında birçok mücadele yaşanmış<sup>53</sup> ve Hanbelîler çıkardıkları fitnelerle meşhur olmuş<sup>54</sup>, Şâfiîlerle Hanefîler arasındaki çeşitli tartışma ve kavgalar<sup>55</sup> sebebiyle, İsfahan ve Rey gibi bazı şehirler defalarca tahrip edilmiş, hangi grup galip gelmişse, diğerinin bölge ve mahallesini yağmalamış, yakmış ve yıkmıştır.<sup>56</sup>

49 Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler", *DİA*, İstanbul 1988, I, 34.

50 Ahmed b. Hanbel'in karşılaştığı çeşitli sıkıntı ve mihnelere hk.bk. Walter M. Patton, *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*, Heidelberg 1897; Ali Abdülhâk, *Ahmed b. Hanbel ve'l-mihne*, Kahire 1958; Fehmi Ced'an, *el-Mihne, bahsün fi cedeliyyeti'd-diniyyi ve's-siyâsiyyi fi'l-İslâm*, Beyrut 1989; Ahmed Abdülcevâd ed-Dümi, *Ahmed b. Hanbel beyne mihneti'd-din ve mihneti'd-dünyâ*, Menşürâtü'l-Mektebeti'l-Asriyye, Beyrut, ts..

51 İbn Asâkir, *Tebyinü kezibli'l-müfteri fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1411/1991, s. 413.

52 Eş'arî, *el-İbâne*, nşr: Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Dâru'l-kütüb, Kahire ts., s. 37 (nâşirin mukaddimesi); İrfân Abdülhamid, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *DİA*, XI, 445.

53 Hanbelîlerle Eş'arî-Şâfiîler arasındaki çeşitli çatışmalar hk. bk. Tâcüddin es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ* nşr: Mahmud Muhammed et-Tenâhi ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv, II. Baskı, Kahire 1413/1992, IV, 234-235, VI, 172, 390-91, VII, 161-162; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, nşr. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1415/1995, IX, 375, 563; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr: Ahmed Abdülvehhâb Fütayh, Dâru'l-Hadis, Kahire 1413/1992, XII, 137; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, nşr: Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1987, VIII, 325, 428; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-âyân*, nşr: Ali Sevim, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1968, s. 187-188, 194, 217; Mehmed Şerefeddin, "Selçuklu Devrinde Mezâhib". *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul 1925, I, 114; Ayrıca, Hanbelîler ile Eş'arîler arasındaki ilişkiler hk. bk. A. Azme, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism", *Arabica*, XXXV/3 (1988), 260-266.

54 Özellikle 323 (934-5) yılında Bağdat'ta içki dükkânlarının yağmalanıp müzik aletlerinin kırıldığı "Hanbelî fitnesi" adı verilen olaylar hk.bk. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 181-182; Ahmed Teymûr Paşa, *Nazra târihiyye fi hudûsi'l-mezâhibi'l-erbaâ*, Kahire 1351, s. 40-41. Ayrıca hem bu olaylar hem de Hanbelîlerin Selçuklular dönemindeki faaliyetleri hk. bk. S. Sabari, *Mouvements Populaires à Bagdad à l'époque Abbasside, IXe-XIe siècles*, Paris 1981, s. 112-120; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti ve İslâm Âlemi (1040-1092)*, İnönü Üniv. Sos. Bil. Enst. Tarih Eğitimi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Malatya 1999, s. 53-72.

55 Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki bazı kavgalar hk.bk. Tâcüddin es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, VII, 296; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, VII, 104, VIII, 365, IX, 368, 419, 478, X, 267.

56 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, nşr: Ferid Abdülaziz el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990, I, 247, III, 132-133. Ayrıca bk. V. Minorsky, "Rey", *İslâm Ansiklopedisi (IA)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, IX, 723.

Müslümanların bizzat Müslümanlara karşı sergiledikleri bu ayırıcı ve çatışmacı yaklaşımların günümüzdeki en korkunç versiyonlarına ise Afganistan, Irak, Suriye, Libya ve Yemen'deki mezhep kökenli kirli savaş ve katliamlar sırasında şahit oluyoruz.

İşte, mutlak hakikatin sadece kendi tekellerinde olduğuna inanan bu inhisarcı ve çatışmacı kesimler sadece savaş ve katliamlara sebep olmamış, aynı zamanda İslâm toplumlarındaki siyasî, sosyal, ekonomik, teknolojik ve kültürel... her türlü yenilik ve değişiklik taleplerine karşı, söz konusu taleplerin haklı sebep ve sonuçları bulunup bulunmadığına bakmadan “din” adına itiraz etmişler ve böylece, İslâm dünyası hemen hemen her alanda “kronik bir gerileme krizine” girmiştir.

Müslümanlar hem kendi kendileriyle hem de diğer toplum ve medeniyetlerle çatıştıkça gerilemiş, geriledikçe de kendilerini çatışmaya sevk eden bu uzlaşmaz tavır ve kendini tanıma biçimlerine sarılmış ve böylece derin bir paradoks içine düşmüşlerdir.

İslâm düşünce ve medeniyetinin gerilemesinin iç ve dış sebeplerini araştıran çeşitli ilim adamları, bu sebeplerden bazılarını şöyle sıralamışlardır: Müslümanlar arasında kader, irade, tevekkül, rızık, kesb ve ecel gibi çeşitli inanç konularında akıllı ve sebepleri dışlayan hatta akılla alay eden ya da akıllı, küfre ve dinsizliğe götüren şeytânî bir güç olarak niteleyen edilgen bir din anlayışının yayılması; akıl ile nakil arasındaki dengenin bozulması, Hz. Peygamber adına siyasî, hukukî, iktisadî... vb. alanlarda birtakım sözler uydurularak onun istismar edilmesi; İslâm hukuk düşüncesinin temel dinamiklerinden biri olan içtihat ruhunun yerini taklit ve taassubun alması, mezhepçiliğin artması, kanunların ruhunun (makâsıd-ı şerîa) ihmal edilerek şekilcilik ve lafızcılığın (literalizm) öne çıkarılması, başta felsefi ilimler olmak üzere pozitif bilimlerin ihmal ve hatta mahkum edilmesi, toplumun bütün katmanlarına yayılan mistik inançlara bağlılıkların amelî (pratik) bir ahlâkın gelişmesi için gerekli fırsat ve imkanı vermemesi, ahlâkın yozlaşması, cehaletin yaygınlaşması, halkın olaylara kayıtsız kalması ve kendine güvenini kaybetmesi; sultanların despotizm ve sorumsuzluk, seçkinlerin ise uçarıklık içerisinde yaşaması; idareciler arasındaki çeşitli siyasî ihtiras ve ihtilafların bütün dinî ve ahlâkî değerlerin üzerine çıkarılması.<sup>57</sup>

57 Bu gerileme sebepleri hk.bk. Ebül-Hasan Ali Nedvî, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti?*, trc: İbrahim Düzen ve Mustafa Topuz, Tevhit Yayınları, İstanbul 1966, s. 108-25; George Riviora, *İslâm Âleminin Gerileme Sebepleri*, trc: Ahmet Hamdi Akseki, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, s. 3-25; Şekip Arslan, *Müslümanların Gerileme Sebepleri*, trc: Abdülvehhab Öztürk, Nur Yayınları, Ankara ts., s. 54-76, 83-95, 116-27; ayrıca bu eserin sonunda, mütercim tarafından Müslümanların geri kalış sebepleri hakkında çeşitli müelliflerin görüşlerini derlemiştir. Bk. s. 140-243; Subhî el-Mahmasâni, “Müslümanların Geri Kalmaları ve Kalkınmaları, İslâm'ın Muasır İçtimai İhtiyaçları Tatmin Kabiliyeti”, trc: Hayrettin Karaman, *İslâm Üzerine Düşünceler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s. 134-62; C. A. Kadir, “İslâm Dünyasında Gerileme”, çev: Mahmut Alper Tuğsuz, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, (Türkçe Baskısının ed. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul 1991, IV, 209-25; Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyeti: Doğuştan Günümüze*, trc: Ahmet Fidan ve Hasan Menteş, Birleşik Dağıtım Kitabevi, İstanbul



Bu dinî, ahlâkî, hukukî, siyasî, iktisadi ve kültürel iç faktörlere, bazı dış tecavüz ve düşmanlıklar da eklenince, Müslümanların elinde din adına, “cahilce bir teselli, fakat milletin bütününe ise fazlasıyla zararlı bir peri masalı”<sup>58</sup> kalmıştır.

Bütün bu sebeplere daha yakından bakılınca, hemen hemen onların tamamının kökeninde, İslâm'ın temel inançlarının aşındırılmasının ve Müslümanların geleneksel kendini tanıma biçimlerinin etkili olduğu görülecektir. İşte bütün bu aşınma ve yanlış tanımlamalardan sonra; İslâm dünyasında ve Müslümanların hayatında tevhit ilkesinin yerini hurafe, ahlâkın yerini yozlaşma, adaletin yerini zulüm, merhametin yerini mazarrat, ilmin yerini cehalet, ilerlemenin yerini gerileme, hoşgörünün yerini kabalık ve gaddarlık, uzlaşmanın yerini kavga, istişare ve danışmanın yerini totalitarizm almış ve kısacası, sanki İslâm tersinden okunur ve yaşanır hâle gelmiştir.

Bugün ise, bir yandan hâlâ varlıklarını devam ettiren yukarıdaki gerileme sebepleri, diğer yandan da dünyanın hızla küçülmesi, küreselleşmesi ve modern teknoloji ile ekonomik gelişmelerin toplumsal yapı ve uluslar arası ilişkilerde yol açtığı bazı rahneler (yarılmalar), İslâm düşünce ve medeniyetinin gerilemesine süreklilik kazandırmışa benzemektedir.

Müslüman aydınlar, İslâm'ın yeniden ve daha doğru bir kendini görme biçimine kavuşturulması ve ortaya çıkan yeni sorunlara karşı yeni çözümler üretilebilmesi konularında, birtakım yeni yol ve yöntemler önermek ve çıkış kapıları bulmak için uzun yıllardan beri bir sağa bir sola koşuşturılmaktadırlar.

#### IV. MÜSLÜMANLARIN GELENEKSEL KENDİNİ TANIMA BİÇİMLERİNİN YENİLENMESİ ÜZERİNE: ZİHNİYET DEĞİŞİMİ VE YENİ PERSPEKTİFLER

Müslümanların geleneksel kendini tanıma biçimlerinin sebep olduğu ağır sonuçlar, bizi, hem söz konusu kendini tanıma biçimleri hem de Müslümanların dinin tabiatı, karakteri, işlevi ve alanları hakkındaki algılarında köklü değişimler yapılması gerektiği kanaatine ulaştırmaktadır.

Şimdi bu kanaat doğrultusunda, içerisinde bulunduğumuz küreselleşme sürecinde, İslâm'ın daha doğru bir kendini görme biçimine kavuşturulabilmesi hususunda bazı önerilerde bulunmak istiyoruz. Ancak, öncelikle, Müslümanların bu önerileri zihinlerinde, sonra da günlük hayatlarında içselleştirmeleri ve bir yaşam

1991, I, 345-58; Ekber S. Ahmed, *İslâm'ın Keşfi: İslâm Toplumu ve Tarihi*, trc: Lutfullah Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 115-22; Hüseyin Ataya, “İslâm'ı Anlama ve Anlatma Metodu Akıl”, *I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993)*, -I-, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1995, s. 287-302.

58 C. A. Kadir, “İslâm Dünyasında Gerileme” çev: Mahmut Alper Tuğsuz, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif), IV, 221.



tarzı haline getirmeleri gerektiğini vurgulamalıyız. Aksi halde, hem İslâm düşüncesinde yapılması gereken temel değişim ve dönüşümleri gerçekleştirme imkânını elden kaçırmış oluruz, hem de ilkesiz, ikiyüzlü, takiyyeci ve makyavelist olarak kariatürize edilmekten kurtulamayız.

## 1. İnsanlar ve Dinler Arası İlişkilerde Çatışma Yerine Uzlaşmanın Temel Prensiptir Olarak Kabul Edilmesi

Yüce Allah, Hz. Muhammed aracılığı ile gönderdiği son ilahî dine, “emin olmak, sulh ve sükûn içerisinde bulunmak, barışmak” manalarına gelen “İslâm” adını vermiştir. Bu durumda “İslâm’ı din olarak kabul eden” müslim ise, “barışık, barışsever, barışa teslim olan kişi”<sup>59</sup> demektir.

Kökünü barış ve uzlaşmaya dayanan İslâm dini, “*Ey iman edenler! Hep birden barışa girin. Sakın şeytanın peşinden gitmeyin*”<sup>60</sup>; “*Yeryüzünde bozgunculuk yapıp dirlik düzenlik vermeyen aşırı gidenlerin emrine uyma*”<sup>61</sup>; “*Allah, işleri bozanla düzelteni bilir*”<sup>62</sup> şeklindeki emirleriyle, bütün Müslümanlara barış ve uzlaşmayı emretmiştir.

İslâm, toplumun en küçük birimi olan aileden, bütün müminlere ve hatta gayr-i müslimlere kadar, toplumu meydana getiren bütün gruplara karşı, barış ve uzlaşma anlayışı içerisinde davranılması gerektiğini belirtmiş ve bu esasını genel bir hukuk ve ahlâk kuralı haline getirmiştir.

Aile içi ilişkiler hakkında, “*Eğer bir kadın kocasının geçimsizliğinden yahut kendisinden yüz çevirmesinden endişe ederse, aralarında bir sulh yapmalarında onlara günah yoktur. Sulh (daima) hayırlıdır*”<sup>63</sup> denilerek, aile içi ilişkilerde barış ve uzlaşma tavsiye edilmiştir.<sup>64</sup>

Müminler arası münasebetlerde yaşanabilecek çeşitli problem ve çatışmaların barış ve uzlaşma yoluyla giderilmesi konusunda ise; “*Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (her işte) adaletli davranın*”<sup>65</sup> denilmektedir.

İslâm dini, Müslüman olmayan unsurlarla da daima barış ve uzlaşma içerisinde olunmasını öğütlemiştir. Bu konuda Kur’ân-ı Kerim’de, “*Allah, sizinle din uğrunda*

59 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “silm” maddesi, XII, 289-301.

60 el-Bakara, 2/208.

61 eş-Şuarâ, 26/151-152.

62 el-Bakara, 2/220.

63 en-Nisâ, 4/128.

64 Aile içi münasebetlerde barış ve sulhu teşvik eden diğer ayetler için bk. en-Nisâ, 4/35; el-İsrâ, 17/23-24; er-Rûm, 30/21.

65 el-Hucurât, 49/9.

savaşmayan ve sizi yurtlarımızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever<sup>66</sup>, “İşte siz öyle kimselersiniz ki, onlar sizi sevmedikleri halde siz onları seversiniz<sup>67</sup>” buyrulmuştur.

Ayrıca, Kur’ân-ı Kerîmde dinler arası diyalog için de yapıcı ve olumlu pek çok tavsiye bulunmaktadır. Nitekim bu konuda şunlar söylenmektedir:

“(Ey ümmetler!) Her birinize bir şeriat ve yol verdik. Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı; fakat size verdiği (yol ve şeriatlarda) sizi denemek için (böyle yaptı). Öyleyse, iyi işlerde birbirinizle yarışın.”<sup>68</sup>

“Ehl-i kitaptan öyleleri var ki, Allah’a, hem size indirilene, hem de kendilerine indirilene tam bir samimiyetle ve Allah’a boyun eğerek iman ederler. Allah’ın ayetlerini az bir paraya satmazlar. İşte onlar için Rableri katında ecirleri vardır.”<sup>69</sup>

“(Resûlüm!) de ki: Ey ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze geliniz: Allah’tan başkasına tapmayalım; O’na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah’ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilahlaştırmasın.”<sup>70</sup>

“İçlerinden zulmedenleri müstesna, ehl-i kitapla ancak en güzel yoldan mücadele edin ve deyin ki; bize indirilene de, size indirilene de iman ettik; bizim Tanrımız da sizin Tanrınız da birdir ve biz O’na teslim olmuşuzdur.”<sup>71</sup>

Hz. Peygamber’in gayri müslimlerle olan barış ve savaş ilişkileri de bu konuda bizim için önemli bir örnektir. Hz. Peygamber’in Medine döneminde yaklaşık on yıl gibi kısa bir müddet içerisinde hükmettiği toprakların alanı 1 milyon kilometrekareyi geçmiş olmasına rağmen, onun yaptığı savaşlarda Müslüman şehitlerin sayısı 150, düşman birliklerinden hayatını kaybedenlerin sayısı ise sadece 250 kişi kadardır.<sup>72</sup>

Hz. Peygamber savaşta haddin aşılmasını, zulüm ve işkence yapılmamasını emrederek, savaşta sadece eli silah tutan düşmanı hedef göstermiş, çocukların ve kadınların öldürülmemesini, zulüm yapılmamasını, ölümlerin burun ve kulaklarının kesilmemesini emretmiştir.<sup>73</sup>

İslâm dini, haksız yere bir insanı öldürmeyi bütün insanları öldürmek, bir canı kurtarmayı ise bütün insanları kurtarmak şeklinde değerlendirerek<sup>74</sup>, Müslümanlar ve tüm insanlarla ilişkilerde, barış ve uzlaşmayı hedef gösterdiği halde, ne

66 el-Mümtehne, 60/8-9.

67 Âl-i İmrân, 3/119.

68 el-Mâide, 5/48.

69 Âl-i İmrân, 3/199.

70 Âl-i İmrân, 3/64.

71 el-Ankebût, 29/46.

72 Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber’in Savaşları*, trc: Salih Tuğ, İstanbul 1981, s. 22.

73 Buhârî, “Cihad”, 148; Müslim, “Cihad”, 8; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 90; Dârimi, “Siyer”, 5; Muvatta, “Cihad”, 8-9.

74 el-Mâide, 5/32.

yazık ki, bugün İslâm ülkelerinde, hemen hemen her dinî tartışmanın büyük bir çatışmaya dönüştürüldüğü müşahede edilmektedir. Başta, 11 Eylül 2001 tarihinde Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleştirilen menfur terörist saldırılar olmak üzere, Bosna, Kosova, Karabağ, Çeçenistan, Filistin, bazı Uzak Doğu ülkeleri, Afganistan, Irak, Suriye, Libya ve Yemen gibi çeşitli ülkelerde yaşanan çeşitli savaş ve mücadelelerde, bütün ilahî dinlerin temel amaçlarıyla çatışan ve bütün insaf, merhamet ve vicdan sahiplerinin yüreklerini sızlatan vahşetler sergilenmiştir.

Bu durum, savaşan taraflar arasında, bütün ikbâl ve geleceklerini, halkın dindarlık duyguları ile devletlerin kanunları arasında doğabilecek gerginliklere bağlayan ve bu çatışmalardan akacak gözyaşına yatırım yapan, bir kısım çılgın istismarcıların bulunduğunu göstermektedir. Bütün akıl ve basîret sahibi dindarlara ve devlet adamlarına düşen en önemli görev, dindarlık ya da Müslümanlık ile ülke ve dünya barışı arasına giren bu çıkarıcı ve çatışmacı gruplara imkân ve fırsat vermemektir. Şunu iyi bilelim ki, Bosna savaşı sırasında Hıristiyanlık adına, Srebrenicâda bir gecede 7.000 civarında Müslüman erkeği öldüren ve toplu mezarlara gömen zihniyet ile Müslümanlık adına New York'taki ikiz kulelere saldırarak çeşitli ülke ve dinlere mensup 3.000 civarında insanı öldüren zihniyet; Allah'ın insanlık için birer kurtuluş ve rahmet vesilesi olarak gönderdiği ilahî dinleri, birer vahşet aracı olarak kullanan ve bugün artık bütün insanlık için de, bütün dinler için de en büyük tehdit haline gelen çatışmacı ve şizofrenik bir zihniyettir.

Aslında barış ve uzlaşmayı öngördüğü halde, yukarıda adı geçen haksız, ahlâksız ve eşitsiz savaşlar sebebiyle, yoğun ve sürekli bir biçimde şiddet ve terörle itham edilen, dünyada İslâm dininden başka ikinci bir din bulunmamaktadır. Bütün Müslümanların, İslâm'ı bu haksız ithamlardan arındırmak ve uluslar arası kamu vicdanında oluşan bu korkutucu "İslâm imajı" nı silmek için, yanlış anlaşılabilir her türlü söz ve davranıştan uzak durmaları gerekmektedir. Zira bu yanlış imaj ve imgelerin oluşmasında, Müslüman olmayan unsurların İslâm'ı anlayamamaları yanında, Müslümanların geleneksel kendini tanıma biçimlerinin de etkisi olmuş ve böylece, nefret nefreti besler hale gelmiştir.

Artık, bu noktada, Müslümanların da Müslüman olmayanların da "insan" olduğu gerçeği ile karşı karşıya bulunmaktayız. Hamuru hırs, haset, fesat, hayır ve güzellik gibi birbirine zıt elementlerle yoğrulmuş insan! Henüz dünyada birkaç kişi iken, hırs ve hasedinden dolayı kardeşini öldürerek yeryüzünde kötü bir geleneği başlatan insan! İşte bu insan unsuruna dayalı olan bütün toplumlar, ne yazık ki, çeşitli dinî, siyasi, iktisadî ve kültürel sebeplerle, tarihte pek çok savaş yapmışlardır. Asırlarca süren bu savaşlar, bütün toplumlarda, içerisinde şiddet ve ayrımcılık bulunan birtakım sosyal tavr alışların ve hukukî içtihatların doğmasına sebep olmuştur.

Bugün ise, insanların ve ülkelerin gittikçe birbirine bağımlı hale geldikleri küçük bir dünyada yaşıyoruz. Bir ülkedeki iyilik veya kötülük, savaş veya barış, hasta-

lık veya şifa, ekonomik ve sosyal refah veya kriz binlerce kilometre ötedeki insanları ve ülkeleri, olumlu ya da olumsuz bir şekilde etkilemekte veya tetiklemektedir. Böyle bir dünyada, herkese düşen görev, kendi kültürel ve toplumsal kodlarındaki “öteki”ni aşığılayan, ayırımçı ve dışlayıcı anlayışları temizlemek; hukuk kodlarındaki din, ırk, renk ve tebaiyet farklılıklarından kaynaklanan birtakım ayırımçı hükümleri ayıklamak olmalıdır.<sup>75</sup>

İşte bu ayıklama faaliyeti, Müslümanlar açısından, İslâm’ın kirletilmiş ve çarpıtılmış imajının düzeltilmesi ve İslâm ülkelerinin hem kendi iç dirlik ve düzenlerinin hem de diğer ülkelerle ilişkilerinin düzeltilmesinin ilk adımı olacaktır.

Bu arada bazı dinî, millî, siyasî, sosyal ve ekonomik sebep ve gerekçelerle, bu bütünleşme ve entegrasyon sürecini sabote etmeye, mezhepler, dinler ve medeniyetler arası çatışmaları körüklemeye çalışan birtakım tutucu, marjinal, reaksiyoner ve provakatör unsurlar fırsat kollamaya devam edecektir. Ancak, bütün bu unsurların çıkaracağı sorunlara rağmen, biz, Müslümanları hem birbirine hem de diğer toplum ve medeniyetlere yaklaştıran ortak yarar ve paydaların, onları birbirinden ayıran farklılık ve düşmanlıklardan daha fazla olduğuna inanıyoruz.

İslâm dünyasının çağdaş dünya ile bütünleşebilmesi için tarafların üzerinde anlaşabilecekleri en temel dinî, hukukî ve ahlâkî zemin ise, “Temel İnsan Hak ve Hürriyetleri” olacaktır. Zira dinler tarihinde mevcut olan bütün ilâhî dinlerin temel amaçları (mekâsıd-ı şerîa); insanların can<sup>76</sup>, din<sup>77</sup>, akıl<sup>78</sup>, nesil (ırz, namus, nesep)<sup>79</sup> ve mal<sup>80</sup> emniyetlerini sağlamaktır ve onların diğer bütün fer’i hükümleri, bu temel amaçları korumak ve geliştirmek için sevk edilmişlerdir. Bu amaçlar bugün, çağdaş ve uygar ülkelerin en üst hukuk metinlerine “yaşama hak ve hürriyeti (canı ve akli muhafaza)”, “dini inanç, düşünce ve kanaat edinme hak ve hürriyeti (din ve ırzı muhafaza)”, “mal ve mülk edinme hak ve hürriyeti (malı muhafaza)” başlıkları altında girmiştir.

İslâm dünyasının diğer dünyalı ülkelerle bütünleşmesi sürecinde, en önemli görevlerden biri, İslâm hukukçularına düşmektedir. Onlar, İslâm’ın temel özelliklerini yeniden keşfederek, disk birleştiricisini çalıştırır gibi, tarihî fırtınaların etkisiyle birbirinden uzaklaşmış olan “birlikte yaşamının kurallarını” yeniden bir araya

75 Toplumdaki ayrıışmaları artırabilecek etkilere sahip olan ve bu sebeple de İslam hukukunda yeniden mülhaza ve müzakere edilmesini temenni ettiğimiz bazı içtihadî konular için bk. Ferhat Koca, “Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne Giriş Sürecinde İslâm Hukukunda Zihniyet Değişimi ve Yeni Perspektifler”, *Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne Girişinin Din Boyutu (Sempozyum)*, 17-19 Eylül 2001, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, s. 181-197.

76 Canı muhafaza (yaşama hak ve hürriyeti) hk.bk. el-Bakara, 2/178, 195; en-Nisâ, 4/29, 92-93; el-Enâm, 6/150; el-İsrâ, 17/31, 33; el-Furkân, 25/68; el-Mümtehine, 60/12.

77 Dini muhafaza hk.bk. el-Bakara, 2/256; Âl-i İmrân, 3/20; el-Enâm, 6/106-108; Yûnus, 10/99, 108; er-Ra’d, 13/3; el-Kehf, 18/29, 110; er-Rûm, 30/24.

78 Akli muhafaza hk.bk. el-Bakara, 2/219; en-Nisâ, 4/43; el-Mâide, 5/90, 91.

79 Nesli (ırzı, namusu ve nesebi) muhafaza hk.bk. el-Bakara, 2/187; el-İsrâ, 17/32; en-Nûr, 24/32; el-Furkân, 25/68; er-Rûm, 30/21; el-Mümtehine, 60/12.

80 Malı muhafaza hk.bk. el-Bakara, 2/188; Âl-i İmrân, 3/14; el-A’raf, 7/31; et-Tevbe, 9/34; el-İsrâ, 17/26-27; Tâhâ, 20/53-54; el-Furkân, 25/67; en-Necm, 53/39; el-Mümtehine, 60/12.

getirip işletmeli, İslâm hukuk literatür ve doktrinlerinde yer alan mezhep ve din farkına dayalı bütün ayırımçı ve çatışmacı konuları, uzlaşma ve diyalog temeline dayalı bir perspektifle yeniden müzakere ve mülâhaza etmelidir.

## 2. İslâm Hukuk Metodolojisinde Evrensel Hükümlerle Tarihsel Hükümler Arasını Ayırt Edebilecek Objektif Bir Kriterin Bulunması

“Müslümanlar için değişmezlik, hem birey ve toplumlar için bir ideal, hem de aynı zamanda insanlık ve çevresinin fiili yapısının bir kabulü” niteliğindedir.<sup>81</sup> Bu temel kabulden hareketle, Müslüman düşünürler Hz. Peygamber’den beri yüzyıllar içerisinde insanların özde bir değişim geçirmediklerini kabul etmişlerdir. “İnsanın mahiyetinin, onların (Müslümanların) anladığı şekildeki bu değişmezliği, Kur’ân ve Peygamber’in sünnetinde ifadesini bulan insan davranışına yönelik kural ve kanunların nihailiği iddiasında, Müslüman din bilginlerine bir gerekçe oluşturmaktadır. İnsanın mahiyeti değişmediğine göre, temelde ‘yeni sorunlar’ diye bir şey de olamaz; öyleyse şeriata yönelik herhangi bir köklü tashihe gerek yoktur. Böylece, toplumsal reform fikri, geleneksel bir kafa yapısına sahip Müslümanlar için, gerçekte düşünülemez demektir.”<sup>82</sup>

Müslümanların, değişmezliği hem bir olgu, hem de bir ideal olarak kabul etmeleri ve hatta Hz. Peygamber veya ilk halifelerin (hulefâ-yı râşidîn) dönemlerine özlem duymaları, sadece Hz. Muhammed’in (s.a.v.) 23 yıl gibi kısa bir süre peygamberlik yaptığı Arabistan’ın sınırlı ve sade hayatını idealleştirmek ve o dönemin tarihsel olaylarını tekrar tekrar yaşatmakla kalmamakta, aynı zamanda günümüzdeki gerçek meydan okuyuşları ve sorunları görmemize ve onlarla ilgilenmemize de engel olmaktadır. Halbuki, “tarihsel açıdan, İslâm ve onunla bütünleşmiş hayat tarzları, bir kültürel gelenek ya da bir kültürel gelenekler terkihi oluştururlar; ve bir kültürel gelenek, doğası gereği, gelişir ve değişir; gelişim ve değişimi ne kadar büyük olursa, hareket serbestisi de o kadar geniş olur.”<sup>83</sup> Dolayısıyla, “değişim” adındaki bu tarihsel ve sosyolojik gerçeği ifade etmek, ne Hz. Muhammed’in (s.a.v) ne de ondan sonra gelen nesillerin fiilen gerçekleştirdikleri büyük dönüşüm ve medeniyeti küçük görmek anlamına gelmez. Hatta Marshall G. S. Hodgson’un ifade ettiği gibi, “Eğer Allah’a itimadı yeterince güçlü olan Müslümanlar varsa ve bunlar, hakkın hatırı için, her şeyi ve hatta cemaatin prestijini veya dayanışmasını bile riske atmaya cesaret edebilirlerse, işte o zaman tarihsel gerçeklerle yüz yüze gelmeyi başarabilen ve bunların en acılarını bile kabullenebilen böylesi Müslümanlar için, asıl teşvik unsuru İslâmî geleneğin tâ kendisi olacaktır.”<sup>84</sup> Ayrıca, bu durum, sadâkatlarının odak noktasına tarihsel İslâm’ı yerleştiren Müslümanlar için de tarihle hesaplaşma ve kendilerini yenileme fırsatı verecektir.

81 W. Montgomery Watt, *İslâmî hareketler ve Modernlik*, trc: Turan Koç, s. 22.

82 W. Montgomery Watt, *İslâmî hareketler ve Modernlik*, s. 23.

83 Marshall G. S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, trc: İhsan Durdu, I, 10.

84 Marshall G. S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, trc: Mete Akçok, III, 457.

Dolayısıyla bugün, İslâm dininin daha doğru anlaşılabilmesi ve yorumlanabilmesi için, dinî ve manevî bir gerçeklik olan “İslâm” ile bu gerçekliğin bir sosyal düzen halinde tarihî düzleme akseden yansımalarının yani kümülatif gelenekler yığınının birbirinden ayırt edilmesine, başka bir ifadeyle, onun değişmeyen (evrensel) ilkeleri ile değişime açık ve elverişli (tarihsel) hükümlerinin birbirinden ayrılmasına ve bunun için de İslâm hukuk metodolojisinde mantikî tutarlılığa sahip, objektif ve tümel bir kriterin/sistemin bulunmasına büyük bir ihtiyaç vardır. Zira böyle bir kritere sahip olmayan İslâm hukukçuları, bugün İslâm’ın “dinî gerçekliği” ile onun farklı zaman ve mekânlarda, özellikle I (VII). Asır Arabistan’ında tezahür eden “sosyal gerçekliği”nin seviyelerini birbirine karıştırmakta ve günümüzün sosyal veya hukukî sorunlarına, hâlâ I (VII). Yüzyılın perspektifleriyle çözümler bulmaya çalışmakta, bunun tabii sonucu olarak da adı geçen çağın tarihî, siyasî ve sosyal gerçeklik veya şartlarını, bütün zaman ve mekânlara hâkim kılmakta ve böylece de İslâm dünyası zamanın gerisinde ya da zaman tüneline kalarak çağdaş koşullara ayak uyduramama krizi yaşamaktadır. Yine, böyle bir kriter bulunmadığı içindir ki, bugün hem ülkemizdeki çeşitli kesimleri dinden uzaklaştıran hem de dünya ölçeğinde müslim-gayri müslim ilişkilerini gerginleştiren ve hemen hemen tamamı birtakım sosyal, siyasal ve ekonomik olgulara dayanan bazı içtihatlar artık Müslümanlar için taşınması güç birer “tarihî yük” haline gelmiştir.

Söz konusu bu tarihsel içtihatlar, bugün Müslim - gayri müslim pek çok insanın anlaması ve kabul etmesi mümkün olmayan ceza hukuku, kölelik, kadın-erkek ve din-devlet ilişkileri gibi alanlardaki bazı görüşler örnek gösterilebilir. Bu tür tarihsel içtihatlar din ve hukuk literatüründen tamamıyla çıkarılmadıkça, İslâm ülkelerinde yaşanan gelenekçi-yenilikçi, muhafazakâr-modernist, akılcı-nakilci ve dindar-sekülerist gerginliklerine gelecekte de sıkça rastlayacağımızı şimdiden söyleyebiliriz. Dolayısıyla, yaşayacağımız bu gerginliklerin gerçek sebeplerini, sadece İslâm’a karşı kasıtlı olarak çeşitli entrikalar çeviren birtakım grupların gayretlerinde değil de İslâm’ın temel ilkelerinin yanlış kullanılmasından meydana gelen aşınmada, Müslümanların geleneksel kendini görme biçimlerinde ve tarihsel ile evrensel olan hükümleri birbirine karıştırmakta aramak daha âdilâne bir yaklaşım olacaktır.<sup>85</sup> Dahası, “ataların ocağına sâdik kalmak demek, onların küllerini muhafaza etmek değil, aksine alevini taşıyıp aktarmak demektir.”<sup>86</sup> Bu gerçek ise, tarihin belirli bir ânında bir halkın somut sorunlarına cevap vermek için inmiş “her ayetin, bizi kendisinden hareketle, günümüzün canlı sorunlarına canlı bir cevap bulmaya çağırın ebedî sorgulama değerini”<sup>87</sup> tekrar hatırlatmaktadır.

85 Bu konudaki bir deneme için bk. Ferhat Koca, “Kur’ân-ı Kerim’deki Fikihî Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme”, *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, nşr: İlyas Çelebi, Rağbet yayınları, İstanbul 1998, s. 73-172.

86 Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, trc: Cemal Aydın, III. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul 1995, s. 166.

87 Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 204.

### 3. Din-Devlet İlişkisinin Yeniden Gözden Geçirilmesi

İslâm'ın yeniden yorumlanması gereken alanlarından biri de din-devlet ilişkisiyle ilgili söylemlerdir.

Kur'an-ı Kerim'de hem sıradan insanlara hem de yönetim erkinde bulunanlara; hak ve adaletin gerçekleştirilmesi<sup>88</sup>; istişare, danışma ve şûrâya önem verilmesi<sup>89</sup>, emanete, ahitlere, akitlere ve antlaşmalara riayet edilmesi, işin ehline verilmesi<sup>90</sup>, insanların maslahatlarının (yararlarının) celp ve mazarratlarının (zararlarının) def edilmesi, toplumda sulh ve sükûnun sağlanıp zulüm, fitne ve fesattan kaçınılması<sup>91</sup> tavsiye edilmiştir.

Yönetimle ilgili bu genel ilkelerden, İslâm'ın, herhangi bir devletin temel fonksiyon ve görevleri hakkında bîgâne kalmadığı ve bu hususta birtakım yönetim hedef ve tasarımları bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak, yine bu ilkelerden, İslâm'da devletin yapısı, işleyişi ve devlet başkanlığı makamı hakkında belirli/muayyen bir sistemin öngörülmediği de anlaşılmaktadır. Bu konuda, İslâm'ın belirli bir devlet düzeni/sistemi öngördüğünü kuramsal olarak ileri sürenler, aslında, İslâm'ın bu temel ilkelerinin uygulanmasıyla ilgili olarak, sadece tarihsel açıdan karşılaşılan bazı sistem ve yönetim şekillerini anlatıyorlar demektir.<sup>92</sup> Aksi halde, belirli bir yönetim biçimine dinden referanslar getirmek, zamanla söz konusu yönetim aygıtının ve onun içerisinde yer alan unsurların kutsallaştırılmasına ve onların totaliterleşmelerine yol açacaktır. Bu sonuç ise, bizzat yukarıdaki temel ilkeler ve onların amaçlarıyla çelişmektedir.

Dolayısıyla, İslâm'ın yukarıdaki temel ilkelerinden; teokratik, monarşik veya oligarşik herhangi bir yönetim biçim veya modelini çıkarmak mümkün olmadığı gibi, aksine, adı geçen yönetim biçimlerinin İslâm'ın yönetim hedeflerine en uzak sistemler oldukları anlaşılır. Yine, bu ilkelerden, İslâm hukuk tarihindeki klasik hilâfet teorilerinin de sadece geçmiş asırların siyasî zihniyet ve şartlarını yansıtan ve bu şartlarla sınırlı birtakım tarihsel nazariyeler oldukları ortaya çıkar. Dolayısıyla, dinin sadece siyasî ve ideolojik bir projeye indirgenerek iktidar aracı olarak kullanılması (istismarı) şeklindeki kötü alışkanlıktan artık vazgeçilmelidir. Kaldı ki, İslâm'ın siyasal amaçlarla kullanılması, bazı dindarların geçici birtakım yükselişlerine sebep olsa da böyle bir yükseliş; İslâm'ın ne İslâm ülkelerinde ne de diğer ülkelerde, yüksek bir hidayet ve adalet çağrısına dönüşmesine ve yayılmasına

88 Adaletle davranmak hk.bk. el-Bakara, 2/282; en-Nisâ, 4/58; el-Mâide, 5/8, 42, 95, 106; el-A'râf, 7/29; en-Nahl, 16/76, 90; Sâd, 38/26; eş-Şûrâ, 42/15; el-Hucurât, 49/9; et-Talâk, 65/2.

89 İstişare hk.bk. Âl-i İmrân, 3/159; eş-Şûrâ, 42/38.

90 Emanete ve işi ehline verme hk.bk. el-Bakara, 2/283; en-Nisâ, 4/58; el-Mü'minûn, 23/8; el-Meâric, 70/32; akit ve ahitlere bağlı kalmak hk.bk. el-Mâide, 5/1; el-Enfâl, 8/58, 61-62.

91 Bu konularla ilgili bazı ayetler için bk. el-Bakara, 2/11, 27, 60, 220, 224; en-Nisâ, 4/10, 30, 128, 146; el-Mâide, 5/32, 39, 64; el-A'râf, 7/56, 85, 142, 170; eş-Şuarâ, 26/152, 183; el-Kasas, 28/77.

92 Sâdık el-Mehdi, "İslâm-Toplum ve Değişim", *Güçlenen İslâm'ın Yankıları* (ed. John L. Esposito), trc: Erol Çatalbaş, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1989, s. 263.



hizmet etmemekte; aksine bu durum, “Siyasal İslâm” sendromuna tutulan çeşitli kesimlerin, “İslâm’ın zayıflatılması” projelerine gerekçe oluşturmakta ve sonuçta İslâm, marjinal bazı grupların kurtuluş ideolojisi, Müslümanlar da antropolojinin veya güvenlik teşkilatlarının objesi haline gelmektedir.

İslâm’ın geçici birtakım siyasî veya ideolojik projelere indirgenmesi veya bu tür projeler için âlet edilmesi ise, ancak İslâm ülkelerindeki devletlerin yüksek hukuk standartlarına kavuşmalarıyla önlenebilir. Zira insanlığın tarihî tecrübesi bize gösteriyor ki, hukuk standardı düşük ya da hukuk güvenliği bulunmayan ülkelerde din de, ekonomi de, idare ve yönetim de, sanat ve kültür de yozlaşmakta ve hayatın hiçbir alanında dünya çapında üstün ve örnek eserler verilememekte ve bu tür ülkelerde, totaliter ve oligarşik baskılar, aşırı unsurları ve terörü; aşırı unsurlar ve terör de söz konusu baskıları beslemektedir.

#### 4. Din-Toplum İlişkisinde Yeni Yaklaşımların Geliştirilmesi

Elinizdeki makalenin çeşitli bölümlerinde, İslâm’ın yanlış yorumlanması ve kullanılmasının, Müslüman toplumların hayatında açtığı bazı derin yaralardan bahsetmiş bulunuyoruz. Bu yaralardan, dinlerin, iki tarafı da kesen bir kılıca benzediklerini görüyoruz. Çünkü din fikri, insanlara dünya ve ahiret mutluluğu kazandıran en önemli bir etken olabildiği gibi, bütün insanlık için kan ve gözyaşı getiren bir “karabasan” haline de dönüşebilmektedir.

Dinlerin insanlar arası savaşların, sıkıntı ve mutsuzlukların kaynağı olmak yerine, onların her türlü dert ve kederlerinden korunmak için sığındıkları emin birer sığınak haline gelmeleri, ancak dinlerin birer medenîleşme projesi olarak algılanması ve uygulanmasıyla mümkün olabilir.

İslâm, aslında her türlü zâhirî ilim ve bâtinî irfan membalarına sahip, medenî bir dindir. Nitekim Hz. Peygamber risâletinin XII. Yılında (m. 622) Mekkeden Yesrib’e hicret ettiği zaman orada bir site devleti kurmuş ve bu devlet farklı birçok din ve ırkı barış içerisinde bir arada yaşatmış ve bu sebeple de onun hicretinden itibaren Yesrib’in adı “medeniyet” kelimesiyle aynı kökten gelen “el-Medîne”, “el-Medînetü’l-Münevver” yani “Nurlanmış Şehir” (Aydınlanmış Kent) adını almıştır.

Aynı şekilde, göçebe bir hayat yaşayan ve herhangi bir kanun hâkimiyeti ve hukuk güvenliğine sahip olmayan cahil ve putperest Araplar, İslâm dini sayesinde, kısa sürede ilim ve irfan sahasında büyük bir gelişme göstermiş, Hz. Peygamber, “kendini kaybetmiş Arap milletinden ve diğer başka milletlerden kısa zamanda, tarihin hârikulâde dehâlarını yetiştirmiş”<sup>93</sup> ve henüz peygamberin vefatının üze-

93 Ebü’l-Hasan Ali Nedvî, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti?*, s. 85.

rinden yarım yüzyıl geçmeden Müslümanlar, dünyanın en büyük kültür, sanat ve medeniyet merkezlerini fethedecek kadar ilimde, askerlikte, edebiyatta ve sanatta ileri gitmiş ve insanlık tarihine pek çok tarihî ve kültürel miras bırakmışlardır.

İslâm dininin “süratle yayılan, geniş kapsamlı ve derinlere kök salan böyle bir inkılâbı”<sup>94</sup> gerçekleştirmesini sağlayan en önemli unsur ise, onun bütün insanlığın maddî ve manevî alanlarda ilerleme, gelişme ve medenîleşmesini sağlayan birçok temel ilkeye sahip olmasıdır.

Bu ilkelerden bazıları şunlardır:

a. İslâm, akla en yüksek mevki vermiştir. İslâm’da sarîh akıl ile sahih nakil arasında gerçek bir çatışma düşünülemez. Böyle bir çatışmanın hissedilmesi halinde nakil, aklın ilkelerine uygun bir şekilde yorumlanır.

b. İslâm’da insanların inanç ve vicdanları üzerinde ruhânî reislerin herhangi bir sultanlığı yoktur. Hiç kimse, Allah adına başka birini ne aforoz ve tekfir, ne de affedebilir. Bir kişinin dini bilgi ve nüfuzu ne kadar derin olursa olsun, onun görevi sadece bildiğini söylemek, hakkı ve hayrı tavsiye etmektir.

c. İslâm nazarında her insan günahsız olarak doğar ve başka birinin günahından sorumlu tutulamaz. Suç ve cezanın şahsiliği ve kanuniliği esastır.

d. İslâm belirli bir kavme değil, bütün insanlığa hitap eder. Allah’ın nimetleri yalnızca bir grup veya milletin inhisarında değildir. Allah; âlemlerin Rabbi, Rahmân ve Rahîmdir.

e. İslâm, her insan için temel insan haklarını mukaddes sayar ve bütün beşer ırkının yükselmesi ve kardeş gibi kaynaşmasını sağlayacak yol ve çareleri tebliğ eder.

f. İslâm’da adalet, danışma, işi ehline verme, emanete ve ahitlere riayet etme, yardımlaşma, kolaylaştırma, faydalıyı alıp zararlı olandan sakınma, hayırda yarışma... gibi yüksek hukuk ve ahlâk ilkeleri esastır.<sup>95</sup>

Bu sayılan evrensel özellikleri sebebiyle İslâm dini, bugün de bütün insanlığı mutlu edecek bir medenîleşme projesi için yeterli dinamiklere sahip bulunmaktadır. Bu çerçevede, özellikle medenî bir hayatta uyulması gereken -bir kısmını aşağıda belirteceğimiz- kurullarla ilgili olarak, İslâm’ın temel kaynaklarında mevcut bulunan bütün bilgi ve veriler toplanmalı ve onlar, İslâm ülkelerinin geriye gidişleri ve bedevîleşmeleri için değil, gelişmeleri ve medenîleşmeleri için birer etken ve unsur olarak değerlendirilmelidir:

94 Age., s. 67.

95 Diğer bazı temel ilkelerle beraber bk. Abdurrahman Azzam, *Allah’ın Peygamberlerine Emanet Ettiği Ebedî Risâlet*, trc: H. Hüsnü Erdem, Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık, İstanbul 1961, s. 42-44 (Ahmet Hamdi Aksekili’nin yazdığı mukaddime).

### **a. İnsanın Kendi Kendisiyle İlişkisinde Yeni Bir Yaklaşım: Sağlık ve Spor Kültürünün Geliştirilmesi**

Yaşama hakkıyla ilgili olarak, sağlık ve sporun önemi konusunda dinimizin temel kaynaklarında zengin malzeme bulunmasına rağmen, ne yazık ki, Müslümanların yeterli derecede sağlık ve spor kültür ve bilincine sahip olduğu söylenemez. Böyle bir bilince sahip olmadığımız için de başta kalp ve damar hastalıkları olmak üzere, hareketsizlikten kaynaklanan pek çok hastalık, ülkemiz insanının en büyük kâbusu haline gelmiştir. Hâlbuki sağlam kafa sağlam vücutta bulunur. Sağlıklı bir medeniyet, ancak sağlıklı fertler ve toplumlar tarafından kurulabilir.

### **b. İnsanlar Arası İlişkilerde Yeni Bir Yaklaşım: Birlikte Yaşama Kültürünün Geliştirilmesi**

Giderek şehirlerde yoğunlaşan nüfusun, birlikte ve barış içerisinde yaşayabilmesi için insanların birbirlerinin hak ve sorumluluklarına saygı göstermeleri gerekmektedir. Böyle medenî ve saygın bir toplumun inşası için ise, teşekkür edebilen veya özür dileyebilen, insanlarla medenî ve saygılı ilişkilere girebilen fertlere ihtiyaç vardır. Dolayısıyla, bütün örgün ve yaygın din eğitiminde iyi komşuluk ilişkilerinin geliştirilmesi, trafik kurallarına uymanın ve herhangi bir iş takibi esnasında mevcut sırayı takip etmenin gerekliliği, toplu taşıma araçlarına ve kamusal alanlara verilen tahribatın (vandalizm) bir insanlık suçu olduğu anlatılmalıdır. Basın ve medya yoluyla, insanlara söylemedikleri veya yapmadıkları birtakım söz veya eylemleri isnat etmenin, adı geçen kişileri darp etmekten daha ağır, kalıcı ve etkileyici zararlar verdiği ve bu şekilde şahsiyet ve onurları zedelemenin, en büyük kul hakkı olduğu vurgulanmalıdır. Bütün bu alanlarda, yeni bir “şehirli kültürü”nün geliştirilmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Aksi halde, toplum bütün kültürel ve manevî bağlılıkları kopmuş, büyük kalabalıklar içerisinde yalnızları yaşayan insanlardan meydana gelen “yabancı” bir topluma dönüşebilir.

### **c. Toplumlararası İlişkilerde Yeni Bir Yaklaşım: Seyahat ve Turizmin Geliştirilmesi**

İslâm'ın temel kaynaklarında seyahat etmeyi, Allah'ın yeryüzündeki nimetlerini görmeyi ve geçmiş kavimlerin hatıralarından ibret almayı tavsiye eden birçok nas bulunmaktadır.<sup>96</sup> Seyahat ve turizm, sadece dinlenmemizi, yeni mekânlar görmemizi ve geçmiş toplumların hayatlarından ibret almamızı sağlamakla kalmaz, ayrıca diğer toplum ve dünyalarla da ilişkilerimizin gelişmesine katkıda bulunur. Böylece, seyahat ve turizm, toplumlar arası düşmanlıkları azaltan bir unsur haline gelir. Meşhur antropolog Claude Lévi-Strauss'ın ifade ettiği gibi, “Kültürlerin birbiriyle ilişkileri ne kadar düşük düzeydeyse ve dolayısıyla bunlar karşılıklı temaslarla

96 Bu konuyla ilgili bazı ayetler için bk. Âl-i İmrân, 3/137; el-En'âm, 6/11; Yûsuf, 12/109; en-Nahl, 16/36; el-Hac, 22/46; en-Neml, 27/69; el-Ankebût, 29/20; er-Rûm, 30/9, 42; Fâtır, 35/44; Gâfir, 40/21, 82; Muhammed, 47/10.

birbirlerini ne kadar az bozabilecek durumdaysalar, her birinin temsilcileri de bu çeşitliliğin zenginliğini ve anlamını kavramakta o kadar yetersizdirler.<sup>97</sup> Dolayısıyla, seyahat ve turizm; dinler, toplumlar ve medeniyetler arası farklılıkları düşmanlığa değil, kapsamlı bir işbirliğine dönüştürebilecek etkilere sahiptir.

#### **d. Tabiatla İlişkide Yeni Bir Yaklaşım: Çevre Bilincinin Geliştirilmesi**

İnsanoğlu yüzyıllardır maddî başarı, ilerleme ve ikdisadî gelişme adına tabiatı tüketmiş ve artık, yeryüzündeki yaşamın olmazsa olmaz şartı olan havayı dahi teneffüs edemez hale gelmiştir. Seyyid Hüseyin Nasr'ın ifadesiyle, "Bugün insanlar olarak bizler bile, nesli tükenecek türler arasına katılmanın eşğine gelmişiz."<sup>98</sup> Ne var ki, Müslümanlar olarak bizlerin, bütün insanlığın hayatına yönelen bu ekolojik tehdit ve tehlikenin tam anlamıyla farkında olduğumuz söylenemez. Hâlbuki kutsal değerlerin kaybedilmesi veya kazanılması ile tabiatın kaybedilmesi veya kazanılması arasında interaktif bir ilişki bulunmaktadır. Bu çerçevede, insan ile tabiat arasındaki ahengin bozulması, insan ile Allah arasındaki ahengin bozulmasının tabii bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. Binaenaleyh, Tanrı ile barışık olmayan insan, kendisiyle de barışık olamaz. Kendisiyle barışık olmayan bir kimsenin ise tabiatla barışık olması ve hâricî bir uyum göstermesi düşünülemez.<sup>99</sup> Şayet, insanlığın devamını istiyor isek, sınırsız tüketim çılgınlıklarımızı tatmin için tabiata tecavüz etmekten vazgeçerek onunla uyum içerisinde yaşamayı öğrenmemiz gerekir. Bunun için de dünyamızı her türlü kimyasal ve biyolojik tehlike ve tehditlerden korumalı, tabiatın dengesini bozmaktan ve doğal kaynakları hoyratça tüketmekten kaçınmalıyız. Güzelim ülkelerimizi, tabiat ve tarihleri ile uyum göstermeyen, estetikten mahrum yerleşim planları, balgam atıklarından geçilmez yolları, pislikten girilmez umumî tuvaletleri, işgal edilmiş kaldırım ve sokakları, yakılmış ve yağmalanmış ormanları, çölleşmiş dağları, kirlenmiş havası ve gürültüsü ile birer harabe ve mezbelelik haline getirmekten vazgeçmeliyiz.

Toplumsal hayatta karşılaşılan bazı temel problemlerle ilgili bu önerilerimiz, "ideolojik" İslâm'ın "ideolog" ve "militan"ları tarafından, "yavan (banal)" ve "kuşa çevrilmiş" bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ne var ki, biz böyle düşünmüyoruz. Bize göre, bir medeniyetin kalitesi, o medeniyette insanın başta kendisiyle olmak üzere, diğer insanlar, toplumlar ve tabiatla kurduğu ilişkinin sağlamlığı ve kalitesiyle ölçülür. Kaldı ki, medenî ve toplumsal hayatın vazgeçilmez unsurları haline gelen yukarıdaki alanlarda bütün din mensuplarının amel defterleri belirli oranlarda kirlidir ve bunun içindir ki, bugün bütün insanlık, ilâhî dinlerin hak, adalet, nasafet, merhamet ve şefkat... gibi hukukî ve ahlâkî mesajlarına her zaman-

97 Claude Lévi-Strauss, *Hüzünlü Dönenceler*, trc: Ömer Bozkurt, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994, s. 42.

98 Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler I*, trc: Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 49.

99 Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler I*, trc: Şahabeddin Yalçın, s. 70.

kinden daha çok muhtaç hale gelmiştir. Ayrıca bizler, yukarıdaki yaşamsal alanlarda, İslâm'ın hükümlerini güncelleştirmek ve bu hükümleri çağın idrak ve anlayışına sunmak zorundayız. Bu güncelleştirmeyi yapmaz da din, hukuk ve ilmihal kitaplarını hâlâ köle, cariyeye, savaş, ganimet, at, deve, kervan, çöl, süslü haremeler ve despot melikler... gibi geçmiş asırların figürleri ile doldurur veya bu geleneksel figürleri korumayı din zannederek, bizzat dini dondurmuş, taşlaştırmış ve hayatın dışına atmış oluruz. Dinî anlayışla ilgili böyle bir taşlaşma ise, Müslümanlar için tarihsel geleneklerinden kopuşun doğuracağı risklerden çok daha tehlikeli sonuçları içermektedir.

## 5. Hukuklar Arası Yakınlaştırma ve Birleştirme Faaliyetlerine Girişilmesi

Bugün, İslâm'ın geleneksel kendini tanıma biçimlerini yenilemesiyle ilgili önemli atılımlardan biri de İslâm hukukuna ait hükümlerin, başta Birleşmiş Milletler olmak üzere, uluslar arası hukuk ve adalet kurumlarının temel belgeleri ile uygar toplumların hukuk metinlerine yaklaştırılması ve onlarla denkleştirilmesi çalışmalarına başlamak olacaktır. Bu çalışmalar, günümüz Müslümanlarının birlikte yaşadıkları diğer dünyalılarla uyumlu ve ahenkli ilişkiler kurmalarına yardımcı olacak ve bu ilişkiler ağı giderek bütün insanlığı gölgesi altına alacak sağlam ve su geçirmez bir çadıra dönüşecektir.

İslâm hukukunda bir müctehidin içtihadı, herhangi bir mezhep, ırk veya ülke ile kayıtlı maksiyuzun her Müslüman için, "kendisine uyulabilecek hukukî bir hüküm" niteliğindedir. Dolayısıyla, herhangi bir İslâm ülkesindeki İslâm hukuku esaslarına uygun olarak hazırlanmış kanun ve hükümlerden, diğer bir İslâm ülkesinin de faydalanması tabiidir.<sup>100</sup>

Bu genel kabulden hareketle, bazı İslâm hukukçuları, yalnızca İslâm hukuk doktrinlerinden değil, bazı şartlar altında, diğer hukuk sistem ve içtihatlarından da yararlanmak gerektiği noktasına ulaşmışlardır.<sup>101</sup> Kaldı ki, birtakım müelliflere göre, İslâm hukuk tarihinde Bizans (Roma), Sâsânî (İran) ve Yahudi hukuklarından çeşitli iktibaslar yapılmıştır<sup>102</sup> ve dolayısıyla İslâm hukukunun, diğer hukuk sistem-

100 Abdülvehhâb Hallâf, "Tefsîru'n-nusûsî'l-kânûniyye ve te'vilühâ", *Mecelletü'l-kânûn ve'l-iktisâd*, sy. II, Kahire 1948, s. 188.

101 İlk toplantısını 9 Mayıs 1916'da yapan Kânûn-ı Medenî ve Hukûk-ı Âle Komisyonu'nun çalışma esaslarından birisi, "fıkıh hükümlerinden olduğu gibi yabancı kanunlardan da istifade etmek" olmuştur. Ayrıca 1921 yılında kurulan Mecelle tadil komisyonu da "çeşitli mezheplerden asrın ihtiyacına en uygun içtihatları almak" yanında, "yeni çıkan ihtiyaçlar için -fıkıh hükümlerine uygun olmak şartıyla- diğer hukuklardan istifade etmek" prensibini benimsemiştir. bk. Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İSAV Neşriyatı, İrfan Matbaası, İstanbul 1973, s. 96-98. İslâm'ın kati naslarıyla sabit bir hüküm ile çatışmadığı sürece böyle bir yardımlaşma ve yakınlaşma, İslâm hukukuna aykırı gözükmemektedir. Abdülvehhâb Hallâf, "Tefsîru'n-nusûsî'l-kânûniyye ve te'vilühâ", *Mecelletü'l-kânûn ve'l-iktisâd*, sy. II, s. 189.

102 İslâm hukukunun diğer hukuklardan iktibasta bulunması konusuyla ilgili tartışmalar bk. Ömer Lütfi Barkan, *Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, Kanunlar*, I, İstanbul 1945, s. LXIII-LXXII; Vasfî Raşid Sevig, "Fıkıh ve Medenî Kanun", *Ankara Üniv. Hukuk Fakültesi Mecmuası (AÜHFEM)*, VIII/3-4, s. 210-235; Hamidullah-Bousquet-Nallino, *İslâm Fıkıhı ve Roma Hukuku*, çev: Kemal Kuşçu, İstanbul 1964; Muhammed

leriyle böyle bir yakınlaşma sürecine girme konusunda, yeterli tarihî tecrübeye sahip olduğu söylenebilir.

İslâm hukuku ile çağdaş dünyanın hukuk anlayışları arasında meydana gelecek böyle bir yakınlaşma sayesinde, taraflar tarihi saplantıları içerisinde birbirlerine karşı komplo teorileri üretmekten kurtulup, kendi hukuk anlayış ya da düzenlerinin gerçek yapısına, tıkanıklıklarına ve bunların sebeplerine, daha açık ve eleştirel bir şekilde bakma imkânına kavuşacak ve böyle bir yaklaşım onları, hem düşmanlıktan hem de dar görüşlü birer “hukuk teknisyeni” olmaktan kurtaracaktır. Bu süreçte, hukuk sistemlerinin birbirine yaklaştırılması, denkleştirilmesi ve birleştirilmesi çalışmalarını yapan Karşılaştırmalı Hukuk dalı büyük bir gelişme gösterecek ve yalnızca kanun koyucular için değil, aynı zamanda etrafları millî/dinî hukuklar tarafından kuşatılmış olan yargıçlar ve hukukçular için de vazgeçilmez bir yardımcı haline gelecektir.<sup>103</sup> Kaldı ki, bugün temel insan haklarının ve çevrenin korunması, ileri teknoloji ve standartların geliştirilmesi, savaş ve kitle haberleşme araçlarının kullanım ve denetimi, vatandaşlık ilişkileri, suçların önlenmesi ve suçluların iadesi... gibi pek çok uluslararası problem, hukuklar arası yakınlaşma ve entegrasyonu zorunlulmaktadır.<sup>104</sup>

## V. SONUÇ

Müslümanların geleneksel kendini tanıma ve görem biçimlerinin yenilenmesi çerçevesinde bu makalede önerilen zihniyet değişimi ve yeni perspektifler, aynı zamanda İslâm ülkelerinin çağdaş dünya ile bütünleşebilmesi, demokratikleşmesi ve modernleşmesi için bir yol haritası niteliğindedir. Ayrıca, bu değişimler, Batılı ülkelerin dayatması sonucu veya onlar lehine, savunmacı ya da özur dileyici bir tavır olarak değil, bizzat “geçmişleri kırılıp dökülmüş, gelecekleri boşlukta bırakılmış ve mülksüzleştirilmiş”<sup>105</sup> Müslümanların sağlıklı ve sahih bir din anlayışı ile mutlu bir dünya hayatına kavuşabilmeleri için gerekli olan adımlardır. Aksi halde, Muhammed Reşid Rıza'nın (ö. 1354/1935) dediği gibi, “Akvâl (içtihatlar) ve ehâdisin (sözler) ikna edemediği kişileri, ahvâl (durumlar) ve havâdis (olaylar) ikna eder ve boyun eğdirir.”<sup>106</sup> Ne var ki, biz, modernleşme ve küreselleşme dalgasının hızla bir

Hamidullah, “Roma Hukuku ile İslâm Hukuku Arasındaki Münasebetler”, çev: Nafiz Danişman, *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, III-IV, s. 75-78; S. V, Fitzgerald, “İslâm Hukukunun Roma Hukukundan İktibasata Bulunduğu İddiası”, çev: Bilge Umar, *İstanbul Üniv. Hukuk Fakültesi Mecmuası (İÜHFİM)*, XXIX/4, s. 1128-1154; Wael B. Hallaq, “The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law”, *Journal of the American Oriental Society*, CX/1 (Ann arbor 1990), s. 79-91; M. Fuad Köprülü, “Fıkıh”, *İA*, IV, 608-622.

103 Ergun Özsunay, “Karşılaştırmalı Hukukun Görevleri”, *İstanbul Üniv. Hukuk Fakültesi Mecmuası (İÜHFİM)*, XLI/3-4, s. 273-275, 283-284.

104 Ergun Özsunay, “Karşılaştırmalı Hukukun Görevleri”, *İÜHFİM*, XLI/3-4, s. 267.

105 Ekber S. Ahmed, *İslâm'in Keşfi: İslâm Toplumu ve Tarihi*, s. 435.

106 Muhammed Reşid Rıza, *Fetâvâ Mühimme fi Ş-Şeriatî'l-İslâmiyye fi'l-mehâkimi'l-Usmâniyye ve'l-Mısıriyye ve mebahîs fi'l-İslâhî'l-İslâmî*, Matbaatü'l-Menâr, Mısır 1331/1913, 22.

o yana bir bu yana savurduğu İslâm dünyasının; dinî, hukukî, siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlardaki utanç verici göstergelerine ve bu dünyayı kaplayan çeşitli moloz yığınlarına rağmen, onun yüzeyinin hemen altında, yeni bir inşa için gerekli olan sağlam bir zeminin varlığına ve uygun malzemenin fazlasıyla mevcut olduğuna inanıyoruz. O halde, bir Asya atasözünde belirtildiği üzere, “Bitkinin kökü suda kaldığı sürece ümit de var”<sup>107</sup> demektir.

---

107 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, trc: Ali Ünal, s. 227.





# FIKİH USULÜNDE İKTİRÂNIN DELÂLETİ VE FURÛ FIKHA ETKİSİ

Yrd. Doç. Dr. Taha NAS\*

**Özet:** İktirân, atıf edatı yoluyla aralarında gerçekleşen nazım birliğinden dolayı birbirlerine atfedilenlerden birinin hükmünün diğere verilmesidir. Sözü edilen iktirân, usulcüler tarafından farklı ifadelerle ve birbirinden bağımsız konular içinde ele alınmıştır. İktirânın; “müfred ifadeler”, “tam cümleler” ve “biri tam biri nâkis iki cümle” arasında olmak üzere temelde üç kısma ayrılır. Hem “müfred ifadeler” hem de “biri tam biri nâkis iki cümle” arasındaki iktirânın delâleti, usulcülerin çoğunluğu tarafından geçerli bir delâlet olarak görülmüş ve bunlardan birinin hükmünün diğere de verileceği ifade edilmiştir. Asıl tartışmanın “tam cümleler” arasındaki iktirân ile ilgili olduğu ve bunun çoğunluk tarafından geçerli bir delâlet türü olarak kabul edilmediği görülmektedir. Fıkıhçılar arasında gerçekleşen söz konusu bu ihtilafın etkisi, bazı furû fıkıh örnekleri üzerinde ortaya çıkmaktadır.

*Anahtar Kelimeler:* İktirân, Delâlet, Hücciyet, Atıf.

## The Indication of Iktiran In Legal Theory (Usul Al Fiqh) and Its Effect on the Islamic Law (Furu')

**Abstract:** Iktiran is to refer the verdict the verdict of something to another situation because of the express unity between them via particle of ascription. The legal theorist dealt with aforementioned iktiran in different expressions and in independent cases from each other. Iktiran is basically divided into three sections such as 'single', 'full sentences' and 'one full and the other embroidery in two sentences'. Indication of iktiran, between 'single sentence' and 'one full and the other embroidery in two sentences' was seen as a valid indication by the majority of legal theorist, and it was stated that the verdict of one of them is given to another. The real discussion is associated with 'full sentences', and it seems that the 'full sentences' are not accepted as valid types of indication by the majority. The impact of the aforesaid controversy between jurists in Islamic Law/Fiqh appears on some examples/issues of law/Furu'.

*Keywords:* Iktiran, Indication, Hucciyath/Authentic, Conjunction.

## GİRİŞ

Fıkıh usulü, şer'i delillerin ve hükümlerin neler olduğunu ve bu delillerden şer'i hükmün nasıl elde edileceğini konu alan bir ilim dalıdır. Bu ilimle iştigal eden usulcüler, deliller ve hükümler ile ilgili her türlü detayı, delillerin şer'i hükme delâletinin nasıl gerçekleştiğini, kuvvet derecelerini inceleyip ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu süreçte fıkıh usulü ile birlikte dil, mantık ve kelam ilimlerinin de inceleme alanına giren kimi kavramlar, usulcüler tarafından incelenirken bu disiplinlerin ortaya koyduğu esaslardan da istifade edilmiş ve bunların ele almadığı veya yeteri kadar işlemedikleri pek çok konu tartışılmıştır. Bu bağlamda, şer'i hükmün

\* Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi, tahanas44@gmail.com

temel kaynakları Kur'an ve Sünnet'in lafızları olduğu için onlar çeşitli açılardan tahlile tabi tutulmuştur.

Kur'an ve Sünnet metinlerinde pek çok örneği bulunan ve bu makalede ele alacağımız iktirân konusu da, dilde mevcut bir delâlet türüdür. Bu sebeple, ileriki konularda görüleceği üzere, bazı usulcüler bu konuyu meânî edatlarından vav (و) edatını incelerken ele almışlardır. Dolayısıyla bir lafız çerçevesinde ele alınan bir ifade tarzının ne tür bir delâlete sahip olduğu, usulcüler tarafından tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun bir delâlet şekli veya müstakil bir delil olup olmadığı tartışılabilir bir husus olmakla birlikte, usulcüler genelde deliller arasında ele almadıkları gibi, delâletin geçerli olup olmadığı yani lafızdaki iktirânın hükümde de ortaklığı gerektirip gerektirmediği üzerinde durmuşlardır. Bu sebeple gerek tek tek usul eserlerinde gerekse müstakil olarak, yeteri kadar ele alınmamış iktirân ve ilgili kavramların tarihi süreç içinde doğuş ve gelişimini gösterecek şekilde usul eserlerine dayandırarak ele almanın yararlı olacağını düşündük.<sup>1</sup> Böylece sonraki dönem bazı usulcüler tarafından ihtilafli deliller arasında ele alınan bir konu ve bu konunun gelişimi ortaya konulmuş olacaktır.

## I. İKTİRÂN'IN TANIMI

Sözlükte, “k-r-n” (قَرَنَ - يَقْرُنُ/يقرن - قرنا) kökü, iki şeyi bir araya getirme (جمع), bir şeyi başka bir şeye ekleme (وصل) anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda hac ile umrenin tek niyet, tek telbiye ve tek ihrâm ile birleştirilmesine kırân haccı denilmiştir. İktirân da bir şeyi başka bir şeye kavuşturmak ve ona arkadaş yapmaktır.<sup>2</sup> Her iki anlam da, kelimenin kökünün temel anlamı olan, bir şeyi başka bir şeyle bir araya getirme anlamına gelen cem' manasına dönük anlamlardır. Dolayısıyla kırân ve iktirân kelimelerinin, türetildiği kökün manasını taşıdıkları görülmektedir.

Fıkıh Usulü ıstılahında da kırân ve iktirân, sözlükteki bu anlamlarıyla aynı doğrultuda bir anlama sahip olmakla birlikte, usulcülerden eksiksiz bir iktirân tarifini yapanı göremedik. Kimisi iktirânın lafzî anlamıyla iktifa ederken, kimisi de nasıl

1 Klasik usul eserlerinde farklı yerlerde ele alınan iktirân konusu, ilk dönemlerde müstakil olarak ele alınmamış ve günümüze kadar da Türkiye'de kitap, tez veya makale türünden bir çalışmanın konusu olmamıştır. Ancak diğer İslam ülkelerinde buna dair bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: el-Karanî, Abdurrahman b. Muhammed b. İyaz, “Delâletü'l-iktirân ve tatbikâtuhâ'l-fikhiyye”, *Mecelletü'l-hikme*, Medine, sy. 27, (1424); el-Kinânî, Ebû Kudame Eşref b. Mahmûd b. 'Ukale, *el-Edilletü'l-isti'nasiyye 'inde'l-usûliyyin*, Daru'n-Nefâis, Ürdün 2005, ss. 281-319; el-Halilî, Eflah b. Ahmed, Delâletü'l-ihirâni inde'l-usûliyyin, *el-Camiatu'l-İslamiyye el-Alemiyye*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malezya 2006, (Bu tezin içeriğine ulaşamadık); Üzikan, Ekrem b. Muhammed, “el-İktirânü: Hakikatühü ve hücciyetühü”, *Mecelletü'l-câmiati'l-İslamiyye*, Medine, c. 42, sy. 148 (2009), ss. 233-290; el-Berakâtî, Ebû Asım, *Delâletü'l-iktirâni ve vechü'l-ihicâci bihâ inde'l-usûliyyin*, y.y., 2001.

2 Cevherî, İsmail b. Hammâd (ö. 400/1009), *es-Sihâh = Tacü'l-luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Daru'l-Alem lil Melayîn, Beyrut 1990, “k-r-n” md., 2181; İbn Manzur, Cemaluddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukarram (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Daru'l-Maarif, Kahire, ty., “k-r-n” md., 3610-3612; Komisyon, (İbrahim, Mustafa, Ahmet, Hasan ez-Zeyyât, Hamid Abdülkadir ve Muhammed Ali en-Neccâr), *el-Mu'cemu'l-vasît*, Mektebetu's-Şurûkîd-Devliyye, Kahire 2004, “k-r-n” md, s.730-731.

olduğunu tasvir etmiştir. Çoğunluk müspet veya menfi ne ifade ettiğini ve hüccet değerini belirtmekle yetinmiştir.

Örneğin Bakillânî (ö. 403), emir sigasıyla gelen ve birbirleri üzerine atfedilen cümlelerin bazısının vücûb bazısının nedb, kimisinin has kimisinin ise âm olabileceğini, hepsinin aynı hükmü taşımadığını ifade ederek konuya değinmiştir.<sup>3</sup> Debûsî, önemli fakihlerce takipçisi olmasa da bazı kimselere göre “nazımdaki ittifak, hükümdeki ittifaka delâlet eder” dedikten sonra nazım vavı (و) ile atıf vavının (و) (Türkçede “ve”) farkını ifade etmiş ve iki tam cümle arasında gelenin nazım vavı, biri eksik/nâkıs biri tam iki cümle arasına gelenin ise atıf vavı olduğunu ve nâkıs cümlelerin tam cümleye atfedilmesiyle tamamlandığını belirtmiştir.<sup>4</sup> Sonraki Hanefî usulcülerin birçoğu Debûsî'nin bu ifadelerine benzer ifadeler kullanmışlardır.<sup>5</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458) ise kırânla istidlali kabul ettiği ifadesinde kırânı: “Yüce Allah'ın, birbirlerine atfederek bir takım şeyleri bir ifade içinde zikretmesidir” şeklinde tarif etmektedir.<sup>6</sup> Bu ifade, insanların sözlerindeki atıftan bahsetmeyip sadece Allah'ın kelimesindeki atfa vurgu yapmasıyla ve iki söz arasındaki birleşmenin hangi alanda olacağını ifade eden hüküm ile ilgili bir beyanda bulunmaması açılarından eksik bir tanımdır. Basrî (ö. 436), Sem'ânî (ö. 489), Kelvezânî (ö. 510) ve Üsmendî (ö. 552) gibi usulcüler “matuf aleyhte takdir edilebilecek hükümlerin tamamının matufta da takdir edilmesinin gerekli olup olmadığını” tartışmışlardır.<sup>7</sup>

3 Bâküllânî, Kadı Ebu Bekr Bâküllânî (ö.403), *Et-Takrîb ve'l-irşâdûs-sağîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebu Zenid, 3 cilt, Müessesetü'r-risale, y.y., 1993-1998, III, 169.

4 Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa (ö.430), *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, y.y., 2001, s. 156-157.

5 Pezdevî, Ebû'l-Usr Fahrulislam Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn (ö. 482), *Usulü'l-Pezdevî: Kenzü'l-vusûl*, Abdülaziz Buhârî'nin *Keşfu'l-esrâr* şerhi ile, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Daru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1997, II, 384.

6 أن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم عند بعضهم.  
Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 490), *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğani, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1973, I, 273.

7 ومن ذلك ما قاله بعض الاحداث من الفقهاء إن القرآن في النظم يوجب المساواة في الحكم.  
Semerkandî, Alâuddin Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539 ?), *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-ûkûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sâdi, *Vezeratü'l-Evkâf ve's-Suûni'd-Diniyye*, Medine 1987, I, 590.

القرآن في اللفظ هل يوجب القرآن في الحكم؟  
Lâmişi, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd (ö. 522), *Kitâbun fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecid Türki, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmi, Beyrut 1995, s. 142; Habbâzi, Celâlüddin Ebî Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hucendi (ö. 691/1292), *el-Muğni fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Beke, Daru'l-Besâir, Mekke 1403, s. 178; Sadruşşeria, Ubeydullah b. Meş'ûd el-Mahbûbi el-Buhârî (ö. 747/1346), *et-Tavzîh fi halli ğavâmi'it-Tenkîh*, (Teftâzânî'nin *Şerhu't-telvi'h*'i ile birlikte), Daru'l- Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., I, 186-187; Molla Husrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali (ö. 885/1480), *Mir'âtu'l-usûl fi şerhi Mirkâtî'l-vusûl*, neşr. Şirket Sahafiyye Osmaniye, Yusuf Diyauddin ve Ahmed Nailî, Dersaadet, İstanbul 1321, s. 178.

6 Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef (ö. 458), *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mubârekî, Riyad 1993, IV, 1420.

الاستدلال بالقرآن يجوز وهو أن يذكر الله تعالى أشياء في لفظ واحد ويعطف بعضها على بعض.  
7 Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib (ö. 436), *El-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, Dimeşk 1964, I, 308.

المعطوف هل يجب أن يضم فيه جميع ما يمكن إضماره فيما في المعطوف عليه أم لا؟  
Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcabbâr (ö. 489), *Kavâtî'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmî, Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1998, I, 424; Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b.

Aynı şekilde herhangi bir tanımlama yapmadan, Gazzâlî (ö. 505), Râzî (ö. 606), Amidî (ö. 631) ve Kârâfî (ö. 684) gibi usulcüler de “*âm bir ifade üzerine yapılan atfın, matufta da umumu gerektirip gerektirmeyeceği*” bağlamında konuyu ele alıp tartışmışlardır.<sup>8</sup> İsnevî (ö. 772) ise, iktirânı şu şekilde tanıtmıştır:

“*Bir mana için bir ifadenin kullanılması ve ardından hem bu manaya hem de başka anlamlara ihtimali olan başka bir ifadenin gelmesi durumudur ki, bu iktirân, birinci ifadeyle kastedilenin ondan da kastedildiğine delâlet etmez.*”<sup>9</sup>

Bu, iktirânı tanımlamaktan ziyade, geçerli bir delâlet türü olmadığını açıklamaya dönük bir ifade tarzıdır.

Semerkandî (ö. 539 ?)<sup>10</sup>, Abdülaziz Buharî (ö. 730)<sup>11</sup> ve Zerkeşî (ö. 794) de, delâletü'l-iktirân'ın tanımından ziyade, türlerinden birinin tasvirini yapmışlardır. Zerkeşî'nin yaptığı tasvir ise, ilave kayıtlar taşımakta olup şu şekildedir:

“*Her biri mübtedâ ve haber veya fiil ve failden oluşan, aralarında illet birliği bulunmayan ve ikisi arasında hükümde eşitliğe başka bir delilin de delâlet etmediği, iki tam cümlelerin arasına, her birinde vücûbu veya umumu gerektirecek şekilde, vav (و) harfinin girmesidir.*”<sup>12</sup>

Görüldüğü gibi bu tanımda müfred lafızlar, biri nâkıs diğeri tam iki cümle ve atif vavının (و) hafzedilip ifadelerin peş peşe getirildiği<sup>13</sup> iktirân türlerinden söz

el-Hasen el-Bağdadî (ö. 510/1116), *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, Daru'l-Medeni, Cidde 1985, II, 172; Üsmendî, Alâuddîn Muhammed b. Abdülhamid (ö. 552/1158), *Bezlün-nazar fî'l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülberri, Mektebetü Dari't-Türäs, Kahire 1992, s. 254.

8 Gazzâlî, Hücetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tüsü (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız, 4 cilt, Medine 1413, III, 288; Râzî, Ebû Abdillah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh* (Karâfî'nin *Nefâisu'l-usûl* şerhiyle), thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvaz, 9 cilt, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1995, IV, 1905; Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4 cilt, Daru's-Samî'i, Riyad 2003, II, 316;

العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف ؟

Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısri (ö. 684/1285), *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvaz, 9 cilt, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1995, IV, 1905.

9 İsnevî, Cemaluddin Abdurrahim b. el-Hasan (ö. 772/1370), *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1981, s. 273.

أن يرد لفظ معنا و يقترن به لفظ آخر يحتمل ذلك المعني و غيره فلا يكون اقترانه بذلك دالا علي أن المراد به هو الذي أريد بصاحبه.

10 Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 591.

و صورته أن حرف الواو متي دخل بين الجملتين التامتين - كل جملة مبتدأ وخبر - فالجملة المعطوفة هل تشارك الجملة المعطوف عليها في الحكم المنوط بما ؟

11 Abdülaziz Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasibillah el-Bağdadî, 4 cilt, Daru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1994, II, 383. و صورته أن حرف الواو متي دخل بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بما عندهم خلافا لعامة العلماء.

12 Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillah (ö. 794), *el-Bahru'l-muhîd fî usûli'l-fikh*, (neşr. Abdülkadir Abdullah el-Âni), 6 cilt, Kuveyt, Vezaretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 1992, VI, 99.

و صورته أن يدخل حرف الواو بين جملتين تامتين، كل منهما مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل، بلطف يقتضى الوجوب في الجميع أو العموم في الجميع، ولا مشاركة بينهما في العلة، و لم يدل دليل على التسوية بينهما.

13 “*Bir miktar ekmek, et, hurma yedim*” ifadesinde atif harfi olan vav (و) zikredilmemiş,

edilmemiş, sadece iki tam cümle şeklindeki iktirân tasvir edilmiştir. Ancak burada denilebilir ki, asıl tartışma konusu iki tam cümle arasındaki iktirân olduğundan onun üzerinde durulup tasvir edilmiştir.

Bununla birlikte iktirânın delâletini şu şekilde tarif etmek mümkündür:

“Atıf vavı yoluyla aralarında gerçekleşen nazım birliğinden dolayı bir şeyin hükümünün başka bir şeye verilmesidir.”<sup>14</sup>

Böylece iktirânın türleri olan müfred ifadeler, iki tam cümle, biri nâkıs iki cümle ve aralarındaki atıf harfinin hafzedildiği ifadeler ile cümlelerin tamamı, tanımın kapsamına girdiği gibi, atfedilen ifade için de sabit kılınacak vücûb - nedb v.b hükümler ile umum - husus gibi vasıfların tamamı da kapsamına girer. Ayrıca atıf vavı yoluyla gerçekleşen nazım birliği yoluyla olmayan; illet birliği veya iktirân dışında başka bir delille ortaya çıkan benzerlikler, tanımın kapsamı dışında kalmış olur.

## II. USUL ESERLERİNDE İKTİRÂN’IN YERİ

Usulcüler bu delâlet türünü çeşitli tabirlerle ifade etmişlerdir. Çoğunluk “el-istidlâl bî’l-kırân”<sup>15</sup> tabirini kullanırken, bazı usulcüler “delâletü’l-iktirân”<sup>16</sup>, bazıları da “el-istidlâl bî’l-karâin”<sup>17</sup> ifadesini kullanmıştır. Kimisi de “âm lafız üzerine atfın,

hafzedilmiştir. Ancak mukadder bir vav (و) ile et ve hurma kelimeleri eklemek kelimesine atfedilmiştir. Bu tür ifadeler atıf harfi vavın (و) hafzedildiği yerlerden biridir. Bkz. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf el-Ensari (ö. 761/1360), *Muğni’l-lebib an kütübi’l-e’arib*, thk. Abdülâtil Muhammed el-Hatib, 7 cilt, Müessesetü’r-risale, Kuveyt 2002, VI, 466.

- هو: إلحاق شئ بشئ في الحكم لاتفاقهما في النظم بطريق الواو العاطفة.
- 14 Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1420; Şirâzi, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firûzâbâdi (ö. 476), *et-Tabsıra fi usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dimeşk, Daru’l-Fikr, y.y., 1980, s. 229; Pezdevî, *Usûl*, II, 384; Serahsî, *Usûl*, I, 273; Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, I, 590; Lâmişi, *Kitâbun fi usûli’l-fikh*, s. 142; Âlu Teymiyye, Ebû’l-Berekât Abdüsselâm b. Teymiyye (ö. 652) – Ebû’l-Mehâsin Abdülhalim b. Abdüsselâm (ö. 682) – Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim (ö. 728), *el-Müsvedde fi usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Matbaatü’l-Medenî, Kahire, t.y., s. 140; Habbâzi, *el-Muğni*, s. 178; İbnü’s-Sââtî, Ebû’l-Abbâs Muzafferüddin Ahmed b. Ali b. Tağlib el-Ba’lebekkî el-Bağdadî (ö. 694/1295), *Bedî’u’n-nizâm: Nihâyetü’l-vusûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*, thk. Sâd b. Ğarîr b. Mehdi, 2 cilt, Mekke 1975, II, 565; Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 187; Sübkî, Tâcüddin Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkafi (ö. 771), *Cem’u’l-cevâmi’ fi Usûli’l-fikh* (Zerkeşi şerhiyle), thk. Seyyid Abdülaziz - Abdullah Rabî, 4 cilt, Mektebetu Kurtuba, Kahire 1999, II, 757; İbnü’l-Lahhâm, Ebû’l-Hasan Alaeddin Ali b. Muhammed b. Abbas el-Bağlî (ö. 803/1401), *el-Muhtasar fi usûli’l-fikh ala mezhebi’l-imam Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Dimaşk, Dârü’l-Fikr, y.y., 1980, s. 113; Molla Husrev, *Mirâtu’l-usûl*, s. 178; Merdâvî, Alaüddin Ebi’l-Hasen Ali b. Süleyman Ahmed b. Muhammed (ö. 885/1480), *et-Tahbir şerhu’t-Tahrîr fi usûli’l-fikh*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cübeyrin, 8 cilt, Mektebetü’l-Rüşd, Riyad t.y., V, 2457; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 383; İbnü’n-Neccâr, Ebû Bekr (Ebû’l-Bekâ) Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz el-Fütühî (ö. 972/1564), *Şerhu’l-Kevbebi’l-münîr: el-Muhteberu’l-mübteker şerhu’l-muhtasar*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî ve Neziḥ Hammâd, 4 cilt, Mektebetü’l-’Ubeykân, Riyad 1993, III, 259.
- 16 Şirâzi, *et-Tabsıra*, s. 230; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 288; İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemsuddin Muhammed el-Cevziyye (ö. 751/1350), *Bedâi’u’l-fevâid*, thk. Ali b. Muhammed el-’İmrân, Daru Alemi’l-fevâid, Cidde t.y., VI, 1627; İznevi, *et-Temhid*, s. 273; Zerkeşi, *el-Bahrü’l-muhîṭ*, VI, 99; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250), *İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkiki ‘ilmi’l-usûl*, thk. Ebu Hafs Sami b. ‘Azi el-Eşerî, 2 cilt, Daru’l-Fadile, Riyad 2000, II, 1013.
- 17 Bâcî, Ebû’l-Velid Süleyman b. Halef b. Sâd el-Tüçibî (ö. 474), *İhkâmu’l-fusûl fi ahkâmi’l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Beyrut, Daru’l-ğarbi’l-İslâmî, 1986, s. 675; a.mlf., *Kitabu’l-işâre fi marifeti’l-usûl ve’l-vicâze fi ma’ne’l-delil*, Tunus, Matbaatu’l-Tunusiyye, 1344h., s. 70; Şirâzi, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firûzâbâdi (ö. 476), *Şerhu’l-Lüma’*, thk. Abdülmecid Türkî, 2 cilt, Daru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1988, I, 443.

matufta umumu gerektirip gerektirmeyeceği<sup>18</sup> veya “matuf aleyhte takdir edilmesi mümkün olan her şeyin matufta da takdir edilmesinin gerekli olup olmadığı<sup>19</sup>” şeklindeki ifadelerle ele almışlardır.

Usulcüler iktirân konusunu kendi başına müstakil bir başlık olarak değil, usûlün birbirlerinden farklı birkaç konusu bağlamında ele almışlardır. Bu aslında onların konuya bakış açılarını, onu nasıl değerlendirdiklerini ve ne olarak gördüklerini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla konuyu nerede ve hangi bağlamda işlediklerini tespit etmek, bakış açılarını, bir delâlet türü olarak görüp görmediklerini öğrenmek için de son derece önemlidir.

Ulaşabildiğimiz usûl eserleri içinde tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuyu ilk ele alan usulcü Bakillânî olup konuyu, istisna yoluyla tahsisin sonunda birbirleri üzerine atfedilmiş cümleler bağlamında ele almış,<sup>20</sup> Daha sonra Şîi usulcülerden Tûsî (ö. 460) ve Şâfiî usulcülerden Sübkî (ö. 771) de bu konuda onu takip etmiştir.<sup>21</sup> Hanefî usulcülerden Lâmişî (ö. 522) de tahsis konusunun sonlarında mefhûmu'l-muhâlefeden önce konuyu incelemiştir.<sup>22</sup> İktirânın burada ele alınması; şart ve istisna yoluyla tahsise uğramış bir hüküm üzerine, başka bir hükmün atfedilmesi durumunda bu ikinci hükmün tahsise uğramış sayılmayacağı gibi; birbirleri üzerine atfedilen iki cümlenin de vücûb ve nedb, umum ve husus konularında aynı hükmü taşımalarının da gerekli olmadığını ifade etmek içindir.

Başta Debûsî (ö. 430), Pezdevî (ö. 482), Serahsî (ö. 490) ve Semerkandî (ö. 539 ?) olmak üzere Hanefî usulcülerin çoğu, bu konuyu ya nas ile yapılan fasit istidlâller arasında ya da gene fasit bir istidlâl türü olarak gördükleri mefhûmu'l-muhâlefeden sonra zikretmişlerdir.<sup>23</sup> Böylece atıf vavı ( ) ile yapılan bu istidlâl türünü de geçerli bir delâlet olarak görmediklerini ifade etmiş olmaktadırlar. Şâfiî usulcülerden Şîrâzî de iktirân konusunu mefhûmu'l-muhâlefe konusunun sonunda ele almış ve mefhûmu'l-muhâlefeyi geçerli bir delâlet türü olarak gördüğü halde, iktirânla istidlâli caiz görmemiştir.<sup>24</sup>

Hanbelî usulcülerden Ferrâ iktirânı, kıyas konusunun sonunda hüccet kabul ettiği kıyasu'l-evlâ bahsinden sonra, “kırânla istidlâlin geçerli olduğunu” ifade ederek ele almıştır.<sup>25</sup> Malikî usulcülerden Bâcî (ö. 474) de konuyu aynı yerde ele almış

18 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 288; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 1905; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 316; Karâfî, *Nefâisu'l-usûl*, IV, 1905; a.mlf., *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*, Daru'l-fikr, Beyrut 2004, s. 150.

19 Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, I, 424; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 172; Üsmendî, *Bezlu'n-nazar*, s. 254; Âlu Teymiyye, *el-Müsveddâ*, s. 140; İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar*, s. 113; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 262.

20 Bâküllânî, *et-Takrîb*, III, 168-169.

21 Tûsî, *Şeyhu't-Tâife Ebû Cafer Muhammed b. El-Hasan (ö. 460)*, *el-'Udde fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummi, 2 cilt, Matbaatu's-Sitâre, Kum 1418, II, 321; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, II, 757.

22 Lâmişî, *Kitâbun fi usûli'l-fıkh*, s. 142.

23 Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa (ö. 430), *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 156; Pezdevî, *Usûl*, II, 384; Serahsî, *Usûl*, I, 273; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 590; Habbâzî, *el-Muğni*, s. 178; İbnü's-Sââtî, *Bed'i'ün-nizâm*, II, 565; Molla Husrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s. 178.

24 Şîrâzî, *et-Tabîrâ*, s. 230; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, I, 443.

25 Ferrâ, *el-'Udde*, IV, 1420.



ancak “karâinle istidlâlin geçerli olmadığını” ifade etmiştir.<sup>26</sup> İkisi de kıyas değil “istidlâl” ifadesini kullanmakla birlikte kıyasa mulhak bir konu olarak değerlendirilmişlerdir. Ferrâ geçerli kıyasa, Bâcî ise fasit kıyasa ilhak etmiştir. İktirân, atfın iki tarafından birinin hükmünün diğer tarafa verilir verilemeyeceği açısından kıyasa benzetilmiştir. Ancak buradaki benzerlik, illetten değil, atfı yoluyla iktirândan kaynaklanan bir benzerliktir.

Gazzâlî, Râzî, Amidî, Kârâfî, Merdâvî (ö. 885) ve İbnü'n-Neccâr (ö. 972) gibi usulcüler “âm üzerine atfın, matufta umumu gerektirip gerektirmeyeceği” bağlamında umum konusunun içinde ele almışlardır.<sup>27</sup> Burada incelemeleri, onu geçerli bir delâlet olarak görmediklerinden, umumu sabit olmuş bir ifadeye başka bir ifadenin atfedilmesi durumunda, bunun umum vasfını almayacağını, lafızdaki bu iktirânın hükme sirayet etmeyeceğini belirtmek içindir.

İsnevî iktirânı emir konusunun içinde incelemiştir.<sup>28</sup> Burada ele alması, iktirânın bazen emir ifadeler arasında gerçekleşmesi dolayısıyladır.

Hanefî usulcülerden Serahsî, Sadruşşeria (ö. 747) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861) gibi bazı usulcüler, iktirân konusunu ma'anî harfleri içinde atfı vavı bağlamında incelemiştir.<sup>29</sup> Zira iktirânın vasıtası, ister mezkûr olsun ister mahzûf olsun, ma'anî harflerinden vav (,) harfidir.

Şâfiî usulcülerden Zerkeşî, iktirân konusunu, usulcüler arasında delil olmaları bakımından ihtilaf konusu olan deliller arasında ele almıştır.<sup>30</sup> Zeydî usulcü Şevkanî (ö. 1250) de bu hususta ona tabi olmuştur.<sup>31</sup> Burada ele almaları, İslam hukukçularının çoğunluğuna göre geçerli bir delâlet türü olmasa da, bazı hukukçulara göre geçerli bir delâlet türü olduğuna işaret etmek içindir. Böylece benzer diğer deliller arasında incelenmiş olmaktadır.

Görüldüğü gibi usulcüler iktirân konusunu tahsis, umum, emir, ma'anî harfleri, fasit delâletler, ihtilafı deliller arasında, kıyas ve mefhûmu'l-muhâlefe sonrası olmak üzere çeşitli yerlerde ele almışlardır. Bunların her birisinde ele alınmasını münasip kılacak gerekçe de bulunmaktadır. Zira iktirânın bu konuların bir kısmıyla doğrudan bağlantısı varken, diğerleriyle de kategorik olarak bağlantısı kurulmaktadır. Ancak son haliyle, ihtilafı deliller arasında yer verilmesi ve bütün yönleriyle incelenmesi daha münasip görünmektedir.

26 Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 675; a.mlf., *Kitabu'l-işâre*, s. 70.

27 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 288; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 1905; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 316; Karâfî, *Nefâisu'l-usûl*, IV, 1905; a.mlf., *Şerhu tenkihi'l-fusûl*, s. 150; Merdâvî, *et-Tahbîr*, V, 2457; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 262.

28 İsnevî, *et-Temhid*, s. 273.

29 Serahsî, *Usûl*, I, 200-207; Sadruşşeria, *et-Tavzih*, I, 186-187; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivasî el İskenderî (ö. 861/1457), *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl* (Emîr Padişah şerhi ile), Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî ve evlâdühü bi Mısır, Mısır 1350, II, 69.

30 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, VI, 99.

31 Şevkanî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 1013.

### III. İKTİRÂN'IN TÜRLERİ

Atıf vavının (و) kullanıldığı ifade çeşitlerine göre iktirân, türlere ayrılır. Buna göre usulcüler iktirânın üç türünden söz etmişlerdir. Bunlar atıf vavının açıkça zikredildiği türlerdir. Ayrıca atıf vavının zikredilmediği, takdir edildiği halleri de olabilir. Ancak onlar da zikredilen hükmünde olduğundan onlara değinmeyeceğiz.

#### A. Müfredin Müfred Üzerine Atfedilmesi

Müfred bir ifadenin başka bir müfred ifade üzerine vav harfi/ve edatı ile atfedilmesidir. Buradaki müfred ifadesi cemi' veya mürekkebin değil, cümlenin karşıtıdır. Örneğin; "Ahmet ve Mustafa geldi (جاء أحمد ومصطفى)" ifadesinde Ahmet ve Mustafa müfred ifadeler olup Mustafa Ahmet'in diğeri üzerine atfedilmiştir. Böylece gelme fiilinde ona ortak olmuştur. Bu tür bir ortaklığı iktirânın delâleti değil, ibarenin delâleti saymak da mümkündür. İktirânın delâleti bağlamında değerlendirsek bile, bu bir tür nâkıs cümledir ve "Ahmet geldi, Mustafa geldi" takdirindedir. Nitekim Hanefî usulcüler bu tür ifadeleri nâkıs cümle kategorisinde zikretmişlerdir. Çünkü mahzup olup takdir edilen haber veya fiil, açıkça zikredilmiş olan hükmündedir.<sup>32</sup>

İbn Dakikü'l-İd (ö. 702) ve İbn Kayyim'in (ö. 751), güçlü iktirân olarak nitelediği, bir lafzın beş şey için kullanılması<sup>33</sup>, birçok lafzın bir ifadenin genel manasının altına girmesi ve sonra her birinin ayrıntıda ayrılması türünden olan<sup>34</sup> şu hadisi de müfredin müfred üzerine atfına örnek olarak vermek mümkündür:

*"Beş şey fitrattandır: Sünnet olma, etek tıraşı, bıyığı kısaltma, tırnakları kesme ve koltuk altı kıllarını giderme."*<sup>35</sup>

Bunların her biri cümle olmayan ifadelerdir ve birbirleri üzerine atfedilmiştir. Bu tür bir ortaklık/birlik yani iktirân, usulcülerin geneli tarafından kabul edilmektedir.<sup>36</sup> Bu hadiste sayılan maddelerin fitrattan olması ibarenin delâletiyle sabittir. Ancak madem ki bunlar birbirleri üzerine atfedilmiştir, o halde hepsi aynı hükme sahiptir denildiğinde iktirânın delâletine başvurulmuş olur. Nitekim İbn Dekikü'l-İd, "fitrat" lafzının bu maddelerden bazılarının vücûbunda, diğeri bir kısmının nedbinde kullanılması durumunda, bir lafzın farklı iki manada kullanılması durumunu ortaya çıkaracak ki bu, usulda müşterek lafız ile ilgili ihtilafı gündeme getirecektir.<sup>37</sup>

32 Serahsî, *Usûl*, I, 274; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 591; Lâmişî, *Kitâbun fi usûli'l-fıkh*, s. 142; Sadruşşeria, *et-Tavzîh*, I, 186.

33 İbn Dakikü'l-İd, Takiyuddîn (ö. 702), *İhkâmu'l-ahkâm şerhu umdeti'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1994, s. 128.

34 İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, VI, 1627.

35 Müslim, "Tahâret", 50; Nesâî, "Tahâret", 9; İbn Mace, "Tahâret", 8.

الفطرَةُ حَمْسٌ: الإِحْتِثَانُ وَالِاسْتِحْدَادُ وَقَصُّ الشَّارِبِ وَتَقْلِيمُ الْأَطْفَارِ وَتَقْفُّ الْإِبْطِ.

36 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 156-257; Ferrâ, *el-'Udde*, IV, 1420; Tûsî, *el-'Udde*, I, 321-322; Pezdevî, *Usûl*, II, 384; Serahsî, *Usûl*, I, 274; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 591; Lâmişî, *Kitâbun fi usûli'l-fıkh*, s. 142; Sadruşşeria, *et-Tavzîh*, I, 186-187; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, VI, 100; Molla Husrev, *Mirâtu'l-usûl*, s. 178-179.

37 İbn Dakikü'l-İd, *İhkâmu'l-ahkâm*, s. 128.

## B. Tam Cümlelerin Tam Cümle Üzerine Atfedilmesi

Her biri kendi başına anlam ifade eden, kendisinden kastedilene ifade etmesi için başka bir kayıta ihtiyacı olmayan, müstakil cümlelerin birbiri üzerine atfedilmesidir. İbn Dekikü'l-İd ve İbn Kayyim'in, iktirânın delâletinin zayıflığının ortaya çıktığı alan olarak nitelediği<sup>38</sup> ve usulcülerin temel ihtilaf noktası olarak tartıştıkları, tanıtmaya ve tasvir etmeye çalıştıkları delâletül-iktirânın bu türüdür.<sup>39</sup> "Ahmet geldi, Mustafa gitti ve Mehmet kalktı" türü cümleler, buna örnektir.

Usulcülerin bu türe verdikleri örneklerden biri de şu ayettir: "Namazı kılın ve Zekatı verin" (Bakara 2/43). Bazı Hanefî usul eserlerinde, iktirânı geçerli bir delâlet türü olarak gören kimi hukukçuların, bu ayette namaz ile zekat arasındaki iktirânı, ifade birliğini çocuklara namazın farz olmaması gibi, onların mallarında zekatın da farz olmadığına bir delil olarak sundukları aktarılmıştır.<sup>40</sup> Böyle bir iktirânı geçerli bir delil olarak görmeyen hukukçular ise ayetteki ifadenin her biri müstakil iki cümleden oluştuğunu, asıl olan her bir cümlelerin kendi başına manasını ve hükmünü ifade etmesi ve başka bir ifadeye ihtiyaç duymaması olduğunu belirtmişlerdir. Zira iki cümle arasında ortaklık kurmak, ikisini bir tek ifadeye çevirmek olur ki, bu hakikatin hilafıdır ve ancak zaruret durumunda başvurulur. Zaruret durumu da tam cümlede değil, nâkıs/eksik cümlede ortaya çıkar.<sup>41</sup>

## C. Nâkıs/Eksik Cümlelerin Tam Cümle Üzerine Atfedilmesi

Bir vasfın zikredilmemesinden dolayı eksik olan ve bu sebeple kendi başına anlam ifade edemeyen bir cümlelerin, tam bir cümle üzerine atıf vavı ile atfedilmesi ve tam cümleyi niteleyen vasfın/haberin nâkıs cümlede takdir edilmesinin gerekli görülmesidir. Cümledeki bu eksiklik iki çeşit olabilir. Biri, atfedilen ifadenin açık bir şekilde nitelenmemesi, yani mübtedanın haberinin veya failin fiilinin zikredilmemesinden atfedilmesidir. "Bana Ahmet ve Mustafa geldi (جائني أحمد ومصطفى)", "Zeynep boş olsun, Ayşe de (زينب طالق وعائشة)" ifadelerinde olduğu gibi Mustafa Ahmet'in üzerine Ayşe de Zeynep'in üzerine atfedilmiş ve böylece aynı şeyle nitelenmişlerdir. Ancak bu tür ifadelerdeki delâletin, iktirânın değil, ibarenin delâleti türünden olduğunu söylemek daha doğru görünmüktür. Diğerleri ise ifade şeklen tam görünmekle bir-

38 Age., s. 128-129; İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, VI, 1628.

39 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 156-257; Ferrâ, *el-'Udde*, IV, 1420; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 675; a.mlf., *Kitabu'l-işâre*, s. 70; Şîrâzî, *et-Tabsîra*, s. 230; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma*, I, 443; Pezdevî, *Usûl*, II, 384; Serahsî, *Usûl*, I, 273-274; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 591; Lâmişî, *Kitâbun fi usûli'l-fıkıh*, s. 142-143; Habbâzî, *el-Muğni*, s. 178-179; İbnü's-Sââtî, *Bedâi'u'n-nizâm*, II, 566; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 383-384; Sadruşşeria', *et-Tavzîh*, I, 186-187; İbn Kayyim, *Bedâi'u'l-fevâid*, VI, 1628; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Zerkeşi şerhiyle), II, 757; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 99, 101; Molla Husrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s. 178-179; Merdâvî, *et-Tahbîr*, V, 2457; Emir Padişah, Muhammed Emin b. Mahmûd el-Huseynî el-Buhârî el-Mekkî (ö. 987/1579), *Teysîru't-Tahrîr*, 4 cilt, y.y., t.s., Mustafa el-Babî el-Halebî, 1931, II, 69-71; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 262; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 1014-1015.

40 Pezdevî, *Usûl*, II, 384; Serahsî, *Usûl*, I, 273; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 591; Habbâzî, *el-Muğni*, s. 179; İbnü's-Sââtî, *Bedâi'u'n-nizâm*, II, 566; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 383; Sadruşşeria', *et-Tavzîh*, I, 187; Molla Husrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s. 179; Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, II, 73; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 260.

41 Pezdevî, *Usûl*, II, 384; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 592-593; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 383; Molla Husrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s. 179.

likte manen eksiktir. “Eğer falan kişi ile konuşsam eşim boş olsun ve kölem hür olsun (إن كلمت فلانا فامرأتی طالق وعبدی حر)” ifadesinde eşin boş olması gibi kölenin hür olması da konuşma şartına bağlanmış sayılır. Hâlbuki “kölem hür olsun” ifadesi anlamını ifade eden tam bir sözdür. Ancak bu sözü sarf edenin maksadı, direkt kölenin hürriyetine kavuşması değil, konuşma şartına bağlı olarak hür olmasıdır. Bu sebeple burada “kölem hür olsun” ifadesi kendi başına müstakil bir anlam ifade etmez, cümledeki şarta bağlı olduğundan hakikatte eksiktir/nâkıstır. Dolayısıyla bu tür bir eksikliğin bulunduğu cümlelerde usulcüler genelde iktirânı geçerli bir delâlet türü olarak görmüşlerdir.<sup>42</sup> İbn Kayyim, ifadenin zahiri ile konuşanın maksadının farklılık gösterdiği bu tür cümlelerde, iktirâna bir delil olarak başvurma ile başvurmanın eşit güçte olduğunu, bir tarafı öne çıkaran bir delil olursa ona göre hüküm verileceğini, değilse ikisi arasında bir tercihte bulunulacağını ifade etmiştir.<sup>43</sup>

#### IV. USULCÜLERİN İKTİRÂN’IN DELÂLETİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

Daha önce iktirânın türleri konusunda ifade ettiğimiz gibi, usulcüler arasındaki asıl tartışma, tam cümlenin başka bir tam cümle üzerine atfedilmesi durumundaki iktirân ile ilgilidir. Ancak bu, cümlelerde açıkça belirtilen hüküm ile ilgili olmayıp, ifadedeki benzerlikten yola çıkarak, zikredilmemiş bir hükmü iktirân yoluyla ortaya koymaya çalışmaktır.

Usulcüler, şer’î hükümlerin ortaya konmasında iktirânın geçerli bir delâlet türü olup olmadığı konusunda ihtilaf etmiştir. Kimisi iktirân yoluyla hükme ulaşmayı geçerli bir delâlet türü olarak görürken, kimisi de böyle bir delâlet türünü reddetmiştir. Bazı usulcüler de konuyu detaylandırıp, kimi kısımlarında delil olarak görürken, kimisinde ise delâletini kabul etmemiştir. Buna göre usulcülerin iktirânın delâleti konusundaki görüşlerini temelde dört kısma ayırmak mümkündür:

##### A. Hücjet Olduğunu Söyleyenler ve Delilleri

Bu görüş, İmam Malik ve Malikilerden Kadı Abdülvehhab’a,<sup>44</sup> İmam Şâfi’<sup>45</sup> ve Şâfiîlerden Müzenî,<sup>46</sup> İbn Ebî Hüreyre<sup>47</sup> ve Sayrafi’ye nisbet edilmiş,<sup>48</sup> ayrıca Ahmed b. Hanbel’in de bununla istidlâlde bulunduğu ifade edilmiştir.<sup>49</sup> Hanbelî usulcüler

42 Pezdevî, *Usûl*, II, 384; Serahsî, *Usûl*, I, 273; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 383; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 100-101; Molla Husrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 179.

43 İbn Kayyim, *Bedâi’u’l-fevâid*, VI, 1629.

44 Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, s. 675; a.mlf., *Kitabu’l-işâre*, s. 70; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 99; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, II, 1013.

45 Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 100.

46 Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, I, 443; a.mlf., *et-Tabsira*, s. 229; Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’* (Zerkeşi şerhiyle), II, 757; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 99; Merdavî, *et-Tahbir*, V, 2458; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, II, 1013.

47 Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 99; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, II, 1013.

48 Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 99.

49 Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1420.

Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Ebu'l-Feth el-Hulvânî bu görüşü savunmuştur.<sup>50</sup> Bazı Şâfiî ve Hanbelî usulcüler bunu Ebû Yusuf'a da nisbet etmişlerdir,<sup>51</sup> ancak Hanefî usulcülerden ona böyle bir nisbette bulunamı görmedik.

Bu görüş sahipleri tam ve nâkis cümle arasında bir ayırma gitmedikleri gibi, ifadede açıkça zikredilen hüküm ile zikredilmeyen arasında da bir ayırım yapmamışlardır. Onlara göre iki şey arasındaki ifade birliği, ikisi arasında hüküm birliğini de gerektirir. Dolayısıyla her hangi bir delille bu iki şeyden bir tanesi için bir hüküm sabit olursa iktirân yoluyla diğeri için de sabit olur.

Bu görüş sahipleri şu gerekçelere istinat etmişlerdir:

1. Dilde vav (و) atf içindir ve atf da iştiraki gerektirir. Mutlak iştirak da atf konusu iki şey arasında eşitliği gerektirir. Bu sebeple atfedilen taraf, haber ile nitelenmediği zaman nâkis bir cümle ortaya çıkar ve haber ile hükümde matufun aleyhe ortak olur. Dolayısıyla nâkis cümleye kıyasla iki tam cümle durumundaki iktirânda da hükümde ortaklık gerekir. Zira bu ortaklık vav harfinin delâletinin gereğidir. Nitekim insanların sözlerinde iktirân ortaklığı gerektirmektedir. “Eve girersen sen boş olasin, kölem hür olsun (إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر)” ifadesinde talak ve hürriyet kendi başına yeterli iki tam cümle olmalarına rağmen ikisi de şarta bağlanmıştır. Allah'ın kelimasında da aynı şekilde olmalıdır.<sup>52</sup>

2. Ma'ânî ilminin ilkeleri gereği, cümlelerin birbirleri üzerine atfedilebilmesi için aralarında irtibat ve tenâsübün bulunması gerekir. Bu sebeple “Zeyd serbesttir, Halifenin kavuğu son derece uzundur, Galileo tıpta çok mahirdir, teravîh namazında hatim sünnettir ve maymun insana benzer ...” gibi, aralarında münasebet bulunmayan cümleleri birbirlerine atfeden kişi, ya ifade bozukluğuyla ya dalga geçmekle ya da bir çeşit delilikle itham edilir. Dolayısıyla ifadeler arasındaki tenasüb ve birlikteliğin gerekliliği, ifade ettikleri hükmün birliğini de gerektirir.<sup>53</sup>

50 Ferrâ, *el-'Udde*, IV, 1420; Merdâvî, *et-Tahbîr*, V, 2458.

51 Âlu Teymiyye, *el-Müsvedde*, s. 140; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Zerkeşi şerhiyle), II, 757; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 99; Merdâvî, *et-Tahbîr*, V, 2458; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 1013.

52 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 383-384; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 99. Ayrıca bkz. Üzikan, *el-İktirân*, s. 272-273. Bu gerekçeye şu şekilde itiraz edilmiştir: Dilde bir cümlelerin diğeri bir cümleye atfedilmesi ortaklığı gerektirmez. Zira asıl olan her cümlelerin kendisi için sevk edildiği kendine has bir hüküm ifade etmesi ve zaruret durumu hariç, başka bir cümleye hükmünde ortak olmamasıdır. Tam cümleler arasında durum bu olup ortaklık için her hangi bir zaruret yoktur. Zira başkasına ihtiyaç duymaksızın her biri kendi manasını kendi başına ifade eder. Nâkis cümlede ise zaruret vardır, zira kendi başına, kendisinden beklenen hükmü ifade etmediğinden tam cümleye bağlanması gerekir. Dolayısıyla tam cümlelerin nâkis cümleye kıyas edilmesi doğru değildir. Bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 384; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 100.

53 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 385. Ayrıca bkz. Üzikan, *el-İktirân*, s. 271-272.

Bu gerekçeye de şu şekilde itiraz edilmiştir: Tenasübün dilin güzelliklerinden biri olduğunu inkar etmiyoruz. Ancak tenasüb yoluyla hükmün sabit olmasını kabul etmiyoruz. Zira tenasüb ihtimali bir husustur ve ihtimal ile hüküm sabit olmaz. Bu, mefhumu muhâlefenin durumuna benzer. Onun da sözün ihtimallerinden biri olduğunu inkar etmiyoruz ama hüküm ortaya koymaya uygun olmadığını söylüyoruz. Zira ihtimali olanla hüküm sabit olmaz. Bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 385. Ancak bu itiraza, buradaki ihtimalin zannı galip türünden bir ihtimal olduğunu ve zannı galip ile hükümlerin sabit olduğunu söyleyerek itiraz edilebilir. Ancak Zann-ı galip türünden olduğu ve zann-ı galip ile hüküm sabit olabileceği itirazına da bazı itirazlar yönelmek pekala mümkündür:

1) Bu ihtimalin zann-ı galip türünden olduğu bir iddiadan ibarettir.

3.Hz. Peygamber'in şu hadisi iktirâna delildir: *“Sadaka korkusuyla, ayrı olanlar bir araya getirilmez, bir arada olanlar da birbirlerinden ayrılmaz.”*<sup>54</sup> Hadis zekât konusuyla ilgili olsa da lafzın umumu, birlikte olanların birbirlerinden ayrılmasının caiz olmadığına delâlet eder.<sup>55</sup>

4.Hz. Ebû Bekr zekât vermeyenlerle savaşmaya karar verdiğinde *“Vallahi namaz ve zekâtı birbirinden ayıran ile savaşacağım”*<sup>56</sup> demiştir. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekr, ayet ve hadislerde bir arada zikredilen namaz ve zekâtın bu birlikteliğinin iktirâna delâlet ettiğini, namazı terk edende olduğu gibi zekâtı vermeyenle de savaşılacağını anlamıştır.<sup>57</sup>

5. İbn Abbas, *“Allah için hacca ve umreyi tamamlayın”* (Bakara 2/196) ayetine dayanarak hac gibi umrenin de vacib olduğunu ifade eder ve şöyle der: *“Allah'ın kitabında umre hacın karînidir (onunla birlikte zikredilmiştir).”*<sup>58</sup> Haccın vacib/farz olduğu kat'î delillerle sabittir. Dolayısıyla onunla birlikte zikredilen umrenin de vacip olması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>59</sup>

2) Sözü edilen zann-ı galip iktirânın bütün türleri için dermeyer edilemez.

3) İktirânın “müfredi müfredi atf” ve “eksik cümleyi tam cümleye atf” şekillerinde her ne kadar bazı usulcüler iktirân ifadesini kullansada bununla iktirânın delâletini kastetmedikleri de söylenebilir. Çünkü bu gibi durumlarda ibarenin delâleti söz konusudur.

4) İstidlâl bî'l-iktirân ile genellikle kastedilen ilk cümlede zikredilen hükümde/yüklemde ortaklıktan ziyade çoğu zaman sözde zikri hiç geçmeyen şer'î hükümde ortaklıktan söz edilmektir. Şer'î hükümde ortaklık meselesi ise zann-ı galibe değil; delile dayanmayan bir ihtimalden ibarettir. Delilden neşet etmeyen ihtimale ise itibar yoktur. Mesela “namazı kılın, zekatı verin” ayetinden çocukların zekatla mükellef olmadığı sonucuna varmak akla seza bir istidlâldir. Çünkü aynı şekilde hayızlı olan kadının, akıl hastasının vb. namazla mükellef olmayan herkesin zekat mükellefiyetinin de düştüğü gibi bir sonuca gidilebilir.

54 Buhârî, “Zekat”, 34; Ebû Davud, “Zekat”, 4; Tirmizî, “Zekat”, 4; Nesâî, “Zekat”, 5, 10, 12; İbn Mace, “Zekat”, 11, 13. *“Sadaka korkusuyla, ayrı olanlar bir araya getirilmez”* ifadesinin anlamı şu örnekte olduğu gibidir: İki kişinin ayrı ayrı kırk koyunu varsa, zekat toplayan kişi geldiğinde bunlar birer koyun zekat vermeye ve ikisi birlikte bir koyun zekat vermek için koyunları bir araya getirme durumudur. *“Bir arada olanlar da birbirlerinden ayrılmaz”* ifadesinin anlamı da şu şekildedir: Her birinin yüz birer koyunu olan iki ortağın vermeleri gerekli olan zekat üç koyundur. Ancak zekat toplayan kişi geldiğinde, üç koyun değil de toplamda iki koyun vermek için koyunları birbirlerinden ayırmaları durumudur. Bu her iki durum da Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır. Bkz. Ebû Davud, “Zekat”, 4.

55 Ferrâ, *el-'Udde*, IV, 1421; Bâci, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 675; Şirâzi, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 444; a.mlf., *et-Tabsıra*, s. 229.

Bu gerekçeyle yapılan itiraz şu şekildedir: Bu hadis zekat konusu ile ilgili varid olmuş ve iki kişinin mülkiyetinde bir araya gelerek gerçekleşmiş iki nisabın birbirlerinden ayıramayacağını ve zekatın noksanlığı sebebiyle bir araya da getirilemeyeceğini ifade etmektedir. Bkz. Bâci, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 676; Şirâzi, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 444; a.mlf., *et-Tabsıra*, s. 229. Ayrıca benimsediğiniz mefhumu'l-muhâlefe deliline göre de, sadaka korkusu dışındaki bir sebeple bu iki nisabı bir birinden ayırmanın caiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu hadis, iktirânın geçerli bir delâlet türü olduğuna delil olmaz. Bkz. Bâci, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 676.

56 Farklı ifadelerle bkz. Buhârî, “Zekat”, 1; “Mürteddin”, 3; “İ'tisâm”, 2; Müslim, “İmân”, 32; Ebû Davud, “Zekat”, 1; Tirmizî, “İmân”, 1; Nesâî, “Zekat”, 3; “Cihad”, 1.

57 Ferrâ, *el-'Udde*, IV, 1421; Bâci, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 675; Şirâzi, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 444; a.mlf., *et-Tabsıra*, s. 229-230; Merdâvi, *et-Tahbir*, V, 2458; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münir*, III, 261. Burada Hz. Ebû Bekr, *“Namazı kılın ve Zekatı verin”* (Bakara, 2/43) şeklindeki ayetlere ve islamın üzerine bina edildiği beş esas şeklindeki hadislerle işaret etmektedir.

Bu gerekçeyle şu şekilde itiraz edilmiştir: Bu ifadede kastedilen, namaz ile zekatın, emir sigasının delâlet ettiği icab konusundaki ortaklığıdır, bütün konulardaki ortaklık değildir. Bkz. Bâci, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 676; Şirâzi, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 445; a.mlf., *et-Tabsıra*, s. 230. Ayrıca Hz. Ebu Bekr'in savaş kararının asıl sebebinin, zekatın verilmemesi yoluyla maruz kaldığı otorite sorununu aşma çabası olduğunu söylemek de mümkündür.

58 Bahârî, “Umre”, 1.

59 Ferrâ, *el-'Udde*, IV, 1421; Bâci, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 676-677; Şirâzi, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 444-445; a.mlf., *et-Tabsıra*, s. 230; Merdâvi, *et-Tahbir*, V, 2459; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münir*, III, 261.



## B. Hücciyetini Kabul Etmeyenler ve Delilleri

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî âlimlerin çoğuna göre, iki şey arasındaki ifade birliği, ifadede belirtilmeyen bir hükümde ikisinin eşit olduklarına delâlet etmez, sadece zikredilen hükümde eşit olduklarına delâlet eder.<sup>60</sup> Örneğin; “Allah için hacca ve umreyi tamamlayın” (Bakara 2/196) ayetinde hac ve umre arasındaki iktirân, ikisinin de tamamlanmasına dair emir konusunda birlikteliği ifade eder. Sözde zikredilmeyen ve başka bir harici delille bilinen, gücü yeten kişinin ömründe bir kere hacca gitmesinin vacib olduğu hususu ise sadece iktirândan dolayı umre için sabit olmaz. Bu görüş sahiplerine göre, ifadedeki birliktelik ister müfred ifadeler ister biri tam biri nâkis cümleler isterse tamamı tam cümleler arasında olsun zikredilmeyen hüküm konusunda iktirânla istidlâli kabul etmez.

Bunlar görüşlerini şu gerekçelere dayandırmışlardır:

1. Kur’ân ve Sünnet nasları gibi şer’î delillerde hükümleri farklı kimi şeylerin bir arada zikredildiğine dair sayısız örnekler vardır. Bunlara bakıldığında iki cümleden birinin vücûba diğzerinin nedbe delâlet ettiği, birinin âm diğzerinin hâs olduğu görülmektedir. Bu da sade lafızdaki iktirânın, hükümde iktirânı gerektirmediğini gösterir.<sup>61</sup>

Örneğin; “Muhammed Allah’ın Resulüdür, onunla beraber olanlar kâfirlere karşı şiddetli, kendi aralarında merhametlidirler” (Fetih 48/29) ayetinde Allah, “Muhammed Allahın Resulüdür” ile “onunla beraber olanlar” ifadelerini, aralarında atfı vavı olmak üzere birlikte zikretmiş olmasına rağmen, “onunla birlikte olanlar”ın, resullük vasfında/hükümünde Peygamber’e ortak olmadıkları kesin delille bilinmektedir.<sup>62</sup> Ayrıca harici bir delille bilinen “son peygamber olduğu” konusunda da ona ortak olmadıkları bilinmektedir.

Bu gerekçeye de şu itirazlarda bulunulmuştur:

1. İbn Abbâs, yukarıda zikredilen ayette geçen emir konusunda umrenin hacca ortak olduğunu kastetmektedir. Emir vücûbu gerektirir. Dolayısıyla burada iktirânla değil, emir sigasıyla ihticacta bulunulmuştur. Bkz. Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, s. 677; Şirâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, I, 445; a.mlf., *et-Tabsıra*, s. 230; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 100.
2. İbn Abbâs’ın bu konudaki ifadesi sahabeden bir kişinin kavlidir. Oysa sahabeden bir grup, iktirânla istidlalde bulunmayıp umrenin vücûbu konusunda İbn Abbâs’a muhalefet etmiştir. Bkz. Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, s. 677. Ayrıca şunu da söylemek mümkündür: Bu ayet nazil olduğunda henüz hac farz kılınmamıştır. Burada sözü edilen şey haccın ve umrenin şer’î hükmünden ziyade başlanmış olan ibadetin tamamlanmasıdır. Kaldı ki Buhârî’nin ifadelerinden umrenin İbn Abbâs’a göre farz olduğu sonucu çıkarılabilirse de, onun görüşüyle ilgili elimizdeki tek belge bu ise “Umre Kur’an’da hacla birlikte zikredilmiştir” demesinden umreyi farz telakki ettiği sonucu çıkarılamaz.
- 60 Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, s. 675; a.mlf., *Kitabu’l-işâre*, s. 70; Şirâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, I, 443; a.mlf., *et-Tabsıra*, s. 229; Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, I, 424; Âlu Teymiyye, *el-Müsvedde*, s. 140; Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’* (Zerkeşi şerhiyle), II, 757; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 99; Merdâvî, *et-Tahbir*, V, 2458; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevbebi’l-münir*, III, 259; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, II, 1014.
- 61 Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 169; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 288-289; Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, I, 592; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 1905; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 316-317; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 384. İktirânın geçerli bir delâlet türü olduğunu söyleyen usulcüler, buna şu şekilde cevap vermişlerdir: Normalde birbirleri üzerine atfedilen cümleler arasında iktirânın olduğu kabul edilir. Kur’an ve Sünnette birbirleri üzerine atfedilen cümleler olmasına rağmen, iktirana göre hüküm verilmemesi, başka bir delilden dolaydır. Yani harici bir delil iktirana göre burada hüküm vermeyi engellemektedir. Bu harici delil olmasaydı iktirânın delâletine göre hüküm verilecekti. Bkz. Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1422-1423.
- 62 Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, I, 592; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 100.



“Onlar meyve verince meyvelerinden yiyin. Hasat günü de hakkını (öşrünü) verin.” (En’âm 6/141) ayetinde Yüce Allah, “meyvelerin yenmesi” ile “hakkın verilmesi” hususlarını atıf vavı ile peş peşe getirmiş olmasına rağmen hükümleri ve vasıfları aynı değildir. Meyvelerin yenmesi mübah, hakkın (zekâtın) verilmesi ise vaciptir/farzdır. Aynı şekilde meyvelerin yenmesi, az - çok bütün meyveleri kapsayacak şekilde âm, hakkın (zekatın) verilmesi ise beş vesk ve zekatın verildiği mallar ile sınırlı olmak üzere hastır.<sup>63</sup>

2. Bütün ifadelerde asıl olan, zikredilen hüküm dışındaki hükümlerde müstakil olması ve bu hükümlerde başka bir ifadenin ona ortak olmamasıdır. İfadeler arasında iktirânı savunmak hükümde de ortak olmalarını gerektirir. Hâlbuki hükümdeki ortaklık, iktirân dışında bunu gerektirecek başka bir delille ancak olur. Bunun hilafına bazı durumların bulunduğunu iddia edenler, buna ifadenin kendisinden değil, harici bir delilden ulaşmaktadır.<sup>64</sup>

3. İki şey arasında illet birliği bir hüküm konusunda gerçekleşmişse bu, başka bir delil olmaksızın diğer bütün hükümlerde, bu iki şey arasında birliğin olmasını gerektirmez. İlette durum bu iken, iktirânın böyle bir şeyi gerektirmemesi daha önceliklidir.<sup>65</sup> Zira illet, lafzî iktirândan daha güçlü bir delildir. Bununla birlikte asıl ile fer’ arasında kurduğu benzerlik bir hükümde gerçekleşmekte ve diğer hükümlere sirayet etmemektedir. Dolayısıyla lafzî iktirânın zikredilen hüküm dışındaki diğer hükümlerde tesirinin olmaması daha önceliklidir.

4. İki âm lafız arasında iktirân gerçekleşip biri diğeri üzerine atfedilse ve bunlardan biri tahsise uğramışsa, diğerinin de tahsise uğramış sayılmayacağı konusunda Zerkeşi, Merdavi ve İbnü’n-Neccâr icmâ bulunduğunu iddia etmişlerdir.<sup>66</sup> Ancak Sem’ânî, Kelvezânî, Üsmendî ve Amidî gibi usulcüler, Hanefilere göre bu durumda üzerine atıf yapılanın da tahsise uğrayacağını ifade etmişlerdir.<sup>67</sup> Dolayısıyla onların icmâ dedikleri Hanefiler hariç diğer usulcülerin fikir birliği olmalıdır.

63 Bâkullânî, *et-Takrib*, III, 169; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 288-289; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 317; Zerkeşi, *Teşnifu’l-mesâmi*, II, 757; Merdavi, *et-Tahbîr*, V, 2457-2458; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevbebi’l-münîr*, III, 260.

64 Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, s. 675; a.mlf., *Kitabu’l-işâre*, s. 70; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, I, 443; a.mlf., *et-Tabîra*, s. 229; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhîd*, VI, 100; a.mlf., *Teşnifu’l-mesâmi*, II, 758; Merdavi, *et-Tahbîr*, V, 2457; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevbebi’l-münîr*, III, 259.

Buna şu şekilde itiraz edilebilir: İki ifade arasındaki iktirân, belirttiğiniz ilke ile amel etmeyi engelleyen bir karinedir. İfadeler arasındaki ortaklığı engelleyici başka bir delil bulunmadığı takdirde, bu karine ile amel edilmesi gerekir ve bu da iki ifadenin aynı hükümde ortaklığını gerektirir.

65 Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, s. 675; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, I, 443; a.mlf., *et-Tabîra*, s. 229.

Bu gerekçe de şu şekilde cevap verilebilir: İlet, fer’ için dile getirilmemiş bir hükmü, asla benzeterek asıl için sabit olmuş hükmü fer’ için de ispat etme işine yarar. Bunun gibi lafzî iktirânın da bir yararının olabilmesi için, ifadelerden biri için sabit olmuş hükmü, iktirânın delâleti yoluyla diğer ifade için de ispat etme karinesi olmalıdır.

66 Zerkeşi, *Teşnifu’l-mesâmi*, II, 758; Merdavi, *et-Tahbîr*, V, 2458; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevbebi’l-münîr*, III, 260.

67 Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edile*, I, 424; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 172; Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 254; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 316.

### C. İktirânın Bazı Kısımlarını Hüccet Kabul edenler ve Delilleri

Şayet iktirân, yani ifadeler arasındaki birliktelik/benzerlik atıf vavı yoluyla gerçekleşmişse ve ifadelerden biri hem lafız hem de mana açısından ya da sadece mana açısından nâkıs ise bu durum, aralarında iktirân bulunan iki ifadenin aynı hükümde ortak olmasını anlamlı kılar ve gerektirir. Şayet aralarında iktirânın gerçekleştiği iki ifade, manasını ifade etme konusunda, ne lafzen ne de manen başka bir şeye ihtiyaç duymayan, kendi başına müstakil iki tam cümle ise, bu durumda iktirân onların aynı hükümde ortak olmalarını gerektirmez. Hanefi usulcülerin tamamı, aralarında her hangi bir ihtilaftan söz etmeksizin bu görüşü savunmuştur.<sup>68</sup> Daha önce de ifade ettiğimiz üzere mutlak olarak iktirânın delil olduğu Hanefiler dışındaki usulcüler tarafından Ebû Yusuf'a nispet edilmiştir.<sup>69</sup> Hanefi usulcülerin ise Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e nispet ettikleri iktirânla ilgili değil, atıf vavının manasıyla ilgilidir. Onlara göre, atıf vavının tertîb olmaksızın, biri diğeri üzerine atfedilen iki ifadenin zikredilen haberde mutlak olarak cem'ini ifade eder. Ancak bu, Ebû Yusuf'un iktirânın delâletini mutlak olarak kabul ettiğini göstermez. Nitekim Serahsî, gerek Ebû Yusuf gerek İmam Muhammed'e göre atıf vavının, birbirleri üzerine atfedilen iki cümleden nâkıs olanın tam olan cümlelerin haberine ortak olduğunu ifade ettiğini belirtir ve buna örnek olarak nâkıs cümle örneğini verir.<sup>70</sup>

Bu görüş sahipleri şu gerekçelere dayanmışlardır:

1. Yukarıda iktirânın delâletini mutlak olarak reddedenlerin dayandıkları ilk iki gerekçe bu görüş sahiplerinin de dile getirdikleri dayanaklar arasındadır.<sup>71</sup> Âm ve has ile ilgili dördüncü gerekçenin ise Hanefî usulcülerin katılmadığı bir delil olduğunu ifade etmiştik.

2. Hanefî usulcülerin nâkıs cümledeki iktirânı kabul etmelerinin gerekçesi ve izahları şu şekildedir: Asıl olan her cümle için sevk edildiği kendine has bir hüküm ifade etmesi ve zaruret durumu hariç, başka bir cümleye hükmünde ortak olmamasıdır. Tam cümleler arasında durum bu olup ortaklık için her hangi bir zaruret yoktur. Zira başkasına ihtiyaç duymaksızın her biri kendi manasını kendi başına ifade eder. Nâkıs cümlede ise zaruret, tam cümlelerin haberine veya şarta bağlanma gibi bir kayda ortak olmasını gerektirir. Çünkü kendi başına, kendisinden beklenen hükmü ifade etmediğinden tam cümleye bağlanması gerekir.<sup>72</sup>

68 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 156; Pezdevî, *Usûl*, II, 384; Serahsî, *Usûl*, I, 273-274; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 590-591; Lâmişî, *Kitâbun fi usûli'l-fikh*, s. 142-143; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 178-179; İbnü's-Sââtî, *Bedî'u'n-nizâm*, II, 566; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 383-384; Sadruşşeria, *et-Tavzîh*, I, 186-187; ; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Emir Padişah şerhi ile), II, 69-73; Molla Husrev, *Mirâtu'l-usûl*, s. 178-179; Emir Padişah, *Teysîru'l-Tahrîr*, II, 69-73.

69 Âlu Teymiyye, *el-Müsvedde*, s. 140; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Zerkeşi şerhiyle), II, 757; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, VI, 99; Merdâvî, *et-Tahbir*, V, 2458; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 1013.

70 Serahî, *Usûl*, I, 202.

71 Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 592-593; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 384.

72 Pezdevî, *Usûl*, II, 384-285; Serahsî, *Usûl*, I, 274; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 591, 593; Lâmişî, *Kitâbun fi usûli'l-fikh*, s. 143; İbnü's-Sââtî, *Bedî'u'n-nizâm*, II, 566; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 383-385; Sadruşşeria, *et-Tavzîh*, I, 186-187; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Emir Padişah şerhi ile), II, 69-73; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, VI, 101; Molla

Şunu ifade etmek gerekir ki, Hanefî usulcülere göre nâkıs cümle iki çeşittir: Biri -diğer usulcülerin müfred ifadeler arasında iktirân dedikleri- hem lafzen hem de manen nâkıs olandır ki bu, ifadenin manasından açıkça anlaşılır. Örneğin, “Zeynep boş olsun, Ayşe de (زينب طالق وعائشة)” ifadesinde lafızdan açıkça “Ayşe de boş olsun” anlamı çıkmaktadır. Dolayısıyla ikinci ifadenin birinci ifadedeki eylemde ortak olduğu açıktır. Nâkıs cümlelerin diğer çeşidi ise ifade tam gibi görünmekle birlikte manen noksandır ki, bunu bilmek konuşanın maksadını bilmeye bağlıdır. “Eğer falan kişi ile konuşursam eşim boş olsun, kölem hür olsun (إن كلمت فلانا فامرأتي طالق وعبدي)” ifadesinde eşin boş olması gibi kölenin hür olması da konuşma şartına bağlanmış sayılır. Hâlbuki “kölem hür olsun” ifadesi anlamını ifade eden tam bir sözdür. Ancak bu sözü sarf edenin maksadı, direk kölenin hürriyetine kavuşması değil, konuşma şartına bağlı olarak hür olmasıdır. Dolayısıyla buradaki vavın atıf vavı olduğunu söyleriz. Şayet konuşanın maksadının, cümleler arasında herhangi bir ortaklık kurmadan hâsıl olduğunu bilirsek, yeni bir cümlelerin başlangıcını ifade eden vav olduğunu, yani nazım vavı olduğunu, sözü güzelleştirmek için cümleler arasına geldiğini söyleriz ve cümleler arasında herhangi bir hükümde ortaklık kurmayız.<sup>73</sup>

#### D. Nassın Bulunmadığı Konularda Delil Alınması veya Tercih Sebebi Sayılması

Zerkeşî'nin isim vermeden bazı kişilere nispet ettiği ve bizim de aidiyetini tespit edemediğimiz bir görüş de şu şekildedir: Hakkında nas bulunmayan bir hâdis vuku bulduğunda iktirânla istidlalde bulunmak, onun bu durumdaki hücciyetini güçlendirir. Zira bu hâdiseye ifadedeki iktirandan dolayı, bazı hallerinde ortak olduğu şeyin hükmünü vermek, ona hiçbir hüküm vermemek veya geçerli bir delile dayanmayan sadece indî görüşe dayalı bir hüküm vermektense daha doğrudur.<sup>74</sup>

Bazı âlimler, iki hadis arasında tearuz ortaya çıksa ve bunlardan birinin ortaya koyduğu hüküm, Kur'an'ın bir ayetindeki iktirânın ortaya koyduğu hüküm ile aynı doğrultuda ise, ayetteki iktirânın delâlet ettiği hükmün tercih edileceğini belirtmişlerdir. Örneğin umrenin sünnet olduğunu ifade eden bir hadis ile farz olduğunu söyleyen başka bir hadis tearuz durumunda olduğunda, “Allah için hacca ve umreyi tamamlayın” (Bakara 2/196) ayetindeki iktirana dayanarak umrenin farz olduğunu söyleyen hadisi tercih ederiz. Cüveynî bu görüşü aktardıktan sonra böyle bir yöntemin eleştiriyeye açık olduğunu, ayetteki iktirânın başlangıçtaki farziyet ile ilgili olmadığını, hac veya umre ibadetine başladıktan sonra onların tamamlanması ile ilgili olduğunu, başladıktan sonra ikisinin de tamamlanmasının farz olduğunu belirtmiştir.<sup>75</sup>

Husrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s. 179.

73 Pezdevî, *Usûl*, II, 178-180, 384-385; Serahsî, *Usûl*, I, 273-274; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 593; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 178-180, 383-384; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 101; Molla Husrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s. 179.

74 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 101.

75 Cüveynî, Ebû'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn Rüküddin Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Taî-en-Nisâbüri (ö. 478), *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib, Katar 1399, II, 1182 (md. 1224).

## V. İKTİRÂNIN DELÂLETİNİN FURÛ FIKIHTAKİ BAZI UYGULAMALARI

Bu başlık altında, iktirânın delâleti konusunun daha iyi anlaşılması ve bu usul kaidesinin İslam hukukçuları tarafından nasıl uygulandığının görülmesi için, bazı furû fıkıh örnekleri üzerinde durulacaktır. Böylece usulün furudaki uygulanış şekli, müçtehitlerin bu delâlet yöntemine nasıl başvurdukları, onların içtihatları üzerindeki tesiri ve farklı içtihatla bulunmalarındaki rolü ortaya konulmuş olacaktır. Bu da konunun daha iyi anlaşılmasına vesile olacaktır.

### A. At Etini Yemenin Hükümü ve Atların Zekâtı

İslam hukukçuları at etinin yenilmesinin hükümü konusunda ihtilaf etmiştir. Şafiiler,<sup>76</sup> Hanbeliler<sup>77</sup> ve Hanefilerden Ebu Yusuf ile İmam Muhammed at etinin yenmesinin mubah,<sup>78</sup> İmam Malik haram,<sup>79</sup> Ebu Hanife ise (tahrimen) mekruh olduğu görüşündedir.<sup>80</sup>

Haram ve mekruh olduğunu söyleyenlerin dayandığı delillerden bir tanesi de Yüce Allah'ın "Atları, katırları ve eşekleri binmeniz ve zinet olsun diye (yarattı)" (Nahl 16/8) ayetindeki iktirândır. İmam Malik'in bu ayetteki iktirânın delâleti yoluyla atlarda zekâtın farz olmadığını söylediği ifade edilmiştir.<sup>81</sup> Malikiler de bu delâlet yoluyla at etinin yenilmesinin haram olduğunu söylemişlerdir.<sup>82</sup> Ayetin buna delâletini şu şekilde izah etmişlerdir: Yüce Allah at, katır ve eşiği birlikte zikretmiştir. Katır ve eşekte zekâtın bulunmadığına dair icmâ bulunmaktadır. Dolayısıyla iktirândan dolayı atta da zekâtın bulunmaması gerekir.<sup>83</sup> Aynı şekilde ayet, at etini yemenin de helal olmadığına delâlet eder. Zira Yüce Allah, atı eti yenmeyen katır ve eşekle birlikte zikretmiş, onlara atfetmiştir. Bu da, haramlık hükmünde onlara

76 Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (ö. 450), *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994, XV, 142-143; Şirâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firûzâbâdî (ö. 476), *el-Mühezzeb fi fikhil-İmamiş-Şâfiî*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, I, 449.

77 İbn Muflih, Ebu İshak Burhaneddin İbrahim b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Hanbelî (ö. 884), *el-Mubdi' şerhu'l-mukni'*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, VIII, 8-9; İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr (Ebû'l-Bekâ) Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz el-Fütûhî (ö. 972/1564), *Münteha'l-irâdât fi cem'i'l-mukni' ma'ât-tenkih ve ziyâdât*, thk. Abdülğani Abdülhalik, Alemu'l-Kütüb, y.y., t.s., II, 508.

78 Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (ö. 483), *el-Mebsût*, Beyrut, Daru'l-Ma'rife, y.y., t.s., XI, 233; Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, XV, 142-143.

79 İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi (ö. 595), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâtü'l-muktasid*, thk. Macid el-Hamevi, Daru İbn Hazm, Beyrut 1995, II, 908; Hattab el-Ruayni, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman (ö. 954), *Mevâhibü'l-celil li-şerhi Muhtasarı Halil*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, IV, 354-355.

80 Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 233; Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, XV, 142-143; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 908. Ayrıca bkz. El-Karani, *Delâletü'l-iktirân*, s. 425.

81 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîd*, VI, 99; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 1013-1014.

82 İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah (ö. 543), *Ahkâmu'l-Kurân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvi, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, t.s., III, 1144; Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911), *el-İklîl fi istinbâti't-tenzil*, thk. Seyfüddin Abdülkadir Kâtip, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 162.

83 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîd*, VI, 99; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 1014.

ortak olduğuna delâlet eder.<sup>84</sup> Serahsî, Ebu Hanife'nin at etini tahrimen mekruh görmesini delillendirirken, Yüce Allah'ın atı, eti yenilen hayvanlarla (en'âmla: Koyun-keçi-sığır-deve) (Nahl 16/5) birlikte değil, katır ve eşek ile birlikte zikrettiğini, zikirdeki birlikteliğin hükümde de ortaklığa delâlet ettiğini belirtmiştir.<sup>85</sup>

At etinin haram olmadığını söyleyenler ise, usulcülere göre iktirânın delâletinin zayıf olduğunu, Nahl süresindeki ayetin Mekke'de nazil olduğunu, halbuki hicretten altı yıl sonra Hayber'de at etinin yenilmesine izin verildiğini, ayetin bunun haramlığına dair sarih olmadığını ve at etini yemenin caiz olduğuna dair hadisler bulunduğunu ifade etmişlerdir. Bunlardan biri, Cabir (r.a.)'ın rivayet ettiği "*Hayber günü at, katır ve eşekleri kestik, Resulullah (s.a.v.) bize katır ve eşek etini yasakladı, at etini ise yasaklamadı*"<sup>86</sup> hadisidir. Dolayısıyla burada sünnet naslarının açık delâletine uyulmakta ve zayıf bir delâlet türü olan iktirânın delâletine tercih edilmektedir.

## B. İçinde Boy Abdesti Alınan Durgun Suyun Hükümü

Durgun suda boy abdesti /gusül abdesti almanın bu suyu necis kılıp kılmayacağı konusunda İslam hukukçuları ihtilaf etmiştir. Ebu Yusuf'a göre necis kılar.<sup>87</sup> Ebu Hanife ve Ahmed b. Hanbel'den de böyle bir görüş rivayet edilmiştir.<sup>88</sup> Hanefî, Malikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerin çoğunluğuna göre ise durgun suda boy abdesti almak, o suyu necis kılmaz. Ancak böyle bir su, temiz/tahir olmakla birlikte temizleyici/mutahhir değildir.<sup>89</sup>

Durgun suda gusül abdesti almanın, suyu necis kılacağını söyleyen âlimlerden bazılarının dayandığı delillerden bir tanesi de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "*Hiçbiriniz durgun suya bevl etmesin ve ondan gusül abdesti almasın*"<sup>90</sup> hadisindeki iktirândır. Bu iktirân şu şekilde gerçekleşmiştir: Hadiste, durgun suda gusletme yasağı, bevl etme yasağına atfedilmiş, onunla birlikte zikredilmiştir. Durgun suya bevl etmenin, bu suyu necis kıldığı açıktır. Dolayısıyla bevl etmeye atfedilen gusletme de aynı şekilde bu suyu necis kılmalıdır.<sup>91</sup>

84 Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 234; Zemaşerî, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ömer (ö. 538), *Ru'ûsu'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Yüksek Lisans Tezi olarak thk. Etmiştir.), 1404, s. 554; Suyûtî, *el-İklil*, s. 162.

85 Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 234.

86 Ebû Davud, "Et'ime", 26. Benzer ifadeler için bkz. Buhârî, "Meğâzî", 39; Müslim, "Sayd ve'z-Zebâih", 36, 37.

87 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 46; Merğînânî, Burhanuddin Ali b. Ebubekr (ö. 593), *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübedî* (Ayn'nin Binâye şerhiyle), Daru'l-Fikr, Beyrut 1990, I, 350.

88 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 46; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 350; İbn Muflih, *el-Mubdî*, I, 31.

89 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 46; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref (ö. 676), *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Muti'î, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, t.s., I, 202-208; Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö. 855), *el-Binâye fi şerhi'l-hidâye*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1990, I, 349; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 31; İbn Muflih, *el-Mubdî*, I, 30-31; Hattab el-Ruaynî, *Mevahibü'l-celil*, I, 92-95; İbn Rüşd, *Bidâyeti'l-müctehid*, I, 58. Ayrıca bkz. El-Karanî, *Delâletü'l-iktirân*, s. 427.

90 Ebû Davud, "Tahâra", 36.

91 Âlu Teymiyye, *el-Müsvedde*, s. 140; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit*, VI, 99; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, II, 759; Askalânî, el-Hafiz Ahmed b. Ali b. Hacer (ö. 852), *Fethu'l-Bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, t.s., I, 347; Mahallî, Ebu Abdullah Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensari el-Mahallî (864/1459), *el-Bedrü'l-tâli' fi halli Cemî'l-cevâmi'/Şerhu Cemî'l-cevâmi'* (Attâr haşiyesiyle), Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, t.s., II, 55.

Durgun suda gusletmenin, suyu necis kılmayacağını savunan âlimler ise, iktirânla istidlâlin zayıf bir delâlet türü olduğunu,<sup>92</sup> bu tür örneklerin iktirânın zayıflığının ortaya çıktığı örnekler olduğunu<sup>93</sup> ve iktirânın asıl hükümde eşitliği gerektirdiğini, detayda ise eşitliği gerektirmediğini söylemişlerdir.<sup>94</sup> Ayrıca durgun suda gusletmenin yasaklanmasının, ona bevletmenin yasaklanmasından farklı bir sebebe dayanma ihtimali vardır.<sup>95</sup> Nitekim ona bevletmenin yasaklanması, necis olmasını engellemek; onda gusletmenin yasaklanması ise temizleyici /mutahhir vasfının ortadan kalkmasını engellemek için olabilir.<sup>96</sup>

### C. Mu'âhed (Anlaşmalı) Kâfirin Harbî Kâfire Karşılık Öldürülmemesi

İktirânın delâleti bağlamında usulcülerin ele aldıkları konulardan biri de “*bir kâfire karşılık bir mü'min öldürülmez, ahdi (anlaşma/sözleşme süresi) içerisinde bulunan bir ahidli (mu'âhed<sup>97</sup>/anlaşmalı/sözleşmeli) de (لا يقتل مؤمن بكافر و لا ذو عهد في عهده)*”<sup>98</sup> hadisinde ele alınan husustur. Bunu genellikle şu usul ilkesi bağlamında ele almışlardır: “Matufun aleyhte bulunan ve takdir edilmesi mümkün olan bütün hüküm ve vasıfların matufu takdir edilmesi gerekli midir? Şayet gerekli ise ve matufu takdir edilen tahsise uğramışsa, matufun aleyhin de aynı doğrultuda tahsise uğraması gerekli midir değil midir?”<sup>99</sup>

Hanefî usulcüler, matuf aleyhin sahip olduğu hüküm ve vasıfların tamamının matuf için de takdir edilmesinin gerekli olduğunu ve takdir edilen hükmün matufu tahsise uğraması durumunda, bu tahsisin matufun aleyhte de gerekli olacağını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla yukarıdaki hadisin birinci bölümü olan “*bir kâfire karşılık bir mü'min öldürülmez*” kısmında açıkça zikredilen “kâfir” ve “öldürülmez” ifadeleri, hadisin “*ahdi içerisinde bulunan bir ahidli de*” kısmında takdir edilir. Böylece “kâfire karşılık ahdi içerisinde bulunan bir ahidli öldürülmez” hükmü elde edilir. “Ahdi içerisinde bulunan bir ahidli”nin ancak zimmî<sup>100</sup> kâfire karşılık öldürüleceği, harbî<sup>101</sup> kâfire karşılık öldürülmeyeceği kesin olarak bilinmektedir. Dolayısıyla bu tahsisin hadisin birinci kısmı olan matuf aleyhte de geçerli olması, yani

92 Askalâni, *Fethu'l-Bârî*, I, 347.

93 İbn Kayyim, *Bedâ'î'u'l-fevâid*, VI, 1628.

94 İbn Kudâme, Muvaffikuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî (ö. 620), *el-Muğnî: Şerhu Muhtasari'l-Hiraki*, thk. Abdullah b. Abdülhasan et-Türki ve Abdülfettah Muhammed el-Halevi, Daru Alemi'l-Kütüb, Riyad, t.s., I, 33.

95 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit*, VI, 99; a.m.f., *Teşnifü'l-mesâmi*, II, 759.

96 Askalâni, *Fethu'l-Bârî*, I, 347; Mahallî, *el-Bedrü't-tâli*, II, 55.

97 Mu'âhed: Kendisiyle ya da uyruğu olduğu devleti ile barış ya da saldırmazlık anlaşması yapılmış olan kimse. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2005, “Mu'âhed” md. s. 383.

98 Ebû Dâvud, “Diyât”, 11; Nesâî, “Kasâme”, 9, 13; İbn Mace, “Diyât”, 21.

99 Basrî, *El-Mu'temed*, I, 308; Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille*, I, 424; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 172; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 254.

100 Zimmî: İslam yurdunda eman altında yaşayan gayr-i müslim. Bkz. Erdoğan, *age*, “Zimmî” md. s. 622.

101 Harbî: Müslümanlarla aralarında mütareke ve müsâleha bulunmayan gayri Müslimlere ait ülke ahalisinden her biri. Bkz. Erdoğan, *age*, “Harbî” md. s. 179.



sadece harbî kâfire karşılık mü'minin öldürülmemesi gerekir. Zira “kâfir” ifadesini matufun aleyhte hem zimmî hem de harbî kâfiri kapsayacak şekilde âm, matufta ise sadece zimmî kâfiri kapsayacak şekilde has sayarsak, matuf ve matufun aleyh arasında hükümde ortaklığı sağlamış olmayız. Dolayısıyla da atıf, ikisi arasında ortaklığı ifade etmiş olmaz. Hâlbuki atıf, sözü söyleyenin kast ettiği hükümde matuf ve matufun aleyhin ortak olmasını gerektirir.<sup>102</sup>

Şâfiî ve bazı Malikî ve Hanbelî usulcüler ise bu takdirlerin gerekli olmadığını, atfın matuf ve matufun aleyh arasındaki bütün hükümlerde ortaklığı gerektirmediğini ve matufun aleyhte bulunan hüküm ve vasıfların, sadece matufu müstakil ve anlamlı bir cümle haline getirecek kadar olanlarının takdir edileceğini savunmuşlardır. Bu görüş sahipleri yaptıkları bu değerlendirmeler çerçevesinde, “*bir kâfire karşılık bir mü'min öldürülmez*” hadisine dayanarak, bir Müslümanın zimmî bir kâfire karşılık öldürülmeyeceğini söylemişlerdir. Zira hadisteki “kâfir” ifadesi, nefiy siyakında gelen belirsiz (nekira) bir ifade olduğundan hem harbî hem de zimmî kâfiri kapsar ve matufun has olması, matufun aleyhin âm olmasını engellemez. Hadisin ikinci kısmı olan “*ahdi içerisinde bulunan bir ahidli de*” ifadesi, “*öldürülmez*” takdiriyle müstakil ve anlamlı bir cümle haline gelmektedir ve daha fazla takdire de ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla müstakil ve anlamlı bir cümle olması için “kâfir” ifadesinin takdir edilmesine gerek yoktur ki, başka bir delille bunun harbî kâfir ile sınırlı olduğu ortaya konulmaya çalışılsın.<sup>103</sup>

## D. İlave Örnekler

İslam hukukçularının Kur'an ve Sünnetten iktirânın delâletine dayanarak hüküm çıkarmaya çalıştıkları çok sayıda örnek bulunmaktadır. Bunlardan üç tanesini maksadı hâsıl edecek şekilde yukarıda izah ettik. Ayrıca fukahânın ele aldığı veya usulcülerin işaret ettiği pek çok mesele vardır. Bunlardan bazılarını sadece isim olarak zikretmekle yetineceğiz.

1.Çocuğun malında zekâtın vacip olmadığı,<sup>104</sup>

2.Umrenin vacip olduğu,<sup>105</sup>

102 Basrı, *El-Mu'temed*, I, 308; Sem'âni, *Kavâti'u'l-edille*, I, 424-426; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 172-174; Üsmendi, *Bezlü'n-nazar*, s. 255-256; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, III, 226; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münir*, III, 263-264.

103 Basrı, *El-Mu'temed*, I, 308-310; Sem'âni, *Kavâti'u'l-edille*, I, 425-428; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 172-174; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, III, 226-231.

104 Bu konu ile ilgili lehte ve aleyhte bilgi için bkz. Pezdevî, *Usûl*, II, 384; Serahsî, *Usûl*, I, 273; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 591; Habbâzî, *el-Muğni*, s. 179; İbnü's-Sââtî, *Bedi'ü'n-nizâm*, II, 566; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 383; Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, I, 187; Molla Husrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s. 179; Emir Padişah, *Teysiru't-Tahrir*, II, 73; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münir*, III, 260; el-Karanî, *Delâletü'l-iktirân*, ss. 423-425. Konu ile ilgili bkz. Bu makalenin “Tam Cümlelerin Tam Cümle Üzerine Atfedilmesi” başlığına.

105 Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Mansura, Dâru'l-vefâ, y.y., 2001, III, 327; Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1421; Bâci, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 676-677; Şirâzi, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 444-445; a.mlf., *et-Tabşira*, s. 230; Merdâvî, *et-Tahbir*, V, 2459; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münir*, III, 261; el-Karanî, *Delâletü'l-iktirân*, ss. 419-420. Konu ile ilgili bkz. Bu makalenin iktirânın “Hüccet olduğunu söyleyenler ve delilleri” başlığı altındaki beşinci delile.



3. Kurban sahibinin kurban etinden yemesinin vacip olduğu,<sup>106</sup>
4. Kadına dokunmanın abdesti gerektirdiği,<sup>107</sup>
5. Orta namazın (salâtu'l-vustâ) sabah namazı olduğuna dair Şâfiî'nin görüşü,<sup>108</sup>
6. Hacda kadına yaklaşma, sövüşme ve dövüşmenin aynı hükme sahip olduğu.<sup>109</sup>

Bu ve benzeri daha birçok konuda kimi İslam hukukçuları görüşlerini delillendirirken cümleler arasındaki iktirânı da bir gerekçe olarak ileri sürmüşlerdir.

## SONUÇ

Fıkıh Usulü eserlerinde bu delâlet türü için “el-istidlâl bi'l-kırân”, “delâletü'l-iktirân” veya “el-istidlâl bi'l-karâin” gibi tabirlerin kullanıldığı ve bu ıstılahların genelde tanımlanmadan veya eksik tanımlanarak konunun müspet veya menfi tasvirinin yapıldığı ve hüccet değerinin belirtildiği görülmektedir. Usulcülerin konuyu kendi başına müstakil bir başlık olarak değil; tahsis, umum, emir, maânî harfleri, fasid delâletler veya ihtilaflı deliller içinde ya da kıyas veya mefhûmu'l-muhâlefe sonrası olmak üzere usulün çeşitli konuları bağlamında ele almaları, bu meseleye bakış açılarını, onu nasıl değerlendirdiklerini ve ne olarak gördüklerini ortaya koymaktadır.

Usul eserleri içinde tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuyu ilk ele alan kişiler, kelimacı usulcülerden Bâkılânî, Hanefî usulcülerden ise Debûsî olmuştur.

İktirân, gerçekleştiği ifadeler açısından; “müfred ifadeler”, “tam cümleler” ve “biri tam biri nâkis iki cümle” arasında olmak üzere temelde üç kısma ayrılabilir. Hem “müfred ifadeler” hem de “biri tam biri nâkis iki cümle” arasındaki iktirânın delâletinin, usulcülerin çoğunluğu tarafından geçerli bir delâlet olarak görüldüğü ve bunlardan birinin mezkûr hükümünün diğerine de verileceği ifade edilmektedir. Dolayısıyla mezkûr hüküm konusunda cumhur ile Hanefiler arasında temelde bir fark bulunmadığı, sadece üslup farkı olduğu söylenebilir. Zira cumhur, iktirânın mezkûr olmayan hükümde gerçekleşmeyeceğini söylerken, Hanefiler de iktirânın mezkûr hükümde olacağını verdikleri örneklerle ifade etmektedirler.

106 İsnvî, bazı kişilerin “...Artık ondan hem kendiniz yiyin hem de yoksula, fakire yediniz” (Hacc, 22/28) ayetindeki iktirâna dayanarak, kurban sahibinin kurbanın etinden yemesinin vacip olduğunu, zira yemenin, yoksula ve fakire yedirmeye atfedildiğini söylediklerini belirtmiştir. Bkz. *et-Temhid*, s. 273-274. Ayrıca bkz. el-Karânî, *Delâletü'l-iktirân*, ss. 431-433.

107 Ferrâ, “...Yahut biriniz tuvaletten gelmişse yahut kadınlara dokunmuşsanız...” (Nisâ, 4/43) ayetinde kadına dokunmanın tuvalette ihtiyaç gidermeye atfedildiğini, bu iktirândan dolayı kadına dokunmanın da tuvalette ihtiyaç giderme gibi abdesti bozacağını söylemiştir. Bkz. *el-Udde*, IV, 1420; Merdâvî, *et-Tahbir*, V, 2459; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münir*, III, 261.

108 Şâfiî, “...Namazları ve orta namazı koruyun, gönülden bağlılık ve saygı ile (سُبْحَانَكَ) Allâh'ın huzuruna durun” (Bakara, 2/238) ayetinde orta namazın kunût ile birlikte zikredilmesinden yola çıkarak ve sabah namazında kunût bulunduğundan, orta namazın sabah namazı olduğunu söylemiştir. Bkz. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 100.

109 Serahsî, iktirânı hüccet görenlerin, “...Hacda kadma yaklaşmak, sövüşmek ve dövüşmek yoktur...” (Bakara, 2/197) ayetindeki nazımdan dolayı, burada sayılan üç şeyin hacda hükümünün aynı olduğunu savduklarını ifade etmiştir. Bkz. *Usûl*, I, 273.

Usulcüler arasındaki asıl tartışmanın, zikredilmeyen hüküm konusunda ve “tam cümleler” arasındaki iktirân ile ilgili olup, bu durumlarda şer’î hükümlerin ortaya konmasında iktirânın geçerli bir delâlet türü olup olmadığı hususunda olduğu görülmektedir.

Kanaatimizce, “müfred ifadeler” ve “biri nakıs biri tam iki cümle” arasında, dilsel bir gereklilik olarak, nakıs olan tarafın manasını ifade etmeye ve tam bir cümle haline gelmeye ihtiyaç duymasından - ki bunun ibarenin delâleti olduğu da söylenebilir -, mezkûr hükümde iktirâna müracaat etmek ve birinin hükmünü diğerine vermek isabetli bir istidlâl çeşididir. Tam cümleler arasında ise, iktirâna delâlet eden başka bir delil bulunmadığında, her bir cümlenin müstakil sayılması, ayrı manalar ve hükümler ifade etmesi daha doğru görünmektedir. Ancak hakkında nas bulunmayan bir hâdise vuku bulduğunda, iktirâna müracaat ederek, bazı hallerinde ortak olduğu şeyin hükmünü vermenin ve aynı şekilde, tearuz durumundaki iki delilden birinin delâlet ettiği hükmün tercih edilmesinde ifadedeki iktirâna müracaat etmenin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Yukarıdaki fûru fıkıh örneklerinden de anlaşıldığı üzere, Kur’an ve sünnetin bazı metinleri üzerinde, fıkıhçıların veya usulcülerin iktirâna dayalı değerlendirmelerinin de bulunduğu görülmektedir.

# KLASİK FIKİH USÛLÜNDE TAKLİDİN BİLGİ VE AMEL DEĞERİ: TARAFLARI VE KONUSU AÇISINDAN

Dr. Adem YIGIN\*

**Özet:** İslam toplumlarının bilgi ve amel ile ilişkisini düzenleyen kavramlardan biri olarak taklîdin bilgi ve amel değeri genel bir bakışla bir başka makalede incelenmişti. Söz konusu makalede azınlığı oluşturan “mutlak taklîd taraftarları”nın karşısında büyük çoğunluğun taklîde karşı olduğu ortaya konulmuş, bazı durumları bu yaklaşımlarından istisnâ etmeleri dolayısıyla büyük çoğunluk “istisnâlı red taraftarları” olarak ifade edilmişti. Burada istisnâlı red taraftarlarının diğer bir ifadeyle büyük çoğunluğun karşı çıktığı ve geçersiz olarak değerlendirdiği taklîdten meşruiyet açısından istisnâ ettiği durumlar ele alınacaktır. Bu çerçevede tarafları ve konusu açısından taklîdin bilgi ve amel değeri usûlcülerin bakış açısıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır.

*Anahtar Kelimeler:* Fıkıh Usûlü, Taklîd, Bilgi Değeri, Amel Değeri, Âlim, Mukallid, Akli/İtikâdî Konular, Şer’î/Fer’î Konular.

## The Epistemological and Practical Value of the Imitation in the Classical Islamic Legal Theory: In Terms of It's Parties and Subjects

**Abstract:** The epistemological and practical value of the imitation, as one of the concepts that regulate the Islamic societies’ relationship with knowledge and deeds, was examined in another article with an overview. In the article, it was set forth that the great majority of scholars opposed the imitation against “absolute imitation supporters” who were in the minority. The great majority of scholars were stated as “exceptionally rejection supporters” because of their exception in some cases of their rejection of the imitation. Herein, it is examined the cases the cases that exceptionally rejection supporters, i.e. the great majority, exempted from the imitation which they oppose and deem as invalid in terms of legitimacy. In this framework, it is presented the epistemological and practical value of the imitation in terms of the parties and subjects from muslim jurists’ point of view.

*Keywords:* Islamic Legal Theory, Imitation, Epistemological Value, Practical Value.

Usûlcülerin büyük çoğunluğu Allah’ın kelâmına, Hz. Peygamber’in sünneti-ne ve icmâa uyulması gibi bazı uyma şekillerini taklîd olarak değerlendirmemiş, onları *anlam bakımından taklîdten istisnâ* etmiştir. Bunların dışında bazı uyma şekillerini ise anlam bakımından taklîd olarak isimlendirse de *meşrûiyet açısından taklîdten istisnâ* etmiş ve onların geçerliliğini onaylamıştır. Diğer bir ifadeyle büyük çoğunluk, genel olarak karşı çıktığı taklîdin bazı durumlarda geçerliliğini kabul etmiş ve yasaklanmış taklîdten bu durumları istisnâ etmiştir. Bu makalede söz konusu istisnâların neler olduğu ve bu istisnâlara bağlı olarak taklîdin bilgi ve amel değerinin nasıl algılandığı soruları üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda

\* TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İslâm Hukuku, ademygn@hotmail.com.

taklîdin bilgi değeri denildiğinde taklîd edilerek başkalarına uyulması durumunda mukallidde bir bilginin ortaya çıkıp çıkmadığı ve ortaya çıkıyorsa ne tür bir bilginin ortaya çıktığı sorusuna; taklîdin amel değeri denildiğinde ise bu bilginin amel açısından bağlayıcılık derecesinin ne olduğu sorusuna cevap aranacaktır. Burada sadece usûl eserleri esas alınacak, taklîdin bilgi ve amel değeri ile doğrudan ve birinci derecede ilişkili olmayan ancak usûl eserlerinde taklîd konuları çerçevesinde tartışılan detay meselelere yer verilmeyecektir.<sup>1</sup> Kendine has bir ihtiva kazanmış olan İmâmiyye'nin taklîd anlayışı, kendi bütünlüğü içerisinde ele alınmasının daha isabetli olacağı düşüncesiyle araştırma alanına dahil edilmeyecektir. Aynı şekilde konuyla ilgili kavram ve tartışmalar, tarihsel gelişim ve geçirilen evreler açısından değil doktrinel mahiyetleri esas alınarak teorik bir zeminde incelenmeye çalışılacaktır. Öte yandan usûlcülerin, taklîdin bilgi değeri ve amel değeri ile ilgili meseleleri ayrı ayrı ele almak yerine birbirleriyle iç içe ve birbirlerini tamamlar şekilde tartıştıkları görülmektedir. Burada konunun daha iyi anlaşılması ve tekrarların önlenmesi amacıyla zikri geçen gelenek devam ettirilecek, ilgili değerlendirmeler yeri geldikçe yapılmaya çalışılacaktır.

Çoğunluk tarafından *anlam bakımından* taklîd olarak isimlendirilse de *meşrûiyet açısından taklîdden istisnâ edilen uyma şekillerinin*, taklîd konusundaki gerçek tartışma alanını oluşturduğu söylenebilir. Burada söz konusu uyma şekilleri, *taklîdin tarafları* ve *taklîdin konusu açısından* olmak üzere iki temel noktadan hareketle değerlendirilerek zikredilen açılardan taklîdin bilgi ve amel değeri ortaya konulmuş olacaktır.

## I- TARAFLARI AÇISINDAN TAKLÎDİN BİLGİ VE AMEL DEĞERİ

Kendilerine uyulacak olanlar, *hata etmeyecekleri bilinenler* ile *doğru olma ve yanılma ihtimâli olanlar* şeklinde iki grupta değerlendirilebilir. Hz. Peygamber'e ve icmâ edenlere uyma ilk grub altında yer alır. Doğru olma ve yanılma ihtimâli olanlar ise, âlimlerdir (müctehid, müftü, fakih). İlk gruba, herkesin uyması gerekir. İkinci gruba uyacaklara gelince, bunlar, başta âmmî (mukallid, müsteftî) sınıfı olmak üzere aşağıda ele alınacaktır. Burada âlim, ictihâd edebilecek seviyede delile dayalı dînî bilgisi olanları, âmmî ise başka alanlarda bilgi sahibi olsa da ictihâd edebilecek seviyede dînî bilgisi olmayanları karşılar.<sup>2</sup> *Âlimin âmmîyi* ve *âmmînin âmmîyi* taklîdinin,

1 Detay meseleler ile mukallidin taklîd edeceği âlimde arayacağı vasıflar, hayatta olmayan müctehidin taklîd edilmesi, mukallidin bir müctehidin görüşüyle fetva vermesi, tek mezhebe bağlılık, mezhep görüşünün tek doğru olduğuna inanma zorunluluğu, mukallidin üstün olduğuna inandığı bir görüş varken ondan daha düşük değerde olduğunu düşündüğü bir görüşle amel edip edemeyeceği, mezhep içi görüşlerin hiyerarşisi ve mezhep içi iftâ usûlü, mezhep değiştirme, birden çok görüş ya da mezhep arasında tercih ve telif gibi meseleler kastedilmektedir.

2 Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh* (göz.geç. Ömer Süleyman Eşkar; haz: Abdülkadir Abdullâh el-Âni), y.y. 1992, VI, 277; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlâni Şevkânî, *İrşadi'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl* (nşr. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk), Beyrût 2000, s. 861; Eyyüp Said Kaya, "Taklid", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 461-462.

cehâlete uyma manasına geleceği için câiz olmayacağı hem şer'î hem de aklı açıdan açıktır ve bunda ihtilaf yoktur. Bu durumda, tartışma konusu olarak *âmmînin âlimi* ve *âlimin âlimi* taklîdinin bilgi ve amel değeri konuları ortaya çıkmaktadır.

## A- ÂMMİNİN ÂLİMİ TAKLİDİ

Âmmînin âlimi taklîdi konusunda, bazı usûlcüler câiz ifadesini kullanırken bazıları bunu vâcib görürler.<sup>3</sup> İlk etapta usûlcülerin kullandığı “cevâz” ve “vücûb” ifadelerinin birbiriyle çeliştiği sonucu çıkarılabilirse de, her birisinin diğerini tamamlayan kendine göre geçerli bir anlam alanının bulunduğu söylenebilir. “Âmmînin âlimi taklîdi câizdir” denildiğinde, ictihâd ehliyetini elde etmeye yönelme ihtimâlinin karşısında tercih edilebilecek diğer şıkka (taklîd etme) işaret söz konusudur. Bu durumda, bir âmmînin ictihâd ehliyetini elde etmeye yönelmesi şikkına mukabil bir âlimi taklîd etmesinin de câiz olduğu ifade edilmiş olmaktadır. Ayrıca “âmmînin âlimi taklîdi câizdir” ifadesinde, henüz kendisi ile amel zorunluluğu ortaya çıkmamış hükümlerin kabulündeki taklîdin meşrûiyetine de atf vardır. “Vâcibdir” denildiğinde ise, ictihâd ehliyetini elde etme kapasitesi olmayan ya da kendisi için ilgili hükümle amel zorunluluğu ortaya çıkmış âmmî için taklîdin gerekliliğine dikkat çekilmiş olmaktadır. Bu ayrımı ihtivâ edecek şekilde, söz konusu usûlcüler açısından âmmînin âlimi taklîdinin gerekli olduğu söylenebilir. Bazıları bu görüşü cumhura nispet ederken, bazıları ise bu konuda icmân bulunduğunu iddia etmektedir.<sup>4</sup> Bu konudaki icmâ iddiası tartışmalı olsa da, usûlcülerin büyük çoğunluğunun âmmînin âlimi taklîd etmesi gerektiği görüşünde olduğu söylenebilir.

3 Nitekim Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1044), Debûsî (ö.430/1039), Şîrâzî (ö.476/1083), Semerkandî (ö.539/1144) ve Hamevî (ö.1098/1687)'ye göre şer'î hükümlere ulaşma yollarını bilmeyen âmmînin bir âlimi taklîd etmesi ve onun sözüyle amel etmesi câizdir [Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usulî'l-fikh* (nşr. Muhammed Hamidullah), Dımaşk 1965, II, 934; Ebü Zeyd Abdullah b. Ömer Debûsî, *Takvimü'l-edille* (nşr. Halil Muh-yiddin el-Meys), Beyrut 2001, s. 391; Ebü İshâk Cemâleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *el-Luma' fi usulî'l-fikh* (nşr. Yusuf Ali Bûdeyvi), Dımaşk 1416/1995, s. 252; Ebü Bekir Alaaddin Muhammed b. Ahmed b. Ebü Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi'l-usûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdat 1987, II, 950; Hamevî, *ed-Dürrü'l-ferid fi beyâni hükmi't-taklîd*, s. 68-69]. Cessâs (ö.370/980), Gazzâlî (ö.505/1111), İbn Kudâme (ö.620/1223), Âmidî (ö.631/1233), Zerkeşî (ö.794/1392), Nablûsî (ö.1143/1731) ve Dihlevî (ö.1176/1762)'ye göre ise, âmmînin fetvâ sorması ve âlimlere tâbi olması vâcibdir [Ebü Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), İstanbul 1414/1994, IV, 281; Ebu Hamid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (nşr. Hamza b. Zühayr Hafız), Cidde ts., IV, 147; Ebü Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve Cennetü'l-münâzir fi usulî'l-fikh 'alâ mezhebi'l-imam Ahmed b. Hanbel* (nşr. Abdülkerim b. Ali Nemle), Riyad 1415/1994, III, 1018; Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *el-İhkâm fi usulî'l-ahkâm*, Kahire 1968, IV, 193, 197-198; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit*, VI, 280, 283; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 868; Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî ed-Dımaşkî Nablûsî, *Hulâsatü't-tahkik fi beyâni hükmi't-taklîd ve't-telfik; Kitâbü'l-hadikati'n-nediyye şerhu't-tarikati'l-Muhammediyye*, İstanbul t.y., s. 4-5; Şah Veliyullah Ahmed b. Abdîrahim Dihlevî, *İkdü'l-cid fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd*, Kahire 1978, s. 46-48, 55].

4 Nitekim Zerkeşî dört mezhep imamının, Âmidî muhakkik usûlcülerin âmmînin taklîdini gerekli gördüklerini ifade eder (Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 197; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit*, VI, 280). Genel bir değerlendirme yapan Zerkeşî bu görüşü cumhûra Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, fakih ve kelamcılarının çoğunluğuna nispet ederken, İbn Abdilber (ö.463/1071) ve Hamevî âmmînin âlimi taklîdinin gerekliliği konusunda icmâ bulunduğunu belirtir. (Basrî, *el-Mu'temed*, II, 934-935; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit*, VI, 283; Hamevî, *ed-Dürrü'l-ferid fi beyâni hükmi't-taklîd*, s. 68-69). İbn Abdilber'in görüşünün kendi ifadeleriyle karşılaştırılması açısından bk. Ebü Ömer Cemâleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî İbn Abdülber, *Câmî'ü beyâni'l-ilm ve fazlîhî*, Beyrut ts., II, 115.

Elizabeth çoğunluk karşısında Bağdat Mu'tezilesi (Kaderiyye)'nden bazıları, taklîd edilen kişinin icthâdının doğruluğu, incelemeyi takiben delili ile ortaya çıkmadıkça âmmînin âlimi taklîdini câiz görmez.<sup>5</sup> Herkese delil sorma ve öğrenme yükümlülüğü getiren İbn Hazm (ö.456/1064) ve İbn Teymiyye (ö.728/1328) de bu grupta değerlendirilebilir.<sup>6</sup> Benzer şekilde selefte gerçekleşen uygulamanın meselelerin hükmü ile ilgili delili sorma şeklinde olduğunu, bunun da taklîd olmadığını dile getiren Şevkânî (ö.1250/1832) ve Sıddîk Hasan Hân (ö.1307/1889) da âmmînin delil sormadan âlimi taklîd etmesine karşı çıkmaktadır.<sup>7</sup> Bazıları ise açık (zâhir) olan meselelerde delilin bilinmesini şart koşarken, kapalı (hafî) olan meselelerde delilin bilinmesini gerekli görmemektedir.<sup>8</sup> Burada delile dayanarak bir şahsın görüşüne uymanın bazıları tarafından taklîdten ayrı tutulup ittibâ olarak değerlendirildiği hatırlatılmalıdır.<sup>9</sup> İttibân, diğer bir ifadeyle taklîd olarak isimlendirilse de delile dayalı olarak başkasına uymanın geçerliliği konusunda ittifak vardır.

Yapılan açıklamalar dikkate alındığında tartışma konusu olan şeyin, delilsiz bir şekilde âmmînin âlime uyması olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu konuda çoğunluk, âmmînin âlimi taklîd etmesi gerektiği görüşünde iken zikri geçen azınlık buna muhalefet etmektedir. Şimdi âmmînin âlimi taklîd etmesi ile ilgili olarak birbiri karşısında konumlanan bu iki tarafın öne çıkan delillerine yer verilmesi yerinde olacaktır.<sup>10</sup> Âmmînin âlimi taklîdinde mukallidde ortaya çıkan bilgi değeri ile ilgili tarafların yaklaşımlarına ise, üzerinde durulan zeminin daha iyi anlaşılması açısından delillere yer verdikten sonra değinilecektir.

- 5 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 934; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 147; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, III, 1019; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 197; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit*, VI, 284. Şirâzî, bazılarının hükmün iletî bilincine kadar âmmînin âlimi taklîdini câiz görmediklerini ifade ederken (Şirâzî, *el-Luma'*, s. 252) Mu'tezile'yi kast ediyor olmalıdır. Zerkeşi, her biri Mutezile'den olan Cafer b. Mübeşşir (ö.234/848), İbn Harb (ö.283/896) ve Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/915)'nin aynı kanaate olduğunu ifade etmektedir (Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit*, VI, 284). Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Ebû Ali el-Cübbâî'nin icthâdî meselelerde âmmînin âlimi taklîd etmesine cevaz verirken icthâdî olmayan meselelerde âmmînin âlimi taklîd etmesini câiz görmediğini dile getirmektedir (Basrî, *el-Mu'temed*, II, 934). Basrî'nin bu ifadesinden ve sıyaktan hareketle, Ebû Ali el-Cübbâî'nin icthâdî meselelerde delilsiz taklîde izin verirken icthâdî olmayan meselelerde taklîde karşı olduğu ve delille hareket edilmesi gerektiği kanaatini taşıdığı söylenebilir.
- 6 Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), y.y. 1970, II, 823-824, 830, 836, 838, 848-849, 862; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in an Rabbi'l-âlemin* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdadi), Beyrut 1418/1998, II, 164-167; Ali Şafak, "İslâm Hukukunda Kaynaklar -İctihad-Müctehid-Mezhep-Taklid ve Telif Meseleleri Üzerine Bir Araştırma", Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, 3/fasikül 1-2, 1979, s. 15. İbn Hazm, sahih bir fetvanın delili bilinmesizin âmmî tarafından uygulanması durumunda âmmînin delilsiz taklîd etmesi dolayısıyla günah işlemiş olacağını, ancak doğru bir fetvaya uyan ameli dolayısıyla ecir kazanacağını ifade etmektedir (İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 865, 868-869, 873-874). Bu yaklaşım, âmmînin uyduğu fetva doğru olmak şartıyla delilsiz taklîde kısmî bir cevaz içeriyor gibidir.
- 7 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 868-869; Muhammed Sıddîk Hasan Hân, *et-Tarikatü'l-müslâ fi'l-irşâdi ilâ terki't-taklîd ve ittibâi mâ hüve'l-evla*, Kostantiniye 1296, s. 39-40.
- 8 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit*, VI, 284.
- 9 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe Desûkî, *el-İctihâd ve't-taklîd fiş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Devha [Doha] 1987, s. 203.
- 10 Zikredilecek deliller, tarafların öne çıkardığı deliller olup bunların dışında daha bir çok delil ileri sürülmüştür. Bu deliller ve ilgili değerlendirmeler için bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 793-885; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, II, 164-246; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Havlanî Şevkânî, *el-Kavlü'l-müfîd fi edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd* (nşr. Ebû Musab Muhammed Bedri), Kahire 1990, s. 15-84; Hasan Hân, *et-Tarikatü'l-müslâ*, s. 14-54; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996, s. 197-207. Ancak bu eserlerde zikredilen delillerin âmmînin âlimi taklîdi ile ilgili olmasının yanında genel anlamda taklîdin kabulü ve reddi ile de ilgili olduğu unutulmamalıdır.

## 1- Âmmînin Âlimi Delilsiz Taklîd Etmesini Câiz Görenlerin Delilleri

*İctihâd ehliyeti olmayan âmmînin bir âlime doğrudan uymasının gerekli olduğu kanaatini taşıyan çoğunluk, görüşlerini delillendirmek için naklî ve aklî bir çok delile yer vermiştir.*

### a- Naklî deliller:

1. Nasstan getirilen deliller: i) “Eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorun”<sup>11</sup> âyetinde bilinmeyen şeylerin sorulması konusunda genel bir talebin bulunması âmmînin âlime uymasının gerekliliğini gösterir.<sup>12</sup> ii) Bir grubun sefere katılmayıp dîni öğrenmelerini ve sefer dönüşü Müslümanları uyardıklarını isteyen âyette,<sup>13</sup> bilmeyenlerin bilenlerin söylediklerini kabul etmeleri emredilmektedir.<sup>14</sup> iii) Meselelerin Hz. Peygamber’e ve ulu’l-emre (âlimler) arzedilmesini isteyen âyette<sup>15</sup> bilenlere mürâcatın gerekliliği vurgulanmaktadır.<sup>16</sup> iv) İctihâd, kendine has nitelikleri taşıyan âlimlere has bir melekedir ve ilgili nitelikleri taşımayan bir kişinin yani âmmînin bundan sorumlu tutulması güç yetirilemeyecek şey ile sorumlu tutma anlamına gelir. Bu ise, “Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar” âyeti<sup>17</sup> ile çelişmektedir.<sup>18</sup> v) Hz. Peygamber’in “bilgisizliğin şifâsı sormaktır”<sup>19</sup> buyurması da, âmmînin başkasını taklîd etmesini gerekli hâle getirmektedir.<sup>20</sup>

11 Nahl, 16/43.

12 Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 281; Şirâzî, *el-Luma’*, s. 252; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, III, 1019; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 198; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 868-869; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 282, 284; Muhammed b. Abdülazim Mekki Hanefî Moravî, *el-Kavlî's-sedîd fi ba'di mesâilil-ictihâdi ve't-taklîd* (nşr. Casim b. Muhammed Yasin, Adnan b. Salim Rumi), Kuveyt 1412/1992, s. 39; Ümid Necmeddin Cemil Mustafa, *Tenbihü'l-esdikâ fi beyâni't-taklîd ve'l-ictihâd ve'l-istiftâ ve'l-iftâ li İbni'l-Hayyât el-Karadâğî (h.1335)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Selahaddin Üniversitesi, Erbil 1431/2010, s.79. Bu yaklaşıma karşı Şevkânî, söz konusu âyetten kastedilenin, başkasının taklidi için görüşlerinin öğrenilmesi değil Allah'ın hükmünün (âyet ve hadisin) sorulması olduğunu, âyetin öncesi ve sonrasının da bunu gösterdiğini ifade eder (Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 868-869). Dolayısıyla söz konusu âyeti, “âlimin görüşünü öğrenmek için değil delilini öğrenmek için sorma” şeklinde yorumlar. Bu yorum, delili anlayabilme gücüne sahip olanlar için uygunsuz da böyle olmayanlar için problemliliği gibi gözükmemektedir.

13 Söz konusu âyet “Onların her kesiminde bir grup dinde (dini ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır, umulur ki sakınırlar” (Tevbe, 10/122) şeklindedir.

14 Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 281; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 282; Nâdiye Şerîf Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd fi'l-İslâm*, Beyrut 1425/2004, s. 273; Abdurrahman b. Gâzi Husayfân, “Ahkâmü't-taklîd inde'l-usûliyyîn”, *Mecelletü'l-hikme*, 45 (2014), s. 23.

15 Söz konusu âyet “Onlara güven veya korkuya dair bir haber gelince hemen onu yayarlar; halbuki onu, Resûle veya aralarında âlimlere (ulu'l-emr) götürselerdi, onların arasından işin içyüzünü anlayanlar, onun ne olduğunu bilirlerdi, Allah'ın size lütuf ve rahmeti olmasaydı, pek azınız müstesna, şeytana uyup giderdiniz” (Nisâ, 4/83) şeklindedir.

16 Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 271-272.

17 Bakara, 2/286.

18 Moravî, *el-Kavlî's-sedîd*, s. 39; Muhammed İbrâhim Muhammed Hafnâvî, *Tebîrî'n-nücebâ bi-hakikati'l-ictihâd ve't-taklîd ve't-telfîk ve'l-iftâ*, Kahire 1995, s. 212; Husayfân, “Ahkâmü't-taklîd inde'l-usûliyyîn”, s. 24.

19 Hz. Peygamber, bu ifadeyi, guslî gerektiren hallerden biri başına gelen başı yarılmış bir sahâbiye kolaylık içeren bir şey bulamadıklarını söyleyerek gusletmesini sağlamları neticesinde söz konusu sahâbinin ölmesi olayı bildirilince kullanmıştır. Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce (el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ*, XVII-XVIII, haz: Bedreddin Çetiner), İstanbul ve Tunus 1992/1413, “Tahâre ve Sünenühâ”, 93 (I, 189); Süleymân b. el-Eşâs Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Dâvûd (el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ* VII-XI, haz: Bedreddin Çetiner), İstanbul ve Tunus 1992/1413, “Tahâre”, 125 (I, 240).

20 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 282.



2. İcmâ delili: Tevâtür yoluyla zarûrî olarak bilinen sahabe ve sonrakilerin icmâi, âmmînin âlime uymasının gerekli olduğunu gösterir. Burada sahabe, tâbiûn ve âlimlerin halkın sorularına karşı delil zikretmeksizin ve halkın ictihâd mertebesine ulaşması şartını aramaksızın fetvâ vermeleri şeklinde bir icmâ söz konusudur.<sup>21</sup> Aksi kanaatte olan Şevkânî, icmâ deliline karşı çıkmakta, gerek dört mezhep imamının kendilerinin ve başkalarının taklîd edilmesine karşı olan ifadelerinin, gerekse cumhûrun genel olarak taklîde karşı tavırlarının icmâi engellediğini dile getirmektedir.<sup>22</sup> İcmâın gerçekleşip gerçekleşmediği tartışması bir tarafa burada Şevkânî'nin, genel anlamdaki taklîd karşıtlığını, âmmînin taklîdi konusunda da kullanmış olduğu söylenebilir. Âmmînin taklîdini gerekli görenlerin, bu genellemeye karşı çıkacakları ve bahsi geçen delillerin âmmînin taklîdiyle ilgili olmadığını savunacakları tahmin edilebilir.<sup>23</sup> Böyle bir itiraz, âmmînin taklîdinin genel taklîdden farklı olduğunu ortaya koyar.

### b- Aklî deliller:

1. Ammînin âlimi taklîdinin sahih olmayan mutlak taklîdden ayrılan yönü, destekleyici diğer delillerin bulunmasının dışında, taklîd edilecek kişinin belirlenmesinde bir tür istidlâlin/ictihâdın söz konusu olmasıdır.<sup>24</sup> Dolayısıyla âmmînin taklîdi rastgele olmayıp âmmînin gücü nispetinde sorumluluk üstlenmesi ile gerçekleşmektedir.

2. Fer'î bir mesele ile karşılaşan ve ictihâda ehil olmayan âmmînin ne yapacağı konusunda üç ihtimâl vardır. i) Karşılaştığı meseleyi hükümsüz bırakarak hiçbir şey yapmamak: Âmmînin bu yolu tercih etmesi, onun nass ve delille sabit olan Allah'ın hükümlerinden sorumlu tutulmuş olması ve genellikle karşılaşılan meselelere dair ictihâdî olgunluğa ulaşacak kadar zamanının olmaması dolayısıyla câiz değildir. Âmidî'ye göre, âmmînin hiçbir şey yapmaması icmâa aykırıdır. ii) Delil üzerinde nazarda bulunmak: Nazar da imkânsızdır (mümteni). Zira bu durumda ittifâken kabul edildiği üzere farz-ı kifâye olan ilim talep etme, farz-ı ayna dönüştürülmüş olur. Bu, bütûn halkın karşılaştıkları meselelerin delilleri üzerinde nazarda bulunmasını gerektirir. Bundan, geçim ile ilgilenmekten uzak durulması, zenaat ve mesleklerin ortadan kalkması, dünyanın harab olması, beşerî medeniyetin silinmesi neticesi ortaya çıkar. Sonuç olarak ictihâd ve taklîd temelden ortadan kalkmış olur. Âmidî'ye göre, zikredilen zararlar, "O, din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi"<sup>25</sup> âyeti ile "Zarar vermek ve zarara zarar ile mukabelede bulunmak

21 Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 281; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 934-935; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 147; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, III, 1019; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 198; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 282; Hafnâvî, *Tebstrü'n-nücebâ*, s. 211.

22 Şevkânî, *İrşâdül-fuhûl*, s. 869. Dört mezhep imamının işaret edilen görüşleri için bk. İbrahim Paçacı, "Fıkıh Mezhepleri ve Taklid", *Dini Araştırmalar*, 2/4 (Mayıs-Ağustos 1999), s. 66-69.

23 Örneğin bk. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 280.

24 Debûsî, *Takvimü'l-edille*, s. 391; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 291.

25 Hac, 22/78.

yoctur"<sup>26</sup> hadisindeki istenmeyen sıkıntı ve zarar kabilindedir. Ayrıca Gazzâlî ve İbn Kudâme'ye göre, mükelleflerin hükümlerle sorumlu tutulduğu ve onlardan her birisinin ictihâd mertebesine ulaşması talebinin muhâl olduğu üzerinde icmâ vardır. Bütün bunlar, her mükellefin delil üzerinde nazarda bulunma ihtimâlini ortadan kaldırmaktadır. iii) İlim ehlini taklîd etmek.<sup>27</sup> İlk iki ihtimal işaret edilen sebeplerden dolayı elendikten sonra, üçüncü ihtimâl olan ve Allah tarafından emredilen "âmmînin bilenlere sorması" şikkının kabul edilmesi zarûrî hâle gelmektedir.

## 2- Âmmînin Âlimi Delilsiz Taklîd Etmesini Câiz Görmeyenlerin Delilleri

*Âmmînin âlimi delilsiz taklîd etmesine karşı çıkanlar* da görüşleri lehine bir çok delil getirmişler, aksi kanaatte olan çoğunluk da bu delilleri eleştirmiş ve geçersizliklerini ortaya koymaya çalışmıştır.

### a- Naklî deliller:

1. "Allah, kendisi hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır"<sup>28</sup> âyetinde taklîd, bilmeden söz söylemeye dâhil olması dolayısıyla yasaklanmıştır. İnsanların atalarına, din adamlarına, liderlerine ve büyüklerine bilgisizce uymalarını zemmeden âyetler<sup>29</sup> bulunmaktadır. Bu âyetlerde taklîd zemmedilmektedir. Zemmedilen şey ise, câiz olamaz.<sup>30</sup> Âmmînin taklîdini gerekli görenler, zikri geçen âyetleri farklı şekilde anlamlandırmışlardır. Nitekim Âmidî'ye göre, zikri geçen âyetlerde yasaklanan şey taklîd olabileceği gibi ictihâdî olmayan meselelerde nazarda bulunma da olabilir. Söz konusu âyetler, her iki anlam konusunda müşterektir ve bir tayinde bulunulmamıştır. Bundan dolayı, taklîdin yasaklığına delil teşkil etmezler. Ayrıca Âmidî, zikredilen âyetlerin bir kısmında zemmedilen şeyin ilmi (vakia mutabık kesin bilgi) gerektiren şeylerdeki taklîd olduğunu ifade etmektedir.<sup>31</sup>

2. "İlim talep etmek, her müslümana farzdır"<sup>32</sup> ve "İctihâdda bulununuz, zira herkese yaratılışına uygun bir kolaylık vardır"<sup>33</sup> hadisleri nazarın vücûbuna delâlet

26 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta* (nşr. Beşşar Avvad Ma'ruf, Mahmûd Muhammed Halil), Beyrut 1412/1992, II, 452, 467; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarâbâd 1344/1925, VI, 69-70; Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Câmi'ü'l-ehâdis* (nşr. Abdülhalim Mahmûd, Ahmed Abbas Sakr, Ahmed Abdülmevcud), y.y. ts., VII, 369.

27 Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 281-282; Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 252-253; Gazzâlî, *el-Mustafâ*, IV, 147-148; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, III, 1019; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 198; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 282.

28 Arâf, 7/33.

29 Söz konusu âyetler "Sadece, biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izinde gidiyoruz derler" (Zuhrûf, 43/22), "(Yahudiler) Allah'ı bırakıp bilginlerini (hahamlarını); (hristiyanlar da) rahiplerini ... rabler edindiler" (Tevbe, 9/31), "Biz reislerimize ve büyüklerimize uyduk da onlar bizi yoldan sapırdılar, derler" (Ahzâb, 33/67) şeklindedir.

30 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 199; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 870; Hafnâvî, *Tebîrî'n-nücebâ*, s. 207; Husayfân, "Ahkâmü't-taklîd inde'l-usûliyyîn", s. 25.

31 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 199-200.

32 İbn Mâce, "Mukaddime", 17 (I, 81); Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî Taberânî, *el-Mu'cem l-evsat* (nşr. Mahmûd b. Ahmed Tahhan), Riyad 1405/1985, I, 33; Suyûtî, *Câmi'ü'l-ehâdis*, IV, 477.

33 Söz konusu hadiste kullanılan "اجتهدوا" ifadesi yerine hadis metinlerinde "اعملوا" ifadesi kullanılmaktadır. İlgili

eder. İtiraz sadedinde bu hadisler değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Buna göre, âmmînin ne yapacağı konusunda nazarın vâcib olduğu ve taklîdin vâcib olduğu şeklinde iki görüş vardır. Uyulması durumunda her iki görüşün de âmmîyi ilme (kesin bilgiye) ulaştırmayacağı noktasında icmâ edilmiştir. Dolayısıyla hangi görüş tercih edilirse edilsin elde edilmeyeceği için birinci hadis bu konuda delil olamaz. İkinci hadise gelince, onun âmmî için nazarın vâcib olmasına delâleti müsellem değildir. Zira söz konusu hadiste, ictihâd konusunda âmmî değil ictihâda ehil olanlarkastedilmektedir.<sup>34</sup>

3. Sahabe ve tâbiün, âmmînin âlimi delilsiz takip edebileceği yönünde değil aksine böyle bir taklîdin geçersiz olduğu yönünde icmâ etmiştir.<sup>35</sup> Bu icmâ iddiası, delilsiz taklîde kaşrı çıkanlar tarafından dahi kabul görmemiştir.<sup>36</sup> Öte yandan konu hakkındaki icmâ iddiasının, nazar ve istidlâli tamamen reddeden mutlak taklîd taraftarlarına karşı takınılan genel olumsuz tavrın<sup>37</sup> kendine has özel deliller getirilen “âmmînin âlimi taklîd etmesi” ile de ilişkilendirilmesine dayandığı anlaşılmaktadır. Çoğunluk, getirdikleri delillerle, “âmmînin âlimi taklîd etmesi”ni genel destek gören yasaklanmış taklîdden istisnâ etmiş olmaktadır. Bu durumda çoğunluğa göre âmmînin âlime uyması, söz konusu genel olumsuz tavra ya da bazılarınca iddia edilen icmâa aykırı değildir. Ayrıca cumhûr nezdinde ilk nesillerdeki taklîd muhalifliğinin âmmî için değil âlim için olduğu şeklinde düşünüldüğü de “âlimin âlimi taklîd etmesi” ile ilgili aşağıda ele alınacak delil ve açıklamalardan anlaşılmaktadır.

## b- Akli deliller:

1. Âmmî taklîdle yükümlü tutulduğunda, taklîd ettiği kişinin hata yapmadığından ve yalancı olmadığından emin olamayacağı için hata ve yalana uymakla yükümlü tutulmuş olur. Bu ise, şer'atte mümtendir. Bu yaklaşıma, âmmînin ictihâd etmesi durumunda ictihâda ehil olmamasından dolayı hataya düşme ihtimâlinin daha yüksek olduğuna işaret edilerek karşı çıkmıştır.<sup>38</sup>

2. İtikâd ve fûrû ile ilgili konulardaki mükellefiyet eşittir. Taklîdin fûrûda câiz kılınması durumunda usûlde (itikâdî alanda) de câiz olması gerekir. Dolayısıyla

rivâyetler için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahihü'l- Buhârî* (el-Kütübü's-Sitte ve Şürühuhâ I-VIII, haz: Bedreddin Çetiner), İstanbul ve Tunus 1992/1413, “Tefsiru'l-Kur'an”, 7 (VI, 86); Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *el-Câmi'ü's-Sahih* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), y.y. ts, “Kader”, 3 (IV, 445); İbn Mâce, “Mukaddime”, 10 (I, 30-31).

34 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 199; Hafnâvî, *Tebîrî'n-nücebâ*, s. 208.

35 İbn Hazm, ilk nesillerde taklîdin olmadığı konusunda icmâ bulunduğunu, başkasını taklidin dördüncü yüzyıldan sonra ortaya çıktığını, bundan dolayı taklîdin batıl olduğunu dile getirmektedir (Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhiri İbn Hazm, *Mulâhhasu ibtâlî'l-kıyâs ve'r-râ'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl* (nşr. Sa'îd el-Efgânî), Beyrût 1389/1969, s. 52).

36 Nitekim delilsiz taklîde kaşrı çıkan Şevkânî, icmâ iddiasını benimsememektedir (Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 866-867).

37 Mutlak taklîd taraftarlarına karşı takınılan genel olumsuz tavır ve bu çerçevede getirilen deliller için bk. Adem Yığın, “Klasik Fıkıh Usûlünde Taklîdin Bilgi ve Amel Değeri: Genel Bir Bakış”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 24 (2014), s. 117-124.

38 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 199-200; Hafnâvî, *Tebîrî'n-nücebâ*, s. 209.

genel kabul gören itikâdî konulardaki taklîd yasağı, fer'î konularda da geçerli olmalıdır.<sup>39</sup> İtikâddaki taklîd ile fûrudaki taklîd arasında kıyâs yapan söz konusu delile de itiraz edilmiştir. Usûlde taklîde karşı çıkıp fûrûda taklîde cevâz verenlere göre, usûl ve fûrû, ilkinde kat'iyetin aranması, ikincisinde zannın yeterli olması açısından birbirinden farklıdır. Aralarında kıyâs yapılması uygun değildir. Bundan dolayı itikâdî konularda taklîd geçersiz iken fûrûda taklîdin geçerli olması çelişki oluşturmaz.<sup>40</sup> Ayrıca itikâdî konular, çoğunlukla az bir dikkatle anlaşılabilir aklı muhakemeye dayanırken, fer'î konular öğrenilmesi uzunca bir süre alan, hâl ve zamana göre değişen bir çok delile dayanır.<sup>41</sup> Dolayısıyla bütün bunlar, âmmînin itikâdî konulardaki taklîdine imkân vermezken fûrûdaki taklîdinin mümkün olduğunu ortaya koyar.

3. Çoğunluğun genel olarak taklîde karşı ortaya koyduğu delillerle<sup>42</sup> taklîdin iptal edilmesinden sonra, bundan istisnâ edilerek avâmın âlimi taklîd etmesi savunulamaz. Eğer savunulacak olursa çelişki söz konusu olur. Buna karşı Gazzâlî, âmmînin bir âlimi taklîd etmesinin icmâ (âmmînin taklîdinin mümkün, ictihâdla sorumlu tutulmasının muhâl olduğu üzerindeki icmâ) ile sabit olduğunu ifade ederek delile dayalı bir istisnânın varlığını belirtmiş olur.<sup>43</sup> Ayrıca yukarıda zikredilen diğer deliller de bu istisnânın gerekçe ve dayanakları olmaktadır.

Yapılan açıklamalar genel olarak değerlendirilecek olursa hiçbir âlim, herkesin müctehid olup ictihâd ettikten sonra amelde bulunabileceğini ileri sürmemektedir. Burada çoğunluk, âmmînin âlimi delili bilmeksizin taklîd edebileceğini savunurken; azınlıkta kalan bir grup, âmmînin gücü nisbetinde delil araştırmasına gitmesini ve başkasına uyabilmek için en azından delilini bilmesini (yani ittibâi) gerekli görmektedir. Buradan hareketle âmmînin, dinin açık hükümleri dışındaki konularda delillere bakarak hükme ulaşmak amacıyla kendi başına hareket etmesinin ittifaken kabul görmediği sonucuna ulaşılabilir.<sup>44</sup>

Getirilen deliller değerlendirildiğinde, her birisi tartışılabilir olsa da çoğunluğun yaklaşımının teorik ve özellikle pratik zemininin daha güçlü olduğu söylenebilir. Burada, âmmînin âlimi delilini bilmeksizin taklîd etmesinin câiz/vâcib olduğu şeklindeki çoğunluğun tercihi, asgarî meşrûiyet seviyesi olarak anlaşılmalıdır. Âlimler nezdinde delil ile konuşma geleneğini güçlendirmesi, taklîd edilecek meselelerin gönül huzuru ile benimsenmesine katkıda bulunması, âmmîye sorumluluk bilinci getirmesi gibi faydaları muhtevî olduğu için câhilin delili sorması ve öğ-

39 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 199; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 284; Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 273.

40 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 199-200; Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 273.

41 Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 273.

42 Cumhûrun bazı durumlar hariç genel olarak taklîde karşı olduğunu ispat etmek amacıyla ileri sürdüğü deliller için bk. Yığın, "Klasik Fıkıh Usûlünde Taklîdin Bilgi ve Amel Değeri: Genel Bir Bakış", s. 119-124.

43 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 148.

44 Cumhûrun bu konudaki tavrı açıktır. İttibâi savunanların, âmmînin dinin açık hükümleri konusunda zahir nassa itibar etmekle birlikte kapalı konularda delilini sorarak âlime uyması gerektiği şeklindeki yaklaşımları için bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 862-863; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, II, 224-225, 236.

renmesi, âlimlerin de görüş belirtirken en azından avâmın anlayabileceği hallerde anlayabileceği kadarıyla ve uygun bir dille özellikle terğîb ve terhîb tarafı bulunan delilleri zikretmesi asgarî meşrûiyet seviyesinin üzerinde takdire şayan ve dînî açıdan güzel bir yaklaşım şekli olarak değerlendirilebilir.

Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere âmmînin âlimi delilsiz taklîdini câiz/vâcib gören çoğunluk, bunu, yasaklanmış taklîdden istisnâ etmiş olmaktadır. Buna karşı çıkanlar ise, delilsiz taklîdi, yasaklanmış taklîd çerçevesinde değerlendirirken, vukûfiyet olmasa da delili bilmeye dayalı uymayı (ittibâ) yasaklanmış taklîdden istisnâ etmektedir. Bu durumda çoğunluk, âlimin söylediklerini âmmî için bilgi ve amel kaynağı kabul ederken, ikinci grup bunu en azından delili bilme şartına bağlamaktadır. Diğer yandan, âmmînin âlimi taklîd etmesi gerektiği görüşünde olan herkesin âmmî için âlimin söylediklerinin her koşulda bilgi ve amel kaynağı olacağını savunduğu söylenemez. Nitekim, âmmî için âlimin söylediklerini bilgi ve amel kaynağı olarak kabul eden çoğunluk, âmmînin uyacağı kimseyi tespit etmeyeceği yol konusunda açıklamalara gitmekte ve kendisine uyulacak kişiye dair bir çok şart ileri sürüp tartışmaktadır. Aynı şekilde çoğunluk âmmînin taklîdi çerçevesinde doğrudan sahabeye uyma, bir mezhebe uyma, aynı anda bir çok mezhep ya da şahsa uyma, bir mezhep ya da şahsa uymayı terk edip başka mezhep ya da şahsa uyma, ölmüş ya da yaşayan âlimlere uyma, taklîd ettiği kişinin görüşüne aykırı bir hadise ulaşma, kendi görüşüyle amel etmeyen müctehide uyma, görüşü değişen müctehide uyma, bildiği konularda ictihâd edip bilmediği konularda başkasına uyma gibi meseleleri incelemektedir. Bütün bunlar, âmmînin âlime uymasının kendine has bir yapıyı ve uygulama şeklini barındırdığını göstermektedir. Dolayısıyla âmmî için âlimin görüşü, daha çok zikredilen mâhiyetiyle ve bağlantılı şartlarla birlikte bilgi ve amel kaynağı olabilmektedir.

Taklîd esnasında âmmîde oluşan verinin bilgi değerine gelince bu konuda usûlcüler görüşlerini açık ve yaygın bir şekilde ifade etmiş olmasalar da dolaylı açıklamalarda bulunmuşlardır. Öncelikle mutlak taklîd taraftarlarına göre delili bilsin ya da bilmesin âmmînin âlimi taklîdinin ilim ifade edeceği hatırlatılmalıdır.<sup>45</sup> Bu istisnâî yaklaşım dikkate alınmazsa âmmînin delili bilmeksizin âlime uyması durumunda ilmin ortaya çıkmayacağı yönünde ittifakın bulunduğu söylenebilir.<sup>46</sup> Burada ilim ile çoğunluk usûlcülerin anlamlandırdığı üzere zarûrî ya da nazarî olarak vukûfiyete dayalı bir şekilde ortaya çıkan gerçeğe mutabık kesin bilgi kastedilmektedir.<sup>47</sup> Taklîdin ilim ifade etmediğini ispat etmek için şu delillere yer verilmektedir: 1) Eğer taklîdin ilim ifade ettiği kabul edilirse bir şahıs bir meselede bir âlime

45 Mutlak taklîd taraftarlarının taklîdin bilgi değeri ile ilgili yaklaşımları için bk. Yığın, "Klasik Fıkıh Usûlünde Taklîdin Bilgi ve Amel Değeri: Genel Bir Bakış", s. 117-121, 124-126.

46 Destekleyici ifadeler için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 139; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 200; İbrâhim İbrâhim Hilâl, *el-İmam eş-Şevkânî ve'l-İctihâd ve't-Taklîd*, Kahire 1979, s. 74.

47 Usûlcülerin "ilim" anlayışları ve ilgili değerlendirmeler için bk. Adem Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul 2013, s. 92.

uyduğunda ilim ortaya çıktığı gibi aksini iddia eden bir diğer alime uyduğunda da ilim ortaya çıkardı. Bu ise, iki zıddın bir arada bulunmasını gerektirdiği için muhaldir. 2) İlim ya zarûrî olarak ya da nazarî olarak ortaya çıkar ki, taklîdde her ikisi de yoktur. 3) Taklîdde bir bilgi haber verilmektedir. Haberin yalan olması da mümkün olduğu için haberi aktaranın sözüyle ilim ortaya çıkmaz.<sup>48</sup>

Çoğunluğun âmmînin âlime uymasının câiz/vâcib olduğu kanaatini taşıdığı düşünülürken, onlara göre delilini bilmeden gerçekleşen taklîdle mukallidde ortaya çıkan verinin, kendisi ile amel edilmesi usûlcüler arasında ittifaken reddedilen şek, vehim ve cehl seviyelerinde olmadığı söylenebilir.<sup>49</sup> Kimi usûlcüler farklı vesilelerle taklîdin sağladığı bilgi değeri konusunda şek ile ilim arasında yer alan bazı bilgi seviyelerine işaret ederler. Bu çerçevede taklîdin inanç (itikâd) ya da kesin hüküm (hükümün câzimün) ifade ettiği, bazı tanımlar ya da açıklamalar esnasında dile getirilmektedir.<sup>50</sup> Gerek “itikâd”ın gerekse “cezm”in usûlcüler nezdinde delile dayanmayan ve gerçeğe mutâbık olmayan şeyler için de kullanılabilirdiği dikkate alındığında,<sup>51</sup> bu ifadeyi kullananlara göre taklîdle mukallidde kesinlik taşıyan bir kanaat ortaya çıkabilirse de onda ilimde olduğu gibi bir vukûfiyetin ve gerçeğe mutâbık olma garantisinin bulunmayacağı söylenebilir. Öte yandan itikâdın bazen zan ifade etmek üzere de kullanıldığına bakılırsa<sup>52</sup> taklîdin zanna ulaştırması da söz konusudur. Taklîdin zan ya da zann-ı gâlib ifade etmesi, bazı usûlcüler tarafından da farklı vesilelerle açıkça dile getirilmektedir.<sup>53</sup>

Delili bilmeden âmmînin âlime uymasına cevaz vermeyenlere (yani ittibâ taraftarlarına) gelince, onlara göre böyle bir taklîd sürecinde mukallidde şek, vehim ve cehl hallerinin bulunması mümkündür. Zira yukarıda ifade edildiği üzere şek, vehim ve cehl, usûlcüler nezdinde kendisiyle amel edilmesi câiz olmayan bilgi ya da bilgisizlik seviyelerini ifade etmektedir.

Verilen bilgiler dikkate alındığında âmmînin âlimi delilsiz taklîd etmesi sürecinde mukallidde ortaya çıkan bilgi değeri ile ilgili olarak şu görüşlerin söz konusu

48 Mustafa, *Tenbîhü'l-esdikâ*, s. 107-108.

49 Şek, vehim ve cehl ile ilgili tartışmalar ve usûlcülerin yaklaşımları için bk. Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, s. 352-365.

50 “İtikâd” ifadesi için bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 37; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II, 950; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, I, 74. “Kesin hüküm (hükümün câzimün)” ifadesi için bk. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz Alvânî), Beyrut 1412/1992, I, 83-84; Ebü'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Neseî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif 'ale'l-Menâr*, Beyrut 1986 (Birlikte: el-Mîhevâ, Molla Ahmed b. Ebî Saîd b. Ubeydullah el-Hanefî es-Siddîkî, *Şerhu Nûri'l-envâr 'ale'l-Menâr*), I, 5; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, I, 51.

51 “İtikâd” ve “cezm” kavramlarının usûlcüler nezdindeki kullanımı için bk. Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, s. 329-333.

52 Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, s. 332-333.

53 Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârakî), Riyad 1993, IV, 1232; Ebû İshâk Cemâleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *et-Tebsira fi usûli'l-fikh* (nşr. Muhammed Hasan Hayto), Dumaşk 1403/1983, s. 402; Ebü'l-Me'âlî imâmü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik Cüveynî, *Kitâbü't-telhis fi usûli'l-fikh*, (nşr. Abdullah Cevlem Nibali ve Şübeyr Ahmed Ömerî), Beyrut 1417/1996, II, 286; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *ez-Zarûri fi usûli'l-fikh: Muhtasarü'l-Müstasfâ* (nşr. Cemâleddin Alevî), Beyrut 1994, s. 143-144; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 178.



olduğu söylenebilir: 1) İlim. 2) İtikâd/cezm (vukûfiyet bulunmayan gerçeğe mutabık ya da değil kesin bilgi anlamında). 3) Zan. 4) Şek, vehim ya da cehl.

Usûlcülerin konuyla ilgili açıklamalarına bakılarak çoğunluğun zan görüşünü benimsediği söylenebilir. Ancak taklîd sürecinde mukallidde oluşan zannın neye dair olduğu konusunda bir başka tartışma ortaya çıkmaktadır. Bazıları zannın taklîd edilen bilgi (hüküm) hakkında olduğunu ileri sürerken, bazıları ise bunun taklîd edilen kişinin doğruluğu konusunda ortaya çıktığını ve onun doğruluğuna dair hüsn-ü zannı ifade ettiğini savunurlar. İfadelerine bakılırsa Şîrâzî birinci yaklaşımı, İbn Rüşd (ö.595/1198), İbn Hümâm (ö.861/1457), İbn Emîru'l-Hâcc (ö.879/1474) ve Emîr Padişah (ö.987/1579) ise ikinci yaklaşımı benimsemektedir.<sup>54</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö.458/1066), Cüveynî (ö.478/1085) ve Âmidî gibi kimi usûlcüler ise taklîd sürecinde zan ortaya çıkacağından bahsetseler de zannın ne hakkında olduğuna dair herhangi bir açıklamaya gitmemişlerdir.<sup>55</sup>

Zannın elde edilen bilgi hakkında olduğunu ileri sürenler, âlimin görüşüne uyulması noktasında yukarıda zikredilen naklî ve akli delilleri dikkate alırlar ve âlim için nasların hükme ulaşmada alem kılınması gibi âmmî için müctehidin görüşlerinin hükme ulaşmada alem kılındığı düşüncesinden hareket ederler. Zannın müctehidin doğruluğu hakkında olduğu görüşünü benimseyenler ise, taklîd edilen bilgiye dair âmmîde herhangi bir vukûfiyetin olmadığını, buna mukâbil âmmînin taklîd ettiği kişi hakkında bir tür ictihadda bulunduğunu ve bu konuda bir zanna ulaştığını ya da onun doğru söyleyeceği konusunda hüsn-ü zan elde ettiğini kabul ederler.

Bahis konusu edilen tartışma bir yana her ikisinin birbiriyle sıkı bir ilişkiye sahip olması nedeniyle zannın hem elde edilen bilgiyle hem de taklîd edilen âlimin doğruluğuyla bağlantılı olduğu söylenebilir. Zira, âlimden aktarılan bilginin âmmî için alem kılınması ve o bilgiye dair âmmîde zan oluşması, âlim dolayısıyladır. Diğer yandan âlim hakkındaki ictihâd ve bu çerçevede oluşturulan zan, onun vereceği bilgiye yöneliktir ve onunla ilgilidir.

Âmmînin âlime vukûfiyet olmadan delili bilerek uymasının (ittiba) bilgi değeri ile ilgili olarak ise, böyle bir uyanın meşrûiyeti konusunda ittifak olduğu dikkate alındığında delilsiz uyma hakkında yukarıda zikredilen ilk üç yaklaşım (ilim, itikâd/cezm ve zan) söz konusu edilebilir. Burada genel yaklaşımları ve açıklamaları çerçevesinde mutlak taklîd taraftarlarının ilim görüşünü; vukûfiyet olmadan delili bilerek uymayı (ittiba) da delilsiz taklîd gibi kabul eden cumhûrun ise, çoğunluğu

54 Şîrâzî, *et-Tebssira*, s. 402; İbn Rüşd, *ez-Zarûri*, s. 143-144; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid İbn Hümâm, *et-Tahrîr fî usulî'l-fıkh*, Kahire 1932, s. 8; İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut 1403/1983, I, 43; Muhammed Emin b. Mahmûd Buhârî Emîr Padişah, *Teysîru't-tahrîr şerhi alâ kitâbi't-Tahrîr*, y.y. 1350/1931, I, 27.

55 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, IV, 1232; Cüveynî, *Kitâbü't-telhis*, II, 286; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 178.



zan olmak üzere itikâd/cezm ve zan görüşlerini benimseyeceği tahmin edilebilir. İttibâi taklîdten ayrı bir kategori olarak değerlendirip onu savunanların ise, delillendirme esnasındaki açıklamaları dikkate alındığında onlar nezdinde ilim, itikâd/cezm ve zannın her üçünün birbirine muhalif yaklaşımlar olarak değerlendirilmediği, bunun yerine delillerin açık olup olmamasına ya da dinde açık olan konularla ilgili olup olmamasına bağlı olarak her üçünün de muhtemel görüldüğü söylenebilir. Ancak delilde vukûfiyet olmayacağı için itikâd/cezm ve zan düşünülebilirse de bunların yanında ilmin de ortaya çıkabileceği yaklaşımı, delilin zarûriyyâtta ve dinde açık olan konulara dair olması durumu hariç sorunlu gibi gözükmektedir.

## B- ÂLİMİN ÂLİMİ TAKLİDİ

Âlimin âlime uyması, kendi icthâdından sonra ve icthâd etmeden önce olmak üzere iki farklı açıdan değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Bir âlimin icthâdî faaliyette bulunarak zann-ı gâlib ile bir hükme ulaştıktan sonra kendi görüşünü terk edip başkasını taklîd etmesi ittifâken câiz değildir.<sup>56</sup> Zira, müctehidin bir görüş üzerindeki zannı, başkalarının kendi görüşleri üzerindeki zanlarından daha güçlüdür ve iki zandan güçlü olana uyulması vâcibdir.<sup>57</sup> Dolayısıyla burada üzerinde durulması gereken asıl nokta araştırma yaptığı müstakil hareket edebilecek ve başkasından bir şey öğrenmeye gerek duymayacak âlimin, icthâdından önce başkasını taklîd etmesi meselesidir. Usulcüler arasında tartışmalı olan bu konuda altı temel yaklaşımın ortaya çıktığı söylenebilir.

1) *Bir âlim başka bir âlimi icthâda vakti olsa bile mutlak olarak taklîd edebilir:* Kimilerine göre Ebû Hanîfe (ö.150/767), bazılarına göre İmam Mâlik (ö.179/795), ayrıca Süfyân es-Sevrî (ö.161/778), İshâk b. Râheveyh (ö.238/852), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ve bazı Hanbelîler bu görüştedir.<sup>58</sup>

2) *Bir âlim başka bir âlimi icthâda vakti olmaması durumunda taklîd edebilir:* Bu çerçevede İbn Süreyc (ö.306/918), icthâdla meşgul olduğunda ibadetin kaçmasında olduğu üzere icthâda vakti olmaması durumunda bir âlimin başkasını taklîd etmesini câiz görmektedir.<sup>59</sup>

3) *Bir âlim başka bir âlimi kendisi için olması durumunda taklîd edebilir:* Bazıları, bir âlimin kendi başına gelen bir durum için ve amel etme amacıyla başkasını

56 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 128; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usulî'l-fıkh* (nşr. Taha Cabir [Feyyaz] Alvani), Beyrut 1412/1992, VI, 83; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 193; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 285; Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 274; Husayfân, "Ahkâmü't-taklîd inde'l-usûliyyîn", s. 29.

57 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 285; Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 274.

58 Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 253; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 130; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 83; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 286.

59 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 942; Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 253; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 286-287. Bununla bağlantılı olarak bazıları sadece hâkim ve müftünün çözüme kavuşturamadığı durumlarda başkasına uyabileceğini, zira hüküm vermek durumunda olduklarını dile getirirler. Ancak İbn Süreyc, hâkim ve müftüden sadece ilkinde vakit darlığının söz konusu olduğunu, dolayısıyla müftünün değil hâkimin başkasını taklîd edebileceğini belirtir (Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 287).

taklîd edebileceğini savunur. Dolayısıyla bu görüşte olanlar, bir âlimin, başkasının başına gelen bir durum için veya hüküm vermek ya da fetvâ vermek amacıyla başka bir âlimi taklîd edemeyeceğini ileri sürerler.<sup>60</sup> Bu görüşü Ömerî, bazı Şâfiî ve Hanbelî âlimlere nispet etmektedir.<sup>61</sup>

4) *Bir âlim başka bir âlimi kendisinden daha âlim olması durumunda taklîd edebilir:* İmam Muhammed (ö.189/805), İmam Ebû Yûsuf (ö.182/798), Kerhî (ö.340/952), Cessâs, Debûsî, Saymerî (ö.436/1044), Serahsî (ö.483/1090), Neseî (ö.710/1310), Abdülaziz el-Buhârî (ö.730/1330) gibi âlimler, bu görüştedir. Hepsi Hanefî olan bu âlimlere göre, bir âlim kendisinden daha aşağı ya da kendisi gibi bir âlimi taklîd edemez.<sup>62</sup> Bu yaklaşıma göre, bir âlimin kendisinden daha âlim birisini taklîd etmesi, hem kendisi hem de başkası için câiz olmaktadır.<sup>63</sup>

5) *Bir âlim başka bir âlimi sadece sahabeden ya da sadece sahabe ve tâbiûndan olması durumunda taklîd edebilir:* Bazıları bir müctehidin sahabe dışındakileri taklîd etmesinin câiz olmadığı konusunda icmân bulunduğunu ileri sürmektedir.<sup>64</sup> Bazıları da sahabe ve tâbiûnun dışındakileri taklîd etmenin câiz olmadığı konusunda icmân bulunduğu kanaatindedir.<sup>65</sup> Kimileri ise, sahabenin taklîd edilmesini, diğer görüşlerden daha üstün olduğu sonucuna varılması şartıyla geçerli kabul etmektedir.<sup>66</sup> Konu üzerindeki ihtilâf dikkate alındığında, söz konusu icmâ iddialarının geçersiz olduğu söylenebilir.<sup>67</sup> Öte yandan başta Hanefiler olmak üzere sahâbî kavlini bizâtihi hüccet olarak değerlendirenlerin onlara uymayı âlimin âlimi taklîdi çerçevesinde değil âlimin delile tâbi olması şeklinde değerlendireceği unutulmamalıdır.<sup>68</sup> Dolayısıyla konumuzla ilgili olan, sahâbî kavlini bizâtihi hüccet olarak kabul etmeyenlerin onların taklîd edebileceğine dair görüşleridir.<sup>69</sup>

60 Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 253; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 131; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 83; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 286-288; Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 277.

61 Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 277. Zikredilen yaklaşımı destekler şekilde Gazzâlî, âlimin fetvâ isteyene Şâfiî (ö.204/820) ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktarabileceğini, ancak başkasını taklîd ederek fetvâ veremeyeceğini dile getirir. Ona göre eğer bu câiz olsa idi, avâmın fetvâ vermesi de câiz olurdu (Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 136-137). Hanbelilere göre, ancak ihtiyaç duyulup âlimin bulunmaması durumunda taklîde dayalı olarak fetvâ verilmesi câiz olur (Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 277).

62 Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 284-285; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 391; Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 253; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 131; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 286; Moravî, *el-Kavlî's-sedîd*, s. 108-110; Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 276; Bilal Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihâd Teorisi*, Ankara 2012, s. 209-210.

63 Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 284-285.

64 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 129-130; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 286; Husayfân, "Ahkâmü't-taklîd inde'l-usûliyyin", s. 32.

65 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 129-130; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 286.

66 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 286.

67 Nitekim Gazzâlî ve Semerkandî, bu konudaki ihtilâfa işaret ederek icmâ iddialarına karşı çıkmaktadır (Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 130-131; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II, 950).

68 Sahâbî kavlinin hüccet olup olmaması konusunda üç görüş söz konusudur: 1) Mutlâk olarak hüccet değildir. Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İbn Hâcib, Âmidî, Beyzâvî (ö.685/1286) ve Şevkânî bu kanaattedir. 2) Mutlak olarak hüccettir. İmam Mâlik, Cessâs, Pezdevî, Serahsî ve Hanefilerden bir grup müctehid bu görüştedir. 3) Kiyâs ve akıl ile bilinmeyecek konularda hüccettir. Kerhî, Debûsî ve Hanefilerden bazı âlimler bu görüştedir (Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1998, s. 93).

69 Burada sahâbî kavlini bizâtihi hüccet olarak değerlendirmeyenler arasında yer alan bazı âlimlerin konu ile ilgili görüşlerine yer verilebilir. Bir âlimin sahâbîyi taklîd edip edemeyeceği konusunda Şâfiî, yeni görüşüne göre mutlak

6) *Bir âlim başka bir âlimi mutlak olarak (hiçbir şekilde) taklîd edemez:* Tercih edilen görüşe göre İmam Mâlik, bazılarında göre İmam Muhammed ve İmam Ebû Yûsuf, ifadelerinin zâhirine göre İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bu görüştedir. Ayrıca Kâdı Bâkîllânî (ö.403/1013), Bâcî (ö.474/1081), Şîrâzî, Gazzâlî, Semerkandî, Lâmişî (6. y.y.), Râzî (ö.606/1209), Âmidî, İbn Hâcib (ö.646/1249), İbnü's-Sââtî (ö.694/1295), Zerkeşî, Molla Fenârî (ö.834/1430), İbn Hümâm ve Sıddîk Hasan Hân gibi âlimler de aynı kanaattedir. Dolayısıyla içinde zikri geçen âlimlerin yer aldığı cumhûr, bir âlimin ictihâda vakti olsun ya da olmasın başka bir âlimi mutlak olarak taklîd edemeyeceğini savunmaktadır.<sup>70</sup>

Burada zikredilen altı görüşten ilk beşinde, bir şekilde bir âlim için başka bir âlimin görüşü bilgi ve amel kaynağı olarak kabul edilirken sonuncusunda buna itiraz edilmektedir. Söz konusu altı görüş, getirecekleri delillerin birbirine yakın olacağı düşünülerek, genel bir bakış açısıyla kendi ictihâdından önce *bir âlimin başkasını taklîdini câiz görenler ve bunu câiz görmeyenler* şeklinde ele alınabilir. Şimdi, bu ayırım çerçevesinde tarafların delillerine yer verilebilir.

### 1- Âlimin Başka Bir Âlimi Taklîd Etmesini Câiz Görenlerin Delilleri

Azınlıkta kalan cevâz taraftarları, kendi görüşlerini ispat etmek üzere naklî ve aklî deliller getirmişlerdir.

#### Naklî Deliller:

1. Nasstan getirilen deliller: i) “Eğer bilmiyorsanız zikir ehlinde sorun”<sup>71</sup> âyetinde, uyacak kimseler açısından âmmî ve âlim ayırımı olmaksızın genel bir hitâb söz konusudur. ii) “Allah’a itaat edin, Rasûle ve içinizden çıkmış emir sahiplerine itaat edin”<sup>72</sup> âyetinde “emîr” olarak âlimlere işaret edilmekte ve onlara uyacak kimseler konusunda âmmî-âlim ayırımı yapılmaktadır.<sup>73</sup> iii) “Her ilim sahibinin

olarak bunun câiz olmadığı kanaatinde iken eski görüşüne göre sahâbi kavlinin yaygınlık kazanmış olması durumunda câiz olduğu aksi takdirde câiz olmadığı yönünde tavır alır. Ebû Ali el-Cübbâi ise evlâ olanın âlimin kendi ictihâdı ile hareket etmesi olduğunu düşünmekle birlikte evlâ olan terkedilip bir sahâbiye uyulmasını caiz görmektedir (Basrî, *el-Mu'temed*, II, 942; Abdurrahman b. Abdullah Derviş, *es-Sahâbiyyü ve mevkifü'l-ulemâi mine'l-ihcâc bi-kavlihi*, Riyad 1992, s. 131, 134).

70 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 942; Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 253; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 131; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 83; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, VI, 280, 282, 285-286; Hasan Han, *et-Tarîkatü'l-müslâ*, s. 15-16; Mehmed Seyyid, *Usûl-i fıkıh medhal* (haz: Selçuk Camcı), İstanbul 2011, s. 247; Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 274; Esen, *İctihâd Teorisi*, s. 209-212. Bazı âlimlerin, birden fazla görüş taraftarı olarak sayılması, kendilerinden farklı rivâyetlerin geliyor oluşuna ya da ifadelerinin farklı şekilde yorumlanabilmesine bağlanabilir.

71 Nahl, 16/43.

72 Nisâ, 4/59.

73 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 133; Husayfân, “Ahkâmü't-taklîd inde'l-usûliyyîn”, s. 30; Şafak, “İslâm Hukukunda Kaynaklar”, s. 18. Söz konusu delilleri değerlendiren Gazzâlî, ilk âyette soran kimse olarak âmmînin, sorulan kimse olarak da âlimin kastedildiğine dikkat çekmekte, başkasına muhtaç olmaksızın bilme imkânına sahip müctehid ile böyle olmayan âmmînin bir kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre âyette ilmi elde etmek için delilin araştırılması manası söz konusudur. Gazzâlî'ye göre ikinci âyetteki “ülü'l-emr” ifadesi ile yöneticiler kastedilmektedir. Eğer kastedilen âlimler ise, tâbi olması gerekenler müctehidler değil avâm olmalıdır (Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV,

üstünde daha iyi bilen birisi vardır”<sup>74</sup> âyetinde, insanların farklı zekâ ve bilgi seviyelerine sahip oldukları ifade edilmektedir. Buna bağlı olarak zekâ ve bilgi üstünlüğüne sahip kişilerin doğruya isâbet etmeleri daha muhtemel olduğu için daha üstün olana uyulması câiz olmalıdır.

2. Uygulamadan getirilen deliller: i) Abdullah b. Mes’ûd (ö.32/653), kendisine bir dava getirilen kimsenin önce Kitâb’a, sonra Sünnet’e, sonra sâlih olanların görüşlerine, daha sonra kendi icthâdına başvurmasını istemiştir. Burada onun, sâlih kimseleri taklîd etmeyi icthâddan önce zikretmesi, daha âlim olanların taklîd edilebilirliğini göstermektedir.<sup>75</sup> ii) Halife seçimi esnasında Abdurrahman b. Avf (ö.32/653)’ın ileri sürdüğü Hz. Ebû Bekir (ö.13/634) ve Hz. Ömer (ö.23/644)’e uyma şartını Hz. Osman (ö.35/656) kabul etmiş, hiçbir sahâbî de buna itiraz etmemiştir.<sup>76</sup> Bu da daha âlim olana uymanın câiz olduğu konusunda genel bir ittifakın olduğu fikrini vermektedir.

### Aklî deliller:

1. Bir âlim, bir başkasının kendisinden daha âlim ve onun görüşünün kendi görüşünden daha üstün olduğunu tespit ederken muhakkak icthâd faaliyetinde bulunmaktadır. Dolayısıyla âlim, kendisine düşen icthâd sorumluluğunu da yerine getirmiş olmaktadır.<sup>77</sup>

2. İmâm Muhammed’e göre, henüz icthâdda bulunmamış âlim, başkasını taklîd etmesine cevâz verilen âmmîye kıyâs edilebilir; dolayısıyla âmmîdeki gibi böyle bir âlimin kendisinden daha âlim birisine uyması câiz olmalıdır.<sup>78</sup>

3. Süfyân es-Sevrî ve İshâk b. Râheveyh’e göre, itikâdî konuların ve kat’î nasla-ra dayanan fer’î ahkâmın dışındaki alanda zan talep edilmektedir; bu zan ise, bir âlimin başkasına uyması ile sağlanabilmektedir.<sup>79</sup>

4. Taklîd edilecek âlimin sahabe olması durumunda diğerlerinde getirilen delillere ek olarak onlardan aktarılan bilginin sünnet olma ihtimali vardır. Ayrıca vahiy ortamıyla irtibatları dolayısıyla görüşlerinin doğruya daha çok muhtemel olması durumu bulunmaktadır. Tâbiûndan âlimlerin taklîdî konusunda ise, tâbiûnun sahabenin eğitiminden geçmiş ve onların akebinden gelmiş övülen bir nesil olmaları sözkonusudur.<sup>80</sup>

133-134).

74 Yûsuf, 12/76.

75 Ömerî, *el-İctihâd ve’t-taklîd*, s. 276-277.

76 Esen, *İctihâd Teorisi*, s. 216; Husayfân, “Ahkâmü’t-taklîd inde’l-usûliyyîn”, s. 31.

77 Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 286. Nitekim Cessâs, âlimin başkasını taklîdine karşı “Ey akıl sahipleri! İbret alın” (Haşr, 59/2) âyeti ve Hz. Peygamber’in ne ile hükmedeceksin sorusuna cevaben Mu’âz b. Cebel (ö.18/639)’in Kitâb, Sünnet ve icthâdî zikredip taklîdî zikretmemesi ile getirilen itiraza, âlimin başka bir âlimi taklîdinde icthâdın bulunduğuna işaret ederek karşılık vermektedir (Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 284-285).

78 Ömerî, *el-İctihâd ve’t-taklîd*, s. 276.

79 Seyyid, *Usûl-i fıkıh medhal*, s. 247-248.

80 Esen, *İctihâd Teorisi*, s. 206-208, 213.

## 2- Âlimin Başka Bir Âlimi Taklîd Etmesini Câiz Görmeyenlerin Delilleri

Çoğunluğu oluşturan cevâz muhalifleri, kendi görüşlerini ispat etmek üzere naklî ve akli deliller getirmişlerdir.

### Naklî deliller:

1. Nasstan getirilen deliller: i) Kur'ân-ı Kerimde âlimlere yönelik ibret alma, istinbâta bulunma, düşünme ve Kitâb'a ve Sünnet'e mürâcat etmeye dair genel bir çağırının bulunduğu âyetler<sup>81</sup> yer almaktadır. Âlimlere yüklenen bu görev başkasına uymayı ortadan kaldırmaktadır. ii) "Size Rabb'inizden indirilene uyun, O'nun dışında başka dostlara uymayın"<sup>82</sup> âyetinde kullara uyulması yasaklanmıştır. iii) "Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme, çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur"<sup>83</sup> âyetiyle ilme dayanmanın gerekliliğine vurgu yapılmıştır.<sup>84</sup> iv) Doğrudan taklîdi zemmeden naslar da âlimin başka bir âlimi taklîd etmesini yasaklamaktadır. Nitekim atalarının dinine uyanları, efendilerinin ya da önderlerin ve büyüklerin peşinden gidenleri, din adamlarını Rabb edinenleri eleştiren âyetler<sup>85</sup> bu tür âyetler arasında yer alır.<sup>86</sup> v) Allah'ın ilmi doğrudan söküp almayacağını, ancak âlimleri kabzederek ilmi ortadan kaldıracığını bildiren hadis,<sup>87</sup> âlimin ilimle olan irtibatının ayrılmaz niteliğine dikkat çekmektedir. vi) Mu'âz b. Cebel, Yemen'e gönderilmesi esnasında Hz. Peygamber'in ne ile hükmedeceğini sorması karşısında taklîdi saymamış ve bunu Hz. Peygamber onaylamıştır<sup>88</sup> ki, bu, ictihâd ehline başkasını taklîd etmenin haram olduğunu göstermektedir.<sup>89</sup> vii) Hz. Peygamber'in "gayret ediniz (ictihâd), zira herkese üzerinde yaratıldığı şeye ulaşma kolaylaştırılır"<sup>90</sup> hadisinde, gücü yetene ictihâd emredilmektedir.<sup>91</sup>

81 Burada söz konusu edilen âyetler "Ey basiret sahipleri ibret alın!" (Haşr, 59/2), "...içlerinden istinbât yapabilenler bunu bilirlerdi" (Nisa, 4/83), "Kur'ân'ı hiç düşünmezler mi? Yoksa kalpler üzerinde kilitler mi vardır!" (Muhammed, 47/24), "Hakkında tartıştığınız her bir şeyin hükmü Allah'a attır" (Şûrâ, 42/10), "Her hangi bir konuda çekişmeye düşerseniz onu Allah'a ve Rasûle götürün" (Nisâ, 4/59) şeklindedir.

82 Arâf, 7/3.

83 İsrâ, 17/36.

84 Gazzâli, *el-Mustasfâ*, IV, 134-135; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 281; Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 275; Husayfân, "Ahkâmü't-taklîd inde'l-usûliyyîn", s. 30.

85 Zikri geçen âyetler: Zuhruf, 43/23; Ahzâb, 33/67; Tevbe, 9/31.

86 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 281; Yahya Muhammed, *el-İctihâd ve't-taklîd ve'l-İttiba' ve'n-Nazar*, Mağrib 2010, s. 120.

87 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Şuayb el-Arnaut ve diğerleri), Beyrut 1416/1995-1421/2001, XI, 59; Buhârî, "İlim", 34 (I, 33-34); Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac Müslim, *Sahîh-i Müslim* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki), Kahire 1374/1955-1375/1956, "İlim", 5 (IV, 2058-2059).

88 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIV, 333, 382, 417; Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (nşr. Mustafa Dib el-Buga), Dimaşk 1428/2007, "Mukaddime", 20 (I, 64-65); Ebû Dâvûd, "Akdiye", 11 (IV, 18-19); Tirmizî, "Ahkâm", 3 (III, 616).

89 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 281.

90 Söz konusu hadiste kullanılan "اجتهدوا" ifadesi yerine hadis metinlerinde "اعملوا" ifadesi kullanılmaktadır. İlgili rivâyetler için bk. Buhârî, "Tefsiru'l-Kur'an", 7 (VI, 86); Tirmizî, "Kader", 3 (IV, 445); İbn Mâce, "Mukaddime", 10 (I, 30-31).

91 Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 275-276.

2. Uygulamadan getirilen delil: Sahabenin önlerine gelen konuyu istişare edip her birinin kendi zannı ile hüküm vermesi ve diğerini taklîd etmemesi de âlimin başkasını taklîd etmesinin câiz olmadığını göstermektedir.<sup>92</sup>

### Aklî deliller:

1. Cevâz, şer'î bir hüküm olup delile ihtiyaç duyar. Müctehidin başkasını taklîdine dair ise bir delil bulunmamaktadır. Bundan dolayı buna cevaz verilemez.

2. Müctehidin ictihâdından sonra başkasını taklîdi câiz olmadığı gibi tutarlılık gereği ictihâdından önce de câiz olmaması gerekir.<sup>93</sup>

3. Şîrâzî'ye göre, akliyyât (itikâd) konularında olduğu gibi âlimin hükme ulaşma aracına sahip olması dolayısıyla başkasını taklîd etmesi de câiz olmamalıdır.<sup>94</sup>

4. Gazzâlî'ye göre, âlimin kendi zannı başkasının zannı ile aynı olsa da kendi zannı asıl, başkasının zannı bedel olduğu için başkasının zannına tâbi olamaz.<sup>95</sup>

5. Müzenî (ö.264/877) ise, genel anlamda taklîde itiraz edilirken kullanılan münazara üslûbunu takip ederek âlimin taklîdinin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Taklîde cevâz verenlere delillerinin olup olmadığını soran Müzenî'ye göre, âlimin taklîdini kabul edenler, bu soruya olumlu yanıt verirlerse taklîdi terk etmiş olurlar. Olumsuz yanıt verirlerse, delile dayanmaksızın kan akıtma, mal ve ırzı helâl kılma gibi Allah'ın ancak delille müsaade ettiği sonuçlara delilsiz gitmiş olurlar. Müzenî, taklîd ettikleri kişinin büyük âlimlerden olmasından dolayı hükmün doğruluğunu bildiklerini söylerlerse, taklîd edilen âlimin, kendisinden daha âlim olduğu gerekçesiyle taklîd ettiği diğer âlime göre terk edilmesinin gerekeceğine dikkat çeker. Bu süreç devam ettirilirse, sahabeden bir âlime kadar gidilmiş olacağını, zira daha üstün âlim varken başkasına uymanın câiz olmayacağını ifade eder. Böylece, âlimin başkasını taklîdinin geçersiz olduğu sonucuna ulaşır.<sup>96</sup>

Sonuç olarak ictihâda vakti olmayan, kendisinden daha âlim bir şahıs bulunan bir âlimin kendisi için ya da başkası için bir başka âlimi ya da sahabeyi veye sahabe ve tâbiûnu taklîd etmesi tartışmalıdır. Aynı şekilde zikredilen durumlar olmaksızın mutlak olarak bir âlimin başka bir âlimi taklîd etmesi de ihtilafa konu olmuştur.

92 Gazzâlî'ye göre sahabenin istişaresi, taklîd amaçlı olmayıp delil öğrenmeye dönüktür. Gazzâlî, aynı görüşe varılması durumunda böyle bir görüşe uymanın câiz olacağını, görüş ayrılığı olduğunda ise bir âlimin bir başkasını taklîdinin câiz olmaması gerektiğini dile getirmekte, İbn Abbas (ö.68/688), İbn Ömer (ö.74/694), İbn Zübeyr (ö.73/693) gibi küçük sahabilerin, Ebû Bekir ve Ömer gibi büyük sahabilere muhâlefet etmelerinin câizliği konusunda sahabenin icmâmının buna delâlet ettiğini ifade etmektedir (Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 135-136).

93 Esen, *İctihâd Teorisi*, s. 213-215.

94 Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 253. Benzer açıklamalar için bk. Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 276.

95 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 131-133. Destekleyici mâhiyette Seyyid Bey (ö.1343/1925), makbul zannın başkasının zannı değil müctehidin kendi zannı olduğunu, ayrıca müctehidin zannının başkasının zannından daha güçlü olduğunu ifade etmektedir (Seyyid, *Usûl-i fikh medhal*, s. 247-248).

96 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, VI, 281-282 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 871-872.



Burada çoğunluğa ait görüş, bir âlimin hiçbir şekilde başkasını taklîd edemeyeceği şeklinde ortaya çıkmaktadır. Çoğunluk görüşünün, âlimin başka bir âlimi taklîd edemeyeceği şeklinde olması, ilme ve ilmî faaliyete verilen önemi göstermesi açısından dikkate değerdir. Getirilen delillere bakıldığında, çoğunluğun, daha çok genel anlamda taklîdi yasaklayan delilleri kullandığı görülmektedir. Azınlık ise, taklide dair genel yasaktan istisnâ ifade eden özel deliller bulmaya çalışmıştır. Öte yandan her iki gubun da getirdiği deliller, kat'î olmayıp zannîdirler ve konu ictihâdî bir mesele niteliğindedir. Getirilen deliller ve karşılıklı değerlendirmeler dikkate alındığında, bazı gerekçelere bağlı olarak istisnâların yapılabileceği düşünülebilirse de asıl ve makbûl olan uygulamanın bir âlimin başkasını taklîd etmemesi ve kendi ictihâdıyla hareket etmesi yönünde olduğu söylenebilir. Ancak bunun, ictihâd edecek kişide ictihâda ehil olma niteliklerinin bulunması şartıyla mukayyed olduğu hatırlatılmalıdır.

Yukarıda ele alındığı üzere âlimin taklîdine cevaz verenler, bu taklîdi, yasaklanmış taklîdten istisnâ edip bilgi ve amel kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Karşı çıkanlar ise, âlimin âlimi taklîd etmesini, yasaklanmış taklîdin kapsamına dahil ederek onun bilgi ve amele kaynaklığını reddetmişlerdir. Son olarak, taklîd eden âlimde ortaya çıkan veriye ait bilgi değerinin genel olarak âmmînin âlimi taklîdinde yapılan değerlendirmelerle benzer nitelikte olduğu ifade edilmelidir.

## II- KONUSU AÇISINDAN TAKLİDİN BİLGİ VE AMEL DEĞERİ

Konusuna göre taklîd ele alınırken usûlcüler, hükümleri *aklî* ve *şer'î* olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Usûlcüler, *aklî hükümlerle*, daha çok mücerred akılla bilinen Allah'ın varlığını, birliğini, sıfatlarını, Hz. Peygamber'in peygamberliğini bilmek gibi itikâdî konuları; *şer'î hükümler* ile ise, sem'î delille bilinebilecek fûrû ile ilgili her şeyi kastederler.<sup>97</sup> Bu iki konunun dışında, usûlcüler tarafından taklîd çerçevesinde açıkça ve yaygın bir şekilde incelenmese de kendine has bir yapısı olan fıkıh usûlü alanındaki taklîdin de burada ele alınması yerinde olacaktır. İncelenecek konulardaki görüş ve tartışmalar, daha çok çoğunluğun kabul ettiği üzere âmmînin âlimi taklîdi ve kabul edenlere göre âlimin âlimi taklîdi alanlarıyla sınırlıdır. Şimdi bu çerçevede ve mahiyetlerine uygun bir şekilde sıralayarak aklî/itikâdî konular, fıkıh usûlü ile ilgili konular ve şer'î konulardaki taklîdin bilgi ve amel değerine yer verilebilir.

97 Şirâzî, *el-Luma'*, s. 251; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II, 950; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 277, 280; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 862; Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 265; Kaya, "Taklid", XXXIX, 464.



## A- AKLÎ/İTİKÂDÎ KONULARDA TAKLÎD

Ubeydullah b. el-Hasan el-Anberî (ö.168/785), Haşeviyye ve Ta'limiyye,<sup>98</sup> aklı hükümlerde, yani itikâdî konularda taklîdin câiz ya da vâcip olduğu görüşündedir.<sup>99</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Basrî bazı Şâfiîlerin, İsferrâinî (ö.418/1027) zâhir ehlinin, Cüveynî Hanbelîlerin, Zerkeşi ve Râzî fukahânın bir çoğunun itikâdî konularda taklîde cevâz verdiğini dile getirmektedir.<sup>100</sup> Hadis âlimlerinden ve zâhir ehlinin bir grubu da bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.<sup>101</sup> İstisnâî genellemeler hariç yapılan açıklamalar birlikte değerlendirildiğinde, azınlıkta kalan bir topluluğun itikâdî konularda taklîde cevâz verdiği söylenebilir.

Cumhûr ise, itikâdî konularda taklîdin câiz olmadığı, bu konularda nazarda bulunulmasının ve delile dayanılmasının gerekli olduğu kanaatindedir.<sup>102</sup> Bazı usûlcülerin, bu konuda ihtilâfın olmadığını ve icmân bulunduğunu ifade etmeleri,<sup>103</sup> söz konusu görüşün yaygınlığını ve gücünü göstermesi açısından dikkate değerdir. Görüldüğü üzere burada, azınlık görüşü olarak *aklî/itikâdî konularda taklîdi câiz/vâcip görenler* ve çoğunluk görüşü olarak *buna muhâlefet edenler* şeklinde iki yaklaşım ortaya çıkmaktadır.

98 Haşeviyye, dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve özellikle ulûhiyyet meselelerinde naslar arasında bağlantı kuramayarak teşbih ve tecişime kadar varan telakkileri benimseyen kimseler için kullanılmaktadır. Değişik ekollere mensup pek çok âlim tarafından söz konusu görüşleri temsil edenlerin, Ahmed b. Hanbelî'e uyduklarını iddia ederek kendilerini "ashâbü'l-hadis" veya "ehl-i hadis" olarak adlandıran bir kısım Selefiyye, Şi'a'ya mensup bazı fırkalarla Müşebbihe ve Mücessimeden oluştuğu kabul edilmektedir (Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *Kitâbü'l-mîle ve'n-nihal* (ed. William Cureton), Leipzig 1923, I, 68, 76-77; Metin Yurdağür, "Haşviyye", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 426-427). Ta'limiyye, İsmâilîliğin bir başka adıdır. Gerçeğin ancak masum imamın öğretimi (ta'limi) ile öğrenilebileceğine inandıklarından dolayı bu adla anılırlar. Ta'limi esas almaları dolayısıyla aklı istidlâli reddederler. Onlara göre insanların ileri sürecekleri görüşler birbirinden farklı, hatta zıt olabileceği için dinî metin ve gerçekler ancak mâsum imam tarafından öğretilmesi suretiyle öğrenilip uygulanabilir. Tâlim düşüncesinin İsmâiliyye'de ortaya çıkması ve geliştirilmesi genellikle Hasan Sabbâh (ö.518/1124)'a nisbet edilmektedir [Şehristânî, *Kitâbü'l-mîle ve'n-nihal*, I, 127-128; Mustafa Öz, "Ta'limiyye", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 548-549].

99 Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 251; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 193; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 863; Mustafa, *Tenbihü'l-esdikâ*, s. 108; Seyyid, *Usûl-i fikh medhal*, s. 242; Sa'd b. Nâsir b. Abdülazîz eş-Şîsri, *et-Taklîd ve ahkâmühü*, Riyad 1416, s. 41-42. Bazılarına nispet edilen, itikâdî konularda nazar ve ictihâdın haram olmasına mukâbil taklîdi vâcip gören yaklaşım için bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 278; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 193. Seyyid Bey, bu grubun, İsmâiliyye, Bâtîniyye, Ta'limiyye gibi isimlerle isimlendirildiğine dikkat çekmektedir (Seyyid, *Usûl-i fikh medhal*, s. 243-244). Şîsri, itikâdî konularda taklîdin câiz olduğu görüşünü el-Anberî ve bazı şâfiilere, vâcip olduğu görüşünü bazı zâhir ehline nispet etmektedir (Şîsri, *et-Taklîd ve ahkâmühü*, s. 42). Bu açıklamaların yanında mutlak taklîd taraftarı oldukları dikkate alındığında vâcip görüşünün daha çok Haşeviyye ve Ta'limiyye'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.

100 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 934; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 91; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 277-278; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 863. Karâfî (ö.684/1285), Hanbelîlerin meşhûr olan görüşünün, itikâdî konularda taklîdin reddi yönünde olduğunu belirtmektedir (Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 278). Buna göre itikâdî konularda taklîd taraftarı yaklaşımın azınlıkta kalan bazı Hanbelîlere ait olduğu anlaşılmaktadır (Destekleyici açıklamalar için bk. Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz Ali el-Futuhi İbn Neccâr, *Şerhü'l-Kevkebi'l-münîr bi-muhtasarî't-Tahrîr: el-Muhteberü'l-münteker şerhi'l-Muhtasar fî usûli'l-fikh* (nşr. Muhammed Zuhayli, Nezih Hammad), Dimaşk 1408/1987, IV, 533-534).

101 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 864; İbn Neccâr, *Şerhü'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 535-536; Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 268-269.

102 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 941; Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 251; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, III, 1017; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 193; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 277; İbn Neccâr, *Şerhü'l-kevkebi'l-münîr*, IV, 533; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 863; Hafnâvî, *Tebîrî'n-nücebâ*, s. 199; Husayfân, "Ahkâmü't-taklîd inde'l-usulîyyîn", s. 16.

103 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 277; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 863; Hasan Hân, *et-Tarikatü'l-müslâ*, s. 38; Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 269.

## 1- Aklî/İtikâdî Konularda Taklîdi Caiz/Vacip Görenlerin Delilleri

*İtikâdî konularda taklîde cevâz verenler ya da taklîdi vâcip görenler*, görüşleri lehine bir çok delil getirmişlerdir. Ancak onların bu konuda ileri sürdükleri gerekçeler cumhur tarafından eleştirilmiştir. Bu görüşü savunanların belli başlı gerekçeleri ve cumhurun bunlara verdikleri cevapları şu şekilde özetlemek/sıralamak mümkündür:

### Naklî deliller:

1. “İnkâr edenler müstesna, hiç kimse Allah’ın âyetleri hakkında tartışmaz”<sup>104</sup> âyetinde tartışma yasaklanmakta, nazar da tartışmaya götürmesi dolayısıyla reddedilmiş olmaktadır. Hz. Peygamber, kader konusunda tartışıklarını gördüğü sahabeyi bundan men etmiş ve “sizden öncekiler bu konuya dalmalarından dolayı helak edildiler”<sup>105</sup> buyurmuştur. Aynı şekilde Hz. Peygamber, “size yaşlı kadınların dini üzere olmak düşer”<sup>106</sup> açıklamasında bulunmuştur. Bütün bunlar, itikâdî konularda nazarın câiz/vâcib olmadığını, aksine yasaklandığını, taklîdin ise geçerli olduğunu göstermektedir. Zikredilen delilleri muhâlif bir yaklaşımla değerlendiren Âmidî, söz konusu âyette yasaklananın, başka bir âyette işaret edildiği gibi<sup>107</sup> hak üzere değil de bâtil üzere yapılan cedel olduğunu, Allah Teâlâ’nın bazı âyetlerinde<sup>108</sup> güzel mücâdeleyi emretmesinin hak üzere mücâdelenin yasaklanmadığını gösterdiğini ifade etmektedir. Diğer yandan o, “Göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler”<sup>109</sup> âyetinde nazarda bulunanların övüldüğüne dikkat çekmektedir. Yaşlı kadınların dini üzere olmayı emreden hadisin ise sahih olmadığı, sahih olsa bile hadiste Allah’ın hükmettiği ve gerçekleştirdiği durumların kastedildiği açıklamasında bulunmaktadır.<sup>110</sup> Dolayısıyla ona göre bu hadis, kadere rızayı hedeflemektedir.

2. Sahabenin hiç birisinden aklî/itikâdî konularda nazarda bulduklarına dair bir haber nakledilmemiştir. Eğer onlar, itikâdî konularda nazarda bulunmuş olsalardı, fikhî konulardaki nazar faaliyetleri gibi bu konulardaki nazar faaliyetleri de aktarılırdı ve eğer nazar vâcib olsaydı, onların bu konularda nazarda bulunmaları evleviyetle gerekirdi. Cumhur bu gerekçeye şu şekilde itiraz etmiştir: Sahabenin itikâdî konularda nazarda bulunmadığını söylemek, bizden biri bildiği hâlde onların Allah’ı bilmediği iddiasına götürür ki, bu muhâldir. Allah’ı bildikleri kabul edildiğinde ise, Allah’ı bilmek zarûriyyâttan olmadığına göre nazar söz ko-

104 Mü’min, 40/4.

105 Benzer manaya gelen rivâyetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 250; Tirmizî, “Kader”, 1 (IV, 443).

106 Ebu’l-Fazl İrâkî, *el-Mugni an hamli’l-esfâr* (nşr. Eşref Abdü’l-Maksûd), Riyâd 1415/1995, II, 745.

107 Söz konusu âyet “Bâtıl hakkın yerine koymak için mücâdele etmişlerdi” (Mü’min, 40/5) şeklindedir.

108 Bahsi geçen âyetler “Onlarla en güzel şekilde mücâdele et” (Nahl, 16/125), “Ehl-i kitapla ancak en güzel yoldan mücâdele edin” (Ankebût, 29/46) şeklindedir.

109 Âl-i İmrân, 3/191.

110 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 194-196. Benzer açıklamalar için bk. Hafnâvî, *Tebşîrü’n-nücebâ*, s. 203-204; Husayfân, “Ahkâmü’t-taklîd inde’l-usûliyyîn”, s. 16, 20-21.

nusu olacaktır. Onlardan bir tartışmanın nakledilmemiş olması, zihinlerinin netliği, itikâdlarının doğruluğu ve buna ihtiyaç duymamaları dolayısıyla. Fürûa dair meselelerin aktarılma sebebi ise, kat'î meselelerin aksine bunların ictihâdî ve zannî olmaları ile ilgilidir.<sup>111</sup>

3. Hz. Peygamber'den, sahabeden, tâbî'undan ve günümüze kadar hiç kimseden kendi zamanlarında yaşayan avâmın nazarı terk etmelerine itiraz ettiklerine dair herhangi bir şey aktarılmamıştır. Bu da nazarın değil taklîdin câiz/vâcib oluşuna delâlet eder.<sup>112</sup> Bu itirazın bulunmamasını Âmidî, halkın nezdinde tafsîlî olarak değil de icmâlî deliller ile Allah'ı bilmenin gerçekleşmiş olmasına bağlar.<sup>113</sup> İbn Dakîk'l-Îd (ö.702/1302)'in açıklamaları da Âmidî'yi destekler niteliktedir. Bu çerçevede o, itikâdî alanda, halkta, öncüllerin düzenlenip sonuçların elde edilmesi anlamında bir nazar söz konusu olmasa da, mucize, Hz. Peygamber'in hâlleri ve kesinlik ifade eden karînelere üzerinde genel bir nazarın ortaya çıktığını ifade etmektedir.<sup>114</sup>

### Aklî deliller:

1. İnsanların çoğunluğu taklit üzere olup nazarla sorumlu tutulmaları meşakate yol açar.<sup>115</sup> Söz konusu delile itiraz edilerek, bunun doğruya ulaşma konusunda bir delil olamayacağı, zira âyetlerde<sup>116</sup> ve ilgili hadiste<sup>117</sup> işaret edildiği üzere sapkın akîdelerdeki taklîdin sahih olanlara göre daha çok olduğu dile getirilmiştir. Ayrıca zikredilen delile itiraz edenlere göre, hakka ait deliller ince ve kapalıdır. Onları, ancak, saf zihne ve üstün akla sahip olanlar büyük bir gayret ile anlarlar.<sup>118</sup> Dolayısıyla avâmın oluşturduğu büyük toplulukların bir görüşü onaylaması, o görüşün doğruluğunu göstermez.

2. İtikâdî konularda delil aramanın vâcib olmadığına ve gerçek amacın Allah ve elçisinin sözlerine uyma olduğuna dikkat çeken bazı hadis âlimleri, Allah'ın şüphe taşımayan bir itikâd verdiği kimselerden nazar sorumluluğunun düştüğünü belirtmişler, özellikle böyle bir itikâda sahip avâmın, itikâdî konularda bir çok nazar sahibinden daha güçlü bir imana sahip olabildiğini ifade etmişlerdir.<sup>119</sup> Böylece onlar, itikâdî alanda taklîdi yeterli kabul etmişlerdir. Bu delile karşı, çoğunluğun, zikri geçen hâllerde kesin imanın ortaya çıkmasının genel bir nazara dayandığını dile getireceği tahmin edilebilir.

111 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 195-196; Mustafa, *Tenbihü'l-esdikâ*, s. 109; Hafnâvî, *Tebisirü'n-nücebâ*, s. 202.

112 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 195; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 277; Mustafa, *Tenbihü'l-esdikâ*, s. 109; Husayfân, "Ahkâmü't-taklîd inde'l-usûliyyîn", s. 18-19.

113 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 196.

114 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 277-278. Benzer açıklamalar için bk. Mustafa, *Tenbihü'l-esdikâ*, s. 108-109; Seyyid, *Usûl-i fikih medhal*, s. 243; Husayfân, "Ahkâmü't-taklîd inde'l-usûliyyîn", s. 18-19.

115 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 197; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 277; Husayfân, "Ahkâmü't-taklîd inde'l-usûliyyîn", s. 20.

116 Bahsi geçen âyetler "Yeryüzünde bulunanların çoğuna uyacak olursan, seni Allah'ın yolundan saptırılar" (En'âm, 6/116), "İman edip de iyi işler yapanlar ne kadar az!" (Sâd, 38/24) şeklindedir.

117 Söz konusu hadis "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, bir tanesi kurtulacak, geri kalan cehenneme girecektir" [İbn Mâce, "Fiten", 18 (II, 1322); Ebû Dâvûd, "Sünne", 1 (V, 5); Tirmizî, "İmân", 18 (V, 26)] şeklindedir.

118 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 197; Husayfân, "Ahkâmü't-taklîd inde'l-usûliyyîn", s. 20.

119 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 278; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 864-865; Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 268-269.

3. Allah'ı bilmede nazarın vâcib olması, ârif (Allah'ı bilen) açısından var olanı yeniden elde etmeyi içerdiği için muhâldir. Ârif olmayan açısından ise, Allah'ı bilme konusunda nazarın vâcib kılınabilmesi, zarûrî olarak onun Allah'ı bilmemesini gerektirir. Bu durumda Allah'ın nazarı vâcib kıldığını bilmenin Allah'ın zâtını bilmeye, Allah'ın zâtını bilmenin de Allah'ın vâcib kılmasına bağlı olan nazara dayandırılması şeklinde kısır döngü (iki şeyin birbirine dayandırılması) ortaya çıkmaktadır. Bu kısır döngüden kurtulmak ise, ancak taklîd ile mümkündür. Bu delile itiraz eden Âmidî'ye göre, "nazarın vâcib olmasının Allah'ı bilmemeyi gerektirdiği" yaklaşımı, ancak bilmemenin kulun gücü dahilinde olduğu kabul edildiğinde düşünülebilir. Bu ise, müsellem değildir. Zira bilmemek, irade ve gayretle elde edilen bir netice değildir. Kısır döngünün bulunduğu iddiası da, müsellem değildir. Zira, şer'î vâcib nazara dayanmaz.<sup>120</sup> Bu durumda, teklîf gelmeden nazar ve Allah'ı bilme zorunluluğu ortaya çıkmayacak, teklîfle birlikte nazar ve Allah'ı bilme şer'î olarak zorunlu hâle gelecektir. Böylece kısır döngü oluşmayacaktır.

4. Taklîdin aksine nazarda şüphelenme, görüş karışıklığı yaşama ve yanlışa düşünme gibi tehlikeler söz konusudur. Bahis konusu tehlikelerden kurtulma ihtimâlinin yüksek olduğu cihete yönelmek daha evlâ olduğu için taklîd uyulmaya daha lâyıktır. Bu yüzden halkın çoğunun taklîdi tercih etmesi daha doğru olacaktır. Taklîdin lehine getirilen bu gerekçeye itiraz eden Âmidî, taklîd edilen kimseye inanmanın, taklîd ile veya zarûreten ortaya çıkmasının mümteni oluşuna, dolayısıyla taklîd edilen kimseye inanmanın dahi ancak nazar ile mümkün olacağına dikkat çekmektedir. Ayrıca ona göre taklîd ile inanılması durumunda sonsuz bir dayandırma süreci izlenmesi şeklinde teselsül meydana geleceği için taklîd imkansızlık içermektedir.<sup>121</sup> Diğer yandan, itikâdî konulardaki nazarda ortaya çıkacak mahzûrlar, taklîdde ziyadesiyle vardır. Zira nazarda söz konusu olmadığı halde taklîdde taklîd edilen kişinin haber verdiği şeylerde yalan söyleme ihtimâli bulunmaktadır.<sup>122</sup>

5. İtikâdî konulardaki delillere ait belirsizlik ve kapalılıklar, fûrûa ait delillere nazaran daha fazladır. Delillerinin anlaşılması daha kolay olan fûrûda, zorluğu giderme amacına dayalı olarak taklîd câiz olduğuna göre, anlaşılması daha zor delillere sahip olan itikâdî konularda taklîdin câiz kılınması daha evlâdır. Ayrıca itikâd ve fûrûun her ikisi de mükellef tutulma bakımından eşit olduğundan dolayı fûrûda câiz olan taklîdin itikâd alanında da câiz olması gerekir.<sup>123</sup> Her iki delile karşı çıkanlar, fûrûda, taklîd ile elde edilebilen zannın aranması söz konusu iken, usûlde (itikâdî konularda) yakînin arandığına dikkat çekerler. Ayrıca hata edildiğinde küfre götüreceği için akâidle ilgili konuların fûrûdan daha önemli olduğunu vurgular-

120 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 195-196. Bu konu, hüsün-kubuh meseleleriyle ilgilidir ve Âmidî, burada, Eş'arî yaklaşımı temsil etmektedir.

121 Buradaki teselsül, birine başkasını taklîd ederek uyulduğunda, taklîd edilene yine başkasını taklîd ederek uymanın gerekmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır.

122 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 195, 197. Benzer açıklamalar için bk. Mustafa, *Tenbihü'l-esdikâ*, s. 110; Hafnâvî, *Tebisirü'n-nücebâ*, s. 204-205.

123 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 195; Hafnâvî, *Tebisirü'n-nücebâ*, s. 202-203; Husayfân, "Ahkâmü't-taklîd inde'l-usûliyyîn", s. 19.

lar. Bunlardan dolayı ikisinin birbiri ile kıyaslanmasının yanlış olduğu, fūrūda câiz olan taklîdin, usûlde de câiz olmasının gerekmeyeceği sonucuna ulaşırlar.<sup>124</sup>

### 1- Aklî/İtikâdî Konularda Taklîdi Caiz Görmeyenlerin Delilleri

*İtikâdî konularda taklîde karşı çıkan cumhûra* gelince, öncelikle muhâliflerin görüşlerine getirdikleri itirazlar çerçevesinde yukarıda aktarılan açıklamaların delil olma yönüne işaret edilmelidir. Bunların dışında onlar, görüşlerini ispat amacıyla naklî ve aklî bir çok delile daha yer vermişlerdir.

#### Naklî deliller:

1. Kur'ân-ı Kerîm'de ilmin ve nazarın önemi ve terkinin kınanması ile ilgili bir çok nass vardır.<sup>125</sup> Bu nasslar, itikâdî konularda ilmin ve nazarın vâcib olduğunu, bunların terkinini içeren taklîdin ise câiz olmadığını göstermektedir.<sup>126</sup>

2. Taklîd ile değil, temel iman esaslarına dair âyet ve hadislerin delil olarak bilinmesi ile yakîn ortaya çıkar.<sup>127</sup>

3. Başkasının taklîd edilmesini mümkün kılan delillere dayanarak âmmînin ilgili şartlar çerçevesinde müctehidi taklîd etmesi dışında taklîd şerî'atte zemmedilmiştir. İtikâdî konularda taklîdin olabileceğine dair herhangi bir delil de yoktur. Aksine "Babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izlerine uyarız"<sup>128</sup> âyeti, bu konulardaki taklîdi zemetmektedir. Bu da, itikâdî konularda taklîdin câiz olmadığını göstermektedir.<sup>129</sup>

#### Aklî deliller:

1. Allah'ı bilmenin (ma'rifet) vücûbu konusunda selefin/ümmetin icmâi vardır. Taklîdin Allah'ı bilmeye götürmesi ise mümtenidir.<sup>130</sup> Bu çerçevede Âmidî, taklîdin Allah'ı bilmeye (ilim) götürmediğini bir çok açıdan açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, masûm olmaması dolayısıyla itikâd konusunda açıklamada bulunan müftünün verdiği haber bilgi ifade etmez. Öte yandan taklîdin ilim sağladığının kabul

124 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 197; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit*, VI, 283; Hafnâvî, *Tebisirü'n-nücebâ*, s. 203; Husayfân, "Ahkâmü't-taklîd inde'l-usûliyyîn", s. 19-20.

125 Söz konusu nasrlara örnek olarak "Göklerin ve yerin yaratılışında ... düşünen bir toplum için birçok deliller vardır" (Bakara, 2/164) âyeti ile "üzerinde düşünmeksizin iki çenesi arasında geveleyip duranlara yazıklar olsun" [Cemâlüddin Abdullah b. Yûsuf Zeyla'î, *Tahricü'l-ehâdis ve'l-âsâri'l-vâkı'a fi tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemahşeri* (nşr. Abdullah b. Abdurrahman es-Su'dî), Riyad 1414/1993, I, 260-261] hadisine işaret edilebilir (Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 193-194; Hafnâvî, *Tebisirü'n-nücebâ*, s. 201). Örneğin Seyyid Bey, bu çerçevede ilmin ve nazarın övüldüğü, cehâlet ve taklîdin yerildiği bir çok âyete yer vermektedir: Zümer, 39/9, 17-18; Fâtur, 35/28; A'râf, 7/3, 199; Zuhurâf, 43/22; Enbiyâ, 21/53; Ahzâb, 33/67; Bakara, 2/163; Neml, 27/64, Haşr, 59/2; İsrâ, 17/36 (Seyyid, *Usûl-i fıkıh medhal*, s. 241).

126 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 193-194; Seyyid, *Usûl-i fıkıh medhal*, s. 241-242.

127 Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 265-268.

128 Zuhurâf, 43/23.

129 Şirâzî, *el-Lumâ'*, s. 251-252; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 194; Desûkî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 205-206; Hafnâvî, *Tebisirü'n-nücebâ*, s. 201; Husayfân, "Ahkâmü't-taklîd inde'l-usûliyyîn", s. 16-17.

130 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 194; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit*, VI, 277; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 863; Hasan Hân, *et-Tarikatü'l-müslâ*, s. 38; Hafnâvî, *Tebisirü'n-nücebâ*, s. 200.

edilmesi durumunda, âlemin hâdis ve kadîm olduğu iddialarının her ikisinin de taklîd ile benimsenmesi mümkündür. Bu ise, iki zıddın bir arada bulundurulmasını içermesi nedeniyle muhâldir. Aynı şekilde taklîdin, nefiste başlangıçta var olan herhangi bir bilgiye dayanmaması ve üzerindeki ihtilâf dolayısıyla zarûrî olarak ilim ifade etmesi imkânsızdır. Bütün bunlar taklîdin Allah'ı bilmeye götürmediğini göstermektedir.<sup>131</sup>

2. İtikâdda taklîdin geçersizliğini ortaya koymak üzere İbn Kudâme, ihtimaller üzerinden hareket etmektedir. Ona göre, itikâdi konularda başkasını taklîd eden kişi, taklîd ettiği kişi hakkında hatayı mümkün ya da muhâl görebilir. Eğer taklîd ettiği kişinin hata etmesini mümkün görüyorsa, inanç konularında şüphe ortaya çıkmış olur. Muhâl görüyorsa, bu kanaatin dayandığı bir delil yoktur. Taklîd edilen kişinin doğruluğu kalbin sükûna ermesine dayandırılırsa, bu durumda, Hıristiyan ve Yahûdilerin ya da muhâlif inanca sahip kişilerin muhâlefetleri reddedilemeyecektir.<sup>132</sup> Bunlar dikkate alındığında itikâdi konularda, her hâlükârda taklîd yerine nazarın gerekliliği ortaya çıkmış olmaktadır.

3. İtikâdi konulardaki hükümler akla dayanır ve akıl konusunda tüm insanlar müşterektir. Böyle bir durumda başkasının taklîd edilmesi manasızdır, abestir.<sup>133</sup>

Usûlcüler, itikâdi konularda başkasının taklîd edilmesinin câiz ya da vâcib olup olmaması ile bağlantılı bir şekilde delile dayanmadan taklîd yoluyla itikâd sahibi olmuş kişinin durumunu ayrıca tartışmışlardır. Kelâmcıların ve mezhep âlimlerinin çoğunluğu ile hadis imamlarına göre, diğer bir ifadeyle cumhûra göre bu şahıs, istidlâli terk ettiği için fâsık/günahkâr olsa da mü'mindir. Eş'ârî (ö.324/936) ile Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre ise, mukallid olmaktan çıkmadıkça bu şahıs mü'min değildir.<sup>134</sup> İçlerinde Semerkandî, İbn Sem'ânî (ö.489/1096) ve Şevkânî'nin

131 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 194.

132 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, III, 1017-1018. Yapılan açıklamaları destekler nitelikte taklîd edilen kimsenin insani yönünü öne çıkararak Seyyid Bey, insanın yalan söyleyebileceğine, iyi niyetli ve takvâ sahibi olsa da hatadan korunmuş olmadığına dikkat çekmektedir (Seyyid, *Usûl-i fıkıh medhal*, s. 240).

133 Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 252; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 277; Hamevî, *ed-Dürri'l-ferid fi beyânî hükmi't-taklîd*, s.78; Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 269.

134 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 278; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 863; Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 268-269; Seyyid, *Usûl-i fıkıh medhal*, s. 242. Konuya özel bir başlık açan Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö.429/1037), Eş'ârî'nin ve zarûrî olarak bilinmemesi şartıyla Mu'tezile'nin, delile dayanmadıkça mukallidin mümin kabul edilmeyeceği kanaatini taşıdığını dile getirmekte; cumhûrun ise, mukallidde şüphe ortaya çıkmayıp kesin bir kanaat oluşması durumunda mukallidin istidlâlde bulunmadığı için günahkar olsa da mümin olacağı, şüphe ortaya çıkması durumunda ise kâfir olacağı kanaatini taşıdıklarını ifade etmektedir. (Ebû Mansur Abdülkâhîr b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkâhîr Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut 1981, s. 254-255). Kelime-i tevhid veya kelime-i şehâdeti söylemekle birlikte, inancında şüphe içinde olan ve inancının hatalı olabileceği kanaatini taşıyan, sırf başkalarına uyararak onlar iman etti diye iman eden, onlar inkar ederse ben de inkar ederim düşüncesi ile iman eden çıksarı (taklîd-i mahz), Kerrâmiyye mezhebi hariç, şüphe ve zannın imanın sıhatini yok etmesi sebebiyle bütün mezheplerce mümin kabul edilmemiştir (Abdullah Demir, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Mukallidin İmanı", *Diyanet İlmî Dergi*, 44/2 (2008), s. 32). Bazı âlimler, Eş'ârî'den yapılan bahsi geçen aktarımın sahih olmadığı kanaatindedir. Bazıları ise, onun başkasının sözüne delilsiz uyma manasında zan ve vehim ifade eden taklidi kastettiğini, böyle bir imanın geçersiz olacağını, kesin itikâd anlamındaki taklîdin geçerliliğine ise, Mu'tezileden Ebû Hâşim (ö.321/933) dışında kimse'nin itiraz etmediğini dile getirirler (Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 278-279; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 865; Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 269). Kelâmcılar arasında Eş'âriden aktarılan görüşün, ona ait olup olmadığı ya da hangi manaya delâlet ettiği tartışmalıdır (İlgili tartışmalar için bk. Demir, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Mukallidin İmanı", s. 41-42).



de bulunduğu bir grup usûlcü, böyle bir şahsın müm'min olduğu gibi fâsık da olmayacağı kanaatindedir. Zira onlara göre çoğunluğun imanı bu şekilde olup onlar istidlâle güç yetiremezler. Ayrıca Hz. Peygamber, onları nazarla sorumlu tutmamış, sahabeden itibâren sonraki nesiller boyunca icmâlî iman geçerli kabul edilmiş, hatta itikâdî konularda çoğuna nazar yasaklanmıştır.<sup>135</sup> Bu konuda ayırımı giden Gazzâlî, kesin itikâdın bulunduğu durumlarda değil ancak bu itikâda ârızî şüphelerin girmesi durumunda nazarın vâcib hâle geleceğini ifade etmektedir.<sup>136</sup> Dolayısıyla ona göre, ârızî bir şüphe ortaya çıkmadıkça mukallidin itikâdı geçerlidir. Şüphe durumunda ise, nazar gerekir ve onun terki ile günah işlenmiş olur.

Meseleyi değerlendirmeye tâbi tutan Ömerî, itikâdî alandaki taklîdi konusuna göre değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Ona göre, herkeste ortak olarak duyularla algılanan kevnî âyetler üzerinde düşünerek elde edilecek Allah'ın birliği ve kudreti gibi itikâdî konularda istidlâl vâcibdir. Allah'ın sıfatları, kader ve kaza gibi algılanması zor olan meselelerde ise, gücü yetmeyen için taklîd câizdir ve taklîde dayalı kesin itikâd sahihtir.<sup>137</sup>

Sonuç olarak itikâdî alanda cumhûrun taklîde karşı çıkması ve nazarı vâcib kılması, getirilen delillerden de anlaşılacağı üzere itikâdda bilgiye (ilim) dayanma ve kesinlik arayışına bağlanabilir. Bu tavır, İslâm'da itikâdın akliliğine, kesin bilgi merkezli oluşuna ve bunun taklîd karşısındaki önceliğine güçlü bir vurguyu içerir. Muhâlif görüşün delillerine nazaran daha güçlü olduğu anlaşılan cumhûrun sunduğu naklî ve aklî delillerin, usûlcülerin büyük çoğunluğunda görülen taklîde muhâlif genel duruştan beslendiği söylenebilir. Bu durumda cumhûrun, itikâdî konulardaki taklîdi, yasak olan taklîdden istisnâ etmediği ortaya çıkmaktadır. Buna mukabil itikâd alanında taklîde cevaz veren ya da bunu vâcib gören azınlık, söz konusu taklîd alanını, yasak taklîd olarak değerlendirmemektedir. Öte yandan, cumhûrun itikâdda taklîde karşı çıkmasına rağmen taklîdle gerçekleşen imanı geçerli kabul etmesi dikkat çekicidir. Böyle bir imanı kabul edenlerin çoğunluğu, itikâdî konularda taklîd ile günah işlendiği kanaatinde iken, azınlık bir grubun bunun günah olmadığını savunduğu görülmektedir. Burada birinci grup, istidlâlin terk edilip taklîdin tercih edilmesini amelî bir vâcibin terki olarak değerlendirirken, ikinci grubun vâcibin terkinin zarûrete dayandırarak mazur gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak cumhûrun terkinde günah içerdiğini düşündüğü istidlâlin,

135 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II, 951; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit*, VI, 278; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 863-866. Semerkandî, itikâdî konulardaki delillere vâkıf olmak ve onlar üzerinde incelemede bulunmanın, anlayış ve zekâ sahibi kimseler hakkında farz-ı kifâye olduğunu, bir kısmının bu görevi yerine getirmesi ile diğerlerinin üzerinden sorumluluğun kalkacağını ifade eder. Diğer yandan Semerkandî, öğretmenlerin kusuru, meselenin kendisinden kaynaklanan kapalılığı ya da anlayış hatasına bağlı olarak kalplerinde çözemeyecekleri bir şüphe oluşma ihtimâli dolayısıyla kelâm ilmini öğrenmeye ve delillere vâkıf olmaya teşvik edilerek avâmın itikâdının yerinden oynatılmasının câiz olmadığı kanaatindedir. Bundan dolayı, ona göre, itikâdî konularda, özellikle avâm için nasihat daha uygundur (Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II, 951).

136 Seyyid, *Usûl-i fıkıh medhal*, s. 242-243. Gazzâlî'nin zikri geçen görüşü için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye* (nşr. Abdurrahman el-Bedevisi), Kâhire 1964, s. 93.

137 Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 269-270.



uzmanlık gerektiren istidlâl olmayıp ortalama insan aklı ile düşünülebilecek durumları içerdği söylenebilir. Mukallidin imanını geçersiz sayarak zikredilen iki gruptan ayrılan yaklaşım ise, nazar ve istidlâli itikâdda tek geçerli yol olarak kabul etmiş gözükmektedir.

Yapılan açıklamalara bakılarak, itikâdî konularda taklîdin genel bir düşünme faaliyeti ile anlaşılacak konularda geçerli kabul edilmeyip uzmanlığı gerektiren konularda meşrû görülmesinin daha uygun olacağı ifade edilebilir. Zira birinci durumda her insan neticeye ulaşabilirken ikinci durumda ilmî faaliyet ve derinlemesine düşünme gereklidir. Bunlar ise, eğitimle ve süreç içerisinde kazanılabilecek şeylerdir. Bahsi geçen sorumluluğun herkese yüklenmesi, itikâdî açıdan bir çok sakıncaya sebebiyet verecektir.

İtikâdî konularda taklîdi gerekli ve buna dayalı olarak ortaya çıkan imanî günah söz konusu olmaksızın geçerli kabul edenler, taklîdin ilim sağladığı görüşüne sahiptir. İstidlâl terk edildiği için günah işlenmiş olacağını düşünenler ile avâmın mazur görüleceği gerekçesiyle günah işlenmiş olmayacağını düşünenlere göre neticede mukallidin imanî geçerlidir. Bu iki grup cumhûru oluşturmaktadır ki, yapılan açıklamalar dikkate alındığında onlara göre taklîd ile imanın ortaya çıkabilmesi için zan seviyesi yeterli olmayıp kişinin kendinden ya da dışarıdan gelen bir şüpheyi aklına getirmemiş olması gerekir. Buna göre imana ulaştıran taklîd, delile dayanmayan ve vukûfiyet sağlamayan kesin kanaat anlamında itikâd/cezm seviyesinde bir bilgi sağlamaktadır.<sup>138</sup> Taklîd ile gerçekleşen imanın geçersiz olduğunu savunanlara göre ise, itikâdda taklîd şek, vehim veya cehl ortaya çıkarmaktadır ya da zan sağlasa da onlara göre itikâdî konularda zan yeterli bir bilgi seviyesi değildir.

### C- FIKIH USÛLÜNDE TAKLİD

Fıkıh usulünde taklîd konusu, usûlcüler arasında yaygın ve sınırları belli bir şekilde tartışılmasa da usûlcülerin bazı açıklamaları ile genel taklîd anlayışları dikkate alınarak incelenebilir. Mutlak taklîd taraftarları olarak Haşeviyye ve Ta'lîmiyye'nin ictihâda tamamen muhâlif olmaları dolayısıyla daha çok ictihâdî alanla ilgili olan fıkıh usûlündeki taklîd meselesini gündemlerine almayacakları söylenebilir. Bu durumda usûlde taklîd konusunda *karşı çıkanlar* ve *cevâz verenler* olmak üzere temelde iki yaklaşımdan bahsedilebilir.

Usûlde taklîde karşı çıkanların başında delilsiz taklîde mutlak olarak muhâlif olan ittibâ ehlinin geleceği ve diğer alanlarda görüşlerini desteklemek üzere getirdikleri delilleri burada da ileri süreceklere tahmin edilebilir. Burada ittibâi sa-

138 Cumhûrun yaklaşımı ile ilgili olarak bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 254-255; Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, 93; Demir, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Mukallidin İmanı", s. 32

vunanlar olarak Bağdat Mu'tezilesi (Kaderiyye)'nden bazıları,<sup>139</sup> İbn Hazm,<sup>140</sup> İbn Teymiyye,<sup>141</sup> Şevkânî<sup>142</sup> ve Siddîk Hasan Hân'a<sup>143</sup> işaret edilebilir. Bunların dışında bazı eserlerde usûlde taklîde cevâz vermeyenler olarak Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Karâfî'ye atıfta bulunduğu görülmektedir.<sup>144</sup> Ancak kendi ifadelerine bakıldığında onların böyle bir görüşü savundukları açık değildir. Nitekim Karâfî, usûlde taklîde karşı çıktığını söylediği Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşünü ve gerekçesini aktarmakta, kendisi açık bir şekilde herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.<sup>145</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Basrî de el-Mu'temed'de "usûlü'ş-şer'î"da taklîdin câiz olmadığını ifade etmekle birlikte buna namazın vâcipliğini ve namazların rekaat sayılarını örnek vererek söz konusu ifade ile fıkıh usûlü yerine tevâtüren nakledilen dinin temel hükümlerinde taklîdin geçersizliğini kastettiğini ima etmiş olmaktadır.<sup>146</sup> Zayıf bir ihtimal olmakla birlikte eğer Basrî ve Karâfî'nin fıkıh usulünde taklîde cevaz vermedikleri kabul edilirse, bu görüşlerini fıkıh usûlünün itikâdî konulara mülhak olduğu yaklaşımına dayandırdıkları söylenebilir. Nitekim Karâfî'nin Basrî'ye atfen getirdiği açıklamalara göre itikâdî konulara mülhak olduğu için fıkıh usulünde de her müctehid değil sadece onlardan biri hakka isâbet eder ve fıkhînin aksine fıkıh usûlünde hata eden günahkâr olur. Bu nedenle itikâdî konularda olduğu gibi fıkıh usulünde de taklîd câiz değildir.<sup>147</sup> Ayrıca usûlde taklîdin câiz olmadığını ispat için özellikle âlimin âlime uymasının câiz olmadığını gösteren delillerden hareketle şu şekilde bir delil ileri sürülmektedir: Usûl kaidelerine ancak şer'î hükümlere ulaşmayı hedefleyen müctehidler ihtiyaç duyar. Bir müctehidin başkasını taklîd etmesi isecâizdir.<sup>148</sup>

Taklîd konusunu ele alan usûlcülerin büyük çoğunluğunun yukarıda izah edildiği şekliyle aklî/itikâdî konularda ve aşağıda ele alınacağı üzere zarûrî olarak bilinen şer'î/fer'î konularda taklîdin câiz olmadığını, geri kalan konularda taklîdin câiz olduğunu dile getirmeleri ya da başka bir açıklamaya yer vermeyerek bunu imâ etmeleri dikkate alındığında usûlcülerin genelde usûlde taklîde cevâz verdikleri söylenebilir.<sup>149</sup> Aynı şekilde müctehidlerin kısımları ele alınırken, "hem usûlde hem fûrûda müctehid" ve "usûlde mukallid fûrûda müctehid" kısımlarının yaygın

139 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 934; Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 252; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 147; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, III, 1019; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 197; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, VI, 284.

140 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 823-824, 830, 836, 838, 848-849, 862.

141 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, II, 164-167.

142 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 868-869.

143 Siddîk Hasan Hân, *et-Tarikatü'l-müslâ*, s. 39-40.

144 Örnek olarak bk. Ebu'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl* (nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavviz), Mekke 1418/1997, I, 161; Ebu'l-Hasan Alaeddin Ali b. Muhammed b. Abbas el-Ba'î İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-imam Ahmed b. Hanbel* (nşr. Muhammed Mazhar Bekâ), Dımaşk 1980, s. 167; İbn Neccâr, *Şerhü'l-kevkebi'l-münîr*, IV, 535.

145 Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, I, 161-162.

146 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 941.

147 Karâfî, *Nefâisü'l-Usûl*, I, 161.

148 Şîsrî, *et-Taklîd ve Ahkâmühû*, s. 70.

149 Benzer bir yaklaşım için bk. Şîsrî, *et-Taklîd ve Ahkâmühû*, s. 69.

bir şekilde kabul edilmesi,<sup>150</sup> usûlcüler arasında genel olarak usûlde taklîdin câiz olduğu yaklaşımının tercih edildiğini gösterir. Teorik bakışa ek olarak pratikte usûl eserlerinin çoğunda bir çok usûlî meselenin halinde, ilgili teorinin kurulmasında ve kavramlaştırmaların yapılmasında usûlde taklîd çerçevesinde değerlendirilebilecek yaklaşımların benimsenmesi de bu görüşü destekler niteliktedir.<sup>151</sup>

Ancak yapılan açıklamalar ve usûlcülerin taklîd konularına genel bakışları dikkate alındığında çoğunluğun usûldeki taklîdi mutlak olarak câiz gördüğü söylenemez. Bunun yerine ele alınacağı üzere şer'î/fer'î konularda olduğu gibi bazı sınırlamaların bulunduğu bahsedilebilir. Bu çerçevede Kur'an'ın lafzı ve manasıyla Allah'tan geldiğinin kabul edilmesi gibi temel akli/itikâdî konulara ilhâk edilebilecek ilkelerle "Kur'an hüccettir", "Sünnet hüccettir", "hiçbir usûl kâidesi açık nassa muhâlif olamaz" gibi üzerinde icmâ oluşup tevâtüren nakledilmesi dolayısıyla zarûrî olarak bilinen ya da az bir tefekkürle anlaşılacak açık, kesin ve dinin temellerinden olan usûl kâidelerinin taklîdinin câiz olmadığı söylenebilir. Bunların dışında kalan tartışmaya açık, zanna mahal olan veya zan ya da kat'îyyât kabilinden olsun ancak ehlinin derinlemesine ilmî faaliyetlerde bulunarak çözüme kavuşturması beklenen usûl meselelerinin taklîde imkân verdiği ifade edilebilir.<sup>152</sup> Öte yandan ictihâd şartlarını taşımayan avâma ictihâdda bulunma yetkisi verilmediği dikkate alındığında usûlde taklîdin sadece âlimlere has bir durum olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Çoğunluğa ait olduğu anlaşılan cevâz görüşünü ispat etmek üzere usûl konularının itikâdî konulardan farklı olduğu ileri sürülmekte, bilmeyenin bilene tâbi olmasını mazur gösteren ve aynı zamanda âlimin âlime uymasını mümkün kılan deliller ile usûlde başkasına uyma fûrûda ictihâdda bulunma şeklinde ictihâdın bölünmesinin câiz olduğu yaklaşımı gündeme getirilmektedir.<sup>153</sup> Pratik sürece bakıldığında yaygın bir şekilde kabul gören usûlde başkasına uyma, usûlde ictihâd edebilecek ehliyete sahip olmayanların başkalarına uyması şeklinde gerçekleştiği

150 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîd*, VI, 212; Muhammed Takiyyü'l-Hakim, *el-Usûlü'l-'âmme li'l-fıkhi'l-mukâren*, y.y. 1983, s. 591-592; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 313-316; Hasan Özer, "İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 14 (2009), s. 363-367; H. Yunus Apaydın, "İctihâd", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 439.

151 Örneğin fukahâ metoduna göre yazılmış eserlerde, önceki usûlcülerden aktarılan yaklaşımların, usûlün inşasında sonrakiler tarafından taklîd edilmesi ve kullanılması ile ilgili olarak bazı örnek ve değerlendirmeler için bk. Adem Yığın, *Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul 2004, s. 125-131.

152 Bazı usûl eserlerinde Kur'an'ın ve sünnetin hücciyetini kabul etmemenin kişiyi kâfir kılacağına, bu gruba giren konularda doğrunun bir olduğuna ve ona isabet etme gerekliliğinin bulunduğu dikkat çekilmekte, bu yönüyle zikredilen konular akli/itikâdî konulara benzetilmektedir (İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrîr*, III, 303). Öte yandan fıkıh usûlünde sükûtü icmâda olduğu üzere ihtilâfın güçlü olduğu noktaların bulunduğu dikkat çekilmekte, buna muhâlefet edenin, zanna dayalı olarak muhâlefet ettiği ve bu muhâlefetten dolayı günah işlemiş olmayacağı ifade edilmekte, itikâddaki benzer durumlardan da örnekler verilerek bu konulardaki taklîdin imkânına işaret edilmektedir (Karâfi, *Nefâisü'l-usûl*, I, 161-162). Burada ilk gruba giren konular, tevâtüren zarûrî olarak ya da az bir tefekkürle bilinebilecek genel kabul görmüş konular iken, ikinci gruba giren konular ancak ehlinin çözüme kavuşturabileceği konular olmaktadır. Akli/itikâdî konular ile aşağıda ele alınacağı üzere şer'î/fer'î konulardaki usûlcülerin tutumlarına bakılarak bu iki gruptan ilki altına giren konularda taklîdin câiz olmadığı, ikincisi altına giren konularda ise câiz olduğu sonucuna varılabilir.

153 Şisrî, *et-Taklîd ve ahkâmühû*, s. 70.

gibi böyle bir ehliyet bulunsa bile bir mezhep içinde hareket ederek başkasına uyma şeklinde de gerçekleşmiştir.<sup>154</sup> Bu durumda usûlde başkasına uymada, yukarıda zikredilen teorik gerekçelerle birlikte usûl alanında detaylarda farklı yaklaşımlar olabilirse de ana hatlarıyla üzerinde birleşilen noktaların belirginleşmesi, usûlün temel meseleleri çerçevesinde doğal sınırlarının tezahür etmiş olması ve usûlde ictihâda olan ihtiyacın giderek azalmasına ek olarak dînî hükümlere güvenin zedelenmemesi, akıl karışıklığına sebebiyet verilmemesi, eğitim ve uygulama birliğinin sağlanması, hukûkî istikrârın güvence altına alınması, siyasal ve sosyal düzenin ve Müslümanlar arasında gerek maddî gerekse duygusal birlikteliğin korunması gibi dînî ve dünyevî maslahatların gözetilmesi şeklinde pratik gerekçelerin de etkili olduğu söylenebilir.

Gerekçeleri ne olursa olsun ve usûlde ictihâda ehliyet bulunsun ya da bulunmasın usûl alanında bir ictihâdî faaliyet gerçekleştirilmeden başka birisine ait bir usûl takip ediliyorsa bunu usûlde taklîd olarak kabul etmek gerekir. Zikredilen gerekçeler çerçevesinde bakıldığında, çoğunluğun kabul ettiği üzere ve işaret edilen sınırlamalarla birlikte usûlde taklîdin câiz olması daha doğru bir yaklaşım gibi gözükmektedir.

Yapılan açıklamalardan hareketle özellikle ittibâ ehli nezdinde taklîdin usûl alanında bilgi kaynağı olarak kabul edilmediği ve taklîdin şek, vehim ya da cehl sağladığı kanaatinin benimsendiği söylenebilir. Çoğunluğun ise, itikâdî alana ilhâk edilebilecek ya da zarûrî olarak bilinen veya az bir tefekkürle bilinebilecek derecede açık olup dinin temellerinden kabul edilen kısım hariç usûl alanında taklîdî âlimler için yasak olan taklîdden istisnâ ettiği ve bilgi kaynağı olarak gördüğü; sağladığı bilgi değeri ile ilgili olarak usûlde taklîdin itikâd/cezm (vukûfiyet bulunmayan gerçeğe mutabık ya da değil kesin bilgi anlamında) ya da zan sağladığı kanaatini taşıdığı ifade edilebilir.

## D- ŞER'Î/FER'Î KONULARDA TAKLÎD

Şer'î/fer'î konulardaki taklîd ile ilgili ortaya çıkan görüşler, *taklîdî vâcib kılan, taklîdî haram kılan* ve orta yolu izleyerek *tafsîle giden* olmak üzere üç temel yaklaşımdan oluşmaktadır.<sup>155</sup> Taklîdî başka bir ihtimale kapalı bir şekilde vâcib görenlerin, taklîde genel bakışlarına uygun olarak Haşeviyye ve Ta'limiyye (mutlak taklîd taraftarları) olduğu söylenebilir.<sup>156</sup> Şer'î/fer'î konular da dahil her konuda vukûfiyet olsun ya da olmasın muhakkak delilin bilinmesi gerektiğini savunarak delil bilinmeksizin taklîdî haram görenler, ittibâ savunanlardır. İttibâ savunanlar

154 İlgili açıklamalar için bk. Nâdiye Şerif Ömerî, *el-İctihâd fi'l-İslâm : usûlühû, ahkâmühû, âfâkuhû*, Beyrut 1985, s.173-193; Esen, *İctihad Teorisi*, s. 129-133.

155 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 280; Hafnâvî, *Tebşirü'n-nücebâ*, s. 207-212.

156 Debûsî, *Takvimü'l-edille*, s. 389; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 139; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 280; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 867; Hafnâvî, *Tebşirü'n-nücebâ*, s. 209.

olarak Bağdat Mu'tezilesi (Kaderiyye)'nden bazıları,<sup>157</sup> İbn Hazm,<sup>158</sup> İbn Teymiyye,<sup>159</sup> Şevkânî<sup>160</sup> ve Sıddîk Hasan Hân'dan<sup>161</sup> bahsedilebilir. Tafsîl ehlini oluşturan cumhûr ise, daha önce işaret edildiği şekliyle ictihâdî nitelikleri kazanma şikkına mukabil tercih edilebilecek bir ihtimal olmasına ve ilgili mesele ile amel etme zorunluluğunun ortaya çıkıp çıkmamasına bağlı olarak câiz ya da vâcip görüşünü benimsemiştir.<sup>162</sup>

Tafsîl ehlini oluşturan cumhûrun, şer'î/fer'î konulardaki taklîdi biri tarafları açısından diğeri şer'î/fer'î alanda taklîdin konuları açısından olmak üzere iki yönden incelediği görülmektedir. 1) Şer'î/fer'î alanda tarafları açısından taklîd: Bu, *âmmînin ve âlimin âlimi taklîdi* çerçevesinde ele alınmaktadır. Bahis konusu olan ayırıma önceki başlıklarda değinildiği hatırlatılmalıdır. 2) Şer'î/fer'î alanda konuları açısından taklîd: Burada bir kısım şer'î/fer'î konularda taklîde cevâz verilmezken bunların dışında kalan konularda taklîde cevâz verildiği görülür. Taklîde cevâz verilmeyen kısım, dinde doğrudan ve açıkça belirtilmiş "usûlü'd-dîn, usûlü'ş-şer'â, erkânü'l-islâm, zarûriyyât, kat'iyât" olarak tabir edilen alanı oluştururken, bunların dışında kalan tartışmaya açık, detay hükümler içeren ve daha geniş bir alanı kapsayan kısım cevâz alanı olarak kabul edilir.<sup>163</sup> Önceki görüşlerle bir arada düşünülüğünde zarûrî olarak bilinen konularda taklîdin bâtlı olduğu konusunda, mutlak taklîd taraftarları dikkate alınmazsa ihtilâf yoktur.<sup>164</sup> Zarûrî olmayan şer'î/fer'î konularda ise, taklîdin geçerliliğine sadece ittibâ ehli itiraz etmektedir.

Çoğunluk nezdinde şer'î/fer'î alanda konuları açısından taklîdin mahiyetinin daha iyi anlaşılabilmesi için bazı usûlcülerin daha açık bir dil kullanarak konuyla ilgili yaptıkları ayırımlara ve bu çerçevede kullandıkları kavram ve örneklerle yer verilmesi yerinde olacaktır. Nitekim Şîrâzî ve Morâvî (ö.1061/1650), şer'î/fer'î konuları şu şekilde taksîme tâbi tutar: 1) *Zarûrî olarak bilinenler*: Beş vakit namaz, zekat, ramazan orucu, hac, abdest, zinanın, içkinin, adam öldürmenin haramlığı gibi konuların bilinmesi bu kısım altında yer alır. 2) *Nazar ve istidlâl ile bilinenler*:

157 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 934; Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 252; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 147; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, III, 1019; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 197; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 284.

158 İbn Hazm, *el-İhkâm fî*, II, 823-824, 830, 836, 838, 848-849, 862.

159 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, II, 164-167.

160 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 868-869

161 Sıddîk Hasan Hân, *et-Tarikatü'l-müslâ*, s. 39-40.

162 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, III, 1018; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 197; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 280. Bazı usûlcüler bu konuda icmâ bulunduğunu dile getirirler (Mesela bk. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, III, 1018). İcmâ yaklaşımı, bu iddia sahiplerinin delilsiz ittibâ da taklîd olarak değerlendirmelerine ve Haşeviyye ve Ta'limiyye gibi aşırı görüşlere sahip ekolleri itibara almamalarına dayandırılabilir. Her halükarda bu yaklaşım, şer'î konulardaki taklîdin geçerliliği konusundaki yaygın kabulü göstermesi açısından dikkate değerdir.

163 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 941; Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 252; Ebü'l-Hattâb Mahfuz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî Kelvezânî, *et-Temhîd fî Usulî'l-Fıkh*, (nşr. Müfid Muhammed Ebû Amşe), Cidde 1985, IV, 398-399; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, III, 1020; Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl* (nşr. Taha Abdürrauf Sa'd), Kahire 1414/1993, s. 432; İbn Emîrî'l-Hâcc, *et-Takrîr*, III, 303; Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikhi'l-Hanbelî* (nşr. Ahmed b. Muhammed b. Salih es-Serrah), Riyad 1421/2000, VIII, 4029; Moravî, *el-Kavlü's-sedid*, s. 37-39.

164 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 941; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 432.

İbadetlerin detayları, muâmelât, nikahla bağlantılı meseleler gibi konuların bilinmesi bu kısma girer. Onlara göre, ilk kısma giren konularda taklîd câiz değilken, ikinci kısımda yer alan konularda taklîd câizdir.<sup>165</sup> Zerkeşi, Şîrâzî'nin taksîminde ilk gruba girenleri *dinden olduğu zarûreten bilinen havâs ve avâm herkesin ortak olduğu bilgi*, ikinci gruba girenleri *sadece havâssa has olan bilgi* şeklinde sunmaktadır. İlk kısımda başkasını taklîdin hiç kimseye câiz olmadığını ifade ederken, ikinci kısımda müctehid, âmmî ve icthâd seviyesine ulaşmamış âlim gruplandırmasına giderek her birisine dair görüş ve tartışmalara yer vermektedir.<sup>166</sup> Nablûsî, zikredilen ikili ayrımı dinden olduğu zarûrî olarak bilinmesi dolayısıyla *üzerinde ittifak edilenler* ve böyle olmadığı için *üzerinde ihtilâf edilenler* şeklinde sunarak ikincisinin aksine ilkinde taklîde ihtiyaç duyulmayacağını ifade etmektedir.<sup>167</sup> İctihâdla karşılaştırmaya giderek konuya yaklaşan Ebû Ali en-Nazzâm (ö.231/849) ve Ebû Ali el-Cübbâî, *icthâdın mümkün olduğu konularda taklîdin câiz olduğunu*, beş vakit namaz gibi *icthâdın mümkün olmadığı konularda ise taklîdin câiz olmadığını* ifade etmektedir.<sup>168</sup> Bu ayrımına göre icthâd ile taklîdin geçerli olduğu alanlar örtüşmektedir.

Yapılan taksîm ve açıklamalara göre icthâda kapalı olup yaygınlık ve ehemmiyeti dolayısıyla Müslüman bir toplumda yaşıyor olmanın bilinmesini zarûrî kıldığı, üzerinde ittifak oluşmuş konular taklîde kapalıdır. Bunların dışında kalan konular ise, dinin asılları değil de teferrüatı kabilinden olması, ihtilâf alanını oluşturması, zanniyâtтан sayılması, detay inceleme gerektirmesi ve ancak ehlinin bilebilecek olması dolayısıyla icthâda açık olduğu gibi taklîde de açıktır.

Şer'î/fer'î konularda taklîde ilgili olarak ortaya çıkan her üç yaklaşım da kendi görüşlerini ispata çalışmıştır. Vâcîp görüşünü savunan mutlak taklîd taraftarları genel taklîd taraftarlığı çerçevesinde kullandıkları delilleri burada da kullanmışlardır.<sup>169</sup> Şer'î/fer'î konularda delilsiz taklîdin haram olduğu kanaatini taşıyan itibâ taraftarları, âmmînin âlimi taklîdine itiraz sadedinde yukarıda sunulan deliller ile genel olarak mutlak taklîd taraftarlarına karşı getirilen delilleri kullanmışlardır.<sup>170</sup> Büyük çoğunluğu oluşturan tafsîl ehli ise, şer'î/fer'î konuları kendi içinde *taklîdine izin verilen ve taklîdine izin verilmeyen kısımlarına* ayırarak delillendirmeye gitmişlerdir. Onlar şer'î/fer'î alanda taklîdin câiz olmadığı kısım ile ilgili olarak bu konuların tevâtürle sabit ve zarûrî olarak biliniyor olması, bu konularda taklîdin câiz olmayacağına dair icmân bulunması, avam-havâs bütün Müslümanların bunları

165 Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 252; Moravî, *el-Kavlî's-sedîd*, s. 37-39.

166 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîd*, VI, 283-304. Bahsi geçen görüş ve tartışmalar, âmmîn ve âlimin taklidi ile ilgili bölümlerde değerlendirildiği için burada tekrar edilmemiştir.

167 Nablûsî, *Hulâsatu't-tahkîk fi beyâni hükmi't-taklîd ve't-telfîk*, s. 4.

168 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 934; Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 252; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 197; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîd*, VI, 284.

169 Mutlak taklîd taraftarlarının taklîd lehine getirdikleri deliller için bk. Yığın, "Klasik Fıkıh Usûlünde Taklîdin Bilgi ve Amel Değeri: Genel Bir Bakış", s. 119-121.

170 Mutlak taklîd taraftarlarına karşı büyük çoğunluğun getirdiği deliller için bk. Yığın, "Klasik Fıkıh Usûlünde Taklîdin Bilgi ve Amel Değeri: Genel Bir Bakış", s. 119-124.



doğrudan bilmede ve bunlardan sorumlu tutulmada eşit olması, zarûri olarak bilinen bir şeyde taklîdin hâsılı tahsil manası taşınması ve bunun abes bir iş olması, bu konuların nazar ve istidlâle diğer bir ifade ile ictihâda kapalı olması gibi gerekçelerle taklîde karşı çıkmışlardır.<sup>171</sup> Şer'î/fer'î konular içerisinde taklîdine izin verilen kısımda ise, zikredilen niteliklerin bulunmadığına işaret etmenin yanında ayrıca âmmînin âlimi taklîdi lehine yukarıda sunulan delillere yer vermişlerdir.

Çoğunluk nezdinde şer'î/fer'î konularda taklîde izin verilen kısım verilmeyen kısma nazaran çok daha büyük bir alanı oluşturmaktadır. İtikâdda genel olarak taklîde karşı çıkılırken şer'î-fer'î konularda taklîde genel bir kabul ile bu denli geniş bir alanın ayrılması ikisi arasındaki farkların zikredilmesini gerekli kılmış ve bu çerçevede usûlcüler tarafından bazı açıklamalar yapılmıştır. Usûlcülere göre, itikâdî konularda değil de şer'î/fer'î konularda taklîde yaygın bir müsaadenin bulunması, taklîd edilen müctehidin itikâdî konulardakinin aksine hata etse de sevaba ulaşacak olmasına dayanır.<sup>172</sup> Ayrıca, itikâdî hükümler ve onların delilleri sınırlı iken fer'î meselelerin ve delillerinin çok olması, herkesin bunları öğrenmesinin zorluğundan dolayı taklîd zarûretini ortaya çıkarmaktadır.<sup>173</sup> Diğer yandan şer'î/fer'î konularda kendisine cevâz verilen taklîd, daha önce belirtildiği üzere âlimin daha âlim olanı taklîdine cevâz veren görüşler olsa da daha çok avâmın âlimi taklîdi çerçevesinde geçerli kabul edilmektedir. Bu, itikâdî konulardakinin aksine şer'î/fer'î konularda avâmlığın taklîdi zorunlu hale getirmesi dolayısıyladır.<sup>174</sup>

Yapılan ayırmalar ve açıklamalara bakıldığında şer'î/fer'î konularda taklîd ile ilgili vâcip görme, haram görme ve tafsile gitme şeklinde ortaya çıkan üç yaklaşımdan ilk ikisi kategorik bir tavır alışı göstermektedir ve kabul ya da red şeklinde kesin bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bu iki yaklaşımdan bütün fer'î konularda taklîdi vâcip gören mutlak taklîd taraftarları için taklîdin fer'î konularda ilim sağladığı, taklîdi haram kabul eden ittibâ taraftarlarına göre ise taklîdin şek, vehim ya da cehl gerektirdiği kanaatinde oldukları söylenebilir. Tafsil ehline gelince zarûriyyât kabilinden olan fûrû konularında cumhûrun ittifâkıyla taklîde cevâz verilmemekte, bunların dışında kalan ve fûrûun çoğunluğunu oluşturan kısımdaki taklîde ise cevâz verilmektedir. Buna göre ilk grup konulardaki taklîd, yasak taklîd içerisine yerleştirilirken, ikinci grup konulardaki taklîd yasak olan taklîdten istisnâ edilmiş olmaktadır. Burada birinci grup konularda ilim arandığı için cumhûr nezdinde zan sağladığı kabul edilen taklîdin yeterli görülmediği, ikinci grup konularda ise zanın yeterli olması dolayısıyla taklîde cevaz verildiği anlaşılmaktadır.

171 Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 252; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, III, 1018, 1020; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 432; İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Takrîr*, III, 303; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 4029; Moravî, *el-Kavlü's-sedîd*, s. 37-39; Ömerî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, s. 271.

172 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, III, 1018.

173 Seyyid, *Usûl-i fıkıh medhal*, s. 248-249.

174 Bunu destekleyen açıklamalar için bk. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II, 950; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 197; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, VI, 283.



## SONUÇ

Taklîd, İslâm toplumlarının bilgi ve amel ile ilişkisini düzenleme noktasında gerek teorik gerekse pratiğe yansıyan bir çok yönü bulunan önemli kavramlar arasında yer alır. Bilgi ve amel değeri, taklîde ait söz konusu teorik ve pratik yönlerin daha iyi anlaşılması açısından göz ardı edilemez veriler sunmaktadır. Bu veriler, İslâm toplumlarının tüm kesimlerini ilgilendiren esaslar içermektedir.

Bilgi ve amel değerini tespit amacıyla usûl eserleri incelendiğinde taklîdin meşrûiyetine bakışın temelde mutlak olarak kabul etme ve bazı durumları istisnâ ederek geri kalanı reddetme şeklinde iki yaklaşım çerçevesinde ortaya çıktığı söylenebilir. İlk yaklaşımı tercih eden istisnâî grup karşısında İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu ikinci yaklaşımı benimsemiştir. Buradan hareketle İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğunun temelde taklîde karşı olduğu söylenebilir. Büyük çoğunluk, taklîde karşı takındığı bu olumsuz yaklaşımdan anlam bakımından taklîd olarak değerlendirdiği bazı durumları meşrûiyet açısından istisnâ etmişse de neyin istisnâ edileceği konusunda kendi içinde ihtilâfa düşmüştür. İstisnâî red taraftarları olarak büyük çoğunluk, kendi içinde cumhûr ve muhalif görüşe sahip azınlıkta kalan görüşler şeklinde bir ayrışma yaşamıştır. Cumhûrun anlam bakımından taklîd olarak kabul edip meşrûiyet açısından yasaklanmış olan taklîdden istisnâ ettiği, yani meşrû kabul ettiği uyma şekli, âmmînin âlimi fer'î ictihâdî konularda ve âlimin âlimi usûlde taklîd etmesidir. Cumhûrun karşısında yer alan bazı âlimler, cumhûrun istisnalarına ek olarak ve onların aksine itikâdî konulardaki taklîd ile fer'î konularda âlimin âlimi taklîdini de geçerli kabul etmişlerdir. Âlimin ya da âmmînin âmmiyi taklîdi bütün İslâm âlimleri tarafından, usûlün ve fer'î konuların zarûriyyât kısmındaki taklîd ise, mutlak taklîd taraftarlarının dışında kalan büyük çoğunluk tarafından câiz görülmemiştir.

Taklîdin bilgi değeri konusunda şu dört temel yaklaşım ortaya çıkmıştır: 1) İlim, 2) İtikâd ya da cezm, 3) Zan, 4) Şek, vehim, cehl. Cumhûr, bunlar içerisinde özellikle zan yaklaşımını benimsemiş, zannın taklîd ile elde edilen veri hakkında mı yaksa taklîd edilen kişi hakkında mı olduğu konusunda ihtilâf etmiştir.

Taklîdin meşrûiyeti konusunda ortaya çıkan her yaklaşım, taklîdin bilgi değeri ile ilgili tutuma paralel bir yol izlemiş, her yaklaşım taklîd hakkında benimsediği bilgi değerine göre amel değerini de belirlemiştir. Dolayısıyla kimin kimi hangi konularda taklîd edebileceği ya da taklîd edemeyeceği, taklîdin bilgi değeriyle uyumlu bir şekilde ortaya çıkmıştır.

İslâm âlimlerinin taklîdle ilgili görüşlerine genel olarak bakıldığında, onların iki uç yaklaşıma karşı çıkarak orta yolu oluşturmaya çalıştıkları görülür. Bu iki uç yaklaşımdan ilki, nazar ve istidlâlin tamamen ortadan kaldırılması, âlimin ilim ehli olsa da her halükârda başkalarına uymaya yönlendirilmesi ve en azından bu görüşü

benimseyenlerin bir kısmı nezdinde bazı şahıslara (imam gibi) manevî bir otorite yüklenerek dînî bilginin tamamen onlara dayandırılması gibi neticelere götüren taklîdin mutlak olarak benimsenmesi yaklaşımıdır. Karşı çıkılan ve diğer uçta yer alan mukabil yaklaşım ise, nazar ve istidlâlî mutlak olarak kabul edip ilmî birikim ve tecrübe gerektiren bir konuda hiçbir birikimi ve tecrübesi olmayan bir şahsa sorumluluk yüklenmesine götürecektir şekilde âmmînin delili bilmesini ve hüküm elde etmesini, yani dînî hükme ulaşma konusunda nazar ve istidlâlde bulunmasını gerekli gören yaklaşımıdır.

İslâm âlimlerinin taklîdle ilgili genel tercihleri, İslâm toplumunu oluşturan insanların ilmî ehliyetlerine göre taksîme tâbi tutulmasına götürmüştür. Bu çerçevede dînî hükümlere ulaşılması, ilmî bir faaliyet olarak görülmüş ve bu görev ilmî ehliyete sahip olan âlimlere verilmiştir. İlmî ehliyete sahip olmayanlar ise avâm olarak nitelenmiş, insan olmak ve İslâm toplumunda yaşıyor olmak dolayısıyla bilinmesi gerektiği düşünülen akli/itikâdi konular ile zarûriyattan olan fer'î konuların dışında kalan meselelerde ilim ehline tâbi olması gereken insanlar olarak kabul edilmiştir. Buna bağlı olarak İslâm toplumlarında âlim-âmmî ayrımı, belirgin bir şekilde teori ve pratikte kendisini hissettirmiştir. Tarihte farklı yansımalarının bulunduğu unutulmamakla birlikte insanların ilmî kabiliyet, birikim ve tecrübelerinin esas alındığı bu ayırım ile dinin tahrifinin önlenmesi ve Hz. Peygamber'den itibaren aktarılagelen dînî bilginin ehli tarafından korunması hedeflendiği gibi ilim ehli aracılığıyla dinin doğru anlaşılması ve dînî hakikatin kendi yapısına uygun bir şekilde kavranarak yeni meselelere isabetli çözümlerin bulunması gibi endişelerin gözetildiği anlaşılmaktadır.



# İSLÂM AİLE HUKUKUNDA KOCANIN NAFKA MÜKELLEFİYETİNİ DÜŞÜREN HALLER

Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİRİK\*

**Özet:** Nafaka bir insanın yiyecek, giyecek ve mesken gibi zorunlu ihtiyaçlarının karşılanması için yapılan harcamaların bütünüdür. İslâm hukuku kadının nafakasının karşılanmasını kocaya yüklemiştir; bunun karşılığında kadının kocasına eşlik etmesini istemiştir. Ailenin sağlıklı bir şekilde yaşamını sürdürmesi ve kocanın nafaka mükellefiyetinin devam etmesi için kadının belli tutum ve davranışlardan uzak durması gerekli görülmüştür. Bu yaptırımlar arasında kadının nafaka hakkının sürekli veya geçici olarak düşmesi de vardır. Evlilik nafakasını düşüren haller; nüşûz, irtidâd, ölüm, geçmiş nafakadan feragat, sıhrî yakınlarla zina, fâsîd nikâh, hastalık, yaş küçüklüğü, nafaka ödemeye güç yetireme, hapis ve kaçırılmadan ibarettir. Bu çalışmada, evlilik nafakasını düşüren durumların makale sınırları içerisinde ortaya konması amaçlanmıştır.

*Anahtar Kelimeler:* Nafaka, İrtidâd, Nüşûz, Nikâh, Nafakanın Düşmesi.

## The Causes of not Paying Alimony to a Wife in Islamic Family Law

**Abstract:** Alimony is the entire spending that is made for all vital needs of a wife such as food, clothing, and accomodation. Islamic Law requires from husband to supply his wife's alimony and in return from wife to accompany her husband. It also has regarded necessary for the wife to avoid certain attitudes and behaviours in order to maintain the family properly and to continue the husband's alimony obligation. Among these sanctions; there is cutting of wife's alimony temporarily and permanently. In marriage causes of not to paying of wife's alimony are these: uprising, conversion, death, giving up earned alimony, adultery with family members, corruption in marriage contract, illness, childhood, can't afford to pay alimony, imprisonment and kidnapping. In this work, it is intended to determine the causes of not to pay alimony in marriage in the limits of an article.

*Keywords:* Alimony, Uprising, Conversion, Marriage And Cutting of Alimony.

## GİRİŞ

Aile toplumun en küçük yapı birimidir. Aile fertlerinin ve bilhassa karı kocanın birbirlerine karşı dinî, ahlakî, ekonomik ve hukukî hak ve yükümlülükleri vardır. İslâm Hukukunun temel kaynakları, belirli esas ve ilkeler çerçevesinde ailenin kurulması, işleyişi ve sonlanmasını ayrıntılı şekilde açıklamış; işleyiş sırasında aksaklıklar meydana gelmesi halinde, bunların çözüm yollarını göstermiş<sup>1</sup> ve böylece sağlıklı işleyiş aksatan durumları çeşitli müeyyidelerle<sup>2</sup> gidermek istemiştir.

Ailedeki işleyişin amaçlandığı şekilde sürdürülebilmesinin önemli koşullarından biri, aile bireylerinin zorunlu ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Ana hatlarıyla yi-

\* İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, mhmtdrk@hotmail.com

1 Nisâ' (4), 35. (وَإِنْ حَفِظْتُمْ شَفَاقَ بَيْنَهُمَا فَاتَعُونَا حَكْمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكْمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا)

2 Köse, Saffet, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Konya 2014, s. 311 vd.

yecek, giyecek, barınma ve eğitim şeklinde sınıflandırılabilen bu zarurî ihtiyaçların karşılanması, bir bütün halinde *nafaka* terimiyle ifade edilmektedir.

İslâm hukukçuları nafakanın muhtevasını insanların ihtiyaçları ile sınırlı tutmamışlar; cansız varlıkların, bitki ve canlıların varlıklarını sürdürmeleri için gerekli iş ve işlemleri de bu kapsamda değerlendirmişlerdir.<sup>3</sup> İnsanların nafakasından söz edildiğinde ise insanların sağlıklı biçimde varlıklarının sürdürülmesini sağlayan yeme, giyim, barınma, tedavi, eğitim giderleri, evlenme masrafları, ölünün teçhiz ve tekfin giderleri gibi harcamalar kastedilir. Başka bir ifadeyle nafaka; mükellefin karısı, çocukları, ataları ve akrabaları için yiyecek, giyecek, barınma ve onlara hizmet amacıyla yapacağı harcamalardır.<sup>4</sup>

İslâm Hukuku, diğer hukuk düzenleri gibi, belirli esas ve ilkeler doğrultusunda ailedeki karı-koca rollerini tanzim etmiş, evliliğin taraflarına evlilikteki öncelikli görevlerini ve rollerini açıklamıştır.<sup>5</sup> Eşlerin ailedeki rolü Kur'an-ı Kerim'de "Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerinden farklı yetenek ve özelliklerle donatmasına bağlı olarak ve bir de mallarından harcamaları sebebiyle erkekler kadınlar üzerinde kavvâmdir. Saliha kadınlar da itaatkardır. Allah'ın korunmasını talep ettiği şeyleri kocalarının bulunmadığı zamanlarda da özenle muhafaza ederler"<sup>6</sup> şeklinde ifadesini bulmuştur. Hz. Peygamber de "Hepiniz çobansınız; hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Devlet reisi de bir çobandır ve sürüsünden sorumludur. Erkek, ailesinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Kadın, kocasının evinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Hizmetkâr, efendisinin malının çobanıdır; o da sürüsünden sorumludur. Netice itibariyle hepiniz çobansınız ve güttüğünüz sürüden sorumlusunuz"<sup>7</sup> buyurarak bu görev paylaşımına işaret etmektedir. Bu naslar, kocayı karısının mali ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü kılarak nafaka mükellefi; kadını da ona (ma'siyet, genel ahlak, örf ve âdete aykırı olmamak koşuluyla) itaatkâr olmakla sorumlu tutarak nafaka alacaklısı kabul etmiştir.<sup>8</sup> Ancak koca, karısından genel ahlak, örf ve adete aykırı ve Allah'a karşı ma'siyet içeren taleplerde bulunmamalıdır. Nitekim Hz. Peygamber "Allah'a isyanın bulunduğu durumlarda kula itaat edilmeyeceğini"<sup>9</sup> ifade etmiştir. Buna göre, İslâm toplumunda kadının, geçim için çalışması değil; kocasına eşlik etmesi, kocaya huzur, şefkat ve muhabbet limanı olması esastır.<sup>10</sup>

3 Bkz. Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut 1990/1410, III, 259. (ألا ترى أن النفقة في الدواب والأعبد إنما هو شيء صلح به الجسد). Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986/1406, IV, 15. )

4 İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr*, Beyrut 1992/1412, III, 572; Özcan, Ruhi, *İslâm Hukukunda Hısmılık Nafakası*, İzmir 1996, s. 14; Karaman, *İslâmîda Kadın ve Aile*, İstanbul 2008, s. 193.

5 Köse, a.g.e., s. 131, 146.

6 Nisâ' (4), 34. Yine Bkz. Bakara (2), 233; Talâk (65), 7.

7 Buhârî, *Cumu'a*, 11, *Cenâiz*, 32, *İstikrâz*, 20, *İtk*, 17, 19, *Vesâyâ*, 9, *Nikâh*, 81, 90, *Ahkâm*, 1; Müslim, *İmâret*, 20. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, *İmâret* 1, 13; Tirmizî, *Cihâd*, 27.

8 Köse, a.g.e., s. 148-149.

9 Buhârî, *Ahkâm*, 4; Müslim, *İmâre*, 39.

10 Karaman, a.g.e., s. 193.

Ülkemizde 4721 sayılı, 22/11/2001 tarihinde kabul edilen Yeni Türk Medeni Kanunu, önceki Medeni Kanununun 152. maddede “evlilik birliğinin giderlerini, aile reisi sıfatıyla, kural olarak kocaya yükleyen” düzenlemesini, kadın-erkek eşitliğini bozduğu gerekçesiyle terk etmiş; bunun yerine aile reisliği kavramını bırakarak eşlerin ailenin giderlerini güçleri oranında emek ve malvarlıklarıyla katılmaları esasını benimsemiştir. Bu husus MK.m.186’da şu şekilde ifade edilmiştir: “Eşler oturacakları konutu birlikte seçerler. Birliği eşler beraberce yönetirler. Eşler birliğin giderlerine güçleri oranında emek ve malvarlıkları ile katılırlar.” Görüldüğü üzere Medeni Kanunumuz, evlilik birliğinin kurulmasıyla birlikte eşler arasındaki hak ve yükümlülüklerin sınırı belirlerken evin geçim yükünü kazanç ve emekleri oranında her iki tarafa yüklemiştir. Bu sebeple karı-koca, kazanç ve emekleri oranında ailenin geçimini birlikte sağlamakla sorumludurlar.<sup>11</sup> Buna göre, bu kanunun uygulandığı ortamda, taraflar arasında rızaya veya evlilik sözleşmesinde ilave bir şarta dayanmadıkça, eşlerden birinin evin geçim yükümlülüğünden geri durma hakkı bulunmamaktadır.

İslâm’ın temel kaynaklarının sınırlarını çizdiği ve tarihi gelenekte teşekkül eden sistem içerisinde uygulanan bu anlayış ve ailedeki rollerin paylaşılması ile ilgili muhteva, sistemin kendi bütünlüğü içerisinde anlam arz eder. Bu sebeple nafaka mükellefiyeti hususunda öngörülen nafaka borçlusu ve alacaklısını belirleyen normlar, sistemin kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirilmelidir. Buna göre bir hukuk düzeninde evliliğin karı-kocaya yüklediği roller ya da hak ve borçlar, sadece o sistem içerisinde hüküm ifade eder; bir düzenin ön gördüğü karşılıklı hak ve yükümlülükler ancak sistemin bir bütün halinde uygulanması halinde arzulan hedefin elde edilmesine imkan verir. Başka bir ifade ile sistemin bir parçasını bütününden ayırarak uygulamak, beklenin aksine faydadan çok zarar getirebilir. Buna göre, evliliğin taraflarının, karşı tarafın rızası bulunmadıkça, sistemin kendi bütünlüğü içerisinde hak ve yükümlülük bilinci içerisinde hareket etmeleri en doğru yol olarak görülmelidir. Ancak karşılıklı rıza varsa evlilik birliğini ve dengelerini bozmamak kaydıyla evliliğin kendilerine yüklediği hak ve yükümlülüklerde tabi oldukları sistemin dışında hareket etmeleri mümkündür. Dolayısıyla sistemin bir bütün halinde ele alınmayıp buradaki nafaka borçlusu ve alacaklısının konumlarının sistemin bütününden koparılarak değerlendirilmesi ve bu eklektik yapı içerisinde hak-borç ilişkisini düzenleme iddiasında bulunulması, hukukun amaçlarının gerçekleştirilmesine manidir. Bu itibarla günümüz Türkiye’sinde uygulanmakta olan Medeni Kanunun evliliğin taraflarına tanıdığı hukuka göre evlenip, İslâm hukukunun veya başka bir hukuk düzeninin taraflara verdiği rollere göre taleplerde bulunmaları, karşı tarafın rızası bulunmadıkça, faydadan çok zarar getirebilmektedir. Nitekim günümüzde modern hayatın dayatması olarak müslüman alemini tehdit eder nitelikteki feminizmin etkisiyle çalışan müslüman bayanların hem eş-

11 Akıntürk, Turgut-Derya Ateş Karaman, *Aile Hukuku*, İstanbul 2012, s. 114-115.

lerine itaat vazifelerini yerine getirmediikleri hem de ondan nafaka mükellefiyeti bekledikleri ve bunun bir çatışma ortamı getirdiği ve hatta boşanmalara yol açtığı bilinmektedir. Bu itibarla denilebilir ki, nafaka mükellefiyetiyle ilgili İslâm'ın öngördüğü rol paylaşımı, sistemin kendi bütünlüğü içerisinde anlam ifade etmektedir. Aksi halde insanlığın dünya ve ahiret kurtuluşu olan bu din ve düzenlemeleri, onu amacının dışında kullanılması anlamına gelecek ve böylece insanları ulaştırmak istediği ulvi gayelere taşıyamayacaktır.

Evlilik birliğinin devamında kocaya yüklenen nafaka borcu, kadından kocasına karılık etmesi, sevgi ve muhabbetle muamelede bulunması, gerekli yerlerde ona uyması, onun şeref ve haysiyetini rencide edici davranışlardan uzak durmasıyla dengelenir. Başka bir ifadeyle kadın, kocası için koca evinde bulunması ve onunla bir hayat geçirmesi karşılığında nafakaya hak eder. Bu sebeple kocanın nafaka mükellefiyetinin devamı, bir takım şartların varlığına bağlanmıştır. Bu şartların kadın tarafından isteyerek veya istemeyerek ihlal edilmesi halinde, kocanın bu kadına karşı nafaka mükellefiyeti ya da kadının nafaka alacaklısı sıfatı geçici veya sürekli olarak sona erer. Evlilikte kocanın nafaka mükellefiyetinin veya karının nafakasını düşüren hallerin daha iyi anlaşılabilmesi için bu mükellefiyetin kapsam ve niteliğinin ortaya konmasına ihtiyaç vardır. Bu sebeple burada öncelikle ana hatlarıyla doktrinde evlilik nafakasının mahiyeti üzerindeki tartışmaları daha sonra da evlilik nafakasını düşüren halleri ele alacağız.

## A. NAFAKANIN MAHİYETİ

Nafaka sözlükte bir şeyin tükenip bitmesi ve azalması, ölmek, çarşıda pazar kurulmak, revaç bulup isteklisi çoğalmak, çıkmak, gitmek, sarf etmek anlamlarına gelir.<sup>12</sup> İslâm hukuk literatüründe sınırları oldukça geniş bir takım harcamaları kapsayan *nafaka*; yeme, giyim ve barınma ile bunlara tabi ihtiyaçların karşılanmasını ifade etse de daha ziyade insan nafakasından yiyecek maddeleri manasında kullanılır.<sup>13</sup> Nafakanın sebepleri ise evlilik, akrabalık ve mülkiyettir.<sup>14</sup>

### 1. Evlilik Nafakası

Kur'an'da "Onların (kadınların) uygun tarzda rızkını ve giyeceğini sağlamak, çocuğun babasına aittir"<sup>15</sup>, "... Kadınları gücünüz nispetinde, kendi oturduğunuz yerde oturtun. Onları sıkıntıya sokmak için zarar vermeye kalkışmayın..."<sup>16</sup> ve "Kadınla-

12 İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1414, "n f k" maddesi.

13 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1985, II, 444; Erbay, Celal, *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısmılık Nafakası*, İstanbul, 1998, s. 13.

14 Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-Kebîr*, Dârut'l-fikr t.y., II, 508.

15 Bakara (2), 233.

16 Talâk (69), 6.



*rin da ödevlerine denk belli hakları vardır. Ancak erkekler, kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptirler*<sup>17</sup> buyrulmuştur. Hz. Peygamber ise “Dikkat edin, sizin karılarınız üzerinde hakkınız var, kadınlarınızın da sizin üzerinizde hakkı vardır. Sizin karılarınız üzerindeki hakkınız, hoşlanmadığınız kimseleri minderinize oturtmaları ve sevmediğiniz kimselerin evinize girmelerine izin vermemeleridir. Dikkat ediniz, onların da sizin üzerinizdeki hakları, giyimlerini ve yiyeceklerini iyi bir şekilde yapmanızdır”<sup>18</sup> ve kendisine karının koca üzerindeki hakkı sorulduğunda “Kendin yiyince ona da yedirmen, giydiğin zaman ona da giydirmen, yüzüne vurmaman, kötü davranmaman, evin içi hâriç onu terk etmemendir”<sup>19</sup> buyurmuştur. Bu ve benzeri naslar gereği İslâm aile hukukunda kadının evlilik sırasında nafaka mükellefi, zenginliğine ve fakirliğine bakılmaksızın kocadır<sup>20</sup>, bu hususta ittifaktan hatta icmâ’dan söz edilebilir.<sup>21</sup> Bu hususta tek istisnai görüş Zâhirîlere aittir ki, onlara göre, normal hallerde koca nafaka mükellefi olmakla birlikte, zengin bir kadın, nafaka temin edemeyen kocasının nafakasını karşılamakla mükelleftir. Daha sonra kocanın durumu düzelerse, karısının karşıladığı nafakayı geri ödemek mecburiyetinde değildir. Çünkü nafaka, bir birine mirasçı kimseler arasında bir yükümlülüktür ki kadın zaten mirasçılardan biridir. Şu kadar var ki, kocanın nafaka vermeye gücü yeten oğlu veya babası varsa, bu fakir kocanın nafakasını karısı değil oğlu veya babası karşılar.<sup>22</sup> Erbay’a göre, aile birliğine yardımcı olması bakımından Zâhirîlerin görüşü, aile birliğinin devamına hizmet etmesi bakımından uygulamaya daha müsait bir görüş niteliğindedir.<sup>23</sup>

## 2. Evlilik Nafakasını Doğuran Şartlar ve Nafakanın Başlama Zamanı

Evlilik nafakasının doğması ve sürmesi için kocada ve kadında bazı şartlar bulunmalıdır. Her şeyden önce bu evliliğin sahih nikâh akdiyle kurulması gereklidir. Zira fâsid nikâhla cinsi faydalanma olamayacağı gibi nafaka mükellefiyeti de doğmaz. Nafaka mükellefiyetinin doğmasının ikinci şartı, muaccel mehrin ödenmesi, uygun konutun temini ve bir mazeret bulunmaması koşuluyla, karının kendisini kocaya teslim etmesi ve kocanın istediği zaman karısına ulaşmasında bir engel bulunmamasıdır.<sup>24</sup> Fakihlerin çoğunluğuna göre nafakaya hak edebilmenin bir diğer

17 Bakara (2), 228. Yine bkz. Bakara (2), 229, 233, 236, 280; Nisâ (4), 19, 34; Mâide (5), 89; Talâk (69), 1, 6, 7.

18 Tirmizî, “Rûda”, 11. Yine bkz. Tirmizî, “Fiten”, 2, “Tefsîr”, 2, Müslim, “Hacc”, 194.

19 Ebû Dâvud, “Nikâh”, 42; İbn Mâce, “Nikâh”, 3.

20 İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut t.y., IX, 250; Kâsânî, a.g.e., IV, 23; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-Muktesid*, Kahire 2004, III, 76; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah, *el-Muğni*, Mektebetü'l-Kahire, 1968/1388, VIII, 195; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire, 1384-1964, V, 174.

21 Kâsânî, a.g.e., IV, 16, 22; İbn Rüşd, a.g.e., III, 57, 77; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 195.

22 İbn Hazm, a.g.e., IX, 254. İbn Hazm'ın delili Bakara (2), 233. ayetidir:

{وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارُّ وَالِدَةٌ وَبَوْلِدًا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ يَوْلِدُهُ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ}

23 Erbay, a.g.e., s. 35.

24 Sahnûn b. Saïd et-Tennûhî, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994/1415, II, 178; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 228; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'râik fi şerhi kenzi'dekâik*, 2. Baskı, Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, t.y., IV, 188.

şartı eşin asgari cinsel birleşmeye tahammül edebilecek büyüklüğe ulaşmasıdır. Bununla birlikte nafakayı evlilik akdinin sonucu gören Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve İbn Hazm (ö. 456/1064), kendisiyle nikâh akdi yapılmış kadına her durumda nafaka ödenmesi gerektiği görüşündedirler.<sup>25</sup>

Evlilik nafakası, Hanefî ve Zâhirîlere göre nikâh akdinin tamamlanmasıyla; Hanefîler'den Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre kadının kocasına teslimi ile başlar.<sup>26</sup> Hatta Hanefîler'e göre koca, kadının taşınmasını istemese bile, sahih nikâh akdinin yapılmasıyla birlikte, kadına taşınma öncesinde dahi evlilik nafakası ödemekle mükelleftir.<sup>27</sup>

### 3. Evlilik Nafkasının Miktarı

Hanefî, Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî mezheplerine göre nafaka miktarı, borçlusunu ve alacaklısının durumları göz önünde bulundurulacak zaman, mekân ve değişen şartlar içerisinde örfe göre belirlenir.<sup>28</sup> Nitekim Hz Peygamber, Ebû Süfyân'ın (ö. 31/652) karısı Hind'in (ö. 14/635), kocasının varlıklı bir kimse olmasına rağmen ev halkına harcama yaparken cimri davranmasından şikayet etmesi üzerine "Kocanın malından sana ve çocuklarına yetecek kadar al"<sup>29</sup> buyurmuştur. Belirlenen nafaka, alacaklısı bakımından yaşaması ve geçinmesi için gerekli ihtiyaçları karşılamaya yetmeli; borçlusunu bakımından onun gelirini aşan ve onu dara düşüren, yaşama tarzında değişiklik gerektiren, iktisadi varlığını tehlikeye sokan ve geçim seviyesini alacaklıdan daha kötü duruma düşüren miktara ulaşmamalıdır.<sup>30</sup> Diğer fakihlerden farklı olarak İmam Şâfiî (ö. 204/820) bir günlük nafaka miktarını şu şekilde belirlemiştir: fakirin nafakası bir müd<sup>31</sup>, zenginin iki müd ve orta hallinin de bu ikisinin ortası yani bir buçuk müddür.<sup>32</sup> Karının nafakasıyla ilgili ihtilafın sebebi nafakanın yemin kefâretindeki yiyecek miktarıyla mı giyecek miktarıyla mı belirleneceğinde yatmaktadır. Zira kefârette yiyecek miktarının belirlendiği, giyecek miktarının ise belirlenmediği hususunda ittifak vardır.<sup>33</sup> Buna göre Hz. Peygamber'in "Eşlerinize

25 İbn Hazm, a.g.e., IX, 249; Kâsânî, a.g.e., IV, 18-19; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 278. Nafka Kanunu madde 167.

26 İbn Hazm, a.g.e., IX, 249; Kâsânî, a.g.e., IV, 18; İbn Rüşd, a.g.e., III, 77; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 195, 236; İbn Âbidîn, a.g.e., III, 575.

27 İbn Âbidîn, a.g.e., III, 575.

28 İbn Hazm, a.g.e., IX, 250; Kâsânî, a.g.e., IV, 23; İbn Rüşd, a.g.e., III, 77; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 195-196; İbn Hümmâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî, *Şerhu Fethî'l-Kadîr*, Dâru'l-fıkır, t.y., IV, 381; Desûkî, a.g.e., II, 509.

29 Buhârî, "Nafakât", 14; Müslim, "Büyü", 95; Nesâî, "Kudât", 31; İbn Mâce, "Ticârât", 65; Dârimî, "Nikâh", 54.

(«أن هذا قالت يا رسول الله: إن أبا سفيان رجل شحيح وليس لي إلا ما يدخل بيتي فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حذي ما يكتيك وولدك بالمعروف» )

30 Güleç, Hasan, *İslâm Hukukunda Nafaka*, İzmir 1996, s. 116.

31 Müd: çoğunlukla hububat ve bakliyat gibi kuru besinlerin ölçümünde kullanılan bir ölçü birimidir. Cengiz Kallek, "Müd", DİA, İstanbul 2006, XXXI, 457. (bir müd yaklaşık 675 gram buğdaya tekabül eder.)

32 Şâfiî, a.g.e., V, 95-96; Kâsânî, a.g.e., IV, 23; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 196; Şirbinî, Muhammed b. el-Hatib, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzî'l-minhâc*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1415/1994, V, 152.

33 İbn Rüşd, a.g.e., III, 77. Nafaka miktarının belirtilmediğini savunanların delili şu ayettedir: "Varlıklı kimse nafakayı varlığına göre, rızıkı kendisine daraltılmış bulunan fakir de nafakayı Allah'ın ona verdiğiinden versin." Talâk (65), 7. Bu ayet zenginle fakirin nafakasının farklılığına değinmiş fakat miktar belirtmemiştir. Ancak Allah yemin kefâreti

yediğinizden yedin, giydiğinizden giydirin, sakın onları dövmeyin ve onları incitecek çirkin sözler söylemeyin”<sup>34</sup> tavsiyesi doğrultusunda nafaka miktarının kocanın ekonomik durumu ve örf çerçevesinde belirlenmesi gerektiği sonucu çıkarılır.

#### 4. Nafaka Yükümlülüğünde Eşlerin Durumu

Evlilik nafakasında kocanın borçlu, karının alacaklı olduğu hususunda ittifak bulunmakla birlikte evlilik nafakasının hangi koca ve hangi kadın için gerekli hale geldiği noktasında farklı görüşler vardır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Şâfiî’ye göre kadın ergenliğe ulaşmışsa erkeğin buluğa ermesine bakılmaksızın nafaka mükellefiyeti doğar. İmam Mâlik (ö. 179/795)’e göre ise ergenliğe ulaşmış koca karısıyla gerdeğe girdikten veya karısını zifafa davet ettikten sonra karısına karşı nafaka mükellefidir. Diğer taraftan erkek ergen, kadın ergen değilse bu durumda İmam Şâfiî’den iki görüş aktarılmıştır: Bir görüşe göre o, İmam Mâlik gibi, karının nafaka alamayacağı; diğer görüşünde ise kadının durumu ne olursa olsun nafaka alacaklısı vasfını kazandığı yönündedir. Bu ihtilaf, evlilik nafakasının, kocanın cinsi arzusu o kadınla tatmin etmesinden mi yoksa o kadını nikâhı altında bulundurması sebebiyle başkasıyla evlenememesi üzerine mi dayandığı sorularına verilen cevapla alakalıdır.<sup>35</sup>

Evlilik nafakası, nikâh akdinin varlığı halinde koca üzerinde bir yükümlülük tür. Bu nafakanın, eşlerden birinin ölümü halinde sona ereceği ve mirasçılığın devreye gireceği hususunda İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır. Kocanın ölümüyle birlikte, karı nafaka alacaklısı konumundan mirasçı konumuna geçecek, kocasının ölümünden sonra geçimini payına düşen hisseden sağlayacaktır. Dolayısıyla ölüm olayı ile birlikte murisin mal varlığından ödenmemiş nafaka borcunun dışında kişisel borç niteliği taşıyan nafaka ayrılmaz.<sup>36</sup> Kadının ölümü halinde ise tahakkuk etmiş nafakalar mirasçıları tarafından kocadan istenemez.<sup>37</sup>

Ölüm iddeti bekleyen hamile kadına, Hanefî ve Hanbelîler’den bazıları, tereke- de nafaka hakkı tanırlarken; İslâm hukukçularının çoğunluğu bu aşamadaki kadı-

hakkında Mâide (5), 89’da: “*Ailenizi yedirdiğinizin orta halinden...*” diyerek bir miktardan söz etmiştir ki bu miktar nafaka için de geçerlidir. Nafakada miktar belirtilmediği görüşünde olanların delili ise şu ayettir: “...*Anaların yiyecek ve giyeceğini örf'e uygun bir şekilde sağlamak, çocuk kendisinin olan babaya borçtur.*” Bakara (2), 233. Burada nafakanın miktarı belirtilmemiştir. Üstelik kefarete, zenginliğe ve fakirliğe göre değişmeyeceği için nafaka kefarete dayandırılmaz.

34 Tirmizî, Radâ’ 11; İbn Mace, Nikâh 4; Ahmed, V, 72-73.

35 İbn Rüşt, a.g.e., III, 77.

36 Şâfiî, a.g.e., V, 240; Sahnûn, a.g.e., II, 51; Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut 1993/1414, V, 203; Kâsânî, a.g.e., III, 205, 210-211; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 234; İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 405; Adevi, Ali b. Ahmed b. Mükrem, *Hâşiyetü'l-Adevi alâ şerhi Kifâyetü'l-tâlib*, tahkik: Yûsuf Şeyh Muhammed el-Kabbâi, Beyrut 1414/1994, IV, 193; İbn Âbidin, a.g.e., III, 610; Güleç, a.g.e., s. 74. Zira Hz Peygamber: “*لَيْسَ لِلْحَامِلِ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا نَفَقَةً*” / Kocası vefat ettiğinde hamile olan kadının nafaka hakkı yoktur” buyurmuştur. Dârekutnî, *es-Sünen*, Beyrut-Lübnan 1424/2004, V, 39.

37 Kâsânî, a.g.e., IV, 29; Celal Erbay, “Nafaka”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 283; Türk Medeni Kanununda da durum böyledir. Bkz. TMK md: 176.

na nafaka alacaklısı sıfatı vermezler. Hamileye nafaka hakkının ölümle bittiği görüşündeki fakihlere göre ölen kişi terike bırakmışsa karısı onun varisidir ve karnında taşıdığı ceninin nafakası da mirastaki hissesidir.<sup>38</sup> Kocasından alacağı mirasın yeterli olmaması ve dara düşmesi halinde ise hısımlık nafakası devreye girecektir.

Ric'î ve bâin talâkla boşanan ya da muhâlea<sup>39</sup> veya fesihle kocadan ayrılan hamile kadının hamileliği süresince nafaka ve mesken haklarından yararlanacağına İslâm Hukukçuları ittifak etmişlerdir.<sup>40</sup> Zira Kuranda "Eğer hamile iseler çocuklarını dünyaya getirene kadar onların geçimlerini sağlayın"<sup>41</sup> buyrulmuştur.

Ric'î talâkta kadının nafaka hakkı düşmez, hamilelik durumu hariç muhâlea, ilâ, liân ve bâin talâkta hamilelik yoksa düşer.<sup>42</sup>

### 5. Evlilik Nafakasının Kapsamı

Koca ile ikamet ederek birlikte yemek yiyen ve ihtiyaçları karşılanan kadına ayrıca nafaka takdir edilmesine ve verilmesine gerek yoktur.<sup>43</sup> Birlikte veya ayrı evde yaşayan eş kendisine verilen nafakayı dilediği gibi kullanabilir, sadaka verebilir. Kendisini dikkat etmeyip bakmaması kocasına haksızlıktır ve doğru değildir.<sup>44</sup>

Barınma<sup>45</sup> ve giyim de nafaka kapsamında kocanın karısına sağlamak zorunda bulunduğu yükümlülüklerdendir. Giyim eşyaları kadının sağlığını korumalı, dinen örtülmesi gerekli yerleri örtmeli; gösteriş, lüks ve israfa meyledilmeden örf çerçevesinde tercih edilmelidir.<sup>46</sup> Seçimi ve belirlenmesinde kadının kocasına tabi olacağı konut, karı-kocanın ekonomik durumlarına uygun, içinde yaşamaya elverişli, sağlam, evlilik hayatının mahremiyetini koruyan, iyi komşuları bulunan ve kadının din ve dünya işlerini yapmasına imkân veren özellikte olmalıdır. Kuşkusuz kocanın karısına içinde oturacağı güzel bir konut temin etmesi iyi geçinmelerine de katkı sağlayacaktır.<sup>47</sup>

38 Şâfiî, a.g.e., V, 240; Sahnûn, a.g.e., II, 51; Serahsî, a.g.e., V, 205; Kâsânî, a.g.e., III, 205, 210-211; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 234; Şirbîni, a.g.e., V, 175.

39 Kadının vermeyi kabul ettiği bir bedel karşılığında kocanın razı edilerek evliliğin sona erdirilmesi işlemidir. Bu işlem, Hanefilerin içinde bulunduğu fakihlerinin çoğunluğuna göre bir bâin talâk; İmam Şâfi'ye göre fesihdir.

40 Şâfiî, a.g.e., V, 254; Sahnûn, a.g.e., II, 48, 51, 243; İbn Rüşd, a.g.e., III, 113; İbn Kudâme, a.g.e., VII,190; VIII, 211, 232; Şirbîni, a.g.e., V, 174; Güleç, a.g.e., s. 72, 73.

41 Talâk (65), 6. {وَأَنْ تَكُنْ أَوْلَاتٍ حَمْلًا فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ}

42 Serahsî, a.g.e., V, 203; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 232, 235; İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 404; Şirbîni, a.g.e., V, 173; Haraşî, Muhammed b. Abdullah, Şerhu Muhtasari Halil li'l-Harraşi, Beyrut, t.y., IV, 192. Hamilelikte nafakanın gerekliliğinin delili Talâk (65), 6. Ayetidir.

43 Şirbîni, a.g.e., V, 155; Haraşî, a.g.e., IV, 191; Bilmen, a.g.e., II, 453, 478.

44 Bilmen, a.g.e., II, 453.

45 Yeni Medeni Kanun madde186'da 'eşlerin aile konutunu birlikte seçeceklerini, evliliği beraberce yöneteceklerini ve bu birliğin giderlerine güçleri oranında emek ve malvarlıklarıyla katılmaları esasını' benimsemiştir.

46 İbn Hazm, a.g.e., IX, 250; Kâsânî, a.g.e., IV, 23-24; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 199-200; Şirbîni, a.g.e., V, 164.

47 İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 200; Şirbîni, a.g.e., V, 160.

Temizlik, süslenme ve koku malzemeleri gibi harcamaları karşılamada kocayı muhayyer bırakmalarına veya nafaka kapsamında teminini gerekli görmelerine<sup>48</sup> rağmen Hanefîler, Mâlikîler'in bir görüşü, Şâfiîler ve Hanbelîler, ayette<sup>49</sup> değinilmediği, geçici bir durum ve beden iyileştirilmesi olduğu gerekçeleriyle teşhis, doktor, tedavi ve ilaç giderlerini nafakaya dahil etmemelerini, kiralanmış evin imar masrafinin kiracı tarafından değil mal sahibi tarafından karşılanmasıyla açıklamışlardır.<sup>50</sup> Nikâh akdinin süreklilik arz eden bir akit olduğu<sup>51</sup> düşünülürse, kanaatimizce, kadının tedavi masraflarının koca tarafından karşılanması gerektiği sonucuna ulaşılması gerekir. Çünkü kiracı, kiraladığı evde belirli bir süre kalacak, ancak o malın mülkiyeti ev sahibinde kalacaktır. Bu sebeple kocanın ev sahibine benzetilerek tedavi giderlerini nafaka çerçevesinde karşılaması daha makul gözükmektedir.

Kadın kiracı evi olmadığı gibi koca da kadının kiracısı değildir.<sup>52</sup> Üstelik İslâm'ın korumayı amaçladığı zarurî gayelerden biri olan canın korunmasına ilişkin harcamaları, nafaka kapsamında yer almadığı gerekçesiyle kocanın karşılamaması, evlilikteki sevgi, saygı ve bağlılık duygularını zedeleyecektir. Çeşitli hastalıkların ve tedavilerinin yaygınlaştığı günümüz dünyasında tedavi giderlerinin nafaka kapsamına girmediği gerekçesiyle koca tarafından karşılanmaması insani ve İslâmî bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla Erbay'ın da ifade ettiği gibi<sup>53</sup>, teşhis, tedavi ve ilaç giderlerinin nafaka kapsamına dahil edilmesi gerekir. Bu hususta Hayreddin Karaman'ın şu ifadeleri dikkat çekicidir: "Tarak, temizlik ve süs malzemesi gibi şeyleri almak da kocanın vazifesidir diyen fukahanın doktor ve ilaç parası kocaya ait değildir demeleri garip ve mesnetsizdir."<sup>54</sup> Bu sebeple koca, karısının teşhis, doktor, tedavi ve ilaç giderlerini imkanları ölçüsünde karşılamaya çalışmalıdır.

## 6. Evlilik Nafakası Alamayan Karının Durumu

Kocanın, karısına nafaka vermemesi veya onu bakmaması halinde Said. b. Müseyyeb (ö. 97/713) ve İmam Mâlik, hâkimin eşleri tefrik edeceği görüşündedirler. Hanefîler, gücü ve imkânı bulunduğu halde nafaka vermeyen kişinin baba bile olsa

48 Hanefîler'e göre, kahve, sigara, yemiş gibi zorunlu olmayan ihtiyaçlar ile kına, sürme gibi süs malzemeleri nafaka kapsamına girmez. Bu tür ihtiyaçlarını karşılamada koca muhayyerdir. Mâlikîler'e göre koca karısının sürme, yağ, kına ve tarak gibi ihtiyaçlarını nafaka kapsamında karşılamalıdır. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre koca süslenme malzemelerini tedarik etmekle mükellef değilse bile karısının süslenmesini veya karısında hoşuna gitmeyen bir kokunun giderilmesini istiyorsa, bu ihtiyaçlarını giderecek malzemeleri temin etmelidir. İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 199; Şirbini, a.g.e., V, 158-159; Desûki, a.g.e., II, 510; İbn Âbidin, a.g.e., III, 580.

49 Talâk (65), 7. {يُنْفِقُ دُونَ سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدِرْ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ}

50 Kâsânî, a.g.e., IV, 20; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 199; Şirbini, a.g.e., V, 159; Desûki, a.g.e., II, 511; İbn Âbidin, a.g.e., III, 575, 579-580. Nafaka kanunu da madde 141'de tedavi giderlerini nafakaya dahil etmemiştir. (Nafaka Kanunu ile 1915'te yürürlüğe giren Osmanlı Nafaka Kanunu kast olunmaktadır ve yeri geldikçe makale sınırları içerisinde bazı maddelerine atıfta bulunulacaktır.)

51 Serahsi, a.g.e., V, 48.

52 Aslında buradaki kıyas fıkıh usulü terimiyle "kıyas maalfârık"tır. Özcan, a.g.e., 34-35.

53 Erbay, a.g.e., s. 19-20.

54 Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1991, I, 287.

bir insanı mahvolmaktan kurtarmak ve insan hayatını kurtarmaya zorlamak için hapsedileceği görüşündedirler ki, onlara göre bu, dinî bakımdan yerine getirilmesi mecburi bir iştir.<sup>55</sup> Şayet bu müeyyide netice vermezse, yetkili mahkeme kocanın mallarını paraya çevirip karının nafakasını öder.<sup>56</sup>

## 7. Evlilik Nafakası Miktarına Dinin Etkisi

Kocanın, karısına karşı borçlu olduğu nafaka miktarı konusunda, din farkının (karının Hristiyan ve Yahudi olmasının) nafaka miktarının belirlenmesinde etkisi yoktur. Kadın ister müste'men olsun isterse gayr-i müslim olsun ne kadar nafakayı hak ediyorsa, kocanın o miktarı ona ödemesi gerekir.<sup>57</sup> Bu itibarla İslâm ülkesinde bir gayr-i müslim kadın, gayr-i müslim kocasından nafaka talebiyle İslâm mahkemesine başvurursa, hâkim, kocanın gayr-i müslim karısına nafaka ödemesine hükmeder. Çünkü nafaka kadının hakkıdır, kocanın nikâhı altında bulunması nafakaya hak etmesi için yeterlidir. Hatta bu durum, iddet beklediği sırada da geçerlidir, koca bu süre içerisinde de kendisinden iddet bekleyen kadına iddet nafakası öder.<sup>58</sup>

Nafaka alacaklısı kadının nafaka hakkı, bazen eşlerin iradesi dışında bir sebepten bazen evlilik haklarından yararlanmanın imkânsız hale gelmesiyle geçici süreyle bazen de sürekli şekilde düşmektedir. Nafaka alma hakkının geçici olarak son bulduğu durumlarda eş, bu süre için nafaka isteyemez; ancak engel sona erdiğinde yeniden nafakaya hak kazanır. Mesela mali durumu kötü bir kimse durumunu düzelterek evlilik nafakasını temin edecek duruma gelirse, karısı yeniden nafaka alacaklısı vasfını kazanacaktır. Eşlerden birinin ölümü gibi, durumlarda ise kadının nafaka hakkı tamamen sona erer.

## B. NAFKA MÜKELLEFİYETİNİ DÜŞÜREN HALLER

### 1. Nüşûz

Sözlükte yerden yüksek mekân, yükselip ortaya çıkan şey; geçimsizlik çıkarma, kocaya karşı itaatsizlik etme vb. anlamlarına gelen *nüşûz*; evlilikte daha ziyade karının kocaya eşlik vazifelerinde itaatsizliği, karşı gelmesi ve kocasının hoşlanmadığı şeyleri yapması anlamlarında kullanılan bir İslâm hukuku terimidir.<sup>59</sup>

55 Kâsânî, a.g.e., IV, 38; İbn Nüceym, a.g.e., IV, 212.

56 Erbay, a.g.e., s. 68.

57 Bkz. Şâfiî, a.g.e., V, 97; Serahsî, a.g.e., V, 190, 200; Kâsânî, a.g.e., IV, 22; Karaman, *İslâmîda Kadın ve Aile*, s. 177.

58 Serahsî, a.g.e., V, 203; Kâsânî, a.g.e., IV, 18; Karaman, a.g.e., s. 177. Gayr-i müslim karı-koca arasında nafaka mükellefiyetinin varlığı hususunda İslâm hukukçularının farklı görüşleri vardır. Ebû Hanîfe'ye göre kendi inançlarına göre caiz evliliklerde nafaka mükellefiyeti vardır. Şafilere ve Hanefilerden Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre gayr-i müslimler arasındaki evlilik, İslâm hukukuna göre geçerli sayılan bir evlilik ise bu durumda kadın nafaka alacaklısı olur; İslâm hukukuna göre kabul edilemez bir evlilikten nafaka mükellefiyeti doğmaz. Hanbeliler'e göre ise kendi dinlerine göre nikâhı geçerli olan nikâh, nafaka mükellefiyeti doğurur. Bkz. Karaman a.g.e., s. 178.

59 Kâsânî, a.g.e., IV, 22; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 236. Nafaka Kanunu nüşûz'u 155-184. maddeler arasında etraflıca ele almıştır. Bkz. İbn Manzûr, a.g.e., "n ş z" maddesi.

İslâm hukukçuları, nüşûzu farklı şekillerde tanımlamışlardır. Hanefiler nüşûzu, haklı bir sebep bulunmaksızın kadının kocanın evini terk etmesi<sup>60</sup>, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler kadının kocaya karşı görevini yapmaktan kaçınması olarak tanımlamışlardır.<sup>61</sup> Bazı fakihler nüşûzu terim anlamıyla kadın tarafından yapılmış bir itaatsizlik ya da uyumsuzluk şeklinde görürlerken bazıları, karı ve kocanın her ikisi tarafından yapılmış uyumsuzluk olarak görmektedirler.<sup>62</sup>

Kocanın nafaka borçlusu veya karısının nafaka alacaklısı sıfatını düşüren hallerin en başında nüşûz zikredilmektedir. Ancak onun mahiyeti, başka bir ifadeyle hangi davranış ve fiillerin nüşûz sayılacağı hususunda İslâm Hukukçularının farklı görüşleri vardır. Bununla birlikte evlilikte nafaka yoluyla bir kadını mağdur etmemek ve nafakaya hak edebilmek amacıyla her istenilene yapmak zorunda bırakacak konuma düşürmemek için, nüşûzun sınırlarının dikkatle çizilmesi gerekmektedir. Ayrı çalışmalarda ele alınacak ölçüde ayrıntının bulunduğu nüşûz tartışmalarına çalışmamızın sınırları içerisinde ana hatlarıyla değineceğiz. Burada öncelikle nüşûz kapsamında değerlendirilmeyen davranışları daha sonra da nüşûz sayılan davranışları ele alacağız.

#### **a. Nüşûz sayılmayan davranışlar**

Karının kocadan evliliğin yaşanmasına elverişli şer‘î bir mekan isteyip kocanın bu isteği yerine getirmemesi sebebiyle kocanın evine gitmemesi, aile konutunda yıkılma tehlikesi bulunması yüzünden kadının eve girmemesi veya aynı gerekçeyle izinsiz olarak evden çıkması, kocanın gönderdiği yabancı biriyle kocanın konutuna gitmekten imtina etmesi, mehr-i muaccelinin (peşin mehir) ödenmemesi yüzünden kocanın isteklerine karşılık vermemesi, başkasının çocuğunu evinde emzirmesi, kocanın izniyle öğretmenlik, doktorluk türünden bir meslekte çalışması gibi durumlarda kadın nâşize sayılmaz, nafaka hakkı devam eder.<sup>63</sup>

#### **b. Nüşûz sayılan davranışlar:**

İslâm hukukçularına göre, ayrıntıda farklılıklar bulunmakla birlikte, nüşûz sebebiyle karının nafaka alma hakkını düşüren davranışları, ana hatlarıyla aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür. Bu davranışlarda bulunması halinde davranışın boyutuna göre kocadan nafaka mükellefiyeti düşmektedir.

60 Kâsânî, a.g.e., IV, 22; İbn Nüceym, a.g.e., IV, 165.

61 İbn Kudâme, a.g.e., VII, 318; Şirbini, a.g.e., V, 168; Ahmed Sellame el-Kalyûbî, *Haşiyetâ Kalyûbî ve Amira*, Beyrut 1415-1995, III, 300; Desûkî, a.g.e., II, 343.

62 Kâsânî, a.g.e., III, 150.

63 Sahnûn, a.g.e., II, 178; Kâsânî, a.g.e., IV, 18 vd.; İbn Nüceym, a.g.e., IV, 212; Şirbini, a.g.e., V, 169; İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 387, 397. İbn Münzir, kadının kocaya mehrini ödemededen faydalanma imkânı vermeyebileceğinde i icmâ' bulunduğunu ifade etmiştir. İbn Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim, *el-İcmâ'*, Dâru'l-müslim, 1425/2004, s. 78.



**ba. Karının kocasının cinsel ilişki talebine karşılık vermemesi:** Geçerli bir mazeret bulunmamasına rağmen kadının kocasının cinsel ilişki talebine karşılık vermemesi nüşûz kapsamında değerlendirilen davranışların en başında gelmektedir. Karının, kocasının bu yöndeki talebine karşılık vermesi gerektiği hususunda şu hadis dikkat çekicidir: “Koca karısını yatağa çağırır da kadın gelmekten çekinir ve koca da öfkeli olarak gecelerse melekler sabaha kadar o kadını lanetler.”<sup>64</sup> Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre dokunmayı, öpmeyi ve yapılması halinde zarar görülecek veya bu haliyle dayanılamayacak nitelikte bir özü bulunmaksızın karının cinsel ilişkiyi reddetmesi nüşûzdur.<sup>65</sup> Hanefiler ise bu talepleri reddetse bile koca evinde kaldığı müddetçe kadının bu davranışını nüşûz saymazlar. Çünkü bu durumda nafaka almayı gerektiren aynı evde yaşama ve potansiyel eşlik etme durumu devam etmektedir. Koca, evinde bulunan karısından bir şekilde faydalanabilir.<sup>66</sup>

**bb. Karının kocasının seçtiği konutta ikamet etmemesi veya kocasıyla birlikte başka bir şehre taşınmaması:** İslâm hukukçularına göre, ikamet edilecek yerin seçimi kocaya aittir. Kadının bunu kabullenmemesi veya buna aykırı davranması, nüşûz olarak değerlendirilen ve bu sebeple kocadan nafaka mükellefiyetini düşüren hallerden biri kabul edilir. Hanefîler’e göre koca, karısına zarar vermeyeceği hususunda güvenilir bir kişi ise, başka bir şehirde görev yapma veya ticari faaliyette bulunma gibi makul bir gerekçesi varsa, mehrini ödediği karısını başka bir şehre götürebilir. Bu koşullardaki bir kadının kocasıyla yolculuğa çıkmayı ve kocasının yaşayacağı şehre taşınmayı kabul etmemesi nüşûz sayılır. Fakat koca, mehir ödememişse veya kadına zarar verme noktasında kendisine güvenilmeyen bir kişi olursa, bu durumda kadın kocasına uymayabilir ve bu davranışıyla nâşize de olmaz. Karının koca tarafından gönderilen mahrem biriyle kocanın evine gitmek istememesi, kocasıyla birlikte kadının şahsi evinde oturmak şartıyla yapılan evlilikte kocasını evine sokmaması ve evlilik hallerini anlamayacak ölçüde küçük bir çocuğu bahane ederek kocanın konutuna gitmekten imtina etmesi de bu kapsamda değerlendirilebilecek davranışlardandır.<sup>67</sup>

**bc. Karının kocasının izni olmadan evden ayrılması:** Karının makul ve meşru bir sebebe dayanmaksızın kocadan izinsiz evi terk etmesi nüşûz kapsamında değerlendirilen davranışlar arasında yer almaktadır. Bu sebeple her hangi bir özü bulunmaksızın kocasından izinsiz evden çıkan kadın, nâşize sayılmakta ve böylece tekrar koca evine dönünceye kadar nafaka alma hakkını kaybetmektedir.<sup>68</sup>

64 Buhârî, *Bed’ül-halk*, 7; Müslim, *Nikâh*, 122; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 480. إذا دعى الرجل امرأته إلى فراشه فلم تجب لعنتها.

65 İbn Kudâme, a.g.e., VII, 318; Şirbinî, a.g.e., V, 168; Kalyûbî, a.g.e., III, 300; Haraşî, a.g.e., IV, 191; Desûkî, a.g.e., II, 343.

66 Kâsânî, a.g.e., IV, 22; İbn Nüceym, a.g.e., IV, 165.

67 Kâsânî, a.g.e., IV, 18-19; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 230; 278. Bkz. Nafka kanunu madde159 ve 282.

68 Şirbinî, a.g.e., V, 168; Nafaka Kanunu madde160: “Karı namaz kılmadığı için kocasının yanında oturmayı reddedemez.”

Hangi hallerde kocadan izinsiz evden ayrılan kadının nâşize sayılacağı hususunda İslâm hukukçuları farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu noktada kendi ihtiyaçları ile kocasının ya da evinin ihtiyaçları için dışarı çıkması arasında ayırım yapılmış; kocasının veya evinin ihtiyaçlarını görmek gibi meşru bir özür bulunması halinde, evden ayrılmanın zarurete benzeyeceği ve dolayısıyla zaruretlerin mahzurları mübah kılacağı gerekçesiyle bu kadının nâşize sayılmayacağı ifade edilmiştir.<sup>69</sup> İbn Nüceym (ö. 970/1562) kadının kocasından izinsiz evden ayrılmasını gerekli kılan zaruretleri şöyle sıralamıştır: Anne-baba ve akraba ziyareti, onların bakımları, ebe veya ölü yıkayıcısı ise mahremlerini ziyareti, alacak-verecek durumu, farz hac görevi. Buna göre bir kadın bu hususlarda kocadan izinsiz koca evinden çıktığında nâşize sayılmaz.<sup>70</sup>

Kadının kocadan izinsiz evden ayrılmasını nüşûz sayan İslâm hukukçularının, ana-baba ve akraba ziyareti konusunda ilk bakışta yine kocanın izin vermesini gerekli görseler de kocanın karısını bu tür ziyaretlerde kısıtlayıcı ve mahrum edici bir tutum içerisine girmemesi gerektiği yönünde ifadeler kullandıkları görülmektedir. Şafîî ve Hanbelî mezheplerine göre kocanın hakkı öncelikli ve bağlayıcı/vacip olduğu için kadın, ana-baba veya akrabalarını ziyaret ya da onların hastalıkları ve cenazeleri için evinden ayrılmamalıdır. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) hasta olan annesine gitmek isteyen kadının kocasına itaat etmesinin öncelikli görevi olduğunu; kocanın ise bu tür bir ziyareti engellemesinin mekruh olduğunu, bu tür bir davranışın onların aralarındaki bağı (sıla-i rahim) kesme ve kadını bu emre muhalefet etmeye sürüklenme tehlikesinin varlığını ifade etmiştir. Zira Allah onlara güzel muameleyi emretmiştir ki böyle bir davranış güzel muamele değildir.<sup>71</sup> Mâlikîler ise ana-baba iyi ve güvenilir kimseler ise her hangi bir kısıtlamaya gitmemişler; bu konuda güvensizlik bulunması halinde güvenilir kimse refakatinde karının haftada bir ana baba ziyareti gerçekleştirebileceğini belirtmişlerdir.<sup>72</sup> Ziyaretin içeriği ile ilgili bir ayrıma gitmeyen Hanefîler kocanın, karısını ana-babasını haftada bir diğer akrabalarını yılda bir ziyaret etmesine mani olmaması gerektiği görüşündedirler. Hatta onlara göre Müslüman veya gayr-i müslim baba, yatalak ve kızının bakımına muhtaçsa kocanın, karısının bu ziyaretini engelleme hakkı yoktur. Böyle bir yasaklama halinde kadının buna karşı gelmesi ve kocasını dinlememesi gerekir.<sup>73</sup>

Kadının koca evini ana-babası için bile olsa terk etmemesi gerektiğini eleştirirken evlilik dengesini bozacak bir tutum içine girilmesinin yanlış olduğu kanaatindeyiz. Kendi toplumsal yapıları içerisinde ictihadlarda bulunan fakihlerin görüşlerini, bu günün toplumsal şartları altında yeniden değerlendirmek, dinin temel amaç ve gayeleri doğrultusunda nasları esas alarak yeni görüşler ortaya koymak

69 Kâsânî, a.g.e., IV, 18-19; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 230; 278; Şirbinî, a.g.e., V, 168; Nafaka Kanunu madde 154.

70 İbn Nüceym, a.g.e., IV, 212.

71 İbn Kudâme, a.g.e., VII, 295.

72 Desûkî, a.g.e., II, 512.

73 İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 398; İbn Nüceym, a.g.e., IV, 212; İbn Âbidîn, a.g.e., III, 612.

gerekmektedir. Nitekim tedaviye muhtaç veya hasta olan ana-babasını bakmak isteyen kadına kocanın izin vermemesi, aksi halde nafaka ödemeyeceği yönünde bir tutum sergilemesi her şeyden önce ana-babaya öf demeyi bile yasaklayan ayete<sup>74</sup> ters gözükmektedir. Üstelik kendisine karşı kıskırılmadığı ve ailenin iç işlerine karışılmadığı ya da bu yönde telkinlerde bulunulmadığı sürece kocanın eşlik görevlerini yerine getiren karısını bu tür ziyaretlerden alıkoyması, aynı zamanda eşler arasındaki sevgi ve saygı bağlarını zayıflatacak ve evliliğin gidişatına tesir edecektir.

**bd. Karının kocasının rızasını almadan bir işte çalışması:** Kocasının izni bulunmaksızın öğretmenlik ve doktorluk gibi bir işte çalışan kadının kocasına teslimiyeti eksiktir ve bu yüzden kocanın nafaka mükellefiyeti düşer. Kadının, evi dışında çalışması kocanın iznine bağlıdır; ancak kendini yormayacak ve güzelliğine zarar vermeyecek bir işi evde yapmasında bir sakınca yoktur.<sup>75</sup>

**be. Karının kocasının iznini almadan ilim öğrenmesi veya ibadet etmesi:** Kadının kocadan izinsiz ilim öğrenmek için evden çıkması ve bazı ibadetleri yapması da nüşûz kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>76</sup>

Kadın erkek ayrımı yapmaksızın “Oku...”<sup>77</sup> emrini veren, bilenleri bilmeyenlerden üstün tutan<sup>78</sup>, bilinmeyen konuların bilenlere sorulmasını tavsiye eden<sup>79</sup> ve o günün şartlarında ilmi faaliyetlerin de yapıldığı mescitlere kadınların gitmesinin engellenmemesini isteyen<sup>80</sup> bir dinde, evlilik yükümlülüklerini yerine getirmek kaydıyla, bir eşin kendisini geliştirmek için okuması, bilgi ve kültürünü geliştirmesi, nafaka ödememe tehdidiyle engellenmemeli, bilakis bu tür faaliyetleri takdir ve teşvik edilmelidir. Unutulmamalıdır ki bu kadınlar hem toplumun bir ferdi hem de çocuklarımızı yetiştiren birer annedirler. Çocuklarının donanımlı ellerde yetişmesini kim istemez ki?

İbn Hümmâm'ın (ö. 861/1456) ilim ve ibadet ihtiyacı koca tarafından karşılanmayan kadının, koca izni bulunmaksızın evden çıkabileceğini ifade etmesi<sup>81</sup> de evlilik sorumluluklarını yerine getiren eşin ilim öğrenmek amacıyla evden çıkmasının nüşûz kapsamında değerlendirilmemesi gerektiğine dair bir örnek olarak sayılabilir.

74 İsra (17), 23. (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْفَ وَلَا تُنهرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا).

75 İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 398; İbn Nüceym, a.g.e., IV, 195; İbn Âbidîn, a.g.e., III, 577, 600.

76 İbn Kudâme, a.g.e., VII, 295; İbn Nüceym, a.g.e., IV, 212; İbn Âbidîn, a.g.e., III, 604.

77 Alâk (96), 1.

78 Zümer (39), 9.

79 Nahl (16), 43. “Biz senden önce de elçi olarak kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını göndermedik. Eğer bilmiyorsanız, zikir/Kur'an ehline sorun.”

80 Bu hususta zikredilen rivayetler arasında şu haberleri aktarabiliriz: «إذا استأذنت امرأة أحدكم إلى المسجد فلا يمنعها» Buhârî, *Ezan*, 166, *Nikâh*, 116; Müslim, *Salât* 134; Dârimî, *Sünen*, I, 128, 130; Nesâî, *Sünen*, I, 260. «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله». Müslim, *Salât*, 136; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, II, 438; II, 475.

81 İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 398-399. Bkz:

فإن أرادت أن تخرج إلى مجلس العلم بغير رضا الزوج ليس لها ذلك، فإن وقعت لها نازلة إن سأل الزوج من العالم وأخبرها بذلك لا يسعها الخروج، وإن امتنع من السؤال يسعها أن تخرج من غير رضاه، وإن لم تكن لها نازلة ولكن أرادت أن تخرج لتتعلم مسألة من مسائل الرضوء ٧٤ والصلاة إن كان الزوج يحفظ المسائل ويذكر معها له أن يمنعها، وإن كان لا يحفظ الأولى أن يأذن لها أحياناً، وإن لم يأذن فلا شيء عليه، ولا يسعها الخروج ما لم يقع لها نازلة.

Zifaktan önce farz olan hac ibadetini yapmak için yola çıkan kadının, nafaka alacaklısı sayılmayacağına ihtilaf yoktur. Ancak mahrem biriyle farz haccı, koca izni bulunmaksızın kadının yerine getirmesi veya başka bir amaçla yolculuk yapması halinde bu kadının nafaka alıp alamayacağı hususunda farklı görüşler vardır. Kocasının isteğiyle hac yolculuğuna çıkan kadının nafaka alma hakkı devam eder ve koca, yol masraflarını da karşılar. Hanefiler'den Ebû Yûsuf'a, Mâlikîler'e ve Hanbelîler'e göre koca izni bulunmadan kocasıyla veya mahremiyle hacca giden kadının buradaki itaatsizliği, dinî bir emrin yerine getirilmesine dayandığı için kadının nafakası devam eder; koca nafaka mükellefi olmadığını iddia edemez. Hanefîler'in çoğunluğu ve bazı Şâfiîler'e göre, kocanın hakkı olan ihtibas/faydalanma ortada kalktığı için kadının nafakası düşer.<sup>82</sup>

Farz ibadetlerden olan orucun koca izni aranmaksızın yerine getirilmesi gerekmektedir. Çünkü ramazan orucu, her hangi bir mazeret bulunmadıkça, sadece bu ayda ifa edilen bir ibadettir. Ramazan orucunu kocasına rağmen tutan kadının bu davranışı, dinî bir emir yerine getirildiği için nüşûz kapsamında değerlendirilmez.<sup>83</sup>

Nafile ibadetlerin yapılmasında ise koca izni aranmış, koca izni bulunmaksızın tür bir davranış nüşûz kapsamında değerlendirilmiştir. Kocanın istememesine rağmen nafile oruç tutan veya başka zamanda yapılabilecek bir farzı yerine getiren karı, naşiz sayılır ve nafaka alma hakkı düşer. Nafile hac ibadeti, Mâlikîler'e göre koca izni varsa, kocadan nafaka mükellefiyetini düşürmezken Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre faydalanma ortadan kalktığı için bu durumda da nafakayı düşürür.<sup>84</sup>

İslâm hukukçularına göre nüşûz kapsamına giren bu davranışlardan en az birini sergileyen kadın, kocasına karşı bu tutumuna son verir ve karılık vazifesini tekrar yapmaya başlarsa yeniden nafaka almaya hak kazanır.<sup>85</sup> Ancak nüşûz halindeki kadının hamile olması halinde, nafaka hakkının devam edip etmeyeceği tartışmalıdır. Mâlikîler, nüşûzu sebebiyle nafaka alamayan kadının hamile olması halinde nafaka alacaklısı konuma geleceği görüşündedirler.<sup>86</sup> Şâfiîler'in ve Hanbelîler'in bir görüşüne göre hamileye nüşûzu halinde taşıdığı ceninden dolayı nafaka ödenmelidir; çünkü cenine, nafakası beslediği anneden ulaşır. Şâfiîler'in mutemed ve Hanbelîler'in ikinci görüşünde ise kadına nafaka ceninden dolayı değil kendisinden dolayı ödenir. Dolayısıyla bu vasfı nüşûzla biter.<sup>87</sup>

82 Kâsânî, a.g.e., IV, 20-21; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 231; Zeyla'î, Osman b. Ali, *Tebyinü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Kahire 1313, III, 52; İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 386; Haraşî, a.g.e., IV, 195.

83 İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 231.

84 İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 231vd.; Şirbinî, a.g.e., V, 171-172; Haraşî, a.g.e., IV, 195; Nafaka Kanunu madde 150. Bir kadının nafile ibadet yaparken koca izninin gerekli görülmesine, şu rivayet delil gösterilmiştir: "Bir kadının koca izni bulunmaksızın nafile oruç tutması veya evine bir yabancı girmesine izin vermesi helal değildir." Buhârî, *Nikâh*, 86. İbn Kudâme, nafile oruç tutmanın nüşûz sayılmayacağını, zira koca isterse karısının nafile orucu bozabileceğini ifade etmiştir. İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 232.

85 Kâsânî, a.g.e., IV, 18-19; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 278; Zeyla'î, a.g.e., III, 52; IV, 195. Nafaka Kanunu madde 167; madde 168'e göre ise Karının itaat ettiğine dair yemini geçerlidir.

86 Haraşî, a.g.e., IV, 192. (أن الحامل لها النفقة بآية أو ناشرة).

87 İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 234-235; Adevî, a.g.e., IV, 192. Bu sebeple bir görüşünde İmam Şâfiî, hamileye iddet nafakasının doğumla birlikte verileceğini ifade etmiştir. Şâfiî, a.g.e., V, 254.

### c. Nüşûz sebebiyle nafakanın düşmesi meselesi

İbn Kudâme (ö. 620/1223), kadının nüşûzunun kocadan nafaka mükellefiyetini düşüreceği hususunun bütün ilim ehlinin görüşü olduğunu, İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Şa'î (ö. 104/722), Hammad b. Ebî Süleyman, Hanefiler, Zührî (ö. 124/742) İmam Mâlik, Evzâî (ö. 157/774) ve Ebû Sevr (ö. 246/952)'in bu görüşte olduklarını bildirir.<sup>88</sup> Nüşûzun nafakayı düşüreceği kanaatinde olan fakihler, nafakayı cinsel ilişkinin/faydalanmanın karşılığı saydıkları için, kocanın bu talebini yerine getirmeyen kadının nafaka alacaklısı vasfının ortadan kalkacağı görüşündedirler.<sup>89</sup>

Kadına ödenmesi gereken nafakanın nüşûz sebebiyle düşmeyeceği görüşünde olan fakihler de bulunmaktadır. Mesela, Hakem b. Uteybe (ö. 115/733)<sup>90</sup>, İbn Kâsım (ö. 191/806) ve Zâhirîler, nüşûz halinin kocadan nafaka borçlusu olma vasfını kaybettirmeyeceği görüşündedirler.<sup>91</sup> İbn Hazm bu konudaki görüşlerini şöylece ifade etmiştir: “Nikâh akdinin yapıldığı andan itibaren nâşize olsun olmasın, zengin-fakir, babalı-yetim, bekâr-dul, hür-köle her hanım için kocanın gücü nispetince nafaka mükellefiyeti vardır.”<sup>92</sup> Görüldüğü üzere İbn Hazm, nafakayı nikâh akdinin sonucu saydığı için akit süresince nafaka mükellefiyetinin devam edeceği görüşündedir. Ona göre kocanın faydalanma hakkını ortadan kaldıran kadına nafakasının ödenmemesi, bir zulmün başka bir zulümle karşılık verilmesidir ve her ikisi de helal değildir. Dolayısıyla eğer Allah, nâşize veya küçük kadına nafaka ödenmemesini isteseydi bunu mutlaka açıklardı. Bu tür bir delil bulunmadığına göre kadın, nikâh akdi ile nafaka alacaklısı vasfını kazanır ve bu akdin sona ermesine kadar bu hak devam eder.<sup>93</sup> Başka bir ifadeyle İbn Hazm'e göre nikâh akdi sürdüğü müddetçe kocadan nafaka mükellefiyeti düşmez.

Burada elbette koca ve karının bir birlerine karşı tüm davranışlarının hesabını verecekleri bilinciyle hareket etmeleri ve aynı zamanda eşlerin birbirlerine güvenli birer liman olabilmeleri için iyi niyeti muhafaza etmeleri gereklidir. Eşler arasında suiistimale meydan vermemek için kocaya itaatin sınırlarının dikkatle çizilmesi gerekir. Tarafların art niyet taşıdıkları durumlarda nüşûzun sınırlarındaki bulanıklıklar ve mahiyetindeki belirsizlikler, eşlerin birbirlerine daha fazla haksızlık etmelerine ve zulüm davranışı sergilemelerine yol açacaktır.

## 2. İrtidat

Müslüman birinin dininden dönmesi şeklinde tanımlanan irtidâd<sup>94</sup>, evlilik bağını sürekli biçimde sonlandırması sebebiyle evlilik nafakasını düşüren hallerden

88 İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 236. Yine bkz. İbn Hazm, a.g.e., IX, 249; İbn Rüşd, a.g.e., III, 77.

89 İbn Rüşd, a.g.e., III, 77.

90 İbn Hazm, a.g.e., IX, 250; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 236.

91 Kurtubi, a.g.e., V, 174.

92 İbn Hazm, a.g.e., IX, 249.

93 İbn Hazm, a.g.e., IX, 250.

94 Desûki, a.g.e., IV, 301.

biridir. Hanefîler'e göre, kadının başka dine mensubiyeti nikâha engel teşkil etmese bile irtidâd, nikâh engelidir ve eşler arasında nikâh engeli bulunduğu anlaşılığında evlilik nasıl sonlandırılıyorsa irtidâd halinde de zifafın gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmaksızın evliliğin hemen sonlandırılmasını gerektirir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, irtidâd sonucu ayrılmayı fesih, İmam Muhammed (ö. 189/805) ise talâk saymışlardır. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre irtidâd, zifaktan önce gerçekleşmişse nikâh derhal sonlandırılır; ancak irtidâd birleşmeden sonra gerçekleşmişse zifafı kuvvetlendiği için nikâh, iddet süresinin bitiminde son bulur. Bu ayrılık, talâkla ayrılma değil fesihle ayrılmadır.<sup>95</sup> Mâlikîler'in meşhur görüşüne göre irtidâd, bâin talâkla ayrılmadır ve mürted kadın yeni bir nikâh akdiyle eşine dönebilir. Mâlikîler'in diğer görüşüne göre ise irtidâd, talâk değil fesihtir.<sup>96</sup>

İslâm'dan veya ehli kitaptan ayrılan kadın nafaka alacaklısı vasfını sürekli biçimde kaybeder. Hanefîler'e göre bu durumdaki kadın tövbe etse bile yeni bir nikâh akdi yapılmadığı sürece nafaka alacaklısı vasfını kazanamaz. Şâfiîler'e göre mürted, iddet zarfında İslâm'a dönerse nafaka alacaklısı vasfı da geri döner. Mâlikîler, irtidâdla ayrılmanın bâin talâk, ric'î talâk ve fesih sayılmasına göre İslâm'a dönen kadının nasıl nafaka alma hakkının geri geleceği ortaya koymuşlardır. Birinci durumda yeni bir akit gerekmekte diğer hallerde gerekmemektedir. Hanbelîler'e göre de mürted İslâm'a dönünce tekrar nafaka alacaklısı konumuna gelir.<sup>97</sup>

### 3. Geçmiş Nafakadan Feragat

İslâm hukukunda nafaka alacaklısı kadın isterse bu hakkından koca lehine feragat edebilmekte, alacağı nafakayı kocaya hibe edebilmektedir ki, bu durumda kocanın nafaka borcu düşmektedir. Ancak bu yolla nafaka alacağının düşmesi, belirli sınırlar dahilinde mümkündür. Hanefîler'e göre tarafların karşılıklı rızaları veya hâkimin kararı bulunmadan nafaka alacağından feragat edilemez. Çünkü nafaka, yenilenen bir ihtiyacın giderilmesi esasına dayanmaktadır. Bu sebeple bir kadın geçmişteki ve gelecekteki nafaka alacaklarının yalnızca bir aylık kısmından feragat edebilir. Mesela bir kadın, kocasına bir yılın nafakasından feragat ettiğini ifade etse, bu feragat ancak geçmiş ve gelecek bir ayın nafakasından feragat anlamına gelir. Diğer taraftan nafaka alacaklısının alacağını hibe etmesi de mümkündür; fakat hibe, yalnızca geçmiş alacaklar için geçerli olur. Karşılıklı rıza veya mahkeme tarafından belirlenmiş nafakalar ise, mükellefin zimmetinde diğer borçlar gibi bir borç olduğu için birikmiş nafakalar ödenmese bile kadının alacakları arasında yer alır;

95 Şâfiî, a.g.e., V, 59; VI, 173; Serahsî, a.g.e., V, 49.

96 Desûkî, a.g.e., II, 270.

97 Serahsî, a.g.e., V, 49; Kâsânî, a.g.e., IV, 17; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 237; İbn Nüceym, a.g.e., IV, 212; Şirbîni, a.g.e., IV, 338; Desûkî, a.g.e., II, 270. İrtidat gibi kadın tarafından işlenmiş bir ma'siyet sonucu nafaka düşmüşse, bu davranış devam ettiği sürece kocanın karısına nafaka mükellefiyeti yoktur. Çünkü nafaka kadının koca üzerindeki hakkıdır ve bu hak kadının günahı yüzünden düşmüştür. Ancak mesken/barınma hakkı kocanın kadın üzerindeki hakkı olduğu için kadının böyle bir davranışı bu hakkı ortadan kaldırmaz. Serahsî, a.g.e., V, 204.



kadın dilerse kocadan bu alacağı almaktan vazgeçebilir.<sup>98</sup> Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler ise nafakanın kocanın zimmetinde borç olabilmesi için karşılıklı rıza veya mahkemece belirlenme şartını gerekli görmezler. Onlara göre ödenmemiş nafakalar, kadının hak etmesinden itibaren kocanın zimmetinde borç haline gelmiştir.<sup>99</sup> İbn Hazm, ödemeye gücü yettiği halde karısının nafakasını ödemeyen kişinin, bu borcunun zimmetine dahil edileceği; koca, ölünceye kadar bu borcu ödememişse, kadının diğer alacaklılarla birlikte bu miktarı tahsil için terike alacaklıları arasında dahil olacağını ifade etmiştir.<sup>100</sup>

Karının nafakası, karşılıklı rıza veya hâkim kararıyla belirlendiğinde zamanaşımına uğramaz. Şu var ki, evlilik nafakası, faydalanma karşılığı ve parça parça zimmete giren bir alacak olduğu için kadın geleceğe doğru ancak bir ayın nafakasından feragat edebilir. Henüz tahakkuk etmemiş nafakadan feragat kocanın zimmetinde kesinleşmemiş bir borçtan feragattir ve bu geçerli değildir.<sup>101</sup>

### 3. Karının Günahı Yüzünden Tefrik (Sıhrî Yakınlarla Zina)

Hürmet-i musâhare (dünürlük, evlilik mahremiyeti), kadının kocanın başka kadından oğluna, kocanın babasına veya kocanın karının başka adamdan kızına şehvetle dokunması, öpmesi ve cima' da bulunması sonucu meydana gelen akrabalık durumudur ki bu hal, bu durumdaki kocadan kadının nafaka alacaklısı vasfını sürekli olarak düşürür. Ancak hürmet-i musâharenin nafaka alacağını düşürmesindeki kıstas, kadının bu fiili ile ayrılığa sebebiyet verip vermemesidir. Bu yolla meydana gelen ayrılık, kadının ma'siyetinden kaynaklanırsa, bu fiilin faili kadın, kocadan derhal boşanmış sayılacağı için nafaka alacaklısı vasfını da kaybeder. Benzer biçimde ric'î talâktan iddet bekleyen kadın da bu tür bir günah işlerse, onun da nafaka alacağı düşer. Diğer taraftan fesih veya bâin talâk yüzünden iddet bekleyen nafaka alacağı, ayrılık kadının bu fiilinden kaynaklanmadığı için devam eder, düşmez. Barınma hakkı ise her halükarda devam eder; çünkü nafaka, kadının koca üzerindeki hakkı; barınma ise kocanın karı üzerindeki hakkı.<sup>102</sup> Hanefîlerden İmam Züfer (ö. 158/775) ise nikâh sırasında bu tür bir durumun, evlilik nafakasını düşürdüğü gibi, iddet sırasında gerçekleşmesi halinde iddet nafakasını da düşüreceği görüşünü ortaya koymuştur.<sup>103</sup>

98 Serahsi, a.g.e., V, 184; Kâsânî, a.g.e., IV, 22, 29; İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 394; İbn Âbidîn, a.g.e., III, 594.

99 İbn Hazm, a.g.e., IX, 249; Serahsi, a.g.e., V, 184; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 236; Şirbinî, a.g.e., V, 171.

100 İbn Hazm, a.g.e., IX, 253.

101 Kâsânî, a.g.e., IV, 29; İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 394; Şirbinî, a.g.e., V, 166; Nafaka Kanunu madde 99 ve 354.

102 Serahsi, a.g.e., V, 205; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 232; İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 408; İbn Âbidîn, a.g.e., III, 609, 611; Nafaka Kanunu madde 355, 356. 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu Madde 161'de eşlerden birinin zina etmesi halinde diğer eşe boşama davası açma yetkisi vermiştir. Aynı kanunun 176. maddesinde ise "İrat biçiminde ödenmesine karar verilen maddî tazminat veya nafaka, alacaklı tarafın yeniden evlenmesi ya da taraflardan birinin ölümü hâlinde kendiliğinden kalkar; alacaklı tarafın evlenme olmaksızın fiilen evliymiş gibi yaşaması, yoksulluğunun ortadan kalkması ya da haysiyetsiz hayat sürmesi hâlinde mahkeme kararıyla kaldırılır." Denilerek uygunsuz hayat yaşayanların nafaka haklarını kaybedeceği vurgulanmıştır.

103 Serahsi, a.g.e., V, 205.



#### 4. Fâsid Nikâh

Kuruluş şartları tam olmasına rağmen sıhhat şartlarında eksiklik bulunan veya Allah tarafından vazedilen bir şer'î hükmün değiştirildiği ya da nikâh akdinin sıhhati için şart olan şeylerden birinin iptaline yol açan bir şartın koşulduğu nikâh akdine fâsid nikâh denir.<sup>104</sup> Fâsid evlenmelerde beraber yaşama imkânı bulunmadığı için, bunun gereği olan nafaka mecburiyeti de yoktur. Fâsid nikâh kocayı nafaka yükümlüsü yapmaz.<sup>105</sup> Fakat kadın hamile ise fâsid nikâh, lian ve muhalea durumlarından nafaka ödenmesi gerekir.<sup>106</sup>

Fâsid nikâhın ister zifaktan önce isterse sonra fesh edileceği hususunda ittifak vardır.<sup>107</sup> Nikâh akdinin fâsid olduğu cima'dan önce anlaşılırsa nafaka yoktur; ancak nikâhın fesâdı cimadan sonra anlaşılırsa, yalnızca iddet nafakası vardır. Bunun dışında kadının, nafaka ve mesken hakkı yoktur.<sup>108</sup>

#### 5. Hastalık

Kadının kocasına karşı eşlik vazifesini yapmasını engelleyen ya da kocanın eşinden faydalanma imkânını ortadan kaldıran hastalık hali, nafakayı düşüren haller arasında yer alır. İslâm hukukçuları, bu tür bir rahatsızlık halinde kadının nafaka alacaklısı vasfını kazanması veya bu hakkı sürdürmesi hususunda kocanın seçtiği konuta taşınıp taşınmadığına bakarak karar verirler. Buna göre aile konutuna taşınmadan önce veya taşındıktan sonra hastalan kadının, kendisini kocanın hizmetine sunması halinde hastalığından dolayı cinsel birleşme imkânı bulunmasa bile, evini koruması, kocanın yanında bulunması ve ona eşlik etmesi gibi başka yararları sebebiyle bu haldeki kadına nafaka gerekeceğinde ittifak vardır.<sup>109</sup> Bir rahatsızlığı bulunmadığı halde zifafa girilen ve koca yanında rahatsızlandığı halde kocasına eşlik eden, ondan kendini esirgemeyen ve evini koruyan kadına da nafaka gerekeceğinde ihtilaf yoktur.<sup>110</sup>

Cinsel birleşme yaşanmış kadının, kocanın belirlediği konuta şiddetli bir rahatsızlık yüzünden taşınamaması halinde nafaka alacaklısı sayılması hususunda iki görüş vardır. Birinci görüş Hanefîler'in cumhuruna, Mâlikîler'in tercih edilen görüşüne, Şâfiî ve Hanbelîler'e aittir ki, bu durumda hastalık sebebiyle kadının nafakası düşmez.<sup>111</sup> Çünkü buradaki kusur, kadından kaynaklanmamakta; hayız, nifas

104 İbn Rüşd, a.g.e., III, 81.

105 Serahsî, a.g.e., V, 193; Kâsânî, a.g.e., IV, 16; İbn Nüceym, a.g.e., IV, 188; Şirbinî, a.g.e., V, 177; İbn Âbidîn, a.g.e., III, 572: *فَلَا تَقَعُّ عَلَى مُسْلِمٍ فِي نِكَاحٍ فَاسِدٍ لِانْعِدَامِ سَبَبِ الرَّجُوبِ وَهُوَ حَقُّ الْخَيْسِ الثَّابِتِ لِلرَّوْحِ عَلَيَّهَا بِالنِّكَاحِ وَكَذَا فِي عَدَّتِهِ*

106 İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 233, 234.

107 İbn Rüşd, a.g.e., III, 82.

108 İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 235.

109 Sahnûn, a.g.e., II, 177; Serahsî, a.g.e., V, 192; Kâsânî, a.g.e., IV, 19; Zeylâ'î, a.g.e., III, 52, 53; İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 386; Şirbinî, a.g.e., V, 169; Desûkî, a.g.e., II, 508; İbn Âbidîn, a.g.e., III, 575.

110 Serahsî, a.g.e., V, 192; Şirbinî, a.g.e., V, 169; İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 386; İbn Âbidîn, a.g.e., V, 575.

111 Serahsî, a.g.e., V, 192; Kâsânî, a.g.e., IV, 19; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 230; Şirbinî, a.g.e., V, 169; Desûkî, a.g.e., II, 508; İbn Âbidîn, a.g.e., III, 575, 578.

ve oruçta olduğu gibi cinsel birleşme yaşanmasa bile kadın tarafından teslim ve kocanın yararlanma imkânı sürmektedir.<sup>112</sup> İkinci görüş, Ebû Yûsuf ve Sahnûn'a aittir ki hasta olarak taşınan kadına taşınmadan önce nafaka yoktur ve kocanın bu durumdaki kadını reddetmesi mümkündür. Zira bu durumda, cinsel birleşmeye tahammül edemeyecek küçüğün nafaka hakkında olduğu gibi, nikâh akdinin gereği olan eşten istifade bir engel yüzünden gerçekleşmemiştir ki, bu durumda kocaya nafakamükellefiyeti doğmaz.<sup>113</sup>

Ailesinin yanında iken hastalanan kadın, eğer kocanın yanına taşınacak durumda değilse, buradaki kusur kadından kaynaklanmadığı için kocanın nafaka mükellefiyeti düşmez. Ancak nakli mümkün olduğu halde, kocanın istemesine rağmen kadın taşınmayı reddederse nafaka alamaz.<sup>114</sup>

Kadının hastalığından dolayı cinsi münasebet kadına zarar veriyorsa bu bir özür sayılır. Koca, evlilik akdi sırasında bu durumdan haberdar ise ve bu durumu bilerek evlenmişse kadına nafaka ödemesi gerekir.<sup>115</sup>

Kocanın hastalanması halinde ise buradaki kusur kadından kaynaklanmadığı için kocanın nafaka mükellefiyeti devam eder.<sup>116</sup>

## 6. Gelişim Bakımından Evliliğe Hazır Olmama/Yaş Küçüklüğü

Evlilik yapacak kişinin beden ve zihin yönüyle evliliğin yükünü taşıyabilecek düzeye gelmiş olması esastır. Bununla birlikte bazen gerek yaş küçüklüğü gerekse fiziki gelişmişlik bakımından evlilik yapılamayacak kişilerin evlilik yaptıkları da bir gerçektir. Yaş veya gelişim itibariyle cinsel yönden faydalanmaya elverişsiz bir kadının nafaka alacaklısı sayılıp sayılmaması noktasında İslâm hukukçuları üç farklı görüş ortaya koymuşlardır.

a. Hanefî fakihlerin cumhuru, Mâlikîler, Şâfiîler'in çoğunluğu, Hanbelîler, Müzenî (ö. 264/877-878), İbrahim en-Nehâî ve Ebû Sevr'e göre küçük yaşta evlendirilmiş kadına nafaka vermek gerekli değildir. Bu gruptaki fakihler Hz Peygamberin Hz. Aişe'ye yanına taşınmasından itibaren nafaka ödemesini delil gösterirler.<sup>117</sup> Hanbelîler, cima'ya uygunluğu dokuz yaş ile sınırlandırmışlar ve bu yaştan itibaren evli kadının nafaka alacaklısı vasfını kazanacağını belirtmişlerdir.<sup>118</sup>

112 Şâfiî, a.g.e., V, 97; Serahsî, a.g.e., V, 192; Kâsânî, a.g.e., IV, 19; İbn Âbidîn, a.g.e., III, 575.

113 Serahsî, a.g.e., V, 192; Kâsânî, a.g.e., IV, 19; İbn Âbidîn, a.g.e., III, 575; Desûkî, a.g.e., II, 508.

114 İbn Âbidîn, a.g.e., III, 575, 578.

115 Şâfiî, a.g.e., V, 97; İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 387.

116 Sahnûn, a.g.e., II, 177; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 231; Zeyla'î, a.g.e., III, 52.

117 Sahnûn, a.g.e., II, 177; Serahsî, a.g.e., V, 187; Kâsânî, a.g.e., IV, 19; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 228; Şirbinî, a.g.e., V, 167, 171; İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 385; Haraşî, a.g.e., IV, 184.

118 İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 259.

b. Zâhirîler, Şâfîiler'in yaygın olmayan ikinci görüşü, Hanbelîler'den bazıları ve Süfyân es-Sevrî, nafaka ayetlerinde<sup>119</sup> küçük büyük ayrımı yapılmadığı gerekçesiyle nikâh akdinden itibaren kadına nafaka ödenmesi gerektiği görüşündedirler. Bu gruptaki fakihlere göre nafaka nikâh akdinin gereği olduğu için yaşı küçük kadına danafakagereklidir.<sup>120</sup>

c. Hanefîler'den Ebû Yûsuf, bu durumdaki kadını yanında tutan kocanın nafaka ödeyeceğini; yanında tutmaması halinde ise nafaka ödemeyeceği görüşünü ortaya koymuştur. Zira koca, bu durumdaki kadını evinde tutup tutmamakta muhayyerdur; ancak evinde tutarsa nafakasını karşılar. Ebû Yûsuf'a göre kadın, kendisini kocasına teslim ediyor, koca da onu yanında tutuyorsa kadın nafakaya hak etmiş sayılır; değilse nafaka mükellefiyetinden söz edilemez. Cinsel birleşmeye elverişsiz kadında nikâh akdinin gerektirdiği teslim bulunmasa da bu durumdaki kadını karılığa kabul edip bu haliyle onu evinde tutan koca, kasır/sınırlı teslim razı olmuş kabul edilir ve onun nafakasını karşılamak durumunda kalır.<sup>121</sup>

Kocanın küçüklüğü ve cinsel olarak yetersizliği halinde, kadın, kocanın yanında ise Ebû Hanîfe, Muhammed b. Hasen ve bir görüşünde İmam Şâfiî ve Hanbelîler'e göre nafakaya hak kazanır. Zira bu durumda kadın kendisini kocaya teslim etmiştir; fakat koca kusurludur ve bu kusur, nafaka mükellefiyetine engel değildir. Diğer taraftan İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin diğer görüşüne göre, bu durumdaki kadına nafaka gerekmez. Ancak taraflardan her ikisi de küçük olurlarsa, bu durumda zaten nafaka yükümlülüğünden söz edilemez.<sup>122</sup> Kanaatimizce, müctehid fakihlerin kendi yaşadıkları örf çerçevesinde cevaz verdikleri temyiz dönemine girmiş olmakla birlikte henüz evlenme ehliyetine sahip olmayan küçüklerin evlendirilmesi meselesine günümüz şartları açısından yeniden gözden geçirmek gerekmektedir.<sup>123</sup>

## 7. Kocanın Nafaka Ödemeye Güç Yetirememesi

İslâm hukukçuları, ekonomik darlık yüzünden kocanın nafaka mükellefiyetini yerine getirememesi halinde, bu evliliğin devam edip etmeyeceği hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Ebû Hanîfe'ye göre, koca, borçlulardan bir borçludur, bu sebeple hâkim onları ayıramaz; fakat kadının mehr-i muaccelini vermedikçe kadın kendini teslim etmeyebilir. İmam Şâfiî'ye göre gerdek öncesi nafaka temininde güçlük yaşanması halinde, taraflar nikâhı bozup bozmamakta muhayyerdur.<sup>124</sup>

119 Bakara (2), 233; Talâk (65), 7.

120 İbn Hazm, a.g.e., IX, 249; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 228; Şirbini, a.g.e., V, 171.

121 Kâsânî, a.g.e., IV, 19; İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 385, 387; Nafaka Kanunu madde 123.

122 Sahnûn, a.g.e., II, 177; Kâsânî, a.g.e., IV, 19; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 228, 230; İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 385; Şirbini, a.g.e., V, 171; Desûkî, a.g.e., II, 508. (İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 228: Küçük koca, malından nafaka ödemeye zorlanır, malı yoksa kadın aylık isteyebilir, hâkim ayırır.)

123 Bkz. Acar, H. İbrahim, "İslam Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi", Dini Araştırmalar, 2003, VI, sayı: 16, 133vd.

124 İbn Rüşd, a.g.e., III, 74; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 207; İbn Âbidin, a.g.e., III, 590; Nafaka Kanunu madde 122.

Mâlikîler'e göre zıfâf öncesi veya sonrası nafaka ödemeye güç yetiremeyen kocanın nafaka mükellefiyeti düşer.<sup>125</sup> Ancak kadın, kocanın durumunu akit sırasında biliyorsa ve bunu bilerek evlenmişse bu durumda kadının kocadan ayrılmasına izin verilmez; nafaka alamasa da kocasıyla birlikte kalması sağlanır.<sup>126</sup>

Fiili evlilik sırasında kocanın nafaka yükümlülüğünü yerine getirememesi halinde ise İmam Mâlik, İmam Şâfiî, İmam Ahmed, Ebû Sevr ve bir grup fakihe göre hâkim onları ayırır. Buna karşın Ebû Hanîfe, Zührî, Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Hasenü'l-Basrî (ö. 110/728), İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765), İbn Şübrüme (ö. 144/761), Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/738), Süfyân es-Sevrî ve Zâhîrîlere göre ise hâkim onları ayıramaz.<sup>127</sup> Zaten İbn Hazm'e göre bu durumdaki kocanın karısı zengin ise büyükümlülüğü üstlenir.<sup>128</sup>

Bu ihtilafın sebebi, nafaka temin edememekten doğan zararın, kocanın erkeklik kuvvetine sahip olmamasından doğan zarara kıyas edilmesidir. Cumhura göre erkeklik kuvvetine sahip olmayan kimse karısını boşamak zorundadır. Hatta İbn Münzir (ö. 318/930), bu konuda icmâ' bulunduğunu söylemiştir. Bir kısım fukaha ise nafakanın cinsi arzuyu tatmin etmenin karşılığı olduğu, bu yüzden kocasına itaatsizlik eden kadının cumhura göre nafaka hakkının düştüğü; o halde karısının nafakasını veremeyen kimsenin karısından cinsi istekte bulunamayacağı ve dolayısıyla nikâhı feshedip etmemekte muhayyer olacağı görüşündedirler. Diğer fakihleri göre ise nikâh akdiyle koca ile karı arasında icmâ' ile bir bağ kurulmuştur ve bu bağ, yine icmâ' veyahut kitap veya sünnetten bir delil ile ancak çözülebilir, demişlerdir. Şu halde bu ihtilafın sebebi mevcut olan bağı devam ettirme mecburiyeti ile kıyasın birbirleriyle tearuzetmesidir.<sup>129</sup>

Nafakasını alamayan kadın, nafakasının karşılanması için mahkemeye başvurabilir. Bu durumdaki kadının nafakasının karşılanması için kocanın taşınmazlarının satılıp satılmayacağı hususunda farklı görüşler vardır. Ebû Hanîfe'ye göre hâkim, nafaka ödenmesi için adamın mallarını satamazken Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre satabilir.<sup>130</sup> Malı yoksa onu ödeyene kadar hapseder; nikâhı feshetmez. Mâlikîler'e göre ise bu durumdaki bir kocanın malı satılabilir. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre koca, fakirliği yüzünden nafaka ödeyemiyorsa (İmam Şâfiî kocanın hazır bulunmasını şart koşar) ayrılığa karar verilebilir ki bu fesihdir. İmam Mâlik'e göre ise bu ayrılık fesih değil, talâktır.<sup>131</sup>

125 Haraşî, a.g.e., IV, 195.

126 Haraşî, a.g.e., IV, 197.

127 Şâfiî, V, 115vd.; Sahnûn, a.g.e., II, 180; İbn Hazm, a.g.e., IX, 254; İbn Rüşd, a.g.e., III, 74-75; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 204; Zeyla'î, a.g.e., III, 52; İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 389; Haraşî, a.g.e., IV, 196; İbn Âbidîn, a.g.e., III, 590.

128 İbn Hazm, a.g.e., IX, 254.

129 İbn Rüşd, a.g.e., III, 75.

130 Serahsî, a.g.e., V, 189;

131 Şâfiî, a.g.e., V, 115vd.; İbn Hümmâm, a.g.e., IV, 390; Haraşî, a.g.e., IV, 200; İbn Âbidîn, a.g.e., III, 590.

Nafaka yükümlüsü koca ve kadın fakir ise ve fakat kadının başka kocasından zengin bir oğlu veya zengin kardeşi varsa, bu kişiler nafaka vermeye mecbur edilirler. Kocanın, maddi durumunu düzelttiğinde onların kadına verdikleri nafaka miktarını ödemesi gerekir. Bunu kabul etmeyen oğul veya kardeş ise hapsedilirler. Kocanın fakirlik sebebiyle nafaka ödeyemediği durumlarda kocanın nafaka mükellefi kim olacaksa, o kişinin bu durumdaki kocaya borç vermesi gerekir.<sup>132</sup> Kanatimizce, nafaka temini konusunda acze düşen koca ya da kadının nafakalarının, kendilerine mirasçı olacak kimseler tarafından karşılanacak şekilde bir ictihadi düzenleme yapılabilir.

### 8. Hapsedilme ve Kaçırılma

Fakihler borç yüzünden hapsedilen kadının nafaka alacaklısı sayılmasında ihtilaf etmişlerdir. Hanefiler'in cumhuruna, Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e göre kocanın kusuru bulunmaksızın kadının işlediği bir suç yüzünden hapsedilmesi halinde nikâhın gerektirdiği faydalanma ya da alıkoyma ortadan kalkacağı için nafaka düşer.<sup>133</sup> Çünkü kocanın, eşine ulaşma ve ondan faydalanma imkânı bulunmaması halinde karısına nafaka yükümlülüğü ortadan kalkar.

Haksız yere hapsedilen kadının nafaka alacaklısı vasfını koruması hususunda Hanefiler faydalanmanın ortadan kalkmasını esas aldıkları için nafaka ödenmemesi gerektiği, Mâlikîler ve Ebû Yûsuf bu durumun haksız bir sebebe dayandığını esas aldıkları için nafaka ödenmesi gerektiği görüşünü ortaya koymuşlardır. Hanefiler'e göre kocanın hapisteki karısıyla bir arada bulunma veya birbirlerinden faydalanma imkânı varsa bu durumdaki eş nafakayı hak eder.<sup>134</sup>

Haklı bir gerekçe ile kadın tarafından bile olsa, kocanın hapsedilmesi halinde ise karısının nafaka hakkı devam etmektedir. Ancak koca, karının haksız bir gerekçesi sonucu haps olunursa, ihtilafli olmakla birlikte, bu durumda kadına nafaka gerekmemektedir. Kadın mehir veya nafakasını almak amacıyla darda bulunan kocasını hapsedirirse, kusur kadından kaynaklandığı için nafaka alamaz. Ancak durumu iyi biri bu yükümlülüklerini yerine getirmemesi sebebiyle karısının şikâyeti sonucu haps olunursa, kusur kocadan kaynaklandığı için kadının nafaka hakkı devam eder. Kocanın kusuru bulunmayan hallerde tercih edilen görüşe göre, koca nafaka mükellefi değildir.<sup>135</sup>

132 Zeyla'î, a.g.e., III, 55. المرأة المعسرة إذا كان زوجها معسرا، ولها ابن من غيره معسر أو أخ معسر فنفتقتها على زوجها ويؤمر الابن أو الأخ بالإفراق عليها، وهي معسرة تجب على كل من كانت تجب عليه نفقتها لولا الزوج

133 Kâsânî, a.g.e., IV, 20; İbn Kudâme, a.g.e., VIII, 236; Şirbinî, a.g.e., V, 169.

134 Kâsânî, a.g.e., IV, 20; Desûkî, a.g.e., II, 514.

135 Kâsânî, a.g.e., IV, 20; Haraşî, a.g.e., IV, 195.

Bir özür bulunmaksızın kendi isteği ile kaçan kadının kocasına teslimi ortadan kalktığı için nafaka alacaklısı vasfı da sona erer. Ancak kadının isteği dışında zorla kaçırılması halinde nafaka alma durumu tartışmalıdır. Ebû Yûsuf kaçırılan kadının bu işte rolü bulunmaması sebebiyle mazeretli sayılacağı ve nafaka hakkının süreceğini görüşünü ortaya koymuşsa da koca tarafından ihtibasın/yararlanmanın ortadan kalkmasıyla zorla kaçırılan kadının nafaka hakkının sona ereceği görüşünün çoğunluk tarafından benimsendiği söylenebilir. Fakat bu iş kocanın kusurundan kaynaklanıyorsa bu durumda kaçırılan kadın nafaka alacaklısı vasfını kaybetmez.<sup>136</sup>

## SONUÇ

Nafaka; toplumsal, ahlâkî, dinî ve hukukî boyutları bir arada barındıran bir kavramdır. Bu çalışmada nafakanın diğer türlerine değinilmemiş, yalnızca evlilik nafakasını düşüren hallerin hukukî boyutu değerlendirilmiştir. Konu, doktrinde çeşitli yönleriyle tartışılmış ve zengin bir miras teşekkül etmiştir. Biz burada makale boyutları çerçevesinde konunun belli kısımlarını, bütün hakkında fikir vereceğini düşündüğümüz bölümleri ele alarak ortaya koymaya çalıştık.

Evlilik nafakasına, her ne kadar eşler arasında yardımlaşma ve dayanışmayı sağlama yönünü kendi içinde barındırsa da, fıkhi mirasımızda, erkeğin kadını ihtibas ve istimta'nın karşılığı mali bir bedel nazarıyla bakıldığı söylenebilir. Kocanın karısından yararlanma veya birlikte yaşama imkânını engelleyen durumların meydana gelmesi halinde, kocanın nafaka mükellefiyetinin ortadan kalkması da bunu göstermektedir. Şu var ki, nafaka mükellefiyetinin, ihmali halinde bir takım hukukî müeyyidelerle karşılık bulması, nafakanın eşlerin bir birlerine karşı görevlerini yapmalarına bağlı bir hak ve borç ilişkisinin bir sonucu olduğunu göstermektedir.

Kocanın nafaka yükümlülüğünü ve kadının nafaka alma hakkını sonlandıran haller arasında en geniş tartışmanın yaşandığı husus, kuşkusuz, nüşûz meselesidir. Hangi davranışların bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiği noktasında, ayrıntıda farklılıklar bulunsa bile, büyük ölçüde ittifak meydana geldiği söylenebilir. Buna göre nüşûzun, kocanın eşinden yararlanma imkânının kadın tarafından ortadan kaldırılması olduğu söylemekte bir engel yoktur. Bununla birlikte, kadının kocasına karşı itaatinin mahiyet ve sınırlarının ayrı bir çalışmada ele alınması gerektiği kanaatindeyiz.

Kocanın nafaka mükellefiyetini düşüren diğer durumlar: irtidâd, nafaka alacağından feragat, fâsîd nikâh, eşlerden birinin ölümü, sıhrî yakınlarla zina, kadının yaşının küçüklüğü, kadının hastalığı, kocanın nafaka ödemeye güç yetirememesi, kadının hapsi ve kaçırılmasıdır. Bu durumlarla ilgili tartışmalara, makale sınırları içerisinde, ana hatlarıyla değinilmiştir.

136 Şâfiî, a.g.e., V, 97; Kâsânî, a.g.e., IV, 20; Haraşî, a.g.e., IV, 191; Desûkî, a.g.e., II, 514; İbn Âbidîn, a.g.e., III, 579.

İslâm hukuku, evlilikte evin ve eşin geçimini kocaya yüklemiştir. Ancak bu yükümlüğün sistemin bütününden kopartılarak farklı hukuk sisteminin uygulandığı yerlerde parçacı bir yaklaşımla tatbikine çalışılması, günümüz şartlarında bilhassa kocayı mağdur edecektir. Çünkü bu durumda koca, kendisine verilen haklardan daha fazla yükümlülüklerle karşı karşıya gelecektir. Mesela Türk Medeni Kanunu birlikte yaşanacak konutun seçimini eşlerin birlikte karar vermeleri ve evin geçim yükünü eşlerin güçleri ve emekleri oranında birlikte karşılamaları esasını benimsemiştir. İslâm Hukuku ise hem konut seçimini hem de evin geçim yükünü kocaya yüklemiştir; kadına bu hususlarda kocaya itaat etmekle mükellef kılmıştır. Dolayısıyla taraflar, evlilikte hangi hukuk sistemine göre yaşıyorlarsa, yükümlülük ve hakları da o sisteme göre paylaşmalıdırlar. Aksi halde hakları koruması beklenen hukuk, haksızlıkların dayanağı haline gelecektir.





# زواج المسلم من الكتابية المفاهيم، الحكم، الضوابط

د. محمد رشيد علي بوغزالة\*

**ملخص:** حتمت العولمة الحديثة مستجدات كثيرة على المجتمعات المختلفة جعلتها تتجاوز عن كثير من الحواجز التي كانت تفصل بين مختلف العقائد والعوائد، وكان من مهمات المسائل المثارة هو زواج المسلم بالكتابية، الذي هو مشروع في الأصل، لكن ذلك مرتبط بتحديد المقصود باصطلاح «الكتابي»، وكذلك بالضوابط التي يناط بها الحكم بالجواز.

ونحن في هذا المقال اجتهدنا في بحث هذا الموضوع؛ أولاً بتحديد مفهوم الكتابي وما يلتبس به من اصطلاحات موافقة ومخالفة. وثانياً حكم زواج المسلم بالكتابية والضوابط المقيدة للحكم.

## The Marriage of Muslim Men to the Woman of the Book: Concepts, Terms, and Principles

**Abstract:** Modern globalization requires many developments on different communities which made it various of the barriers that separate the different faiths and customs. And one of the most important the issues is the wedding of people of book from Muslim women which is legal project, but this is linked to determine the term "people of book", as well as the standards that reflex their judgment is permissible. We worked hard in this article discussing the issue; firstly, identify the biblical concept and confusions refer at the end for acceptance and approval. Secondly, Muslim marriage with woman coming from people of book then the rules and norms that govern the subject.

**Keywords:** Modern Globalization, Customs, People of Book, Marriage.

## مقدمة

الحمد لله فائق الحب والنوى، مُخرج الحيّ من الميت، ومخرج الميت من الحيّ، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد النبيّ الأمي وعلى آله وصحبه وأتباعه ما دامت السموات والأرض، وبعد؛

فإن من منن الله -عزّ وجلّ- على خلقه أن ختم لهم بالشرعية الحنيفية السمحة التي جمعت فأوعت، وأكرمت فوفّت، وحكمت فعدلت؛ بثّ فيها الله -جلّ جلاله- من الأحكام ما به أعلم مما يراعي مصالح الخليقة في العاجل والآجل، ويدرأ عنهم المفسد، ويرفع عنهم الإصر

والحرج.

وكان من أعظم أبواب الشريعة التي يدور في فلكها النوع الإنساني هو باب الأنكحة، الذي كانت أبوابه من الأحكام أوفر، وفصوله من نصوص التوقيف أزخر؛ وكيف لا يكون له ذلك وهو أَلزُّمُ الأبواب بالمسلم -بعد العبادة- فلا يفارقه في يومه أو ليله، وبه يتميّز مجتمع المسلمين عن غيرهم.

لكن في ظلّ العولمة المعاصرة التي مدّت الكثير من الجسور بين الأديان والطوائف، ولم تراع الكثير من خصوصيات الأمم والمجتمعات التي ميّزتها عن بعضها أمدا طويلا، اختلطت فيها النطف والأمشاج، وتخلّفت الأحكام وتلاطمت الأمواج، لتنحسر الأيام عن سقم واعوجاج، وأعظم به من خلل في النهج والمنهاج.

ولعلّ من أكثر المسائل إلحاحا في الحياة الإسلامية المعاصرة، التي أفرزتها طبيعة التعايش، هو زواج المسلم بالكتائية، وهي مسألة أحكم زمامها فقهاؤنا القدامى وساقوها لزماتهم وبركت بأثقالها في حمائمهم. إلا أنّ المسألة اليوم استجدّ فيها ما لم يكن لهم به عهد؛ فالزمام قد اهترى، والسوق صار على غير هدى، والحمى عاث فيه البغات واستنسر.

وعليه فالحاجة داعية إلى بيان المسألة بالمفاهيم التي تكشف عن الحقيقة، والضوابط التي تجعلها تدور في فلك الشريعة، فانتدبنا القلم لكتابة هذه الأحرف المنثورة والكلمات المسطورة، في منهج وصفي تحليلي مقارن، في دراسة من مبحثين وجيزين:

المبحث الأول: مفهوم الكتائي وما يلتبس به من الاصطلاحات

المبحث الثاني: زواج المسلم بالكتائية - الحكم والضوابط

ثم خاتمة لبيان النتائج والتوصيات. وما كان فيه من صواب فمن الله -عزّ وجلّ- وما كان من خطأ فمن الشيطان ومني، وأستغفر الله وأتوب إليه.

المبحث الأول: مفهوم الكتائي وما يلتبس به من الاصطلاحات

المطلب الأول: تعريف الكتائي وما في حكمه

١- تعريف الكتائي: قال أبو هلال العسكري: الكتائي هو من كان متدينا ببعض الأديان

والكتب المنسوخة<sup>١</sup>.

وبحسب هذا التعريف هل يدخل في هذا الاصطلاح مَنْ كان يؤمن بأديان أو كُتُب سابقة معروفة؛ والجواب أن بعض الفقهاء نفى ذلك؛ قال الماوردي: فأما من تمسك بصحف شيث، أو زبور داود، أو شيء من الصحف الأولى، أو من زبر الأولين، دفلا يجري عليه حكم أهل الكتاب، ويكونوا كمن لا كتاب له، فلا تقبل لهم جزية، ولا تؤكل لهم ذبيحة، ولا تنكح فيهم امرأة لأمرين:

أحدهما: أن هذه الكتب مواعظ ووصايا، وليس فيهما أحكام وفروض، فخالفت التوراة والإنجيل.

والثاني: ليست كلام الله، وإنما هي وحي منه<sup>٢</sup>.

ونفى عطاء وتبعه الشافعي اعتبار نصارى العرب أهل كتاب؛ فعن ابن جريج قال: قال عطاء: ليس نصارى العرب بأهل كتاب إنما أهل الكتاب بنو إسرائيل والذين جاءتهم التوراة والإنجيل فأما من دخل فيهم من الناس فليسوا منهم<sup>٣</sup>.

وقال الشافعي: لا يحل نكاح حرائر من دان من العرب دين اليهودية والنصرانية؛ لأن أصل دينهم كان الحنيفية ثم ضلوا بعبادة الأوثان، وإنما انتقلوا إلى دين أهل الكتاب بعده لا بأنهم كانوا الذين دانوا بالتوراة والإنجيل فضلوا عنها وأحدثوا فيها، إنما ضلوا عن الحنيفية ولم يكونوا كذلك لا تحل ذبائحهم، وكذلك كل أعجمي كان أصل دين من مضى من آبائه عبادة الأوثان ولم يكن من أهل الكتابين المشهورين التوراة والإنجيل فدان دينهم لم يحل نكاح نسائهم<sup>٤</sup>.

ومثل هذا منقول عن عمر -رضي الله عنه- من قوله: ما نصارى العرب بأهل كتاب وما يحل لنا ذبائحهم وما أنا بتاركهم حتى يسلموا أو أضرب أعناقهم<sup>٥</sup>.

١ - العسكري، أبو هلال، معجم الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، قم ١٤١٢ هـ، ص ٤٤٤.

٢ - والكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، كتاب الكلبيات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، ط ١، بيروت ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، ص ١٢٢١.

٣ - الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، ج ٩ ص ٢٢٦.

٤ - الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت ١٣٩٣ هـ، ج ٥ ص ٧.

٥ - الشافعي، الأم، ج ٥ ص ٧.

٥ - الشافعي، المسند، ج ٢ ص ١٣٠، ح «٤٢٩»، ومن طريقه البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الجزية، باب ما جاء في ذبائح نصارى بني تغلب، ج ٩ ص ٢١٦، ح «١٩٢٧».

وعلى هذا الاعتبار يجب أن يكون الكتابي أصيلا من القوم الذين أرسل إليهم نبي الله موسى عليه السلام - أو نبي الله عيسى عليه السلام -.

## ٢- من تولدت بين الكتابي وغيره:

إذا كان أحدي أبوي الكافرة كتابيا والآخر من لا تجوز مناكحته ولا ذبيحته فاختلف فيها أهل العلم؛

فقال الحنفية من كان أحد أبويه كتابيا والآخر مجوسيا كان حكمه حكم أهل الكتاب؛ لأنه لو كان أحد أبويه مسلما يعطى له حكم الإسلام؛ لأن الإسلام يعلو ولا يعلى، فكذا إذا كان كتابيا يعطى له حكم أهل الكتاب، ولأن الكتابي له بعض أحكام أهل الإسلام - وهو المناكحة - وجواز الذبيحة - والإسلام يعلو بنفسه وبأحكامه، ولأن رجاء الإسلام من الكتابي أكثر، فكان أولى بالاستتباع<sup>٦</sup>.

وقال الشافعية لا يحل نكاحها لأنها ليست كتابية خالصة، ولأنها متولدة بين من يحل وبين من لا يحل فلم تحل تغليبا للحرام على الحلال إذا اجتمعا على سبيل الاحتياط<sup>٧</sup>.

وقال الحنابلة بتبعية دينه لخبرهما كمن كانت أحد أبويها كتابيا والآخر وثنيا فإنها تصير كتابية. ويتبع في مناكحته وحرمة ونجاسته وطعامه وذبيحته أخبثهما<sup>٨</sup>.

لكن على قولي المذهبين من الشافعية والحنابلة لا يحل نكاح من تولدت من كتابي مع من لا تجوز مناكحته، لأن الشافعية قالوا بتغليب الحرام على الحلال في المناكحة، والحنابلة حكموا بالتبعية للأخبت في المناكحة والذبيحة ونحوها.

## ٣- المعتنق لدين أهل الكتاب:

جمهور أهل العلم على أن الكتابي يصدق على من دان بدين أهل الكتاب ما لم يكن مرتدا عن الإسلام.

وفصل الشافعية فيمن انتقل إلى دين اليهود والنصارى، فإن دخل في دينهم بعد أن بعث

٦ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٢ ص ٢٧١. وابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، ص ٩٥.

٧ - السنيني، أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، دت، ج ٤ ص ٢١٣.

٨ - البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، بيروت ١٩٩٦ م، ج ٣ ص ١٩٠.

النبي محمد -عليه الصلاة والسلام- لم يجز نكاح حرائرهم ولا وطء إماءهم؛ لأنه دخل في دين قد جاء الشرع بإبطاله.

وإن دخل قبل بعث النبي -عليه الصلاة والسلام- وقبل التبديل أو النسخ بشريعة بعدها حل مناكتهم؛ لأنه دخل في دين كان أهله على الحق.

وإن دخل فيه بعد أن نسخ بشريعة بعده، كمن دخل دين اليهودية بعد أن بعث عيسى صلى الله على نبينا وعليه وسلم ففيه وجهان<sup>٩</sup>.

### المطلب الثاني: ما يلتبس بالكتابي من الاصطلاحات

١- المجوسي: قال ابن فارس: الميم والجيم والسين كلمة ما نعرف لها قياساً، وأظنها فارسيّة، يقال: تَمَجَّسَ الرَّجُلُ، إذا صارَ منهم<sup>١٠</sup>.

والمجوس: أمة تعظم الأنوار والنيران والماء والأرض، ويقرون بنبوّة زرادشت، ولهم شرائع يصيرون إليها<sup>١١</sup>.

وقد اختلف أهل العلم في اعتبار المجوس من أهل الكتاب فتجري عليهم أحكام أهل الكتاب من الجزية والمناكحة وغيرها، أم لا يعدون من أهل الكتاب فلا يجري عليهم شيء من ذلك؛

أ- فذهب ابن حزم الظاهري وأبو ثور إلى أن المجوس أهل كتاب، تجوز مناكتهم وتضرب عليهم الجزية ونحو ذلك من الأحكام<sup>١٢</sup>.

واستدلّ مذهبه أن رسول الله -عليه الصلاة والسلام- أخذ الجزية من مجوس هجر<sup>١٣</sup>.

٩ - العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير اليميني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق قاسم محمد النوري، دار المنهاج، ط ١، جدة ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، ج ٩ ص ٢٦٣.

١٠ - ابن فارس، أبو الحسين أحمد الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط ١، بيروت ١٣٩٩ هـ - ١٩٩٩ م، باب الميم والجيم وما يتلثهما، مادة «مجس»، ج ٥ ص ٢٣٨.

١١ - الألويسي، أبو المعالي محمود شكري، فصل الخطاب في شرح مسائل الجاهلية، تحقيق يوسف بن محمد السعيد، دار المجد، ط ١، الرياض ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، ص ١٢٠.

١٢ - الظاهري، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، لبنان، دار الفكر، بيروت، د ت، ج ٩ ص ١٩، والشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت، ج ٢ ص ٤٤٣.

١٣ - صحيح البخاري، أبواب الجزية والمواذعة، باب الجزية والمواذعة مع أهل الذمة والحرب، ج ٣ ص ١١٥١، ح «٢٩٨٧»، وأحمد في المسند، ج «ص ١٩٦»، ح «١٦٥٧».

وأخذ منهم الجزية أبو بكر وعمر وعليّ -رضي الله عنه-، وقال علي: هم أهل كتاب<sup>١٤</sup>.  
 ورؤي عن سعيد بن المسيب وطاووس أنهما كانا لا يريان بأسا بوطء الجارية المجوسية<sup>١٥</sup>.  
 وهذا انتحاء منهما إلى أنهم أهل كتاب.

ب- وذهب جمهور أهل العلم إلى أن المجوس لا يعدون من أهل الكتاب ولا تجري عليهم أحكامهم، لأنهم لا ينتحلون كتابا منزلا ولا يتبعون نبيا مرسلا<sup>١٦</sup>، وإنما يؤمنون بنبوة زرادشت ونزول الوحي عليه<sup>١٧</sup>؛  
 واستدلوا لمذهبهم بقوله تعالى: ( أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا<sup>١٨</sup>). فلو كان المجوس من أهل الكتاب لكان أهل الكتاب ثلاث طوائف فيؤدي إلى الخلف في خبره تعالى.

وقد قال النبي -عليه الصلاة والسلام- في المجوس: «سنة بهم سنة أهل الكتاب»<sup>١٩</sup>.  
 أي غير ناكحي نسائهم لا آكلي ذبائحهم. وهذا دليل على أنهم ليسوا بأهل كتاب<sup>٢٠</sup>.

ج- وقال بعضهم بأنهم ليسوا بأهل كتاب وإنما لهم شبهة كتاب<sup>٢١</sup>، وهو مذهب الشافعي، فيجوز -على هذا- إقرارهم على دينهم ببذل الجزية، ولا يحل نكاح حرائرهم، ولا وطء الإماء

- 
- ١٤ - الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، المسند، ترتيب محمد عابد السندي، تحقيق يوسف علي الزواوي وعزت العطار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م، ج ٢ ص ١٣١.
- ١٥ - الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط ٢، بيروت ١٤٠٣ هـ، ج ٧ ص ١٩٧، رقم "١٢٧٦٠-١٢٧٥٩".
- ١٦ - انظر: الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط ٢، بيروت ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ج ٢ ص ٢٧١، والقرطبي، أبو الوليد محمد بن رشد، المقدمات الممهدة، دار الغرب الإسلامي، ط ١، بيروت ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ج ١ ص ٣٧٦، وإمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، ط ١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، ج ١٢ ص ٢٤٤، والزرکشي، شمس الدين محمد بن عبد الله الحنبلي، شرح مختصر الخرق، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، ج ٥ ص ١٧٩.
- ١٧ - الإسفراييني، أبو منصور عبد القاهر بن عبد القادر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، ط ٢، بيروت 1977 م، ص 279.
- ١٨ - سورة الأنعام، ١٥٦.
- ١٩ - الأصبهاني، الإمام مالك بن أنس، الموطأ برواية يحيى بن يحيى، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، د ت، كتاب الزكاة، باب جزية أهل الكتاب والمجوس، ج 1 ص 278، ح "616".
- ٢٠ - النمري، أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي، الاستذكار، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت 2000 م، ج 3 ص 243، والكاساني، بدائع الصنائع، ج 5 ص 45.
- ٢١ - الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، د ت، ج ١ ص ٣٦.



منهم بملك اليمين<sup>٢٢</sup>.

## ٢- السامرة<sup>٢٣</sup> والصابئة<sup>٢٤</sup>:

قال الجمهور إنهم صنف من أهل الكتاب فيأخذون حكمهم في ذبائحهم وأنكحتهم وغيرها<sup>٢٥</sup> إلا أن الشافعي قيّد إلحاقهم بأهل الكتاب بأن يتفقوا معهم في أصل ما يُحلون وما يحرمون، فإن علم أنهم يخالفونهم في أصل ما يحلون من الكتاب ويحرمون فيحرم نكاح نسائهم<sup>٢٦</sup>.

وقال الصحابان: لا يأخذون حكمهم.

وقال المالكية بإلحاق السامرة دون الصابئة<sup>٢٧</sup>.

وإذا كان الكتابي مشمولاً باصطلاح الكفر فإنه يشترك كذلك مع ما يندرج تحت مسمى الكفر من الاصطلاحات:

## ٣- الكافر:

- ٢٢ - الجويني، نهاية المطلب، ج ٩ ص ٢٦١.
- ٢٣ - السامرة قوم يسكنون جبال بيت المقدس، وقرايا من أعمال مصر، ويتقشفون في الطهارة أكثر من تقشف سائر اليهود، أنبتوا نبوة موسى، وهارون، ويوشع بن نون عليهم السلام، وأنكروا نبوة من بعدهم من الأنبياء إلا نبيا واحدا، وقالوا: التوراة ما بشرت إلا بنبي واحد يأتي من بعد موسى، يصدق ما بين يديه من التوراة، ويحكم بحكمها، ولا يخالفها ألبتة. وهم يقولون إن مدينة القدس هي نابلس وهي من بيت المقدس على ثمانية عشر ميلاً ولا يعرفون حرمة لبيت المقدس ولا يعظمونه ولهم تورا غير التوراة التي بأيدي سائر اليهود ويبطلون كل نبوة كانت في بني اسرائيل بعد موسى u ويعد يوشع u فيكذبون بنبوة شمعون ودأود وسليمان واسعيا وأليسع والياس وعماموس وحبقوق وزكريا وارميا وغيرهم ولا يقرون بالبعث ألبتة وهم بالشام لا يستحلون الخروج عنها.
- وظهر في السامرة رجل يقال له الألفان، ادعى النبوة وزعم أنه هو الذي بشر به موسى عليه السلام، وأنه هو الكوكب الدرّي الذي ورد في التوراة أنه يضيء ضوء القمر، وكان ظهوره قبل المسيح عليه السلام بقريب من مائة سنة. ( انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 1 ص 82، والشهرستاني، الملل والنحل، ج 2 ص 23 ).
- ٢٤ - الصابئة طائفة بين النصرانية والمجوسية يعتقدون تأثير النجوم، وأنها فعالة وقال مجاهد: هم بين النصرانية واليهودية وعن قتادة أنهم يعبدون الملائكة ويصلون للشمس كل يوم خمس مرات. ( مواهب الجليل للحطاب، ج ٣ ص ٢٠٩ ).
- ٢٥ - السيوسي، كمال الدين عبد الواحد بن همام، شرح فتح القدير، بيروت، دار الفكر، دت، ج ٦ ص ٤٨، والقيرواني، أبو محمد بن أبي زيد، النوادر والزيادات، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو وآخرين، دار الغرب الإسلامي، ط ١، بيروت ١٩٩٩ م، ج ٣ ص ٣٥٧، والشيرازي، المهذب في فقه الشافعي، ج ٢ ص ٤٤٣، والصالحي، أبو عبد الله محمد بن مفلح الخنبلي، كتاب الفروع، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، بيروت ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، ج ١٠ ص ٣١٩.
- ٢٦ - الشافعي، الأم، ج ٥ ص ٧.
- ٢٧ - الحطاب، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط ٣، بيروت ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ج ٣ ص ٢٠٩.

**الكفر في اللغة:** هو الستر والتغطية: يقال لمن غطى درعه بثوبه: قد كفر درعه. والمكفر: الرجل المتغطي بسلاحه.

ويقال للزّارع كافر، لأنّه يُغْطِّي الحَبَّ بتراب الأرض. ومنه قوله تعالى: ( كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ<sup>٢٨</sup>).

وسمي الليل كافراً لأنه يستر كل شيء بظلمته.

والكفر: ضد الإيمان؛ سمي بذلك لأنه تغطية للحق<sup>٢٩</sup>.

**وفي الاصطلاح:** قال الراغب: الكافر على الإطلاق متعارف فيمن يجحد الوحدانية أو النبوة أو الشريعة أو ثلاثتها<sup>٣٠</sup>.

وقيل: الكافر اسم لمن لا إيمان له.

وبين الكتابي والكافر عموم وخصوص؛ فكل كتابي كافر وليس كل كافر كتابي.

وقد يُطلق «الظلم» ويُراد به الكفر كما في قوله تعالى: ( وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ<sup>٣١</sup>).

وقد يُطلق «الفسق» ويُراد به الكفر كما في قوله تعالى: ( وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ<sup>٣٢</sup>).

وزيادة على تضمّن الكفر للكتابي والمجوسي فإنه يندرج ضمن اصطلاح الكفر الشرعي ما يأتي من الاصطلاحات:

١- **المنافق:** وهو الذي ييطن الكفر ويُظهر الإيمان.

٢- **المرتد:** وهو الذي طرأ كفره بعد إيمانه.

٤- **المشرك:** وهو الذي اتخذ الندّ مع الله.

٢٨ - سورة الحديد، ٢٠.

٢٩ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، باب الكاف والفاء وما يتلثهما، مادة «كفر»، ج ٥ ص ١٩١. والجوهري، الصحاح، باب الكاف، مادة «كفر»، ج ٢ ص ٨٠٨.

٣٠ - الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد الكيلاني، بيروت، دار المعرفة، مادة «كفر»، ص ٤٣٤.

٣١ - سورة البقرة، ٢٥٤.

٣٢ - سورة البقرة، ٩٩.

٥- الدهري: وهو الذي يقول بقدوم الدهر وينسب الحوادث إليه<sup>٣٣</sup>.

٦- الزنديق: وهو الذي يعترف بنبوة النبي -عليه الصلاة والسلام- ويُطن عقائد هي كُفريّة بالاتفاق.

وقيل: هو الذي لا يستقرّ على دين<sup>٣٤</sup>.

وقيل: هو الذي يكون اعتقاده خارجاً عن جميع الأديان<sup>٣٥</sup>.

وقيل: هو الذي لا يؤمن بالآخرة ولا وحدانية الخالق<sup>٣٦</sup>.

وقال بعضهم هو المنافق عينه، قال مالك بن أنس: النفاق في عهد رسول -عليه الصلاة والسلام- هو الزندقة فينا اليوم<sup>٣٧</sup>.

وقال ابن قدامة: الزنديق هو الذي يظهر الإسلام ويستسر بالكفر، وهو المنافق، كان يسمى في عصر النبي -عليه الصلاة والسلام- منافقاً، ويسمى اليوم زنديقاً<sup>٣٨</sup>.

المُلحد: قال ابن السكيت: الملحد، العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس فيه. وهو من لحد وألحد أي مالَ وعدل<sup>٣٩</sup>.

وقيل: هو الطاعن في الدين<sup>٤٠</sup>.

فالمُلحد زيادة عن كفره يطعن في الدين أو في أركان العقيدة ويلمز في المقدسات.

٣٣ - ابن عابدين، محمد أمين الدمشقي، رد المحتار على الدرّ المختار، دار الفكر، ط ٢، بيروت ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ج ٤ ص ٢٤١.

٣٤ - المصدر نفسه، ج ٤ ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

٣٥ - المصدر نفسه.

٣٦ - ابن المطرز، أبو الفتح ناصر الدين، المغرب في ترتيب المغرب، تحقيق محمود فاخوري - عبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، ط ١، حلب ١٩٧٩ م، ج ١ ص ٣٦٩.

٣٧ - البعمري، إبراهيم بن علي بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، د ت، ج ٢ ص ٢٧٩.

٣٨ - المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني شرح مختصر الخرقى، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي - عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، ط ١، القاهرة ١٤٠٨ هـ، ج ٩ ص ١٥٩.

٣٩ - الزبيدي، تاج العروس، فصل اللام مع الدال المهملة، مادة «لحد»، ج ٩ ص ١٣٥. وانظر كتاب العين للفراهيدي، باب الحاء والدال واللام معهما، ج ٣ ص ١٨٢.

٤٠ - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة، مادة «لحد»، ج ٢ ص ٨١٧.

**الفاسق:** الفسق في اللغة الخروج عن الطاعة والميل إلى المعصية. يُقال: فسقت الرطبة إذا خرجت عن قشرها<sup>٤١</sup>.

**والفاسق اصطلاحاً:** هو من التزم حكم الشرع وأقر به ثم أحل بجميع أحكامه أو ببعضه<sup>٤٢</sup>. وهذه الأفراد المذكورة والمتضمنة في اصطلاح الكفر الشرعي مختلفة في الأحكام والآثار عن أحكام الكتابي الذي سبق تعريفه.

## المبحث الثاني: زواج المسلم بالكتابية - الحكم والضوابط

### المطلب الأول: حكم الزواج بالكتابية ودليله

اتفق الفقهاء على جواز نكاح الكتابيات الحرائر المحصنات العفيفات حتى قال بعضهم بأنه إجماع أو كالإجماع<sup>٤٣</sup>، وروى أبو عبيد هذا القول عن ابن عباس، وقال: وبه جاءت الآثار عن الصحابة والتابعين وأهل العلم بعدهم أن نكاح الكتابيات حلال، وبه قال مالك مع الكراهة، والأوزاعي، والثوري، والكوفيون، والشافعي، وعامة الفقهاء<sup>٤٤</sup>. إلا أن الشافعي قال: وأحب إلى لو لم ينكحهن مسلم<sup>٤٥</sup>.

ودليل الجواز قوله تعالى: ( **الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ** )<sup>٤٦</sup>.

٤١ - الجوهرى، الصحاح، مادة «فسق»، ج ٤ ص ١٥٤٣.

٤٢ - الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة «فسق»، ص ٣٨٠.

٤٣ - الزركشي، شرح مختصر الخرقى، ج ٥ ص ١٧٦.

٤٤ - الهروي، أبي عبيد القاسم بن سلام، النسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، تحقيق محمد بن صالح المنديفر، الرياض، مكتبة الرشد + شركة الرياض للنشر والتوزيع، ص ٨٣. وابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، تحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، ط ٢، الرياض ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، ج ٧ ص ٤٣٤.

وانظر أقوال المذاهب:

- العيني، أبو محمد محمود بدر الدين، البناية شرح الهداية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ج ٥ ص ٤٣.

- الأصبهاني، الإمام مالك بن أنس، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، ج ٢ ص ٢١٤.

- الماوردي، الحاوي الكبير، ج ٩ ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

- الزركشي، شرح مختصر الخرقى، ج ٥ ص ١٧٦.

٤٥ - الشافعي، الأم، ج ٥ ص ٧.

٤٦ - سورة المائدة، ٥.

قال أبو عبيد: والمسلمون اليوم على الرخصة في نساء أهل الكتاب، ويرون أن التحليل هو الناسخ للتحريم.

وقد ثبت الأثر عن بعض الصحابة أنهم تزوجوا من نساء أهل الكتاب ورتخص فيه التابعون من غير خلاف<sup>٤٧</sup>:

أ- عن عبد الله بن علي بن السائب بن عبد يزيد من بني المطلب بن عبد مناف كان يقول : إن عثمان بن عفان -رضي الله عنه- تزوج نائلة ابنة القرافصة الكلبية ، وهي نصرانية.

ب- وعنه أيضا قال: تزوج طلحة بن عبيد الله يهودية من أهل الشام من أهل أريحا.

ج- وعن الحكم بن عتيبة عن شيخ جار لحذيفة -رضي الله عنه- قال: إن حذيفة بن اليمان ، تزوج يهودية وعنده عربيتان.

د- وعن أبي الزبير ، عن جابر قال : شهدنا القادسية مع سعد ونحن يومئذ لا نجد سبيلا إلى المسلمات فتزوجنا اليهوديات والنصرانيات فمنا من طلق ومنا من أمسك<sup>٤٨</sup>.

د- وكان الحسن البصري لا يرى بأسا أن يجمع الرجل أربعا من أهل الكتاب.

هـ- وعن حماد قال : سألت سعيد بن جبير عن نكاح اليهودية ، والنصرانية ، فقال : لا بأس به. قال : قلت : فإن الله تبارك وتعالى يقول : ( وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ<sup>٤٩</sup> ) ، فقال : أهل الأوثان والمجوس<sup>٥٠</sup>.

ولم يُنقل المنع بإطلاق في نكاحهن إلا عن ابن عمر -رضي الله عنه- من الصحابة؛ فعن نافع : أن ابن عمر -رضي الله عنه- كان إذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية قال: إن الله حرم المشركات على المؤمنين، ولا أعلم من الإشراف شيئا أكبر من أن تقول المرأة ربها عيسى وهو عبد من عباد الله<sup>٥١</sup>.

٤٧ - انظر الآثار في ذلك عند: أبي عبيد، الناسخ والمنسوخ، ص ٨٥ - ٨٨، وابن أبي شيبة، الكتاب المصنف، الكتاب المصنف، ج ٣ ص ٤٧٢ - ٤٧٦.

٤٨ - ابن أبي شيبة، الكتاب المصنف، ج ٣ ص ٤٧٤ - ٤٧٥.

٤٩ - سورة البقرة، ٢٢١.

٥٠ - ابن سلام، الناسخ والمنسوخ، ص ٩٠. وانظر تفسير ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق أسعد محمد الطيب، بيروت، المكتبة العصرية، ج ٢ ص ٣٩٧.

٥١ - رواه البخاري، كتاب الطلاق، باب قول الله تعالى: ( وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ )، ج ٥ ص ٢٠٢٤، ح «٤٩٨١».

قال ابن بطال: ولم يلتفت أحد من العلماء إلى قول ابن عمر في المنع<sup>٥٢</sup>.

وقال الشريف المرتضى من الزيدية بأن نكاح الكتابية حرام وكذا ذبائهم<sup>٥٣</sup>.

### المطلب الثاني: الضوابط الشرعية للزواج بالكتابية

إذا عرفنا معنى الكتابي عند الفقهاء وأصل الحكم في مناكحة الكتابية عند جمهورهم هو الجواز، -وإن كرهه مالك ورآه الشافعي خلاف الأولى- لكن هل هو على الإطلاق أم أن هذا الجواز منضبط بقيود في ممارسة هذا المباح؟

إذا تأملنا في أقوال ومصنفات الأئمة والفقهاء نجد أن هناك ضوابط يجب مراعاتها في مناكحة الكتابية، وهذه الضوابط:

١- أن تكون كتابية حقيقة؛ أي يصدق عليها اصطلاح الشرع بأنها من أهل الكتاب أي تدين باليهودية أو بالنصرانية أو بالمجوسية على الخلاف في ذلك، فإذا كان لا يوثق في معتقدها فلا يجوز نكاحها، وقد تكون كتابية وتعنتق ما يناقض معتقدها وخاصة في ظلّ الانفتاح العالمي والغربي على الخصوص في حرية المعتقد كأن تكون ملحدة تؤمن بالمادية، أو مرتدة عن الإسلام، أو من عبّاد الشيطان..... فكلّ ما يناقض معتقد أهل الكتاب يقدر في اعتبارها كتابية مما يرجع على عقد النكاح بالإبطال.

٢- أن ينضبط عقد نكاح الكتابية بأركان وشروط النكاح الصحيح التي تقرّرت عند الفقهاء من الوليّ والمهر والشاهدين والخلوّ من الموانع... وإلا انقلب النكاح باطلا، فقد قال المالكية والحنابلة في عقد نكاح الكتابية يجب أن تتوفر فيه جميع الأركان والشروط المقررة في الإسلام غير إسلام وليّها عند المالكية<sup>٥٤</sup>، وقال الشافعي: والكتابية في جميع نكاحها وأحكامها التي تحلّ بها وتحرم كالمسلمة، لا تخالفها في شيء، وفيما يلزم الزوج لها ولا تنكح الكتابية إلا بشاهدين عدلين مسلمين، وبولي من أهل دينها كوليّ المسلمة جاز في دينهم غير ذلك أو لم يجز ولست أنظر فيه إلا إلى حكم الإسلام ولو زوجت نكاحا صحيحا في الإسلام وهو عندهم

٥٢ - ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج ٧ ص ٤٣٤.

٥٣ - الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ج ٣ ص ٤٤٦.

٥٤ - عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد، منح الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م، ج ٣ ص ٢٩١. وابن مفلح، الفروع، ج ٦ ص ١٧٦.

نكاح فاسد كان نكاحها صحيحا ولا يرد نكاح المسلمة من شيء إلا رد نكاح الكتابية من مثله ولا يجوز نكاح المسلمة بشيء إلا جاز نكاح الكتابية بمثله<sup>٥٥</sup>.

وعلى هذا الضابط إذا تخلّفت شروط النكاح الصحيح في الزواج بالكتابية كأن تكون الأركان والشروط للعقد الصحيح مناقضة للمعتمد من قوانين البلاد التي يتم فيها عقد النكاح بالكتابية فهذا يُعدّ مانعا من نكاحها.

٣- الإحصان: أي أن تكون الكتابية عفيفة محصنة؛ وهذا ضابط اعتبره الشارع بنصّ الكتاب؛ قال تعالى: { وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ }<sup>٥٦</sup>.

وجوّز بعضهم نكاح المؤمنة أو الكتابية حتى ولو كانت فاحرة، ونُقل هذا القول عن مجاهد<sup>٥٧</sup>.

ويظهر أنه قول شاذّ مناقض لمنطوق الآية وقد قال قتادة: { مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ }<sup>٥٨</sup>، “المسافحة”: البغيّ التي تؤاجر نفسها من عَرَض لها. و“ذات الخدن”: ذات الخليل الواحد. فنهاهم الله عن نكاحهما جميعاً<sup>٥٩</sup>.

قال البغوي: وذهب قوم إلى أن المراد من المحصنات في الآية: العفاف من الفريقين حرائر كن أو إماء وأجازوا نكاح الأمة الكتابية، وحرّموا البغايا من المؤمنات والكتابات، وهو قول الحسن.

وقال الشعبي: إحصان الكتابية أن تستعف من الزنا وتغتسل من الجنابة<sup>٦٠</sup>.

ولعلّ هذا الذي تخوفه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- حين منع بعض رعيته من أصحابه من مناقحة الكتابيات لخوف تخلّف الحصانة والعفة، فعن أبي وائل قال: تزوج

٥٥ - الشافعي، الأم، ج ٥ ص ٧ - ٨.

٥٦ - سورة المائدة، ٥.

٥٧ - البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ط ١، بيروت ١٤٢٠ هـ، ج ٢ ص ١٩.

٥٨ - سورة النساء، ٢٥.

٥٩ - الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، بيروت ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ج ٨ ص ١٩٤.

٦٠ - تفسير البغوي، ج ٢ ص ١٩.



حذيفة -رضي الله عنه- يهودية فكتب إليه عمر -رضي الله عنه- أن يفارقها قال: **إني أخشى أن تدعوا المسلمين وتكحوا المومسات**<sup>٦١</sup>.

وفي رواية: **« إني لا أزعم أنها حرام، ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن »**<sup>٦٢</sup>.

وروى ابن المنذر عن ابن عباس -رضي الله عنه- في قوله تعالى: **{ والمحصنات }** قال: العفيفة الغافلة، من مسلمة، أو من أهل الكتاب<sup>٦٣</sup>.

هذا وإن كان هذا الشرط مفتقد جدًّا في كتابيات اليوم بل وفي كثير من مسلمات اليوم إلا أن العبرة فيما اعتبره الشارع حفظاً للمواثيق الغليظة وصوناً للأعراض الطاهرة، ولعلّ التشديد في اعتبار هذا القيد مما يصرف الكثير من شباننا عن فتن كتابيات اليوم ليتعدى ذلك إلى صون الكيان الاجتماعي للأمة.

**٤- ألا تكون الكتابية حربية:** أو بالأحرى باصطلاح اليوم: ألا تكون من قوم لهم عداوة مع المسلمين؛ فإذا كان الزواج يعدّ من أقوى الروابط التي توثق العلاقة بين العوائل والقبائل ويجمع بين الشعوب المختلفة، فيجب أن نحسب أنه ينبثق من وُدِّ ليحفظ الودّ، وليس من موادّة بين أمة تقاتل أمة، ولا موادّة بين صهر يقاتل أصهاره ويعاديههم، وقد شدّد بعض الصحابة والتابعين والأئمة على اعتبار هذا الشرط وإن ألغاه بعضهم، فروى مجاهد، عن ابن عباس، أنه قال: **لا يحل نكاح نساء أهل الكتاب إذا كانوا حرباً، وتلا قوله تعالى: ( قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ )**<sup>٦٤</sup>، وبه قال الثوري<sup>٦٥</sup>.

بل حتى من جوّز نكاح الحربية قيّد الجواز بأمنه على دينه ودين ولده<sup>٦٦</sup>،

٦١ - البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، دائرة المعارف النظامية، ط ١، حيدر آباد ١٣٤٤ هـ، كتاب النكاح، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب، ج ٧ ص ١٧٢، ح "١٤٣٦١".

٦٢ - العبسي، أبو بكر عبد الله بن أبي شيبه، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، ط ١، الرياض ١٤٠٩ هـ، ج ٣ ص ٤٧٤.

٦٣ - النيسابوري، أبو بكر محمد بن إبراهيم ابن المنذر، تفسير القرآن، تحقيق سعد بن محمد السعد، دار المآثر، ط ١، المدينة المنورة ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، ج ٢ ص ٦٣٩.

٦٤ - سورة التوبة، ٢٩.

٦٥ - ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج ٧ ص ٤٣٥. وانظر الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك (حاشية الصاوي على الشرح الصغير للدردير)، دار المعارف، دت، ج ٢ ص ٤٢٠.

٦٦ - تفسير الطبري، ج ٩ ص ٥٨٩. وذهب أبو حيان إلى استظهار جواز نكاح الكتابية الحربية لعموم الآية. انظر تفسير البحر المحيط،

فقد اتفق مالك وأبو حنيفة وأصحابه والشافعي وأحمد، أن نكاح الحرييات في دار الحرب حلال، إلا أنهم كرهوا ذلك -وتأكد الكراهة عند مالك- من أجل أن المقام له ولدريته في دار الحرب حرام عليه؛ لثلا يجرى عليه وعلى ولده حكم أهل الشرك، ولأن الزوجة الحربية تكتسب قوة في بلدها لا تكون لها بدار الإسلام<sup>٦٧</sup>.

وعلى هذا الشرط لا يجوز لمسلم أن يتزوج كتابية يهودية أو نصرانية من بلاد تفتك بالمسلمين أو تنتقص من سيادة بلاد المسلمين، وتُجري قوانينها على الزوجين وأبنائهما دون أن تجري عليهم قوانين الإسلام.

وعليه فإنه يتعين على المسلمين الذين يقيمون اليوم في بلاد الغرب إذا أرادوا مناكحة بناقهم أن يراعوا ما ذكرناه وإلا فإنه يتحتم عليهم المنع من ذلك.

**٥- ألا يترتب على الزواج بالكتابية مفسدة محققة عاجلة أو آجلة، والزواج بالكتابية لا يخلو في العادة من مفسد محتملة، سواء على نطاق العائلة أو على نطاق الملة، لذلك كره مالك الزواج بالكتابية، وقال الشافعي لا أحبه، وقد علل أصحاب مالك كرهه لذلك لأنها قد تربّي ولدها على دينها ولا يطلع أبوه على ذلك، وتتغذى بالخمير والخنزير، وتتغذى ولدها به وزوجها يقبلها ويضاجعها، وليس له منعها من ذلك التغذي، ولو تضرر برائحتة ولا من الذهاب للكنيسة، وقد تموت وهي حامل فتدفن مع ولدها منه في مقبرة الكفار<sup>٦٨</sup>.** هذا على نطاق العائلة.

هذا وقد يكون من المفسد ما هو محتمل على نطاق الملة؛ وقد افترض أمير المؤمنين عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- تلك المفسدة في تحفظه على نكاح الكتابية، لثلا يميل شباب المسلمين إلى بنات الروم ويدعوا بنات المسلمين لرياح العنوسة وخاصة إذا تحوّلت المسألة إلى ظاهرة معتادة لذلك قال عمر -رضي الله عنه-: «إني أخشى أن تدعوا المسلمات وتنكحوا المومسات»، ويؤيد هذا التحفظ اعتراض الحسن البصري -رضي الله عنه- لما سأله رجل: أيتزوج الرجل المرأة من أهل الكتاب؟ قال: ما له ولأهل الكتاب وقد أكثر الله المسلمات؟ فإن كان لا بد فاعلا، فليعمد إليها حصانا غير مسافحة...<sup>٦٩</sup>

ج ٣ ص ٤٤٨.

٦٧ - ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج ٧ ص ٤٣٥. وشرح الزركشي على مختصر الخري، ج ٥ ص ١٧٦.

٦٨ - حاشية الصاوي، على الشرح الصغير للدردير، ج ٢ ص ٤٢٠، والأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، ج ١ ص ٢٨٣.

٦٩ - تفسير الطبري، ج ٩ ص ٥٩١.

وهذا الذي فهمه ابن جرير الطبري من تمنع عمر -رضي الله عنه- على حذيفة وطلحة قال الطبري: وإنما ذكره عمر لطلحة وحذيفة -رحمة الله عليهم- نكاح اليهودية والنصرانية، حذراً من أن يقتدي بهما الناس في ذلك، فيزهدوا في المسلمات، أو لغير ذلك من المعاني، فأمرهما بتخليتهما<sup>٧٠</sup>.

ولعلّه يُتصوّر من المفاصد في تعنيس بنات المسلمين واستبدالهنّ بالكافرات من بنات الأصفر ما لا يعلمه إلا الله تعالى، ومن هنا يأتي دور حاكم المسلمين ليتصرّف في الرعية بما تحوّله له الشريعة من رعاية مصالح المسلمين الذين هم تحت سلطانه في حدود ما أذنت له الشريعة من تقييد المباحات بما يحقق المصالح ويدرأ المفاصد.

**٦- أن تتأكد القوامة للرجل:**، فإن تخلفت بموجب قوانين مقيدة لقوامته ومحزرة ليدها فيما يجب أن يأذن فيه الرجل فإن ذلك يحول دون الجواز، لأن الإسلام راعى لها حقوقها كتابية كما راعى حقوق الرجل كزوج له قوامة الرجل على زوجته، والرجل مطالب شرعاً بأن يراعي لزوجته الكتابية فيما يأذن لها فيه دينها وإن كان لا يوافق دينه كذهاهما للكنيسة وأكلها للخمر وشربها للخمر<sup>٧١</sup>، لذلك على الذي يرغب في الكتابية أن يحسب حساب القوانين المدنية التي تحكم الحياة الاجتماعية في جميع بلاد الغرب هناك، حيث لا يتمكن الزوج من القوامة الشرعية على زوجته، بل هي ساقطة أساساً بحكم القانون، فلزوجته أن تخلو بمن شاءت، وتصحب من شاءت، وتتحدث إلى من شاءت، دون أن يكون له حق الاعتراض لأنها تمارس حرية شخصية تكفلها لها القوانين المدنية وتؤديها المواثيق الدولية، وأشد من ذلك أثراً، لو وقع بينهما طلاق لذهبت بولده منها، ونصف ثروته ... إلخ.

وختاماً فإنه مع مراعاة تلك الضوابط والقيود التي من شأنها أن تُحدث أثراً حسناً في حفظ أعراض المسلمين وصون العائلة الإسلامية في قلعة نظام الإسلام. بما يتماشى مع الشريعة من الحريات الشخصية في تلبية الرغبات.

٧٠ - تفسير الطبري، ج ٤ ص ٣٦٦.

٧١ - حاشية الصاوي على الشرح الصغير، ج ٢ ص ٤٢٠. ومذهب الشافعية أن له منعها من ذلك إذا كان يتأذى منه أو يمنعه من الاستمتاع. انظر الحاوي الكبير للماوردي، ج ٩ ص ٢٢٩.

## خاتمة

الحمد لله الذي وفقنا للخير والهدى، وأتمّ علينا فضله بإتمام هذه الورقات، التي اجتهدنا فيها وبذلنا الوسع مع التقصير، في أن نكشف عما اخترنته حوايا الأئمة من أحكام وقيود ضبطوا بها نكاح المسلم مع الكتابيات، وقد انكشفت لنا بعض النتائج الحرية بالذكر:

- أن اصطلاح الكتابي يشمل اليهود والنصارى من بني إسرائيل باتفاق، واختلف الفقهاء فيما دون ذلك من غير بني إسرائيل ممن يدينون باليهودية والنصرانية، أو ممن يدينون بكتاب آخر كالمجوس.
- أن اصطلاح الكفر أعم من اصطلاح الكتابي، يشمل أفرادا كثيرة، فكلّ كتابي كافر وليس كلّ كافر كتابي.
- الأصل في نكاح الكتابية أنه حلال ورد فيه النصّ المحكم من الكتاب، ونظرا لحساسية العلاقة منعه بعضهم وكرهه آخرون لاعتبارات مختلفة.
- يجب ألا تؤخذ الإباحة في نكاح الكتابية على الإطلاق في هذا العصر وإنما يجب أن تتقيّد بضوابط كي تماشى هذه العلاقة مع المقاصد العامة لعقد النكاح، تراعى فيه مصالح الزوجين وأولادهم وحدود الديانة وخصوصيات العلاقة الاجتماعية.

## التوصيات

وهناك توصيات مهمّة نأمل أن يكون لها اعتبار فيما يخصّ نكاح الكتابية:

- الكثير من قوانين الأسرة في البلاد الإسلامية لا تنطبق على الضوابط الشرعية التي يجب مراعاتها في نكاح الكتابية، وذلك لأنها تعتبر النكاح عقدا مدنيا فلا تكثر بالخصوصيات الشرعية في نكاح الكتابية. لذا نأمل من واضعي هذه القوانين إعادة الاعتبار لهذه الضوابط.
- لم يراع الميثاق العالمي لحقوق الإنسان في مادته السادسة عشر حدود العلاقة التي رسمها الإسلام في الزواج المختلط بين مختلفي الدين، ومنها زواج المسلم والكتابية باعتبار أن الزواج هو اختيار شخصي منبثق عن الحرية الفردية. وللأسف فكثير من الدول الإسلامية موقعة على هذا الميثاق بما عليه من المآخذ، لذا نأمل من أصحاب القرار في بلاد الإسلام رفع انشغال المسلمين بمراعاة خصوصياتهم الدينية في الأحوال الشخصية، والدعوة إلى تعديل هذه المادة وكلّ مادة تمسّ أساسيات الدين.

والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات

## المصادر والمراجع

- البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، بيروت، عالم الكتب، ٦٩٩١م.
- ابن المطرز، أبو الفتح ناصر الدين، المغرب في ترتيب المغرب، تحقيق محمود فاحوري - عبد الحميد مختار، حلب، مكتبة أسامة بن زيد، ط ١، ٩٧٩١م.
- ابن بطلال، أبو الحسن علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد، ط ٢، ٣٢٤١هـ - ٣٠٠٢م.
- ابن عابدين، محمد أمين الدمشقي، رد المحتار على الدر المختار، بيروت، دار الفكر، ط ٢، ٢١٤١هـ - ٢٩٩١م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، ط ١، ٩٩٣١هـ - ٩٩٩١م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، تحقيق زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٩١٤١هـ - ٩٩٩١م.
- الإسفراييني، أبو منصور عبد القاهر بن عبد القادر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط ٢، ٧٧٩١م.
- الأصبحي، الإمام مالك بن أنس، المدونة الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٥١٤١هـ - ٥٩٩١م.
- الأصبحي، الإمام مالك بن أنس، الموطأ برواية يحيى بن يحيى، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مصر، دار إحياء التراث العربي، د ت.
- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد الكيلاني، بيروت، دار المعرفة د ت.
- الألوسي، أبو المعالي محمود شكري، فصل الخطاب في شرح مسائل الجاهلية، تحقيق يوسف بن محمد السعيد، الرياض، دار المحجد، ط ١، ٥٢٤١هـ - ٤٠٠٢م.
- الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٢٤١هـ - ١٠٠٢م.
- الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ٣١٤١هـ - ٣٩٩١م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله - عليه الصلاة والسلام - وسننه وأيامه، تحقيق مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير + دار اليمامة، ٧٠٤١هـ - ٧٨٩١م.
- البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، تحقيق عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٠٢٤١هـ.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، حيدر أباد - الهند، دائرة المعارف النظامية، ط ١، ٤٤٣١هـ.

- الجويني، إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، ط ١، ٨٢٤١ هـ - ٧٠٠٢ م.

- الخطاب، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر، ط ٣، ٢١٤١ هـ - ٢٩٩١ م.

- الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم، التفسير، تحقيق أسعد محمد الطيب، بيروت، المكتبة العصرية.

- الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله الحنبلي، شرح مختصر الخرق، المملكة العربية السعودية، مكتبة العبيكان، ٣١٤١ هـ - ٣٩٩١ م.

- السنيكي، أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، د. ت.

- السيواسي، كمال الدين عبد الواحد بن همام، شرح فتح القدير، بيروت، دار الفكر.

- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، بيروت، دار المعرفة، ٣٩٣١ هـ.

- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، المسند، ترتيب محمد عابد السندي، تحقيق يوسف علي الزواوي وعزت العطار، بيروت، دار الكتب العلمية، ٠٧٣١ هـ - ١٥٩١ م.

- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، القاهرة، مؤسسة الحلبي، د. ت.

- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، المهذب في فقه الإمام الشافعي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، د. ت.

- الصالحي، أبو عبد الله محمد بن مفلح الحنبلي، كتاب الفروع، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ٤٢٤١ هـ - ٣٠٠٢ م.

- الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك ( حاشية الصاوي على الشرح الصغير للرددير )، دار المعارف، د. ت.

- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ٣٠٤١ هـ.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ٠٢٤١ هـ - ٠٠٠٢ م.

- الظاهري، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، بيروت، لبنان، دار الفكر، د. ت.

- الظاهري، أبو محمد علي بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، مكتبة الخانجي، د. ت.

- العبسي، أبو بكر عبد الله بن أبي شيبه، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد، ط ١، ٩٠٤١ هـ.

- العسكري، أبو هلال، معجم الفروق اللغوية، قم - إيران، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ٢١٤١ هـ.

- العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير اليميني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق قاسم محمد النوري، جدة - السعودية، دار المنهاج، ط ١، ١٢٤١ هـ - ٢٠٠٢ م.
- العيني، أبو محمد محمود بدر الدين، البناية شرح الهداية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٤١ هـ - ٢٠٠٢ م.
- القرطبي، أبو الوليد محمد بن رشد، المقدمات الممهديات، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٨٠٤١ هـ - ٨٨٩١ م.
- القيرواني، أبو محمد بن أبي زيد، النوادر والزيادات، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو وآخرين، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٩٩٩١ م.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ٦٠٤١ هـ - ٦٨٩١ م.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، كتاب الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت - لبنان، ط ١، ٩١٤١ هـ - ٨٩٩١ م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الحاوي الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٤١٤١ هـ - ٤٩٩١ م.
- المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني شرح مختصر الخرقي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي - عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، دار هجر، ط ١، ٨٠٤١ هـ.
- النمري، أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي، الاستذكار، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٢ م.
- النيسابوري، أبو بكر محمد بن إبراهيم ابن المنذر، تفسير القرآن، تحقيق سعد بن محمد السعد، المدينة المنورة، دار المآثر، ط ١، ٣٢٤١ هـ - ٣٠٠٢ م.
- الهروي، أبي عبيد القاسم بن سلام، الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، تحقيق محمد بن صالح المنديفر، الرياض، مكتبة الرشد + شركة الرياض للنشر والتوزيع.
- اليعمري، إبراهيم بن علي بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١.
- عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد، منح الجليل في شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر، ٩٠٤١ هـ - ٩٨٩١ م.



# KUDÛRÎ'NİN *ET-TECRÎD*'İNDE HANEFÎLER İLE ŞÂFÎÎLERİN NASSLARLA İLGİLİ İHTİLÂFLARI (*KİTÂBU'N-NİKÂH ÖZELİNDE*)\*

Arş. Gör. Ahmet Numan ÜNVER\*\*

**Özet:** Hanefiler ile Şâfiîlerin nasslarla ilgili ihtilâflarını Kudûrî'nin *et-Tecrid*'i ekseninde iki kısma ayırmak mümkündür. Birinci kısmı, rivâyetlerin sübûtuna yönelik ihtilâfları oluşturmaktadır. İkinci kısım ise nassların delâletlerine dair ihtilâflardır. Rivâyetlerin senedine yönelik ihtilâfları da kendi içinde, rivâyetlerin ittisâli ile râvîlerin güvenilirliği ve rivâyetlerin müntehâsi hakkındaki ihtilâflar olmak üzere iki kısımda mütâlaa edebiliriz. Nassların delâletine dair ihtilâfları da kendi içerisinde şu beş kısımda inceleyebiliriz: lafzın vaz'ına dayalı ihtilâflar, mefhûmü'l-muhâlefet ile istidlâlin kabul edilip edilmemesi noktasındaki ihtilâflar, nassların teviline yönelik ihtilâflar, nassların kapsamına yönelik ihtilâflar ve nassların gramatik açıdan yorumuna dayalı ihtilâflar. Biz çalışmamızda yaptığımız bu taksimi örnekler ile ortaya koymaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kudûrî, Tecrid, İhtilâf, Nikâh.

اختلاف الأحناف و الشافعية في تلقي النصوص في التجريد للقدوري (بصد كتاب النكاح)

**ملخص:** يمكن تقسيم اختلافات الأحناف و الشافعية في تلقي النصوص (بصد كتاب التجريد للقدوري) إلى قسمين: الأول اختلافهم من جهة ثبوت الروايات و الثاني من جهة دلالات النصوص. فالأول ينقسم إلى قسمين: اختلافهم في سند الروايات اتصالاً و ثقة و في من ينتهي اليه السند. و الثاني يمكن تقسيمه إلى خمسة أقسام: اختلافهم في وضع ألفاظ النصوص، و في مشروعية الاستدلال بمفهوم المخالفة أو عدم مشروعيتها، و في تأويلهم النصوص، و في العموم و الخصوص في النصوص، و في تطبيقهم قواعد اللغة على النصوص. فنحن ننشر تقسيمنا هذا بالأمانة في عملنا هذا.

**الكلمات المفتاحية:** القدوري، التجريد، الاختلاف، النكاح.

## GİRİŞ

Fıkıhın bir ilim olarak teşekkül ettiği ilk dönemlerden itibaren, ictihâda açık konularda fukahânın ortaya koyduğu farklı görüşler müstakil çalışmalara konu olmuştur. Ebu Yusuf'un *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi, İhtilafu'l-Irakıyyin* adlı eserleri, İmam Muhammed'in *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne* adlı eseri, İmam Şâfiî'nin *İhtilâfu Mâlik veş-Şâfiî, er-Redd alâ Muhammed b. Hasen* adlı eserleri mukayeseli fıkıh çalışmalarının ilk doktriner örneklerini teşkil eder. Görüldüğü üzere çoğunlukla reddiye türünde başlayan bu “mukayeseli fıkıh” çalışmaları, zaman içinde daha da

\* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 2013 yılında hazırlanan “*Kudûrî'nin Tecrid*” Adlı Eserinde Hanefîler ile Şâfiîlerin Nasslara Dayalı İhtilâfları (*Kitâbu'n-Nikâh Çerçevesinde*)” adlı yüksek lisans tezinden yararlanmak suretiyle hazırlanmıştır.\*\*

\*\* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Araştırma Görevlisi. aunver@sakarya.edu.tr

genişleyerek devam etmiş ve hilâf adı verilen bir literatürün doğmasına önyak olmuştur. Söz konusu mukayeseli çalışmaların en yoğun görüldüğü dönemlerden birisi kuşkusuz usule ilişkin klasiğin zirve eserlerinin verildiği hicrî V. asırdır.

Hicrî V. asırda hilâf türünün en gelişmiş örnekleri arasında Hanefî mezhebinde Kudûrî'nin *et-Tecrîd*, Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar* adlı eserleri, Şâfiî mezhebinde Ebu İshak eş-Şirâzî'nin *en-Nüket fi mesâilî'l-hilâf* ve Cüveynî'nin *ed-Dürretü'l-mudîyye fi mâ vakaa fihi'l-hilâf beyne's-Şâfiyye ve'l-Hanefiyye* gelir. Bu eserler içinde Kudûrî'nin *Tecrîd*'i kronolojik olarak diğerlerinden önce gelmektedir.

Hicrî IV. asrın sonu ile V. asrın ilk bölümünde yaşamış olan ve Irak'ta Hanefî mezhebinin riyasetine yükselmiş olan Kudûrî *Tecrîd*'de, Hanefî ve Şâfiîler arasındaki ihtilâflı meseleleri müdellel bir şekilde ele alıp kritiğini yapmış, böylece Hanefî mezhebine değil aynı zamanda Şâfiî mezhebine olan vukufiyetini de ortaya koymuştur.

Bu çalışmamızda, *Kitâbü'n-nikâh* bahsindeki tüm ihtilâflar incelenmiş, bunlardan nasslara dayalı olanlar, sübûta ve delâlete dair olmak üzere temelde ikili bir taksime tabi tutulmuştur. Rivâyet malzemesi hakkındaki sübûta dair ihtilâflar, rivâyetlerin senedinin ittisaline ve aktarılan sözlerin kime ait olduğuna yöneliktir. Çalışmamızda, delâlete ilişkin ihtilâfları beşli bir ayrıma tabi tutmayı uygun gördük. Buna göre nasslarda yer alan lafızların vaz'ına, mefhûmuna, teviline, kapsamına ve gramatik açıdan farklı yorumlanmasına dair ihtilâflar, nassların delâletiyle ilgili ihtilâfların temelini oluşturmaktadır. Eseri bu plan dâhilinde incelemeyi önce ilm-i hilâf ve *Tecrîd* hakkında kısaca bilgi vererek girizgah yapmak uygun olacaktır.

## I. İLM-İ HİLÂF VE KUDÛRÎ'NİN *TECRÎD*'İ

### A. Fukahânın İhtilâf Sebepleri

Sahabe döneminde karşılaşılan problemler Hz. Peygambere müracaat edilerek çözüme kavuşturulabiliyorken onun vefatı sonrasında bu imkân ortadan kalktığı için, artık karşılaşılan problemler doğrudan nasslara müracaat edilerek çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu sorunları çözümleme ameliyesindeki farklı tavırlar da, ileride ele alacağımız, zamanla sistemli bir hale bürünecek olan ilm-i hilâfın teşekkül sürecini oluşturmuştur.

Fakihlerin karşılaştıkları bir meseleye, bazen farklı bazen de aynı delillerden yola çıkılarak, farklı hükümler verdikleri görülmektedir. Bu türden farklılaşmaların sebeplerine dair müstakil çalışmalar bulunmaktadır.<sup>1</sup> Fukahânın ihtilâf sebeplerinin ana hatlarıyla şu noktalarda yoğunlaştığı söylenebilir:

1 Mesela bkz. İbn Teymiye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdulhalim (728/1328), *Ref'ü'l-melâm 'ani'l-eimmeti'l-a'lâm*, Riâsetü'l-Âmme li-İrşâdî'l-Buhûsî'l-İlmiyye, Riyad 1413; Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahim (1176/1762), *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1404; Ali el-Hafif, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1996. Ayrıca ihtilâfları bütüncül olarak ele alarak zikreden Mukrî'nin makalesi için bkz. Mukrî, Ahmed Muhammed, "Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ", *Mecelletu Mecma'l-Fikhi'l-İslâmî*, cilt: VII, sayı: 8, 1425/2004, s. 39-68.

- Kırâat farklılıkları,
- Konuyla ilgili hadise ulaşılamaması, ulaşılan hadislerin sübutunda şüphe edilmesi ya da unutulması,
- Hadislerin kabul şartlarına dair farklılaşmalar,
- Nassın farklı şekilde anlaşılması veya tevil edilmesi,
- Nassta müşterek lafzın bulunması,
- Delillerin teâruz etmesi,
- Konuyla ilgili nass bulunmaması,
- Usul kaidelerine yönelik ihtilâflar.

Mezheplerin teşekkülünden, bilhassa hicrî 4 ve 5. asırdan sonrasında, mevcut ihtilâfların mezhep uleması tarafından gerekçelendirilmeye ve savunulmaya başlandığı söylenebilir. Zira ilk dönemlerde bu karakterde eserlere rastlanmakla birlikte, özellikle sonraki dönem eserlerinde mevcut ihtilâfların zikredilmesinden ziyade, mezheplerin kendi görüşlerini savunarak karşı görüşlerin zayıf yönlerini ortaya koyma yöntemine ağırlık verdiği görülmektedir. Bu da ilm-i hilâfın zamanla kazandığı önemi göstermektedir.

## B. İlm-i Hilâfa Genel Bir Bakış

Sözlükte “geride kalmak, bir kişinin ardından onun yerine geçmek” gibi anlamlara gelen *h-l-f* (حلف) kökünden türeyen hilâf kelimesi “söz ve davranışlarda diğer insanların tuttuğu yoldan başka yol tutmak” anlamına gelmektedir. Yine aynı kökten türeyen ihtilâf ise “ardından gelmek, sık sık gidip gelmek, karşı gelmek, eşit olmamak, anlaşmazlık” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>2</sup> Terim anlamı açısından bakıldığında ise hilaf “gerçeği ortaya koyup batılı iptal etmek amacıyla iki karşı görüşlü kişi arasında cereyan eden tartışma”<sup>3</sup>; ihtilâf ise “söz veya fiilde birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak”<sup>4</sup> anlamına gelmektedir. “İhtilâf”ın delile dayanan itirazlar için kullanılmasına karşın “hilaf”ın delilsiz itirazlar için kullanıldığı ve fukahânın birbirinden farklı görüşleri ileri sürerek bunları savunmasının hilaf değil, ihtilâf olarak isimlendirileceği<sup>5</sup> yönünde görüşler de olmakla birlikte biz genel kullanım olan ilm-i hilâf tamlamasını esas alacağız.

2 İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisâni'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414, IX, 83; Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Huseynî (1205/1790), *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidaye, Kahire, ty, XXIII, 275.

3 Cürçânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed (816/1413), *et-Târîfât*, thk: İbrahim el-Ebyârî, Beyrut 1405, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, s. 135.

4 Rağîb el-İsfahânî, Hüsey'n b. Muhammed (502/1108), *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Seyyid Geylânî, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut, ty, I, 207.

5 Tehânevî, Muhammed b. Ali (1158/1745), *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk: Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, I, 116.

Genel olarak ilm-i hilâfın kurucusu olarak *Te'sisü'n-nazar* adlı eseri ile Ebû Zeyd ed-Debûsî (430/1039) kabul edilmektedir. Her ne kadar Debûsî öncesinde de mezhepler ve fakihler arasındaki ihtilâfları zikreden çok sayıda eser olsa da, onun *Te'sisü'n-nazar*'da izlediği yöntem, onun bu ilmin asıl kurucusu olarak nitelenmesini sağlamıştır. Zira o ihtilâflı meseleleri, daha önceki eserler gibi fıkıh bablarına bağlı olarak değil; doğrudan ihtilâfa düşen fakihleri esas almak suretiyle, onlar arasında bir taksimata giderek incelemiştir. Ona "kurucu" vasfını kazandıran bir diğer özellik de, eserinde ihtilâf edilen hukuk kurallarını tasnif etmesi ve bunların her biriyle ilgili örnekler vermesidir.<sup>6</sup>

Debûsî'nin zikrettiğimiz yöntemi haricinde, çeşitli müelliflerce alana dair yazılan eserler yöntem açısından farklılık arz etmektedir. Bu farklı yöntemleri ana hatlarıyla şöyle sıralayabiliriz<sup>7</sup>:

- Örneklerin zikredilmeksizin yalnızca mezheplerin usule dair ihtilâflarının ele alınması,

- Usul ve kavaide dair ihtilâfların örnekleriyle zikredilmesi,

- Herhangi bir tercihte bulunmadan furû'a dair ihtilâfların delilleriyle birlikte zikredilmesi,

- İhtilâfların, delilleri ile ele alınıp bir tercihte bulunulması.

Makalemize konu olan Kudûrî'nin *et-Tecrid*'i de son maddede zikrettiğimiz formda yazılmış olup Hanefî ve Şâfiîlerin ihtilâflarına yer vererek tercihte bulunan bir karaktere sahiptir.

### C. Kudûrî ve Bir İlm-i Hilâf Eseri Olan *et-Tecrid*'i

Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, 362/973 yılında Bağdad'da doğmuş, burada pek çok alanda dini eğitim almış ve ilerleyen süreçte dönemin önde gelen simalarından biri haline gelmiş, Bağdad'da Hanefî mezhebinin riyaset mertebesine yükselmiştir.<sup>8</sup> Fıkıhın yanında hadis ile de ilgilenen ve muhaddislerce *sadûk* olarak nitelenen<sup>9</sup> Kudûrî, müçtehit tabakalarında *ashâb-ı tercih*'ten kabul edilmiştir.<sup>10</sup> Irak Hanefîlerinin önemli temsilcilerinden olan Kudûrî, 428/1037 Recep ayında Bağdad'da vefat etmiştir.<sup>11</sup>

6 Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer (430/1038), *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, trc: Ferhat Koca, Ankara Okulu, Ankara 2009, s. 36.

7 Kudûrî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed (428/1037), *et-Tecrid el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-mukârane*, thk: Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cuma, Dâru's-Selâm, Kâhire 2004, I, 32, 33 (neşredenin mukaddimesi).

8 Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed (562/1167), *el-Ensâb*, Dâru'l-Cinân, Beyrut, ty, IV, 460.

9 Hatib el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali (463/1072), *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ty, IV, 377.

10 İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*, thk: Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003, I, 180.

11 İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Ve'feyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân*, thk: İhsan Abbas, Dâru Sâdir, Beyrut, ty, I, 79; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 377; Kuraşi, Muhiddin Abdulkadir b.

Çok sayıda hocadan ders alan ve birçok öğrenci yetiştiren Kudûrî'nin *el-Muhtasar*, *et-Tecrîd*, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, *Edebü'l-kâdî alâ mezhebi Ebî Hanîfe*, *et-Takrîb*, *Mesâilü'l-hilâf beyne ashâbinâ*, *Cüz'ün fi'l-hadîs*, *Muhtasar* (oğlu için kaleme aldığı, meşhur el-Muhtasar'dan farklı bir eserdir) ve *Nübze min menâkibi Ebî Hanîfe* adlı eserleri vardır.<sup>12</sup>

Mukaddimesinde 23 Zilkade 405 tarihinde yazılmaya başlandığı ifade edilen *et-Tecrîd*, klasik furû sistematığına göre tasnif edilmiştir ancak yalnızca üzerinde ihtilâf vaki olan konuları ele alması bakımından diğer furû eserlerinden ayrılmaktadır. Eser genelde Hanefilerle Şâfiîler; özelde Ebû Hanîfe, İmameyn ve Şâfiî arasındaki ihtilâfları ele almaktadır ve tarafların görüşlerini delilleriyle beraber zikrettikten sonra bu delillerin tartışmasını yapmakta ve sonunda kendi tercihini bildirmektedir.

Her bölüm “*kitâb*” başlığı ile ele alınmış, ihtilâflı konular da “*mes'ele*” başlıkları altında zikredilmiştir. İlk olarak Ebû Hanîfe'nin, sonra varsa İmameyn'in, sonra da Şâfiî'nin görüşleri delilsiz olarak zikredilmiş, daha sonra da her bir görüşün delili zikredilerek bunların kritiği yapılmış ve neticede Hanefilerin görüşü savunulmuştur. İnceleme alanımız olan nikâh bölümünde Kudûrî, Ebû Hanîfe ile İmameyn'in ihtilâf ettiği durumlarda genel olarak tercihini Ebû Hanîfe'nin görüşünden yana kullanmıştır. Bazı kaynaklarda eserin kaynaklardan arındırılmış (مجرد عن الدلائل) olarak takdim edilmesi<sup>13</sup> gerçekte bağdaşmamaktadır. Eserde çokça delile yer verilmesi göz önüne alındığında, eserin *Tecrîd* şeklinde adlandırılmasının, eserin delillerden değil, ihtilâflı olmayan meselelerden arındırılması sebebiyle olduğunu söylemek daha uygun olsa gerekir.

Fıkıhta olduğu gibi hadis alanında da önde gelen isimlerden olan Kudûrî'nin bu eseri, özellikle hadislere yönelik tenkid ve yorumları açısından dikkat çekmektedir. Eserde sık sık Dârekutnî'ye eleştiriler yapan Kudûrî'nin, bu eserde Dârekutnî'nin ahkâm hadislerine ve tâ'lıllarına yönelik vukufiyetini ortaya koyduğu ifade edilmiştir.<sup>14</sup>

Muhammed (775/1373), *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk: Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Dâru Hicr, Kahire 1993, I, 249.

12 Kuraşi, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, I, 247-248; SEZGİN Fuâd, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, trc: Mahmud Fehmi Hicâzi, Riyad 1991, III, 116-124.

13 İbn Kutluboğa, Ebu'l-Vefâ Zeyneddin Kâsım (879/1474), *Tâcü't-terâcim*, thk: Muhammed Yusuf, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1992, I, 99; Leknevi, Muhammed Abdulhayy b. Muhammed (1304/1887), *el-Fevâidü'l-behiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty, s. 30.

14 İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Yusuf (874/1470), *en-Nücumü'z-zâhira fi mülûki Mısır ve'l-Kâhira*, Dâru'l-Kütüb, Kâhire, ty, V, 25.

## II. HANEFÎ VE ŞÂFÎİLERİN NİKÂH KONUSUNDAKİ NASLARA DAYALI İHTİLÂFLARI

Fıkıh ilminde, ilk teşekkül döneminden itibaren müctehidlerin bir konuya dair verdiği hükmün dinî açıdan meşrûiyeti sorunu, hükmün nakli ve akli dayanaklarının ortaya konmasıyla aşılıpma çalışılmıştır. Nitekim fikhî temellendirmeye konu olan deliller ve bu delillerle istidlal tarzı, zaman içinde müstakil bir usul-i fıkıh ilminin teşekkülüne kapı aralamıştır.

Fikhî hükümlerin nakli delillerle temellendirilmesinde delillerin “*sübût*” ve “*delâlet*” olmak üzere iki açıdan ele alındığı görülmektedir. Bu ayırmda *sübût*, delillerin kaynağa aidiyetini, *delâlet* ise bir delilin hükmü ortaya koyma gücünü ifade etmektedir. Kur’an’ın bütününün sübut açısından kat’i oluşu, sübut probleminin bütünüyle hadislerle özgü olmasını gerektirmiştir. Delâlete ilişkin tartışmalar ise hem Kur’an âyetleri hem de Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadisleri için söz konusudur. Öyle ise bir konuda fıkıh mezheplerinin nasslara ilişkin ihtilâflarını ele alan her çalışma, zorunlu olarak nassların sübut ve delâletine ilişkin problem ve tartışmalar etrafında şekillenecektir.

Hanefîlerin somut bir fikhî meseleye ilişkin görüşleri söz konusu olduğunda hadislerin sübûtuna ilişkin tartışmalar, üzerinde önemle durulması gereken bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu mesele yalnızca Hanefîliğin değil genel olarak tarihsel süreçte fıkıh ve hadis ilimleri ile *ehl-i rey* ile *ehl-i hadis* arasındaki diyalektik ilişkinin geniş bir düzlemde ele alınmasını gerektirmektedir. Bu çalışmamızın böyle bir hedefi bulunmadığından konuya ilişkin şu kısa değerlendirmeyi yapmakla yetineceğiz:

Hicri birinci asrın sonları ve ikinci asrın başlarından itibaren üstat, muhit ve malzeme farklılığına dayalı olarak teşekkül eden Hicaz ve Irak ekolleri, bu süreçte ehl-i hadis ve ehl-i rey şeklinde usulî farklılaşmaya gitmiştir. İlk dönemde Kûfe, daha sonra ise Bağdâd merkezli faaliyet gösteren Hanefîler ehl-i rey’in en önde gelen temsilcileri olmuş ve bu tutum onların rivâyet karşıtı olarak görülmesine yol açmıştır. Buna karşın mezhebin imamlarından olan Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, yazdıkları *el-Âsâr* adlı eserlerle mezhebin rivâyetlere karşı mesafeli olmadığını, aksine verilen hükümlerin rivâyetlere dayandığını ortaya koymuşlardır. Hadis çalışmalarının altın dönemi olarak nitelenebilecek olan hicri üçüncü asırda, fıkıh sistematığı ile tedvin edilen sünen tarzı eserler ile fikhî hükümlerin hadislerden çıkarılacağı görüşü savunulmuş, bir nevi rey ehlinin tavrı eleştirilmiştir. Buna mukabil Hanefîlerden de *Şerhu Meâni’l-âsâr* ve *Şerhu Müşkili’l-âsâr* adlı eserlerin sahibi Tahâvî gibi isimler, Hanefîlerin görüşlerinin hadisler ile müdellel olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Nasslar üzerinde gerçekleşen bu farklılaşmaların bir yansımasını Kudûrî’nin *Tecrid*’inde görmekteyiz. Eserin örneklem alanımız olan nikâh bahsinde yer alan

ihtilâflı meselelerden nasslarla alakalı olanlar, bu ihtilâfların dayanağını oluşturan sebepler çerçevesinde incelenmiştir. Söz konusu meselelerin birçoğunda birden fazla açıdan ihtilâf vaki olmuştur.

Bu noktada bir hususa vurgu yapılması gerekmektedir. Mezheplerin delillerine yer veren eserlerde bir konu hakkında kullanılan nassların ve bu nasslardan hüküm çıkarma yöntemlerinin farklılık arz ettiği göz önüne alındığında, bunların herkesçe kabul gören yegâne delil ve yöntemler olmadığı söylenebilmektedir. O sebeple *Tecrid* eksenli olan incelememizde de bu hususa dikkat edilmelidir.

### A. Nassların Sübutuna Dayalı İhtilâflar

Deliller hiyerarşisinde ilk sırada yer alan ayet ve hadisler, hüküm verilirken başvurulan birincil kaynaklar olması bakımından büyük önem taşımaktadır. Bir nass ile istidlalde bulunma noktasında en önemli husus olarak ise, nassın sübutu meselesidir. Bu minvaldeki tartışmalar, tevatüren nakledilmiş ve sübutunda şüphe bulunmayan ayetler dışında kalan hadisler çerçevesinde cereyan etmiştir. İhtilâfların geneli incelendiğinde, hadislerin sübutunda, hadis ravilerinin güvenilirliği meselesinin en ön planda bulunduğu gözlemlenmektedir.

Bir râvî mezheplerden biri tarafından zayıf ya da sika olarak nitelenmekten diğer mezhebe göre bunun tam aksi şeklinde nitelenebilmektedir. Bu noktada râvîlerin güvenilirliğinin tespitindeki izâfîlik hususu önem arz eder. Öyleyse fikhî ictihâdlar, o ictihâdları yapan kişilere ait olduğu gibi, râvîlerin zayıf ya da sika olmasına dair ulemanın yaptığı değerlendirmeler de onlara aittir; genel geçer yargılar değildir. Zira kişisel, toplumsal, siyâsî ilişkiler ve şartlar, anlayış farklılığı, kültür ve örf farklılığı, zaman ve mekân farklılığı gibi sebepler, râvîlerin farklı kişilerce farklı şekillerde tavsif edilmesine yol açmıştır.<sup>15</sup>

Ayrıca Kudûrî rical tenkidi yaparken, ağırlıkla ehl-i hadisin önde gelen simalarından olan Süfyan b. Uyeyne (198/813), Yezid b. Harun (206/821), Yahya b. Maîn (233/847), İbn Huzeyme (311/923), İbn Münzir (319/931) ve Muhammed b. Hayyân el-Bestî (351/962) gibi isimlerin değerlendirmelerine atıflarda bulunmuş, böylece Şâfiî ulema tarafından “cerh ve tadil konusunda ideolojik yaklaşım gösterdiği” şeklinde kendisine yöneltilebilecek eleştirileri önlemeye çalışmıştır.

İki mezhep arasındaki ihtilâfların bir boyutunu da Hanefilerin manevi inkıtâ<sup>16</sup> teorisinin oluşturduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Hanefiler kimi zaman Şâfiîlerin

15 Abdullah Karahan, *Hadis Râvîlerinin Güvenilirliği (Tespiti, İmkânı, Hadisin Sihatine Etkisi)*, Sır Yayıncılık, Bursa 2005, s. 165-175.

16 Haber-i vâhid bir rivâyetin kendisinden daha kuvvetli bir delille çelişmesi ya da rivâyetin ravilerinde rivâyete zarar verecek derecede kusur bulunması durumlarını ifade eden bir terimdir. Bu şekilde bir rivâyet, Hanefilerce ihticâca uygun görülmez. Bkz. Serahsî, Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed (483/1090), *Usûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut 1993, I, 364.



ih ticâc ettikleri haber-i vahidleri, kendisinden daha kuvvetli bir delile muhalif hü-küm ihtiva etmesi dolayısıyla kabul edilebilir görmemişlerdir.

Çalışmamızın bu kısmında sübuta dair ihtilâflar, rivâyetlerin senedi ve kayna-ğına göre olmak üzere iki başlık altında belli başlı örnekler ile incelenecektir. Tüm örnekleri serdetmeye mahal olmadığı için her bir ihtilâf sebebiyle ilgili birkaç ör-nekle yetinilecektir.

## 1. Rivâyetlerin Senedine Dayalı İhtilâflar

*Tecrîd*'de zikredilen sübuta dayalı ihtilâfların temelinde, râvî tenkidleri, meşhur rivâyetlere muâriz olma ve usule dayalı ihtilâflar yer alır. Bu noktada bir râvînin sika ya da zayıf olarak kabul edilmesinin bölgeye, mezhebe ya da şahıslara göre farklılık gösterdiğini göz önünde tutmalıyız. Çünkü Şâfiiler bir râvîye sika ya da zayıf derken Hanefiler bunun zıddını söyleyebilmektedir.

*Tecrîd*'in nikâh bölümündeki rivâyetin senedine dayalı ihtilâflı meselelerden birkaçını konumuza örnek teşkil etmesi açısından zikrelelim.

### a. Nikâhta Velinin Şart Koşulması

Nikâh konusunda Hanefilerle Şâfiilerin en önemli ihtilâf noktalarından birisi nikâhta velinin şart olup olmaması meselesidir. Hanefiler âkil-bâliğ kadının kefâet şartını sağlayan denk biriyle, velisinin izni olmaksızın nikâhlanması durumunda nikâhın sahih olacağını, diğer akitleri kendisi adına yapabildiği gibi nikâh akdini de yapabileceğini savunurken<sup>17</sup> Şâfiiler ise -veli izin verse dahi- kadının ne kendisi adına ne de başkası adına nikâh akdi yapamayacağını savunurlar.<sup>18</sup>

Konu ile ilgili olarak Şâfiilerin, İbn Cüreyc (150/767)→Süleyman b. Mûsa (119/737)→Zührî (125/742)→Urve (91/709)→Aişe→Rasulullah (s.a.s) senedi-ne sahip; “*Velisi olmaksızın kendi nikâhını kıyan kadının nikâhı batıldır.*”<sup>19</sup> şeklin-deki hadis ile ihticâc ettiğini zikreden Kudûrî, bu rivâyeti sübut açısından eleştiriy-e tabi tutmuştur.

Söz konusu rivâyette Hanefilerle Şâfiiler arasındaki ihtilâfın sebebi, râvîlerden olan Süleyman b. Mûsa'nın sika olup olmamasıdır. Kudûrî söz konusu rivâyeti Zührî'den yalnızca Süleyman'ın rivâyet etmesini, Zührî'nin ise bu hadisi bilmediği-

17 Bkz. Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed (321/933), *Muhtasarü't-Tahâvî*, thk: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Lecnetü İhyâ'î'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, Haydarabad, ty, s. 171; Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/980), *Ahkâmü'l-Kurân*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1335, I, 399-403; Serahsî, Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed (483/1090), *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut, ty, V, 10.

18 Şâfiî, Muhammed b. İdris (204/819), *el-Ümm*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1393, V, 12; Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (476/1083), *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, II, 426.

19 Ebû Dâvud, *Nikâh*, 20; Tirmizî, *Nikâh*, 14; Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer (385/995), *Sünen*, thk: Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, IV, 314.

ni ifade etmesini ve ayrıca Buhârî'nin onu zayıf râvîlerden saymasını delil getirerek Süleyman'ın sika bir râvî olmadığını ileri sürmüştür.<sup>20</sup>

Aynı rivâyetin Zem'a b. Sâlih (187/802)→ Hişâm b. Urve (145/762)→ Urve b. Zübeyr→ Rasûlullah (s.a.v) senedli varyantı da değerlendirilmiştir. Kudûrî, seneddeki Zem'a b. Sâlih'in zabıt yönünden problemlî olduğunu ve ehl-i hadis kanadından Abdurrahman b. Mehdi (198/815) ve Yahya b. Maîn (233/847) gibi isimlerin de onun sika râvîlerden olmadığı yönündeki beyanları olduğunu söyleyerek bu rivâyetin de Rasûlullah'tan sabit olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>21</sup>

Nikâhta velinin şart olması ile ilgili ihtilâfa sebebiyet veren sübute dair tartışmaların cereyan ettiği “*Veli ve iki adil şahit olmadan nikâh olmaz.*”<sup>22</sup>, “*Bir kadın ne başka kadını ne de kendisini evlendirebilir. Çünkü zinakar kadın, kendi kendine nikâh yapanın ta kendisidir*”<sup>23</sup> ve “*Nikâhta şu dört kişinin bulunması olmazsa olmazdır; veli, koca ve iki şahit.*”<sup>24</sup> rivâyetlerine de değinen Kudûrî, bu hadislerin de sabit olmadığını ileri sürmüştür. Bununla ilgili olarak da rivâyetlerin senedlerinde geçen Ady b. Fâdil<sup>25</sup>, Bekr b. Bekkâr<sup>26</sup> ve Sabit b. Zühayr'ın<sup>27</sup> *sâkutü'l-hadis*; Ebu'l-Hasib'in *mechûl* bir râvî olduğunu<sup>28</sup> ve ikinci rivâyetin ravilerinden olan İbn Sîrîn'in bu hadisi iştirmediğini<sup>29</sup> söylemiştir.

## b. Nikâh Akdine İki Fasığın Şahitliği

Hanefîler nikâh akdine şahitlik edecek kişilerde adalet şartının gerekli olmayıp iki fâsık tarafından yapılacak şahitlikle de nikâh akdinin kurulabileceği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>30</sup> Şâfiîler ise nikâh şahitlerinin adil iki erkek olmasını şart koşmuştur.<sup>31</sup>

Konuyla ilgili olarak iki mezhep arasındaki ihtilâfın ana sebebi, üzerine hüküm bina edilen rivâyetlerin sübutudur. Şâfiîler İbn Ömer<sup>32</sup>, İbn Mes'ûd<sup>33</sup> ve Hz.

20 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4254-4255.

21 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4257.

22 Dârekutnî, *Sünen*, IV, 315, 322, 323.

23 Dârekutnî, *a.g.e.*, IV, 326.

24 Dârekutnî, *a.g.e.*, IV, 321.

25 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4265.

26 Kudûrî, *a.g.e.*, IX, 4266.

27 Kudûrî, *a.g.e.*, IX, 4267.

28 Kudûrî, *a.g.e.*, IX, 4265.

29 Kudûrî, *a.g.e.*, IX, 4267.

30 Tahâvî, *Muhtasar*, s. 172; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 31; Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd (587/1191), *Bedâi'us-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986, II, 253; Merğînânî, Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr (593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, Dâru'l-Erkam, Beyrut, ty, I, 224.

31 Mâverdi, Ali b. Muhammed (450/1058), *el-Hâvî'l-kebir*, thk: Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcud, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IX, 60; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 436; Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdullah (478/1085), *Nihâyeti'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk: Abdulazim Mahmud, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2007, XIV, 333.

32 Dârekutnî, *Sünen*, IV, 322-323.

33 Dârekutnî, *a.g.e.*, IV, 322.

Aişe'den<sup>34</sup> rivâyet edilen “*Veli ve iki adil şahit olmadan nikâh olmaz*” hadisi ile amel etmekte iken Hanefîler bu rivâyetin, İbn Huzeyme, İbn Münzir ve Yezid b. Harun gibi hadis imamlarının da ifade ettiği gibi Rasûlullah'tan (s.a.s) sahih bir şekilde nakledilmediği görüşündedir.<sup>35</sup>

Eserde konuyla ilgili sened tenkidi yanında metin tenkidi de yapılmıştır. Hanefîlerin *manevî/bâtınî inkıta* anlayışında, bir haber-i vâhid meşhur bir hadise muarız ise o âhad hadisin sübutunda şüphe olduğu varsayılır. Bu konuda da “*Veli ve iki adil şahit olmadan nikâh olmaz*” lafzı ile rivâyet edilen hadislerin, meşhur bir rivâyet olan “*Şahitler olmadan nikâh olmaz*” hadisi<sup>36</sup> ile tearuz ettiğini söylenmiştir. Zira meşhur rivâyette mutlak olarak zikredilen “*şahitler*” ifadesi, diğer rivâyetlerde “*âdil*” vasfı ile takyid edilmiştir ki bu da tearuza yol açar. Dolayısıyla bu rivâyetlerle amel edilmeye elverişli değildir.<sup>37</sup>

## 2. Rivâyetlerin Kaynağına Dayalı İhtilâflar

Üzerine fikhî hükümlerin bina edildiği rivâyetlerin doğrudan Rasûlullah'tan nakledilmiş olması fukahâ tarafından önemsenmiştir. Ancak bu noktada karşılaşılan bazı problemler olmuştur. Bazı rivâyetlerin aslı *mevkûf* ya da *maktû* olmasına rağmen çeşitli sebeplerle Rasûlullah'a vasledilebilmiştir. Rivâyetleri değerlendiren fakihler ve muhaddisler, bu ihtimalleri de göz önünde bulundurmuş ve rivâyetlere karşı tavırlarını, yaptıkları araştırmaların sonucuna göre belirlemiştir.

Hanefîlerle Şâfiîlerin rivâyetlerin sübutuna dayalı ihtilâfları arasında, zikrettiğimiz bu husus da yer almaktadır. Yer yer doğrudan Rasûlullah'a izafe edilen bir rivâyetin aslında Rasûlullah'tan sabit olmayıp *mevkûf* ya da *maktû* olduğu yönünde itirazlar ileri sürülmüş; karşı taraf da bu itirazı, râvînin doğrudan Rasûlullah'tan işitip buna göre hüküm vermiş olması ihtimaline hamletmiştir. Bu durumu bir örnek ile açıklayalım:

### a. Kadının Nikâh Akdine Velâyeti

Hanefîler kadının diğer akitlerde olduğu gibi nikâh akdinde de velâyet hakkına sahip olduğunu, gerek kendi nikâhını gerekse velâyeti altındaki kızın nikâhını yapabileceğini savunmuştur.<sup>38</sup> Şâfiîler ise bu konuda kadının nikâh akdi yapma yetkisine sahip olmadığını ifade eden rivâyetlerle amel etmişler ve kadının diğer akitler-

34 Dârekutnî, *a.g.e.*, IV, 321.

35 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4359.

36 İbn Ebi Şeybe, Abdullah b. Muhammed (235/849), *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk: Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409, IV, 130.

37 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4361. Nitekim Hanefîler ibtidâen tahsise uğramayan âmm lafzın kıyas ya da haber-i vâhid ile tahsisini caiz görmemektedir. Bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 142

38 Şeybânî, Muhammed b. Hasen (189/804), *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, thk: Mehdi Hasen Geylanî, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1403, III, 98; Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4340; Serahsî, *el-Mabsût*, V, 15.

den ayrı olarak nikâh akdinde böyle bir hakka sahip olmadığını benimsemişlerdir.<sup>39</sup>

Konu ile ilgili olarak Şâfiîlerin ihticâc ettiği rivâyetlerden biri; Hişâm b. Hassân (147/764)→ İbn Sîrîn (110/728)→ Ebû Hureyre→ Rasûlullah (s.a.s) senedli “*Zinâkar kadın kendi kendisini nikâhlayan kadındır.*”<sup>40</sup> hadisidir. Fakat Hanefiler bu hadisin kaynağına dair bir değerlendirmeye yapmakta ve bu hadisin merfû değil Ebû Hureyre'nin sözü şeklinde mevkuf bir rivâyet olduğunu kabul etmektedir. Buna delil olarak da Abdusselam b. Harb (187/802)→ Hişâm (147/764)→ İbn Sîrîn (110/728)→ Ebû Hureyre→ Rasûlullah (s.a.s) senedli, konuyla ilgili hadis hakkında Ebû Hureyre'nin “*Biz kendi kendisini nikâhlayan kadın zinâkardır diyorduk*”<sup>41</sup> sözünü aktaran Kudûrî, bu lafzın Rasûlullah'tan duyulmuş olması durumunda Ebû Hureyre'nin “*biz diyorduk*” demeyeceğini, bu ifadeyi kullanmasının o ifadenin kendisine ait olduğunu gösterdiğini zikretmiştir. Ayrıca o, bu yapılanın yalnızca bir akit olması hasebiyle sadece nikâh akdi yapması sebebiyle bir kişinin zinakâr diye vasıflanamayacağını ve bu sebeple de bu ifadenin Rasûlullah'a izafe edilmesinin batıl olduğu görüşündedir.<sup>42</sup>

## B. Nassların Delâletine Dayalı İhtilâflar

Fıkıh ekollerinin nasslara dayalı ihtilâflarının diğer bir önemli sebebinin delâlet konusundaki görüş ayrılıkları teşkil eder. Delâlete ilişkin ihtilâflarda kimi zaman her iki mezhep tarafından sübutu sağlam kabul edilen bir nassın farklı yorumlanması olgusu görülür. Çoğunlukla görülen uygulama ise aslında sübutu sağlam görülmeyen ve karşıt görüş sahibi mezhep tarafından delil olarak kullanılan bir nassın, onların görüşünü temellendirmede esas alınamayacağını ispat etmeye çalışmaktır. İlk bakışta paradoksal gibi görünen bu durum aslında son derece tabiidir. Zira çoğu zaman “*bu hadis sahih olsa bile sizin görüşünüze delil olmaz*” şeklindeki bir argümantasyona sahip olan bu delillendirme ile birlikte ihtilâf halindeki diğer görüş sahiplerinin, delil olarak kullandıkları hadisin sübut yönünden sağlamlığını ispat etmek üzere serdedeceği başka rivâyet ve deliller daha baştan engellenmiş olmaktadır.

Nassların delâletine yönelik ihtilâflar, sübuta yönelik ihtilâflar gibi yalnızca rivâyet malzemesi (hadisler) üzerinde değil, daha geniş bir çerçevede hem ayetlerde hem de rivâyetlerde meydana gelmektedir. İhtilâfların büyük bir çoğunluğunun delâlete yönelik olmasının etkenleri arasında da bu husus yer almaktadır.

39 Şâfiî, *el-Ümm*, V, 19; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 149, Zekeriyya b. Muhammed el-Ensârî (926/1519), *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, III, 125.

40 Dârekutnî, *Sünen*, IV, 325; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin (458/1065), *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk: Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, VII, 178.

41 Dârekutnî, *Sünen*, IV, 325.

42 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4353-4354.

## 1. Lafzın Vaz'ına Dayalı İhtilâflar

Lügatte “bir lafzın, bir mananın karşılığı kılınması”nı ifade eden vaz’; istilahta “bir şeyin bir şey ile tahsis edilmesi; bir söz söylendiğinde, bu sözden mananın anlaşılması” anlamına gelmektedir.<sup>43</sup> Bununla birlikte, bir lâfız lügavi açıdan vaz’ edildikten sonra farklı sebeplerle yeni manalar kazanabilmekte ve zamanla lafzın asıl vaz’ edildiği mana unutulabilmekte ya da her iki mana birlikte varlığını sürdürebilmektedir.<sup>44</sup>

Bir şeyin anlamı, o şeyi ifade eden lâfızdan anlaşıldığına göre, lafzın vaz’ının tespit edilmesi, lafzın manasının bilinmesi noktasında büyük önem arz etmektedir. Çünkü bir lâfızdan mananın anlaşılması ancak vaz’ın bilinmesiyle mümkün olmaktadır.<sup>45</sup>

Lâfızların vaz’ının bilinmesinin ehemmiyeti, fikhî meselelerde de tezahür etmektedir. Nitekim mezhepler arası ihtilâflara bakıldığında, tartışmaların zaman zaman lâfızların vaz’ına yönelik ihtilâftan kaynaklandığı görülür. *Tecrîd*’de de bu tür ihtilâflara yer verilmiştir. Bir lafzın kelime manası üzerinden yapılan münakaşalar neticesinde farklı hükümler benimsenmiştir. Kelime manasının tespit edilmesi noktasında da sıkça günlük kullanımdan örneklere başvurulmuş, bu yolla nasslardaki lâfızların anlamlandırılmasına temel hazırlanmıştır.

Konunun önemini, *Tecrîd*’in nikâh bölümünde yer alan lafzın vaz’ıyla alakalı olan ihtilâflı meselelerden biri üzerinden göstermek daha faydalı olacaktır.

### a. Zinanın Hurmet-i Musâhara Oluşturması

Hanefiler *hurmet-i musâharanın*<sup>46</sup> yalnızca nikâhla olan birliktelikten doğmayacağı; zinâ neticesinde de bu haramlığın oluşacağı görüşündedirler. Buna göre bir kişiye, zina ettiği kadının annesi ve kızı haram olur. Aynı şekilde kişi karısının annesi ya da kızıyla zina ettiğinde karısı ile olan nikâh bağı sona erer.<sup>47</sup> Şâfiîler ise zina neticesinde sihriyet haramlığının oluşmayacağını, bu haramlığın yalnızca helal yolla ilişki, şüphe ile ilişki ve *milk-i yemîn* ile ilişki neticesinde doğacağı görüşünü benimsemiştir.<sup>48</sup>

Konuyla ilgili ihtilâfın temelinde “*nikâh*” lafzının manasının ne olduğu yatmaktadır. Şâfiîler “*nikâh*”ın akit ismi olduğunu ve Kur’ânda yalnızca bu anlamda kullanılmış olduğunu iddia etmişler ve görüşlerini desteklemek adına nikâh lafzı-

43 Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 326.

44 Mehmet Ali Şimşek, “Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lâfız ve Anlam İlişkileri”, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt: I, sayı: 2 (1990), s. 84.

45 Mehmet Ali Şimşek, “Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lâfız ve Anlam İlişkileri”, s. 82.

46 Hurmet-i Musâhara: Dünürlük, evlilik sebebiyle meydana gelen haramlıktır ve nikâhın sıhhatine engeldir. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 208.

47 Tahâvî, *Muhtasar*, s.176; Serahsi, *el-Mebûsât*, IV, 204.

48 Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, IX, 214; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 440.

nın “Hoşunuza giden helal kadınlardan ikişer, üçer, dörder evlenin”<sup>49</sup>, “Sahiplerinin izniyle onlarla evlenin”<sup>50</sup>; “Velisiz nikâh olmaz”<sup>51</sup> gibi nasslardaki kullanımını örnek vermişlerdir. Kudûrî de nikâh lafzının bu nasslarda akit anlamında kullanıldığını, ancak bu kullanımın hakiki kullanım olmadığını; karine dolayısıyla akit anlamına hamledildiğini söylemiştir. Çünkü ilk ayette adedin zikredilmesi, ikinci ayette izinden söz edilmesi ve hadiste de nikâhın veliyle ilişkilendirilmesi, nikâhın buralarda cinsel ilişki anlamında kullanılmadığına delâlet eder. Nitekim cinsel ilişkinin bu tür şeylerle bağlantısı kurulamaz.<sup>52</sup>

Hanefiler “*nikâh*”ın hakiki manasının cinsel ilişki olduğunu, kelimenin “*bir araya gelme (ictimâ)*” ve “*iç içe girme (tedâhul)*” gibi anlamları içerdiğini kabul etmiş, buna delil olarak Arapların kullanımlarından örnekler vermiştir. Mesela bir işin sonucu hakkında uyararak için *أنكحت الفرا فسنى* (*yaban eşeklerini çiftleştirdim bakalım ne olacak!*); iki şey birbirine girdiğinde *تناكح الشيطان* denilmektedir. Ayrıca Rasûlullah da “*Allah hayvanla ilişkiye girenlere (nâkiha'l-behîme) lanet etsin*”<sup>53</sup> demiştir ve bu kullanımlarda nikâh lafzı “*akit*” anlamında kullanılmamaktadır.<sup>54</sup> Bunun yanında Hanefilere göre *ابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح*<sup>55</sup> ve *حتى تنكح زوجا غيره*<sup>56</sup> ayetlerinde “*nikâh*” kelimesi cinsel ilişki anlamında kullanılmaktadır.<sup>57</sup>

Kudûrî'nin bu açıklamaları dikkate alındığında “*nikâh*” lafzı mutlak manada “*cinsel ilişki*” anlamına geldiğine göre ayetteki “*ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء*”<sup>58</sup> lafzının manası, “*Babalarımızın ilişkiye girdiği kadınlarla ilişkiye girmeyin*” şeklinde olacaktır. Bu da cinsel ilişkinin meşrû ya da gayrimeşrû olması arasında bir fark olmadığı ve her ikisinin de sıhriyet haramlığı oluşturduğunu gösterir.<sup>59</sup>

## 2. Mehûmu'l-Muhâlefeye Dayalı İhtilâflar

Hanefilerle Şâfiîlerin delâletle ilgili olarak ihtilâf ettikleri konulardan olan *mefhûmu'l-muhâlefet*, nikâha ilişkin tartışmalarda önemli bir rol oynamaktadır. “*Lafzın söylenen husustaki hükmününün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşımaması sebebiyle, söylenmeyen alan için geçerli olmadığına delâlet etmesi*” demek olan *mefhûmu'l-muhâlefet (delîlü'l-hitâb)*, Hanefilerce fasit bir istidlal yöntemi olarak kabul edilmiştir.<sup>60</sup>

49 Nisâ, 4/3.

50 Nisâ, 4/25.

51 Ebû Dâvud, “Nikâh”, 20; İbn Mâce, “Nikâh”, 15; Tirmizî, “Nikâh”, 14.

52 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4450.

53 Kaynaklarda rivâyete bu lâfızlarla rastlayamadık. *ملعون من أتى بجمعة* lafzı ile bkz. Tirmizî, “Hudûd”, 24.

54 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4449-4450.

55 “Yetimleri nikâha (ilişkiye girme dönemine) ulaşana kadar deneyin.” Nisâ, 4/6.

56 “... bir başka kocayla nikâhlanmadıkça (ilişkiye girmedikçe) ...” Bakara, 2/230.

57 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4450.

58 Nisâ, 4/22.

59 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4449.

60 Serahsî, *Usûl*, I, 255, 256; Ali Bardakoğlu, “Delâlet”, *DİA*, IX, 122.

Hanefîlerle Şâfiîlerin, *mefhûmu'l-muhâlefeti* delil olarak kabul edip etmemesine dayalı ihtilâflarıyla ilgili olarak *Tecrid*'in ilgili bölümünde yer alan meselelere örnek olarak şunları verebiliriz:

### a. Bekâr Bâliğa Kızın Nikâha Zorlanması

Hanefîler bekâr bâliğa kadının velisi tarafından nikâha zorlanmasının caiz olmadığı görüşünü benimserken<sup>61</sup> Şâfiîler baba ve dedenin böyle bir kızı, kız istemese dahi, evlendirmesinin caiz olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>62</sup>

Şâfiîlerin konuya delil olarak ileri sürdükleri rivâyetler arasında İbn Abbas'ın rivâyet ettiği; “*Dul (eyyim) kadın kendi hakkında velisinden daha fazla hak sahibidir. Bakireden ise kendisi hakkında izin istenir, izni de susmasıdır.* (الأم أحق بنفسها من الأب وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صامتا)”<sup>63</sup> hadisi de yer almaktadır. Onlar bu hadiste dul ile bakirenin karşılaştırılmasını delil göstermişler, “*dulun kendi hakkında daha fazla hak sahibi olması*”nın *delîlü'l-hitâbı* olarak; dul sayılmadığı için “*bakireler hakkında velilerin daha fazla hak sahibi olacağı*” sonucuna varmışlardır. Ancak *delîlü'l-hitâbı* delil olarak kabul etmeyen Hanefîler, bu rivâyette dul ve bakirenin birbirinden bağımsız şekilde ele alındığını ifade etmişler ve hükümlerini buna göre vermişlerdir.<sup>64</sup>

### b. Nikâh Akdinde Kullanılabilecek Lâfızlar

İslam hukukunda nikâh akdi yapısı itibariyle diğer akitlerden farklı olduğu için akitte kullanılacak lâfızlar da bu noktada önem arz etmiştir. Nikâhın zaman ile sınırlandırılması caiz olmadığı için tevkît ifade eden lâfızların veya mehrin ivaz olarak görülmesi sebebiyle ivaz ifade etmeyen lâfızların vb. kullanılabilip kullanılamayacağı hususunda Hanefîlerle Şâfiîler ihtilâf etmiştir. Hanefî mezhebinde genel kabule göre nikâh akdi *nikâh* ve *tezvîc* lâfızlarına ilaveten *bey'*, *hibe*, *sadaka* ve *temlik* ifadeleri ile de yapılabılırken *milk-i mü'ta* (cinsellikten istifade hakkı) ifade etmeyeceği için icâre lafzı ile nikâh akdi yapılamaz. Ancak bu noktalarda mezhep içinde de farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>65</sup> Şâfiî mezhebinde ise nikâh akdinin yalnızca *nikâh* ve *tezvîc* ifadeleri ile yapılabileceği görüşü benimsenmiştir.<sup>66</sup>

Şâfiîler bu konuda “*Onları Allah'ın kelimesiyle (kelimetullah) kendinize helâl kıldınız*”<sup>67</sup> hadisi ile amel etmiş ve hadiste geçen “*kelimetullah*” ifadesinin Kur'ân demek olduğunu ve Kur'ân'da da nikâhla ilgili olarak nikâh ve *tezvîc* lâfızlarının

61 Serahsî, *el-Mebstû't*, V, 2; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 231; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim (970/1563), *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzî'd-dekâik*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, III, 118.

62 Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 52; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 429.

63 Müslim, “Nikâh”, 66.

64 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4308-4309.

65 Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 365-367; Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4405; Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâi'*, II, 229-230.

66 Şâfiî, *el-Ümm*, V, 58; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 15; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref (676/1277), *el-Mecmû'*, *Mektebetü'l-İrşâd*, Cidde, ty, XVII, 308-309.

67 Müslim, “Hacc”, 147; Nesâî, “Hacc”, 196.



zikredildiğini; dolayısıyla bu iki lâfızdan başkasıyla nikâh akdi yapılamayacağını savunmuştur. Kudûrî ise bu yoruma karşı çıkararak Kur'ân'da zikredilen çeşitli lâfızların nikâh anlamında kullanıldığını söylemiştir. Nitekim “*Eğer kadın kendisini peygambere hibe ederse...*”<sup>68</sup> ayetindeki hibe lafzı ve “*... birbirlerine dönmelerinde bir günah yoktur*”<sup>69</sup> ayetindeki terâcu' lafzı nikâhı ifade etmektedir. Söz konusu hadisteki “*kelimetullah*” lafzının anlamı ise “*Allah'ın hükmü*”dür.<sup>70</sup>

### 3. Nassların Teviline Dayalı İhtilâflar

Mezheplerin nasslara dayalı ihtilâfları bazen doğrudan rivâyetlerin sübutuna yönelik olup rivâyetin terk edilmesi şeklinde olabildiği gibi bazen de aynı nassın farklı manalara hamledilerek farklı nasslar arasındaki tearuzun ortadan kaldırılması şeklinde olabilmektedir. Kimi zaman da sabit olmaması sebebiyle terk edilen bir rivâyetin “*şayet bu rivâyet sabit olsa da konuyla ilgili bir delil olamaz*” denilmek suretiyle farklı bir manaya hamledildiği ve bu yolla muhalifin kullandığı rivâyetin delil olamayacağını ispatlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Nasslar üzerinde uygulanan bu metoda *tevcih* veya *haml* metodu da denilmektedir<sup>71</sup>.

Rivâyetlerin lafızlarına dayanarak yapılan teviller vasıtasıyla, karşıt delilin aslında konuyla ilgili bir hüccet olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Nasslar tevil edilirken çeşitli öncüllerden yola çıkılmıştır. Tevil esnasında ileri sürülen gerekçelerden biri, nassların farklı hükümler ifade etmesidir. Mesela emrin vücuda, nedbe ya da fazilete; yasağın da harama ya da kerahete hamledilmesi gibi farklı tevil ve tevcihler sonucunda, tearuz ettiği düşünülen rivâyetler bir nevi cem edilebilmekte ve karşıt delilin konuyla ilgili delil olmadığı iddia edilebilmektedir. Bunun yanında nassların farklı durumlardan ve olaylardan bahsettiği veya farklı bağlamlara sahip olduğu gibi gerekçelerle de diğer mezhebin ihticâc ettiği rivâyetler farklı manalara hamledilmiş, bunların konuyla ilgili bir delil teşkil etmediği ortaya konulmaya çalışılmıştır.<sup>72</sup> Böylece Kudûrî, nasslarla ihticâc edilirken, nassların nâzil/vârid olduğu ortamın ve mevcut şartların (bağlam) göz ardı edilemeyeceğini savunmuştur.

Örneklem alanımızda yer alan nassların teviline dayalı ihtilâflı meselelerden bazılarını zikretmemiz, konunun daha net hale gelmesi açısından faydalı olacaktır.

68 Ahzâb, 33/50.

69 Bakara, 2/230.

70 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4421.

71 Ayhan Tekineş, “Şerhu Me'âni'l-Âsâr'da Hadisler Arasındaki İhtilâfları Çözümleme Yöntemi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3 (2001), s. 199.

72 Ayhan Tekineş, “Şerhu Me'âni'l-Âsâr'da Hadisler Arasındaki İhtilâfları Çözümleme Yöntemi”, s. 199-207 arası ilgili yerler.

### a. Kadının Emsalin Altında Bir Mehirle Evlenmesi Durumunda Velinin Söz Hakkı

Ebû Hanîfe nikâh akdinde mehir miktarının kızın velilerini ilgilendiren bir yönü olduğuna vurgu yapmıştır. Zira mehir az olduğunda velilere bunun bir zararı olacak ve veliler düşük mehir sebebiyle yerileceklerdir. Bu sebeple velilere zarar verebilecek bir hususta velilerin söz sahibi olması gerekecektir. İmameyn ise bu konuda veliye söz hakkı tanımamıştır.<sup>73</sup> Kudûrî bu meselede de, eserdeki genel tutumunu sergilemiş ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ederek onun görüşünü savunmuştur.<sup>74</sup> Şâfiîler de bu konuda İmameyn gibi velinin nikâha itiraz etme ya da nikâhı engelleme gibi bir hakkı olmadığını savunmuştur.<sup>75</sup>

Şâfiîler kadının razı olduğu bir mehirle evlenmesi durumunda velilerin itiraz hakkı olmadığını savunurken “*Demirden bir yüzükle de olsa evlen*”<sup>76</sup> ve “*Mehrin azı da çoğu da caizdir*”<sup>77</sup> şeklinde iki rivâyetle ihticâc etmiştir. Kudûrî ise bu rivâyetlerin farklı bir mana ifade ettiğini savunmuştur. Buna göre ilk rivâyette “*demirden bir yüzük*” şeklinde az bir miktarın zikredilmesi, bu konuda kimsenin söz hakkının olmayacağını ifade etmek için değil, belirlenen miktarın kadına bir an önce verilmesini ifade etmek için söylenmiştir. Bu sebeple de bu rivâyetin konuyla ilgili bir delâlet olmayacaktır.<sup>78</sup>

Mehrin azının da çoğunun da caiz olduğunu ifade eden hadisin de Hanefîlerin aleyhine bir delil olmayacağını ileri süren Kudûrî, az bir mehir karşılığında evliliğin Hanefîlerce de caiz olduğunu ancak bu cevazın velinin itiraz hakkını engellemediğini ifade etmiştir. Nitekim bir kadın kefâet şartını sağlamayan biriyle evlendiğinde de nikâh caiz olmakta, ancak velilerin itiraz hakları bulunmaktadır.<sup>79</sup>

### b. Nikâhta Azad Muhayyerliği

Hanefîler bir cariyenin evli iken azad edilmesi durumunda kocasının hür ya da köle olmasını dikkate almaksızın kadının muhayyerlik hakkına sahip olacağı görüşündedir.<sup>80</sup> Şâfiîler ise kocanın durumunu esas almışlar ve kocanın köle olduğu durumda kadının muhayyerlik hakkına sahip olacağı; kocanın hür olduğu durumda ise kadına bu hakkın tanınmayacağı görüşünü benimsemişlerdir.<sup>81</sup>

73 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4398; Kâsânî, *Bedâi'ûs-sanâi'*, II, 322.

74 Kudûrî, *et-Tecrid*, 4398-4404.

75 Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebir*, IX, 108; İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahya b. Ebî'l-Hayr (558/1162), *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk: Kasım Muhammed Nuri, Dârul-Minhâc, Cidde 2000, IX, 376.

76 Buhârî, “Nikâh”, 41; Nesâî, “Nikâh”, 69.

77 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 493; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 391.

78 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4402.

79 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4402.

80 Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medine*, IV, 20-35; Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4589; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 98-99.

81 Şâfiî, *el-Ümm*, V, 122; Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebir*, IX, 357.

İhtilafın meydana gelmesinde, her iki mezhebin de birbirine aykırı gibi görünen rivâyetleri esas almaları önemli rol oynamaktadır. Nitekim Hz. Aişe'den aktarılan kimi rivâyetlerde, evliyken azad edilen Berîre'nin kocasının hür olduğu nakledilirken<sup>82</sup> kiminde köle olduğu nakledilmiştir.<sup>83</sup> Kudûrî, Şâfiîlerin ihticâc ettikleri rivâyetlerin sübutuna yönelik bazı tenkidlerde bulunmuş, bununla birlikte farklı hükümlerin bina edildiği bu rivâyetleri tevil ederek bunları cem etme yoluna gitmiştir.

Hz. Aişe'den rivâyet edilen ve Berîre'nin kocası olan Muğîs'in köle olduğunu bildiren rivâyetlerle ilgili olarak Kudûrî, bu rivâyetlerde zikredilen "*Berîre'nin kocası köleydi*" yönündeki ifadelerin, Muğîs'in son halini ifade eder nitelikte olmadığını söylemiştir. Buna göre Muğîs'in önceleri köle olması ve fakat Berîre azad edilmeden hemen önceleri Muğîs'in hürriyetine kavuşmuş bir kimse olması muhtemeldir. Bu sebeple de onun azad edildiğini henüz bilmeyen Hz. Aişe ilk olarak onun köle olduğunu söylemiş, daha sonradan onun son durumunu öğrenince "*Berîre'nin kocası hürdü*" demiş olabilir.<sup>84</sup> Zira Muğîs'in önceden hür iken sonradan köle olduğu, Hz. Aişe'nin ise bunu daha sonradan öğrendiği için ilk olarak onun hür olduğunu söyleyip daha sonra köle olduğunu söylediği yönünde bir yorum kabul edilemez. Çünkü Muğîs İslam ülkesindeydi ve İslam ülkesinde hür bir kişi köle yapılamaz.<sup>85</sup>

Rasûlullah'ın Berîre'ye "*Dilersen bu kölenin nikâhında kal dilersen de seni ondan ayırayım*" dediği yönündeki rivâyetle de ihticâc eden Şâfiîler, şayet Muğîs köle olmasaydı Rasûlullah'ın onu "köle" olarak tavsif etmeyeceğini söylemişlerdir. Ancak Kudûrî, onun kölelikten yeni azad olması sebebiyle bu şekilde tavsif edilmesinin mümkün olduğunu söyleyerek bu rivâyeti tevil etmiştir. Nitekim Rasûlullah yeni azad olan Bilâl'e kendisini köle olarak nitelemesini emretmiştir. Ayrıca normalde buluşa ermiş kişiye "*yetim*" denilmemesine rağmen, henüz yeni bâliğ olan kişiye de yetim denilmeye devam edilebilir.<sup>86</sup> Öyleyse kölelikten yeni kurtulan kişiye de köle denilmesi mümkün olacaktır.<sup>87</sup>

#### 4. Nassların Kapsamına Dayalı İhtilâflar

Arap dilinde lafızlar; âmm, hâss ve müşterek (genel, özel ve sesteş) şeklinde bir taksime sahiptir. Ancak bu lafızlar farklı kullanımlarda farklı kapsamları ifade edebilmektedirler. Nitekim âmm bir lafız kimi zaman tüm fertleri kapsayacak şekilde kimi zaman da bazı fertleri kapsayacak şekilde kullanılabilir. Yine hâss la-

82 Tirmizî, "Radâ", 7; Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed (321/933), *Şerhu Müşkilî'l-âsâr*, thk: Şuayb Arnavud, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1415, XI, 186; Ebû Dâvud, "Talâk", 20.

83 Tirmizî, "Radâ", 7; Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed (321/933), *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk: Muhammed Zühri, Muhammed Seyyid Câdulhakk, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994, III, 82; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 445.

84 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4592-4593.

85 Kudûrî, *a.g.e.*, IX, 4596.

86 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4294.

87 Kudûrî, *a.g.e.*, IX, 4598.

fızlar da bazen kendi kapsamı ile sınırlı kalmakta bazen de bu kapsamı aşabilmektedir. İşte lafızların kapsama dair sahip oldukları bu farklı özellikler neticesinde mezhepler arası ihtilâflar vaki olmuştur.<sup>88</sup>

Hanefiler, âmm lafzın tahsis edilmediği müddetçe delaletinin kat'î olacağını benimsemiş, tahsis edilme ihtimalinin delile dayanmadığını ileri sürerek böyle bir ihtimalle âmm lafzı gerçek manasından uzaklaştırmanın doğru olmayacağını savunmuşlardır. Şâfiîler ise âmm lafızların nasslarda genellikle tahsis edilmiş olmasını gerekçe göstererek tahsis ihtimalinin kuvvetli bir ihtimal olduğunu söylemiş ve bununla bağlantılı olarak âmm lafzın delaletinin zannî olacağını savunmuştur.<sup>89</sup>

*Tecrîd*'de ilgili bölümündeki nasslara dayalı ihtilâfların büyük kısmının nassların kapsamına yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamdaki ihtilâflar belli başlı hususlarda temerküz etmiştir. Örneğin kelimelerin kök hallerinden yola çıkılarak kapsam tespiti yapılmaya çalışılmış, isim ya da sıfatların kimleri ve hangi zamanları kapsayacağı üzerinde durulmuş, nasslarda zikri geçen hususların belli bir olaya hasredilip edilemeyeceği, âmmın delaleti ve tahsîs edilebilirliği gibi konulara değinilmiştir. Bu ve benzer noktalarda mezheplerin sergiledikleri farklı yaklaşımlar neticesinde meydana gelen ihtilâflardan, örneklem alanımızda yer alan meselelerden bir kaçını zikrederek konuyu daha açık hale getirelim.

### a. Küçük Dul Kızın Evlendirilmesi

İki mezhebin nasslara dayalı ihtilâfları dolayısıyla nikâh konusunda birbirinden ayrıştığı bir diğer husus da, küçük dul kızın evlendirilmesi hususudur. Hanefiler velinin küçük dul kızını evlendirmesinin caiz olduğu görüşünü benimserken<sup>90</sup> Şâfiîler bu kızın buluşa ermeden evlendirilmesinin caiz olmayacağı görüşünü savunmuştur.<sup>91</sup>

Konuyla ilgili olarak Hanefiler “*İçinizden evli olmayanları evlendirin (وأنكحوا) (الأيامي منكم)*” ayeti<sup>92</sup> ile ihticâc etmişler ve ayetteki *eyyim* lafzının kocası olmayan tüm kadınları kapsadığını ifade ederek küçük dul kızları da ayetin kapsamında görmüşlerdir. Şâfiîler ise *eyyim* ve *ermele* gibi kelimelerin mutlak olarak zikredildiğinde yalnızca büyükleri kapsadığını ve bu sebeple de ayetin kapsamına küçük dul kızların girmeyeceğini savunmuşlardır. Kudûrî ise “*Kızımı Osman’la evlendirecek bir baba yok mu? (ألا أبو أم ينكحها عثمان)*”<sup>93</sup> hadisindeki *eyyim* lafzının kullanımını örnek göstermiş ve burada büyüklerin kastedilmediğini söyleyerek Şâfiîlerin iddi-

88 Bilal Aybakan, “İslâm’da Dini Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18 (2000), s. 74-75.

89 Serahsî, *Usûl*, I, 125; Ali Bardakoğlu, “Âm”, *DİA*, II, 552.

90 Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli’l-Medîne*, III, 140; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 233.

91 Şâfiî, *el-Ümm*, V, 18; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, II, 430.

92 Nûr, 24/32.

93 İbn Batta, Ubeydullah b. Muhammed (387/997), *el-İbânetü’l-kübrâ*, thk: Rıza Mu’tî vd, Dâru’r-Râye, Riyad, ty, VIII, 62.

asına karşı çıkmıştır.<sup>94</sup> Nitekim hadiste kastedilen kız büyük olsaydı, bu durumda babanın onu zorla evlendirmeye hakkı olmayacaktır.

Şâfiîlerin “*Dul, kendisiyle ile istişare edilmeden evlendirilmez (لا تنكح الثيب حتى لا تستأمر)*”<sup>95</sup> ve “*Velinin dul yanında bir hakkı yoktur (ليس للولي مع الثيب أمر)*”<sup>96</sup> hadisleriyle ihticâc etmelerine karşın Kudûrî, bu rivâyetlerdeki “*seyyib*” lafzının kapsamı ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. O, buluğa ermemiş küçük kızın iznine hüküm bağlanamayacağını, bunun ancak bâliğa kız için söz konusu olabileceğini söylemiş ve bu sebeple hadislerdeki “*seyyib*” ifadesi ile kastedilenin büyük dul kadınlar olacağını ifade etmiştir.<sup>97</sup>

### b. Talâk İddeti Bekleyen Kadının Kardeşiyle Evlenilmesi

İki kız kardeş ya da beşinci kadın gibi, aynı anda evli olunması haram olan kadınlardan birisi iddet beklerken diğeriyle evlenilmesinin cevazı noktasında mezhepler arasında ihtilâf vaki olmuştur. Bir kişi karısını boşadığında, kadın iddetini doldurana kadar o kadının kız kardeşiyle evlenilmesi Hanefilerce caiz görülmemiştir. Aynı şekilde dört karısı olan bir adam kadınlardan birisini boşadığında, boşadığı kadın iddetini doldurmadığı müddetçe yeni bir nikâh akdi yapamaz. Hanefiler bu hükümlerini verirken bâin ve ric’î talâk arasında ayrıma gitmemişlerdir.<sup>98</sup> Şâfiîler ise erkeğin karısını ric’î talâkla boşadığı durumlarda Hanefilerle aynı görüşü benimsemiş olmakla birlikte bâin talâkla boşaması durumunda böyle bir yasağın söz konusu olmayacağını benimsemiştir.<sup>99</sup>

Şâfiîler “*Beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder evlenebilirsiniz*”<sup>100</sup> ayetinde geçen ما lafzının umum ifade ettiğini ve bâin talâkla boşanan kadının kız kardeşinin bu umûmdan çıkarılmadığını söylemişlerdir. Ancak Hanefiler ayetteki ما طب ifadesini bu şekliyle mutlak “*beğenmek*” manasında almamışlar, İbn Abbas’ın tefsirini esas alarak bu ifadeyi “*helal olan*” anlamında kabul etmişlerdir. Dolayısıyla ayetteki genel olan “*beğenmek*” ifadesi “*helal olma*” vasfı ile sınırlı olacaktır. Buna göre Hanefiler kişinin boşadığı kadının kız kardeşi ile iddet esnasında evlenmesini helal kabul etmediği için bu durumu ayetin kapsamına dâhil etmemektedir.<sup>101</sup>

Kapsamında ihtilâf olan bir diğer nass da “*Bunlar dışındakilerle evlenmek size helal kılındı*”<sup>102</sup> ayetidir. Şâfiîlerin iddiasına göre bir önceki ayette evlenilmesi haram olan kadınlar zikredilmiş ancak bu kadınlar arasında kardeşi bain talâkla boşanan

94 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4314.

95 Ebû Dâvud, “Nikâh”, 24; Tirmizî, “Nikâh”, 18.

96 Ebû Dâvud, “Nikâh”, 26; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 347.

97 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4318.

98 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, II, 131-132; Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4431.

99 Şâfiî, *el-Ümm*, V, 3; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 170-171.

100 Nisâ, 4/3.

101 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4437.

102 Nisâ, 4/24.

kız kardeşler zikredilmemiştir. Daha sonradan bunlar dışındakilerle evlenmenin helal kılındığı bildirilmiş ve önceki ayette zikredilmeyen kadınlar- ki kardeşi bâin talâkla boşanan kız kardeşler de dâhil- helal kılınmıştır. Fakat Hanefiler söz konusu ayetin, iki kız kardeşi “*nikâh hükümlerinde*” cem etmenin yasaklandığı ayete matuf olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bu durumdaki kız kardeşler ما وراء ذلكم lafzının kapsamına girmeyecektir.<sup>103</sup>

## 5. Nassın Gramatik Açıdan Yorumuna Dayalı İhtilâflar

Vahyin Arap toplumunda o toplumun bir ferdi olan Peygambere nâzil olması, buna bağlı olarak da nassların Arapça olması; nassların doğru anlaşılıp yorumlanabilmesi için Arapça bilmeyi zorunlu kılmaktadır. Nitekim nüzûlü ve ümmete tebliğ edilişi Arapça olan İslam dinine ait nasslar, ancak Arap dilinin kelime-cümle yapılarının ve halk arasındaki kullanımının bilinmesi ile doğru bir şekilde anlaşılabilir.

Arapça ile maksadı doğru ifade edebilmenin kuralları diye tarif edebileceğimiz<sup>104</sup> nahiv ilmi ve kelime yapısı ile ilgilenen sarf ilmi, bu noktada önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim cümle içindeki bir ögenin irabındaki farklılık doğrudan manaya yansıtılabilmekte ve cümleyi farklı manalara çekebilmektedir. Aynı şekilde sarf açısından bir kelime kalıbı, birden fazla anlamı ifade edebilmektedir. Mesela الْمَفْعَل kalıbının ism-i zaman, ism-i mekân ve mastar anlamlarına gelebilmesi gibi... Bu durum, nasslardan hüküm çıkarılırken farklı hükümlere varılmasına neden olabilmektedir.

*Tecrîd*'de yer alan ihtilâfların bir kısmının sebebi, yukarıda zikrettiğimiz gibi farklı gramatik yorumlara dayanmaktadır. Bir nassta bulunan zamirin merciinin tespit edilmesi, cümledeki bir ifadenin cümle içindeki konumunun tespit edilmesi, matûf ve matûf aleyhin hangi kelimeler olduğunun belirlenmesi, bir kelime kalıbının sarf açısından hangi manasının tercih edileceği gibi hususlarda zaman zaman ihtilâfa düşülmesi, mezheplerin farklı hükümleri benimsemesini beraberinde getirmiştir. Nikâh bölümünde bu minvalde zikredilen örneklerden bir kaçını aktaralım:

### a. Nikâhta Velinin Şart Koşulması

Hanefiler kadının diğer akitlerde söz sahibi olduğu gibi nikâh akdinde de söz sahibi olabileceği görüşünü savunurken “... başka erkekle evlenene kadar...”<sup>105</sup>, “... kadın kendisini peygambere hibe ederse...”<sup>106</sup>, “... kadınların kendilerine maruf ölçüsünde yaptıkları şeyler hakkında...”<sup>107</sup> gibi akitlerin doğrudan kadınlara izafe edildi-

103 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4438.

104 Osman Güman, “Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2006, s. 1.

105 Bakara, 2/230.

106 Ahzâb, 33/50.

107 Bakara, 2/232.

ği nassları delil getirmişlerdir. Bu noktada Şâfiîler velisi tarafından evlendirilen kız hakkında da نكحْتُ denileceğini iddia etmiş ve bu ayetlerde nikâhın, nikâh akdini yapanın kadın olmasından dolayı değil, kadının akdin mahalli olmasından dolayı fiilin kadına izafe edildiği görüşünü savunmuştur.<sup>108</sup> Ancak Kudûrî, velinin yapacağı akdin veliye izafe olacağını, bir fiilin mahalline izafesinin ancak kendisinden fiil sadır olamayacak şeyler hakkında geçerli olduğunu ve kadınlardan bu fiilin sadır olmasının mümkün olduğunu söyleyerek gramatik bir tahlilde bulunmuş ve mezhepler arasındaki mevcut ihtilâfı dile getirmiştir.<sup>109</sup>

Şâfiîlerin velinin nikâhta rol sahibi olduğu görüşünü savunurken kullandıkları argümanlardan birisi de ayette zikredilen "... eşleriyle (*yeniden*) evlenmelerine engel olmayın"<sup>110</sup> ifadesidir. Onlar ayette geçen فلا تعضلوهن "و" zamirinin velileri kastettiğini ve dolayısıyla velinin *adl*'dan menedilmesinin akdin veliye ait olduğunu gösterdiğini iddia etmişlerdir.<sup>111</sup> Hanefiler Şâfiîlerin "و" zamiri ile ilgili yaptıkları yoruma katılmamışlar ve bu zamirin kelamın baş kısmında kabul edilen muhataplara; yani tüm Müslümanlara râci olduğunu kabul etmişlerdir. Buna göre ayetin manasının bir delil olmaksızın yalnızca veliler ile sınırlandırılması yanlış olacaktır.<sup>112</sup>

Yine bir diğer ihtilâf da أنكحوا الأيامى منكم و" atıf harfine yöneliktir. Şâfiîler bu ayetle istidlal ederken ayetin velileri muhatap aldığını ve bu sebeple de evlendirme yetkisinin onlara ait olduğunu savunmuştur. Ancak Kudûrî bu ayetteki muhatabın, atıf harfi vasıtasıyla daha önceden geçen "*Topluca Allah'a tövbe edin ey müminler!*" ayetine<sup>114</sup> matuf olduğunu ve dolayısıyla muhatabın kadın erkek tüm müminler olduğunu savunmuştur.<sup>115</sup>

## b. Nikâh Akdinin Tek Kişi Tarafından Yapılması

Hanefiler, kişinin şayet her iki taraf hakkında da velâyet hakkı varsa, akdin taraflarından yalnızca biri ile nikâh akdinin yapılabileceğini benimsemişler ve bu velâyetin aslı ya da sonradan meydana gelmiş olması, taraflardan her ikisinin de velisi, vekili veya elçisi olması ya da taraflardan birinin velisi diğerinin vekili olması arasında fark görmemişlerdir.<sup>116</sup> Şâfiîler ise yalnızca akdi yapacak kişinin her iki tarafın da velisi olması durumunda bu akdin inikad edeceği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>117</sup>

108 Buceyremî, Süleyman b. Muhammed (1221/1806), *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, IV, 79.

109 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4239-4240.

110 Bakara, 2/232.

111 Şâfiî, *el-Ümm*, V, 12; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 39.

112 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4241.

113 Nûr, 24/32.

114 Nûr, 24/31.

115 Kudûrî, *et-Tecrid*, IX, 4253.

116 Kudûrî, *a.g.e.*, IX, 4340; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 15, 18.

117 Şirâzî, *el-Mühhezzeb*, II, 431; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVII, 269.



Hanefîler nikâh akdinin tek kişi tarafından yapılabileceği görüşünü desteklemek üzere Rasûlullah'ın (s.a.s) Safiyye'yi azad ettiği, onunla evlendiği ve azadını da mehir saydığı yönündeki rivâyette<sup>118</sup> ihticâc etmişlerdir. Nitekim rivâyette akit تزوجها و denilerek Rasûlullah'a izafe edilmiştir. Bunun yanında Hanefîler Rasûlullah'ın vela yoluyla Safiyye'nin velisi de olduğunu göz önüne almış; velâyetin ve akdin Rasûlullah'a aidiyetinin nikâhın tek kişi tarafından yapılabileceğini gösterdiğini savunmuşlardır. Burada îcâbın Safiyye'den gelmiş olabileceği yönünde bir yorumun gramatik olarak bu rivâyete aykırı olacağını, çünkü bu durumda akdin Safiyye'ye izafe edilmesi gerektiğini söyleyen Kudûri, nahiv kurallarıyla istidlalini kuvvetlendirmiştir.<sup>119</sup>

## SONUÇ

Kudûri'nin *Tecrid*'inde nikâh bölümü çerçevesinde yaptığımız bu çalışma neticesinde elde ettiğimiz sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Muâmelâta ilişkin nassların en çok ayrıntıya girdiği konu “*nikâh*” ve buna bağlı olarak “*talak*”, “*iddet*”, “*mehir*” gibi hususlardır. Doğal olarak fıkıh mezheplerinin nasslara ilişkin ihtilâflarında onların yöntemlerini ortaya koyma bakımından nikâh konusu son derece büyük bir öneme sahiptir.

- Bir mezhebe ilişkin kaleme alınan fıkıh eserlerinde hükümler hemen hemen aynı olsa da deliller ve bu delillerin kullanılışı eserden esere farklı olabilmektedir. Bu sebeple bir eserde zikredilen delil ve çıkarımların, o esere mahsus kabul edilmesi daha ihtiyatlıdır.

- Nasslara dayalı ihtilâfları, temelde sübuta ve delaletle dayalı olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Bununla birlikte, neredeyse tüm meselelerde, o konuda zikredilen nasslar hakkında birden fazla açıdan ihtilâf vaki olmuştur.

- Mezheplerin herhangi bir konudaki ihtilâfını tek sebebe bağlamak doğru olmadığı gibi, nasslara bağlı ihtilâfların da yalnızca sübut ya da yalnızca delâlete özgü kabul edilmesi de doğru değildir.

- Sübuta dayalı ihtilâflar senedin ittisali, râvînin güvenilirliği, senedin müntehası ve manevi inkıtânın gerçekleşmesi noktalarında temerküz etmektedir. Ayrıca rivâyetlerin sübutuna dayalı ihtilâflarda, karşı görüş sahiplerinin tabi olduğu ekolden âlimlerin, o rivâyetlerle ilgili eleştirilerine önem verilmiştir.

- Nassların delaletine dair ihtilâflar nikâh bölümünde genel hatlarıyla; lafızların vaz'ına, teviline, kapsamına, gramatik yorumuna ve tarafların *mefhûmu'l-muhalefeti* kabul edip etmemesine dayanmaktadır.

118 Buhârî, “Nikâh”, 14; İbn Mâce, “Nikâh”, 42; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 434.

119 Kudûri, *et-Tecrid*, IX, 4341.

- “*Ehl-i rey*” ile “*ehl-i hadis*” şeklindeki ayırmda ehl-i rey kategorisinin temsilcisi olarak kabul edilen Hanefîlerin “hadislerin sübutu” konusundaki yaklaşım tarzı, yalnızca usul eserlerinden yola çıkılarak tespit edilemeyecek kadar önemli bir konudur. Bu yaklaşım tarzını en net bir biçimde bulabileceğimiz kaynaklar, furu-i fıkıh kaynaklarıdır. Her ne kadar usul ilminde teorik zeminde pek çok tartışma yapılmış olsa da bu tartışmaların furu alanına nasıl yansıdığı ancak kapsamlı furu kitapları üzerinde yapılacak araştırmalarla ortaya konabilir.

- Yine Hanefî furu fıkıh kitapları, ehl-i rey’in “nassın yorumu” ve özellikle de “karşıt hadis” konusundaki yorum metodolojileri, ehl-i rey’in nassların yorumu konusundaki reflekslerini anlayabileceğimiz verimli bir kaynaktır. Kudûrî'nin eseri, bu furu kaynaklar arasında doğrudan bu amaca tahsis edilmiş olması bakımından büyük bir öneme sahiptir.



# İSLAM HUKUKU AÇISINDAN İNSAN KÖKENLİ BİYOLOJİK MADDELERİN HUKUKİ STATÜSÜ

Dr. Nurten Zeliha ŞAHİN\*

**Özet:** Biyoteknolojinin gelişmesi ile insana ait her türlü madde kullanılabilir hale gelmiştir. İnsan kökenli maddelerin tıbbi olarak kullanılabilir olması, onları değerli kılmıştır. Bu maddelerin araştırma amaçlı kullanılabilirliği veya bir başkasına tedavi amaçlı aktarımı, söz konusu maddelerin hukuki statüsünün ne olacağı tartışmasını da gündeme taşımıştır. Bugün için insan kökenli maddelerin kişiye ait bilgileri taşıdığı gerçeğinin ortaya çıkması, bu maddelerin bir eşya gibi kabul edilemeyeceğini göstermektedir. Bu gerçek, söz konusu maddelerin hukuki statüsünü belirlemeyi gerekli kılmaktadır. Bu makale, İslam hukuku açısından insan kökenli maddelerin hukuki statüsünü ele alarak; İslam'ın insan kökenli maddelerin kullanımı karşısındaki tavrını ortaya koymaya çalışacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan Kökenli Maddeler, Mükerrerlik, Biyoteknoloji, Muhterem, Kişilik Hakları, Aynı Haklar.

## Legal Status of Biological Materials of Human Origin in Terms of Islamic Law

**Abstract:** All kinds of human material have become available with the development of biotechnology. In this respect that they can be used as medical when the materials of the human body separated from the human has made them much more valuable. Availability for the research purpose of materials of human origin or with transfer to another for treatment the legal status of this matter It has been discussed availability. Nowadays the emergence of the fact that has carried the person information about materials of human origin demonstrated unacceptable as one thing of these materials. This importance was necessary to determine the legal status of these materials. This article discusses the legal status of materials of human origin in terms of Islamic Law so that attitude of Islam towards the use of materials of human origin tries to put forward.

**Keywords:** Materials of Human Origin, al-Mukarram, Biotechnology, Dignity.

## GİRİŞ

İnsan kökenli biyolojik maddelerin saklanması, korunması ve bu biyolojik maddelerden hareketle hastalığın teşhis ve tedavisinin yapılması yeni olmamakla birlikte tıp, genetik, biyoloji bilimi ve biyoteknolojideki ilerlemeler, bu maddelerin kullanım alanını genişletmiştir. İnsan kökenli biyolojik maddelerin elde edilmesi ve saklanması ile ilgili biyoteknolojideki gelişmelerin sonucu biyobankaların<sup>1</sup> ku-

\* TOKİ Ortaokulu DKAB Öğretmeni (Burdur/Bucak), nurtenzeliha@gmail.com

1 “Biyobanka, bir popülasyona veya belirli bir hastalığa özel olarak, düzenli bir sistem çerçevesinde toplanmış biyolojik örnekleri ve bunlarla ilişkili veri ve bilgileri kapsayan birimdir. Biyobankalar doku, organ, serum, plazma, idrar, tükürük, deoksiribonükleik asit (DNA), ribonükleik asit (RNA), protein, hücre serileri (çoğunlukla araştırma amacıyla kullanılan ve laboratuvar koşullarında sınırsız çoğaltılabilen hücreler) gibi biyolojik örneklerin, özellikle araştırma amacı ile uzun süreli olarak saklandığı birimler olarak da tarif edilebilir.” Güven Gümüş Akay, Karabulut Halil Gürhan ve Ajlan Tükün,, “Biyobankalar Nedir, Neye Hizmet Ederler?”, Bilim ve Teknik, Ocak 2012, 48-51, 49.

rulması, söz konusu bankalarda saklanan insana ait maddelerin, tedavi amaçlı veya araştırma amaçlı kullanılmasını kolaylaştırmıştır. Bu gelişmelerin sonucu, insan kökenli biyolojik maddeler, ham madde gibi üzerinde işlemler yapılarak yeni bir ürüne dönüştürülmüş ve böylece söz edilen maddeler tedavinin bir aracı haline gelmiştir.

Biyomedikal araştırmalarda ham maddenin insanın biyolojik maddesi olması, konunun etik ve hukuk açısından da ele alınmasını gerekli kılmıştır.<sup>2</sup> Çünkü bu maddeler kişiye ait bilgileri içinde taşıdığı için bu maddeleri ele geçiren, kişiye ait özel bilgileri de ele geçirmiş olacaktır. Buna verilebilecek en güzel örnek, adli tıpta suçluya ulaşmada bu maddelerin birinci derecede delil olarak kullanılmasıdır.<sup>3</sup> “*Kan ve kan lekeleri, meni ve meni lekeleri, dokular ve hücreler, kemikler ve organlar, kılıf hücreli saç kılları, idrar, tükürük ve tükürük lekeleri (çekirdek hücreli olan) gibi biyolojik numunelerden başarılı bir şekilde DNA izole edilerek*” bireylerin kimlik tespitinde kullanılmaktadır. Bu nedenle biyolojik maddeler, ait olduğu kişinin kimlik bilgilerini içinde sakladığından, söz edilen maddeleri araştırma amaçlı kullanmanın, hukuk ve etik sorunlarını da beraberinde getirdiği söylenebilir.<sup>4</sup>

İnsan kökenli biyolojik maddeler ile ilgili ikinci önemli sorun da, laboratuvarlarda tedavi edici bir ürünün oluşturulması çalışmaları sırasında bu maddelerin de diğer maddeler gibi ham madde olarak kullanılmasıdır. Bu maddelerin biyomedikal araştırmalarda tedavi edici bir ürün haline dönüşmeye başlaması, bu maddeleri değerli hale getirmiştir. Öyle ki, kişinin kendisinin veya ölümünden sonra yakınlarının bağışladığı vücut bölümlerinin, bağışlanan kişiler veya kurumlar tarafından, üzerinden paralar kazanılan ticari bir araç haline geldiği görülmüştür. Bu parçaların gerçek sahibi bunu bağışlarken, bu bağışı kurumlar ticaret amaçlı başka kurumlara ve kişilere satabilmektedir.<sup>5</sup> Tıbbi amaçlı kullanılması için bağışlanan birçok kadavranın, özel şirketlere belli bir bedel karşılığı verildiği bilinmektedir.<sup>6</sup> Bu nedenle, söz konusu maddelerin biyoteknolojide ham madde olarak kullanılması ile tıpta tedavinin bir aracı haline gelmesi, bu maddelerin hukuki statüsünün ne olduğuna dair tartışmaları da ortaya çıkarmıştır.

İnsanın biyolojik maddeleri ile insanın hücresi, dokusu, DNA yapıları (kan, kemik, kas, bağ dokusu, deri vd.) organları, (karaciğer, mesane, kalp, böbrek, placentada vd.) üreme hücreleri, (sperm, yumurta), atıkları (saç, tırnak, idrar, dışkı ve ter, genellikle döken cilt hücreleri) kast edilmektedir. Ülkemizde 29.05.1979 tarihli

2 Filiz Özbaşı Gerçekler, Sibel Oğuzkan Balcı ve Sacide Pehlivan, “Biyobankalar ve Biyobankalarda Etik Konular” *Gaziantep Tıp Dergisi* (2008) 35-40, s. 35-36.

3 Human Biological Materials Including Materials Related to Human Reproduction, <http://www.pre.ethics.g.ca/eng/policy-politique/initiatives/tcps2-eptc2/chapter12-chapitre12/#toc12-1a>, (27.09.2014).

4 Nihal Açıkgöz, İ. Hamit Hancı ve A. Hadi Çakır, “Olay Yerinden DNA Analizi için Biyolojik Örnek Toplama ve Örneklerin Laboratuvara Gönderilme Usulleri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. 51, s 2 (2002), 199-206, s. 200.

5 Elizabeth E. Appel Blue, “Redefining Stewardship over Body Parts”, *Journal of Law and Health*, Vol 5,74- 78.

6 Elizabeth E. Appel Blue, “Redefining Stewardship over Body Parts”, s. 79.

ve 2238 sayılı Organ ve Doku Alınması, Saklanması ve Nakli hakkındaki kanunda, insan kökenli maddeler olarak “*insan organizmasını oluşturan her türlü organ ve doku ile bunların parçaları*” kast edilirken; saç ve deri alınması, aşılması ve nakli ile kan transfüzyonu bu kanun hükümlerinin dışında tutulmuştur. Aynı tutulma nedeni ise, bunların yürürlükte bulunan sağlık yasalarına, tüzüklere, yönetmeliklere ve tıbbi deontoloji kurallarına tabi olmasıdır.<sup>Bununla birlikte,</sup> DNA verileri ve Milli DNA Veri Bankası kanun tasarısında biyolojik örnek “*kaynağını insan vücudundan alan, DNA profili elde etmeye uygun kan, tükürük, doku, kemik, tırnak, saç ve benzeri oluşumlar*” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>7</sup> Bu tanımlamalardan da anlıyoruz ki insandan ayrılan bütün doku, organ ve hücreler insan kökenli biyolojik madde tanımını içine girerken; yasal düzenlemelerde bu maddelerin kullanımı ile ilgili farklı hukuki statüler ortaya konmuştur.

## A. İNSAN KÖKENLİ MADDELERİN HUKUKİ STATÜSÜ

İnsan beden bütünlüğü kişilik hakları içinde yer almaktadır. Bu nedenle, insan bedeni maddi bir gerçekliği de olsa kişilik hakları içinde korunduğundan, insan bedenine eşya hukukunun hükümleri uygulanmamaktadır.<sup>8</sup> Aynı şekilde insana bağlı organ ve parçalar da, bu organlar suni de olsa, bu hak çerçevesi içinde ele alınmaktadır.<sup>9</sup> Fakat ayrılan biyolojik maddeler, kişiden ayrı olmaları yönü ile “şey” tanımı içine sokulmaktadır. İnsanın kendisi ile şey arasındaki hak tanımı, mülkiyet hakları tanımına girmektedir. “Mülkiyet hakkı mâlike, üçüncü kişiler karşısında “şey” olarak tanımlanan eşya üzerinde en geniş yetki ve hâkimiyet veren aynı bir haktır.”<sup>10</sup> Eşyada tasarruf, onun üzerinde “doğrudan egemenlik, eşyayı el altında bulundurma, kullanma, kullandırma, rehneme, devretme, hatta tahrip etme yetkilerinin, herhangi bir borçlunun, bir yükümlünün aracılığına gerek bulunmaksızın serbestçe işletebilmesi anlamına gelir.”<sup>11</sup> Eşya üzerindeki bu tasarruf hakkı, aynı hak olarak ifadelendirilmektedir. Buna göre “Bir hakkın aynı hak olabilmesi için onda şu üç unsurun bulunması gerekir. a) Konusu bir eşya olmalıdır. b) Sahibine bu eşya üzerinde doğrudan doğruya bir hâkimiyet sağlamalıdır. c) Herkese karşı dermeyeran edilebilmelidir (ileri sürülebilir olmalıdır).”<sup>12</sup>

Genelde hukuk, insan kökenli maddeleri, ayrıldığı kişiye ait eşya olarak kabul etmektedir.<sup>13</sup> Bununla birlikte, bu maddelerin, insandan ayrılrsa da içinde taşıdığı bilgiler yönüyle kişi ile bağlantısı devam ettiğinden, insana ait bu özgünlüğünü ko-

7 <http://www.kgm.adalet.gov.tr/tasariyasamaları/gorus/kanunlar/dna.pdf>, (27.09.2014).

8 Turhan Esener, Güven Kudret ve Güven, *Eşya hukuku*, Gazi Büro Kitabevi, Ankara, 1996, s. 37.

9 Fikret Eren, *Mülkiyet Hukuku*, Yetkin Yay., Ankara, 2012, s. 53.

10 Eren, *Mülkiyet Hukuku*, s. 16.

11 Hüseyin Hatemi, Rona Serozan ve Abdülkadir Arpacı, *Eşya Hukuku*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1991, s. 9.

12 Mehmet Ünal ve Veysel Başpınar, *Şekli Eşya Hukuku*, Yetkin Yay., Ankara, 2012, s. 64.

13 Arif Barış ve Özbilen, *İnsan Kökenli Biyolojik Maddelere İlişkin Hukuki İşlemler*, Vedat Kitapçılık Basım Yayım Dağıtım LTD. ŞTİ., İstanbul, 2011, s. 70.

ruyabilmek için kişilik hakları açısından da ele alınmasını gerekli kılmaktadır.<sup>14</sup> Bu bağlantıdan dolayı insan kökenli biyolojik maddelerin üzerinde kişilik hakların mı, yoksa aynı hakların mı varlığının kabul edileceği ikilemi, biyoetiğin ve hukukun tartıştığı bir konu haline dönüşmüştür. Bu nedenle, insan kökenli maddelerin sahip oldukları statüler açısından ayrı ayrı ele alınıp incelenmesi, konunun iyi anlaşılması açısından önemlidir, denilebilir.

## 1. İnsan Kökenli Biyolojik Atık Maddeler

Hukukta, vücuttan ayrılmış ve bu suretle kişiye özgü olma niteliğini kaybetmiş maddeler, eşya olarak kabul edilmektedir.<sup>15</sup> Avrupa Birliği üyelerinin daha sonra biyohukuk ve biyoetiğe referans teşkil edecek temel kurallarını belirlediği 1997 yılında aralarında yaptıkları sözleşmenin 21. maddesinde, insan vücudu ve onun bölümlerinden gelir elde edilemez hükmüne yer verilerek, insan kökenli biyolojik maddeler üzerinde kişinin tasarruf hakkı sınırlandırılırken; açıklama raporunda, insan bedeninden ayrılan tırnak ve saçın insan vücut bölümlerinin satılamazlığı hükmünün dışında tutulduğu, açıkça ifade edilmektedir. Nedeni ise, bu maddelerin, vücuttan ayrıldıktan sonra kişiye özgü olma niteliğini kaybetmesinden hareketle, bir eşya gibi üzerinde tasarruf yapıldığında insan onuruna hakaret olarak görülmemesidir.<sup>16</sup>

Vücuttan ayrılmış ve bu suretle kişiye özgü olma niteliğini kaybetmiş söz konusu maddelerin ortak özelliği, ayrıldıkları bedende tekrar yenilenebilmeleridir. Bu maddelere kan, kemik iliği, saç örnek olarak verilebilir.<sup>17</sup> Bu maddeler kaybedilse de, beden onları tekrar üretmesi nedeniyle, insanın fiziksel işleyişine olumsuz bir etkisi olmamaktadır. Bu biyolojik maddeler bu yönleri ile diğer vücut organlarından ayrılmaktadır. Fakat insan bedeninden atılan biyolojik kökenli maddelerin hukuki statüsünü belirlerken bu ayırım öne çıkıyormuş gibi görünse de, hukuki düzenlemelerde bu ayrıma çokta net olarak riayet edildiği söylenemez. ABD Ulusal Organ Nakli kanununda organların satılmasının yasaklanması bölümünde organ olarak böbrek, karaciğer, kalp, akciğer, pankreas ve kornealar dışında kemik iliğinin de organ tanımı içine dâhil edilmesi buna bir örnek teşkil eder.<sup>18</sup> Bunun nedeni ise kemik iliğinin yaşam için hayati bir fonksiyona sahip olması ve piyasada çok fazla alıcısının bulunması ile ekonomik değerinin yüksek tutulabileceğinden dolayı fakir olanın ekonomik baskı altında kalmasıdır.<sup>19</sup>

14 Özbilen, İnsan Kökenli Biyolojik Maddelere İlişkin Hukuki İşlemler, s. 136.

15 Ünal ve Başpınar, Şekli Eşya Hukuku, s. 68.

16 Sir Patrick Nairne, *Human Tissue Ethical and Legal Issues*, Nuffield Council on Bioethics, London, 1995, s. 18.

17 Alexandra, George, *Property in The Human Body & Its Parts Reflection on The Self-Detremination in Liberal Society*, European University Institute Bedia Fiesolana, Italy, 2001, s. 42.

18 <http://history.nih.gov/research/downloads/PL98-507.pdf>, Title 111-Prohibition Of Organ Purchases, Sec:3 01, (29.09.2014).

19 Nicolette Young, , "Altruism or Commercialism? Evaluating The Federal Ban on Compensation for Bone Marrow



Üreme hücreleri kendini yenileyebilen hücreler olduğu halde, birçok ülkede bu hücrelerin hukuki işlemlerde devredilemezliği<sup>20</sup> kabul edilmiştir. Ülkemizde de aynı şekilde kemik iliği, kan, sperm ve yumurtanın kendini yenileyebilen doku ve hücreler olmaları ile birlikte, bunların bağlı olduğu haklar göz önünde tutularak farklı yasal düzenlemelere gidilmiştir.

## 2. İnsan Doku ve Hücreleri

İnsan kökenli biyolojik maddelerin en önemli özelliği, insana ait kimlik bilgilerini içinde saklayan DNA'ların varlığıdır. Bu nedenle insan saçının ticaret konusu olmasında hukuki bir sakınca görülmemekle beraber, onun içindeki DNA bilgilerinin analiz edilmesinde ise kişilik hakkı söz konusu olmaktadır. Buna dikkat çeken bir örnek, Howard Florey Enstitüsü'nün hamile bir kadının yumurtalığından elde edilen DNA için yapılan patent başvurusunu ret etmesidir. Neden olarak da birincisi, kâr amacı ile hamileliğin kullanılmasının insan onuruna aykırı kabul edilmesi; ikincisi, bu eylemin özünün ahlaksız olarak tanımlanması; üçüncüsü, bu patentin kölelikle eşdeğer görülmesidir.<sup>21</sup>

İnsan kökenli maddelerin kullanımı, insan kökenli maddelere dair bilgilerin kullanılması ve maddelerin bizzat kendisinin kullanılması şeklinde ikiye ayrılmaktadır.<sup>22</sup> Bu ikisi arasında aslında çok sıkı bir bağlantı bulunmaktadır. Çünkü insana ait olan bu maddeler insandan ayrılrsa da, insana ait bilgileri taşımaya devam edeceği için,<sup>23</sup> ona ait bilgilerin kullanılması, dolaylı olarak bu maddelerin kullanılması anlamına gelmektedir. Avrupa Konseyi 2006 tarihli 4 numaralı, gelecekteki araştırmalarda kullanılmak üzere insanlardan biyolojik madde ve örnek alınması, saklanması, ileride kullanımı; toplanan insan kökenli ürünlerin depolanması ve biyobankaların yönetimi ile ilgili ilkeleri içeren tavsiye kararında, insan kökenli biyolojik maddelerin kullanımının, onun bilgilerinin kullanılmasına eşlik edebileceğine dikkat çekmektedir. Bu nedenle, bu maddeler hem insana ait olması hem de insana ait bilgileri içermesi ile herhangi bir madde tanımı içine sokulmamaktadır. İnsan doku ve hücreler, insandan ayrılrsa da ona ait bilgileri taşımaya devam etmesi yönüyle, onun korunması insan haysiyet ve onurunun korunması anlamına

Donors", *Southern California Law Review*, Vol. 84, 1204-1250, s. 1239.

20 Ülkemizde yürürlükte olan 27513 sayılı üremeye yardımcı tedavi uygulamaları ve üremeye yardımcı tedavi merkezleri hakkındaki yönetmelik, üremeye yardımcı tedavi uygulanacak eşlere sadece kendilerine ait üreme hücreleri uygulanacağı ve herhangi bir şekilde donör kullanılması, donör kullanılarak embriyo elde edilmesi, adaya lardan alınan yumurta ve spermiler ile elde edilen embriyoların başka adaylarda, aday olmayanlardan alınanlar da adaylarda kullanılması ve uygulanması yasaklanmıştır. [saglik.gov.tr/TR/belge/1-10093/uremeye-yardimci-tedavi-uygulamaları-ve-uremeye-yardimci-.html](http://saglik.gov.tr/TR/belge/1-10093/uremeye-yardimci-tedavi-uygulamaları-ve-uremeye-yardimci-.html), (27.09.2014).

21 "Patent Exclusions That Promote Public Health Objectives", [http://www.wipo.int/edocs/mdocs/scp/en/scp\\_15/scp\\_15\\_3-annex4.pdf](http://www.wipo.int/edocs/mdocs/scp/en/scp_15/scp_15_3-annex4.pdf), s.53, (27.09.2014).

22 Matteo Macilotti, "The Legal Status of Human Biological Materials and The Consequences in Biobank ing", *Rev Der Gen H*, 34 (2011), 119-140, s. 121.

23 Matteo Macilotti, "The Legal Status of Human Biological Materials and The Consequences in Biobank ing", s. 127.

gelmektedir. Bu bağlantıdan dolayı, bu maddelerin kazanç vasıtası yapılamayacağı hükmü insan kökenli biyolojik maddelerin kullanımını düzenleyen sözleşmelerde yerini almaktadır.<sup>24</sup> Ülkemizde de insandan elde edilen doku ve hücrelerin ilaçlar gibi ruhsatlandırılmasına ve bu şekilde ithalat, ihracat ve depolanmasının yapılmasına dair yayınlanan yönetmelikte, ham madde olarak kullanılan insan doku ve hücrelerinin bağış yolu ile elde edilmesi şartı yer almaktadır.<sup>25</sup> Ayrıca, insan kökenli biyolojik maddelerin kişisel rızaya dayalı olarak alınması, aşılanması ve nakli mümkünken, kişinin kendine ait biyolojik maddeyi verme edimine girdikten sonra bundan vazgeçmesi karşılığında herhangi bir maddi ve manevi tazminat isteminde bulunulmayacağı, Medeni Kanununun 23. maddesinde yer almıştır.<sup>26</sup> İnsan doku ve hücrelerine, hukuk açısından bakıldığı zaman, insandan ayrıldıktan sonra eşya sayılması ve aynı hak hükümlerine tabi olması gerekirken,<sup>27</sup> insana ait bilgileri taşıdığı için bu maddelerin üzerindeki tasarruf hakkının kişilik hakkı ile sınırlandırıldığı görülmektedir.<sup>28</sup> Fakat bu maddeler bağışlandıktan sonra bağışlandığı kurumların mülkiyetinde eşya olarak kabul edilmiştir. Bu kurumların bu maddeler üzerinde işlemler yaparak söz konusu maddeyi yeni bir ürüne dönüştürmesi ve bu ürünün patent hakkını alması şeklinde üzerinde tam mülkiyet haklarının varlığı kabul edilmektedir.<sup>29</sup>

24 “Madde 21 –Ticari kazanç yasağı: İnsan vücudu ve onun parçaları, bu nitelikleri dolayısıyla, ticari kazanç sağlanmasına konu olmayacaktır. Biyoloji ve tıbbın uygulanması bakımından insan hakları ve insan h aysiyeti nin korunması sözleşmesi: insan hakları ve biyotıp sözleşmesi, Oviedo, 4.4.1997, <http://atud.org.tr/kutuphane/biyotiptr.pdf>, 12.10.2014.

25 İnsan Doku ve Hücre Ürünlerinin Ruhsatlandırılması ve Bu Ürünlerin Üretim, İthalat, İhracat, Depolama ve Dağıtım Faaliyetlerini Yürüten Merkezler Hakkında Tebliğ, sayı 28962, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/04/20140404-30.htm>, (27.09.2014).

26 [http://www.nvi.gov.tr/files/file/mevzuat/nufus\\_mevzuatı/kanun/pdf/turk\\_kanunu\\_medenisı.pdf](http://www.nvi.gov.tr/files/file/mevzuat/nufus_mevzuatı/kanun/pdf/turk_kanunu_medenisı.pdf), (2.09.2014).

27 Hüseyin Hatemi, Rona Serozan, Abdülkadir Arpacı, *Eşya Hukuku*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1991, s. 8-9

28 Randy W. Marusyk, Margaret S., Swain, “Question of Property Rights in The Human Body”, *Ottawa Law Review*, Vol.21:2, 351-386, s. 385.

29 Bununla ilgili Ortak hukukun (common law) uygulandığı ülkelerde üç ayrı mahkeme kararı öne çıkmakta dır. Birincisi 1990 yılında Kaliforniya’ya yüksek mahkemesinin Moore v. Regents olarak bilinen davaya verdiği kararıdır. Moore çok nadir görülen bir kan kanserine yakalanmıştır. Doktoru tedavi sırasında ondan aldığı hücrelerden yeni bir hücre dizisi oluşturur. Bu hücre dizisinin 1984 yılında patent hakkını alır. Moore kendi hücreleri kullanarak oluşturulan bu yeni hücre dizisinden elde edilen gelirden pay hakkını almak için mahkemeye gider ve ilk derece mahkemesi Moore’yi haklı bulur. Fakat üst mahkeme Moore’nin kendi vücut parçasını satmasını, insan onuruna aykırı olduğuna karar verir. Mahkeme, burada doktorun kendisine verilen vekalet görevini kötüye kullanmasını ve bilgilendirilmiş rızanın yokluğunu kabul ederek tazminat verilmesine karar vermekle birlikte; kişinin kendine ait biyolojik maddeden kar elde etme amacı güdemeyeceği için, kendi hücrelerinin hammadde olarak kullanılmasıyla elde edilen yeni ürünün, bir başka deyişle eserin maddi gelirinden faydalanmasını red etmiştir. Esere verilen patent hakkını ise onaylamıştır. Maureen S., Dorney, “Moore v. the Regents of The University of California: Balancing The Need for Biotechnology Innovation against the Right of Informed Consent”, *Berkeley Technology Law Journal*, Vol. 5:2 (1990), 333-369, s. 339-342. İkinci olay ise Canavan davası olarak bilinen, çocukları canavan hastası olan bir grup ailenin Greenberg v. Miami Children’s hastanesine yönelik açtığı davadır. Davacı ailelerinde bulunduğu bir grup aileden, Greenberg v. Miami çocuk hastanesi, canavan hastalığı ile ilgili tıbbi araştırmalar için, kendi rızaları doğrultusunda aldıkları kan idrar ve doku örneklerinden canavan hastalığı genini ortaya çıkartır. Canavan hastalığına neden olan gen, bu hastalığın bulunması için yapılan testler, araştırma ve tedaviye yönelik çalışmalar 1997 yılında patentlenir. Elde edilen bu gelirden araştırmaya katılan ailelere herhangi bir gelir aktarılmaması üzerine, bu araştırmaya katılan ailelerden bir kısmı, bu araştırmada hastanenin, kendi biyolojik maddeleri üzerinde kazanç elde etmeye yönelik niyetlerini açıkça ortaya koymadıklarına dayanarak mahkemeye giderler. Güney Florida Bölge mahkemesi 2003 yılında araştırma için bağışlanan biyolojik örneklerden elde edilen geni, hastanenin mülkü olduğunu kabul ederek, hastanenin bu genin patentini almasını onaylamış; fakat bu ürünün ham maddesini oluşturan genin sahiplerinin, bu gen üzerindeki gelir elde etme talebini red etmiştir. Maureen S. Dorney, “Moore v. The Regents

Bu değerlendirmelerden yola çıkılarak söylenebilir ki; insan doku ve hücreleri üzerinde kişilik hakkı ve aynı hak birlikte bulunmaktadır. İnsan doku ve hücreleri, insandan alınması yönüyle kişilik hakları ve bu maddelerin alınmasından sonra bunu alan kurumların mülkiyetinde bir eşya olarak kabul edilmesiyle aynı hak ile bağlantılı olduğu görülmüştür.

### 3. İnsana Ait Organlar

Günümüzde kalp, akciğer, karaciğer, böbrek, pankreas, ince bağırsak, kemik iliği, kan, deri, kornea gibi yaşamsal önemi olan pek çok organın nakli yapılabilmektedir. Organ nakli bu gün için kronik organ rahatsızlıklarında uygulanan ileri bir tedavi yöntemi olarak kabul edilmektedir. Organlar genelde beyin ölümü gerçekleşmiş olup da yaşamında, organlarını bağışlamış olan kişilerden elde edilmektedir. Fakat organ bekleyen kişilerin çok, bağış yapılan organın az olması, organ nakillerindeki en önemli sorun olarak görülmektedir. Ülkeler, organ ihtiyacını karşılamak için değişik yöntemler uygulamaya çalışsa da, bunların arasında organların satılması yer almamaktadır. Organlara çok ihtiyaç olduğu halde organların satılmasına yasal olarak izin verilmemesi, etik kaygılardan kaynaklanmaktadır. Özellikle parası olanların bu hizmetten faydalanması ve fakir olanların organlarını bir ticari metaya dönüştürme kaygısı, organların belli bir para karşılığı bağışlanmasına karşı çıkılma nedenlerindedir, denilebilir.<sup>30</sup>

Bu nedenle organların satılmasına karşı çıkılmasında, etik kaygıların öne çıktığı söylenebilir. İstanbul'da, 30 Nisan- 3 Mayıs 2008 yılında Transplant Derneği ve Uluslararası Nefroloji Derneği tarafından ( The Transplantation Society and International Society of Nephrology ) organ ticareti hakkında yapılan uluslararası toplantının sonuç bildirgesinde bu kaygılar adalet, eşitlik ve insan onuruna saygı ilkelerinin ihlali olarak gösterilmiştir.<sup>31</sup> Dünya Sağlık Örgütü, organ nakli için hazırladığı rehber prensipler arasında, kişinin sadece hayattayken organ bağışı yapabileceğine, kesinlikle bunun karşılığında para talebinin kabul edilemeyeceğine ve beyin ölümü gerçekleşmiş kişi için de, akrabalarına organları karşılığında para verilemeyeceğine karar vermiştir.<sup>32</sup>

of The University of California: Balancing The Need for Biotechnology Innovation against The Right of Informed Consent", *Berkeley Technology Law Journal*, Vol. 5:2 (1990), 333-369, s. 339-342. Üçüncüsü de v. Catalona davasıdır. Washington üniversitesi'nin kan, hücre gibi DNA'dan oluşan biyolojik maddelerin araştırma amaçlı stok edilmesine dairdir. Hastanenin bunları stok ederek araştırma amaçlı kullanması karşısında mahkeme, bu biyolojik maddelerin bağışından sonra gerçek sahiplerinin onların üzerinde herhangi bir tasarruf hakkının olmadığı ve hastanenin araştırma amaçlı bu biyolojik maddeleri stok edebileceği kararını vermiştir. Burada bağışlanan vücutsal bölümlerin, kamusal bir kaynak olarak kabul edildiği görülmektedir. Radhika Rao, "Genes and Spleens: Property, Contract, or Privacy Rights in the Human Body?", *Journal of Law, Medicine & Ethics*, Fall 2007, 1-13, s. 5.

30 Enis Sarial, *Sağlararası Organ Nakillerinden Doğan Hukuksal İlişkiler*, Kazancı Hukuk Yayınları, İstanbul 1986, s. 15.

31 Editorial, "The Declaration of Istanbul on Organ Trafficking and Transplant Tourism", *Nephrol Dial Transplant*, 2008, 1227-1235

32 World Health Organization, *Who Guiding Principles On Human Cell, Tissue and Organ Transplantation*, ht tp:// www . searo . who.int/LinkFiles/BCT\_WHO\_g uiding\_principles\_organ \_tr ansplantation.pdf, 4, (20.02.2012).

## İSLAM HUKUKU AÇISINDAN İNSAN KÖKENLİ BİYOLOJİK MADDELER

Klasik fıkıh kitaplarında, insan kökenli maddeler ve insana ait uzuvlar bağlamında kabul edilebilecek tartışmaların daha çok anne sütü, insan saç ve insan kemiği çerçevesinde yapıldığı görülmektedir. Nedeni, insan saç, anne sütü ve insan kemiği ile ilgili hukuki normun varlığının, bu maddeleri farklı açılardan ele alınmasını gerekli kılmasıdır. Bu maddelerin hukuki statüsü ile ilgili iki ayrı değerlendirme yapıldığı görülmektedir. Bunlar, bu maddelerin bir başkası tarafından kullanılabilmesinin hukukiliğiyle ve bu maddelerin, mal kabul edilerek aynı haklara konu olup olmayacağıdır. Bu değerlendirmelerin fakihlerin mal tanımlamalarına da yansıdığı görülmektedir.

### 1. İslam Hukuku Açısından İnsan Kökenli Biyolojik Maddelerin Hukuki Statüsü

İslam hukukçularına göre insan bedeni mal olmadığı için akdin konusu değildir. Hz Muhammed, insan bedeninin satım akdine konu olamayacağını “*Ben Kıyamet Günü’nde üç kişinin hasmıyım. Kıyamet Günü hasmı olduğum kula, tam hasımlık yaparım. (Evet, ben) bana verdiği sözden cayanın, hür bir kimseyi satın bedelini yiyenin, tuttuğu işçiyi tam olarak çalıştırıp da hakkını tam olarak vermeyenin hasmıyım*”<sup>33</sup> hadisi ile açıkça ifade etmiştir. İslam hukukçuları mal tarifi yaparken insan bedenini, tanımlamanın dışında tutmuştur. Hanefi fakih İbn Nuceym (ö. 970/1563), malı “*insanoğlu dışında insanın maslahatı için yaratılan şeye isim*” olarak tanımlamıştır. Özellikle insanoğlunun mal olmadığına dair kölelikten örnek getirildiği görülmektedir. Çünkü kölenin kendisi, satım akdinin konusu olması ile birlikte, öldürülmesi ve helak edilmesi hukuka aykırıdır.<sup>34</sup> Bu nedenle bir şeyin mülkiyetine sahip olmak, onun üzerinde tam aynı hakka sahip olunduğu anlamına gelmemektedir.

İslam hukukçularının mal tariflerine bakıldığı zaman, bir şeyin mal olabilmesi için iki temel unsur aradıkları görülmektedir. Birincisi, mal olarak kabul edilecek olan şeyin elde edilebilmesidir. Bu bağlamda ayın şavkı, güneş ışığı, avlanmamış av elde edilmediği için mal sayılmaz. Bu malın maddi, fiziki boyutuna işaret etmektedir. İkincisi de insanların onu elde etmeyi, biriktirmeyi ve başkasına vermeyi adet haline getirmesidir.<sup>35</sup> Buna göre kendisi fiilen elde edilebilen şeyler, normal bir şekilde istifade edilemiyorsa o, mal sayılmaz. Pirinç tanesi örneği verilir. Pirinç tanesi, ekonomik bir değeri olmadığı için tek tane olarak bir başkasına verilmesi adet haline dönüşmemiştir. Bu nedenle pirinç tanesi mal sayılmaz. Ayrıca bir şeyin elde

33 Buhâri, “Büyü”, 106.

34 Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefi İbn Nuceym, *el-Bahrü’r-raik şerhu Kenzîl-dekaik*, hr. Zekeriyâ Umeyrat, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1997/1418, c.5, 431.

35 Abdülkerim, Zeydan, *el-Medhal li-diraseti’ş-şeriati’l-İslamiyye*, Mektebetü’l Kudüs Müessesetü Risale, Bağ dat 1969, VI, 216-217.

edilerek ondan faydalanılabilmesi için, hukuken bir engelin olmaması da gerekir. Bir şey elde edilebiliyor, fakat hukuken faydalanılmasında bir engel varsa; o şey, üzerinde aynı hakkın geçerli olacağı eşya statüsüne girmez.<sup>36</sup>

İslam hukuku açısından, bir şeyden faydalanmak emredici hukuk kurallarına aykırı ise o şey, mal sayılmaz. Bu nedenle fakihler, bir şeyin mal sayılabilmesi için o şeyin kullanılmasında hukuka uygunluk şartı aramışlar ve bunu belirlemek için farklı ayrımlara gitmişlerdir. Hanefi İslam hukukçuları, bir şeyin mal sayılabilmesi için hukuka uygunluk şartı olarak malı, mütekavvim ve gayri mütekavvim şeklinde ikiye ayırmışlardır. Bu ayırım, malın hukuki değerini ifade etmek için kullanılan bir ayırımdır.<sup>37</sup> Mütekavvim mal, bir şeyin örfen elde edilebilir, kullanılabilir olması ve hukuken de kullanılmasına izin verilmesidir. Gayri mütekavvim mal ise zaruret hali dışında faydalanılması hukuka aykırı kabul edilen maldır. Bu malın üzerinde satın alma, hibe, kiralama gibi herhangi bir tasarruf, hukuka aykırı olduğu gibi telefi karşısında tazminat hakkı da doğmaz.<sup>38</sup>

Hanbelilerin ise mal tarifinin içine hukuka uygunluk şartını yerleştirdikleri görülmektedir. Hanbeli fakih İbni Kudeme (ö. 682/1283), Mugni adlı klasik fıkıh kitabında malı “*zaruret olmaksızın mubah olarak faydalanılan şey*” şeklinde tanımlamıştır.<sup>39</sup> Hanbeli kitabı olan Keşfu'l-Kınâ'da da malın tarifi, “*zaruret ve ihtiyaç hali olmaksızın mubah olarak faydalanılan şeydir.*” Örnek olarak, köpekten ihtiyaç halinde zorunlu olarak faydalanılmasının, onu mal yapmayacağı verilmektedir.<sup>40</sup> Bu tanımlara göre Hanbeliler, zaruret ve ihtiyaç halinde faydalanılan şeyi mal tarifinin dışına çıkartarak, mal olarak kabul edilecek eşyada hukuka uygunluk şartı aramışlardır.

Şafilere ve Malikilere göre bir şeyin mal olabilmesi için o şeyin şer'an temiz olması ve insanların ondan faydalanması adet haline gelmesi gerekir.<sup>41</sup> Şâfi fakih İmamı Nevevi (ö. 676/1277) bir şeyin alışverişe konu olabilmesi için beş şart belirlemiştir. Bu şartlardan birincisi o şeyin “tâhir” temiz olmasıdır.<sup>42</sup> Bir noktada bu ayırım malın hukuki değerini ifade etmektedir. Buna göre insan ve insana ait parçalardan hiç birisinin, müslüman ve kafir ayrımı yapılmadan, necis olmadığı konusunda fakih-

36 Abdülkerim, Zeydan, *el-Medhal li-diraseti'ş-şeriatil-İslamiyye*, VI, 216-217.

37 Fahri, Demir, İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993, 33.

38 Fahri Demir, İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı, s. 37.

39 Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâli Makdisî İbn Kudâme, *el-Mugni ve'ş-şerhi'l-kebir (şerh kısmı)*, Daru'l- Fikr, b.y.y, 1997, IV, 8

40 Şeyh Mansur b. Yunus b. Selahiddin el-Hanbeli Buhuti, *Keşşafü'l-kına'an metni'l-İkna'*, Vezaretü'l adli fi'l Memleketi'l Arabiyyeti es-Suudiyyeti 2005, VII, 308.

41 Ebü'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Adevi Derdir, Şerhu's-sagir 'ala 'akrebi'l-mesâlik ila mez hebi'l-imam *Mâlik*, hamîş Ahmed b. Muhammed Savi Maliki Halveti Savi, Dârü'l-Maârif, Kahire 1074, c. 3, s. 22; Hasan Hacak, “Mal”, TDV, XXVII, 461-465, s. 462.

42 Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref en- Nevevi, *Kitabu'l-mecmu' şerhu'l-Mühezzeb li'ş- Şirâzi*, Mektebetü'l-İrşad, Cidde, ty, IX, 270.

ler arasında ağırlıklı bir görüş olduğu söylenebilir.<sup>43</sup> Bu konuda Şafii mezhebinden olan Gazali'de geçen bir ifade çok dikkate değerdir. “Eğer ölü bir insanın bir parçası yemek kazanına düşerse, velev ki, düşen parça bir tane dahi olsa bütün o çömlek haram olur. Fakat o düşen parçanın necasetinden değildir bu haramlık. Zira doğru fetvaya göre, insanoğlu ölümle necis olmaz. Ancak, insanoğlunun hürmetinden ötürü haram olduğundan, o kazan haram olur.”<sup>44</sup> Bu değerlendirmelere göre, insana ait maddeler, insana birleşik de olsa ayrı da olsa veya ölü olduğu halde ayrılrsa da aynı şekilde insanın muhteremliğinden dolayı necis değildir, temizdir.<sup>45</sup>

Fakihlerin mal tanımlamalarından yola çıkarak; insan kökenli maddelere yaklaşımlarının iki şekilde olduğu söylenebilir.

**1) Kişilik Hakları Açısından İnsan Kökenli Maddeler:** Hanefiler ve Hanbeli fakihlerin bir kısmı insan kökenli maddelerin akdin konusu olamayacağını, insanın muhteremliğine dayandırmışlardır. Hanefilere göre insana ait uzuvlar gayri mütekavvim maldır. Nedeni ise, necasetinden değil muhteremliğindedir. Hanefiler, insanın kendisini saygıya değer kabul ettikleri için hiçbir şekilde insanın ne sütünü, ne saçını, ne de kemiğini akde konu yapmışlardır. İnsan bedeni gibi insan uzuvları da hukuken dokunulamazdır.<sup>46</sup> Kişi organlarını bir başkasının faydalanması için bağışlayabilir, fakat satamaz. Çünkü satılması, ait olduğu kökenin muhteremliğinden dolayı kişilik haklarını ihlal kabul edilmiştir. İnsana ait cüzlerin bu muhteremliği onu dokunulmaz yapmaktadır.

İslam hukukunda muhteremlik, bir şeyin hukuki dokunulmazlığını ifade etmek için kullanılmaktadır. İslamiyet, insan bedenini “mükerrerem” yani saygıdeğer olarak kabul etmiştir. “Biz insanı saygın kıldık”<sup>47</sup> ayeti bu saygınlığı ifade etmektedir. Canı dokunulmaz kılan, insanın saygıya değer olmasıdır. İnsanın mükerrerem olarak nitelendirilmesi, öncelikle ona ahlaki bir değer yüklemekte ve bu değer onu dokunulmaz kılmaktadır. İnsanoğlu mükerrerem olduğu için hukuken dokunulmaz, yani fıkıh dili ile “muhterem”dir. İnsan nasıl muhteremse ve bu nedenle satım akdine konu olamazsa, ona ait biyolojik maddeler de muhteremdir, satım akdine konu olamaz.<sup>48</sup> Buradan anlıyoruz ki; Hanefiler insandan ayrılan biyolojik maddeler üzerinde de, insan bedeninde olduğu gibi kişilik haklarının varlığını kabul etmiştir.

43 İbn Kudâme, *El-Muğni ve şerhi'l-kebir* (Şerh Kısmı), ty, I, 72.

44 İmam-ı Gazali, İhyâu 'ulumîd-Din, Ter. Mehmet A. Müftüoğlu, Pırlanta Yay., İstanbul, ty, II, 272.

45 Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensâri Remli, *Nihayetü'l muhtar ile şerhi'l-Minhâc*, Daru İhyai't-Terasi'l- Arabî; Muessesetu't- Tarihi'l- Arabî, Beyrut 1992, I, 245.

46 Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümmam, *Şerhu fethü'l-Kadir*, Mustafa el-Babi el-Halebi, yy, 1970/1389, VI, 405.

47 “And olsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.” İsra, 17/70.

48 Alaeddin Ebubekir b. Mesud Melikü'l- Ulema el-Kâsânî, *Bedâi 'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, tahkik, Muhammed Hayri Tameti Halebi, Daru'l- Marife, Beyrut 2000, V, 239.

**2) Aynı Hakka Sahip Olması Açısından İnsan Kökenli Maddeler:** Malikiler, Şafililerden ve Hanbelilerden bir kısmı, anne sütünün eşya olduğu ve aynı haklara tabi olduğu görüşündedirler. Çünkü değinildiği gibi onlara göre bir şey temiz ise ve toplum içinde faydalanılması adet haline dönüşmüşse, o şey maldır. Buna göre anne sütü, temiz olduğundan ve insanların ondan faydalanması adet haline geldiğinden, hukuken mal sayılmakta ve satım akdine konu yapılmasında bir beis görülmemektedir. Buna karşılık insan terinin ve gözyaşının, insanların ondan faydalanması adet haline dönüşmediğinden mal sayılamayacağı görüşündedirler.<sup>49</sup> İnsan uzvu ondan faydalanılmıyorsa satım akdine konu olamaz.<sup>50</sup> Bu açıdan bakıldığında, insan kökenli maddeleri insana ait olması yönü ile temiz kabul eden Malikiler, Hanbeliler ve Şafililerden bir kısmı, bu maddelerin, aynı haklara dâhil olabilmesi için ondan faydalanılmasını temel kabul etmişlerdir, denilebilir.

Bu ayrımların, fakihlerin anne sütünü, insan saçını ve insan kemiğini değerlendirmelerine yansımaya bakacak olursak:

**a. Anne Sütü:** İnsan kökenli maddelerde aynı hakların geçerli olması ile ilgili tartışmaların genelde anne sütü merkezinde yapıldığı görülmektedir. Bakara 233. ayetin,<sup>51</sup> sütanneye, sütünü vermesi karşılığında ücret verilebileceğini ifadelendirmesi, bu ücretin neyin ücreti olduğuna dair fakihler arasında, mal tanımları doğrultusunda farklı değerlendirmelere neden olmuştur.

İnsanı bütün cüzleri ile mükerrem kabul eden Hanefiler ve bir kısım Hanbeliler süt anneye verilen ücretin onun yeme ve giyinme ihtiyaçlarını karşılamak için olduğunu kabul eder. Hanefiler açısından insanoğlunun eti haramdır. Eti haram olanın sütü de haramdır. Anne sütünden faydalanılmasına izin verilmesi, sadece zarurete dayalıdır.<sup>52</sup> Anne sütü insandan bir cüz olduğundan, gayri mütekavvim mal kabul edilir. Bu nedenle gayri mütekavvim mal olarak anne sütü satım akdine konu olamaz ve telef edilirse de telef tazmin edilemez.<sup>53</sup> Hanefiler anne sütü de dâhil insana ait hiçbir şeyin satım akdine konu olamayacağı görüşünde olsalar da, eğer tedavi için anne sütü dışında başka bir şey bulunamıyorsa, onun alımına da izin vermişlerdir.<sup>54</sup> Bu zarurete dayalı olarak yapılan bir alım olduğu için, bu alım anne sütünü mal yapmaz. Çünkü zarurete konu olanlar, mal kabul edilmemektedir.

Malikiler, Hanbeliler ve Şafililerden bir kısmı sütanneye verilen ücreti sütün ücreti olarak kabul ederler. Yaptıkları mal tariflerine uygun olarak, anne sütü insana

49 Nevevi, *Kitabü'l-mecmu şerhu'l-Mühezzeb liş-Şirâzi*, IX, 305.

50 İbn Kudâme, *El-Muğni veş-şerhi'l-kebir* (Şerh Kısmı), ty, IV, 14.

51 "...Eğer çocuklarınızı (bir süt anneye) emzirtmek isterseniz örfе uygun olarak vereceğiniz ücreti güzelce ödediğiniz takdirde size bir günah yoktur..." Bakara, 1/233.

52 Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l muktesid*, thk. Abdullah el-İbâdic, Dâru's-Selam, y.y., 1995, III, 1561.

53 Şemsüddin es-Serahsî, *Kitabü'l-mebsut*, Daru'l-Marife, Beyrut 1989, XV, 125.

54 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994/1415, VII, 480



ait olduğu için temizdir ve anne sütünden faydalanılmaktadır. Öyle ise maldır ve satım akdine konu olabilir. Hanbeli fakihî İbn Kudeme, Mugni adlı eserinde Hanbeliler arasında anne sütünün satılmasına dair ihtilaf olduğunu belirtir ve İmam'ı Ahmed'den anne sütünün satılmasını kerih gördüğüne dair bir rivayete yer verse de ondan gelen bir başka rivayetin, anne sütünün satılmasına cevaz verdiği şeklinde olduğunu belirtir.<sup>55</sup> Şafililer, insan sütünden aynen koyun sütü gibi bir gıda olarak faydalandığı için satılabileceği görüşündedirler. Bu nedenle ekmek gibi süt de satım akdine konu olabilir. Bu görüş Şâfi (ö. 507/ 1114) ve Maverdi (ö. 450/1058) dışında mezhebin genel görüşü olarak kabul edilir.<sup>56</sup> Maliklerde, faydalanılması mubah olan şeyin satılmasının da mubah olmasından hareketle, diğer hayvanların sütleri gibi anne sütünün de satım akdine konu olabileceği görüşündedirler.<sup>57</sup>

Sütannenin sütünü vermesi karşılığında ücret almasına şâri'nin/kanun koyucunun izin vermesi, günümüzde bazı fakihlerin zarurete dayalı olarak insanın uzuvlarını bağışlaması karşılığında tazminat veya hediye adı altında belli bir bedel almasına cevaz vermelerinin temelini oluşturmuştur. Bu görüşte olan özellikle Şii fakihler, İran'ın bu yöndeki hukuki sürecine etki etmeleri yönü ile dikkat çekmektedir. Şii fakihlerinden Ali Hamaney (ö.1989) insanın, organlarını ihtiyacı olanlara vermesinin ve bunun karşılığında bir bedel almasının özellikle saygın bir canı kurtarmak buna bağlı ise sakıncası olmadığı görüşündedir.<sup>58</sup> Hamaney'e göre nakil için verilecek organlar kiraya verilmiş kabul edilerek belli bir bedel alınabilir.<sup>59</sup> İran, Şii fakihlerin verdiği fetvalara dayanarak 1998 yılında, bedel ödemeye dayalı böbrek bağışı yöntemini kabul etmiştir.<sup>60</sup> Bu bedel, bağışlanan organ karşılığında devletin verdiği bir hediye olarak görülmektedir. Çünkü Organ Nakli Merkezi "The Dialysis and Transplant Patients Association" tarafından düzenlenen organ alımı, alının ve verenin birbirini görmesini engellemektedir ve bu merkez tarafından hediye adı altında belli bir bedel, organ bağışlayana verilmektedir.<sup>61</sup> Organ karşılığında belli bir ücretin ödenmesi ile ilgili İran dışında dikkat çeken diğer bir uygulama da, organ ticaretini engellemek için organ karşılığında tazminatı yasalastıran Suudi Arabistan'dır. Suudi Arabistan, 2007 yılında yaptığı düzenleme ile akraba olmayanlardan da karaciğerin bir kısmını ve böbrek bağışını kabul etmeye dönük

55 Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâli Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni şerhu'l-Kebir*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, y.y., 1995, XI, 39

56 Nevevi, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb liş-Şirâzi*, IX, 304-305.

57 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, III, 1561

58 Ayetullah Uzma Hamanei, *Ehl-i Beyt Fıkhuha Göre Sorular ve Fetvalar*, Kevsir, İstanbul 2003, II, 71

59 Organı hediye etme karşılığında para alma

Soru- Nakil için verilecek organlar karşılığında para almanın hükmü nedir?

Cevap: Sakıncası yoktur ve kullanma hakkını karşı tarafa vermek suretiyle veya kiraya vermek suretiyle de para alınabilir <http://www.leader.ir/tree/index>, (20.02.2012)

60 S. M Akrami vd., "Brain Death: Recent Ethical and Religious Considerations in Iran", *Transplantation Pro ceedings*, Vol.36 (2004) s.2884; F Zahedi - I Fazel - B Larjani "An Overview of Organ Transplantation in Iran over Three Decades: with Special Focus on Renal Transplantation", *Iranian Journal of Public Health*, Vol. 38 (2009) Özel Sayı I, 149-138.

61 Bagher Larjani vd. "Financial Incentives in Organ Transplantation: Ethical Views", *Iran J Allergy Asthma Immunol*, 2007, s. 65, 43.

düzenleme yapmıştır. Bu düzenlemenin içine bu bağışı yapana gerekli korumanın yapılacağına dair maddenin eklenmesi ile, bağış karşılığında devletin belli bir ödeme yapmasının yolunu açmıştır.<sup>62</sup> Bu madde ile organ vericinin, hem tıbbi ihtiyaçlarını karşılamayı hem de iş gücü kaybı nedeni ile bu sürede verilen zararı tazmin etmeyi amaçlamaktadır.<sup>63</sup> Bu bedele, sütannenin sütünü vermesi karşılığında sütannenin ihtiyaçlarının karşılanması gibi, kişinin organlarından birini bağışlaması karşılığında, ortaya çıkabilecek olumsuzlukları önlemek adına belli bir miktar bedelin verilebileceği şeklinde, bir kıyas ile ulaşıldığı söylenebilir. Fakat burada bir ayrıntının unutulduğu dikkati çekmektedir. Anne sütü kendisini yenileyebilen bir maddedir. Fakat insan organları insanda tektir ve insandan alındığı zaman insan bedeni olumsuz etkilenebilmektedir. Bu nedenle konunun, kişilik hakları açısından ele alınması gereklidir.

**b. İnsan Saçı:** İnsan kaynaklı maddeler ile ilgili “Allah saç ekleyene de ekletene de lanet etsin”<sup>64</sup> hadisinin öne çıktığı görülmektedir. Bu hadis, fakihler açısından saçın bir başkası tarafından kullanılmaması ile ilgili genel, hukuki bir norm ifade etmektedir. Bununla birlikte fakihler, saçın kişinin kendisi dışında bir başkası tarafından kullanılmasının niçin yasaklandığına dair farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Öncelikle bu yasaklığın nedeninin, saçın necis olmasından mı kaynaklandığı üzerinde durulmuştur. Çünkü necis olan bir şeyin kullanılması da hukuka aykırıdır. Fakat fakihler genelde, insana ait cüzlerin insandan ayrılmadan önce veya ayrıldıktan sonra, yaşamında veya ölümünde insana ait olan her şeyin temiz olduğu ve buna saçın da dâhil olduğu görüşündedirler. Sadece Şâfilerden bir guruba göre insandan ayrıldığı için saç ölüdür ve ölü olanda necisdir.<sup>65</sup>

Hanefiler insana ait hiçbir maddenin akit konusu olamayacağına bu hadisi delil getirirler.<sup>66</sup> İnsan kökenli maddelere genel yaklaşımlarına uygun olarak, insanın mükerrerliğinden dolayı insan saçının da bir başkası tarafından kullanılmasının hukuka aykırı olduğu görüşündedirler. Malikiler söz konusu hadise, yaratılışın değiştirilmesi açısından bakmışlardır. Malikilere göre saçın saça eklenmesi, Allah'ın yarattığını beğenmeyerek yaratılışı değiştirmek anlamına geldiği için yasak edilmiştir.<sup>67</sup> Hanbeliler, insan saçının kullanılmasının yasaklanması nedenini karşı tarafı aldatmak olarak belirlemiştir. Başkasının saçını kullanma da başkalarını aldatma

62 Suudi Arabistan Sağlık Servisinin Kararı, 24.15.1428, Karar No. 84/50999, <https://scot.org.sa/ar>, (11. 0 7. 2011); Alex He Jingwei - Allen Lai Yu-Hung - Leong Ching, “Living Organ Transplantation Policy Transition in Asia: Towards Adaptive Policy Changes” *Global Health Governance*, Vol.3 (2010) No. 2, 7-8

63 Paul Garwood, “Dilemma over Live-Donor Transplantation” <http://www.who.int/bulletin/volumes/85/1/07-020107/en/>, (12.03.2012).

64 Medineli Müslüman bir kadın (cariye) evlenir, sonra hastalanır ve saçları dökülür. Ailesi, bu kadına saç taktırmak ister ve dini hükmünü Peygamberimize sorar. Peygamberimiz buna izin vermez ve “saç takana ve taktırana Allah merhamet etmesin (lanet etsin) der” Müslim, “Libas”, 117; Buhâri, “Libas”, 83.

65 Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri Nevevi, *Sahîhi Müslim bi-şerhi'n-Nevevi*, el-Matbaatü'l-Mısriyye bi'l-Ezher, Mısır 1930, I, 102-109.

66 el- Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, V, 239.

67 Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücbi Baci, *el-Müntekâ, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire 1332, VII, 267.*

yattığı düşünülerek bu şekilde saç kullanmanın caiz olmadığı kabul edilmiştir. Bununla birlikte kadının eşine güzel görünmek için saç ekletmesine de cevaz vermektedirler.<sup>68</sup> Şafiler, saçın farklı amaçlar için kullanılmasını, insanın mükerremliğine aykırı kabul ederler. Onlara göre insan saç ve tırnağı insanın yaratılışını değiştirmek ve hile amaçlı başkası tarafından kullanılamaz, saygınlığı itibariyle gömülür.<sup>69</sup>

Fakihler, saçın kullanılmasının yasaklanmasına yaradılışı değiştirme ve karşı tarafı aldatma açısından yaklaşımlarının nedeni olarak, bu maddelerden faydalanılırken söz konusu olan maddelerin genel amacının dışında kullanılmasını göstermişlerdir. Bu açıdan insan kökenli maddelere bakarsak, bu maddelerin insanın yaradılışını değiştirme amaçlı kullanılması söz konusu maddeler üzerinde yapılacak işlemleri doğrudan hukuka aykırı kıldığı söylenebilir.

c. İnsan Kemiği: Peygamberimiz “ölünün kemiğini kırmak, onu diri iken kırmak gibidir”<sup>70</sup> buyurarak insanın öldükten sonra da hukuki bir değer olarak korunması gerektiğine işaret etmiştir. Çağdaş hukukta insan öldükten sonra kişilik hakları sona erer. İnsan bedeninin korunması ise kamusal hak ve ahlaki değerler açısından devam etmektedir. İslam hukukçuları, Peygamberimizin bu hadisine dayanarak, öldükten sonra kişinin sahip olduğu kişilik hakları sona erse de; insan bedeninin, mükerremliğinden dolayı hukuki değer olarak korunmaya devam etmesi gerektiği görüşündedirler. Öyle ki fakihler ölü insan bedenine müdahalenin hukuka uygunluk şartlarını tartışmışlardır. Bu tartışmada, sadece üst hukuki bir değeri koruma adına ölü bir insan bedenine müdahale edilebileceği noktasında birleşmişlerdir. Üst hukuki değer ise, insan yaşamıdır. Bu nedenle ölü bir annenin karnından diri çocuğu çıkarmaya, diri bir hayatın ölü bir hayata göre maslahat açısından korunmasının önceliği kabul edilerek cevaz verilmiştir. Buna karşılık ölü bir karnı yararak belli bir değeri olan malın çıkartılması konusunda ise farklı görüşler ortaya koymuşlardır.<sup>71</sup> Zeynüddin İbn Nüceym’in (ö. 970/1563), el-Eşbâh ve el-Nazâ’ir’inde “Zarar zarar ile giderilmez ancak daha has zararlar ile daha umumi zararlar önlenir” külli kaidesini açıklarken, anne karnının, ölü olan çocuğu çıkarmak için yarılabilirliğini, fakat değerli bir malı çıkarmak için yarılamayacağını, Hanefi mezhebi görüşü olarak belirtir ve kuralını koyar: İnsanoğlunun muhteremliği malın muhteremliğinden daha büyüktür.<sup>72</sup>

Fakihlerin klasik fıkıh eserlerinde yer verdiği bu değerlendirmelerin, ilk organ nakli gerçekleştirildikten sonra insan uzvunun bir başkasına naklinin hukukiliğinin

68 Ebû Muhammed Muvaffakkuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâli Makdisî İbn Ku dâme, *el-Muğni şerhu'l-Kebir*, tahkik Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, Daru'l Kitabi'l Arabî, t.y., I, 77.

69 en- Nevevî, *Kitabu'l-mecmu' şerhu'l-mühezzeb liş-Şîrâzi*, III, 147; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şe ref b. Muri Nevevî, *Sahîhi Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, el-Matbaatü'l-Mısıriyye bi'l Ezher, Mısır 1930, I, 102-109.

70 Ebû Dâvut, “Cenâiz”, Hadis No: 3207.

71 Belhac Arabî, *Ma'sümiyyetü'l-cüsse fi'l-fikhi'l-İslamî 'ala davi'l-kavâini't-tıbbiyyeti'l-Muâsıra*, Tibbiyy yeti'l-Muâsır, Darü's-Sekafe, Amman 2009/1430, 173-179.

72 Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî İbn Nüceym, *El-Eşbah ve'n-nezâir*, thk. Muham med Mutî Hafız, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1983/1403, 96-97.

araştırılmasında öne çıktığı söylenebilir. İlk olarak 1959 yılında Mısır Müftüsü Hasan Me'mun'un ölüden diriye göz nakline, diriye verilen maslahatın ölüye verilen zarardan daha büyük olması şartı ile zarurete dayanarak izin verdiği görülmektedir. Bu fetvadın sonra organ nakline izin veren fetvalarda, diriye verilen fayda ile ölünün bedenini koruma sorumluluğu kıyaslanmış ve dirinin faydasının, korunması gereken üst maslahat olduğu kabul edilmiştir.<sup>73</sup>

## 2. İslam Hukukunun İnsan Kökenli Maddelere Günümüzdeki Yaklaşımı

Bugün için insan kökenli maddelerin kullanımı, hayal edilemeyecek derecede çoğalmış ve bu maddelerin kişiye ait birçok haklarla bağlantılı olduğu görülmüştür. Bu nedenle günümüzde fakihler, insan kökenli maddelerin kullanımının hukukiliğini tartışmaya öncelikle kişinin kendine ait olmayan bir mülkiyette tasarruf hakkının sınırını belirleyerek başlamışlardır. İnsan bedeni üzerinde hem Allah hakkı hem de insan hakkının bulunmasıyla birlikte Allah hakkı üstün bir hak olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma göre insan bedeni üzerindeki tasarruflar Allah'ın/bedenin gerçek malikinin belirlediği sınırlar dairesinde gerçekleşirse hukuka uygun olmaktadır.<sup>74</sup> Malik'in rızası da, korumayı amaçladığı maksatlar çerçevesinde aranır. İnsan kökenli maddeler, kanun koyucunun korumayı amaçladığı canın korunması, neslin korunması ve -korumanın amaçlandığı temel maksatlar içine koyduğumuz- fitratın korunması ile yakından ilişkili olduğu için bu maksatların bu maddelerin kullanılabilirliğinin yasal çerçevesinin çizilmesinde öncelikle göz önünde tutulduğu görülmektedir.

**a) Canın Korunması:** Bugün İslam dünyasında, insan bedenine yönelik değerlendirmelerin insan bedeninin mülkiyetinin kime ait olduğu merkezinde gerçekleştiği söylenebilir. Buradaki ana soru, şayet insan bedeni Allah'ın mülkiyetinde ise mülkiyeti başkasına ait bir şeyde bir başkasının söz hakkının hukuken ne kadar geçerli olduğudur. Mülkiyeti Allah'a ait olan bedenin bir parçasının bir başkasına verilmesinin hukuken geçerliliğini kabul etmeyen fakihler, organ bağışına izin vermemişlerdir. Çünkü kişi, mülkiyetinde olmayan bir alanda tasarruf yapmıştır. Bu temel argümana dayanarak Hindistan fıkıh akademisi, kişinin kendi bedeni üzerindeki vasiyetini geçersiz kabul etmiştir.<sup>75</sup> Bu nedenle kişi öldükten sonra organlarını bağışlasa, bu vasiyeti kendine ait olmayan mülkiyet üzerinde tasarruf yaptığı için hukuken geçersiz kabul edilmektedir. Mısır'da insan bedenine yönelik bu iki farklı yaklaşım arasındaki tartışmalar daha canlı yaşanmıştır. İnsan bedeninin in-

73 Arabî, *Ma'sûmiyyetü'l-cüsse*, s.207-208, 238, 250; bk. Mehmet Şener, "İslâm Hukukuna Göre Organ Nakli Üzerine Bir Deneme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.7(1992) 137-146.

74 el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, X, 247; Şeyh Mansur b. Yunus b. Sela Hiddi el-Hanbelî Buhâtî, *Keşşâfü'l-kina' 'an metni'l-İkna'*;thk. Muhammed Emin Zinnâvî, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1997/1417, V, 518.

75 Juristic Decisions on some Contemporary Issues, *IFA Publications*, Joga Bai, Jamia Nagar, New Delhi 2010, 228-229; "Organ Transplant", By Mufti Ebrahim Desai, Posted: 20 April 2003, [http:// www . albalagh . net/qa/organ\\_transplants.shtml](http://www.albalagh.net/qa/organ_transplants.shtml), (11.9.2012).

sana ait mülk olmadığını kabul eden görüş hâkim olduğu için, beyin ölümünün kabulü ve organ nakline izin veren yasal düzenlemeler 2010 yılına kadar gecikmiştir. Bu görüşün temelinde insan bedeninin insanın mülkü olmadığı ve başkasının mülkü üzerinde hibenin, bağışın hukuken geçersiz olduğudur.<sup>76</sup> İkinci yaklaşım ise Allah'ın mülkiyetinde olan bedenin insana emanet olarak verilmesi ve emanet sahibinin de, malikin rızasının varlığından hareketle, organlarını başkasına emanet verebileceğidir. Hukuk dili ile vedia<sup>77</sup> olarak başkasına organların devredilmesinin amacı insan yaşamını korumaktır. Vedia'da emanetin kiraya verilmesi emanet sahibinin iznine tabidir.<sup>78</sup> Kanun koyucunun en üst maslahat olarak insan canını korumayı belirlemesi, organların başkasına bağış yolu ile verilmesine rızasını ortaya koymaktadır.

İnsana ait maddelerin başkasına devredilerek onun tarafından kullanılabilirliği zaruret bağlamı içinde tartışılırken, hukuki değer karşılaştırmasının öne çıktığı görülmüştür. Çünkü hukukta iki hukuki değer varsa ve bunun birini seçmek zaruri ise hukukun hangisini korumayı önceliğe aldığı önemli olmaktadır.<sup>79</sup> İnsan ve insan kökenli maddeler, kişi haklarına tabi olmaları ile korunması gereken birer hukuki değerdir. Burada üst hukuki değer, kanun koyucunun en öncelikli maksadı olan canın korunmasıdır. Organ nakline cevaz veren fetvalar hep bu bağlamda konuyu ele alıp değerlendirmişlerdir.

**b) Fıtratın Korunması:** İslam Hukuku üreme amaçlı klonlamayı fıtratın tekliğini değiştirici yönü ile ele almıştır. Fıtrat,<sup>80</sup> Kur'an'da yaratılışın ilk halini ifade etmek için kullanılmıştır. Rum Suresi 30. ayette<sup>81</sup> geçen fıtrat kelimesi ile yaratanın insanı tasarım yaptığı ilk hal ifade edilmektedir. İnsana da yaratılıştaki bu ilk hali koruma sorumluluğu yüklenmektedir.

Üreme amaçlı klonlama, öncelikle Allah'ın insan için belirlediği normal üremenin dışında bir çoğalma şekli ortaya koymaktadır.<sup>82</sup> Allah'ın belirlediği çizginin dışına çıkmak onun yarattığı dengeyi yani fıtratı bozmak demektir. Fıtratı bozucu herhangi bir hareket, Allah'ın iradesine müdahale gibi değerlendirilebilmektedir.<sup>83</sup> İnsanın mükerremliği ilk yaratılış halini korumakla sağlanabilirken, klonlama insanın mükerremliğine aykırı bir davranış olarak kabul edilmiştir. Kuveyt'te

76 "Organ Nakline Şâri'in Hükümü", <http://medethics.org.eg/ESME/alhokm2.htm>, (11.9.2012).

77 Vehbe Zuhayli, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, Daru'l-Fikr, y.y., 1985, V, 37-38.

78 Vehbe Zuhayli, *el-Fikhü'l-İslâmî*, V, 43.

79 Veli Özer Özbek ve Koray Doğan, "Zorunluluk Halinin (Tck M.25/2) Hukuki Niteliği", *Dokuz Eylül Üniver sitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, IX/2 (2007), s. 197.

80 İsmail b. Hammad Ahmed Abdulgafur Attar- el Cevherî, *es- Sihâh: Tâcü'l-lüğa ve sihâhü'l-Arabiyye*, Bey rut 1990, II, 781.

81 "Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sınıksız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler." Rum, 30/30.

82 Nisâ, 4/1, Zâriyât, 51/49, Arâf, 7/179, Nahl, 16/72.

83 "O, sizi rahimlerde, dilediği gibi şekillendirendir. O'ndan başka İlah yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hükmet sahibidir." Âl-i İmrân, 3/6.

merkezi bulunan Tıp Bilimleri Organizasyonu, üreme amaçlı klonlamayı insanın mükerremliği açısından ele almış ve insanın mükerremliğini bozacak herhangi bir davranışın meşru görülemeyeceğini belirtmiştir. Organizasyon, insanın mükerremliğinin ihlal edilmemesi şartı ile şayet insanlığın faydasına olacaksa genetik mühendisliğinin desteklenmesi gerektiği görüşündedir. Buna karşılık hiçbir kimse ayrıntılı olarak zarar ve fayda analizi yapılmaksızın, araştırmanın nesnesi olamaz. Bu nedenle eğer kişinin açıkça faydasına ise, kişinin kendisinden ve vasisinden izin alınarak gen araştırması yapılabilir.<sup>84</sup>

İnsan kökenli maddelerin üst hukuki değer olan insan yaşamını korumak için kişilerin rızasına dayalı olarak tıbbi amaçlı kullanılmasına cevaz verilmiştir. Fakat bu hücrelerin insan kopyalamada kullanılarak farklı bir mecraya taşınması, insanlığın geleceğinin korunmasının önceliğe alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu nedenle İnsanın fitratını değiştirici sonuçlar verecekse, insan kökenli maddelerin kullanılmasına cevaz verilmemektedir.

**c) Neslin Korunması:** Üreme hücreleri söz konusu olunca İslam hukukunun korumayı amaçladığı beş maslahattan birisi olan neslin korunması ilkesi öne çıkmaktadır. İnsana ait üreme hücrelerinin alınması ile bu üreme hücrelerinin eşler dışında üçüncü bir kişiye nakil edilebilmesi, gelecek neslin soyu ile ilgili endişeleri de öne çıkarmıştır. Zinanın hukuken yasak olduğu İslam hukukunda, eşler dışında üçüncü bir kişiye yumurta ve spermin devredilmesi, zinanın yasaklanmasının ana nedeni olan neslin karışmasının varlığından hareket ederek yasal görülmemiştir. Üreme hücrelerinin eşler dışında üçüncü kişiler tarafından kullanılması temel kişilik haklarını ihlal etmektedir. Bu haklardan birincisi; soy bağıdır. Herkesin soy bağı, tereddüte mahal bırakmadan korunması gereken en temel kişilik haklarından biridir. İkincisi ise herkesin kendi anne babasını bilme hakkıdır. Çünkü anne babalık devredilebilir mülkiyet haklarından olmadığı için bu hakkın bir başkasına devri hukuken geçerli değildir.<sup>85</sup> İslam hukuku açısından annelik, babalık ve çocukluk gibi haklar en temel devredilemez kişilik haklarından sayılmıştır.<sup>86</sup> Bu nedenle İslamiyet Ahzab 4. ve 5. ayetinde<sup>87</sup> herkesin kendi babasına nispet edilmesini emretmesi, en temel kişilik hakkını korumak içindir. Çünkü herkesin kendi anne babasını bilme hakkı bulunmaktadır. Bu nedenle İslam hukuku, hukuki işlemlerde üreme hücrelerinin devredilemezliğini en temel yaklaşım haline dönüştürmüştür.<sup>88</sup>

84 <http://www.islamset.com/bioethics/genetics/index.html>, (19.02.2012).

85 Hugh v. Mclachlan, J. Kim Swales, "Commercial Surrogate Motherhood and The Alleged Commodification of Children: A Defense of Legally Enforceable Contracts", *Law and Contemporary Problems*, Vol.72 (2009), 91-107.

86 Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yay., İstanbul 2009, II, 185.

87 "Allah, hiçbir adamın içine iki kalp koymamıştır. Kendilerine zihâr yaptığınız eşlerinizi de anneleriniz yapmamıştır. Yine evlatlıklarınız da öz çocuklarınız (gibi) kılmamıştır. Bu sizin ağızlarınızla söylediğiniz (fakat gerçekliği olmayan) sözünüzdür. Allah ise gerçeği söyler ve doğru yola iletir. Onları babalarına nispet ederek çağırın. Bu Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir. Eğer babalarını bilmiyorsanız, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Hata ile yaptığınız bir işe size hiçbir günah yoktur. Fakat kasten yaptığınız şeylerde size günah vardır. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." (Ahzab, 4-5)

88 ŞAHİN Nurten Zeliha, "İslam Hukuku ve Biyoetik (Sorumluluk Ve Özerklik Ekseninde Biyoetik Tartışmalar),

## SONUÇ

Biyoteknolojide ki ilerlemeler insana ait her bir parçayı değerli kılmıştır. Hiçbir ülke kamusal yarar açısından bu teknolojiden uzak kalmak istememektedir. Fakat insana ait maddelerin her biri ile ilgili insana dair korunması gereken kişilik hakları söz konusudur. Bu nedenle konu kişilik hakları açısından ele alındığında, bu maddeler ile ilgili her hukuki işlem geçerli olmamaktadır. Burada temel amaç, söz konusu maddelerin insana ait özgünlüğü kaybettirmeyerek insanı korumaktır.

1. İnsan bedenini değerlendirmede İslam hukukunu modern hukuktan ayıran en önemli nokta, İslam hukukunun insanın dirisini de ölüsünü de aynı şekilde hukuki dokunulmaz kabul etmesidir. Modern hukuk ölüm ile kişilik haklarının bittiğini kabul etmekle birlikte ölü bedeninin korunmasını kamusal hak ve ahlaki değerler açısından devam ettirmektedir. İslam hukuku ise ölüm ile kişilik hakkının bittiğini kabul etmek ile birlikte insan bedeninin mükerremliğinden dolayı hukuki dokunulmazlığını devam ettirmektedir.

2. Fakihler insan kaynaklı biyolojik maddeler ile ilgili, o gün için mal tanımları doğrultusunda değerlendirmeler yapmışlardır. Fakat günümüzde insan kaynaklı maddelerin birden fazla kişilik hakları ile bağlantısının bilinmesi, bu maddelerin bağlı olduğu haklar açısından ayrı ayrı ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

3. İnsan kaynaklı biyolojik maddeler, insandan ayrılrsa da, insana ait bilgileri taşıması yönü ile özgünlüğünü kaybetmemektedir. Bu noktada Hanefilerde ve bir kısım Hanbelilerde insandan ayrılan maddelerin insan bedeni gibi kişilik hakları açısından değerlendirilmesi gerektiği görüşü öne çıkmaktadır. İnsan uzuvlarının da insan bedeni gibi kişilik hakkına sahip olması ona hukuki koruma sağlamaktadır. Buna göre modern hukuk insana ait maddeleri insana ait özgünlüğünü kaybedip kaybetmediği açısından sınıflandırırken; İslam hukuku böyle bir ayırım yapmamakta, insana ait her cüzün insanın kendisi gibi saygıdeğer olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle insan kökenli maddelere de insanın kendisi gibi hukuki dokunulmazlık vermektedir.

4. Fakihlerin insan saçı ile ilgili değerlendirmeleri, insan yaratılışına yönelik en küçük müdahaleyi İslam açısından kabul edilemez olduğunu ortaya koymaktadır. İslam'da insanın yaratılıştan gelen özgünlüğünü korumak, kişiye verilen önemli bir sorumluluktur. İnsanı yaratıldığı şekilde koruma sorumluluğu olarak ifade edebileceğimiz fitratı koruma, genetik mühendisliğinin sınır tanımadığı çağımızda insanlığı koruma açısından önemli bir ilke olduğu söylenebilir.

5. İnsanı koruma, insan neslini korumaktır. Bu nedenle insan kökenli her biyolojik madde, kullanımları açısından aynı sonuçlar getirmemektedir. Söz konusu maddelerin gelecekte insanlığa açacakları sorunlar boyutuyla da ele alınması ge-



reklidir. Bu nedenle İslam hukuku, üreme hücrelerini değerlendirirken, insan neslini korumayı önceliğe almıştır.

6. İnsanın bedeni üzerindeki tasarruf hakkı malikin iznine tabi ise organlarının üzerindeki kullanım hakkı da malikin iznine bağlıdır. Bu durumda bu iznin, kanun koyucunun gerçekleştirmeyi amaçladığı maksatlar açısından ele alınmasını gerekli kılmıştır. İslam hukukçuları da insan kökenli maddelerin kullanılmasındaki hukuka uygunluk şartlarını ararken, kanun koyucunun gerçekleştirmeyi amaçladığı maksatları öne çıkarmışlardır.



# İSLAM HUKUKU AÇISINDAN HİLENİN MEŞRUIYETİ (İSLAMİ FİNANS KURUMLAR ÖRNEĞİ)

Yrd. Doç. Dr. Ercan ESER\*

**Özet:** İslam dininde kişi, işlediği bütün fiillerinden dolayı hem dünyevi hem de uhrevi bakımdan sorumlu olduğu için işlediği fiillerin meşru bir zemine dayanması gerekir. Şer'i naslarca yasaklanan fiillerin işlenmesi kişiyi hem kendi vicdanında ve hem de hukuk önünde sorumlu kılar. Nassların yorumunda ve hüküm istinbatında lafız-anlam ve maksat (amaç) uyumu temel ilke olmakla birlikte zahiren bu uyumun tam olarak sağlanmadığı durumlarda, amaçsal yoruma başvurulur bazı hukuki olaylara meşruiyet kazandırıp çözümlenmek ve hükme bağlamak zorunlu hale gelebilmektedir. İşte bu hukuki çözüm ve çareler İslam hukuku literatüründe "hile", daha teknik bir ifade ile "hile-i şer'iyye" olarak isimlendirilir. Fıkıh kitaplarında pek çok örneği ile karşılaştığımız bu konu, İslam hukukçuları tarafından çokça tartışılmış lehinde ve aleyhinde pek çok görüşler ileri sürülmüştür. Makalemizde günümüz finans kurumlarının meşru olmayan işlemlerden kaçınmak için başvurdukları çözüm ve çıkış yolları (hile-i şer'iyye), analiz edilmeye çalışılmıştır.

*Anahtar Kelimeler:* Hile, Finans Kurumları, Kredi, Şeri Yasaklar.

## The Legitimacy of Legal Fiction (Hile) in Terms of Islamic Law (Islamic Financial Institutions Example)

**Abstract:** In Islam a person is responsible for all acts committed both ethereally and mundane in this regard, and his acts must be based on a legitimate ground. The processing of acts prohibited by Shara'i texts make people responsible in front of their conscience and the law. Harmony of word-meaning and purpose to resolve some legal events and to confer legitimacy is the basic principle. For that reason in cases such harmony not fully ensured teleological interpretation may become necessary. This legal solutions and remedies in Islamic law literature "hile" more technical with the phrase called as "hile-i-şer'iyye" is called. With this issue we encountered many examples of fiqh books have been discussed a lot in favor of and against and a lot of opinions have been suggested by Islamic jurists. The article has attempted to analyze solutions and ways out of the financial institution that they applied.

*Keywords:* Legal Fiction, Financial Institutions, Credit, Sharia Prohibitions.

## GİRİŞ

Ahiret düşüncesi insanda hesap verme endişesi doğurur. Kur'an-ı Kerimde "her nefsin kazandığı karşılığında rehin olduğu"<sup>1</sup> "işlediği bütün fiillerinin bir karşılığı bulunduğu" vurgulanmaktadır. Bu bakımdan kişi, yaptığı her işin hukuka uygun olmasını, üçüncü şahıslarla ilişkilerindeki ihtilaflarda bir çıkış yolu bulmak, ve bunlara meşruiyet kazandırmak ister.

Bu durumlarda başvuru ve hile olarak adlandırılan bu "çare ve çözüm"ler, gerçekten insanın fiillerini meşrulaştırıyor mu yoksa insanın gayr-ı meşru eylemler-

\* Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ercaneser59@gmail.com

1 Müddessir, 74/38; Tür, 52/21

rine şeklen meşruiyet kazandırma çabası mı? Bu tür sorular hukuk tarihi sürecinde İslam hukukçularının gündemini meşgul etmiş, *hıyel* olarak adlandırılan bu çözüm önerilerinin lehinde ve aleyhinde görüşler serdedilmiştir.

Hile kavramının insan zihnindeki ilk algılanışı menfi yönde olmuştur. Hatta hileye başvurmak “helal olan bir şeyi haram kılmak” veya haramı helal kılmak şeklinde anlaşılmıştır. Bir takım zeka oyunlarına, aldatma ve yanıltmaya dayanan bu gayr-i meşru tutumlara bütün İslam hukukçuları şiddetle karşı olmuşlardır. Diğer taraftan şu inkar edilemez tarihi bir realitedir ki bilgisizlik, öfke veya şartların zorlamasıyla içine düştüğü sıkıntılı hallerden kurtulup, hayatını meşru zeminde sürdürmek isteyenler fıkıh kitaplarında hile olarak yer alan ve farklı kavramlarla da ifade edilen çözüm çarelerine başvurmuşlardır. Bu işlemler İslam hukukçularının çoğunluğu tarafından da benimsenmiştir. Bu bağlamda günümüzde finans kurumlarının icra ettiği işlemleri meşruiyet zeminine oturtmak için ne tür hileli işlemlere başvurduğunu başka bir ifadeyle hangi çözüm çarelerine yöneldiklerini ve bunların etkilerinin nasıl olduğunu incelemeye çalışacağız. Bundan önce İslam hukukçularının hile sözcüğüne yükledikleri anlamları ve hileyi benimseyenler ile karşı çıkanların delilleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

## I. HİLE’NİN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI

*Hile* kelimesi Arapça’da *havl*, *muhâvele*, *tahavvül*, *tahayyül*, *ihtiyâl* gibi farklı kalıplarda kullanılmış olmakla birlikte hepsinin sözlük anlamı kuvvet, zeka keskinliği, maharet ile işleri iyi yönetme becerisi (kudret) şeklinde ifade edilmiştir.<sup>2</sup> *Hile* kelimesinin kökü “h.y.l.” değil “h.v.l.” dir. *Havl* ve *tahavvül* bir durumdan başka bir duruma erilmek, değişiklik göstermek, maksada ulaşıncaya kadar fikir değiştirmek anlamındadır.<sup>3</sup> Yine bu kavram gayr-i meşru bir amaca ulaşmada çaba gösterme anlamında kullanıldığı gibi hikmet ve tedbir anlamında da kullanılmıştır.<sup>4</sup>

Örneğin Necmeddîn en-Nesefî (ö.537/1142) hile kavramını “hoş görülme-yeni (mekruh) bırakmak veya sevileni elde etmek için hoşgörülü davranma”, Şâtîbî (ö.790/1388) ise, “şer’î bir hükmü iptal etmek ve görünüşte caiz olan bir hükmü diğer bir hükme çevirmek için meşruluğu (caiz) açık olan bir ameli öne almaktır.”<sup>5</sup> şeklinde tanımlamıştır.<sup>6</sup>

2 İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim (ö.1369/771), *Lisânu’l-Arab*, “h-v-l” maddesi, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414, XI, 184; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali (ö.1368/770), *el-Misbâhu’l-Munîr fî Garîbî’ş-şerhi’l-Kebîr*, Matbaatu’l-Emiriyye, Kâhire, 1922, I, 215; Heyet, *Mevsüetü’l-fikhiyye*, Zâtu’s-Selâsil, Kuveyt, 1990, XVIII, 328; İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm (ö.1562/970), *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, Dâru’l-Fikr, Kâhire, 1997, 477.

3 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, 477; Heyet, *Mevsüetü’l-fikhiyye*, XVIII, 328.

4 İsfehâni, Ebû’l Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât, fî Garîbî’l-Kur’ân*, Matabaatu Hadamâti Çâpi, by., 1404, 138.

5 Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Musâ (ö.790/1388) *el-Muvâfakât fî usûli’ş-şer’iâ*, Mektebetu’t-Ticâriyyeti’l-Kubrâ, Mısır, ty.; IV, 201

6 Nesefî, Necmüddin b. Hafs (ö.537/1142), *Talibetü’l-talebe fî istilâhâti’l-fikhiyye*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 1995, 342; hile kavramının diğer tanımları için ayrıca bkz. İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekir

Klasik kaynaklarda hile ile yakın anlamlı sözcükler bağlamında, *hud'a*,<sup>7</sup> *ğurûr*,<sup>8</sup> *tedbîr*,<sup>9</sup> *keyd*,<sup>10</sup> *mekr*,<sup>11</sup> *tevriye*,<sup>12</sup> *zerîa*,<sup>13</sup> *hilâbe*,<sup>14</sup> *gaş*<sup>15</sup> kelimeleri zikredilmektedir.<sup>16</sup> Bu sözcüklerden ilk bakışta hilenin meşru olmadığı sonucu çıkartılabilir. Ancak fıkıh ilminde başvurulmuş hilenin gayr-i meşru yollarla, gayr-i meşru bir amaca ulaşmak değil, hukuki problemlere şeriate aykırı olmayan çözüm ve çıkış yolları aramak şeklinde algılandığı görülmektedir. Hatta bu özel durum dikkate alınarak bu konuda yazılan eserler için “*el-mehâric ve'l-hiyel*”<sup>17</sup> başlığı kullanılmıştır.

Yukarıda tanımlardan hareketle hilenin terim anlamının, “*bir durumdan baş-ka bir duruma dönüşümü*” ifade eden sözlük anlamından daha özel olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca yine bu kavrama yüklenen anlam esas alındığında, bazı İslam hukukçularının hileye çoğu zaman şer'an hoş görülme durumu ifade eden bir anlam yükledikleri, buna karşılık Hanefî hukukçuların ise, genellikle “*çıkış ve çözüm yöntemi*” olarak kabul ettikleri görülmektedir.

- b. Eyyûb (ö.1350/751), *İ'lâmu'l-muvakkîin an Rabbi'l-Âlemîn*, Dârü'l-Ceyl, Beyrut, 1973, III, 240. İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed (ö.852/1448) *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dârü'l-Mârifet, Beyrut, 1379, XII, 326. ayrıca bkz Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmûd b. Ahmed (ö.1451/855), *Umdetu'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, XXIV,163; Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Hanefî (ö.1098/1687), *Ğamzu 'uyûni'l-besâir şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, I,38; Bûtî, Muhammed Said, *Davâbitu'l-maslaha fiş-Şeriatil-İslâmiyye*, Müessesetu'r-Risâle, ty,294
- 7 Hud'a, bir şeyi veya bozuk (fesad) olanı gizlemek, içindeki gizlediği şeyin aksini göstermek, zararı def etmek menfaat elde etmektir. Bu tür fiili işlemek için düşünme, tedbir ve dikkate gerek duyulmamaktadır. Hud'a sözcüğü bu anlamıyla hileden ayrılmıştır (Ebû Hilâl el-Askerî,el-Hasan b. Abdillâh b. sehl b. Saïd (ö.395) el-Furûk fî'l-Luğa, Dârü'l-İlm ve's-Sekâfeti, Kahire, ty, 258; Heyet, Mevsûatu'l-Fikhiyye, Kuveyt, Dârü's-Selâsil, Kuveyt, ty, XVIII, 329.)
- 8 **Ğurûr**, insanın kendisine zarar veren bir fiili işlemeye sebep olan şüphedir. (Ebû Hilâl, *el-Furûk fî'l-Luğa*, 259 ; Heyet, *Mevsûatu'l-Fikhiyye*, Kuveyt, *Dârü's-Selâsil*, Kuveyt, XVIII, 329.)
- 9 **Tedbîr**, sonunda kurtuluş olan bir şey üzerine işi güçlendirmektir. Bu sözcüğün kökü “*db*” olup hile ile ortak anlamlar içermektedir. Çünkü her bir ihalede bir yönden başka bir yöne olan şey söz konusudur. Tedbir de sonuç kurtuluştur, ancak hilede ise hem düzelmeye (*salâh*) hem de bozulma (*fesâd*) vardır (Ebû Hilâl, *el-Furûk fî'l-Luğa*, 257; Heyet, *Mevsûatu'l-Fikhiyye*, Kuveyt, *Dârü's-Selâsil*, Kuveyt, XVIII, 329.)
- 10 **Keyd**; aldatmak ve hile yapmak üzere hoş olmayanın (*mekrûh*) başkasına atılmasıdır (Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk fî'l-luğa*, 258-259).
- 11 **Mekr**, gizlice aldatmak, kişiyi hile ile maksadından döndürmek, ceza gibi anlamlara gelir. Hileden daha özel anlamda kullanılmıştır. (Ebû Hilâl, *el-Furûk fî'l-Luğa* 260; Zebidi, *Tâcu'l-Arûs*, XIV, 147; İbn Manzûr , *Lisânu'l-Arab*, V, 183, İsfehânî, *Müfredât*, 421.)
- 12 **Tevriye ta'riz**, bir manada açık söz söyleyip onunla o sözün ihtiva ettiği başka bir anlamı kast etmektir. Tevriye gizlemek, tariz ise kapalılık anlamında kullanılır (Feyyûmî , *Misbâhu'l-Münîr*, II, 657; Heyet, *Mevsûatu'l-Fikhiyye*, XVIII, 329; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII, 165; II, 403; Zebidi , Muhibbûdin Ebû'l-Fazl Muhammed Murtezâ el-Huseynî (ö.1790/1205) *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dârü'l-Hidâye, by, ty, XVIII, 412;)
- 13 **Zerîa**, bir şeye vesile olmak, *seddü'z-zerîa* ise harama giden sebepleri ortadan kaldırmaktır. (İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ Burhanuddîn İbrahim b. Ali (ö.799/1396) *Tabsiretu'l-Hukkâm*, Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, ty, II, 269, Heyet, *Mevsûatu'l-Fikhiyye*, XVIII, 330.)
- 14 **Hilâbe**, aldatma ve hud'a anlamında kullanılmıştır. Bu kelime sözlü olan ifadelerde kullanılır. (İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 363; Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilkâdir, *Muhtârû's-Sihâh*, Mektebetu Lübnân, Beyrut, 1995, 196; Heyet, *Mevsûatu'l-Fikhiyye*, XI, 127; Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996. s.100)
- 15 **Gaşş**, hıyanet etmek, içindekini gizlemek demektir. Gâş kelimesi de satım akdinde satıcının müşteriden bir kusuru gizlemesidir. (Heyet, *Mevsûatu'l-Fikhiyye*, VII, 317; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 323; Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, 100)
- 16 Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, 94-100; Heyet, *Mevsûatu'l-Fikhiyye*, Kuveyt, XVIII, 329-330; Sadique, Muhammad Abdurrahman, Early Juristic Approaches to the Application of Hiyal (Legal Devices) in Islamic Law, (2008) 16 IJUMIJ 157, 160-161.
- 17 Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin bu adla yazılmış eseri bulunmaktadır. Ayrıca Malezya Şeriat Danışma Konseyi, hileyi çıkış yolları anlamında “mahâric” diye adlandırmıştır.(Hilah in the Islamic Banking Instruments in Malaysia, *Malayan Law Journal*, (2011) 1 MLJ, 1x2) Yine Mehmed Zihni Efendinin Nimeti İslam adlı eserinde hileyi “hile-yi şer'iyye”, “mahlâs-ı şer'iyye” “şeri çareler” diye isimlendirmiştir (Mehmed Zihni Efendi, Nimeti İslam, Şirketi Merd tebiye Matbaası, 1324, 208 ). Yine Hamide Topçuoğlu da hileyi “hileyi şer'iyye” şeklinde tanımlamıştır (Hamide Topçuoğlu, *Kanuna Karşı Hile*, Selülöz Yayınevi, İzmit, 1950, 281).

## II. HİLE TÜRLERİ

Sözlük ve terim anlamlarından hareketle hileyi üçlü bir tasnife tabi tutmak mümkündür

1. Bazı tür hileler harama sebep olduğundan dolayı kesin olarak batıl kabul edilmiştir. Şöyle ki; namaz mükellefinin üzerindeki namaz borcunu düşürmek için sarhoş oluncaya kadar içki içmesi, gayr-i meşru yöntemlerle gayr-i meşru sonuçlara ulaşmak yahut meşru olmayan yöntemlerle meşru maksatlara ulaşmak (hırsızlık veya başkasının bıçağını gasp ederek bir hayvanı boğazlamak gibi) veya gayr-i meşru amaçlara meşru yöntemlerle ulaşmak (örneğin 'îne satışı (bey'u'l-'îne)<sup>18</sup> ve boşanan kadının eski kocasına helal olması için başkası ile ca'li (yapmacıklı) evlenmesi (tahlil) gibi)<sup>19</sup> itifakla batıl hilelerdir.

2. Hukuki çıkış veya kurtuluş yolu olarak görülen bu gruptaki hilelerin sıhhat ve meşruluğunda ittifak bulunmaktadır. Örneğin nikah, alışveriş ve fıkhi ruhsatlar gibi meşru vasıtalarla Şer'i maksatlara ulaşmak tamamen meşru ve helal kabul edilmiştir. Ayrıca bazen yöntem mubah olmakla birlikte kendisinde gizlilik bulunduğu ve anlaşılmadığı için meşru amaca ulaştırılabılır. Ya da bir haksızlığı ortadan kaldırmak veya bir hakkı elde etmek için meşru yöntem kullanıldığı halde meşru maksada ulaşılabılır.

3. Kendisinde kapalılık olmasından dolayı hakkında kesin hüküm verilemeyen tartışmalı hilelerdir. Bu hilelerle ilgili İslam hukukçuları farklı kanaate sahip olmuşlardır. Ancak bu hilelerin birinci veya ikinci türe dahil edilmesi konusunda açık bir delil bulunmamaktadır. Hatta şari'in bu tür hileleri kast ettiği bilinmediği gibi, şer'i maslahatlara muhalif olduğuna dair bir delil de bulunmamaktadır.<sup>20</sup>

### A. Yasaklanan (haram) Hileler

Hukuka aykırı kabul edilen ve (haram görülen) hileler, sonucu harama götüren veya hakları iptal eden yanlış doğru, ya da şüpheli hale getiren hilelerdir. Bu tür

18 Beyu'l-iyne, bir kimsenin bir malı bir şahsa bir bedel ile vadeli olarak satın o malı aynı mecliste o şahıstan o bedelden noksan fiyatla peşin olarak satın almasıdır. (Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslamiye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, Bilmen Basımevi, İstanbul, 1970, VI, 13; Geniş bilgi için bkz. İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz, *Reddu'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992, V, 325. )

19 İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, III, 334; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 270; Alâi Ahmed Mahmûd el-Kudât, *el-Hiyelü's-Şer'iyye ve Davâbitü's-Sahih minha vel'Merdûd*, <http://www.feqhweb.com/vb/t9995.html>, 4; Şemsiyye, *el-Hiyel min Manzûri'l-İslâmî*, *Journal, Fiqh*: No.1 (Jan2004), 74; <http://www.alwaei.com/site/index.php?CID=834>; Sadique, *Early Juristic Approaches*, 166-168; Heyet, *Mevsûatu'l-Fikhiyye*, XVIII, 330-331.

20 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 270 vd; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, III, 334-335; Şemsiyye, *el-Hiyel min Manzûri'l-İslâmî*, 74-75; Buhayrî, Muhammed Abdulvehhâb, *el-Hiyel fi's-Şer'iati'l-islâmiyye, ve Şerhu mâ verde fihâ mine'l-âyât ve'l-ehâdis ev keşfü'n-nikâb 'an mevki'il-hiyel mine's-sünneti ve'l-kitâb*, Matbaatu's-Saade, 1394/1974, 306-307.

hileler, şer'iatın özüne aykırı olduğu gibi şer'i maslahatlarla da çelişki arz eder. Bu tür hilelerin, haramlığı konusunda ihtilaf edilmediği için gayr-i meşru kabul edilmiştir.<sup>21</sup>

Haram içeren hileler esasen meşru tasarruflar olmakla birlikte, meşru amaç güdülmeyen hilelerdir.<sup>22</sup> Yasak (haram) hilelerin tanımlarına bakıldığında hileli tasarruf yapan kimsenin tasarrufunun aslında meşru olduğu, ancak izlenen yöntem ve ulaşılan sonuç dikkate alındığında bu tasarrufun hukuken gayr-ı meşru sayıldığı görülmektedir. İslam hukuku sadece fiilin yararlılığına değil izlenen yöntemin de hukuka uygunluğuna itibar eder. Zira kişi şari'in maksadına uygun tasarruflarda bulunmakla yükümlüdür.<sup>23</sup> Bu bağlamda hileli bir fiil doğurduğu sonucu esas alınarak batıl kabul edilmiş ve hukuken yasaklanmıştır.<sup>24</sup> Hileyi yasak (haram) sayan İslam hukukçuları hile ile ilgili ayet, hadis ve kıyastan delillerle görüşlerini temellendirmişlerdir.

### 1. Yasak Hilenin Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerdeki Temelleri

Kur'an-ı Kerim'de münafıkların canlarını ve mallarını korumak için Müslüman gördükleri, gerçekten Allah'a inanma ve itaat etme maksatları olmadığı belirtilmektedir. Bu bakımdan Allah onları yererek, azapla tehdit etmiş, davranışlarının çirkinliğinden söz etmiştir.<sup>25</sup>

Yasak (haram) hile ile ilgili bir ayette de hanımlarını boşamak isteyen kocalara, iddetleri bittikten sonra ya onları boşamaları ya da onlarla evliliklerini usulüne uygun olarak sürdürmeleri emredilmektedir.<sup>26</sup> Bu ayette erkekler, boşadıkları eşlerine zarar vermek amacıyla, iddetini uzatma yoluna başvurdukları için gayri meşru kabul edilmiştir.<sup>27</sup>

Diğer taraftan boşadıkları kadınları yanlarında tutan erkekler, kadınlara verdikleri mehri geri almak için onlarla hulu' yapma talebinde bulunuyor, böylece onlara haksızlık yapmak istiyorlardı.<sup>28</sup> Söz konusu ayette erkekler, boşadıkları kadınların iddetini uzatarak her bir iddetin bitmesine yakın onu tekrar boşayarak yeniden iddet beklemesine sebep oluyorlardı. Kadınları iyilikle tutmayı emreden ayetin hükmüyle bu davranış yasaklanmıştır.<sup>29</sup> Burada karısını boşayan erkek, her

21 Heyet, *Mevsûatu'l-Fıkhiyye*, XVIII, 330; Şemsiyye, *el-Hiyel min Manzûri'l-İslâmî*, 75.

22 Şemsiyye, *el-Hiyel min Manzûri'l-İslâmî*, 75.

23 Şâtîbî, *Muvâfakât*, III, 230

24 Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, 270; Şemsiyye, *el-Hiyel min Manzûri'l-İslâmî*, 76.

25 "İnsanlardan, inanmadıkları halde, «Allah'a ve ahiret gününe inandık» diyenler vardır." (Bakara, 8/2)

26 "Kadınları boşadığınızda, müddetleri sona ererken, onları güzellikle tutun ya da güzellikle bırakın, haklarına tecavüz etmek için onlara zararlı olacak şekilde tutmayın; böyle yapan şüphesiz kendisine yazık etmiş olur." (Bakara, 2/231)

27 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 381.

28 Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr (ö.923/310) *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, Müessesetu'r-Risâle, by., 2000, V, 8.

29 Cassâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi (ö.980/370), *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabiyye, Beyrut, 1405, II, 99; Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, 381.



iddetin bitimine yakın karısına müracaat etmekle şari'in maksadını gerçekleştirme amacını değil meşru olan boşama fiili ile meşru olmayan bir sonuç kast etmektedir.

Yahudiler'in cumartesi günü balıkları başka bir havuza alıp diğer günlerde avlamaları böylece hile yoluyla avlanma yasağını ihlal etmeleri,<sup>30</sup> fakirlerin paylarını vermemek için zenginlerin erken saatte hasad yapmaya gitmeleri<sup>31</sup>, mirasçıları, mirastan mahrum etmek veya paylarını azaltmak için akrabalarına vasiyette bulunmaları, yasak hileye örnek gösterilmektedir.<sup>32</sup> Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadisinde mirasçıya vasiyyet yapılmayacağı<sup>33</sup> ayrıca mirasçıların mağdur olmaması için vasiyet miktarının üçte birden fazla olmayacağı emredilmiştir.<sup>34</sup>

Hz.Peygamber'in(s.a.v) hadisinde<sup>35</sup> zekat borcunu düşürmek veya azaltmak için hile yapılması yasaklanmaktadır.<sup>36</sup>

Yahudilerin Allah'ın haram kıldığı şeyi en düşük hile ile helal yapma teşebbüsleri,<sup>37</sup> iç yağını yemek kendilerine yasak olduğu halde onu satarak bedelini yemeleri,<sup>38</sup> anlaşarak veya kesin kazanacağını bildiği hileli yolla yarışma yapmaları<sup>39</sup>, şaraba başka adlar koyarak içmeleri<sup>40</sup>, insanların cimri davranarak faizli

30 "İçinizden cumartesi günü azgınlık edenleri elbette biliyorsunuz. Onlara «Aşâğılık birer maymun olunuz» dedik" (Bakara, 65/2).

31 Kalem, 68/17-33.

32 "Kadınlarınızın çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir, çocukları varsa, bıraktıklarının ettikleri vasiyetten veya borçtan arta kalanın dörtte biri sizindir. Sizin çocuğunuz yoksa ettiğiniz vasiyet veya borç çıktıktan sonra bıraktıklarınızın dörtte biri karılarınızdır; çocuğunuz varsa, bıraktıklarınızın sekizde biri onlarındır. Eğer bir erkek veya kadına kelale yolu (çocuğu ve babası olmadığı halde) varis olunuyor ve bunların ana-bir erkek veya bir kız kardeşi bulunuyorsa, her birine edilen vasiyetten veya borçtan arta kalanın altıda biri düşer; ikiden çöksalar, üçte birine, zarara uğratılmaksızın ortak olurlar" (Nisâ, 4/12); (İbn Kesir, İsmâil b. Ömer (ö.774/1373), *Muhtasarı Tefsiri İbn Kesir*, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, Beyrut, 1981, I, 365).

33 Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö.888/275), *es-Sünen*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, ty, Vesâyâ, 6.

34 Şâtûbi, *Muvâfâkât*, II, 382

35 "Zekât (artar veya eksilir) endişesiyle, ayrı ayrı bulunan zekât malları bir araya toplanmaz; toplu bulunanların arası da ayrılmaz." (Buhâri, zekât, 34)

36 Şâtûbi, *Muvâfâkât*, II, 382; İmam Mâlik (ö.179/795) Muvatta adlı eserinde zekat nisabına sahip üç kişinin hile yaparak zekatı azaltmalarından söz etmektedir: İmam Malik; Hz. Ömer'in «Ayrı ayrı malları olan kişiler zekât verme korkusundan mallarını toplayamazlar. Toplu olanlar da ayrılamazlar» sözünü şöyle açıklar. Her birinin kırkar tane koyunu olan üç kişiyi varsaysak, bu durumda üçüne de ayrı ayrı bir koyun zekât vermek farzdır. Zekât memuru geldiği zaman üçünün koyunlarını toplayıp bunların toplamları üzerinden bir koyun zekât alırsa toplanmaması gerekenler toplanmış olur ve üç koyun alacağı yerde bir koyun almış olur ki bu yasaklanmıştır. "Zekâtı hesaplanırken ayrılmayıp üstüste toplanması gerekenle" ilgili olarak da malları karışık bulunan iki kişiden her birinin yüzbirer tane koyunu olsa, bu durumda bunlar mallarının toplamından üç tane koyun zekât olarak vermelidirler diye söyler. Zekât memuru gelince koyunlarını ayırırlarsa o zaman her birinin bir koyun zekât vermesi gerekir. Anca bu da yasaklanmıştır. Bundan dolayı "Fazla zekât vermekten korktuğunuz için ayrı ayrı düşünülüp ona göre zekâtı tesbit edilecekleri toplayarak, üstüste toplanarak zekâtı tesbit edilecekleri de ayrı ayrı toplayarak zekâtтан kaçmayınız." denmiştir. (Mâlik, b.Enes (ö.795/179), *el-Muvatta*, Zekat, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire, 2003,II, 175.

37 Şâtûbi, *Muvâfâkât*, II, 382

38 Buhâri, Buyû, 103; İbnü'l-Kayyim, *i'lâmu Muvakkiin*, III, 165; Şâtûbi, *Muvâfâkât*, II, 382-384.

39 "İki yarışan atın arasına yarışi kesin kazanacağı bilinen bir atın yarıştırılması kumardır." İbn Mâce, Cihâd, 44, (hadis no.2876)

40 İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini(.273/886) , *es-Sünen*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty., Fiten, 22 (hadis no.4020)

muamelelere başvurmaları<sup>41</sup>, hülle yapan ve yaptırana lanet edilmesi,<sup>42</sup> borçlunun alacaklısına verdiği hediyenin rüşvet sayılması<sup>43</sup>, katilin mirasçı sayılmaması<sup>44</sup>, devlet yöneticilerine verilen hediyelerin zimmete geçirilen haksız kazanç olması<sup>45</sup>, menfaat karşılığında yapılan satışın riba sayılması<sup>46</sup> yasak hile ile ilgili hadislerde yer alan örneklerdir.

Sahabilerin de hileyi yerip ve haramlığı konusunda icma ettikleri görülmektedir<sup>47</sup>.

## 2. Yasak Hilenin Akli Temelleri

Kişi, islam hukukunun özüne şari'in amacına (makasid) aykırı bir durumu, sırf kendi menfaatini gözeterek meşrulaştıramaz. Meşru bir amaca ancak meşru usulle ulaşacağı İslam'ın temel ilkesidir. Şer'iatın maksadına aykırı her türlü tasarruf batıl sayıldığından gayr-i meşru yöntemlerle yapılan hileli tasarruflar da geçersiz (batıl) sayılmıştır.<sup>48</sup>

Allah, farzları ve haramları takdir ederek kullarının maslahatlarını amaçlamıştır. Allah'ın haram kıldığını helal, mübah kıldığını haram hale getirmek için hileye başvurmak, birçok bakımdan Allah'ın dinini ifsad etmek demektir.<sup>49</sup>

Şeriat genel olarak kulların maslahatlarını temin için konulmuştur. Şari'in insanlardan istediği ise teşri sırasında maksatlarını kendi maksadına uygun olarak gerçekleştirmeleridir. Mükellef'in fiil ve tasarruflarının şari'in maslahatına aykırı

41 "İnsanlar dinar ve dirhemlerle cimrilik yaptıkları, faizli satışlar yaptıklarında (iyne satışı), öküzün kuyruğuna yayıp çihadi terk ettiklerinde Allah başlarına öyle bela indirir ki dinlerine dönmedikleri sürece onu kaldırmaz." (Taberâni, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb Ebü el-Kâsım, *Mu'cemu'l-Kebîr*, Mektebetu'l- Ulûmi'l-Hikem, Mûsul, 1983, XII, 433 ); İslam alimleri bu hadisin 'iyne satışının yasak olduğunu göstermektedir. 'iyne satışında vadeli olarak satılan bir malın daha bedeli alınmadan satıcının müşteriden aynı malı peşin olarak daha düşük bir fiatla geri satın almasıdır. İyne satışı yapanlar, akitten önce faiz hakikati üzerine ittifak etmişler ve bunu da bir satım akdi olarak isimlendirmişlerdir. Sonradan bu akdin ismini hukuki bir muamele, şeklini de alışveriş olduğunu ifade etmişlerdir. Aslında bu tasarrufların alışveriş gibi gösterilmesi açık bir hile ve aldatmadır. (Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali (ö.1834/1250), *Neylu'l-Evtâr şerhu Muntekâ'l-Ahbâr*, Mektebetu Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evlâduhu, Mısır, 1925, V, 219-220.

42 İbn Mâce, Nikâh, 33 (hadis no.1936).

43 İbn Mâce, Sadakât, 19(hadis no. 2432).

44 İbn Mâce, Diyât, 14(hadis no. 2645).

45 Beyhakî, Ebü Bekir Ahmed b. Hüseyin (ö.458/1065), *es-Sünenü'l-Kubrâ*, Haydarabat, 1341, X, 138.

46 Nisâbüri, Muhammed b. Abdillâh Ebü Abdillâh el-Hâkim, *el-Mustedrek alâ's-Sahihayn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, II, 65 (Buyû, hadis no.2341).

47 Örneğin Hz. Ömer ashabın olduğu bir toplumda hülle yapan ile kendisi adına hülle yapılanı recimle cezalandıracağını söylemesine karşılık ashabın ona muvafakat etmesi, Hz. Osman, Hz. Ali, İbn Abbas ve daha bir çok meşru hur sahibi hüllenin kadını eski kocasına helal kılmayacağına dair fetva vermeleri, İbn Mesûd, Abdullâh b. Selâm, İbn Ömer ve İbn Abbâs'ın borç verenin borçlusundan hediye almasını riba olarak değerlendirmeleri, Hz. Aişe, İbn Abbâs ve Enes'in 'iyne satışının haram olduğunu söylemeleri, ayrıca Hz. Osman, Hz. Ali ve Ubey b. K'ab ve ashaptan birçoğunun ölümcül hasta iken erkeğin boşadığı karısının kendisine mirasçı olacağına dair fetva vermeleri, icma ile yasaklanan hilelere örnek gösterilmektedir. (İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kubrâ*, III, 294; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîin*, III, 173; Köse, Saffet, *Kanuna Karşı Hile*, 324; Şemsiyye, el-Hiyel min Manzûri'l-İslâmi, *Journal, Fiqh: No.1* (Jan2004), 81).

48 Şâtibi, *el-Muvâfakât*, II, 331; Şemsiyye, el-Hiyel min Manzûri'l-İslâmi, 84; Alâi, *el-Hiyelu's-Şeriyye*, 6.

49 İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîin*, III, 181.

olmaması gerekir. Çünkü İnsan yaratıcısına kulluk için yaratılmış, kulluğun göstergesi olan ibadetlerin amacı da ilahi maksatlar doğrultusunda davranmayı gerektirir.<sup>50</sup>

Bilakis kişi başka bir kasıttan bulunarak bir fiili işlemeyi veya terk etmeyi maksadına araç yapmış olur. Böylece şâri'nin katında amaç olan bir şey onun yanında araç haline gelmiş olur. Böyle yapmak ise Şâri'nin koyduğunu bozmak, bina ettiğini yıkmak demektir. Ayrıca bu maksat Allah'ın ayetleri ve koyduğu hükümleriyle alay etmek demek olur.<sup>51</sup>

Hukuki işlemlerin sahih olup olmadığı konusunda niyyet ve maksatlar dikkate alınır. Bu bakımdan ameller zahirine göre değil maksada göre değerlendirilir. Örneğin mükellefin fiillerine dini-hukuki bir sonuç bağlamada da lafız, mana ve maksat bütünlüğü en önemli kriteri oluşturmaktadır.<sup>52</sup>

## B. Meşru Olan (caiz) Hileler

Bu tür hileler (çözüm yolu) şer'i bir temeli ortadan kaldırmaz, şer'i maslahatlara aykırılık oluşturmazlar.<sup>53</sup> Meşru hileler, asıldaki hükmü meşru bir vasıtayla başka bir hükme dönüştürmeye ulaşma maksadıdır.<sup>54</sup> Meşru hilelere başvurmanın genel masadı/kural, hakkın elde edilmesi, zulmün ortadan kaldırılması, vacip olan emrin yerine getirilmesi, haramın terk edilmesi, hakkın gerçekleştirilmesi, batılın yokedilmesidir.<sup>55</sup>

Meşru hileleri savunanlar da kitap, sünnet ve akli delillerle görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.

## 1. Meşru Hilenin Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerdeki Temelleri

Kuran-ı Kerim'de Eyyüb'un (a.s) karısına yüz değnek vurmak için yemin ettiği ve yemini bozmak için bir çare çıkış yolu olarak yüz daldan oluşturduğu bir demeti bir defada karısına vurması emredilmektedir.<sup>56</sup> Bu ayet, dinin haram kıldığı fiilleri mübah kılma anlamındaki hileyi değil Allah'ın haramlarından sakınan kimseler

50 Şâtibi, *el-Muvâfakât*, II, 331

51 Şâtibi, *el-Muvâfakât*, II, 334-335.

52 Buhayrî, *el-Hiyel fiş-Şeriatî'l-İslâmiyye*, 244; Alâi, *el-Hiyelüş-Şeria*, <http://www.feqhweb.com/vb/t9995.html>, 7. ; Köse, *Kanuna Karşı Hile*, 330.

53 Heyet, *Mevsûatu'l-Fikhiyye*, XVIII, 330.

54 Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 294

55 İslam hukukçuları meşru hileyi; "Dini bir hadiseyle imtihan olunan/sınanan kişinin şer'i kurtuluşu", (Hamevi, *Gamzu Uyûni'l-Besâir*, I, 38), "Meşru hileyi mekruh olanı defetmek, sevileni de çekmek (*celb*) için kendisiyle hafiflenen şey" (Nesefî, *Talibetü't-Talebe*, s. 342), "Kendisiyle maslahatı celp etme veya mefsedeti def etme imkanı sağlanan ve hukuken (*şeran*) kendisine izin verilen gizli bir yol" (Buhayrî, *el-Hiyel fiş-Şeria*, 306;) diye tanımlarlar.

56 "Eline bir demet sap al da onunla vur, yeminini böyle yerine getir. " (Sâd, 38/44)

için bir kurtuluş ve zorluklardan çıkış yolunu göstermektedir.<sup>57</sup> *Cumhur-u ulemâ* bu ayeti esas alarak insanın Allah'ın meşru kıldığı veya mübah saydığı şeyleri ruhsat ve kolaylık olarak edinebileceğini savunurlar.<sup>58</sup> Onlara göre, bu delilin/ruhsatın bizim şeriatımızdan başka şer'iatla ilgili olması bir çelişki arz etmez. Zira muhalif bir delil olmadığı ya da nesh edilmediği müddetçe, bizden önceki şer'iatlar bizim için de delil olarak kabul edilir. Bizden önceki şeriatlerin bizim için delil olarak alınmaması ise başka bir şer'î delile istinad etmesi gerekir. Kaldı ki Eyyüb'un (as) şer'iatında olan bu olayın benzerinin bizim şer'iatımızda da meydana geldiği sünnetlesabittir.<sup>59</sup>

Meşru hilenin anlatıldığı bir diğer ayette, Allah, Hz. Yûsuf'un kardeşine kavuşması için onun yükünün içine su kabını koymasını emretmekte, bu durumu överek kendi izni ve dilemesiyle Hz. Yûsuf'un bu fiili işlediğini haber vermektedir.<sup>60</sup> Bu hile (çözüm) ile Yûsuf'un (a.s) kardeşine kavuşması gibi güzel bir maksat gerçekleşmiştir. Bu hilenin hükmü dini maslahat ve menfaatleri elde etmeye yarayan şer'î hilelerin hükmü gibidir. Nitekim Eyyüb'un (as) yemininden kurtulması için yüz sopa yerine bir demet halinde vurma, İbrahim'in (as) karısını kafirlerden kurtarmak için onu "kardeşim" diye takdim etmesi, bu tür hileye örnek gösterilmektedir. Bütün şeriatlerin maksadı maslahatları gerçekleştirmek, mefsebetten çıkış yolunu göstermektir.<sup>61</sup>

Hilenin meşru olduğuna dair üçüncü ayette de doğrudan haramlardan sakınanlara Allah'ın çıkış yolu göstereceği bildirilmektedir.<sup>62</sup> Bu ayette, emirlere uyan, yasaklardan kaçınanlara düştükleri sıkıntılı durumdan çıkış yolu gösterileceği bildirilmekle bu tür hileler çıkış yolları olarak adlandırılmaktadır. Bir zorluğa düşüldüğünde bu tür hilelere başvurulur. Örneğin yemin eden kimse yeminine bağlı kaldığı sürece zorluk çekeceği için bu durumdan kurtulma çaresi ve bir çıkış yolu olarak hileye başvurulur.<sup>63</sup>

57 İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru Tayyibe, 1999, VII, 76.

58 Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 304.

59 Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 304-305; Ebû Hayyan da bu ruhsatın benzerinin İslam'da da gerçekleştiğini söyler. Şöyle ki Hz. Peygamberimize (s.a.v) cariyeye ile zina fiili işleyen bir kişi getirilir, çok zayıf olduğu için yüz değnek vurulmaya tahammülünün olmadığı söylenir. Hz. Peygamber (s.a.v) de içinde yüz tane sap olan bir demet alıp onunla bu zata vurmalarını emreder. (İbn Mâce, hudûd, 18 (hadis no. 2671); Beyhakî, hudûd, 21 (hadis no. 17465); Had cezası uygun lanamayan hastalar hakkında böyle bir uygulama yöntemi şer'î hilelerden sayılmıştır. (Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, VII, 165.)

60 "(Yusuf) onların yükünü hazırladığı zaman maşrabayı kardeşinin yükü içine koydu!....", "Bunun üzerine Yusuf, kardeşinin yükünden önce onların yüklerini (aramaya) başladı. Sonra da onu, kardeşinin yükünden çıkarttı. İşte biz Yusuf'a böyle bir tedbir öğrettik, yoksa kralın kanununa göre kardeşini tutamayacaktı..." (Yûsuf, 12/70,76)

61 Zemahşerî, Muhammed b. Ömer (538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Mektebetü'l-Ebikâh, Riyâd, 1998, III, 310., ayrıca bkz. Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV, 392.

62 "...Kim Allah'tan korkarsa, Allah ona bir çıkış yolu ihsan eder." (Talak, 65/2)

63 İbn Hâcer, el-Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed (ö.852/1448), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1379, XII, 326.; Yine, bir ayette Peygamberlere karşı çeşitli hilelere başvuran müşriklerin bu hileleri boşa çıkartıldığı bildirilmekte (Neml, 27/50), dolayısıyla zalimlere, facirlere mukabelede bulunmak, sıkıntıya düşenlere, örneğin mazluma yardım etmek, zalimin hakkından gelmek, Hakkı ortaya çıkarmak, batılı iptal etmek için bu tür hilelere başvurabileceği ifade edilmiştir. (İbnü'l-Kayyim, *I'lâmu'l-Muvakkîin*, III, 190)

Ayrıca, kafirlerin hakimiyeti altında bulunan Müslümanların İslam ülkesine hicretle emr olunmaları<sup>64</sup> bir hile (çıkış yolu) olarak gösterilmektedir. Zira buradaki hile, Müslümanların kafirlerden ve onların eziyetlerinden kurtulmaları için gizli yollara başvurmaları, dinî emirleri yerine getirmenin zorlaştığı ve mahzurlu olduğu zaman hicret etmeleridir. Bu tür hile, Allah'a ve Peygamber'e yardım etmek amacı taşıdığından dolayı övülmüştür. Hatta bu maksadı gerçekleştiren diğer hileler de buna kıyas edilerek meşru kabul edilmiştir.<sup>65</sup> Bu bağlamda Münafıkların hilelerini boşa çıkartan<sup>66</sup> tuzaklar da meşru hile olarak gösterilmektedir. Esasen hile, tuzak ve aldatma içerdiği için Allah'a nispetle caiz görülmemiştir. Ancak burada söz konusu edilen hile, meşru olmayan bir fiil değil, bir çıkış yolu başka bir ifadeyle hakkı ortaya çıkarmak ve haksızlığı ortadan kaldırmak amacıyla mübah bir fiile başvurmadır.<sup>67</sup>

İslam alimleri Peygamberimiz (s.a.v)'in sünnetinde hile ilgili bir çok örnekler zikretmişlerdir. Örneğin Hayber'e zekat toplamakla görevlendirilen memurların bir ölçek kaliteli hurmayı, kalitesi düşük iki ölçek hurmayla değiştirilmelerini uygun görmemesi, kaliteli hurmanın satılarak bedeli ile kalitesi düşük hurma satın alınmasını emretmesi<sup>68</sup> bir hile ( çıkış yolu ) olarak gösterilmektedir. Bu hadiste Peygamberimiz (s.a.v) kalitesi düşük hurma ile kaliteli hurmanın başka bir akit yapmak suretiyle faize düşmeden meşru yoldan nasıl değiştirileceğini açıklamaktadır.<sup>69</sup>

Komşusunun kendisine eziyet ettiğini Hz. Peygamber'e (s.a.v) şikayet eden kişiye sabretmesini söyleyip, bunun birkaç kez tekrarlanması etmesi üzerine, yiyeceklerini yola atarak insanların dikkatini çekip eziyet eden kimsenin kınanmasına sebep olmasını tavsiye etmesi de<sup>70</sup> yine meşru hileye örnek olarak gösterilmektedir. Hadiste komşusunun zulmünden şikayet eden kişiye ondan kurtulmak için onun kötülüğünü ve haksızlığını teşhir etmesini tavsiye etmesi yine hile örnekleri arasında gösterilir.<sup>71</sup>

64 Nisa, 4/97-99.

65 Buhayrî, *el- Hiyel fiş-Şeriatil-İslâmiyye*, 324

66 Nisa, 4/142.

67 İsfehâni, *el-Müfredât*, 138.

68 Buhârî, buyû; 89; Müslim, Musâkât, 95.

69 İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn* III, 190; Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 306; Köse, *Kanuna Karşı Hile*, 283.

70 İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân, (ö.354/965) *es-Sahîh*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, II, 278, (hadis no.520)

71 Bir başka örnek de Peygamberimize Kur'an-ı Kerim'den bir ayet hakkında sorulduğunda mescidden çıkmadan bunu haber vereceğini söylemesi ve meclisten kalkıp giderken mescidin kapısında hatırlattıklarında bunu haber vermesidir (Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, (458/1065), *es-Sünenü'l-Kubrâ*, Meclisu'd-Dâiretu'l-Mearif, Haydarabad, 1344, X, 62; Dârekutnî, Ali b. Ömer (ö.385/995), *es-Sünen*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2004, II, 80 (hadis no.1183). Bu hadiste peygamberimizin (s.a.v) bir ayağı mescidin dışında da olsa verdiği sözü mescidin içinde yerine getirmiştir. Zira İslam hukukçuları bu hadisi esas alarak bir ayağın bina veya evin dışında, diğer ayağın ise içeride olması o yerden çıkmış anlamına gelmeyeceğini veya bir yere girmeye yemin eden kimsenin tek ayağının o yerden içeri girmesi girme sayılmayacağı için yeminini bozulmayacağını ifade etmişlerdir. ( İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, III, 193).

### III. İSLAM HUKUKÇULARININ HİLE KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

#### A. Hanefî Hukukçular

Hanefî hukukçular hilelere karşı geçerli, makul ve uzlaşıcı bir yaklaşım tarzı sergilemişlerdir. İmam Serahsî'ye göre şer'î kurallar üzerinde kafa yoran kimse, muamelelerin farklı şekillerde hilelerle yakın ilgisinin olduğunu görebilir. Hileyi kötü görenler, detaylı bir analizle yetindikleri için, aslında şer'î hükümleri kötü görmüşlerdir. Haramlardan kaçınmak helallere ulaşmak için hileye (çare) başvurmak iyi hiledir. Hoş görülme-yen hile ise şer'î kuralları ihlal eden, haksız şeyleri elde etmeye sebep olan hiledir.<sup>72</sup> Hanefî fakihlerden Nesefî'ye göre hakkın iptal edilmesine sebep olan hile yoluyla Allah'ın emirlerinden kaçmak yani onları terk etmek Müslümanların ahlakıyla bağdaşmaz.<sup>73</sup>

Hanefî hukukçular bir hakkın düşürülmesi veya ortadan kaldırılması için hileye başvurmayı mekruh olarak kabul etmişlerdir. Bu hile ya hakkın vucubiyetinden önce veya vucubiyetinden sonra olur. Bir hak vucubiyet kazandıktan sonra hileye başvurmak ihtilafsız olarak mekruh kabul edilirken, vucubiyet kazanmazdan önce hileye başvurmak konusunda İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed farklı kanaatlere sahip olmuşlardır. Ebû Yûsuf genel olarak bir hakkın vucubiyetinden önce hileye başvurmayı mekruh görmezken, İmam Muhammed bu hileyi bir hakkı iptal etme kabul ederek mekruh kapsamında değerlendirmektedir. Örneğin Ebu Yûsuf'a göre, satın alma, hibe, sadaka ve benzeri temliklerde bir malın mülkiyeti meşru yollarla karşı tarafa geçmektedir. Burada bir hak henüz sabit olmadığı için bir hakkın zayi olması veya iptal edilmesi söz konusu değildir.<sup>74</sup>

#### B. Şafîî Hukukçular

Şafîî hukukçular hileyi mübah, mahzurlu ve mekruh olmak üzere üçe ayırmışlardır.<sup>75</sup> Bu hukukçular hem kendisi mübah olup hem de mübaha ulaştırılan hileyi caiz, ancak kendisi mahzurlu olup mübah yollara ulaştırılan hileyi ise caiz görmemişlerdir.<sup>76</sup> Şafîî hukukçulardan hileyi kabul eden veya reddedenler “*ameller niyetlere göredir*”<sup>77</sup> hadisini esas almışlardır. Buna göre Allah'ın helal kıldığını haram, haram kıldığını helal yapmak maksadıyla başvuru-lan bütün muameleler günah sayılmıştır. Burada haksızlığa uğramış kişiyi meşru yollardan kurtarmak maksadıyla hileye başvuruluyorsa bu tasvib edilmiş, ancak bir hakkın ihlali söz konusu ise hileye başvurmak iyi görülmemiştir. Gazzâlî (ö.505/1111) ve birçok hukukçu ise bu tür hileyi tahrîmen mekruh olarak kabul etmişlerdir.<sup>78</sup>

72 Serahsî, Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (ö.1090/483); *el-Mebsût*, Dâru'l-Mârifê, Beyrut, XXX, 210

73 İbn Hâcer, *Fethu'l-Bârî*, XII, 329, 331,332.

74 Kâsânî, Ebû Bekir Alauddîn b. Mesûd (ö. 1191/587) *Bedâiu's-Sanâi fi Tertîbiş-Şerâ'i*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1982, V, 35.

75 Kazvîni, *Kitâbu'l-Hiyel*, 2.

76 Zerkeşî, el-Kavâid, II, 85-86

77 Buhârî, Sahîh, Bedu'l-vahy, 1.

78 Kastallâni, Ahmed b. Muhammed b.el-Hâtib(ö.923/1517), *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Matbaatu'l-Kubrâ'l-Emiriyye, Mısır,1323, X, 103; İbn Hâcer, *Fethu'l-Bârî*, XII, 328.

### C. Hanbeli Hukukçular

Hanbeli hukukçular şer'î yasakları ihlal etmek için yapılan hile ile mahzurlu olan şeyleri kaldırmak için yapılan hile arasında bir ayırım yapmışlardır. Mahzurlu olan durumları kaldırmaya çıkış (*mehâric*) ismini vererek bunları caiz saymışlardır.<sup>79</sup> İbnü'l-Kayyim *İ'lâmu'l-Muvakkîin* adlı eserinin büyük bir bölümünü "hile" ye ayırmıştır. O da Şatîbî gibi hukuki fiillerde niyetin etkisine şöyle vurgu yapmıştır: Her hukuki fiilin esasını niyet oluşturur. Fiil niyeti takip eder. Niyet meşruysa fiil de meşru olur, şayet niyet meşru değilse fiil de meşru değildir. Dolayısıyla bir kişi faizli bir muamelede bulunmak için satış muamelesi yaparsa bu satış muamelesi riba/faiz sayılır. Aktin şekil olarak yerine getirilmesi onu satış muamelesi haline getirmez.<sup>80</sup> İbnü'l-Kayyim hilenin şer'îatın ruhuyla bağdaşmadığını söyler. Hile ile *seddu'z-Zerîa'yı* birbiriyle mukayese yapar. Hilenin *seddü'z-zerîa* prensibine tamamen ters düştüğünü savunur. Zira, şâri', *seddu'z-zerîa* ile haram sonuçlara sebep olan vasitalara engel olurken, hile ile haram olan sonuçlara giden yollar açılır.<sup>81</sup> İbnü'l-Kayyim bu görüşünü Hz. Peygamberimiz'in (s.a.v) hadisiyle destekler. Şöyle ki Yahudilere iç yağı yemek haram olduğu halde onlar bunu eritip ondan faydalandılar. Böylece ismini değiştirmekle bu işlemin yasak kapsamından çıkacağını düşündüler. Diğer taraftan onu satarak bedelini yediler. Bununla da hile yaparak zahiren haram fiil işlemediklerini zannettiler. Hattabî ise bu hadise göre haram bir fiilin işlenmesine vesile olan hilenin batıl olduğunu söylemektedir. Çünkü sadece bir şeyin şeklinin veya isminin değişmesi onun hükmüne etki etmez.<sup>82</sup>

İbnü'l-Kayyim'a göre hukuki bir fiilin meşru olmasında niyet ve kasıt mihenk taşı oluşturur. İbnü'l-Kayyim pek çok grift konuyla ilgili çözümler sunarak bu yaklaşımı ile hilenin taktik ve kurnazlıktan daha çok şer'î çıkış (*mehâric*) olarak adlandırılacağını ifade eder. İbnü'l-Kayyim bu düşüncesini başka bir örnekle şöyle ifade eder. Kişi bir malı satın alması için başkasına emir verir ve satın alacak kişi de malı satın almayı emreden şahsın bu malı alacağından şüphelenirse izlenecek yol satın alanın üç gün veya daha fazla süre için şart muhayyerliği ile o malı satın almasıdır. Şayet satın almayı kendisinden isteyen kişi malı alırsa bu satış akdi geçerli olur. Ancak almazsa muhayyerlik süresinde malın asıl sahibine iade edilme imkanı doğar.<sup>83</sup>

Ayrıca murabaha satışı da buna örnek gösterilmiştir. Şöyle ki üçüncü bir kişiden malı kendisi için satın almasını isteyen şahıs o malı daha düşük fiyatla o alıcıdan alma durumu söz konusu ise alıcı yine muhayyerlik şartını koşarak o malı satın alır. Bu örneklerde de görüldüğü gibi Hanbeli mezhebi hukukçuları bu tür çözümlerin hileden çok çıkış yolları (*mehâric*) anlamında kullanmışlardır.

79 İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 195.

80 İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 109, 111

81 İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 111

82 İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, III, 112.

83 İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, IV, 22



#### D. Maliki Hukukçular

Maliki hukukçular hile konusunda daha katı davranmışlar ve hileye karşı çıkarak batıl olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre hilenin en belirgin anlamı, şer'î bir kuralı ihlal etmek ve geçersiz kılmak için mübah bir fiili işlemektir. Buna göre hilenin maksadı şer'iatın sabit prensiplerini ortadan kaldırmaktır. Şâtıbî, hükümlerin kulların maslahatı için konduğunu, amellerin de bu maslahatlarla muteber sayıldığını ifade eder. Ona göre, şârî'in maksadı bu maslahatları gerçekleştirmektir. Bir işin zahir ve batını meşruiyet aslı üzere olursa bunda bir sorun yoktur. Şayet o fiili zahiren uygun görünmekle birlikte maslahata uygun olmazsa o fiil sahih ve meşru olmaz. Çünkü bizzat şer'î amellerin kendisi kast edilmemiş bu şer'î amellerle başka anlamlar kast edilmiştir. Bu anlamlar da fiillerin meşruiyet nedeni olan maslahatlardır. Bu fiillerin asıl maksatları dışında kullanılması halinde fiillerin meşruiyetinden söz edilmez. Dolayısıyla maslahatı ortadan kaldıran davranışlarda bulunan kimse kanun koyucunun (şârî') iradesine aykırı davranmıştır.<sup>84</sup> Maliki hukukçular meşru olmayan hileye aşırı karşı oldukları için büyük ihtimalle zarara sebep olacak meşru vasıtaları bile kabul etmezler. Onlar fikhın bir çok alanında kullandıkları *seddü'z-zerâi'*yi hile diye adlandırır. Şâtıbî, *seddü'z-zerâi'*yi kendisinde maslahat bulunan şeyi kullanmak suretiyle meşru olmayan (*mefsedet*)'e ulaşmak şeklinde tanımlamaktadır.<sup>85</sup>

İslam hukukçuları yasak bir fiile sebep olmaları itibarıyla *hile* ile *zerâi'* arasında ilişki kurmuşlardır. Ancak *zerâi'* her zaman meşru olmayan bir sebeple ilişkili değildir. Esasen *zerâi'*, bir kötülüğün meydana gelmesinden önce onu önlemeyi hedefler. Bu bakımdan belirli bir sonuca ulaşma niyeti sonuca ulaştıran vasıtaları değerlendirmek için güvenilir bir temel teşkil etmez. Hile ise, şer'î bazı yasakları ihlal etmek için daima niyet ve maksada binaen yapılır.<sup>86</sup>

#### IV. HİLENİN ÇIKIŞ NEDENLERİ

Hilenin siyasi sebeplerden kaynaklanabileceği söylenebilir. Zira hukuk devletinde bazı hakların devlet tarafından gasp edilmeye başlaması üzerine hak sahipleri haklarını korumak için açıktan devletle mücadele etme, bunun karşılığı ceza ve zulme maruz kalma yerine pasif direnme şekli olan hilelere başvurma ihtiyacı hissetmişlerdir.<sup>87</sup>

İbn Haldun (ö.808/1405) da bu konuda şunu söyler: "İdarecilerin şefkat ve merhametli olması gerekir, şayet idareciler sert davranır ve şiddet göstererek hak-

84 Şâtıbî, *el Muvâfakât*, II, 385; Mansoori, *Use of Hiyal*, 75.

85 Şâtıbî, *el Muvâfakât*, IV, 199.

86 Mansoori, *Use of Hiyal*, 76; Karafî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdris es-Senhâcî (ö.1285/684), *Envâru'l-Burâk fî Envâ'il-Furûk*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1998, II, 59.

87 Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, 143-144

sız olarak halkı cezalandırır, onların kusurlarını araştırırlarsa halkta korku ve zillet hakim olur, yalan söylemeye, hile yapmaya meylederek bu cezalardan kurtulma yolunu seçerler. Bunun sonucu olarak insanlar kötü huylar edinir, ahlakları bozulur.<sup>88</sup>

Bazı halifeler kendi makamlarını koruyabilmek maksadıyla bazı hakları kısıtlama ve kadınlardan istekleri doğrultusunda fetva alma gayreti içerisinde olmuşlardır. Örneğin Muaviye hilafete geçince hutbede Hz. Ali'ye lanet okutması ve zemmetirilmesi konusunda valilere talimat göndermiş, emrine uymayan valiler öldürülmüştür. Bunun hukuki bir gerekçesi olmamakla beraber emrine karşı gelen valinin halkı ayaklanmaya teşvik edebileceği düşünülmüş, devletin bekası olan maslahat prensibine dayanarak bu yola başvurulmuştur. Yine Emevi ve Abbasi döneminde saltanatın menfaat ve geleceğine ters düşebilecek ictihad ve görüşlere kısıtlamalar getirilmiş gerekli tedbirler alınmıştır.<sup>89</sup>

Ebû Hanîfe'nin Abbasi döneminde kadılık görevini üstlenmemesi, İmam Mâlik'in halifenin isteği doğrultusunda fetva vermemesi üzerine cezalandırılması,<sup>90</sup> siyasi otoritenin alimler üzerindeki baskılarını göstermektedir.

Siyasi otorite halktan zorla beyat almaya başlamışlardır. İslam'da ilk defa idareci olarak Haccâc (95/74), halkdan talak, köle azadı, sadaka verme ve hacca gitmeye dair yeminle beyat almıştır. Hatta bu beyat yazılı metin haline getirilmiştir. Ahdini bozan kişinin eşinin üç talakla boş olacağı, malının sadaka olarak dağıtılacağı, kölesinin azat olacağı ve Ka'beyi elli defa ziyaret edeceğine dair yemin ettirilmiştir.<sup>91</sup>

İşte yukarıda söz konusu edilen ahitnamelere yerleştirilen yeminler, kölelerin azadı, adaklar, boşamalar ve daha birçok fikhî meselenin çözümü için hilelere başvurulmuştur. Hatta imam Malik ve Hicaz fakihleri bu yeminlerin geçersizliğine hükmetmişlerdir.<sup>92</sup>

Hileye başvurmanın ne zaman başlatıldığı fakihler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Bir kısım hukukçular hilenin çıkışını tâbiûn döneminin son zamanları olarak gösterirken,<sup>93</sup> kimi fakihler ise hilenin ortaya çıkışını Ebû Hanîfe ile başlatmak istemişlerdir ancak bu görüşe itiraz edilmiştir.

Devletin mali politikasını beğenmediğinden dolayı zekat vermemek için hileye başvurulmuştur. İdarecilerin alınan zekatları yerli yerince harcamamaları, devlet görevlilerinin haksız yere bir takım mallara el koymaları neticesinde malları alınan kişiler, hileye başvurarak bunları zekat yerine saymaya çalışmışlardır.<sup>94</sup> İslam alim-

88 İbn Haldûn, Abdurrahmân b.Muhammed (ö.1405/808), *Mukaddime*, Mektebetu'l-hidâye, Dımeşk, 2004, II, 48; Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, 146)

89 Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, 153-154.

90 Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, 155,157.

91 Hudari Bek, Muhammed (ö.1927), *Târihu't-Teşri'il-İslâmî*, Matba'ul-istikâme, Kahire, 1939, 277.

92 Hudari, *Târihu't-Teşri'il-İslâmî*, 277.

93 Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, 167.

94 Semerkandi, Said b. Ali, *Cennetu'l-Ahkâm, ve Cennetu'l-Hisâm fi'l-Hiyel ve'l-Mehâric* (tahkik: Saffet Köse-İlyas Kaplan), Dâru Sâdir, Beyrut 2005, s. 36.

leri sarf yerlerine harcanmayan zekatın geçerli olmayacağını ifade etmekle birlikte<sup>95</sup> bazı alimler zalim sultanlara verilen malların zekat yerine sayılabileceğini ifade etmişlerdir. Yine Emeviler döneminde Müslüman olmayan şahısların zekat memuru olarak görevlendirilmeleri üzerine kafirlere zekat verilmemesi ve onlardan gizlenmesi için hileli yollara başvurulmuştur.<sup>96</sup>

Hileye başvurma nedenleri arasında hukuki sebepler de belirtilmektedir. İslam hukukunun ilahi hukuk olduğu, bu nedenle statik bir yapıya sahip olduğu, değişime açık olmadığı, değişen toplumun ihtiyaçlarına cevap veremediği bu bakımdan bir takım hileli yollara başvurulduğu savunulmaktadır.<sup>97</sup> Ancak İslam hukukunda çok geniş bir içtihat alanı bulunduğu, yapısal olarak sürekli olarak canlı ve dinamik olduğu düşünülürse, bu iddianın isabetli olmadığı görülmektedir.<sup>98</sup>

Hukuki muamelelerde hile yoluna başvurma nedenlerinden biri de akdin dış görünüşüne yani siga ve lafızlara itibar edip maksat ve manayı göz önünde bulundurmadır.<sup>99</sup> Diğer taraftan ictihad müessesesi Peygamberimiz (s.a.v) ve müctehid imamlar döneminde icra edilmiş, ancak taklit döneminde kitap, sünnet ve icma gibi asıl kaynaklar yerine mezheplerin kavil ve hükümleri ictihad yerini almış hatta ictihad kapısının kapandığı hükmüne varılmıştır.<sup>100</sup> Mezheplerin teşekkül ve inkişaf döneminden sonra genellikle ortaya çıkan meselelerin çözümü için İslam hukukunun genel kurallarına müracaat etme yerine mezhebin kaidelerine uyulmuş, böylece hileye başvurma yaygın hale gelmiştir. Örneğin Müslüman halktan toplanan vergilerin tümü zekat hükmünde sayılmış, zekatın sarf mahalli olan ve bu anlamda temlikin gerçekleşeceği fakir şahıslara zekat verilmesine hükmedilmiştir. Ayrıca mescid, yol, köprü, kanal açma, baraj yapma, okul, ribat gibi temlik olmayan yerlere zekat verilemeyeceği hükme bağlanmıştır. Böylece devlet topladığı öşrü sadece mücahidlere tahsis etmiş, Ribatın da öşürden yararlanabilmesi için başvuru hilede öşrün fakirlere verilip fakirlerin de ribata hediye olarak vermeleri sağlanmıştır.<sup>101</sup> Yine Osmanlı döneminde donanmaya zekat verilmesi konusunda da benzer hileye (çözüm) başvurulmuştur.<sup>102</sup>

Mezhep taassubu da hileye başvurma sebepleri arasında sayılmaktadır. Öyle ki kişi, bazı meselelerde kendi mezhebinde gördüğü zorluğu aşmak için başka mezhebi taklit etmekte ve böylece zorluktan kendi mezhebine aykırı da olsa hile yoluyla kurtulmaktadır.<sup>103</sup>

95 Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, 174-75; Semerkandî, *Cennetü'l-Ahkâm*, 37; Maverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 1058/450) *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Diniye, Mektebetu Dâri İbn Kuteybe, Kuveyt*, 1989, 155

96 Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm (ö.838/224), *el-Emvâl*, Dâru'l-Hudâ en-Nebevî, Mısır, 2007, II, 245 (hadis no.1584), II,248-249 (hadis no. 1592)

97 Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, 181-184.

98 Aynı kanaat için bkz. Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, 184-185.

99 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, XII, 326

100 Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, 192,

101 Heyet, *Fetevâ'l-Hindiyye*, Dâru İhyâ-i Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1980, VI, 392.

102 Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, 194.

103 Buhayrî, *el-Hiyel fiş-Şerâti'l-İslâmiyye*, 303.

Mezhep taassubu sonraları kırılmış, örneğin Hanefi hukukçusu Hamevî (ö.1098/1687) üç talakla boşanan kadının eski kocasıyla evlenebilmesi için evleneceği ikinci erkekte aranan nitelikler konusunda Hanefî ve Malikî mezheplerinin görüşlerinin birleştirilmesinin daha uygun olacağını Ebû Leys es-Semerkandî de bir meselede Hanefî mezhebinde bir görüş mevcut değilse ona yakın olduğu için Maliki mezhebinin görüşünün alınabileceğini savunarak<sup>104</sup> mezhep taassubunu esnetmeye çalışmıştır.

Yine idarecilerin halk üzerindeki baskıları ve haksız uygulamaları hileye başvurma nedeni olarak görülmüştür. İslam alimleri bu baskılara karşı çıkış yolları aramış bu durum hilenin çoğalmasına vesile olmuştur. Örneğin köle azadı, evlenme boşanma ve yeminlerle ilgili konularda çıkış yolu olarak hilelere çokça başvurulmuştur.<sup>105</sup>

Mahkemelerde tek mezhebin içtihatlarının uygulanması da bazen hileli yollara başvurmaya sebep olmuştur. Örneğin, kocasından bain talakla ayrılan kadın, sünnette belirtildiği üzere nafaka ve süknâ hakkını kaybettiği için başka bir mahkemeye müracaat ederek nafaka ve süknayı alabileceğini düşünür. Ancak koca, boşadığı karısına nafaka ödememek için hile olarak iddet müddetince kaybolur. Bu müddet bittikten sonra kadının nafakası düştüğü için mahkeme kocanın nafaka ödemesine hükmetmez.<sup>106</sup> Yine sarhoş iken karısını boşayan kişi Şafii mezhebine göre bu boşamayı geçerli saymayan hakime müracaat ederek evliliğini devam ettirir.<sup>107</sup>

Mezheplerin bazı içtihatları haksız muameleler için kullanılmış ve istismara sebebiyet vermiştir. Yukarıda da bahsedildiği gibi Emeviler dönemindeki bazı halifelerin, talak, köle azadı, yemin, nezir gibi konularda haksız yollarla beyat aldıkları için halk kurtuluş çaresi olarak hileli yollara başvurmuşlardır.

Yine Müslüman olmayan ülkelerde yaşayan Müslümanların İslam'a aykırı haksız muamelelerle karşılaştıklarında onlara karşı mücadele etme yerine hile yoluna başvurmuşlardır.<sup>108</sup>

İbn Teymiye de hile başvurulma nedenlerini şöyle açıklamaktadır:

Kişinin emir ve nehiyde şarî'in hikmetini anlayamayacak şekilde cahil olması, hükmü zahirine bağlamaktan başka çaresi de olmamasıdır. Bu durumda dinin hakikatini değil zahirini ikame etmesidir. Hileye başvuran kişinin münafık gibi dav-

104 Hamevî, *Gamzu Uyûni'l-Besâir*, IV, 232

105 Hudarî, *Târihi't-Teşrî'l-İslâmî*, 277, Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, 207.

106 İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîin*, III, 398.

107 Semerkandî, *Cennetü'l-Ahkâm*, 213.

108 Hicri dokuzuncu asırda Afrika'nın bir bölgesinde Müslümanların yaşadığı bölgeyi işgale eden Habeşli Hristiyanlar Müslümanlara eziyet eder ve her yıl kralları için Müslüman bir kızla evlendirilmesini isterler. Onlar da kıza elbise giydirip bir tabuta koyup namazını kıldıktan sonra kralın elçisine teslim ederler. Böylece kıızı ölü sayarlar (Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, 223, Nukire, Muhammed Abdullah, *intişâru'l-İslâm-fi Şarki 'İfrîkiyye*, Dâru'l-Merih, Riyâd, 1982, 226).

ranması ve özellikle bu konuda ve diğer konularda kendi görüşünün daha isabetli olduğuna inanması, maksadını gerçekleştirebilecek aşırı istek sahibi olması, makamı ve kendisine saygı gösterilmesini sevmesidir. Makamından dolayı etrafında birçok insan bulunduğu, özellikle kendi görüşünün daha isabetli olduğuna ve bu konuda yasak/ haram bir şeyin bulunmadığına inanmasıdır. Aslında kişi, hileye başvurduğu konuda insanların kendisiyle aynı fikirde olmadığını ve fikrini açıkladığı zaman ayıplanacağını düşünür. Bu bakımdan hileye başvurur. Bunu izlemek için bir yandan yasak/haram olan fiili terk ettiğini göstermeye çalışırken diğer taraftan helali haram kılmaya çalışır. İnsanlar zahiren ondan memnun olurlar ancak o kişi arka planda inandığı şeyi yapmaya çalışır.<sup>109</sup>

Yine hile'ye başvurmanın bir başka sebebi, Allah'ın emrettiği şeyi yapmak yahut yasakladığı şeyi terk etmekten hoşlanmamak olarak gösterilmiştir.<sup>110</sup>

## V. İSLAMİ FİNANS KURUMLARININ BAŞVURDUKLARI HİLELER

İslâmi finans kurumları kuruluş aşamalarından itibaren hileli işlemlere başvurmuşlardır. Örneğin Pakistan'da devlet bankası 1984 de on iki finans türü ortaya çıkarmıştır. Onların bir kısmı kurnazlığa dayanan ve dinen yasaklanan işlemleri ihtiva etmekteydi. Ancak sonradan bunların sayıları azalmış şimdi ise onlar çıkış yolları (*mehâric*) olarak adlandırılmış ve dinen yasak olan hilelerden kurtulmak için çözüm örnekleri olmuşlardır. Aslında bu hileler hukukun zekice kullanılarak zor meselelere meşru çözümler üretme şeklidir. Ancak bazı hileler İslam'ın yasakladığı kategoride değerlendirilmiş, böylece İslami finans kurumlarının etkisini ve meşruiyetini olumsuz şekilde etkilemiştir. Bugün Günümüzde finans kurumları, yaptıkları işlemleri hileden çok çözüm çareleri, çıkış yolları olarak nitelendirilmektedir.<sup>111</sup> Bu kuruluşlarının kullandıkları hileler genelde hukukun maksadına aykırı olmadan faiz yaşama karşı çözüm çaresi olarak düşünülmüştür. Bu çareler de tartışmalı olmakla birlikte *beyu'l-'ine*, *tavarruk*, *beyu'l-murabaha*, *sukûk*, *bey' bi'l-vefâ* gibi işlemleri kapsamaktadır.

### A. Bey'u'l-'İne

Sözlükte ziyade<sup>112</sup> anlamına gelmekle beraber terim anlamı, bir kimsenin verisiye satmış olduğu malı müşteriye teslim ettikten sonra parasını henüz almadan

109 İbn Teymiye, Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalim, (ö.728/1327), *el-Fetevâ'l-Kubrâ*, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 1987, VI, 171; Mecmû'u'l-Fetevâ, XXIX, 45; Buhayrî, *el-Hiyel fiş-Şerîa*, 302.

110 İbn Teymiye, *el-Fetevâ'l-Kubrâ*, VI, 104; Mısıri, Refik Yunus, *el-Hiyelu'l-Fıkhiyye beyne'l-Bâtî ve İbni'l-Kayyim*, [http://islamiccenter.kau.edu.sa/arabic/Hewar\\_Arbeaa/abs/263/Hiwar1430-16.pdf](http://islamiccenter.kau.edu.sa/arabic/Hewar_Arbeaa/abs/263/Hiwar1430-16.pdf), 27-28

111 Mansoori, *Use of Hiyal*, s.78

112 İbn Fâris, Ebu'l Hüseyin Ahmed (ö.395), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, II, 207, ayn maddesi

malı tekrar öncekinden daha düşük bir fiyatla ve peşin olarak geri satın alma işlemine denir.<sup>113</sup> Bu tür akit bir bakıma süre mukabilinde alınan fazlalığı helal kılmak için yapılan kredili satıştır. Bu muameleye ‘iyne denmesinin sebebi, vadeli olarak alınan malın satıcısından daha düşük fiyatla peşin para almaktır. Bazı İslam hukukçuları da bu muameleyi çok vereceği yerde az vererek darda kalan kişiye yardım etmek şeklinde tanımlamışlardır.<sup>114</sup> Bu işlem geri almak üzere yapılan satış türü olarak isimlendirilmiştir. Pakistan’da devlet bankasının çıkarmış olduğu finans modellerinden birini teşkil eden bu işlem pratik olarak uygulanmadığından sonradan geçersiz sayılmıştır. İslami finans kurumlarını denetleyen ve muhasebesini yapan organizasyon da bu işlemin geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Ancak bugün Malezya’da İslami bankalar hala geri alım anlaşmasını finans türü olarak kabul etmektedirler.

Bu işlem şöyle yapılmaktadır; Banka müşteriye kredili olarak bir toprak parçası satar sonra da onu peşin olarak daha ucuz fiyata geri satın alır. Burada fiyat farkı bankanın gelirine kaydedilir. Şafiî hukukçuların bu akdi meşru kabul etmeleri bu uygulamaya temel dayanak olmuştur. Malezya’daki finans kurumları sözleşmede niyyet açıkça belirtilmediği sürece, meşru olmasa da akdin meşruluğuna zarar vermeyeceğinisavunurlar.<sup>115</sup>

Hukukçuların çoğunluğuna göre ‘iyne satışı işlemi meşru değildir. Çünkü bu yöntem dinen faizi meşru kılmak için başvurulmuş hile yoludur. Hanefî hukukçularına göre bu akit üçüncü kişiyi ihtiva ederse meşru olur. Zira üçüncü kişi satıcı yani kredi verenle alıcı borçlu arasında bir aracıdır. Maliki ve Hanbeli hukukçular ise bu işlemin geçersizliğine hükmetmişlerdir. Bu hukukçular *seddü’z-zeria* prensibine dayanarak faiz gibi haram olan fiillere sebep olacağından dolayı *bey’u’l-‘ineyi* geçersizsayingmişlerdir.<sup>116</sup>

Şafii ve zahiri mezhebi hukukçuları ise, *bey’u’l-‘ineyi* caiz görmüşlerdir. Onlara göre kişinin akit yaparken sözlü ifadesi esas alınır. Niyetinden dolayı Allah’a karşı sorumludur. Onlar İslam hukukçularının çoğunluğu tarafından delil olarak kullanılan hadisin zayıf olduğunu dolayısıyla hükme dayanak oluşturamayacağını söylerler.<sup>117</sup> Bütün bu görüşler içerisinde İslamî finans kurumları, Şafiî ve zahiri mezhebinin görüşünü tercih etmiştir. Bu sistem Malezya’daki İslami sermaye piyasası için geliştirilmiştir. Müesseseler ve fertler sermayeye ihtiyaç duydukları zaman

113 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIII, 306; Hammad, Nezh, *İktisadi Fıkıh Terimleri* (trc.Recep Ulusoy), İstanbul, 1996, 129;

114 Hammad, *İktisadi Fıkıh Terimleri*, 129

115 Mansoori, *Use of Hiyal*, 79.

116 Dârekutnî, *Sünen*, III, 478; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 277; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf (ö.463h.), *el-İstizkâr*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000, VI, 272. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhayyiddin b. Şeref (ö.676/1277), *el-Mecmû’ Dâru’l-Fikr*, ty. by., X, 153; Kâsânî, *Bedâi’ü’s-Sanâi*, V, 199; İbnu’l- Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid(ö.861/1456) , *Fethu’l-Kadîr*, Dâru’l- Fikr, Beyrut, ty. VI, 435; Sanânî, Muhammed b. İsmâil, *Subulü’s-Selâm*, Mektebetu’l-Mustafâ el-Bâbi el-Halebî, 1960, ty. III, 42.

117 [http://www.mifc.com/index.php?ch=menu\\_know\\_ftw&pg=menu\\_know\\_ftw\\_reso&ac=499&mode=view](http://www.mifc.com/index.php?ch=menu_know_ftw&pg=menu_know_ftw_reso&ac=499&mode=view)

kendi mal varlıklarını ipotek ederek bu ödeme metodunu kullanabilirler. Onlar sermayeye ihtiyaç duyan kimselerin sermayeyi kaybetmeden tasfiye etmelerine cevazverirler.<sup>118</sup>

*Bey'ul-îne*'yi bir hile olarak kabul eden İbn Teymiye şöyle der: “*Bey'ul-îne* vadeli olarak satılan malı müşteriye teslim ettikten sonra daha düşük fiyatla peşin olarak geri satın almaktır. Bu satış bir hiledir. Zira dış görünüşü, şekil olarak meşru bir satış akdi olmakla birlikte hakikati faizli muameledir. Şâri' hükmünü hakikat üzere düzenlemiş, zahire önem vermemiştir.”<sup>119</sup>

## B. Teverruk

Teverruk işlemi, paraya ihtiyacı olan kimsenin vadeli olarak bir kişiden mal satın alması, sonra da bu malı piyasada peşin olarak aldığı fiyattan daha az fiyatla üçüncü kişiye satmasıdır. Alıcı ilk satın alan olmak itibarıyla ihtiyaç duyduğu parayı esas olarak satıcıdan borç eder. Alıcı ikinci satışta peşin para almayı garanti edince ilk satıcıya vadeli veya peşin olarak borcunu öder. Bu işleme teverruk denilmesinin sebebi ise gümüş (ورر) yani parayı veya finansı muhtaç olan kimseden almış olmasındandır.<sup>120</sup> Teverruk ihtilafı bir işlemdir. Zira emtia alımı niyeti alıcının veya mal sahibinin menfaatine yönelik bir işlem olmadığından Şer'iate uygunluğu tartışma konusudur. Bu işlemlerin meşruiyetinin tartışmalı olması, herhangi bir gerçek ekonomik aktivitesinin olmaması dinen yasak olan faizli işleme sebep olmasındır.<sup>121</sup> Teverruk şöyle örneklendirilmiştir: 10.000 TL ye ihtiyaç duyan A, B'den vadeli /kredili olarak kendisine belirli bir mal satmasını talep eder. B ise A'nın acil nakit ihtiyacını karşılamak için 10.000 TL değerindeki bir bilgisayarı 12.000 TL ye vadeli olarak A'ya, A'da bilgisayarı üçüncü kişiye peşin olarak satar. Ancak bu durumda A, B'ye 12.000 TL borçlanmış olmaktadır.

İslam alimleri bu tür bir işlemin caiz olup olamayacağı konusunda farklı kanaatlere sahip olmuşlardır. Çoğu hukukçular bunun geçersiz olduğuna hükmetmişlerdir. Onlara göre bu muameleye sevk eden amil, satılan eşyanın fiyatının artırılmasına karşı borç para alınmasıdır. O da belirli artışa karşılık para almak için başvuru hukuki hiledir. Bundan da öte paranın parayla değişiminde bir tarafa ilave menfaat sağlamaktır.<sup>122</sup>

Malikî hukukçular teverrukün batıl olduğunu savunmuş ve kaynaklarında bu işlemi şöyle örneklendirmişlerdir: A, B'den 80 TL borç ister bunun karşılığı olarak

118 [http://www.mifc.com/index.php?ch=menu\\_know\\_ftw&pg=menu\\_know\\_ftw\\_reso&ac=499&mode=view](http://www.mifc.com/index.php?ch=menu_know_ftw&pg=menu_know_ftw_reso&ac=499&mode=view)

119 İbn Teymiye, *Fetâvâ'l-Kubrâ*, VI, 41. Mecelle'nin üçüncü maddesinde de “ukudda itibar mekâsîd ve meâniyedir. Elfâz ve mebaniye değıldir” hükmü yer almaktadır.

120 Mansoori, *Use of Hiyal*, 79

121 <http://www.dummies.com/how-to/content/reverse-murabaha-tawarruq-in-islamic-finance.html>

122 Mansoori, *Use of Hiyal*, 79



100 TL vereceğini söyler. Borç almak istediği B, bunun meşru olmadığını ancak seksen lira değerindeki bir malı yüz liraya satabileceğini söyler. Maliki hukukçular bu işlemi caiz görmemişlerdir.<sup>123</sup>

Hanefi hukukçular *teverruk* konusunda iki görüşü benimsemişlerdir. *Teverruk* işlemi *bey'ul-'îne* şeklinde değerlendirenler bu işlemi şöyle örneklendirmişlerdir. *Beyul-'îne*'de paraya ihtiyaç duyan kişi bir tüccardan borç para talebinde bulunur. Tüccar kar amacı güttüğünden faizli işleme girmemek için borç isteyen kişiye 100 lira değerindeki bir elbiseyi vadeli olarak 150 liraya satar. Paraya ihtiyacı olan kişi de o elbiseyi peşin olarak piyasada 100 liraya satarak ihtiyacını karşılar. Bu işlemde borç alan kişi, borç verene yüz elli lira borçlanmıştır. Faizli işlemler ile uğraşan tefecilerin başvurduğu bu yöntem meşru görülmemiş aksine zemmedilmiştir.<sup>124</sup> Ancak Hanefi hukukçulardan Ebû Yûsuf bu satış işlemi mekruh görmemiş, sahabilerden birçoğunun bu işlemi yaptıklarını ve övdüklerini, faiz işlemi olarak kabul etmediklerini ifade etmiştir.<sup>125</sup>

Şafii hukukçular *bey'ul-'îne*'yi caiz gördükleri için *teverruk*'ü de caiz görmüşlerdir. Bu işlemde akdin dış görünüşünün yani kuruluş şeklinin İslam hukukuna uygun olmasını, iç görünüşünün yani maksad ve niyetin ise önemli olmadığını savunurlar.<sup>126</sup>

Hanbeli hukukçular da *teverruk*'ü caiz görmüşlerdir. Şöyle ki nakit paraya ihtiyacı olan kişi yüz lira değerindeki bir malı 150 liraya vadeli olarak satın almak ister.<sup>127</sup> Ancak Hanbeli hukukçulardan İbn Teymiye ve öğrencisi İbnü'l-Kayyim kendi mezhebindeki hukukçularla aynı görüşte değildir. Onlara göre *teverruk* ve *beyul-'îne* hüküm bakımından aynıdır.<sup>128</sup> *Teverruk*'ü caiz gören hukukçular bu görüşlerini ayetle temellendirmişlerdir.<sup>129</sup> Ancak bu işlemin meşru (caiz) olması için bazı şartlar aramışlardır.

a. Kişinin zaruri ihtiyacının bulunması ve nakit paraya olan ihtiyacını başka türlü karşılama imkanının kalmaması. Buna göre borç alma imkanı bulunan kişinin bu işleme başvurması meşru (caiz) görülmemektedir.

b. Yapılan akdin faizli işleme benzememesi. Örneğin satıcı bin lira değerindeki bir malı bin iki yüz liraya satacağını satış akdinde açıkça ifade etmemelidir. Çünkü

123 Dusûkî, Muhammed b. Ahmed (ö.1815/1230), *Hâşiyetu'd-Dusûkî alâ Şerhi'l-Kebîr*; Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, by, ty., III, 89; Derdir, Ebu'l-Berekât Ahmed (ö.1786/1201), *eş-Şerhu'l-Kebîr*, (Haşiyetu Dusûkî'nin içinde) 89

124 Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali (ö.740/1342), *Tebyînu'l-Hakâik*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, Kahire, 1313, IV, 163; İbn Âbidîn, Muhammed Alauddin (ö.1836/1252), *Hâşiyetu Reddî'l-Muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2000, V, 325.

125 İbnü'l-Humâm , Kemâleddin Muhammed b. Abdilvehhâb (ö.1678/1089), *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, ty. VII, 212.

126 Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref (ö.676/1277), *Ravdatu't-Tâlibîn*, Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1405, III, 416

127 Ebû Necâ, Şerefuddîn Mûsâ b. Ahmed (ö. 960/) *el-İknâ' fî Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty., II, 77; Maradavî, Ebû'l-Hasan Alâüddin Ali (ö.1480/885), *el-İnsâf fî Marîfeti'r-Râcih mine'l-Hilâf alâ Mezhebi'l-İmâm*, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1419, IV, 243; Buhûti, Mansûr b. Yûnus b. İdris (ö.1051/1641), *Keşşâfu'l-Kimâ' an Metni'l-İknâ'*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1402, III, 186.

128 İbn Teymiye, *el-Fetavâ'l-Kubrâ*, V, 392; İbnü'l-Kayyim, *l'İlâmü'l-Muvakkîin*, III, 170; Mansoori, *Use of Hiyal*, 80.

129 Bakara, 2/275

bu durumda bir bakıma paranın fazla miktardaki parayla satımı söz konusu olur. Ancak satıcı müstakbel alıcıya o malın gerçek değerini ve kâr marjını söylese bu işlem meşru olur.

c. Malı satın alan kişinin, kabz etmeden önce üçüncü kişiye satış yapmaması veya satın aldığı aynı kişiye düşük fiyatla satmaması gerekir.<sup>130</sup>

Dünya Müslüman Birliği (League) Fıkıh Akademisi de 1998 yılında yapılan beşinci oturumunda *teverruk*'ün belirli şartlar muvacehesinde caiz olduğuna hükmetmiş ancak on yedinci oturumunda İslam bankalarının bugünkü uyguladıkları *teveruk*'ün batıl olduğuna karar vermiştir.<sup>131</sup>

İslam bankalarında uygulanan *teverruk* sistemi şöyle çalışmaktadır: Banka müşterisine uluslar arası piyasadan bir mal temin eder ve onu müşteriye satar. Banka, müşterisi ile şu hususta da anlaşır. O mal banka aracılığı ile piyasada satılacaktır. Bunu şöyle örneklendirmek mümkündür. Müşteri A, B bankasına müracaat ederek kendisine 10.000 TL borç vermesini ister. B bankası nakit veren C kredi kurumundan 10.000 TL değerinde bir mal satın alır ve A'ya 12.000 TL bedelle bir yıl vadeli olarak satar. Sonra B, A'nın temsilcisi olarak o malı C'ye 10.000YTL peşin fiyatla satar ve parayı temsilcisi olduğu A'ya verir. Bu işlemde de anlaşıldığı gibi banka, müşteri ile kredi sağlayan kurum arasında bir aracı görevi üstlenmektedir.

Hong Kong Shanghai Banka Şirketi ve diğer birçok bankalar *teverrukü* bireysel finansman için kullanırlar. Uluslararası komisyonculardan ham madde satın alır, sonra ön kabul fiyatla anlaştıkları zaman ödeyebilecekleri şekilde malları onlara satarlar. Müşteri ham maddeyi üçüncü kişiye satması için bankayı kendisine temsilci olarak tayin eder, gelirler alacağın hesabına yatırılır.<sup>132</sup>

Yukarıda sözü edilen uygulamalara bakıldığında *teverruk*, faiz yasağından dolayı ortaya çıkan borç para bulma probleminin aşılması için hukuki bir çaredir/hiledir. Şöyle ki *teverruk* bir satış işlemi olarak görülmüş olsa da esasında faizli borç işleminden ibarettir. *Teverruk* bir bakıma nakit elde etmek için borç verilen finans miktarının üzerindeki fazlalık ve artışa karşı başvuru olan bir kredi vasıtası ve tekniğidir. Emtia sahibi muhtemel borçlu değildir. Borçlunun risk ve sorumluluğu emtiaya geçmez.

*Teverruk* işlemine şöyle bir itiraz yöneltilmektedir. Bu işlem, sonradan daha fazla nakit ödemek için peşin nakit elde etme kurnazlığıdır. Bu işlemde etkin olarak iki taraf bulunmaktadır. Yani gerçek anlamda bağımsız üçüncü taraf bulunmamaktadır. Bu işlemde gizli bir geri alım söz konusudur. *Teverruk* satışında satış konusu olan ham madde, *teverruk* satışlarına hiç dahil olmaz. Bu işlem neredeyse ham

130 İbn Teymiye, *Fetavâ'l-Kubrâ*, VI, 170; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîin*, III, 170.

131 Mansoori, *Use of Hiyal*, 81, Qarârât al-Majma' al-Fiqhî li Rabitah al-'Alam al-İslâmî, 1410/1998.

132 Mansoori, *Use of Hiyal*, 82.

madde satışından tamamen bağımsızdır. Çünkü fırsatların etkinleştirilmesi için *teverruk* bir destek olarak hizmet sunar. Diğer taraftan *teverruk* normal ve gerçek ticari emtia faaliyetleri ile ilgili hiçbir risk taşımaz.<sup>133</sup>

### C. Murabaha Emtia Satışı

Murabaha kavram olarak karşılıklı olarak mutabık kalınan kâr üzerine yapılan satıştır. Teknik olarak satıcının maliyetini ve kârını açıkladığı satış sözleşmesidir. İslami bankalar tarafından finansman modu olarak uyarlanmıştır.

Murabaha emtia satışı İslami bankaların finansman sözleşmelerinde yaygın olarak kullanılan bir sistemdir. Bu işlem bedel karşılığı olan akidler'in (*ukudu'l-Muâvada*) bir bölümü olan "*beyu'l-emânet*"i, hatta *sukûku* da içine alacak şekilde bütün muamele türlerini kapsar.<sup>134</sup> Murabaha emtia satışı likidite yönetimini ve yatırım maksatlarını kolaylaştırmak için Malezya'da bankalar tarafından kullanılmaktadır. *Commodity Murabaha Program* (CMP) olarak isimlendirilen bu işlem *teverruk* prensibine dayanan nakit mevduat ürünüdür. Ham palmiye yağı kullanan ilk emtia bazlı işlem olması için tasarlanmış temel varlıklar üzerine dayalı sözleşmeler gibidir.<sup>135</sup>

Murabaha finansmanında finans kurumu müşterisi için mal satın alır ve kâr marjını ilave ederek müşterisine vadeli olarak tekrar satar. Müşteri bu satış bedelini ya vadeli veya vade sonunda peşin öder. Emtianın para değeri fiyat diye isimlendirilir. Emtianın kabzi ve bedelin ödenmesi eş zamanlı olur. Yani bedel hemen veya ileriki bir tarihte ödenir. Murabaha satışı, farklı sözleşmeleri barındıran bir gurubu ifade eder. Örneğin müşteri A, B bankasından maliyetini ilave ederek kendisine bir araba satın almasını ister. B banka arabanın nakit bedelini satıcıya ödeyerek arabayı satın alır. Banka bu alış bedeline kendi masraflarını da ilave ederek müşteri A'ya arabanın asıl fiyatının üzerinde bir fiyatla satar. Bu fazlalık bankanın kâr marjını gösterir. Ancak müşteri A, arabanın son fiyatı üzerinden ödeme yapacağına dair bankaya onay vermesi gerekir.<sup>136</sup> Kendiliğinden yapılan bu anlaşma faizli işlemi ihtiva etmez. İslam, faizin illeti olan paranın parayla değiştirilmesinde vadeden dolaylı alınan fazlalığı uygun görmez. Ancak maliyetin fiyata eklenmesini yahut emtianın kârlı satışını meşru kılar. Çünkü vadenin emtia bedeli üzerinde artış payı vardır. Yani vade uzun olduğu zaman bedelde artış söz konusu olur. Bu hükme binaen İslami sözleşmelerde vadeli satışlara müsaade edilmiştir.<sup>137</sup>

Murabaha emtia satışı (commodity murabaha) Pakistan'daki bankalarda da uygulanmıştır. Likidite ihtiyacı için bir banka, İslami bankaya fon gereksinimini

133 Mansoori, *Use of Hiyal*, 82; ayrıca bkz. Dr. Salman Khan, Organized Tawarruq in Practice: A shari'ah Non-Compliant and unjustified Transaction, *New Horizon*, Oct-Dec. 2010

134 Nidal Alsayyed, The Uses and Misuses of Commodity Murabaha: Islamic Economic Perspective, The Global University In Islamic Finance (INCEIF)- Malaysia 10. January 2010, s.3

135 Nidal Alsayyed, The Uses and Misuses of Commodity Murabaha, 2-3; Mansoori, *Use of Hiyal*, 82.

136 Nidal Alsayyed, The Uses and Misuses of Commodity Murabaha, 4.

137 Nidal Alsayyed, The Uses and Misuses of Commodity Murabaha, 5.

karşılama için girişimde bulunur. Gerekli onaylardan sonra taraflar emtia satışını gerçekleştirmek için Asıl Murabaha İmkânı Anlaşmasına dahil olurlar. Anlaşmadan sonra likidite ihtiyacını karşılayan banka, İslami bankadan istenilen toplam fon miktarı için sipariş formu alır. Bu form üzerine İslam bankası emtia satıcılarından telefonla geçerli olan piyasa oranında emtia satın alır. Bu emtia gübre, bakliyat, prınç gibi farklı maddelerin karışımından ibaret olabilir. Bu satış zamanı emtianın fiziki özelliklerini tespit etmek ve satıcının deposundan teslim almak için İslam bankası bir temsilci/ vekil atar. İslam bankası temsilcisinin emtiayı teslim almasından sonra emtia satıcısı bir satıcı olarak kendi kapasitesini harekete geçirerek İslam bankasına emtianın isimlerini elinde tutmaya yetkili kılan satış faturası/yetki belgesi verir. Bu belgeyi teslim aldıktan sonra gerekli görürse İslam bankası malların fiziki olarak kendisine teslim edilmesini isteyebilir. Bu durumda satıcı, satış yapılırken fiyata dahil olmayan nakliye ücretini fiyata dahil edebilir. İslam bankası kendisiyle anlaşmış olduğu satıcının çek hesabına bu alışa karşılık alış fiyatını yatırır. İslam bankası emtiayı kendisine fon sağlayan bankaya satmadan önce telefonla temsilcisine malı teslim aldığına dair teslim tutanağını imzaladığını teyit ettirir. Olumlu onay üzerine İslam bankası, aynı emtianın maliyet fiyatına kâr ilave ederek telefon kaydı ile fon sağlayan bankaya vadeli olarak satar. Bankanın müstakil yetkili temsilcileri aynı şekilde İslam bankasının deposundaki malı fiziki olarak İslam bankası temsilcisinden teslim alır. Malların ismi yazılı belgeyi teslim aldıktan sonra banka, bu malları elinde tutma veya pazarda üçüncü şahıslara satma konusunda serbesttir. İslam bankasından vadeli olarak aldığı mala karşılık banka ödemededir.<sup>138</sup>

Buradaki murabaha işlemi, İslam bankalarının çoğunluğu tarafından uygulanmaktadır. Genel olarak konvansiyonel banka tarafından finans kurumuna likidite sağlanır. Böylece İslam bankalarının fazla fonları konvansiyonel bankalarca kullanılır. Bu işlemde her iki tarafın da emtiaya ilgi duymadığı açıktır. Bu işlemde emtia kabz olmaz veya risk taşımaz ve onu satan bankanın sorumluluğu bulunmaz. Bu işlem genel olarak sadece finans kurumlarına sağlanan kredi miktarını artırmak için başvurulmuş hileli bir yoldur.<sup>139</sup>

#### D. Sukûk

*Sukûk*, uluslararası sermaye piyasalarında finansmanı arttırmak için geliştirilen faizsiz bankacılık ilkelerine uygun önemli finansal araçlardan birisidir. *Sukûk*, finansal sertifikanın Arapça adıdır ve faizsiz bono olarak tanımlanmaktadır. *Sukûk* faiz ödemeyi veya faiz masrafı yüklemeyi yasaklayan İslam hukuku prensiplerine uyan menkul kıymetlerdir. İkincil piyasada işlem görüp görmemelerine göre sınıflandırılan finansal varlıklardır. *Sukûk* genel olarak İslami prensiplere uygun

138 Mansoori, *Use of Hiyal*, 82-83.

139 Mansoori, *Use of Hiyal*, 84.

(faizsiz) tahvil olarak tanımlanmaktadır. En basit şekliyle *sukûk* bir varlığa sahip olmayı veya ondan yararlanma hakkını göstermektedir. *Sukûk*ta yer alan hak-iddia sadece nakit akışı hakkı değil, aynı zamanda mülkiyet hakkıdır. Bu, *sukûku* geleneksel bonolardan farklılaştırmaktadır. Geleneksel bonolar faiz taşıyan menkul kıymetlerden oluşurken, *sukûk* temel olarak varlık sepetinde sahiplik hakkından oluşan yatırım sertifikalarıdır.<sup>140</sup>

*Sukûk* kullanım şekillerine göre çeşitlilik arz eder. Birçok çeşidi bulunmasına rağmen en önemlileri *icara*, *muşareke*, *selem* ve *istisna' sukûku*'dur. Pakistan'da en çok kullanılan *icâre sukûk*'udur. Bu *sukûk* çeşidinde bir gayr-ı menkulün satımı ve geri kiralanması söz konusudur. Ancak bu *icâre sukûku*'na bir çok İslam hukukçusu karşı çıkmıştır. Çünkü bu tür *sukûk*'ta satış akdi yapılırken açık veya kapalı şekilde geri alınmak üzere düzenlenme yapılır.<sup>141</sup> Devlet *sukûk* çıkarır onu özel amaçlı şirketler SPV aracılığıyla satar. Bu şirket devletin menfaatini gözetmek zorunda olduğu için, o *sukûk*'u belirli vadenin sonunda aynı değerden devlete geri satmak zorundadır. Bu işlem bir bakıma *bey' bi'l-vefâ* işlemine benzetilmektedir. İslam Fıkıh Akademisi de bu işlemin geçersiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>142</sup> Buna gerekçe olarak kişinin satın aldığı bir malda tasarrufunun sınırlandırılması ve birinci satıcıya aynı fiyat üzerinden tekrar geri satış yapma mecburiyetinde olmasıdır. Bu işlem satış yapmaktan çok borç vermeye yakın gözükmektedir. Satıcı borç alan, alıcı ise borç veren kimsedir. Borç alan bir gayr-ı menkulü borç verene rehin /ipotek etmiştir. Borç verenin rehin maldan yararlanması riba olarak değerlendirilmiştir. Borç vadesinin sona ermesinden sonra ilk borçlu gayr-ı menkulün değerini ödeyerek geri alır. Burada söz konusu edilen ikinci satışta borcun miktarı borç verene iade edilir.<sup>143</sup>

## VI. İSLÂMÎ FİNANS KURUMLARININ BAŞVURDUĞU DİĞER ÇÖZÜM ÇARELERİ/ HİLELER

### A. Gecikme Bedelinin Karşılanması

İslami bankalar müşterileriyle *icâre* ve *murabaha* anlaşmaları yaptıklarında ödeme miktarları ve ödeme zamanları belirlenmekte, bunlar üzerinde bir değişiklik olmamaktadır. Ancak bazı müşteriler ihmal ve kusurlarından dolayı borçlarını geciktirmekte, borç miktarı kararlaştırıldığı için geç ödemediği için kendilerinden fazla miktar tahsil edilememektedir. Bu problemi çözmek için bazı çağdaş hukukçular ödemelerini ihmal ve kusurlarından dolayı geciktirenlere finans kurumunun kaybını dikkate alarak belirli bir miktar para cezası takdir edilmesi görüşünü savunmuşlardır. Borcunu ödeme gücüne sahip olduğu halde geciktiren kimsenin

140 <http://www.cgscenter.org/doc/SUKUK%20NEDIR.pdf>, s.1

141 Salman Syed Ali, *Islamic Capital Market Products, Developments and challenges*, Occasional paper No.9, Jeddah, 2005, pp.52,53

142 *Macmau'l- Fikhi'l-İslâmî*'nin 7-12 Zilka'de 1412 h. 9-14 Mayıs 1992 tarihli kararında *bey bi'l vefâ*'nın yani, bir malı, satış bedelini iade edince geri almak üzere bir kimseye satma şeklindeki satışın menfaat içeren bir borç ve faize (riba) karşı kurnazlık/hile yapmak şeklinde kabul edilmiştir.

143 Mansoori, *Use of Hiyal*, 84-85.

bunu telafi etmesi yani gecikme bedeli ödemesi gerektiğini savunan İslam hukukçuları Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadisini<sup>144</sup> esas almışlardır. Bu hadis bir mazereti olmadığı halde ihmal edip borcunu geciktiren kimseye maddi ceza olarak onu telafi etmesi, manevi ceza olarak da kamuya ilan edilmesi ve kara listeye alınması gibi cezalar verilebileceğini ifade etmektedir. Ancak bu cezalar, imkanı olmadığı halde borcunu ödemeyenler için ön görülmemektedir. Bu bakımdan finans kurumlarının borcunu ödeyemeyen müşterilerinin durumları hakkında sağlam bilgiler elde etmesi gerekir.<sup>145</sup> Şayet imkansızlıktan dolayı ödeme yapılamıyorsa Kur'an-ı Kerim<sup>146</sup> ve hadislerde<sup>147</sup> belirtildiği gibi ödeme imkanına sahip oluncaya kadar süre verilmesi, cezai işlem uygulanmamalıdır.<sup>148</sup>

Diğer taraftan Bahreyn İslami Finansal Kuruluşlar Muhasebe ve Denetim Kurumu (AAOIFI) borcunu ihmal ederek ödemeyen müşterilere otomatik olarak para cezası verilmesini teklif etmiştir. Şöyle ki bu müessesenin İslam hukukçularından oluşan danışma kurulu murabaha akdi çerçevesinde İslami finans kurumunun yaptığı sözleşmede müşterinin borcunu öderken kendi tarafından kaynaklanan gecikmeden dolayı belirli bir miktar veya borcun oranına göre bir miktar para ödeyeceğini taahhüd eden bir anlaşma yapması gerektiğine ve bu paranın da hayır yollarına harcanacağına hükmetmiştir. Ayrıca İslami finans kurumunun alınan bu parayı hayır yollarına harcadığını, finans kurumunun ihtiyaçları için harcanmadığını şer'î danışma kuruluna bildirmek zorunda olduğuna karar vermiştir.<sup>149</sup>

Bazı Maliki hukukçulara göre borçlu şayet ihmal ve kusurundan dolayı borcunu zamanında ödemediğinden dolayı kendisinden ilave bir ödeme talep ediliyorsa, bu İslam hukukuna göre meşru olamamakla birlikte alacaklı, borcun peşin veya vadesi içinde ödenmesini garanti etmek maksadıyla borçludan borcunu ihmalinden dolayı zamanında ödemediği takdirde finans kurumuna bir miktar bağış yapacağına dair bir taahhüd alabilir.<sup>150</sup>

Hatta Pakistan devlet bankası da murabaha kuralını esas alarak bu tür çözümü benimsemiştir. Şöyle ki Pakistan devleti bankasından borç alan müşterinin, borcunu ihmal ve kusurundan dolayı geciktirmesi halinde bankaya geciktirdiği günler için veya yıllık takdir edilen bir para cezası ödemesi gerekir. Bu para bankaya kaynak olarak değil ayrı bir hesap oluşturularak hayır maksadıyla harcanır. Banka yine geç ödmeden dolayı doğrudan veya dolaylı olarak uğradığı zararı tazmin ettirmek için yargı yoluna başvurarak mahkemenin takdir edeceği tazminat miktarını iste-

144 "Ödeyecek şeyi bulan kimsenin borç ödemeyi geciktirip uzatması, ona ceza vermeyi ve ırzını halâl kılar» (Buhârî, *istikrâz*, 14)

145 Mansoori, *Use of Hiyal*, 87; İslam Fıkıh Akademisi'nin 23-28 Eylül 2000 tarihli kararında borçlunun hata veya ihmalden dolayı gerçek mali zarar meydana gelmesi halinde bu zararın karşılanmasına hükmedilmiştir.

146 Bakara, 2/280.

147 Buhârî, "Buyû", 17,18.

148 Mansoori, *Use of Hiyal*, 87;

149 Mansoori, *Use of Hiyal*, 88

150 Mansoori, *Use of Hiyal*, 89.



me hakkına sahiptir.<sup>151</sup> Bu tür cezai işlemler finans kurumlarından borç alıp kasıt veya ihmalinden dolayı ödemeyen müşterileri caydırmada bir çıkış yolu olarak etkili olmuş, böylece finans kurumlarına zarar vermenin önüne geçilmiştir.

## B. Kur Dalgalanmalarına Karşı İleri Tarihte Döviz Satın Almak

Konvensiyonel bankalarda ileri bir tarihte veya vadeli olarak döviz almak ve satmak yoluyla da işlemler gerçekleştirilmektedir. Bu tür uygulamalar dövizdeki dalgalanmalara karşı önlem almak için bedellerin ileri tarihte ödenmek üzere vadeli ve gelecekte döviz anlaşmalarını kapsar. Esasen İslam hukukunda paranın para ile değişiminde her iki bedelin de aynı mecliste ödenmesi gerekir. Müşteri ileride kur dalgalanmalarına karşı tedbir amacıyla döviz alma/satma konusunda bankadan bir taahhüd almaktadır. Banka da müşteriye döviz alıp satacağına dair onaylanmış biçimde taahhüd verir. Bu taahhüd bankanın müşteriye ileride vereceği dövizini kayıt altına almaktadır. Müşteri bu taahhütle ileride bankaya giderek döviz satın alır. Gerçek işlem vaade tarihinde gerçekleşir, paranın karşılıklı olarak değişimi o tarihte olur.<sup>152</sup>

## SONUÇ

Hilenin asıl olarak meşru olup olmaması hususunda İslam hukukçularının konuyu genel olarak iki kategoride ele aldıklarını görmekteyiz. İslam âlimleri şer'an haram olan hileleri hukuka aykırı kabul etmişlerdir. Mübah olan çözüm amaçlı hileler ise evlenme, boşanma, yeminler, nezir vb. medeni haller ile ilgili olduğu gibi sosyal hayatta ticari muameleleri kapsamaktadır. Bu alanda yaptığı ekonomik faaliyetler zaman zaman insanın meşru olmayan durumlarla karşılaşmasına sebep olmaktadır. Bu bakımdan İslam hukukçuları fikhın temel kaynaklarıyla örtüşmese de bazı akidlere cevaz vermekte, insanları ekonomik bakımından rahatlatmaktadır. Meşruiyeti tartışmalı olmakla beraber *beyu'l-ine*, *bey' bi'l-vefa*, vb. İslami finans kurumlarının uygulamaya çalıştıkları işlemler bazı hukukçular tarafından caiz görülmektedir. Günümüzde karşılaşılan problemlere İslam dünyasında İslami finans kurumlarının başvurdukları "*mehâric*" olarak adlandırılan işlemler zorluklara karşı zekice çözüm çareleri üretmek ve çıkış yolları göstermektir. Bir bakıma faizli sistem içerisinde yeni geliştirilen İslami ekonomi sistemi, dünya küresel ekonomi sistemi ile yarışılabilir seviyeye ulaşmasını sağlamak için yeni başlangıçlar oluşturmaktadır. Elbette başvuru işlemde dinin koyduğu helal ve haram sınırlarının gözetilmesi temel prensip olmalıdır. Günümüz finans konularında daha kalıcı bir çözüme ulaşabilmek için güçlü finans kaynağına ihtiyaç duyulmaktadır. Faizsiz borç verme, ödeme imkanı olmayan borçluların sürelerini uzatma, güçlü bir finans kaynağı sayesinde gerçekleştirilebilir.

151 <http://www.sbp.org.pk/press/essentials/Murabaha%20Facility%20Agreement-1.htm>. (Model Murabaha Facility Agreement, 10.Penaltyt)

152 Mansoori, *Use of Hiyal*, 89.



# İSLAM HUKUKUNDA OLAĞANÜSTÜ YETKİLİ BİR MAHKEME OLARAK VELÂYETÜ'L-MEZÂLİM (MEZÂLİM MAHKEMELERİ)

Yrd. Doç. Dr. Ahmet DURAN\*

**Özet:** İslam Hukukunda Mezâlim Mahkemeleri, normal yargı organlarının, korkma ürkme sebebiyle bakamayacağı, belalı insanların, şehir ve dağ eşkiyalarının ve teröristlerin davalarına bakan yetkili bir mahkemedir. Bu, halkın şikâyetlerini dinlemek, haksızlıkları önlemek amacıyla kurulmuş geniş yetkili bir mahkemedir. Mezâlim, yüksek gücü temsil etmesi zorunludur. Bu nedenle onun ilk ve hakiki sahibi devlet başkanıdır.

*Anahtar Kelimeler:* İslam Hukuku, Mezâlim, Geniş Yetki, Halk Şikâyetleri, Adalet.

## **Medâlim (Atrocities Court) in Islamic Law as an Extraordinarily Competent Court**

**Abstract:** Medâlim (Atrocities Court) in Islamic law is an authorized court Court which the normal courts could not take handle of troubled the cases of peoples, bandits, and terrorists because of fear and Cover of fear. This court was established with great authorities for listening to people's complaints and preventing injustices. Atrocities must represent the highest authority for this reason. Its first and real owner is head of state.

*Keywords:* Islamic Law, Medâlim, Terrorists, Great authorities.

## SUNUŞ

İslam tarihinde kaza fonksiyonu, kadıların yönettikleri mahkemeler tarafından ifa edilmiştir. Bununla beraber bazı İslam devletlerinde muhtelif zaman ve mekanlarda adli mahkemelerden başka kuruluşlar da kaza fonksiyonunu ifa etme selahiyetini elde etmişlerdir. Bu kuruluşlar arasında Mezâlim Mahkemeleri, Hisbe Teşkilatı, Şurta Teşkilatı ve Kadı'ı-Asker teşkilatı yer almaktadır.

Bu kuruluşlardan aşağıda ele alacağımız konu, idare edenler ile idare edilenler arasındaki münasebet ve temel hakların garantisi ile ilgilidir. “Velâyetü'l-Mezâlim” denilen bu Mezâlim Mahkemeleri, devletin bünyesinde yetki ve etki (itibar ve nüfûz) sahibi kimi şahısların yaptığı haksızlıkların; işlediği ve fakat normal yargının hükme bağlaması ve onu gözaltına alması imkânı olmayan zulüm vak'alarına (ceza ve hukuk davalarına) bakan yüksek yargının (ya da özel yetkili mahkemelerin) İslam hukuk tarihindeki ilk versiyonudur.

Söz konusu mahkemenin sahip olduğu yetki, modern asırdaki “idâri yargı” ya da “yüksek mahkeme”nin yetkisine benzer bir yetkidir. Buna göre Mezâlim Mahkemelerinde çok itibarlı ve nüfuzlu şahıslar tarafından yapılan haksızlıklar, işlenen suçlar; ayrıca idare edilenler tarafından idarecilere karşı açılan davalar ve aynı za-

\* Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, dr.ahmetduran@gmail.com

manda adli hâkimlerin yürüttükleri ve yürütmekten aciz kaldıkları davalar bahis konusudur. Bu bakımdan Mezâlim Mahkemeleri, hem adli ve hem de idarî kaza mercileridir.

## I. MEZÂLİM MAHKEMELERİ

Hakimlerin yürüttükleri adli kazanın dışında kalan devletin hükümet edenleri (Halife, Vezir, Emir, Vali v.s.) tarafından yürütülen Mezâlim Kazası<sup>1</sup> adı verilen müesseseyi sağlam bir şekilde kavrayabilmek için etimolojik bir yaklaşımla mezâlim kelimesinin geldiği kök ve bu kelimenin ıstılah haline gelişi iyice incelenmelidir.

### A- KAVRAMSAL ÇERÇEVE

#### a. Sözlük Anlamı

Mezâlim (مظالم), Zulâme (ظلامة), Mazlime (مظلومة) ve Zulm (ظلم) kelimelerinden türemiştir<sup>2</sup>. Mezâlim sözlükte, “tecavüz ve haksızlıklara karşı yapılacak şikayetler; zalimin elinde bulunan başkasına ait nesne, kişinin kendisinden zulmen alındığından şikayetçi olduğu şey, mazlum hakkı” gibi anlamlara gelen mazlime kelimesinin çoğuludur<sup>3</sup>. Hz. Peygamber’in narha dair, “Can ve mal konusunda haksızlığa vesile olan şeyi (mazlime) benim yapmamı herhalde hiç biriniz istemezsiniz” meâlindeki bir hadisinde geçen kelime<sup>4</sup> bu anlamıyla diğer bazı hadislerde de kullanılmıştır<sup>5</sup>. Buhârî “Mezâlim”in geçtiği hadisleri “Kitâbu’l-Mezâlim” başlığı altında toplamıştır.

#### b. Terim Anlamı

Mezâlim’in sözlüklerdeki bu anlamına bağlı olarak fıkıh literatüründe hem şahsa, hem mala yönelik haksızlıklar için kullanılsa da daha çok malla ilgili hak ihlallerinde ve “gasp, hırsızlık gibi yollarla kazanılan mal ve elde edilen gelirler, mükelleflerden kanunsuz olarak tahsil edilen vergiler, hukuka aykırı şekilde el konulan mallar” anlamında yaygınlık kazanmıştır. “Kanunsuz vergiler, mala kanunsuz el koyma, aslında kanunî olup tahsildarlarca mükellef olunan miktardan fazla alarak tahsil edilen vergiler” Mezâlim Mahkemelerin bakacağı “haksız kazanç” kavramı kapsamı cümlesindedir<sup>6</sup>. İdarî ve hukukî bir müessese olarak ise mezâlim “normal mahkemelerin karara bağlamakta zorlanacağı ceza ve hukuk davalarını karara

1 Fahreddin Atar, *İslam Adliye Teşkilâtı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Gaye Matbaası, Ankara 1979, s. 163.

2 Zemaşeri, Mahmud b. Umar (v.538/1143), *Esâsu’l-belâğa*, Mısır 1341/1922, II, 92; Firûzâbâdi, Mecduddin Muhammed b. Yakub (v. 817/1414), *Tertibu’l-kâmûsi’l-muhît*, Beyrut 1979, III, 127; Zebîdi, Muhammed Murtaza el-Hüseynî (v. 1203/1788), *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, Mısır 1306, VIII, 383,384.

3 İbn Manzûr, Cemâluddin Ebu’l-Fadl (v.711/1311), *Lisanu’l-Arab*, Beyrut 1955, XII, 373.

4 Ahmed b. Hanbel (v.241/855), *Müsned*, Mısır 1313, II, 237.

5 Bkz. İbn Mâce, “Ticârât” 27; Ebû Dâvûd, “Buyû” 49.

6 İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalim (v. 728/1328), *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye fî islâhîr-râ’î ve’r-ra’iyye*, Dâru’l-İmân, İskenderiye ty, s. 27 vd; 45 vd; İbn Teymiyye, *el-Hisbetü fi’l-İslâm*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, ty. s. 67 vd.

bağlamak ve uygulamak, idarî şikayetleri dinlemek üzere oluşturulmuş yüksek kurul” şeklinde tanımlanabilir<sup>7</sup>.

Mâverdi ise *Velâyetü'l-Mezâlim*'i şöyle tanımlıyor:

“Mezâlim, İslam devlet teşkilâtında, zalimlere korku ve dehşet vererek onlara haddini bildiren ve hasmı, başkasına ait hakkı inkâr etmekten alıkoyabilecek güç ve donanıma sahip dinî ve kazâî bir kurumdur. *Velâyetü'l-Mezâlim*'in yetkisini kullanacak hâkimin de, kudretli, emri tatbik etme kabiliyetini haiz, heybet sahibi olmanın yanı sıra iffetli ve takva sahibi olması gerekir. Çünkü zabitanın üstün kudretine ve hâkimlerin ilmî üstünlüğüne ihtiyacı vardır. Aynı zamanda iki tarafın sıfatları arasında birleştirici olmaya ve iki tarafa da emrini tatbik kudretine muhtaçtır”<sup>8</sup>.

Araştırmacı Vecdi Akyüz, “İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim; Divan-ı Mezâlim” unvanıyla yaptığı çalışmada çeşitli tanımları bir arada zikrederek onların üzerinde kısa analitik açıklamalarda bulunmuştur. Şöyle ki;

Mezâlim fonksiyonu için kamu hukukçusu Mâverdi (v. 450/1058), “Zalimlere korku ile yola getirmeye, çekişmelileri azametle hakları inkârdan vazgeçirmeye çalışmaktır.”<sup>9</sup>; tarihçi Kalkaşandî (v. 821/1418), “Çok önemli bir görev olup, onun sayesinde, zalime karşı mazluma adaleti sağlamak, haklıyı haksızdan ayırmak, güçlüye karşı zayıfı korumak, ülkede adalet esaslarına uyulmasını sağlamak mümkün olur”<sup>10</sup>; tarihçi ve sosyolog İbn Haldûn (v. 808/1406), “Güç ve adaletin birleştiği bir makamdır. Yüksek bir kudrete ve korku veren bir heybete muhtaçtır. Zâlimi dize getirir, azgınları doğruya döndürür. Bu, kadı'nın vazifesinden daha geniştir”<sup>11</sup> şeklinde tanımladıklarını belirttikten sonra Yazar Akyüz, çağdaş bilgilerin konuyla ilgili yaklaşımlarına da yer vermektedir. Çağdaş İslam tarihçisi Abdulmun'im Mâcid'in Mezâlim'i, “İslam dünyasında, herhangi bir sebeple, normal kadı'ların çözümlenemeyen aciz kaldığı, haklara tecavüz ve kötülükten doğan zulmü gösteren bir terim” olduğu şeklinde tanımladığını<sup>12</sup>; Osman Keskiöğlü ile Sabri Şakir Ansay'ın ise “Halkın şikayetlerini dinlemek, haksızlıkları önlemek, zulme meydan vermemek gibi yüce maksatlarla kurulmuş bir nevi mahkeme”<sup>13</sup> olduğu yönünde tarif ettiklerini belirtmektedir<sup>14</sup>.

7 Celal Yeniçeri, “Mezâlim”, *DİA*, XXIX, 515-516.

8 Mâverdi, Ali b. Muhammed b. Habib (v.450/1058), *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*, Beyrut 1405/1985, s. 97.

9 Mâverdi, ay. yer.

10 Kalkaşandî, Ebû Abbas Ahmed (v.821/1418), *Subhu'l-aşâ fi smâati'l-inşâ*, Kahire 1913, VI, 204.

11 İbn Haldun, Abdurrahman (v. 800/1406), *Kitâbu'l-iber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsârahüm min zevi's-sultâni'l-ekber*, Beyrut 1967, I, 392.

12 Mâcid, Abdulmun'im, *Nuzumu'l-Fâtımiyyîn ve rusûmuhum fi Mısır*, Mısır 1953, I, 155, 156.

13 Osman Keskiöğlü, *Fikih Tarihi ve İslam Hukuku*, Ankara 1950, s. 296; Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, Ankara 1958, s. 296.

14 Vecdi Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim, Divan-ı Mezâlim*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, no: 92, İstanbul 1995, s. 17-19.

Bu bilgileri verdikten sonra Yazar, bunların ortak bazı noktalarına değinmiştir. Bu bağlamda bütün tariflerin, Mezâlîm'in yüksek bir gücü temsil etmesi gerektiği noktasında birleştiklerini, böylesine yüksek bir gücün de, hiç kuşkusuz, ancak iktidarı mutlak sayılacak derecede elinde tutan devlet başkanında bulunabileceğini; dolayısıyla, Mezâlîm görevinin ilk ve hakiki sahibinin devlet başkanının olacağını ifade eder. İkinci olarak bu kurumun, adli ya da başka konulardaki haksızlıkları gidermek suretiyle, kadı mahkemelerinden daha geniş görevleri yerine getirdiğine dair ayrıca bir tespitte bulunuyor. Böylelikle, kadıların engellemekten aciz kaldığı, özellikle güçlü kişilerin yaptığı haksızlıkların ortadan kaldırılabilmesine işaret etmektedir.

Bu kısa analitik açıklamaları sunduktan sonra Yazar'ın bizzat kendisi, bir kurum olarak Mezâlîm'le ilgili şöyle bir tanım yaptığını görmekteyiz: “Mezâlîm, İslam devletlerinde, adaletli bir toplum düzeni kurmak amacıyla, genel idarenin merkez ve taşra teşkilatlarında yer alıp, hem siyasi, hukukî ve iktisadî alanlarda, hem de idarî ve adli yargı alanlarında devletin yüksek memurlarının katıldığı bir kurul halinde görev yapan bir devlet organıdır.”<sup>15</sup>

Bu arada çağdaş araştırmacı Muhammed Faruk Nebhan'ın da Mezâlîm Mahkemeleri ile alakalı tarifinin, İbn Teymiyye<sup>16</sup> ve Maverdî<sup>17</sup> gibi bilginlerin tanımlarıyla büyük ölçüde benzerlik arzettiği, ayrıca “Mezâlîm Mahkemelerinin fonksiyonuna İslam hukukunda “*Velâyet-i Mezâlîm*” isminin verildiği hususunda fikir birliği ettikleri görülmekte ve bu mahkemelerin normal yargı organlarının korkma, ürkme, endişe etme sebebiyle bakamayacağı belalı insanların, şehir ve dağ eşkiyalarının ve teröristlerin davalarına bakmakla yetkili bir mahkeme olduğu açıkça belirtilmektedir.<sup>18</sup>

## B- MEZALİM KURUMUNA İLİŞKİN KAYNAKLAR VE METOD

Klasik fıkıh kitaplarında Mezâlîm kurumuna fazla yer verilmemiştir. Çünkü fıkıhçılar Mezâlîmi şer'î bir kurum olarak görmemişlerdir. Ancak Mâlikî hukukçuların onu şer'î mahiyette değerlendirdikleri görülmüştür. O yüzden Mâlikî hukukçu İbn Ferhun'un, *Tabsiratu'l-Hükkâm* adlı eserinde bu konuya yer verildiği görülmektedir.<sup>19</sup>

Maverdî (v. 450/1058) ve Ebû Ya'lâ el-Ferra (v. 458/1066) gibi yazarlar İslam kamu hukukuna ait *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*'lerinde ve tarihçi Kalkaşandı (v.

15 Akyüz, *age.*, s. 17-19.

16 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, s. 27 vd; *el-Hisbe*, s. 66 vd.

17 Maverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 97 vd.

18 M. Faruk Nebhân, “Velâyetü'l-mezâlîm”, çev: Servet Armağan, Hıfzı Timur'a Armağan, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1979, s. 99.

19 İbn Ferhûn, Ebu'l-Vefâ İbrahim b. Ali b. Muhammed (v. 799/ 1397), *Tabsiratu'l-hükkâm fî usûli'l-ukdiyeti ve'l-menâhici'l-ahkâm* (iki cilt bir arada), Beyrut 1416/1995, I, 18 vd.

821/1418) *Subhu'l-Aşâ* adlı eserinde mezâlim, devletin genel yönetim teşkilatı içinde ele alınmış ve devlet başkanının görevleri içinde mutalaa edilmiştir.

Maverdî ve Ebu Ya'la el-Ferra'nın *el-Ahkâmu's-Sultaniyye* adı verilen bu eserlerinde “En yüksek devlet iktidarının istinad ettiği temeller, bunun tabii olacağı hükümler, kuracağı ve tasarruf edeceği tedbir ve çareler gösterilmeye çalışılır ve araştırılır”, fakat bunlar doktrin yönünden ele alınıp gösterilir<sup>20</sup>.

Sözünü ettiğimiz bu *el-Ahkâmu's-Sultaniyye* adlı eserlerin kendi alanlarında büyük önem arz ettikleri konusunda şüphe yoktur. Ebu Ya'la el-Ferra ile Maverdî'nin *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*'leri sistem, konu ve üslup açısından büyük benzerlikler göstermektedirler. Bu yazarlar söz konusu eserlerinde Mezâlim'in tarihi gelişmesi, görevleri, yapısı ve işleyişini en geniş şekilde ele alırlar. Bu bakımdan bu her iki eser, müessesenin hemen tümüyle ilgili bilgiler için başlıca kaynak olmuştur.

Yine Muhammed Faruk en-Nebhân'ın “*Nizâmü'l-Hüküm fi'l-İslâm*” ismiyle yazdığı, Anayasa Hukuk Profesörü Servet Armağan'ın “*İslam Anayasa ve İdare Hukuku'nun Genel Esasları*” adıyla Türkçeye kazandırdığı telif de bu konuda anılmaya değer bir eserdir.

Sâbî (v. 444/1056)'nin *Kitâbu'l-Vüzerâ'sı* ile Cahşiyarî (v. 331/942)'nin *Kitâbu'l-Vüzerâ'sı* da Mezâlim kurumuna kaynaklık yapan eserlerdendir. Öte yandan Mezâlime geniş yer veren eserlerden birisi de hiç şüphesiz Nizâmülmülk (v. 485/1092)'ün *Siyasetnâme'sidir*<sup>21</sup>.

Ülkemiz yazarlarından Fahrettin Atar'ın yazdığı “*İslam Adliye Teşkilâtı; Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*” adlı eserinde “Mezâlim” konusuna da yeterince yer verildiği görülmektedir. Yine araştırmacı Vecdi Akyüz'ün, “*İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim: Divân-ı Mezâlim*” adlı eserinde konu güzel bir biçimde hülâsa edilmiştir. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinin “Mezâlim” maddesini yazan Celal Yeniçeri de, konuyu özlü bir şekilde hülâsa ederek sonunda geniş bir bibliyografya listesi vermiştir.

Araştırmacı Vecdi Akyüz, bu konudaki Salih Tuğ'un kanaatini belirtmek üzere, “XIX ve XX. Asırlarda İslam âleminin, Batı'nın hem kültürel ve hem siyasî ve askerî ve hem de iktisadî nüfûz ve tesiri altına girmesiyle İslam ülkelerinin ister dünyevî (sultan, hükümdar, emir) ister dinî karakterde (halife) idare edenlerin iktidarları sarılmıştır. Hatta aynı Batılı cereyanlar, bu gibi müesseseleri yıkıp yerlerine yenilerini ikame ettikten sonradır ki, nihayet bu konuların İslam hukuk doktrini sahasında ele alınıp tetkik edilmeleri ve Batı hukuk manzumelerinin tesiri altında İslam anayasa hukukunda bazı yeni netice ve esasların geliştirilmesi neticesini doğurmuştur” sözlerini naklettikten sonra diyor ki: “Bunlar arasında *Nizâmü'l-Hüküm* başlığını taşıyan

20 Salih Tuğ, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, Ankara 1963, s. 26.

21 Akyüz, a.g.e., s. 21, 22.

kitaplar, konumuz açısından özel bir öneme sahiptir. Bunlardan bazıları, Mezâlîmi genişçe ele alıp yargı fonksiyonu ifa eden bir organ olarak görürler. Yazar bu sözlrine referans olarak, Prof. Dr. Muhammed Faruk en-Nebhan'ın yazdığı ve Prof. Dr. Ser- vet Armağan'ın terceme ettiği “*İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Umumî Esasları*” adlı eseri göstermekte ve aynı adı taşıyıp doktriner yanı ağırlıklı eserlerin, devletin ihtiyaçlara göre teşkilatlanacağı ve her çağa göre değişen organlar kuracağı gerekçe- siyle, kurumumuza hiç değinmediklerini ifade etmektedir<sup>22</sup>.

Tarih kitaplarının başında Taberî (v. 310/923)'nin “*Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*”ü, mezâlîmle ilgili diğer eserlerde rastlanmayan bilgileri içermiş olması açısından çok mühimdir. Yakubî (v. 284/899)'nin Tarihi; Mes'ûdî (v. 346/957)'nin *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*'i; İbnü'l-Esîr (v. 630/1232)'in *el-Kâmil fi't-Tarih*'i; İbn Haldûn (v. 808/1406)'un *Kitâbü'l-İber*'i; Suyûtî (v. 911/1445)'nin *Târîhu'l-Hulefâ*'sı gibi eserler muhtelif devirlere ait uygulamalar hakkında önemli açıklamalar sun- maktadırlar.

Öte yandan İbn Tiktakî (v. 660/1262)'nin *el Fahr fi'l-Âdâbi's- Sultâniyye ve'd- Duvelî'l-İslamiyye*'si; Ünlü Seyyah İbn Batûta (v. 779/1377)'nin *Tuhfetü'n-Nuzzâr fi Garâibi'l-Ensâr ve Acâibi'l-Esfâr*'ı çeşitli devirler için, hem devlet başkanları hem de vezirlerin uygulamalarını yansıtmaları bakımından önemlidir.

Muhtelif konulara ait değişik açıklamalar ve örnekler tespitine dair önemli bilgiler sunan daha pekçok tarihi eserler mevcuttur. Başta Mâverdî ve Ferrâ'nın *el-Ahkâmü's- Sultaniye*'lerinden ve söz konusu tarih kaynaklarından aldıkları mal- zeme ile yazılan medeniyet tarihi (Hadâratü'l-İslam) ve müesseseler tarihi çalış- maları, günümüzdeki benzer kurumlarla mukayese bakımından önemli sayılır. İslam adliye teşkilatı konusundaki Emile Tyan'ın *Histoire L'Organisation Judiciaire en Pays Islam* ve Fahreddin Atar'ın *İslam Adliye Teşkilatı* adlı değerli çalışmaları da başlıca kaynaklarımızdandır.

Bu kaynaklar arasında bulunan Nuveyrî'nin ansiklopedik eseri, çok az fark- la Mâverdî'nin verdiği bilgileri esas almaktadır. Görüldüğü gibi, tarih kaynakları arasında kabul edilebilecek nitelikteki fikhî kaynaklarımızın çoğu da dahil olmak üzere araştırmamızın tarihle ilgili kaynakları ve biyografi sözlükleri (el Hatîbu'l- Bağdadî, İbnü'l-Faradî, Kindî, İbn Hallikân, İbn Receb, Subkî ve Zirikî'nin eserle- ri) ve İbn Bâtuta'nın *Seyhatname*'si gibi yazılı haberlerden meydana gelmektedir. Bu bakımdan kaynakların çoğu dolaylı belge niteliği taşımaktadırlar.

Kaynaklarımızın belirtilen bu durumu, ilimlerde uygulanmakta olan gözlem tekniklerinden “*belgesel gözlem metodu*”nu seçip uygulamamızı zorunlu kılmıştır. Belgesel analiz metodları, klasik ve kantitatif (nicelikçi) metodlar şeklinde iki kola ayrılmakta olup, bunlar arasında bizi ilgilendireni konumuza uygun düşen klasik

22 Akyüz, a.g.e., s. 24, 25.

metod olmuştur. Belgelerin klasik metodla analizi de genel ve özel metodlar olmak üzere ikiye ayrılır. Belgelerin genel analiz metodu ise, tarihi ve sosyolojik analiz metodları olmak üzere iki grupta ele alınmaktadır.

Tarihteki olayların kendi zamanlarına inilerek değerlendirilmesi gerekir. Tarihe mahsus olan bu metoda, retrospeksiyon (geri bakış, geriye bakış) metodu adı verilmektedir. Retrospeksiyon, spesifik deyimi ile günümüzden geriye doğru değil de değerlendirilecek döneme inip o dönemin şart ve gereklerine göre bir değerlendirme yapmayı ifade eder. Tabii ki, bu değerlendirme tek başına yeterli olmadığından, geçmişteki olaylar, bugünün iyi ve kötü (değer, ahlak) anlayışıyla değerlendirilerek, böylece geçmişteki ahlakın anlaşılmasını ve ahlaktan sapmaya iteleyen sebeplerin tespit ve analizleri yapılarak, bugün bunlardan sakınma yolları ortaya konulacaktır; işte ancak bu şekilde tarihten ders alınabilir.

Mezâlim kurumunun gelişmesi ve işleyişi, yalnızca tarihi analizle ele alınmış olmayıp yeri geldikçe kurumun toplum üzerindeki etkileri de sosyolojik analiz metoduyla ele alınmıştır.

Belgelerin özel analiz metodlarından birisi olan “hukuki analiz metodu” ise, genel metodlardan tarihi metodla birlikte araştırmamızın ikinci asıl metodunu oluşturmuştur. Hukuki analiz metodu, zorunlu olarak “olan-olması gereken” ikiliğini gündeme getirir. Tarihi hukuk kuralları, ontolojik (olan) karakter taşımalarına karşılık, deontolojik (olması gereken) esaslara indirgenerek açıklanır ki, bu, olması gerekenden sapmaların (deviyasyonların) tespitidir. Hukuk tarihi, ilmi karakter kazanabilmesi için olayları sadece anlatmakla kalmayıp onları açıklamaya da yönelmelidir. Bu yöneliş ise kozal (sebebe-sonuçla ilgili) açıklamayı yetersiz hale getirip deontolojik (gayeci) açıklamayı zorunlu kılar<sup>23</sup>.

## II. MEZÂLİMİN KURULUŞU VE GELİŞMESİ

### a- Velâyetü'l-Mezâlim'in Tarihçesi

Zulüm, asil ruhların onu reddettiği ve sağlam karakterin nefret ettiği bir sıfattır. Hususen, makam ve mevki sahibi kimselerden, resmi makamlarını, yahut sosyal seviyelerini suistimal ederek sâdır olan zulüm daha kötüdür.

O halde, fert olsun, topluluk olsun, nefsinde şehamet bulan herkesin bayrağını taşıdığı eski bir sıfat olan mazlumlardan zulmün kaldırılmasına rastlarsak, bu, hayret edilecek bir şey değildir<sup>24</sup>.

23 Akyüz, *a.g.e.*, s. 26-30.

24 Nebhan, “Velâyetü'l-mezâlim” s. 100.



Mâverdî (v. 450/1058)<sup>25</sup>, Ferrâ (v. 456/1066)<sup>26</sup> ve Nüveyrî (v. 732/1332)<sup>27</sup> gibi klasik müellifler, Mezâlîm kurumunun kökenini İslam öncesinde Mekke'de haksızlığa uğrayanlara yardımcı olmak için oluşturulan, Hz. Muhammed'in de yirmi yaşlarında iken faaliyetlerine katıldığı, Peygamberlik döneminde de uygulamalarını tasvip ettiği "Hılful-Fudûl" teşkilâtına kadar götürürler. "Hılful-Fudûl" İslam öncesi Mekke'sinde, zulmü ortadan kaldırmak için, Zübeyr b. Abdulmuttalib'in daveti üzerine, Hâşim, Zühre ve Teymoğulları, Abdullah b. Cud'ân'ın evinde toplanmışlar. Ev sahibi Abdullah'ın hazırladığı yemekli ziyafetten sonra orada hazır bulunanlar, "Gasp edilen hakkı kendisine iade edilip teslim edilinceye kadar mazlumdan yana kesin tavır alacaklarına dair aralarında sözleşip and içtiler." İşte bu and içme merasimiyle oluşan pakta "Hılful-Fudûl" adı verilmiştir<sup>28</sup>. Bu kuruluşun ilk toplantısında Rasûlullah (s.a.v.) henüz yirmi yaşlarında iken hazır bulunuyordu.

"Hılful-Fudûl" kuruluşuyla alakalı daha pek çok anekdot söz konusudur. Bunlardan bir diğeri de şöyledir: Zübeyr b. Hakkâr'ın anlattığına göre:

Yemenli Zebidoğullarından bir şahıs, bir kısım mallarla Mekke'ye Umre için gelmiş, Sehm oğullarından Âs b. Vâil<sup>29</sup> olduğu söylenen birine bu mallarını satmış, malı satın alan Âs b. Vâil, adamı oyalayıp hakkını vermekten kaçındı. Yemen'li malının iadesini istemiş, Mekke'li onu da iade etmekten imtina etmişti. Bunun üzerine Yemen'li bir taşın üzerine çıkıp yüksek sesle şu anlamdaki şiiri okumuştur:

"Ey Kusay oğulları, umre için gelmiş yabancı birinin daha umresini tamamlamadan, Makam'da; Hicr ile Hacer-i Esved arasında bulunduğu bir sırada bütün malları gasp edilerek yurdundan-yuvasından uzak, gurbet elinde çaresiz bırakılmıştır. İcinizde Sehm oğullarının zimmetine geçirilen bu hakkı ödeyecek biri var mı? Yoksa umre için gelen birinin malı böylece, Mekke'nin ortasında gaspa uğrayarak zayi mi olacak?"

Yine bir başka zamanda Kays b. Şeybeti's-Selmî, Übey b. Halef'e mal sattı. Übey onu atlatıp hakkını ödemedi. Kays, hakkını almak için Hümeç oğullarından birinden destek istedi, fakat karşılık görmedi. Bunun üzerine Kays şu anlamdaki şiiri okudu:

"Ey Kusay oğulları, ve ey Kâbe'nin hürmeti ve değerlerini korumak için and içip söz verenler!

Nasıl olur da Harem'in içinde bu haksızlık vuku bulur?

25 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 105 vd.

26 Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Mısır 1938, s. 58.

27 Nüveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdillâh, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, Mısır 1949, VI, 266.

28 İbn Sa'd, Ebû Abdilleh Muhammed (v.230 h.), *et-Tabakâtü'l-kübra*, Dâr Sâdir, Beyrut, ty, I, 128, 129.

29 Bu şahıs, Âs b. Vâil b. Hâşim es-Sehmî'dir. Mekke'nin ileri gelenlerindendi. İslam'la alay eden bir zındık ve aynı zamanda Mısır Fatihî Amr b. Âs (r.a.)'ın da babasıdır. Hicretin yaklaşık 3. Senesinde iman etmeden ölmüştür (Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm*, Mısır 1927-1928, III, 247).

Zulme uğruyorum, zalime karşı korunamıyorum, hakkımı alamıyorum.”

Bunun üzerine Ebû Süfyan ve Abbas b. Abdilmuttalib ona malını iade ettiler ve Kureyş'in ileri gelenleri Abdullah b. Cud'ân'ın evinde toplandılar. Kötülük görenlerin, hakları ihlal edilenlerin, elinden zorla malları alınanların haklarının verilmesi, kötülüklerin önlenmesi hususlarında sözleştiler. “Hılfu'l-Fudûl” adı verilen bu toplantıya Rasûlullah 25 yaşlarında iken katıldı<sup>30</sup>.

Hz. Peygamber (s.a.v.) bu durumu yâd ederek şöyle anlatır: “Kureyş'in ileri gelenlerinin Abdullah b. Cud'ân'ın evinde yaptıkları ve adına da “Hılfu'l-Fudûl” dedikleri toplantıda hazır bulundum. O gün için bana daha sevimli bir toplantı ve muahede görmedim. Risalet döneminde de aynı türde bir toplantıya davet edilecek olsam hiç tereddüt etmeden icabet ederim”<sup>31</sup>.

Maverdî, Ferrâ ve Nüveyrî gibi klasik müellifler, söz konusu bu kuruluşun Rasûlullah zamanında da devam ettiğini, hatta Rasûlullah'ın ensardan biriyle Zübeyr b. Avvâm arasındaki su hakkı ihtilafını çözüme kavuşturmasının bu uygulamanın bir örneği olduğunu, bunun daha sonra Emeviler zamanında tekâmül etmiş olduğunu savunurlar<sup>32</sup>. Aynı örneğe atıfta bulunan geç dönem müelliflerinden Kettânî, Rasûlullah'ın kadı ve âmillerin verdiği hükümleri gözden geçirdiğini söyleyerek mezâlim kurumunun görevini bizzat Hz. Peygamber'in yürüttüğünü bildirir<sup>33</sup>. Ancak Buharî'nin “Kitâbu'l-Mezâlim”de yer verdiği, aralarında su hakkı ihtilâfına dair kararın da bulunduğu Rasûl-i Ekrem'in kazâi kararlarının hemen hepsi, sonraki devirlerde diğer yargı kurumlarından ayrılıp bağımsız hale gelen mezâlimin değil normal adli mahkemelerin, bazıları da hisbe kurumunun yetki alanına girmektedir. Öte yandan İbnü't-Tallâ' el-Kurtubî, Hz. Peygamber'in verdiği kazâi hükümleri derlediği *Akziyetü Rasûlillah* adlı eserinde bu su davasına ve diğer davalara yer verdiği halde mezâlim konusundan söz etmemektedir. Rasûl-i Ekrem'in hukuk ve genel ahlak ilkeleriyle bağdaşmayan fiillere karşı adaletin sağlanması yönünde titizlik gösterdiği bilinmekle beraber, mezâlimin onun döneminde genel yargının dışında bir kurum niteliği kazandığını söylemek mümkün değildir<sup>34</sup>.

Mâverdî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Nüveyrî, İslamiyet'in ilk yıllarında din hükümlerine samimiyetle uyulmasından dolayı müslümanlar arasında haksızlık olaylarının pek meydana gelmediğini, bazan doğabilecek haksızlıkları önleme ve giderme hususunda öğüt ve kınamanın yeterli olduğunu, diğer ihtilafları çözme konusunda adli yargının kâfi geldiğini, bu sebeple Hz. Ali'ye gelinceye kadar ilk halifeler dö-

30 Maverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 105,106.

31 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik (v. 213/218 h.), *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Müessesetü 'Ulûmi'l- Kur'an, yy, ty, I, 134.

32 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 102; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 58; Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, VI, 268, 269.

33 Kettânî, Abdulhay, *et-Terâtibu'l-idâriyye*, Rabat 1346, I, 266, 267.

34 Yeniçeri, “Mezâlim”, *DİA*, XXIX, 515, 516.

neminde mezâlîme ihtiyac duyulmadığını belirtirler<sup>35</sup>. İbn Haldûn (v. 808/1406) ve Makrîzî (v. 845/1442) de dört halife içinde, mezâlîm olaylarını ilk inceleyen Hz. Ali olduğunu belirtirler<sup>36</sup>.

M. Faruk Nebhan da bazı tarihi rivayetlerin, Mezâlîmler için oturum yapanların ilkinin dört büyük halifeden “Ali b. Ebî Tâlib”in olduğuna dair rivayetlerin bulunduğunu ifade ettikten sonra devamla şöyle diyor: O, kendisine mazlumlar tarafından arz edilen şikayetleri dinler ve neticeye bağlardı. Ancak bunun için muayyen bir gün ayırmamıştı. Zannedirim, bu kabil oturumlar, ondan evvelki halifelerin zamanında da mevcut idi. Onlardan hiçbiri, mazumlardan birini dinlemekten imtina etmemiştir<sup>37</sup>.

Kettânî ise Hz. Peygamber’den sonra Mezâlîm fonksiyonunu dört halifenin devam ettirdiğini söyler. Bu tespitten Mâverdi ve diğerlerinin mezâlîmi bir kurum olarak düşündükleri, Kettânî’nin ise mezâlîm çerçevesinde değerlendirilebilecek uygulamaları göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Hatta Kettânî. Hz. Ebû Bekir’in valilerini mal beyanına tabi tutarak muhasebe etmesini; her sene umre için Mekke’ye geldiğinde zulüm ve baskı yüzünden şikayeti olanları, Dârünnedve yakınında oturup dinlediğini, Hz. Ömer’in de aynı şekilde her yıl hacılara valilerinden şikayetlerinin olup olmadığını sormasını, böylece vali ve yöneticilerin denetlenmiş olmasını; ayrıca Hz. Ömer ile ilgili daha çok sayıda örnek verdikten sonra, Mezâlîm görevini ilk ifa edenin Hz. Ali olduğu görüşünü savunanları, Hz. Peygamber ve Hz. Ömer’in hayatından gafil oldukları gerekçesiyle tenkit eder<sup>38</sup>. Gerçekten Hz. Ömer (r.a.), her yıl valileri hacca çağırarak hacılara valilerinden şikayetçi olup olmadıklarını sorar, düzenlediği oturumlarda malî yolsuzluk ve usulsüzlükleri, zulüm ve işkence olaylarının sorumluluklarını halkın huzurunda sorgular, valilerine dahi bu yönde kısas uygulamaktan çekinmezdi. Halife Ömer, her yıl hac mevsiminde yaptığı konuşmalarda valilere yetkilerinin sınırlarını hatırlatırken halka da haklarını anlatmıştır. Onun memurları aleyhindeki şikayetleri bizzat incelediği, bazı olayları Muhammed b. Mesleme’ye veya kurduğu tahkikat komisyonuna inceletip karara bağladığı belirtilmektedir<sup>39</sup>.

Hz. Osman’ın da, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in geleneğini sürdürerek valileri hac mevsiminde Mekke’de topladığı kaynaklardan anlaşılmaktadır. İbn Haldûn, Mezâlîm kurumunun daha Hz. Ömer devrinde mevcut olduğunu, Mezâlîm oturumlarına Halifenin bizzat başkanlık yaptığını, bu durumun Abbasi Halifesi Muhtedî-Billâh zamanına kadar öylece devam ettiğini söyler<sup>40</sup>.

35 Mâverdi, *age.*, s. 123-124; Nuveyri, *age.*, VI, 267.

36 İbn Haldun, Abdurrahman, b. Muhammed (v. 808/1406), *Kitâbu'l-iber ve divâni'l-mubtede' ve'l-haber fi' eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âserahum min zevi's-sultâni'l-ekber*, Beyrut 1967, I, 392; Makrîzî, Ahmed b. Ali (v. 845 h.), *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi- zikri'l-hatât ve'l-âsâr*, Beyrut, ty, II, 207.

37 Nebhan, “a.g.m.”, s.101.

38 Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, çev: Nurettin Bayburtlugil, İstanbul 1981, s. 235 vd.

39 Kettânî, *a.g.e.*, I, 267.

40 İbn Haldun, *Mukaddime*, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1988, I, 148.

Emevî halifesi Abdulmelik b. Mervân (65-86/ 685-707) ilk defa mezâlim oturumları için belli bir gün tayin etmiş ve Kadı Ebû İdris el-Ezdî'yi bazı davalarda yetkili kılmıştır<sup>41</sup>. Daha sonra Ömer b. Abdulaziz (99-101/717-720), kendisinden önceki Emevî Hanedanı mensuplarının ve valilerin beytülmal ve halk aleyhine işledikleri suçları, hukuka aykırı olarak elde ettikleri gelirleri, gasbettikleri arazileri, yandaşlarına sağladıkları menfaatleri bizzat başında bulunduğu Mezâlim oturumlarında yargılamış ve hukuka aykırı yollarla edinilen malları sahiplerine iade etmiştir<sup>42</sup>. Bunun için son derece sert ve kararlı davrandığından kendisine “Senin akibetinden korkarız” denilince, “Şimdi onlardan kendimi sakınırsam, kıyamet günü beni kim koruyabilir?” cevabını vermiştir<sup>43</sup>.

Hazineye gelir sağlamak amacıyla yapılan haksızlıklar da onun döneminde hazineden ödenmiş, Irak beytülmalinde para kalmadığı için Şam hazinesinden para getirtilmiştir<sup>44</sup>. Bu davaların sanıkları özellikle hanedan mensupları ve devlet görevlileri olduğundan Ömer b. Abdulaziz kimseye güvenmeyip Mezâlim oturumlarını bizzat yönetmiştir. Emevî Hânedanından kendisine intikal eden mirası, meşru olmadığı düşüncesiyle hazineye ve hak sahiplerine iade etmiştir<sup>45</sup>. Ondan sonra gelen Emevî hükümdarları Abbasiler devrine kadar Mezâlim konusunu genellikle ihmal etmiş olsalar da<sup>46</sup> Hişâm b. Abdilmelik'in bir Mezâlim davasına baktığı ve onun zamanında Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ın Mansûr b. Ömer'i Mervê “Sâhibu'l-Mezâlim” olarak tayin ettiği bilinmektedir<sup>47</sup>. Buna rağmen Mezâlimin Emevîler devrinde kurumsal bir nitelik kazandığını söylemek kolay değildir. Bu ancak Abbasiler döneminde üçüncü halife Mehdî-Billâh devrinde (775-785) mümkün olabilmiştir. Nitekim Mehdî'den itibaren Mezâlim oturumlarına başkanlık eden halifelerin isimleri kaynaklarda zikredilmeye başlanmıştır. Ancak Mehdî'nin babası Ebû Cafer el-Mansûr devrinde (136-158/ 754-775) de Mezâlim Müessesesi'nin bulunduğu, Hasan b. 'Umâr'e'nin bu vazifeye tayin edildiği, ardından Mezâlim görevinin kadıya verildiği, Mansûr'un bu görevi Ebû Hanîfe'ye de teklif ettiği belirtilmektedir<sup>48</sup>. Halifeler önceleri Mezâlim oturumlarına başkanlık ederken, Hârûn er-Reşîd'den sonra halifeler Mezâlim davalarına bakma yetkisini vezirler ve kadılara devretmeye başlamışlardır. Bununla birlikte Muktedir-Billâh'ın (314/926) yılında Mezâlim alanına giren bir davaya bizzat nezaret ederek Vezir Ebû Abbas el-Hâsibî'yi kadıların ve fakihlerin de bulunduğu bir mahkemede yolsuzluk yapma veya buna imkan sağlama suçuyla yargıladığı bilinmektedir. Muhtedî-Billâh (255-256/869-870) Mezâlimi geliştirerek kurumsallaştırmış, bunun için Kubbetü'l-mezâlim adını verdiği kubbeli, dört kapılı büyük bir bina yaptırmıştır<sup>49</sup>.

41 Ferrâ, *a.g.e.*, s. 59.

42 İbn Kesîr, İsmail b. Ömer (v. 774 h.) *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Dâru'r-Reyyân, Kahire 1988, IX, 200.

43 İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed (v. 630/1233) *el-Kâmil fi't-tarih*, Kahire 1357, IV, 164.

44 Yeniçeri, Celal, *İslâm'da Devlet Bütçesi*, İstanbul 1984, s. 420.

45 Yeniçeri, “Mezâlim”, *DİA*, XXIX, 516.

46 Zeydan, Corci, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, çev: Zeki Megamiz, İstanbul 1328, I, 222.

47 Yeniçeri, *İslâm'da Devlet Bütçesi*, s. 420.

48 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (v. 310 h.), *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, Mısır 1939, VI, 238.

49 Yeniçeri, “Mezâlim” *DİA*, XXIX, 517.

Ahmed b. Tolun (880-884), Mısır'da mezâlim oturumu düzenleyen ilk hükümdar unvanını almıştır. Öte yandan bu müessese Endülüste de doğudakine benzer bir gelişme göstermiştir<sup>50</sup>.

Devlet teşkilât yapısı içinde Abbasi ve İran örneğini takip eden Fâtîmîler'de ilk Mezâlim oturumu yapan, Halife Mu'izz-Lidînillâh (341-365/952-975)'in başkomutanı Cevher es-Sakalî (v. 381/992) idi<sup>51</sup>. Cevher es-Sakalî Cumartesi veya Pazar günleri baktığı davaların kararını kendi eliyle yazardı. Cevher'in Mezâlim meclislerinde kadı ve büyük fukaha bulunur, ancak kararları bizzat kendisi verirdi<sup>52</sup>.

Büyük Selçuklular'da ağır siyasî suçlular sultanın başkanlığında toplanan Divân-ı Mezâlim'de yargılanırdı. Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk (409-485/1018-1092) *Siyasetnâme* adlı eserinde, Mezâlim'e geniş yer vermiş ve önemini çeşitli örneklerle dile getirmiştir<sup>53</sup>. Ayrıca Nizâmülmülk, vezir sıfatıyla, haftada iki gün Divan-ı Mezâlim'e başkanlık yapmış ve adalet dağıtmıştır. Onunla ilgili kaynaklar şunları yazmaktadır: "Nizâmülmülk, Kur'an ve Sünnet'e göre hükümlerini verir. O, hukukdışı davranışlarda bulunmak düşüncesinde olan kimseleri Allah'ın kudretiyile korkutur. Kamuoyu da Nizâmülmülk'ün adaletine inanmıştı. Onun kararlarının doğru olduğu halk tarafından tartışılmazdı<sup>54</sup>.

Anadolu Selçuklu Devleti'nde de Mezâlim Divânı kurulduğu, sultanların büyük selçuklu geleneğini sürdürdüğü, haftada iki gün divana gelerek adalet dağıttığı, şer'î davaları kadı'ya havale ettiği, örfî davaları divan aracılığıyla çözümlendiği kaynaklarda yer almaktadır. Eyaletlerde vezir, vilayetlerde vali, nahiyelerde reis, ikta arazisinde ikta sahibi hükümdarın temsilcileri idiler<sup>55</sup>.

Osmanlılar'da Mezâlim Divanı daha geniş yetkilerle donatılarak Divan-ı Hümâyun adıyla ortaya çıkmıştır.

### **b- Velâyetü'l-Mezâlim'in Kullanılması**

Velâyetü'l-Mezâlim'i halife kullanırsa, o, bu konuda insanların en liyakatlisidir. Çünkü o birinci imamdır. Gerekteğinde, ister nâzır/vezirler (bakan)den veya emir(vali)lerden, ya da daha aşağı derecedeki memurlardan sâdır olsun, bütün şikayetleri halleder.

Halife şikayetlere bizzat bakmadığı zaman, onu vezirlerden veya emirlerden birisine havale eder. Bu taktirde vezir veya emirlerden biri kendisine arz edilen şikayetlere, halifenin kendisine verdiği bu yetkiye dayanarak bakabilir.

50 Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm*, Mısır 1927,IV, 101.

51 Makrizî, *age.*, II, 207.

52 İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed (v. 1282 m.), *Vefayâtü'l-ayân*, Kahire 1948, I, 329.

53 Nizamülmülk, *Siyasetname*, ay.yer.

54 Akyüz, *a.g.e.*, s. 67.

55 İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1983, s. 352.

Vezir veya emir, halife kendisini bu vazifeye tayin etmiş olsun veya olmasın, şikayetlere bakabilir. Zira tefviz veziri, yahut genel emir, bu yetkileri gereği Velâyetü'l-Mezâlim'e bakmaya yetkili olduğundan, genel velâyet ile tayin edilmesi aranmaksızın, bu şikayete bakmaya yetkilidir.

Velâyetin verilmesi ve şartların mevcut olması dışında, velâyeti genel olmayan biri Velâyetü'l-Mezâlim'e bakamaz<sup>56</sup>.

### c- Mezâlim Meclisi

Kendisinde Velâyetü'l-Mezâlim yetkisi olanlar için şikayetlere bakmak, bu günde mazlumları kabul etmek ve şikayetlerini dinlemek müstahsen kabul edilmiştir. Mezâlim Valisi, şayet, haftanın her günü boş ise, haftanın her günü veya onunünün münasip göreceği günlerde ve uygun gördüğü usûle göre davalara bakardı<sup>57</sup>.

Mâverdî, "Mezâlim Meclisi'nin 5 grup olmadan kurulamayacağını ve Vali'nin işini ancak onlarla düzenleyebileceğini belirtmektedir. Bunlar şunlardır:

1- Yardımcı polisler, bekçiler: Kuvvetliyi mahkemeye getirmek ve belâlıları korkutmak için<sup>58</sup>.

2- Kadılar, hakemler ve hâkimler: Kendileri nezdinde sabit olan hakları ve meclislerinde cereyan edenleri sorup öğrenmek için.

3- Hukukçular, bilirkişiler ve fukahâ: İş zorlaştığı zaman müracaat etmek, şüpheye düşüldüğü veya karıştığı zaman onlara sormak için.

4- Kâtipler: Taraflar arasında cereyan edenleri ve onların lehlerine ve aleyhlerine olan hususları tespit etmek; mahkeme zabıtlarını tutmak, yazmak için.

5- Şâhitler: İhtilafı mesele hakkında bildiklerini, gördüklerini söylemek ve kararı imzalamak için.

Bu beş sınıf tamam ve hazır olduktan sonra davaya bakılır.

Görüldüğü üzere, bu düzenlemeler daha sonra, zâlimin zulmüne, yalancının mazluma iftirasına engel olmak, mehabet ve kuvvet sağlamak için idhal edilmiştir<sup>59</sup>.

### d- Velâyetü'l-Mezâlim'in Yetki Alanı

Maverdî, Ferra ve Nuveyrî'ye göre Velâyetü'l-Mezâlim'de bakılan meseleler on kısımır. Söz konusu müelliflerin zikrettikleri bu görevler şunlardır:

56 Nebhan, *agm.*, s. 102.

57 Nebhân, *agm.*, 102, 103.

58 Burada "bekçiler" ve benzeri isimlerle ifade ettiğimiz kişiler, mutlaka belirli bir sınıfa mensup olması gereken ve özel bir statüsü bulunan şahıslar değil, sadece nüfuzlu şahsiyetler olması ve halifenin veya mahkemeye riyaset edenin mutad yardımcıları olanlardır. Arapça metinde "Hümât ve 'Avân" tabirleri kullanılmıştır. Bunlara bazan "Muhafiz ve mübâşir" de denmiştir. (Bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Kuveyt 1989, et-tab'atu'l-ülâ, s. 106).

59 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 100.

1) Hak ve adalet yolundan sapan zalim idarecilerin teb'aya (idare edilenlere); halka zulmetmesi, cebir ve şiddet hareketlerinde bulunması, kötü muamele etmesi ile ilgili şikâyetlerin incelenmesi. Bu, mazluma yapılan zulmü hoş görmeyen Mezâlim'in bakması gereken bir iştir. Ve valilerin hareketleri için bir kontrol edici, ahvallerini ortaya çıkaran; insafılı davranmışlarsa kuvvetlendiren, şiddet kullanmışlarsa durdurulmaları, mutedil davranmazlarsa değiştirilmelerini sağlar.

Bu iş zaruridir; zira halife, vali (idareci)lerin irtikap ettiği hatadan tam olarak sorumludur. Bu sorumluluğun gereği, onun, fiil ve davranışlarını tetkik etmesi ve dürüst olanları, kötü olanlardan ayırıp bilmesi için onların muamelelerini çok dikkatlice kontrol etmesi gerekir. Şayet muamelelerinde zâlim iseler, onların işledikleri bu zulüm kaldırılır ve onlar, bu emaneti yüklenecek olanlarla değiştirilir.

Anlatıldığına göre Ömer b. Abdulaziz, hilafetinin ilk zamanlarında, yaptığı konuşmaların birinde halka şöyle hitap etmiştir:

“Size takva tavsiye ederim, Çünkü Allah takvadan başka bir şey kabul etmez. O ancak kendi yolunda olanlardan razı olur. Kuşkusuz bir kısım idareciler, insanları doğruluktan uzaklaştırdılar . Kötüleri desteklemek suretiyle çirkinliklerin ve haksızlıkların yaygın hale gelmesini sağladılar. Allah'a yemin olsun ki, iyi bir adet terk edilmişse onu diriltmeye, kötü bir adet ortaya çıkmışsa onu da ortadan kaldırmaya var gücümle çalışırım. Bir saniyelik ömrüm olsa da bunu yaparım. Ahiretini zi ıslah ediniz ki, dünyanız da ıslah olsun<sup>60</sup>”

2) Vergi memurlarının vergi toplarken gösterdiği zorlukları önlemek, onların dini esaslara, halifelerin emirlerine göre ölçülü hareket etmelerini sağlamak. Alınması gereken vergi miktarı ne ise onu almak. Fazla vergi alınmışsa, hazineyen tekrar mükellefe iade ettirmek; noksan vergi alınmışsa mükelleften noksan kısmı tahsil etmek. Rivayet edildiğine göre Abbasi halifelerinden Mehdi bir gün mali hususta duruşma yaparken para, sikke konusunda kendisine bir olay anlatıldı, durumu soruldu. Süleyman b. Vehb dedi ki:

Ömer b. Hattab (r.a.) Irak halkına haraç vergisini koymuştur. O zaman henüz Doğu ve Batı'da madeni her çeşit paralar İran ve Bizans hükümdarı adına ve oranın ölçülerine göre basılıyor, piyasaya sürülüyordu. Halk ellerindeki malı bu paralarla alıp satıyorlardı. Sonra insanlar paralarda hile yaptılar. Taberiye taraftarlarındaki vergi mükellefleri dört daniki (kırk arpa tanesini) bir miskale (6.8 gr.) eşit saydılar. Ona göre de vergilerini ödüyorlardı. Ziyad Irak'a vali olunca vergileri para olarak almaya başladı. Emevilerin diğer vergi memurları da aynı usulü, Abdulmelik b. Mervan zamanına kadar takip ettiler. Abdulmelik paraların durumu ile Taberiye halkının miskal ölçüsünü karşılaştırmış, parayı ve miskali kendi ellerinde ölçü olabileceğini, kullanılmalarının bir sakıncası olmadığını belirtmiştir. Sonraları Haccac yine vergileri para olarak toplamaya başlamıştır. Ömer b. Abdulaziz halife olunca

60 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, IX, 199.



tekrar para ve miskali ölçü olarak kabul etmiş bu durum Mansur zamanına kadar gelmiştir. Mansur devrinde Irak ve İran halkının direnmesi üzerine buraların en yetişen hububatı olan arpa ve avdar üzerinden para olarak alınan haraç vergisini kaldırdı, tekrar arpa ve avdar olarak haraç vergisi almaya başladı. Az yetişen hububat ve meyvelerden para ölçülerine göre vergi aldı.

Bu olaylar zerine Halife Mhtedi, “geçmişte ve halihazırdaki iŝlerden ötürü insanlara zulmetmekten Allah’a sığınırım. İnsanlardan bu türlü ağır vergiyi kaldırı- nız” demiştir. Hasan b. Mühlet, Halife Mhtedi’ye:

“Geçip giden halifeler bu türlü vergileri kaldırsaydılar, her yıl hazinelerinden 12 milyon dirhem kıymetinde mallar çıkılmış olurdu”. Bu söz zerine Halife Mhtedi:

“Hazine malının tamamının gideceğini de bilsem halkı korumak, zulmü yık- mak için bu ağır haraç vergisini kaldırıyorum” demiştir<sup>61</sup>.

3) Devlet mallarının ve mlklarının kayıtlarını lüzumu anında kontrol etmek. Bu iŝle görevli memurlar halkın devlet malından yararlanacağı miktarın kimlere ait olduğunu, ne kadarını tekrar devlete iade etmesi gerektiğini esaslı bir şekilde yazar- lar. Bu memurlar doğruluktan ayrılır, malların kayıtlarını noksan tutarlarsa gerekli hükümlere göre bu yanlış hareketlerinin, noksanlıkların önüne geçilir. Anlatıldığı- na göre, Halife Mansur divan ktiplerinin yolsuzluklarını, hukuksuz davranışlarını işitince onları toplamıŝ, hepsini birden cezalandırmıŝtır. Bu olay üzerine ktipler tarafından şu ŝiir söylenmiştir:

*“Allah iyilikte ömrünü uzun kılsın,  
Ey Mü’minlerin emri, aziz ol!  
Biz af diliyoruz, eğer af edersen  
Sen de dünyaların hmisi olursun.  
Doğrusu biz Ktipler, fenalık ettik,  
Havale et bizi, ‘Kirmen Ktibne’”.*<sup>62</sup>

Bunun zerine Mansur onların tahliyelerini emretti. ŝiir söyleyen ktibini de mkfatlandırdı. Çünkü o, kabahatlerini mertçe açıklamıştır<sup>63</sup>.

Mezlim Valisinin yetkisinin bu üç nevi, mazluma ihtiyaç göstermez. Çünkü bunlar kamu haklarındandır ve valinin bu mevzuu araştırması ve mazlum kendisi- ni arz etsin veya etmesin, bir zulmü bulursa, ona mani olması gerekir<sup>64</sup>.

61 Mverdi, *a.g.e.*, s. 101, 102.

62 Mverdi, *a.g.e.*, s. 108:

أطال الله عمرک في صلاح وعزياًمیر المؤمنینا  
بعفوک نستجیر فإن تجرنا فإ نک عصمة للعالمینا  
ونحن الکاتبون وقد أسأنا فهینا للکرام الکاتبینا

63 Mverdi, *a.g.e.*, s. 102.

64 Nebhn, *agm.*, s. 105.

4) Hazineden kendilerine yiyecek ve içecek yardımı yapılanlara (müsterzika) zulüm. Yani kendi erzakları azalır, ya da gecikirse veya ihtimam gösterilmezse, Mezâlîm Valisinin divanına müracaat edilir, orada âdil emirler ve kanunlar tatbik edilir. Daha önce az verilen veya verilmeyen haklara bakılır. Eğer valiler onların mallarından almışsa, kendilerinden geri alınır; eğer kendisi almamış ise, o vakit beytûlmaldan geri alınır.

Müsterzika, asker veya memur olsun, yaptığı iş için devletten muayyen bir maaş alan kimsedir. Bu kimselere maaşları Beytü'l-Mal'dan ödenir<sup>65</sup>. Valileri onlara zulmettiği için onların maaşlarının ellerine geçmediği çok vaki olmuştur. Rivayete göre bazı askerî valiler Halife el-Me'mun (v. 218/833)'a askerinin tahribat yaptıklarını ve gasp ettiklerini yazdılar. El-Me'mun, onlara şu cevabı yolladı: “Eğer adalet yapsaydın, tahribat yapmazlardı.” Sonra da onları azledip yerlerine başkasını tayin etti<sup>66</sup>.

5) Yöneticilerin veya güçlü kişilerin gasp ettiği mallarla ilgili şikayetlerin incelenmesi. Bunlar iki kısımdır:

#### a) Yetkililerin Gaspı

Bu, emir sahiplerinin gaspı arzu ederek, ya da sahibinden intikam almak için gasp etmeleridir. Mezâlîm Valisi, bunu duyunca, sahibi şikayet etsin etmesin, gasp edilen malları sahiplerine iade ettirmesi icap eder. Şayet duyulmamış ise, sahibinin gaspı şikayet etmesi gerekir ki, Mezâlîm Valisi malın kendisine iadesine karar versin. Ömer b. Abdulaziz bir gün namaza gittiği sırada sağ tarafında mazlum birine rastladı. Ona, kendisine zarar verenin kim olduğunu sorması üzerine adam, el-Velid b. Abdulmelik'in arsasını gasp ettiğini söyledi. Bunun üzerine Halife Ömer b. Abdulaziz, Velid b. Abdulmelik'in hak sahibine malını derhal geri vermesini ve nafakası için tazminat da vermesini emretti<sup>67</sup>.

#### b) Kişisel Gasplar.

Bu, kıymetli nüfuzlu ve korkulan kimselerin, nefislerini müdafaa edemeyen zayıf şahıslardan gasp ettikleri mallardır. Gaspın bu çeşidine Veliyyü'l-Mezâlîm, ancak hak sahibinin talebi üzerine bakar ve Veliyyü'l-Mezâlîm, ancak şu dört yoldan biri ile bu gasp kendisinde sabit olursa gâsıbın elini gasp ettiği şeyden uzaklaştırabilir. Gâsıbın itirafı, Veliyyü'l-Mezâlîmin bu gaspı öğrenmesi, mülkünden bu malın gasbedilmiş olduğuna dair delil getirilmesi ve gasbedilen mal üzerinde o şahsın mâlik olduğuna dair mütevatir haberler.

İslam hukukçuları bu şartları, birinin delil getirmeden ve mâlik olmadan mülkiyet iddiasından korkarak, gasp hadisesinin tekidi için şart görmüşlerdir. Mezâlîm

65 Mâverdi, *age.*, s. 102.

66 Mâverdi, *age.*, s. 103; Nebhân, *agm.*, s. 106.

67 Mâverdi, *age.*, s. 103; Nebhân, *agm.*, s. 106.

Valisi, kendisinde, şüpheye yer bırakmayacak deliller olmadan bu halde hüküm veremez<sup>68</sup>.

**6) Kamu vakıflarının ve hususi vakıfların denetlenmesi.**

Bu kontrol, sahiplerinin hayır gayesine veya muayyen bir grup insanın menfaatine vakfettikleri vakıfların kontrolüdür.

Vakıflar ikiye ayrılırlar:

**aa) Genel Vakıflar:**

Mezâlim Valisi bu vakıflara bakar, kimse zulme uğradığını söylemiyorsa, onu kontrol ve normal yolunda seyretmesini sağlar ve vakfın şartlarına uygun olarak tatbikini temin eder.

**bb) Özel Vakıflar:**

Ancak ihtilaf ettiklerinde, ilgilinin şikayeti üzerine Veliyyü'l-Mezâlim ihtilafa bakabilir ve elindeki delillere göre aralarında karar verir<sup>69</sup>.

**7) Kadı mahkemelerinin verdiği kararların uygulanması.**

Aleyhine hüküm verilen bir kimsenin, vazife veya makam dolayısıyla, kuvveti, ya da kadının zayıflığı sebebiyle, kadı'ların takibinden aciz kaldıkları ve kadı'nın hükmünün tatbik edilmez hale gelmesi halinde, hükmü infaz etmek. Bu halde mesele, yetkisi, kadı'nın yetkisinden geniş olan, şahsiyeti kadı'nın şahsiyetinden kuvvetli olan Veliyyü'l-Mezâlime arz edilir. O, kuvvetli veya zayıf olsun, aleyhlerine verilmiş hükümleri onlara tatbik eder.

**8) Muhtesibin yerine getiremediği kararların uygulanması.**

Nüfuz ve kudret sahibi kimselerin işledikleri kötülükleri engellemek, yine bu şahısların genel menfaatler aleyhine irtikap ettikleri zulme mani olmak gibi. Ehl-i Hisbe'nin bakmaya gücü yetmediği genel menfaati koruyan bütün meselelere bakmak.

**9) Cuma ve bayram namazları, hac, cihad gibi alenî olarak yapılan ibadetlerin yerine getirilmesini sağlamak.** Bunlarda taksir caiz değildir, zira bunlar Hukukullah'tır. Bunlar korunmalı ki, insanlar bunlarda kusur etmesinler. İnsanların haklarını koruyoruz; Allah'ın hakları ise, daha fazla himayeye layıktır.

**10) Normal adli ihtilaflara bakmak.**

Biliyoruz ki, bu, normal kadı'ların yetkilerindedir. Ancak anlaşılacağı üzere, burada mesele, normal kadı'ya zor gelen ve bakması için Veliyyü'l-Mezâlim'e havale edilen ihtilaflardır.

68 Nebhân, *agm.*, s. 106.

69 Mâverdi, *age.*, s. 103-104; Nebhân, *agm.*, s. 106-107.

Mezâlim Valisinin, kendisini hakdan uzaklaştıracak hiçbir faktörün tesirinde kalmadan bu meselede adaletle hükmetmesi icap eder. Bu meselede Mezâlim Valisinin yetkisinin, yüksek ve son yargı yetkisi olduğunu kabul etmek gerekir. Ondan şikayet mümkün olmadığı gibi ona itiraz da mümkün değildir<sup>70</sup>.

Bu görevlerin dışında Mezâlim, siyasi, hukuki, iktisadi alanlarda da bazı görevleri daha yerine getirmiştir. Nitekim Nuveyrî (v. 732/1332), Mezâlim kurumuna ait görevlerin ihtiyaçlara göre değişebileceği ve gelişebileceği ileri sürülmektedir.<sup>71</sup>

Araştırmacı Vecdi Akyüz, Mezâlim kurumunu en geniş biçimde incelediğinden sözettği E.Tyan'ın, bu kurumun görevlerini şu dört noktada topladığını nakletmektedir:

- 1) İdari ihtilaflar,
- 2) Bazı kamu hizmetlerinin idari denetimi:
  - a- Divan kâtiplerinin denetlenmesi,
  - b- Hisbe kurumuna yardım,
  - c- Kamu vakıflarının denetimi,
  - d- Bazı dinî emirlerin denetlenmesi,

3) Kadı mahkemelerinin denetlenmesi, kararlarının uygulanması ve adli ihtilafların görülmesi,

4) Diğer görevler.

Mezâlimin görevlerini yargı alanı dışındaki görevler ve yargı görevleri olmak üzere başlıca iki kümeye ayırabiliriz. Bunlardan yargı dışındaki görevler, siyasi, hukuki, ve iktisadi görevler olmak üzere üç kola; yargı görevleri de idari yargı, adli yargı ve yüce divan olarak üç kola ayrılabilir. Böylelikle Mezâlimi yalnızca yargı kuruluşu olarak görenlerin bu değerlendirmesine ayrı bir yer verilmiş olur.

Mezâlimin görevlerinin sürekli değişip sabit bir görünüm kazanmadığını özellikle belirtmek gerekir.<sup>72</sup>

e- Olağanüstü Mahkemeler Hakimi ile Genel Mahkeme Hakimi Arasındaki Farklar

Olağanüstü mahkemeler hâkimi ile genel mahkeme hâkimi arasındaki farkları Maverdî on madde halinde sıralamaktadır: Maverdî'nin belirttiği bu farkları şöyle özetlemek mümkün olabilir:

70 Mâverdî, *a.g.e.*, s. 104; Nebhan, *agm.*, s. 108.

71 Nuveyrî, *a.g.e.*, VII, 290.

72 Akyüz, *age.*, s. 105 vd.

1) Olağanüstü mahkemelerin hâkimi heybetli, kuvvetli olmalı. Bu surette zorba takımdan hakkı alabilsin, yaptığı kötülükleri önlesin, husûmetlerin önüne geçsin. Bu şart genel hâkimde aranmaz.

2) Olağanüstü yetkili mahkemeler hâkimi dar olan hususları imkan nispetinde genişletir, sözleri açık açık olur, kısa konuşur, özlü karar verme yerine geniş anlaşılabilir şekilde konuşur karar verir.

3) Anlaşılması güç gelen, yanlış ve doğruyu bilmek ve bulmak için hakikatin ortaya çıkmasında, durumları, şahitleri, delilleri, sebepleri araştırmak için, tarafları korku altında tutmak için bazı tedbirler kullanabilir.

4) Hükümlerden kaçınan, dinlemeyenlere karşılıklı bulunur. Kötülüğün önüne geçmek için gerekli tedbiri alır.

5) Şüpheli, tereddütlü işlerde yavaş hareket etmek, hakikatin aydınlanmasında şüphenin giderilmesinde işi geciktirebilir. Bölgenin en büyük idare makamına, valiye gönderebilir. Hâlbuki genel mahkeme hâkimi böyle bir şey yapamaz, davaları yersiz geciktiremez.

6) Taraflar ihtilafı karışık bir hale soktuklarında olağanüstü yetkili hâkim rıza ve sulha lüzum olmadan, çözüme kavuşturmak için ihtilafı hakemlere gönderir. Hâkim ise ancak taraflar anlaşınca hakeme havale eder.

7) İnkâr alametleri gözükürse taraflar ile hiç konuşmaz, arkadaşlık etmez. Ke-falet verilmesi mümkün olan yerlerde kefil ister. Yalan ve inkârdan tarafları uzaklaştırır, kendi de uzak olur.

8) Yanlış ve karışık şahitlikte bulunanların yanında diğer şahitleri de bulundurur, bilirkişilerin fikirlerini dinler.

9) Şahitler kasten yeminlerini değiştirirlerse yeniden yemin verir. Şüpheyi gidermek için şahit sayılarını arttırır. Hâkim ise böyle bir şey yapamaz.

10) İhtilaf konusunda, işe önce şahitleri celbedip, ifadelerini aldıktan sonra tarafları dinler. Hâkimlerin adeti ise, davacı ve davalılar delillerini getirip serdettikten sonra şahide müracaat eder.

Davalara bakma ve muhakeme usûlünde bu on farkın dışında olağanüstü yetkili mahkeme hâkimleri ile genel mahkeme hâkimlerinin bir farkı yoktur. Diğer hususlar aralarında müşterektir.<sup>73</sup>

#### f- Mezâlim ve Hisbe Arasındaki Münasebet

aa) Bu müesseseler arasında iki bakımdan benzerlik söz konusudur.

73 Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 105 vd.

1) Her ikisi de kuvvet, korkutma ve hükümlerlik hakkına dayalı ve zora müstenittir.

2) İkisinde de kötülüğü ve açık saldırıyı yok etmek için fiilen çatışmak ve icratta bulunmak söz konusudur.

**bb)** Aralarında iki bakımdan fark vardır:

1) Mezâlim Nâzır (Hakimi)'nin bakacağı davalar, kadı'ların aciz oldukları hususlardır. Buna mukabil hisbenin mevzuu kadı'ların bakmak istemedikleri veya nazlı davrandıkları şeylerdir. Bu yüzden Mezâlim en yüksek ve hisbe daha alt derecededir. Mezâlim Nâzır hem kadı ve hem de muhtesibe emirler verebilir; aksi mümkün değildir.

2) Mezâlim Nâzır'ının hüküm vermesi caiz olduğu halde muhtesibin umumi olarak kaza-i mahiyette hüküm vermesi caiz değildir<sup>74</sup>.

### III. MEZÂLİM MAHKEMELERİNİN GÜNÜMÜZDEKİ KARŞILIĞI

Mezâlim kurumunu günümüzdeki hukuk müesseseleriyle karşılaştıran bazı modern müellifler onu devletin yüksek bir danışma organı olan danıştayın, bir kısmı da görev benzerliğini dikkate alarak yargıtayın karşılığı olarak değerlendirmiştir. Devletin mali denetim organı olan sayıştayın ifa ettiği görevin Mezâlim kurumunun görevleri arasında bulunduğu ve benzeri yönlerine de dikkat çekilmiştir.

Bu nedenle mezâlim'in bugünkü hukukta hangi kuruluşa tekabül ettiği konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.<sup>75</sup> Bunun için başlıca, *istinaf mahkemesi*<sup>76</sup>, *istisnaî mahkeme*<sup>77</sup>, *olağanüstü mahkeme*<sup>78</sup>, *mezâlim mahkemesi*<sup>79</sup>, *teyiz mahkemesi* (yargıtay) ve *danıştay*<sup>80</sup>, *ağır ceza mahkemesi*<sup>81</sup>, *Adliye Vekâleti*<sup>82</sup> şeklinde, daha çok muhtelif yargı kuruluşları ile karşılayan görüşler belirtilmektedir.<sup>83</sup>

74 Yuduf Ziya Kavakçı, *Hisbe Teşkilâtı*, Atatürk Üniversitesi Yayın No: 431, Ankara 1975, s. 36.

75 Mezâlim batı dillerinde de çeşitli tabirlerle ifade edilmek istenmiştir: *The Board of Investigation of Grievances* (Husaini, S. A.: *Arab Administration*, s. 165), *La Justice des mezâlim* (Tyan, E.: *L'Organisation Judiciaire*, c. 2, s. 141), *tribunal des abus* (Gardet, L.: *La Cite Musulmane*, s. 138), *le redressement destorta* (medalim) (Milliot, L. *Introduction*, s. 686), *redressement des abus* (Maverdi.: *Les Statuts Goaver-nementaux* çev: E. Fagnan, s. 157), *redressement des griefs* (İbn Haldun: *Prologomenes*, çev: de Slane, c. I, s. 451 / Milliot, L.: *Introduction*, s. 686). (Akyüz, age., s.19, dipnottan naklen)

76 Kettâni, Abdulhayy, *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, Rabat 1346, I, 266-267; Macid, Abdulmunim, *Nuzûmu'l- Fatmiyyin ve rusûmulhum fi Mısır*, Mısır 1953, I, 156.

77 Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, Ankara 1958, s. 296.

78 Maverdi, *a.g.e.*, s. 85.

79 M. Fuat Köprülü, "Fıkıh" İA, IV, 614.

80 Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1975, s. 131; *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 1974, I, 180; Osman Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, Ankara 1980, s.273.

81 Şirvani, Harun Han, *İslamda Siyasi Düşünce ve İdare Üzerinde Araştırmalar* (çev: Kemal Kuşçu), Ankara, ty, s. 61, 124-125.

82 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, Ankara 1984, s. 9.

83 Atar, *Adliye Teşkilâtı*, s. 163, 164; Akyüz, *a.g.e.*, s. 19-20.

Anayasa Hukuku Profesörü Servet Armağan da, “Acaba Mezâlim Mahkemeleri günümüzde kabul edilebilir mi veya Mezâlim Mahkemeleri günümüzde hangi müesseselerle mukayese edilebilir?” sorusuna cevap ararken konu ile ilgili olarak şu açıklamalarda bulunmaktadır:

Bilindiği gibi Mezâlim Mahkemelerinin geniş yetkili bir mahkeme olduğu hususunda tereddüt yoktur. Günümüz Anayasa hükmü gereği istisnâ mahkemelerin kurulması mümkün gözüküyor. Anayasanın 37. Maddesine göre, “hiç kimse kanunen tabi olduğu mahkemeden başka bir merci önüne çıkarılamaz, bir kimseyi kanunen tabi olduğu mahkemeden başka bir merci önüne çıkarma sonucu doğuran yargı yetkisine sahip olağanüstü merciler kurulamaz”<sup>84</sup> şeklinde ilgili maddenin hükmünü zikrettikten sonra değerli ilim adamı Armağan şu açıklamalarda bulunmaktadır:

Burada belirtilen, önceden düzenlenmemiş olmakla birlikte kişiye fiil işlendikten sonra onun başka bir yargı mercii önüne gönderilmesini sağlayan ve kişinin hak ve hürriyetlerine aykırı olan bir muhakeme cinsidir. Ama Mezâlim mahkemeleri böyle değildir. Mezâlim mahkemeleri esasen mevcut olan ve görev sahası belli mahkemeleri ihtiva etmektedir.

Mezâlim Mahkemelerini Divan-ı Harplere benzetmemiz de biraz zor. Divan-ı Harpler, darbelerden sonra ortaya çıkan ve insanları bir nevi olağanüstü kanun ve hükümlerle yargılamayı düzenleyen bir yargı faaliyetidir. Mezâlim Mahkemeleri bu tür bir mahkeme de değildir. Sadece konunun kendisi zor olduğu için bu konuda özel ihtisası olan hakimlere havale edilmesi yoluna gidilmektedir. Mezâlim mahkemeleri bunlardan da başka bir müessesedir.

“Kanuni yargı yoluna tabi olmak” ismi yeni konulmuş olmakla beraber İslam hukukcuları tarafından çok önceden temas edilmiş bir konudur. İnsan aklının bulunduğu bu mantıki netice, elbette asırlar önce de söz konusu edilmiştir.<sup>85</sup>

Mezâlim mahkemelerini, devlet güvenlik mahkemelerine benzetmek belki bir derece mümkündür. Devlet Güvenlik Mahkemeleri, bilindiği gibi devlet ve kamu düzeninin bozulmasıyla ilgili davalara bakan bir mahkemedir.<sup>86</sup>

## SONUÇ

Bu araştırmamızda insanlığın henüz ilk dönemlerinden itibaren adaletin özlemi ve arayışı içinde olduğunu ve bunun tabii bir sonucu olarak da “yargı kurumu”nun ortaya çıktığını bir kez daha görmüş bulunuyoruz. Mezâlim bu adalet arayışlarının

84 Bkz. Servet Armağan, *En Son Değişikliklerle 1982 Türkiye Cumhuriyeti Anayasası ve Eski Anayasalarımız*, s. 89.

85 Muhammed Faruk Nebhan, *İslam Anayasa ve İdare Hukuku'nun Genel Esasları* (trc. Servet Armağan), Sönmez Yayınları, İstanbul 1980, s. 149.

86 Servet Armağan, “İslam Hukuku ve Bazı Modern Müesseseler”, Prof. Dr. Ali Bozer’e Armağandan Ayır Basım (Kasım 1998, Banka ve Ticaret Kurumu Enstitüsü, Türkiye İş Bankası Vakfı-Hukuk Fakültesi, Cebeci/Ankara) s. 626-627.



bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Mezâlim, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden itibaren mantık ve anlayışını içeren çekirdek uygulamalar halinde kendini göstermiş ve zamanla gittikçe artan bir tempo ile gelişme göstererek Abbasîler'in ilk döneminde tam bir kurum halinde ortaya çıkmıştır. Ortaya çıktığı o dönemden itibaren Mezâlim, müslüman devletlerin genel yönetiminin merkez ve taşra teşkilatında yer alan temel bir organ olmuştur. Görevlerini hükümdar, vezir, vali veya *sahibu'l-mezâlim'in* başkanlığında kadı, hukukçu, müftü, şuhûd, ordu ve maliye temsilcileri, muhtesip ve *sahibu's-şurta* gibi yüksek devlet memurlarının üye olarak katıldığı bir kurul halinde yürütmüştür. Ayrıca bu kurulun çalışmalarına destek verecek, değişik görevleri üstlenen yardımcı üyeler ile bürokratik işlemleri deruhte eden bir teşkilât da ortaya çıkmıştır.

Mezâlim, görevin sahibi öncelikle hükümdar sonra, onu temsilen vezir ve vali olduğu için bunlar sırasıyla adalet dağıtımının yanı sıra, yüksek iktidarın parlak tezahürünün bir aracı kabul edilmiştir. Bu nedenle kurumun varlık göstermesi ve etkin olması, söz konusu görevi üstlenen iktidarın muktedir olma ve zihniyetiyle yakın ilişkilidir. Bundan dolayıdır ki, iktidarın yüksek dönemlerinde uygulama, sürekli ve rijit olmuştur. Buna karşılık inhitat (düşüş) dönemlerinde ise, büsbütün ortadan kalkmış gibidir. Mezâlim'in kurul halinde görev yapmasında, danışma amacı yanında, iktidarı gösterme düşüncesi de vardır.

Varlık gösterdiği İslam devletlerinde Mezâlim, bir “kamu hukuku kurumu” olarak göze çarpar. Bu görünüm, Mezâlim'in herşeyden önce, devletin temel organlarından biri olduğu için söz konusudur. Müessesese, hem yargı alanında, hem de yargılama alanı dışında kalan siyasi, hukukî ve iktisadî alanlarda görev yapmıştır. Fakat, Mezâlim'in yargıyla ilgili görevlerini yürütmesi, diğerlerine göre daima ağırlıklı olmuştur. Hatta bu yüzden, saf bir yargı kuruluşu olarak görülmüştür.

Yargı birliğinin hakim olduğu uygulamadaki İslam hukukunda, Mezâlim, bu birliği belli derecede ortadan kaldıran bir kurum olarak ortaya çıkmıştır. Bu kuruluş, önemli mülkiyet uyuşmazlıklarını (gaspları) çözümlemesinin yanı sıra, devlet memurlarının hukuka uygun hareket etmesini, diğer bazı denetim yolları yanında, özellikle yargı yönünden denetleyerek, idarî yargının bir çekirdeğini meydana getirmiş olmaktadır.

Mezâlim kurumunda, devlet fonksiyonlarının her üçünün karışımı söz konusudur. Ancak bu iççelikte yargılama yönü daima ağırlıklıdır. Bu sebeple, Mezâlim'de, yargı organının adalet dağıtımını, yürütme organının üstün gücüyle birleşmiş, böylelikle işlek adalet usûlünün uygulanmasına çalışılmıştır.

Mezâlim, ilk dönemlerde, görevlerini cami, medrese, resmi makam veya ikametgâhlarda yerine getirmiştir. Daha sonraki dönemlerde *Dâru'l-Adl* denilen adliye sarayları inşâ edilmiştir. *Sahibu'l-Mezâlim*'ler genelde haftanın her günü görevleri başında olmuşlardır.

Mezâlim mahkemelerinde görülen davalar öncelikle Kitap ve Sünnet (Şerîat) esaslarına göre çözümlenmiştir. Ayrıca gerektiğinde örf (gelenek) de davaların hükme bağlanmasında önemli bir kaynak olmuştur. Davacı taraflar, adalet arayan zayıf ve yoksul kişilerden meydana gelirken; davalılar genellikle, devlet memurları veya güçlü şahsiyetler olmuştur.

Mezâlim Mahkemeleri'nde esas alınan ispat vasıtaları (esbabı hüküm), adli yardımda geçerli olan delillerden farklı değildir. Özellikle adlî davalar, davacının dava açmasına bağlı olarak görülmüştür. Buna karşılık, idarî davalar için bu şart aranmayıp, hakimin re'sen harekete geçmesi söz konusudur. Açılan davalar, mutlaka alenî ve çoğunlukla yalnızca davacı tarafın hazır bulunduğu bir duruşmada karara bağlanır. Kararları veren başkandır ve bu kararların seçiminde tam bir serbestliğe sahiptir.

Mezâlim kurumu, yerine getirdiği görevlerin yapısı ve önemi dolayısıyla, günümüz hukukunda yer alan çok sayıda kuruma model olmasının yanı sıra, özellikle idarenin hukuka uygun hareket etmesini sağlayarak tarihi görevini tamamlamıştır. Mezâlim Müessesesi, Osmanlılar'da kendisini *Divan-ı Hümayun* adıyla ve daha geniş yetkilerle donatılmış olarak göstermiştir.



# “İTİBAR GÂLİB-İ ŞÂYİADIR, NADİRE DEĞİLDİR” İLKESİNİN EBÛ HANİFE’NİN SUÇ-CEZA TEORİSİNE ETKİSİ

Yrd. Doç Dr. Ahmet AYDIN\*

**Özet:** Hanefi doktrinde hukukun birçok alanında dikkate alınan “itibar gâlib-i şâyiadır, nadire değildir” ilkesinin, özellikle, Ebû Hanîfe’nin suç-ceza teorisinde etkili olduğu görülmektedir. Ebû Hanîfe, bu ilkenin ışığında hareket ettiği birçok meselede, suçun gerçekleştiği genel koşulları adeta cezalandırma şartları olarak değerlendirmekte, kısâs ve had gibi ağır cezaları, suçların yaygın icra şekillerine uygulamaktadır. Ebû Hanîfe’nin metodu, modern hukukta yaygın gerçekleştirilen suç eylemlerine, daha ağır cezaların tatbik edilmesine kısmen benzemektedir. Her iki uygulamanın ortak amacının, kamu güvenliğini en çok ihlal eden suç eylemlerini, nispeten daha ağır ve caydırıcı nitelikte cezalarla yaptırım altına almak olduğu anlaşılmaktadır.

*Anahtar Kelimeler:* Suç, Yaygın Eylem, Ebû Hanîfe, İlke, Genel-Nadîr, Ağır Ceza.

## **The Effect of the Principal “The More Common is Considered, Not the Rare One.” On Abû Hanîfa’s Jurisprudence on Crimes and Punishments**

**Abstract:** The principle “The more common is considered, not the rare one”, which was very influential in many aspects of laws of Hanefi jurisprudence and very important on Abu Hanifa’s crime theory. Abu Hanifa, in many legal matters in which decided in the light of this principle, regarded the conditions in which crime committed as terms of punishment, and he applied the most severe punishment (hadd and qisâs) to general and common forms of a crime. Abu Hanifa’s method looks like the modern legal one that applies the heavier penalties to more common crime conducts. It is understood that the main aim of both system is to punish common crimes that violate the public safety with heavier and dissuasive penalties.

*Keywords:* Crime, Common Act, Abu Hanîfa, Principal, Common-Rare, Heavy Penal.

## GİRİŞ

İslam hukukçularının hukukî meseleleri çözüme kavuştururken nassların yanında birtakım kaideleri<sup>1</sup> itibara aldıkları görülmektedir. Hukuk literatüründe,

\* İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi, ahmetay81@gmail.com.

1 Fıkıh literatüründe yer alan kaidelerin tür olarak farklılık arz ettiği ve farklı kavramlarla ifade edildiği eserlerde incelenmiştir. Bu makalede yer verilen ilke için, bizler, “kural” ve “kaide” kavramlarını da kullanacağız. Bu konuda bilgi için bkz. Abdullah Demir, “Küllî Kaideler Ekolü”, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2007, cilt 11, sayı 1-2; Muhammed Mücteba Emre, *Hanefî Fıkıh Bilgini Semerkandî’nin Tuhtetu’l-Fukahâ Adlı Eserinde Küllî Kaideler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya: 2011; Necmettin Kızılkaya, “*Kâsânî’nin Bedâyi’ İsimli Eserinde Kavâid’in Yeri*”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005.

hukukî muhakeme yürütürken hukukçulara kılavuz olan bu kaidelerle ilgili geç-  
mişte ve modern dönemde önemli birtakım çalışmalar yapılmıştır.<sup>2</sup>

Hukuk eserlerinde kaidelere birçok nedenlerle başvurulduğu görülmektedir. Örneğin, savunulan görüşü temellendirmek için destekleyici bir delil olarak başvurulmaktadır.<sup>3</sup> Kaidelerin bir fonksiyonu da nassların yorumlanmasında kendilerine müracaat edilmesidir.<sup>4</sup> Ayrıca sonraki dönem hukukçuları, belli bir görüşü tercih ederken, kaidelerden yararlanmışlardır.<sup>5</sup> Bunun yanında, nassın bulunmadığı meselelerde kaideler delil olarak kullanılmaktadır.<sup>6</sup>

Fıkıh literatüründe çok önemli bir yer tutan ve hukukçulara rehber olan bu kaidelerden biri; bu makalede analiz edeceğimiz, Mecelle’de yer alan<sup>7</sup> “itibar gâlib-i şâyi’adır, nadire değildir” kaidesidir. Hanefî hukuk doktrininin birçok alanında<sup>8</sup> hukukçuların meseleleri çözerken dikkate aldıkları bu kaidenin, kaynaklarda farklı biçimlerde ifade edildiği görülmektedir. Hukukçular, bu kaideyi; *nadir* olan şeyin yok hükmünde olduğu,<sup>9</sup> *nadir* olan şeylere itibar edilmeyeceği,<sup>10</sup> *nadir* olan husus-

2 Bu konuda yazılmış eserlerin bir kısmı şunlardır: Zeynüddin Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed Mısırlı Hanefî İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dimaşk, 1983/1403; Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi İbn Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*; Beyrût, 1991; Şihabuddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman Karafi, *Envârü'l-burûk fi envâil-furûk*, Beyrût, t.y.; Abdullah Demir, *Küllî Kaideler Ekolü*; Muhammed Mücteba Emre, *Hanefî Fıkıh Bilgini Semerkandî'nin Tuhfetu'l-fukahâ Adlı Eserinde Küllî Kaideler*; Necmettin Kızılkaya, *Kâsânî'nin Bedâi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*; Necmettin Kızılkaya, “Serahsî'nin el-Mebсут İsimli Eserindeki Ceza Bahislerine Hakim Olan Fıkıhî Kaideler”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt, XLIX, sayı:2, 2013; Munafis Hodza, *Hanefî Kilasiklerinden el-Hidâye'deki Küllî Kaideler*, Bursa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2010; Şükrü Özen, “Furûk”, *DİA*, XIII, 223-227, 1996.

3 Kızılkaya, *Serahsî'nin el-Mebсут İsimli Eserindeki Ceza Bahislerine Hakim Olan Fıkıhî Kaideler*, s. 161.

4 Kızılkaya, *Serahsî'nin el-Mebсут İsimli Eserindeki Ceza Bahislerine Hakim Olan Fıkıhî Kaideler*, s. 162.

5 Emre, *Fıkıh Bilgini Semerkandî'nin Tuhfetu'l-Fukahâ Adlı Eserinde Küllî Kaideler*, s. 140.

6 Emre, *Fıkıh Bilgini Semerkandî'nin Tuhfetu'l-Fukahâ Adlı Eserinde Küllî Kaideler*, s. 139.

7 Mecelle Md. 42.

8 Hanefî metinlerinde şu örneklerde *genelde* vuku bulan hususlara itibar edildiği; *nadir* olan şeylerin ise göz ardı edildiği görülmektedir: Ebû Hanîfe'nin aksine İmâmeyn'e göre, şehirde su bulamayan kimsenin teyemmüm yapması caiz değildir. Onlar, bu meselede şehirde su bulunmamasının *nadir* olduğu gerekçesini ileri sürmüşlerdir (Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Mebсут*, Kâhire: 1324-1331, I, 68; Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, Beyrût: 1402/1982, I, 48; Ebû'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâi*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986, I, 25; Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970, I, 125; Fahreddin Osman b. 'Ali b. Mihcen Zeylei, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Bulak, I, 37). İmâmeyn'in aksine, Ebû Hanîfe'ye göre, gemideyken kenara çıkarak namaz kılma imkanı olan veya ayakta durmaya gücü yeten kişinin oturarak namaz kılması caizdir. Zira gemide kişinin *genelde* başı dönmektedir. Bu nedenle, Ebû Hanîfe *genele* göre hüküm vermiştir (Serahsî, *Mebсут*, II, 2; Kâsânî, *Bedâi'*, I, 109-110). Hanefî doktrininde, Ramazan ayında bir kimse ne kadar baygın kalırsa kalsın, orucu kaza etmesi gerekir. Bu hükümde, baygın kalma süresinin bütün Ramazan ayını kaplamasının *nadir* olduğu prensibinden hareket edilmiştir (Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1984, I, 350; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 89; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, II, 367; Zeylei, *Tebyîn*, I, 340). Oruçlu kişi, ağzını açtığı anda boğazına yağmur damlası girerse orucu bozulacağı, zira böyle bir durum *nadiren* vuku bulduğu belirtilmiştir (Semerkandî, *Tuhfe*, I, 354). Namazda deliren veya bayılan kişinin; bu durum *nadir* olduğundan, kendine geldikten sonra namazına kaldığı yerden devam etmesi caiz değildir (Kâsânî, *Bedâi'*, I, 221).

9 Kâsânî, *Bedâi'*, I, 107; Semerkandî, *Tuhfe*, III, 200; Zeylei, *Tebyîn*, I, 12.

10 Serahsî, *Mebсут*, I, 122; Kâsânî, *Bedâi'*, I, 110; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, VI, 149.

lar üzerine hüküm kurulamayacağı,<sup>11</sup> hüküm verirken *nadir* olana değil; *galip* olana itibar edileceği şeklinde belirtmişlerdir.<sup>12</sup>

*Gâlibiyet* ilkesinin suç-ceza teorisinde Ebû Hanîfe’nin görüşlerine etkisinin analiz edileceği bu makalenin odak noktası, had ve kısâs cezalarının, hukukçuların *yaygın* olarak değerlendirdikleri eylemlere uygulanması; *nadir* gördükleri eylemlerden ise bu cezaların düşmesidir. Hanefî hukukçular, *nadir* eylemler için caydırıcı nitelikte kısâs ve had cezalarının tatbikine ihtiyaç bulunmadığını, zira had ve kısâs gibi ağır cezaların amacının suçların azaltılması (تقليل الجناية) olduğunu, *nadir* olarak gerçekleşen suçlarda ise bu maksadın zaten var olduğunu belirtmişlerdir.<sup>13</sup> Diğer taraftan hukukçular, caydırıcı nitelikte cezaların *yaygın* gerçekleşen eylemler için konduğunu vurgulamışlardır.<sup>14</sup>

Yaygın suç eylemlerine, tazîre göre nispeten ağır cezalar olan had ve kısâsın tatbik edilmesi, makalemizin odak noktası olmakla birlikte, gâlibiyet ilkesinin Hanefî suç-ceza teorisindeki etkisi bununla sınırlı değildir. Bu nedenle, makalede, had ve kısâs cezalarının tatbikinde gâlibiyet ilkesinin dikkate alındığı diğer meselelere de, tespit edebildiğimiz kadarıyla, yer verilecektir.

*Gâlibiyet* ilkesinin Ebû Hanîfe’nin görüşlerine etkisi, Hanefî kaynaklarda yer alan bilgiler ışığında incelenecektir. Başka bir deyişle, makalede yer verilen bilgiler, sonraki dönem hukukçularının Ebû Hanîfe’nin görüşleri hakkındaki değerlendirmeleri olmaktadır. Aslında bir konuda hükme varırken, hukukçular birçok delil ve ilkeyi dikkate almaktadır. Bununla birlikte, bu makalede çoğunlukla, varılan hükümün sadece gâlibiyet ilkesiyle ilgili yönüne yer verilecek, diğer delillere değinilmeyecektir.

Bu makale, iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, söz konusu ilkenin; öldürme, yaralama, hırsızlık, zina, içki içme, hirâbe, isyan, irtidat suçu, nefsi müdafaa ve ikrah meselesinde, Ebû Hanîfe’nin görüşlerine etkisi incelenecektir. İkinci kısımda ise, modern hukukta bu ilkenin etkili olduğunu düşündüğümüz hususlara temas edilecek ve bu ilkenin günümüz hukukuna etkisi Ebû Hanîfe’nin metoduyla mukayese edilecektir.

11 Serahsi, *Mebûât*, X, 196; Kâsânî, *Bedâi’*, II, 241; İbn Hümâm, *Fethu’l-kadir*, IX, 250.

12 Zeyleî, *Tebyîn*, III, 296; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd Bâbertî, *el-İnâye şerhu’l-Hidâye*, Matba’atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970, IV, 133.

13 Merginânî, *Hidâye*, II, 122; Zeyleî, *Tebyîn*, III, 219; Bâbertî, *İnâye*, V, 379; İbn Hümâm, *Fethu’l-kadir*, V, 379; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed Mısrî Hanefî İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik şerhü Kenzi’l-dekâik*, Kâhîre, 1311, V, 61. Örnek olması açısından, Bâbertî’nin metinlerinde bu husus, şu şekilde ifade edilmiştir: (الصادر يعسر عن مقصود) (الإقامة وهو تقليل الجناية فلا يحتاج إليها).

14 Merginânî, *Hidâye*, II, 118; Kâsânî, *Bedâi’*, III, 99-100; VII, 34; Zeyleî, *Tebyîn*, VI, 115; İbn Hümâm, *Fethu’l-kadir*, V, 356. Örnek olması açısından, Zeyleî’nin bu hususu ifade eden metnine yer vermek istiyoruz: (لا فيما ينسدر الزاجر بشرع فيما يغلب).

## I. SUÇ VE CEZAYLA İLGİLİ MESELELERDE EBÛ HANİFE'NİN GÂLİBİYET İLKESİNİ KULLANIMI

### 1. Öldürme Suçunda

#### a) Ebû Hanîfe'nin Sadece Silahla Gerçekleştirilen Öldürme Eylemlerini Amd Kapsamında Değerlendirmesi

Ebû Hanîfe'nin, öldürme suçunda, “itibar gâlib-i şâyiadır, nadire değildir” ilkesini uyguladığı meselelerden birincisi, amden öldürme kapsamına giren eylemlerin tespitidir. Ebû Hanîfe, sadece silah veya onun gibi işlev gören aletlerle vurma kastıyla icra edilen eylemleri amd kapsamında değerlendirmiş ve bu eylemler nedeniyle faile kısâs cezası uygulanacağı görüşünü belirtmiştir. Hanefî kaynaklarda bu hüküm, diğer delillerin yanında<sup>15</sup>, gâlibiyet ilkesiyle gerekçelendirilmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre, öldürme eylemleri, *genelde* silahla icra edilmektedir. Diğer vasıtaların öldürme eyleminde kullanılması ise *nadirdir*. Bu nedenle O, silah olmayan veya onun gibi işlev görmeyen aletlerle icra edilen öldürme eylemlerini, şibh-i amd olarak nitelendirmekte ve bu tür eylemler nedeniyle faile kısâs cezasının uygulanmayacağını ifade etmektedir.<sup>16</sup> Örneğin, Hanefî doktrininde, suda boğarak öldürme eyleminin Ebû Hanîfe'ye göre, amden öldürme olmadığı belirtilirken; suyun öldürme fiiline *uygun bir vasıta* olmadığı, bu nedenle, öldürme eylemlerinde *genelde* kullanılmadığı gerekçesine yer verilmiştir.<sup>17</sup>

#### b) İştirak Halinde İcra Edilen Öldürme Eylemlerinde Bütün Faillere Kısâs Cezasının Uygulanması

Hanefî hukukçular, iştirak halinde icra edilen öldürme eyleminde, bütün faillere kısâs cezasının uygulanacağı görüşündedir. Onlar, bu hükümde, Hz. Ömer'in öldürme suçunu iştirak halinde icra eden faillerin hepsine kısâs cezası uygulamasını<sup>18</sup> delil almışlardır.<sup>19</sup> Bunun yanında, onlar, makalede incelediğimiz ilkeyi hükümlerinde gerekçe olarak ileri sürmüşlerdir.<sup>20</sup> Hanefî doktrininde, öldürme suçunun *genelde* tek kişi tarafından icra edilmediği, failin tek kişi olması halinde öldürülmek istenen şahsın buna karşı koyabileceği, bu durumda neticenin gerçekleşmesinin *nadir* olduğu (لا يوجد القتل من واحد غالباً لأنه يقاومه الواحد فلم يقدر عليه فلم يحصل إلا نادراً)<sup>21</sup> belirtil-

15 Bu konudaki özellikle delil getirilen hadisler ve onların değerlendirilmesi hususunda bak. Ebû Bekir Ahmed b. 'Ali er-Râzi el-Hanefî Cessâs, *Tahkiku'l-Cüzû's-Sâlis min Şerhi Muhtasari't-Tahâvi li'l-Cessâs*, Muhammed 'Abdullah Han (thk.), Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1415, III, 335-342.

16 Merginâni, *Hidâye*, IV, 163; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 234; Zeylei, *Tebyin*, VI, 98.

17 Merginâni, *Hidâye*, IV, 163.

18 Buhâri, “Diyât”, 20.

19 Serahsî, *Mebûsât*, XXVI, 127; Bâbertî, *Înâye*, X, 243.

20 Serahsî, *Mebûsât*, XXVI, 127; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 238; Zeylei, *Tebyin*, VI, 115; Bâbertî, *Înâye*, X, 243; Muhammed b. Hüseyin Türî, *Tekmiletü Bahri'r-râik*, Kâhire, 1311. (Birlikte: İbn Nüceym, Zeynuddin el-Mısrî, *el Bahru'r-râik şerhü Kenzi'd-dekâik/ İbn Âbidin*, Muhammed Emin b. Ömer, *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik*), VIII, 327.

21 Zeylei, *Tebyin*, VI, 115. Bâbertî, öldürülmek istenen mağdurun tek kişi olan faile karşı koyabileceğini belirtmiştir (Bâbertî, *Înâye*, X, 243).



miştir. Bu nedenle, öldürme suçunun *genelde* iştirak halinde, yardımlaşarak icra edildiği (لأن القتل لا يوجد عادة إلا على سبيل التعاون والإجماع)<sup>22</sup>, buna itibarla, faillerin hepsinin ölüm cezasına çarptırılması gerektiği ileri sürülmüştür. Zira onlara göre, caydırıcı nitelikte olan cezalar, *yaygın* suç eylemlerini önlemek amacıyla düzenlenmiştir.<sup>23</sup> Öldürme suçunun *genelde* iştirak halinde icra edildiğine değinilmesi dikkat çekici bir husustur ve bu görüşte, Hanefî hukukçularının yaşadıkları dönemin koşullarını göz önünde bulundurdıkları anlaşılmaktadır.

“İtibar gâlib-i şâyiadır, nadire değildir” ilkesi ışığında, öldürme eylemlerinin *genelde* iştirak halinde icra edilmesi göz önüne alınarak, faillerin hepsine kısâs cezasının uygulanmasının, kısâsta eşitlik ilkesiyle uyuşmadığı belirtilmiştir.<sup>24</sup> Ancak başta Ebû Hanîfe olmak üzere, Hanefî hukukçular, suçun *yaygın* icra şeklinin önlenmesi maksadıyla faillerin hepsini ölüm cezasına çarptırmaktadır.<sup>25</sup> Bu husus, faillerin tümüne kısâs cezası uygulanmaması halinde, taraflar arasındaki düşmanlığın artabileceği,<sup>26</sup> faillerin bu hükümden yararlanmak maksadıyla öldürme eylemini sürekli iştirak halinde icra edebileceği<sup>27</sup> şeklindeki gerekçelerden de anlaşılmaktadır.

### c) Babanın Oğlunu ve Sahibinin Kölesini Öldürmesi Halinde Kısâs Cezasının Uygulanmaması

Ebû Hanîfe’nin öldürme suçunda, bu ilkeyi uyguladığı hukukî meselelerden üçüncüsü; babanın, oğlunu ve efendinin, kölesini amden öldürmesidir. Bu iki eylemde suç faillerine ölüm cezası tatbik edilmeyeceği görüşünü benimseyen (Ebû Hanîfe dahil) Hanefî hukukçular; ilgili nasları<sup>28</sup> dayanak kabul etmişler, ayrıca gâlibiyet ilkesini de gerekçe olarak ileri sürmüşlerdir.<sup>29</sup> Hanefî eserlerinde, kölenin, efendisinin bir malı hükmünde olduğu, insanların da *genelde*, fitrî olarak mallarını korumaya çalıştığı, bu nedenle, efendinin, kölesini *genelde* öldürmeye yanaşmayacağı gerekçesiyle, kölesini öldüren efendisine kısâsen ölüm cezası uygulanmayacağı belirtilmiştir. Diğer taraftan, aynı durum köle için söz konusu olmadığından, Hanefî doktrininde, kölenin efendisini öldürmesi halinde, köleye kısâsen ölüm cezası tatbik edileceği görüşü benimsenmiştir. Babanın çocuğunu öldürmesi eylemini de benzer bir yaklaşımla inceleyen Hanefî hukukçular, baba-

22 Kâsânî, *Bedâi’*, VII, 238. Bâbertî de, aynı anlamı farklı bir ifadeyle belirtmektedir: (القتل بغير حقيق لا يتحقق غالباً إلا) (Bâbertî, *Înâye*, X, 243).

23 Kâsânî, *Bedâi’*, VII, 239; Zeyleî, *Tebyîn*, VI, 115; Bâbertî, *Înâye*, X, 243; İbn Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, III, 491.

24 Serahsî, *Mebisût*, XXVI, 127; Bâbertî, *Înâye*, X, 243.

25 Zeyleî, *Tebyîn*, VI, 115; Bâbertî, *Înâye*, X, 243. Zeyleî ve Bâbertî, bu meseleyi incelerken, caydırıcı nitelikteki hükümlerin nadir değil; yaygın eylemlere uygulanacağını belirtmiştir (الراجح يشترع فيما يغلب لا فيما ينادر).

26 Kâsânî, *Bedâi’*, VII, 238; Zeyleî, *Tebyîn*, VI, 115; Türî, *Tekmilâ*, VIII, 327.

27 Kâsânî, *Bedâi’*, VII, 238.

28 Babanın oğlunu öldürmesi halinde kısâs cezasına çarptırılmayacağı hususuyla ilgili naslar için bkz. Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *el-Câmi’us-Sahîh*, Ahmed Muhammed Şâkir (thk.), el-Mektebetü’l-İslâmiyye, t.y., “Diyât”, 9; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Beyrût, t.y., “Nafakât”, 48.

29 Semerkandî, *Tuhfe*, III, 119; Kâsânî, *Bedâi’*, VII, 235.

nın *genelde* çocuklarına karşı sevgi ve merhamet besledikleri üzerinde durmuşlardır. Bu nedenle, babanın *genel olarak* çocuklarını öldürmeyi düşünmeyeceği, bu nedenle, babanın çocuklarını amden öldürmesinin *nadir olduğu* belirtilmiştir. *Nadir* olan hususlar ise, hüküm vermede dikkate alınmamakta ve çocuğunu öldüren babaya ölüm cezası tatbik edilmemektedir.<sup>30</sup> Diğer taraftan, çocuğun babayı öldürmesi halinde, çocuğa kısâs cezası uygulanmaktadır. Bunun gerekçesi açıklanırken, çocuğun babaya olan sevgisinin babanın çocuğuna yönelik merhameti derecesinde olmadığı ve oğlun mirasa erken ulaşmak gibi bazı nedenlerle babasını öldürebileceği belirtilmiştir.<sup>31</sup>

Ebû Hanîfe'nin, "itibar gâlib-i şâyiadır, nadire değildir" ilkesi ışığında, babanın çocuğunu öldürmesi halinde kendisine kısâs cezasının uygulanmayacağını belirtmesi, onun cezaî mesuliyeti hukukî ilkeler vasıtasıyla belirlediğini; modern hukukun aksine, kusurluluğun tespitine dayalı cezaî mesuliyet anlayışını benimsemiş olduğunu göstermektedir.<sup>32</sup> Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin failin kusurluluğunu birtakım kriterlerle tespit yerine; sadece silah veya onun işlevini gören aletlerle gerçekleştirilen eylemleri amd kapsamında değerlendirirken, aynı metodu takip ettiği görülmektedir.<sup>33</sup> Ancak failin öldürme eyleminde kusurunun araştırılmaması, babanın çocuğunu kasten öldürmesi halinde, kısâs cezasından kurtulmasını sağlamaktadır. Bu noktada, kastin tespitine dayalı cezaî mesuliyet anlayışını benimseyen ve bunu ebeveyn için de uygulayan Mâlikî ekolünün farklı bir görüşe sahip olduğu görülmektedir.<sup>34</sup>

30 Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 235; Zeylei, *Tebyîn*, VI, 105; Tûri, *Tekmile*, VIII, 338.

31 Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 235.

32 Hanefî doktrininde, amden öldürme suçunda kusurluluğun değerlendirilmesi hususunda bilgi için bkz. Ahmet Aydın, *Hanefî Fıkıh Literatüründe Oldurma Sucununun Maddî ve Manevî Unsurlarıyla İlgili Kavramların Gelişimi (Hicri 4-9. Asırlar)*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 85-86.

33 Merginânî, *Hidâye*, IV, 163; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 234; Zeylei, *Tebyîn*, VI, 98.

34 Çocuğunu öldüren babanın cezaî mesuliyeti hususunda Hanefilerle aynı görüşü paylaşan Şâfiiler (Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, t.y., VIII, 403; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Beyrût, 1404/1984 (Birlikte: Şebrâmellisî, Ebû'z-Ziyâ Nûruddin Ali, *Hâşiye alâ Nihâyetü'l-muhtâc*, Ahmed b. Abdürrazzâk b. Muhammed, *Hâşiye alâ Nihâyetü'l-muhtâc*), VII, 271) ve Hanbelîlerdir (Şeyh Mansûr b. Yûnus b. Selâhaddin el-Hanbelî Buhûtî, *Şerhu Müntehe'l-irâdât*, y.y., t.y., V, 527; Ebû'l-Hasan Alâeddîn Ali b. Süleymân b. Ahmed Merdâvî, *el-İnsâfî fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-imâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, Beyrût, 1377/1958, IX, 473). Bunlardan farklı olarak, Mâlikî mezhebinde babanın çocuğunu öldürmeye yönelik kastının tespiti halinde, babaya da kısâs cezası uygulanmaktadır. Mâlikî ekolü, çocuğuna karşı işlediği öldürme eylemlerinde ebeveynin konumunu farklı değerlendirmekle birlikte, doğrudan ebeveyni kısâs cezasından muaf tutmamaktadır. Örneğin, Mâlikî ekolünde, babanın oğluna doğru taş, sopa veya kılıç atması sonucu oğlun ölümü gerçekleşirse, normalde yabancı birinin aynı eylemi icra etmesi halinde yabancı şahsa kısâs cezası uygulanırken, babaya kısâs cezası uygulanmamaktadır. Zira bu tür eylemleri babanın oğlunu tedip maksadıyla yapması, oğlunu öldürme kastının bulunmaması ihtimal dahilindedir. Ancak baba, oğlunu yere yatırıp boğazını keserse veya karnını bıçakla yararsa bu durumda artık babanın oğluna yönelik şefkat ve sevgisinin bulunmadığı açıkça ortaya çıkar ve eylemde öldürme kastının bulunduğu kabul edilerek babaya kısâs cezası uygulanır (Abdüsselâm b. Sa'id Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty., IV, 498; Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-desûkî alâ Şerhi'l-kebir*, Beyrût, 1230/1815, IV, 267).

## 2) Yaralama Suçunda

Hanefî doktrininde, yaralama suçunu iştirak halinde icra eden failerin cezaî sorumluluğunun tespitinde, “itibar gâlib-i şâyiadır, nadire değildir” ilkesinden yararlanılmıştır. Hanefî hukukçular, bu eylemde failerin tümüne kısâs cezası yerine, diyet yaptırımını uygulanacağını belirtirken, bir kişiye yönelik müessir fiilin iştirak halinde icra edilmesinin *nadiren gerçekleştiği*, gerekçesini ileri sürmüşlerdir.<sup>35</sup> Gerçekte, bir kişiye yönelik yaralama eylemi nedeniyle birden çok faile kısâs cezasının uygulanmasının, kısâsta eşitlik ilkesine uygun olmadığı, bu nedenle failerin diyetle sorumlu tutulacağı ileri sürülerek, meselenin “itibar gâlib-i şâyiadır, nadire değildir” ilkesiyle ilişkisinin bulunmadığı düşünülebilir. Ancak Hanefî doktrininde, iştirak halinde icra edilen öldürme suçunda, bir kişiye karşılık bütün failer, kısâsen ölüm cezasına çarptırılmakta ve kısâsta eşitlik ilkesi bu meselede itibara alınmamaktadır.<sup>36</sup> Zira Hanefî hukukçular, öldürme suçunun *genelde* iştirak halinde işlenmesini dikkate almışlar; bütün failere ölüm cezası uygulayarak suçu önlemeyi amaçlamışlardır. Buna karşılık, yaralama suçunun iştirak halinde icra edilmesi *nadir* olduğundan, bütün failere caydırıcı nitelikte kısâs cezasının uygulanmasına gerek duyulmamıştır.

## 3) Hırsızlık Suçunda

### a) Hırsızlık Suçunun Temel Unsurlarının Tespiti

Hırsızlık suçuyla ilgili cezalandırma şartları hususunda, İslam hukukçularının dayandığı birçok aklî ve naklî delil bulunmakla birlikte<sup>37</sup>, burada sadece “itibar gâlib-i şâyiadır; nadire değildir” ilkesinin, bazı cezalandırma şartları üzerindeki etkisi incelenecektir. Hanefî hukukçularına göre, insanların mal kabul ettiği ve mal edindikleri şeylerin çalınması halinde had uygulanır.<sup>38</sup> Bunun dışında değersiz, önemsiz şeyler (حقير) ise, genelde koruma altında (hırz) bulundurulmazlar.<sup>39</sup> Bu tür malların gizlice çalınmasına da ihtiyaç duyulmaz.<sup>40</sup> Bu durumda hırsızlık suçunun unsurları (malın koruma altında bulunması ve gizlice alma hareketi) gerçekleşmemekte ve caydırıcı nitelikte bir cezanın (had) uygulanmasına gerek kalmamaktadır.<sup>41</sup> Zira had cezası *yaygın* eylemler için uygulanmaktadır (لا حكمة الزجر لأنها فيما يغلب).<sup>42</sup>

35 Merginânî, *Hidâye*, IV, 169; Zeyleî, *Tebyîn*, VI, 115-116; Tûrî, *Tekmile*, VIII, 327.

36 Zeyleî, *Tebyîn*, VI, 115; Tûrî, *Tekmile*, VIII, 327.

37 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *DİA*, XVII, 384-396.

38 Kâsânî, *Bedâi*, VII, 67-68. Serahsî, değersiz, önemsiz bir malın (حقير) *genelde* (عادةً), insanlar tarafından korunmadığını, korunan malların önemli mallar (حظير) olduğunu belirtmiştir (Serahsî, *Mebûsât*, IX, 136). Ayrıca, değersiz malların evlerin kapı önlerinde, dışarıda bırakılabildiği, bu nedenle, onların gizlice çalınmasına *genelde* ihtiyaç duyulmadığı vurgulanmıştır (Zeyleî, *Tebyîn*, III, 215; İbn Nüceym, *Bahr*, V, 58).

39 Serahsî, *Mebûsât*, IX, 136; Kâsânî, *Bedâi*, VII, 67-68; Zeyleî, *Tebyîn*, III, 215; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 356.

40 Merginânî, *Hidâye*, II, 118; Kâsânî, *Bedâi*, VII, 67-68; Zeyleî, *Tebyîn*, III, 215; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 356.

41 Merginânî, *Hidâye*, II, 118; Zeyleî, *Tebyîn*, III, 215; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 356.

42 Merginânî, *Hidâye*, II, 118; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 356.

Yukarıdaki paragraf incelendiğinde, örneğin, hırsızlık suçunun oluşum şartlarından biri olan hırsızın<sup>43</sup> tespitinde, gâlibiyet ilkesinin etkili olduğu söylenebilir. Zira Hanefî hukukçular, *genelde* hırsızlık suçunun korunan mallara yönelik icra edildiğini ifade etmişlerdir.<sup>44</sup> Bu noktada hırs, hırsızlık suçunun yaygın olarak gerçekleştiği durumu göstermektedir. Aynı zamanda hırsızlık suçunun gerçekleştiği bu *yaygın* durum, Hanefî doktrininde (Hanefîler, had cezalarını *yaygın* eylemler için uyguladıklarından) had cezasının tatbiki için aranan şart olmaktadır.

Bu bağlamda, özellikle ilgili nassların<sup>45</sup> yanında, makalede incelenen ilkenin, hırs şartı üzerinde ne kadar etkili olduğu sorgulanabilir. Elbette, İslam hukukunda bir deliller hiyerarşisi bulunmakta ve bu hususta nasslar en başta gelmektedir. Bununla birlikte, şu hususu da vurgulamak gerekmektedir. Malın koruma altında bulunması (hırs) konusunda hukukçuların dayandıkları hadisler sınırlı olmakla birlikte, Hanefî doktrininde, nassların değinmediği birçok hususu ihtiva eden, gelişmiş bir “hırs” nazariyesi bulunduğu görülmektedir.<sup>46</sup> Ayrıca mezheplerin hırs konusunda benimsediği hükümlerin farklılık arz ettiği, hatta Zahirîler’in hırsızlıkta “hırs” şartını kabul etmedikleri bilinmektedir.<sup>47</sup> Bu nedenle, mezheplerin belli bir konuyla ilgili nassları değerlendirmede veya nasslarda yer almayan hususlarda hükümlere ulaşmada, bazı ilkelerin ışığında hareket ettikleri söylenebilir. Bu ilkelere bir de, “itibar gâlib-i şâyadır, nadire değildir” ilkesidir ve diğer delillerle birlikte Ebû Hanîfe’nin suç-ceza teorisinde etkili olduğu görülmektedir.

Hanefî hukukçular, hırsızlık eyleminin gerçekleştiği *genel* koşulları, faile had cezasının uygulanabilmesi için cezalandırma şartları olarak benimsemişlerdir. Bu koşulların bulunmaması halinde (örneğin, çalınan malın değersiz olması halinde) hırsızlık eylemleri yine de icra edilebilmektedir. Ancak bu tür eylemlerin, *nadir* olarak gerçekleştiği değerlendirilerek, *nadir* eylemler için caydırıcı nitelikte olan had cezasının uygulanmasının uygun görülmediği anlaşılmaktadır. Bu durumda, el kesme cezasına göre daha hafif nitelikte, yetkili makamların takdir edeceği tazir cezasının uygulanması mümkündür.

43 Hırs, hırsızlık suçunda malın koruma altında bulunmasını ifade eden bir kavramdır. Hanefî doktrininde, hırsızlık suçunda faile had tatbiki için hırsız şart olduğu belirtilmiştir. Bu konuda bkz. Serahsî, *Mebûsât*, IX, 136; Ebû Bekr b. ‘Ali b. Muhammed el-Haddâd Zebîdî, *el-Cevheretü’n-neyyire alâ Muhtasarî’l-Kudûrî*, Dârul-Hayriyye, t.y, II, 164; İbn Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, V, 380; İbn Nüceym, *Bahr*, V, 62.

44 Serahsî, *Mebûsât*, IX, 136; Kâsânî, *Bedâ’î*, VII, 67-68; Zeylei, *Tebyin*, III, 215; İbn Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, V, 356.

45 Hırsızlık suçunda hırs şartının getirilmesinde temel teşkil eden hadisler için bkz. Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şu’ayb, *es-Sünenü’l-kübrâ*, ‘Abdulgaffâr Süleymân Bündârî, Ebû ‘Abdullah Seyyid b. Kesrevî b. Hasan (tahk.), (Beyrût, 1991/1411), “Sârik”, 5, 12; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr ‘Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Kitâbü’l-musanneffî’l-ehâdis ve’l-âsar*, Kemâl Yûsuf el-Hût (haz), Beyrût, 1989, “Hudûd”, 84; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, “Sarika”, 8. Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eşâs b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî, *Kitâbü’s-sünen = Sünenü Ebû Davud*, Muhammed ‘Avvâme (tahk.), Cidde, 1998/1419, “Hudûd”, 14; İbn Mâce, Ebû ‘Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebe’î el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, Delhi, 1905, “Hudûd”, 26, 28; Tirmizî, *el-Câmi’us-sahîh*, “Hudûd”, 18.

46 Hanefî doktrininde, hırs nazariyesini şekillendiren güçlü bir formalizmin bulunduğu ileri sürülmektedir. Bununla ilgili olarak bkz. Ahmet Aydın, Hanefî Doktrininde Hırsızlık Suçunda Şekil Unsuru ve Cezaî Mesuliyete Etkisi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 24, Ekim 2014.

47 Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *DİA*, XVII, 387.

## b) Birtakım Malların Çalınması

Hanefî mezhebinde, gümüşten yapılmış haç veya put çalan faile, had cezası tatbik edilmez. Bunun gerekçelerinden biri, failin, çaldığı putu kırmak için aldığını iddia edebilmesidir. Bu durumda suçun oluşumu hususunda şüphe nedeniyle failden had cezası düşer. Diğer taraftan, üzerinde resim olan parayı çalan faile had uygulanmaktadır. Zira *genelde* bu şekildeki paralar ibadet amacıyla kullanılmaz. Bu nedenle, failin böyle bir eylemde, “ben bu parayı, sahibinin ona ibadet etmesine engel olmak için aldım” şeklinde bir gerekçe ileri sürmesine itibar edilmez.<sup>48</sup>

## c) Kefen Çalma Eylemi

Ebû Hanîfe’nin bu ilkeyi, hırsızlık suçuyla ilgili uyguladığı meselelerden biri, kefen çalan suç failinden had cezasının düşürülmesidir. Ebû Hanîfe, kefen çalan faile had tatbik edilmeyeceği görüşünü benimserken, diğer delillerin yanında,<sup>49</sup> kefen çalma eyleminin *nadir olduğu ve nadir olan* hususlar için caydırıcı nitelikte cezaların tatbik edilmesinin isabetli olmadığı gerekçesinden hareket etmiştir.<sup>50</sup> Kefen çalan suç faili hakkında Ebû Hanîfe’nin görüşünün, suçlunun lehine olduğu görülmektedir. Ayrıca, Ebû Hanîfe’nin bu hükümde, suçlu psikolojisini göz önünde bulundurduğu söylenebilir. Mezardaki kefenin değersiz bir mal olması nedeniyle insan fitratının *genelde* ona meyletmeyeceği şeklinde ifade edilen gerekçe, söylediğimiz hususu teyit eder niteliktedir.<sup>51</sup>

## d) Hırsızlık Eyleminin Üçüncü Kez Tekerrürü

Ebû Hanîfe, hırsızlık eylemlerinin aynı fail tarafından üçüncü kez tekerrüründe faile had cezasının uygulanmayacağı görüşünü savunurken, “itibar gâlib-i şâyiadır, nadire değildir” ilkesinin ışığında hareket etmiştir. Ebû Hanîfe başta olmak üzere Hanefî hukukçular, failin hırsızlık suçunu ilk kez icra ettiğinde sağ kolunun, ikinci eyleminde sol ayağının kesileceğini, üçüncü eyleminde ise, tevbe edinceye kadar hapsedileceği ve kendisine had cezasının uygulanmayacağı görüşünü belirtmişlerdir. Onlar, bu hükme varırken, diğer delillerin yanında,<sup>52</sup> had cezalarının caydırıcı

48 Kâsânî, *Bedâi’*, VII, 72.

49 Hanefî doktrininde kefen çalan faile had cezasının uygulanıp uygulanmayacağı hususu hukukçular arasında tartışmalıdır. Mezardan kefen çalan suç failine had tatbik edilmeyeceği görüşünde olan Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, yukarıda zikredilen hukuki ilkenin yanında, mezarlıkların eşyalar için koruma mahalli olmadığı, kefenin mülkiyet konusu olup olmadığı hususunun belirsiz olduğu gibi birtakım gerekçelerden hareket etmişlerdir. Diğer taraftan bu eylemde suç failine had cezasının uygulanacağı görüşünü benimseyen Ebû Yusuf ise, mezardaki kefenin müteakvim mal olduğu ve korunduğu gerekçesini ileri sürmüştür (Kâsânî, *Bedâi’*, VII, 76; Merginâni, *Hidâye*, II, 122; Zebîdî, *Cevhere*, II, 167; Zeylei, *Tebyin*, III, 218; İbn Hümâm, *Fethu’l-kadir*, V, 376; İbn Nüceym, *Bahr*, V, 60).

50 Merginâni, *Hidâye*, II, 121; İbn Nüceym, *Bahr*, V, 60.

51 Merginâni, *Hidâye*, II, 121; İbn Nüceym, *Bahr*, V, 60.

52 Hanefî hukukçularının bu meselede dikkate aldıkları delil, Hz Ali’nin “ben, hırsızlık suçunu tekerrür halinde icra eden failin sürekli organlarını kesmek suretiyle ona yemek yiyeceği el, yürüyeceği ayak bırakmama hususunda Allah’tan utanırım” sözüdür (Ebû Bekr ‘Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’âni, *el-Musannef*, Habîburrahmân ‘Azamî, (Thk.), Beyrût, 1983, “Lukata”, 10).

nitelikte olduğu, failin cezalandırıldıktan sonra sürekli aynı cürmü işlemesinin *nadir* olduğu; *nadir* olan hususlarda caydırıcı nitelikte ceza verilmesinin uygun olmadığı gerekçesini ileri sürmüşlerdir.<sup>53</sup>

#### e) Diğer Hırsızlık Eylemleri

Hırsızlık suçu nedeniyle faile had tatbik edilebilmesi için, eşyanın koruma altında bulunması gerekmektedir. Eşyanın bekçiyle vb. korunduğu durumlarda, sahibiyle eşya arasındaki mesafenin miktarı hususunda, *genel* olanın itibara alındığı görülmektedir. Buna göre, kişinin eşyasını hırsızlık eyleminden *genelde* koruyabileceği kadar onun yakınında bulunması halinde, eşyanın korunmuş olacağı ve bu koşullar altında çalınan eşya nedeniyle faile had tatbik edileceği belirtilmiştir.<sup>54</sup>

Hırsızlık suçunun akraba<sup>55</sup> ve eşler<sup>56</sup> arasında işlenmesi halinde, faile had tatbik edilmeyeceği kural olarak benimsenirken, sözü edilen ilkenin ışığında hareket edilmiştir. Akraba ve eşlerin birbirlerinin evlerinden hırsızlık yapması halinde had tatbik edilmeme gerekçesi, onların birbirlerinin evlerine *genelde* izinsiz olarak girebilmeleridir. Bu durumda çalınan eşyaların korunması şartı (hırz) ihlal edilmiş olmakta ve bu da had cezasının düşmesine neden olmaktadır.

#### 4) Zina Suçunda

##### a) Kadınla veya Erkekle Arka Yoldan Cinsel İlişki Eylemi

Ebû Hanîfe'nin, zina suçunda "itibar gâlib-i şâyiadır, nadire değıldir" ilkesinden yararlanarak hükme vardığı meselelerden biri, kadınla veya erkekle arka yoldan cinsel ilişkiye giren faile had cezasının uygulanmamasıdır. Ebû Hanîfe, bu meselede diğer delillerin yanında<sup>57</sup>, bu tür eylemlerin *nadir* olarak vuku bulduğu gerekçesinden hareket etmiştir. Zira zina eylemi, *genelde*, bir erkek ve kadının ön taraftan birleşmesiyle gerçekleşmektedir. Ebû Hanîfe, bunun dışında iki erkeğin birleşmesi veya kadınla arka yoldan cinsel ilişkiyi, insanların *genelde* meyletmediği bir eylem olarak görmekte ve *nadir* olarak gerçekleşen eylemler için caydırıcı nitelikte had cezalarının getirilmesini uygun bulmamaktadır. Ebû Hanîfe'nin bu görüşünde, kendi döneminin koşullarını dikkate aldığı söylenebilir. Diğer taraftan İmâmeyn, bu fiilleri gerçekleştiren kişilerin de bulunduğunu itibara alarak faillere had uygulanacağını belirtmiştir.<sup>58</sup>

53 Merginâni, *Hidâye*, II, 126; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 397; İbn Nüceym, *Bahr*, V, 66.

54 Serahsi, *Mabsût*, IX, 155; Kâsâni, *Bedâi'*, VII, 73; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 392.

55 Serahsi, *Mabsût*, IX, 153; Kâsâni, *Bedâi'*, VII, 75; Zeylei, *Tebyin*, III, 220; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 381.

56 Serahsi, *Mabsût*, IX, 190; Kâsâni, *Bedâi'*, VII, 75; Zeylei, *Tebyin*, III, 220-221; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 382; İbn Nüceym, *Bahr*, V, 63.

57 Ebû Hanîfe, özellikle, livata fiilinin zina olmadığı üzerinde durmaktadır. Bu delillerle ilgili olarak bkz. Serahsi, *Mabsût*, IX, 78; Kâsâni, *Bedâi'*, VII, 34; Zeylei, *Tebyin*, III, 180-181.

58 Kâsâni, *Bedâi'*, VII, 34; Zeylei, *Tebyin*, III, 180-181; İbn Nüceym, *Bahr*, V, 18.



## b) Hayvanlarla veya Ölüyle Cinsel İlişki Eylemi

Zina suçunda, makalede incelenen ilkenin tatbik edildiği ikinci mesele, hayvanlarla veya ölüyle cinsel ilişki eylemidir. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere, Hanefî hukukçular, bu eylemlerden dolayı faile zina haddinin uygulanmayacağı görüşünü benimserken, akıl sahibi normal bir insan tabiatının, *genelde*, bu tür eylemlere meyletmeyeceği gerekçesinden hareket etmişlerdir. Normal insan tabiatının benimsemediği eylemler, *nadir* olarak vuku bulduğundan bu gibi eylemler için caydırıcı nitelikte bir cezanın uygulanması tutarlı görülmemiştir.<sup>59</sup>

## 5) İçki İçme Suçunda

İçki içme suçunda, makalede incelenen ilkenin etkili olduğu bir mesele, suyla karışan şarabın içilmesi halinde failin cezaî mesuliyetinin tespitidir. Buna göre, şarap-su karışımında, şayet şarap daha fazlaysa, faile had tatbik edilmekte; aksi halde had uygulanmamaktadır.<sup>60</sup> Bu hükümde, makalede incelenen ilkenin ışığında, *genel* olanın dikkate alındığı görülmektedir.

## 6) Hirâbe Suçunda

### a) Hirâbe Suçunda Ferî Faillerin Had Cezasına Çarptırılması

Makalede incelediğimiz ilkenin, hirâbe suçunda etkili olduğu meselelerden biri, bu suça iştirak eden ferî faillerin aslî faillerle birlikte had cezasına çarptırılmasıdır. Hanefî doktrininde, eylemi bizzat icra eden ve neticeye sebebiyet veren faillerin durumu (mübâşeret-tesebbüb ayrımı),<sup>61</sup> cezaî sorumluluk açısından farklı değerlendirmeye tabi tutulurken<sup>62</sup>; hirâbe suçunun *genelde*, aslî ve ferî failler tarafından birlikte gerçekleştirildiği<sup>63</sup>, bu nedenle, ferî faillerin de aslî cezaya çarptırılması gerektiği belirtilmiştir.<sup>64</sup> Hirâbe suçunda ferî faillerin cezaî sorumluluğu temellendirilirken, “itibar gâlib-i şâyiadır, nadire değildir” ilkesinin diğer delillerle birlikte bütünlük içinde değerlendirildiği görülmektedir.<sup>65</sup>

59 Serahsî, *Mebûsât*, IX, 102; Zeylei, *Tebyin*, III, 181; İbn Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, V, 376; İbn Nüceym, *Bahr*, V, 18.

60 Kâsânî, *Bedâi’*, VII, 40; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, IV, 38.

61 Mübâşeret-tesebbüb ayrımının öldürme suçundaki etkisi için bkz. Aydın, *Öldürme Suçunun Maddî ve Manevî Unsurları*, s. 75-76; 176-210. Bu ayrımın hırsızlık suçundaki etkisi için bkz. Aydın, *Hırsızlık Suçunda Şekil Unsuru*, s. 275-279.

62 Örneğin, iştirak halinde icra edilen öldürme eyleminde, bir şahıs mağduru tutarken diğeri öldürürse, öldürücü eylemi gerçekleştiren şahsa ölüm cezası uygulanırken, tutma hareketini yapan fail ise, tazirle cezalandırılır (Serahsî, *Mebûsât*, XXIV, 73-75; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, VI, 541).

63 Serahsî, *Mebûsât*, IX, 198.

64 Serahsî, *Mebûsât*, IX, 198; Kâsânî, *Bedâi’*, VII, 91.

65 Hirâbe suçunda faillerin cezaî sorumluluğu temellendirilirken hirâbe eyleminin bir bütün olarak gerçekleştiği üzerinde durulmaktadır. Toplu halde icra edilen hirâbe eylemi, *genelde* bazı faillerin ferî; bazı faillerin aslî iştirakiyle gerçekleşmektedir. Bu açıdan hirâbe suçunda ferî faillerin durumu, savaşta geri planda kalan muhariplere kıyas edilmektedir. Muhârebeye bazı savaşçılar savaşırken; bazıları yardımcı kuvvet olarak bulunabilmekte, savaşma



## b) Şehirde Hirâbe Suçu Faillerine Had Tatbik Edilmemesi

Ebû Hanîfe'nin hirâbe suçunda "itibar gâlib-i şayiadır, nadire değıldir" ilkesini uyguladığı ikinci mesele, bu suçu şehirde gerçekleştiren faillere had cezasının uygulanmayacağı görüşüdür. Ebû Hanîfe, şehirde insanların yoğun yaşaması, kolluk kuvvetlerinin bulunması, insanların çevrelerinden kolaylıkla yardım alabilmeleri gibi koşulları dikkate alarak, şehirlerin eşkiyalık eylemlerine karşı daha güvenli olduğunu ve şehir mahallinde hirâbe suçunun *nadir olarak* icra edildiğini belirtmiş, bu tür eylemler için caydırıcı nitelikte cezaların getirilmesini uygun bulmamıştır.<sup>66</sup> Ebû Hanîfe'nin bu görüşünde, yaşadığı dönemde, şehir halkının yanlarında silah bulundurduklarından kendilerine yönelik saldırılara kolaylıkla karşı koyabilmelerini itibara aldığı belirtilmiştir. Diğer taraftan, Ebû Hanîfe'den sonraki zaman diliminde, şehirde yaşayan fertler, silah taşıma âdetini terk ettiklerinden, Ebû Yusuf, şehir mahallinde de bu suçun işlenebileceği görüşünü benimsemiştir.<sup>67</sup> Ancak Ebû Yusuf, şehirde gerçekleşen bütün eylemleri değil; bazı eylemleri hirâbe suçu kapsamında değerlendirmiştir.<sup>68</sup>

Hanefî metinlerinde, Ebû Hanîfe'nin şehirde icra edilen hirâbe eylemleri hususunda, "itibar gâlib-i şayiadır, nadire değıldir" ilkesini dikkate aldığı belirtilirken;<sup>69</sup> Ebû Yusuf'un konuyla ilgili görüşlerinde, bu ilkenin etkili olup olmadığına, değinilmemiştir. Diğer taraftan, İslam hukukçularının hirâbe suçunun oluşumu hususunda getirdiği kriterleri değerlendiren Bardakoğlu, *İslâm hukukçularının suçun hiçbir engelle karşılaşmadan işlenme imkânının objektif olarak bulunup bulunmadığını* itibara aldıklarını, belirtmiştir.<sup>70</sup> Ancak bizler bu yorumun, en azından, Ebû Hanîfe'nin görüşleri hakkında geçerli olmadığı kanaatindeyiz. Zira hirâbe suçunun şehir mahallinde icra edilmesi hususunda, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinde etkili olan hususun gâlibiyet ilkesi olduğuna, önceden değindiğimiz gibi, metinlerde yer verilmiştir. Ayrıca Ebû Yusuf'un görüşlerinde de, makalede incelenen ilkenin etkili olduğu ileri sürülebilir.<sup>71</sup>

dışında birtakım vazifeler yapmaktadır. Savaşın sonunda ise, savaşta yardımcı kuvvetler asıl savaşanlarla birlikte ganimete iştirak etmekte, savaşçı kimseler olarak değerlendirilmektedir. Aynı şekilde, hirâbe suçunda bazı şahısların ferî fail olarak (yardımcı ve grubu kollayıcı olarak) bulunmaları onları suç faili olarak değerlendirmeye engel teşkil etmemektedir (Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûri, *Muhtasarul-kudûri*, Kâmil Muhammed 'Uveydâ (thk.), Beyrût, 1997/1418, s. 203; Serahsî, *Mebûsât*, IX, 198; Merginânî, el-*Hidâye*, II, 133; Zeyleî, *Tebyîn*, III, 238; İbn Nüceym, *Bahr*, V, 74; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 427).

66 Serahsî, *Mebûsât*, IX, 201; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 92-93; Zeyleî, *Tebyîn*, III, 235. Bu kaynakların içinde örnek olması açısından, Zeyleî'nin eserinde, şehirde hirâbe suçunu icra eden şahsın neticeye ulaşmasının nadir olduğu, nadir olan hususlar üzerine hüküm kurulamayacağını belirten metni şu şekilde yer almaktadır: "لا يمكن القاصد من قطع الطريق إلا نادراً فلا يسب الحكم على السادر".

67 Serahsî, *Mebûsât*, IX, 201; Zeyleî, *Tebyîn*, III, 240.

68 Ebû Yusuf, hangi tür eylemlerin hirâbe suçu kapsamında değerlendirileceği hususunda, eylemin zamanı ve eylemde kullanılan suç aleti gibi birtakım unsurları dikkate almıştır. Ebû Yusuf'a göre, *gece veya gündüz vakti*, şehirde *silahla* icra edilmesi halinde hirâbe suçu gerçekleşmiş olur. Aynı şekilde, sopa gibi silah olmayan aletlerle *gece vakti* icra edilen eylemler de hirâbe suçu kapsamında değerlendirilir. Diğer taraftan, *gündüz vakti* soyuyla icra edilen eylemler, hirâbe suçu olarak nitelendirilemez (Cessâs, *Şerh*, II, 611; Serahsî, *Mebûsât*, IX, 201; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 92).

69 Serahsî, *Mebûsât*, IX, 201; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 92-93; Zeyleî, *Tebyîn*, III, 235.

70 Ali Bardakoğlu, "Eşkiya", *DİA*, 1995, XI, 463-466.

71 Ebû Yusuf, şehirde gündüz vakti silahla icra edilen eylemleri hirâbe suçu kapsamında değerlendirmiş; ancak

Bardakoğlu’nun hirâbe suçuyla ilgili görüşünü, hırsızlık suçundaki hırz şartı<sup>72</sup> ekseninde değerlendirebiliriz. Hırz unsuruna değinme nedeni, Bardakoğlu’nun bakış açısı dikkate alındığında, hirâbe ve hırsızlık suçunda iki zıt yaklaşımın hukukçular tarafından benimsenmiş olacağını göstermektedir. Şöyle ki, hırsızlık suçunda, faile had tatbiki için, eşyanın koruma altında bulunması (hırz) şart koşulmuştur. Anlaşılacağı üzere, koruma altındaki bir eşyayı çalmak daha *zordur*. Bu durumda had tatbiki için, hukukçuların hırsızlık suçunun *zor koşullarda* gerçekleşmesini şart koştukları düşünülebilir. Diğer taraftan, Bardakoğlu’nun hirâbe suçu için belirttiği, “... suçun hiçbir engelle karşılaşmadan işlenme imkânı...” dikkate alındığında, hukukçuların hirâbe suçunun *kolaylıkla* gerçekleşmesini koşul olarak ileri sürdükleri anlaşılmaktadır.

Hanefî doktrininde, hirâbe suçu bir açıdan hırsızlık suçuna benzetilmiştir.<sup>73</sup> Hukukçuların aralarında benzerlik kurduğu bu iki suçun cezalandırma şartları hususunda iki zıt gerekçeden (hırsızlık eyleminin zor koşullarda, hirâbe suçunun ise kolaylıkla gerçekleşmesi) hareket etmeleri, tutarlı gözükmemektedir.

Bizleri, Bardakoğlu’nun görüşünü sorgulatmaya yönelten önemli bir diğer saik, Hanefî doktrininde, hırsızlık suçunda getirilen hırz şartının gâlibiyet ilkesiyle ilişkili biçimde ele alınmış olmasıdır.<sup>74</sup> Hırz şartında, makalede incelediğimiz ilkenin etkili olduğunu kabul ettiğimizde, hirâbe ve hırsızlık suçunda etkili olan ilkelerin farklılık arz etmediği; aksine, aynı ilkenin her iki suç türünde belirleyici olduğu ve Ebû Hanîfe’nin suç teorisini şekillendirdiği ileri sürülebilecektir.

gündüz silah dışındaki aletlerle gerçekleştirilen eylemler nedeniyle faile had tatbik edilmeyeceğini belirtmiştir. Dikkat edildiğinde, silahlı icra edilen bir eylemin neticeye ulaşma ihtimali yüksektir, yani daha *genel* bir durum arz etmektedir. Oysa gündüz vakti sopayla hirâbe suçunu icra eden failin neticeye ulaşma ihtimali *nadirdir*; zira mağdurun çevresinden yardım alma ihtimali daha yüksektir. Gece vakti ise, silah dışındaki aletlerle icra edilen eylemin neticeye ulaşma ihtimali yüksek olduğundan, Ebû Yusuf, bu tür eylemleri de, hirâbe suçu kapsamına dahil etmiştir. Sonuç olarak, Ebû Yusuf’un şehir mahallinde gerçekleştirilen eylemler için had cezasının tatbiki hususunda, eylemin kolaylıkla icra edilmesinden ziyade; eylemin *genelde* gerçekleşme durumunu dikkate aldığı; *nadir* hususları ise bu noktada göz ardı ettiği ileri sürülebilir. En azından, hocası Ebû Hanîfe’nin bu hususta, bu ilkeden yararlandığı belirtilmiştir (Cessâs, *Şerh*, II, 611; Serahsî, *Mebûsât*, IX, 201; Kâsânî, *Bedâi’*, VII, 92).

72 Hırz konusunda bilgi için bkz. Dipnot 42.

73 Hirâbe suçunun sadece mal almak suretiyle icra edilmesi, hırsızlık suçuna benzemektedir. Ayrıca hırsızın, mal sahibinden; muhâribin ise devlet başkanından gizli şekilde eylemini icra ettiği belirtilmiştir. Bu gibi benzerlikler nedeniyle, bazı metinlerde, hirâbe suçu, “büyük hırsızlık” olarak nitelendirilmiştir (Serahsî, *Mebûsât*, IX, 133; Merginânî, *Hidâye*, II, 125; Zeyleî, *Tebyin*, III, 235).

74 Bak. Başlık “hırsızlık suçunun temel unsurlarının tespitinde”. Hanefî hukukçulara göre, genelde korunma altında bulunmayan (hırz) değersiz mallar, nadir çalınan mallardır. Bu nedenle, bunların çalınması halinde had gibi caydırıcı nitelikte cezanın tatbikine ihtiyaç bulunmamaktadır. Zira hadler, suçların azaltılması için getirilmiştir. Nadir işlenen eylemler ise, zaten sayı olarak azdır (Merginânî, *Hidâye*, II, 118; Zeyleî, *Tebyin*, III, 215; İbn Hümâm, *Fethu’l-kadir*, V, 356). Bu muhakeme metodunda, hırz şartıyla, gâlibiyet ilkesi arasında bir ilişki bulunmaktadır. Zira had cezası, yaygın eylemler için uygulanmaktadır. Hırsızlık suçunda yaygın eylemler ise, korunmuş malları çalmaya yönelik eylemlerdir. Bu durumda, “hırz”, hırsızlık suçunun yaygın icra şeklini ifade eden şart durumundadır. Bu, hirâbe suçunun genelde şehir dışında icra edilmesinin şart koşulmasına benzemektedir. Zira şehir dışında hirâbe suçunun gerçekleşmesi yaygındır. Bu noktada Ebû Hanîfe’nin, had cezasının uygulanmasında suç eylemlerinin yaygın icra şekillerini, bir koşul olarak benimsediği söylenebilir.

## 7) Kamu Güvenliğiyle İlgili Suçlarda Kadınlardan Had Cezasının Düşmesinde

Ebû Hanîfe'nin suç teorisinde önemli yer tutan "itibar gâlib-i şâyiadır, nadire değıildir" ilkesinin, kamu güvenliğiyle ilgili suçları (isyan, hirâbe ve irtidat suçu) icra eden kadınların cezaî sorumluluğunun tespitinde de etkili olduğı kanaatindeyiz. Hanefi doktrininde, kadınların işledikleri suçlar nedeniyle cezaî sorumluluk sahibi kişiler olarak kabul edildiğı; ancak *genelde* savaş ehli olmamaları nedeniyle kamu güvenliğiyle ilgili suçlarda (isyan, hirâbe, irtidât) erkeklerden farklı yaptırımlara tabi tutulduğı belirtilmiştir.<sup>75</sup> Kamu güvenliğine yönelik suçlardan biri olan isyan suçu, devletin güvenlik güçlerine karşı bir başkaldırıdır. Bu suçu icra eden erkeklere, suç anında veya yakalandıktan sonra ölüm cezası uygulanırken; kadınlar, sadece suçun icrası anında güvenlik güçleriyle savaşırken öldürülebilir, yakalandıktan sonra, kadınlara ölüm cezası uygulanmaz.<sup>76</sup> Onların *genelde* savaş ehli kabul edilmedikleri için, bu suç nedeniyle ölüm cezasına çarptırılmayacağı belirtilmiştir.<sup>77</sup> Aynı şekilde kamu güvenliğine karşı bir savaş olarak değerlendirilen hirâbe suçunda, Ebû Hanîfe'ye göre, kadınların erkeklerle birlikte hirâbe suçuna iştirak etmesi halinde, hiçbir faile had tatbik edilmemesinin nedeni, kadının tabiatı gereği *genelde* savaş ehli olarak görülmemesidir.<sup>78</sup> Son olarak irtidat eden kadınların, *genelde* savaşa iştirak eden kişiler olmadığı gerekçesiyle ölüm cezasına çarptırılmaması da<sup>79</sup>, benzer bakış açısını ortaya koymaktadır.

*Genelde* savaşan kişiler olmadıkları için kadınların kamu güvenliğiyle ilgili suçlarda ölüm cezasına çarptırılmaması, "itibar gâlib-i şâyiadır, nadire değıildir" ilkesinin ışığında varılan bir hüküm olarak değerlendirilmelidir. Aslında kadınların içinde savaş ehli olan; hatta erkeklerden bu konuda daha başarılı olanlar da bulunabilir. Kamu güvenliğiyle ilgili suçlarda da erkekleri yönetip yönlendirebilecek kadınların olması mümkündür. Ancak klasik eserlerin yazıldığı dönemlerde, bu gibi hususların *nadir* olduğı gerçeği üzerinde durulmuştur. Kadınların toplumda *genelde* yönetici olmaması, orduya kumandanlık yapmaması gibi hususlar, onların devletin güvenliğini doğrudan tehdit eden kişiler olarak görülmemesinin gerekçesini oluşturmuştur. Nitekim Kâsânî, irtidât suçunda kadının din seçme hususunda erkeğe tabi olduğunu, erkeğin birçoğ eşi olduğunda, onun Müslüman olmasıyla birlikte kadınların da Müslüman olduğunu; ancak erkeğin din seçme hususunda herhangi bir kimseye tabi olmadığını; bu nedenle, kadın ve erkeğin cezaî mesuliyetinin irtidat suçunda farklı değerlendirileceğini belirtmiştir.<sup>80</sup> O'nun, bu görüşünde, kadının toplumsal etkinliğiyle cezaî mesuliyeti arasında ilişki kurduğı anlaşılmaktadır.

75 Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 91.

76 Serahsî, *Mebisût*, X, 127; Semerkandî, *Tuhfe*, III, 314; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 141.

77 Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 141.

78 Serahsî, *Mebisût*, IX, 197; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 91; Zeyleî, *Tebyîn*, III, 239; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, Burhanpurlu Şeyh Nizâm ve Diğerleri, Bulak, 1310, II, 187.

79 Merginânî, *Hidâye*, II, 165; İbn Nüceym, *Bahr*, V, 139.

80 Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 135.

## 8) Nefsi Müdafaa Anında İşlenen Cinayetlerde

Hukuk sistemlerinde, kişinin kendisine yönelik saldırıyı, orantılı bir şekilde defetmek üzere, işlediği fiilden dolayı cezaî sorumluluğu söz konusu olmamaktadır. Hanefî doktrininde, nefsi müdafaa şeklinde ortaya konan eylemin saldırıyla orantılı olup olmadığı, gerçekleştiği koşullara göre belirlenmektedir. Buna göre, kendisine kılıçla saldıran faili öldüren şahıs, bu eyleminden dolayı mesul tutulmayacaktır. Anlaşıldığı kadarıyla bu hükme varırken, hukukçular, *genelde* kılıçla mağdura yönelik eylemi icra eden failin öldürme kastının bulunduğunu, mağdurun da bu saldırıdan ancak saldırıyı gerçekleştiren faili öldürmek suretiyle kurtulabileceğini dikkate almışlardır. Hukukçular, ayrıca, gece vakti sopayla saldıran kişi hakkında da aynı hükme varmışlardır. Zira gece vakti, *genelde*, mağdura çevresinden yardım gelmeyecektir. Bu durumda, mağdurun saldırganı öldürerek kendisine yönelik saldırıdan kurtulması meşrû görülmektedir. Diğer taraftan, gündüz vakti, şehirde sopayla saldıran kişiyi öldüren fail, cezaî sorumluluktan kurtulamayacaktır. Zira bu durumda, mağdurun *genelde* çevresindeki insanları yardıma çağırarak, saldırıdan kurtulabilme imkanı bulunmaktadır. Ancak bunun yerine, saldırganın öldürülmesi, saldırıyla orantılı olmayan bir karşılık olarak değerlendirilmiştir.<sup>81</sup> Bu eylemlerde, failin cezaî mesuliyeti değerlendirilirken, *genel* olan hususların itibara alındığı ve bu ilke ışığında hükümlere varıldığı görülmektedir.

## 9) İkrahtan Altında İşlenen Suçlarda Hangi Kişilerin İkrahtan Etkili Olduğu Hususunda

Ebû Hanîfe'nin suç teorisinde, makalede incelediğimiz ilkeyi uyguladığı diğer bir mesele, suç işlemeye zorlanan (ikrah) failin, hangi durumlarda cezaî mesuliyetten kurtulacağı hususudur. Ebû Hanîfe'ye göre, sadece devlet başkanı tarafından gerçekleştirilen ikrah etkilidir ve faili cezaî mesuliyetten kurtarmaktadır. Ebû Hanîfe, yönetici tarafından herhangi bir suç eylemine zorlanan failin sığınacağı, onu, kendisinden koruyacak hiçbir kimsenin bulunmadığını, bu nedenle, böyle bir ikrah altında suç işleyen failin eyleminden dolayı cezaî sorumluluğunun bulunmayacağını belirtmiştir. Diğer taraftan, devlet başkanı dışındaki kişiler, bir kimseyi suç eylemini icra etmeye mecbur bıraktıkları zaman, ikrah altında kalan şahıs, yöneticiye sığınarak kendini kurtarabilecektir. Yönetici dışındaki şahıslar tarafından suç eylemine zorlanan şahsın, ikrah eyleminden kendini kurtarmaması *nadirdir*. *Nadir* olan hususlara itibar edilmeyeceği için, fail, eyleminden dolayı cezaî sorumluluktan kurtulamaz. İmâmeyn ise, devlet başkanı dışındaki kişilerin de insanları, zorla suç işlemeye yönlendirebileceklerini dikkate alarak, diğer şahıslar tarafından icra edilen ikrahtan da geçerli olduğu ve failin cezaî mesuliyetini etkileyeceği görüşündedir.<sup>82</sup>

81 Serahsî, *Mebûsât*, X, 134-135; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 93.

82 Serahsî, *Mebûsât*, IX, 59; Merginânî, *Hidâye*, II, 104.

## II. MODERN HUKUKTA “İTİBAR GÂLİB-İ ŞÂYİADIR, NADİRE DEĞİLDİR” İLKESİ VE EBÛ HANİFE’NİN METODUYLA MUKAYESESİ

Bu başlık altında iki husus incelenecektir. İlk olarak, modern hukukta “itibar gâlib-i şâyiadır, nadire değildir” ilkesinin etkili olduğu örnekler araştırılacak, daha sonra Ebû Hanîfe’nin metodunda olduğu gibi, suçun *yaygın* icra şekillerine daha ağır cezaların uygulanmasına dair birtakım örnekler incelenerek, bunlar, Ebû Hanîfe’nin metoduyla mukayese edilecektir. Bu mukayesede, günümüz hukuk sistemlerinden Türk Ceza Hukuku esas alınacaktır.

### a) Modern Hukukta “İtibar Gâlib-i Şâyiadır, Nadire Değildir” İlkesinin Etkisi

Makalede incelediğimiz kaidenin, modern hukukta bazı hükümlere varırken hukukçular tarafından dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Örneğin, cezaî sorumluluk için yaş sınırının tespitinde bu ilkenin etkili olduğu kanaatindeyiz. Kanunlar, işlediği fiilin hukukî anlam ve sonuçlarını algılayamayan veya davranışlarını yönlendirme yeteneği yeterince gelişmemiş olan kişileri, işledikleri suçlardan dolayı cezalandırma yoluna gitmemektedir. Ancak kanunlarca kabul edilen yaş haddinin her şahıs için uygun olduğunu söylemek, kanaatimizce, mümkün değildir. Zira bazı şahısların algı ve idrak kabiliyeti diğerlerine göre daha gelişmiş olabilir. Bu nedenle, kanûnen reşit olmamakla birlikte, işlediği fiilin hukukî anlam ve sonuçlarını algılayabilen küçüklerin olması ve bunların planlayarak, kasdî birtakım suçlar icra etmesi mümkün gözükmemektedir. Ayrıca kadınlar, erkeklerden önce ergenlik çağına ulaşmakta, fizikî ve zihnî gelişimini daha önce tamamlamaktadır. Dolayısıyla cezaî sorumluluk hususunda, her iki cins için rüşt çağı hususunda, aynı yaş sınırının kabul edilmesi, bir noktada, eleştiriye açıktır. Diğer taraftan, büyüklerin, kanûnen suçlu sayılmayacakları için küçükleri yönlendirerek birtakım suçları onlara işlettirmesi de mümkündür. Ancak hukuk sistemleri cezaî sorumluluk hususunda, herkes için geçerli belli bir yaş haddini kabul etmek durumunda kalmış ve bu sakıncaları dikkate almamıştır. Bu sakıncaların *nadir* olarak değerlendirilerek göz ardı edildiği ve insanlar için *genel* geçer kabul edilen belli bir yaşın, cezaî sorumluluğun başlangıcı olarak belirlendiği söylenebilir.

Cezaî sorumluluğun tespitinde *failin* yaşını göz önünde bulunduran hukuk sistemleri, bazı suçların oluşumunda ise, *mağdurun* yaşını itibara almaktadır. Örneğin, birçok ülke kanununda, zina fiili, suç olmamakla birlikte, küçüklerle cinsel ilişki suç kabul edilmektedir. Hangi yaştaki çocuklarla cinsel ilişki kurmanın suç olduğu ise, ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir. Çeşitli hukuk sistemleri tarafından kabul edilen farklı yaş sınırlarından hangisinin cezaî mesuliyet açısından daha uygun olduğu, kanaatimizce, tartışmaya açık bir husustur. Ayrıca, bir kimse- nin rüşt yaşına girdikten bir gün sonra tam anlamıyla aklî melekelerinin geliştiği; o yaşa girmeden bir gün öncesinde ise, aklî melekelerinin gelişmediği iddia edi-

lemez. Zira kişi, rüşd çağı başladığı gün, birden bire farklı bir aklî seviyeye ulaşmamaktadır. Bu nedenle, bir şahısla rüşd yaşına girmesinden bir gün önce cinsel ilişkiye giren bir failin suç işlediği; aynı şahısla rüşd yaşına girdikten bir gün sonra cinsel ilişkiye giren failin ise suçsuz olduğuna hükmetmek, bir noktada tartışılır bir mahiyet arz etmektedir. Ayrıca rüşd yaşına girmemekle birlikte, olgun bir insanla kıyaslandığında, akli melekeleri daha ziyade gelişmiş kişiler olabilmektedir. Bu gibi kişilerin yaşça büyük olan şahısları cinsel istismar nedeniyle zor durumda bırakmaları, onlara şantaj yapmaları mümkündür. Aynı sakıncaları, kadınları koruyan yasal düzenlemeler için de söylemek mümkündür. Ancak kanunların burada zikrettiğimiz sakıncaları, *nadir ve istisnai* durumlar olarak değerlendirdiği ve *genelde* çocukların cinsel yönden istismara açık olduklarını düşünerek onları koruyan hükümler getirdiği ve bunun için de belli bir yaş sınırını benimsediği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak, bazı suçların oluşmuş kabul edilebilmesi için belli bir yaş sınırının belirlenmesinde, makalede incelediğimiz ilkenin etkili olduğu söylenebilir.

Yukarıda yer verilen örnekler ışığında, hukuk sistemlerinin bazı hükümlerinde, “itibar gâlib-i şâyiadır, nadire değildir” ilkesini dikkate aldığı söylenebilir. Nitekim bu ilkenin bulunduğu Mecelle’nin hukuk kaideleri, modern hukukçular tarafından analiz edilmiş, günümüz hukukunun önemli bir kısmının, Mecelle’de yer alan kaidelere dayandığı belirtilmiştir. Tabii hukuka ve modern hukukun ulaştığı prensiplere uygun olduğu<sup>83</sup> ifade edilen bu kaidelerin, günümüz hukukunda bazı hükümlerde dikkate alınmış olması, yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere, imkan dahilindedir. Diğer taraftan, günümüz hukukunda bu kaidenin kullanım alanı ve fonksiyonunun, Ebû Hanîfe’nin bu kaideyi kullanım metodundan farklı olduğu anlaşılmaktadır. Zira Ebû Hanîfe, “itibar gâlib-i şâyiadır, nadire değildir” ilkesini benimsediği suçla ilgili meselelerde, had ve kısâs gibi aslî cezaları, *genel* olarak suçun en *yaygın* icra şekline uygulamıştır. Bu noktada, modern hukukta *yaygın* suç eylemleri için nispeten daha ağır ceza yaptırımlarının uygulanmasıyla ilgili örnekler, Ebû Hanîfe’nin suç-ceza teorisinde takip ettiği metoda bir açıdan benzemektedir.

## b) Modern Hukukta Yaygın Gerçekleşen Suç Eylemlerine Ağır Cezaların Uygulanması

5237 sayılı Türk Ceza Kanunu’nda bazı maddeler, suçun *yaygın* icra şekline daha ağır cezaların uygulanmasını düzenlemektedir. Örneğin, kapkaç eylemi (hırsızlık eyleminin “elde veya üstte taşınan eşyayı çekip almak suretiyle” işlenmesi), yeni Türk Ceza Kanunu’nda nitelikli hırsızlık olarak kabul edilmiş ve basit hırsızlık

83 M. Reşid Belgesay, “Mecelle’nin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, cilt XII, sayı 2-3 (1946), s. 564.



suçuna oranla daha ağır bir ceza ile yaptırım altına alınmıştır.<sup>84</sup> 765 sayılı eski Türk Ceza Kanunu'nda ise, kapkaç eylemi, basit hırsızlık olarak değerlendirilmekteydi. Maddenin konuluş amacının, çok *yaygın* olarak gerçekleştirilen kapkaç fiillerinin basit hırsızlık olarak cezalandırılmasını önlemek olduğu, Yargıtay Ceza Kurulu'nun kararında belirtilmiştir.<sup>85</sup> Aynı şekilde, eski ceza kanununda yer verilmeyen hırsızlık suçunun bilişim sistemlerinin kullanılması suretiyle işlenmesi, yeni Türk Ceza Kanunu'nda hırsızlık suçunun nitelikli hali olarak düzenlenmiştir.<sup>86</sup> Bilişim sistemlerinin hırsızlık amacıyla kullanılmasının *yaygınlaşmasının* maddenin konuluş amacı olduğu düşünülebilir. Burada yer verilen iki örnekte, suçun *yaygın* icra şekline daha ağır yaptırımın uygulandığı; bu hususun, suçun *yaygın* icra şekline daha ağır cezaların tatbik edileceği görüşünü benimseyen Ebû Hanîfe'nin metodu-na uygun olduğu ileri sürülebilir.

Türk Ceza Kanunu'nda, *yaygın* suç eylemlerine daha ağır cezaların uygulanmasıyla ilgili önemli bir örnek, 2014 yılında Türk Ceza Kanunu'nda yapılan düzenlemeyle, bazı suçların cezasında (cinsel suçlar ile uyuşturucu ve hırsızlık suçları) yapılan artışlardır. Yeni Türk Ceza Kanunu'nun 2004 yılında yürürlüğe girmesinden yaklaşık 10 yıl sonra, bazı suçların cezalarındaki artışın nedeni, bu suçların önceye göre daha *yaygın* olarak işlenmesidir. Bunun sonucu olarak, Yargıtay'ın özellikle uyuşturucu ve hırsızlık suçlarına bakan dairelerin sayısını artırmak zorunda kaldığı görülmektedir.<sup>87</sup>

2014 yılında yapılan düzenlemeyle *yaygın* olarak işlenmesi nedeniyle, cezası artırılan suçların başında cinsel suçlar gelmektedir. İstatistikî verilere göre, 2009 yılında, bu suçlardan cezaevine giren hükümlü sayısı, 562 iken; 2010 yılında bu sayı 909 olmuştur. 2012 yılında bu sayı 2.258'e, 2013 yılında ise 4.143'e ulaşmıştır.<sup>88</sup> Cinsel taciz suçunun cezasının artırılmasını talep eden bir kanun teklifinde<sup>89</sup>, bu suçun cezasının caydırıcı olmamasının suçun *yaygın* şekilde işlenmesine neden olduğu belirtilmiştir. Ayrıca kadınların toplu taşıma araçlarına binme ve sokağa çıkmada yaşadığı sorunlar dile getirilerek, cinsel suçların kamuya açık alanlarda işlenmesine dikkat çekilmiştir.<sup>90</sup> Belirtilen hususun 2014 yılında yapılan düzenlemede dikkate alındığı ve cinsel suçların "*insanların toplu olarak bir arada yaşama zorunluluğunda bulunduğu ortamların sağladığı kolaylıktan faydalanmak suretiyle*" işlenmesi, cezanın artırılma nedeni olarak kanuna eklenmiştir.<sup>91</sup> Aynı şekilde,

84 TCK, m. 142/2-b.

85 Yargıtay Ceza Genel Kurulu 2007/6-210 E., 2007/234 K.

86 TCK, m. 142/2-e.

87 Yargıtay, 19.01.2015 tarih ve 2015/8 sayılı Birinci Başkanlık Kurulu Kararı ile, uyuşturucu suçlarına bakan dairelerin sayısını, 1'den 3'e, hırsızlık suçuna bakan ceza dairelerini 2'den 4'e çıkarmıştır.

88 Ceza İnfaz Kurumu İstatistikleri 2013, Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, Ankara, 2013, s. 15.

89 Bu, Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığı'na 20.07.2011 tarihinde sunulan 16 sayılı bir kanun teklifidir.

90 <http://www2.tbmm.gov.tr/d24/2/2-0025.pdf>.

91 2004 yılında cinsel suçları düzenleyen maddelerde yer almayan bu eylem şekli, 2014 yılında, hem çocukların cinsel istismarı suçuyla ilgili maddeye (Türk Ceza Kanunu, m. 103/3-b) hem de cinsel saldırı suçunu düzenleyen madde metnine eklenmiştir (Türk Ceza Kanunu, m. 102/3-e).



2014 yılında cinsel suçları düzenleyen kanuna suçun nitelikli hali olarak eklenen diğer bir husus, cinsel taciz suçunun elektronik haberleşme araçlarının kullanılarak işlenmesidir.<sup>92</sup> Bu suçların teknoloji ve internet ortamını kullanarak işlenmesinin *yaygın* hale gelmesinin, bu düzenlemede etkili olduğu kanaatindeyiz.

Cinsel suçların cezalarının artırılmasını talep eden diğer bir kanun teklifinde<sup>93</sup>, cinsel suçların sayısının her geçen yıl *arttığına* dikkat çekilmiş, özellikle çocuklara karşı işlenen cinsel suçlardaki *artışın* mevcut ceza sisteminin yetersizliğini ortaya koyduğu, bu suçların önüne geçebilmek amacıyla kanun teklifinin hazırlandığı belirtilmiştir. Bu kanun teklifinde, Adalet Bakanlığı verilerine atıf yapılarak, 2011 yılında işlenen cinsel saldırı suçunda mağdur olanların % 70'ini çocukların oluşturduğu vurgulanmıştır.<sup>94</sup> Nitekim bu hususlar, 2014 yılında yapılan düzenlemede dikkate alınmış, cinsel suçlardaki en önemli *artış*, çocukların cinsel istismarı ile ilgili maddelerde yapılmıştır. Buna göre, çocuğun cinsel istismarı suçuna uygulanan cezanın alt sınırı, 2004'te 3 yıl iken; 2014 yılında % 200'den fazla artışla 8 yıl olmuştur. Ayrıca bu suçun 8 yıl olan ceza üst sınırı da, 15 yıla çıkarılmıştır.<sup>95</sup>

*Yaygın* olarak işlenmesi nedeniyle, 2014 yılında yapılan düzenlemede cezası artırılan başka bir suç türü, hırsızlıktır. 2009-2013 yıllarına ait istatistikî verilere göre, Türkiye'de hırsızlık suçundan cezaevine giren hükümlü sayısı, 2009 yılında 5.758 iken; bu sayı, 2010 yılında 6.527'ye çıkmıştır. Daha sonra bu sayı, 2012 yılında 11.958'e, 2013 yılında ise 22.343'e ulaşmıştır.<sup>96</sup> Hırsızlık suçunun sürekli artması sonucu, 2014 yılında hırsızlık suçuna verilen cezalar artırılmıştır. Örneğin, 2004 yılında 2-5 yıl hapis cezasının uygulandığı bazı hırsızlık eylemlerinin cezası, 3-7 yıla; 2004 yılında, 3-7 yıl hapis cezası uygulanan bazı hırsızlık eylemlerinin cezası, 5-10 yıla çıkarılmıştır.<sup>97</sup> Cezası en çok artırılan hırsızlık suçu ise, "*herkesin girebileceği bir yerde bırakılmakla birlikte kilitlenmek suretiyle ya da bina veya eklentileri içinde muhafaza altına alınmış olan eşya hakkında*" gerçekleştirilen hırsızlık eylemleridir. Bu eylemin alt sınırı, 2004'te 2 yıl iken; 2014'te % 100'den fazla artışla 5 yıla; üst sınırı ise, % 100 oranında artırılarak 5 yıldan 10 yıla çıkarılmıştır.<sup>98</sup> Bu tür hırsızlık suçunun, 2009-2013 yıllarına ait istatistikî verilere göre, Türkiye'de en çok işlenen

92 Türk Ceza Kanunu, m. 105/2-d.

93 Bu, Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığı'na 30.01.2014 tarihinde sunulan 2938 sayılı bir kanun teklifidir.

94 <http://www2.tbmm.gov.tr/d24/2/2-1982.pdf>.

95 Türk Ceza Kanunu, m. 103/1.

96 Ceza İnfaz Kurumu İstatistikleri, s.15.

97 Türk Ceza Kanunu, m.142/1-2.

98 Türk Ceza Kanunu m. 142/2-h.

hırsızlık suçu<sup>99</sup> olduğu ve sayısının yıllara göre sürekli arttığı görülmektedir.<sup>100</sup> Sözü edilen hırsızlık eylemleri için açılan dava sayıları; 2009 yılında 72.464<sup>101</sup>, 2010 yılında 83.457<sup>102</sup>, 2011 yılında 93.814<sup>103</sup>, 2012 yılında 107.194<sup>104</sup>, 2013 yılında 126.992<sup>105</sup> olmuştur. Diğer taraftan, hırsızlık suçunun basit şekline uygulanan cezalarda ise değişiklik yapılmamıştır.<sup>106</sup> Cezasında değişiklik yapılmayan hırsızlık suçunun basit eylem şeklinin icrasında artış olmadığı görülmektedir. Örneğin, 2008 yılında hırsızlık suçunun basit icra şekli hakkında açılan dava sayısı, 48649 iken<sup>107</sup>; 2013 yılında bu sayı 41119<sup>108</sup> olmuştur. Sonuç olarak, hırsızlık eylemlerinin işlenme oranı ve artırılan cezalar incelendiğinde, eylemlerin *yaygınlığına* göre, cezaların arttığı; açılan davalarla ilgili istatistikî verilerin de, bu hususu desteklediği anlaşılmaktadır.

2014 yılında yapılan düzenlemede, işlenen eylemlerdeki artışa paralel olarak, cezaları artırılan diğer bir suç türü, uyuşturucu suçları olmuştur. Uyuşturucu suçlarındaki artış, 2009-2013 yıllarıyla ilgili adli istatistiklerden de anlaşılmaktadır. Bu istatistiklere göre, uyuşturucu suçundan cezaevine giren hükümlü sayısı, 2009 yılında 2.605 iken; bu sayı, 2010 yılında 4.415'e çıkmıştır. Bu suçtan cezaevine giren hükümlü sayısı, 2012 yılında 7.974'e; 2013 yılında ise 11.851'e varmıştır.<sup>109</sup> Bunun üzerine, uyuşturucu suçlarına verilen cezalar, 2014 yılında yapılan düzenlemeyle, önemli oranda artırılmıştır. Örneğin, uyuşturucu veya uyarıcı maddeleri ruhsatsız veya ruhsata aykırı olarak imal, ithal veya ihraç eden kişiye verilen cezanın alt sınırı, 2004 yılında, 10 yıl hapis iken; 2014 yılında, cezanın alt sınırı, % 100 artırılarak

99 Aslında Türkiye'de en yaygın icra edilen hırsızlık eylemleri elektrik kullanım hırsızlığıdır. Bu nedenle, bu eylem türü, 2004 yılında kabul edilen Türk Ceza Kanunu'nda hırsızlık suçunun nitelikli hali olarak cezalandırılmaktaydı. Ancak eylemlerdeki artışın yol açtığı dosya yükü ve yoğun ceza uygulamasının önüne geçmek amacıyla (<http://www.haber7.com/yazarlar/prof-dr-ersan-sen/900495-6352-sayili-kanunla-ilgili-sorulara-yanitlar>), 2012 yılında yapılan düzenlemeyle, elektrik enerjisini, sahibinin rızası olmaksızın tüketmek suç olmaktan çıkarılmıştır. Diğer taraftan, elektrik enerjisini, sahibinin rızası olmaksızın tüketen şahıs, ayrıca kanunda belirtilen diğer koşulu da gerçekleştirmediği halde, hırsızlık suçuna oranla daha az cezayı gerektiren "karşılıksız yararlanma" suçundan sorumlu tutulmaktadır. Bu koşulu ihtiva eden 162. maddenin 3. fıkrası şu şekildedir: "Abonelik esasına göre yararlanılabilen elektrik enerjisinin, suyun veya doğal gazın sahibinin rızası olmaksızın ve tüketim miktarının belirlenmesini engelleyecek şekilde tüketilmesi halinde kişi hakkında bir yıldan üç yıla kadar hapis cezasına hükümlenir".

100 Yukarıda yer verilen eylem şekli, 2004 yılında, Türk Ceza Kanunu'nun 142. maddesinin 1. fıkrasında yer alırken; 2014 yılında daha ağır cezaların düzenlendiği 2. fıkraya alınmıştır (Türk Ceza Kanunu m. 142/2-h).

101 Ceza Mahkemelerine 5237 Sayılı TCK ile İlgili Açılan Davaların Suç Türü ve Sayısı ile Sanıkların Yaş Grubuna Göre Dağılımı (1/1/2009-31/12/2009), ([http://adlisicil.adalet.gov.tr/istatistikler/1996/CEZA\\_5237\\_2009.PDF](http://adlisicil.adalet.gov.tr/istatistikler/1996/CEZA_5237_2009.PDF))

102 Ceza Mahkemelerine 5237 Sayılı TCK ile İlgili Açılan Davaların Suç Türü ve Sayısı ile Sanıkların Yaş Grubuna Göre Dağılımı (1/1/2010 - 31/12/2010), (<http://adlisicil.adalet.gov.tr/istatistikler/1996/5237acilan2010.pdf>).

103 Ceza Mahkemelerinde 5237 Sayılı TCK Uyarınca 2011 Yılı İçinde Açılan Davalardaki Suç ve Sanık Sayıları, (<http://adlisicil.adalet.gov.tr/istatistikler/1996/2011-5237acilan.pdf>).

104 Ceza Mahkemelerinde TCK Uyarınca 2012 Yılı İçinde Açılan Davalardaki Suç ve Sanık Sayıları, (<http://adlisicil.adalet.gov.tr/istatistikler/1996/2012-acilantck.pdf>).

105 Ceza Mahkemelerinde TCK Uyarınca Yıl İçinde Açılan Davalardaki Suç ve Sanık Sayıları (2013), (<http://adlisicil.adalet.gov.tr/istatistikler/1996/2013-acilantck.pdf>).

106 Türk Ceza Kanunu, m.141.

107 Ceza Mahkemelerine 5237 Sayılı TCK Maddeleri ile İlgili Açılan Dava, Sanık ve Mağdur Sayılarının Suç Türüne Göre Dağılımı (1/1/2008-31/12/2008), ([http://adlisicil.adalet.gov.tr/istatistikler/1996/ac\\_cik/2008\\_1.pdf](http://adlisicil.adalet.gov.tr/istatistikler/1996/ac_cik/2008_1.pdf)).

108 Ceza Mahkemelerinde TCK Uyarınca Yıl İçinde Açılan Davalardaki Suç ve Sanık Sayıları (2013), (<http://adlisicil.adalet.gov.tr/istatistikler/1996/2013-acilantck.pdf>).

109 Ceza İnfaz Kurumu İstatistikleri, s. 15.

20 yıla çıkarılmıştır.<sup>110</sup> Ayrıca küçük yaşlarda uyuşturucu kullananların sayısının *artması* ve özellikle okul çevrelerinin uyuşturucu satımı için *yaygın* kullanılması nedeniyle, bu iki hususla ilgili düzenlemeler, *cezayı artırıcı* neden olarak, uyuşturucu suçuyla ilgili maddeye eklenmiştir. Buna göre, uyuşturucu maddenin verildiği veya satıldığı kişinin çocuk olması halinde, suçun cezasındaki alt sınır 15 yıl olarak belirlenirken;<sup>111</sup> herhangi bir okulun yakınında bu suçla ilgili işlenen eylemlerin cezaları, normal eyleme oranla yarı oranında artırılmıştır.<sup>112</sup>

Türk Ceza Hukuk Sisteminde suçların önlenmesi ve kamu güvenliğinin sağlanması maksadıyla, cezalarda caydırıcılık ilkesi ışığında, *yaygın* işlenen suçlara daha ağır cezaların düzenlendiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında herhangi bir suçun en *yaygın* icra şeklinin de ayrıca dikkate alındığı ve kamu güvenliğini en ziyade tehdit eden eylemlere diğerlerine oranla daha ağır cezaların uygulandığı görülmektedir. Bu açıdan Türk ceza doktrininde, yukarıda zikredilen örneklerde takip edilen yöntem, Ebû Hanîfe’nin suçun en *yaygın* icra şekline en ağır cezayı uygulayan metoduna, bir açıdan, benzerlik göstermektedir. Diğer taraftan, modern hukuk suç ve ceza teorisinin, Ebû Hanîfe’nin metodundan önemli oranda farklılık arz eden yönleri bulunmaktadır. Öncelikle, İslam hukukunda had ve kısâs cezaları sabittir ve bunlar, genelde, suç eylemine verilen en ağır cezalar olmaktadır. Had ve kısâs cezalarının uygulanmadığı eylemler için tatbik edilecek tazir cezalarının miktarı ise kamu idaresi tarafından belirlenmektedir. Günümüz hukuk sistemlerinde ise, cezaların alt ve üst sınırı kanunda yazılıdır ve bunlar zamanla farklılık arz edebilmektedir. Bunun yanında, Türk Ceza Kanunu’nda suçların *yaygın* icra edilmesi cezaların artışında bir ölçü olmakla birlikte, Ebû Hanîfe’nin metodunda olduğu gibi, her zaman *belli bir suçun en yaygın icra şekline en ağır cezanın uygulanması* söz konusu değildir. Ayrıca, Türk Ceza Kanunu’nda suç eylemine, ağır bir cezanın uygulanması için, mutlaka *yaygın* olarak icra edilmesi de şart değildir. Örneğin, hırsızlık suçunun ibadethane olarak kullanılan yerlerde icra edilmesi (böyle bir eylem *yaygın* olmamakla birlikte), suçun nitelikli hali olarak görülmüş ve basit hırsızlık suçuna göre daha ağır ceza yaptırımına tabi tutulmuştur.<sup>113</sup> Aynı şekilde, Türkiye’de şu ana kadar hiç gerçekleşmemiş olan; nükleer, kimyasal veya biyolojik silahlarla insanların öldürülmesi eylemleri, normal öldürme suçuna oranla daha ağır bir ceza ile Türk Ceza Kanunu’nda yaptırım altına alınmıştır.<sup>114</sup> Diğer taraftan, Türkiye’de kaçak elektrik kullanımı *yaygın* olmakla birlikte, suç olmaktan çıkarılması yönünde kanunlaştırma yapılmıştır.<sup>115</sup> Bu verilerden, Türk Ceza Hukuku’nda, bir suçun *yaygın* icra şeklinin cezanın ağırlığını etkilediği; ancak bu hususta belirleyici tek faktör olmadığı anlaşılmaktadır. Zira günümüz hukukunda suçlara uygun cezala-

110 Bkz. Türk Ceza Kanunu 188-192. maddeler.

111 Türk Ceza Kanunu, m. 188/3.

112 Türk Ceza Kanunu, m. 191/10.

113 Türk Ceza Kanunu, m. 142/a.

114 Türk Ceza Kanunu, m. 82/1-c.

115 Bu konuda bilgi için bkz. Dipnot 99.

rın tespitinde, işlenme oranındaki artış veya azalmanın yanında, suçun toplumda yarattığı infial ve etki, kişiler üzerinde oluşturduğu tehlike, zarar verenin kişiliği ile verilen zararın azlığı veya çokluğu, gibi birçok faktör dikkate alınmaktadır.<sup>116</sup> Aslında bütün ceza hukuk sistemlerinde, cezaların tespitinde, birçok faktörün etkili olduğu; aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin suç teorisinde birçok hususu cezaların tespitinde dikkate aldığı görülmektedir.

Ebû Hanîfe'nin cezaların tespitinde dikkate aldığı hususlar, birçok suç türünde etkili olan daha genel ilkeler ve sadece belli bir suç türüne özgü ilkeler olabilmektedir. Makalede incelenen ilkenin yanında, mübâşeret-tesebbüb ayrımı<sup>117</sup>, şüphe nedeniyle cezaların düşürülmesi, onun birçok suç türünde dikkate aldığı önemli hususlardır. Ayrıca hirâbe suçunda, Hanefî doktrininde, suç eyleminin ağırlığına göre, cezaların ağırlaştığı belirtilmiştir.<sup>118</sup> Zina suçunda, suç faillerinin evli olup olmaması, hırsızlık suçunda eylemin icra şekli<sup>119</sup>, öldürme ve yaralama suçunda kısâsta eşitlik ilkesi, vb. birçok husus cezaların tespitinde onun tarafından dikkate alınan ölçülerdir.

## SONUÇ

İslam hukukunda, had ve kısâs cezalarının miktarı nasslarla belirlenirken, cezaların hangi fiillere uygulanacağı hususunda ise, hukukçuların değerlendirmelerinin etkili olduğu söylenebilir. Hanefî hukukçularının, özellikle Ebû Hanîfe'nin, kısâs ve had cezalarını en yaygın icra edilen eylemlere tatbik ettikleri görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımında, "itibar galib-i şâyi'a'dır, nadire değıldir" kaidesinin etkili olduğu eserlerde belirtilmiştir. Bu ilkeyi itibara aldığı birçok meselede, Ebû Hanîfe'nin, suçun *genel* olarak icra edildiği koşulları, cezalandırma şartları olarak belirlediği ileri sürülebilir.

Modern hukukta, "itibar galib-i şâyi'a'dır, nadire değıldir" ilkesi, bazı hükümlerde dikkate alınmış, ayrıca suçun *yaygın* icra şekline daha ağır cezaların düzenlenmesi söz konusu olmuştur. *Yaygın* suç eylemlerine daha ağır cezanın uygulanması hususunda, modern hukukla Ebû Hanîfe'nin yöntemi arasında kısmî bir benzerlikten söz edilebilir. Anlaşıldığı kadarıyla, iki farklı hukuk sisteminde *yaygın* suç eylemleri için nispeten ağır cezaların tatbik edilmesindeki temel amaç; kamunun güvenliğini en ziyade tehdit eden suç eylemlerini, ağır yaptırımlarla mümkün olduğunca önlemektir. Bu kısmî benzerliğin yanında, İslam hukukuyla modern hu-

116 Bu faktörlere, hırsızlık ve cinsel suçların artırılmasını talep eden bir kanun tasarısında değinilmiştir. 2014 yılında Türk Ceza Kanunu'nda yapılan önemli değişikliklerin gerçekleştirilmesini sağlayan bu tasarı, Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne, 12.05.2014 tarihinde sunulmuştur.

117 Bu konuda bilgi için bkz. Dipnot 61, 62.

118 Bu husus "الجزاء على قدر الجنابة بزاد بزيادة الجنابة وينتقص بنقصانها" şeklinde belirtilmiştir (Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 93).

119 Bu konuda bilgi için bkz. Aydın, *Hırsızlık Suçunda Şekil Unsuru*

kukta, cezaların tespitiyle ilgili takip edilen metotlar arasında önemli oranda farklılıkların bulunduğu belirtilmelidir.

İslam hukukunda suç eylemleri için miktarı sabit had ve kısâs cezaları bulunmaktadır. Bu cezaların herhangi bir nedenle düşmesi halinde, suç failine tatbik edilecek tazîr kabilinden yaptırımların şekli ve miktarı ise kamu otoritelerine bırakılmaktadır. Günümüz hukuk sistemlerinde ise, cezaların miktarı, had ve kısâs cezalarında olduğu gibi sabit değildir. Her ceza için belirlenmiş alt ve üst sınır bulunmakta ve bu sınırlar, kanunda yapılan düzenlemelerle değişebilmektedir. Suç eylemlerinin *yaygın* olarak icra edilmesi, bu değişiklikler yapılırken dikkate alınan ölçülerden sadece biridir ve Ebû Hanîfe’nin metodunda olduğu şekliyle ve o derecede, cezaların tespitinde etkili olmamaktadır. Bunun yanında belirtilmelidir ki, modern hukukta olduğu gibi, cezaların tespitinde Ebû Hanîfe’nin tek bir ölçüden hareket etmeyip birçok faktörün ışığında cezaların ağırlığını belirlediği, makalede incelediğimiz ilkenin de bunlardan biri olduğu anlaşılmaktadır.



## AFGAN CEZA HUKUKUNUN KAYNAKLARI\*

**Mehtarkhan KHWAJAMİR\*\***

**Özet:** Bugünkü Afganistan coğrafyasında İslam'dan önce Zerdüştlük, Budizm ve Hinduizm gibi dinler hâkim iken o dinlere ait bazı kanunların da var olduğu bilinmektedir. VII. asırdan itibaren İslam dininin bu topraklarda yayılmaya başlamasıyla beraber söz konusu dinlerin yerini İslam alırken, o dinlere ait hukukun yerini de İslam hukuku almış, günümüze kadar da yargı sisteminde hâlâ İslam hukuku hâkim olmaya devam etmiştir. İlk dönemlerde diğer İslam dünyasında olduğu gibi Afganistan'da da yargıda fıkıh kitapları tek kaynak idi. 1919 tarihinden günümüze kadar çıkartılan bütün ta'zir cezalarını içeren düzenlemelerde; had, kısas ve diyetle ilgili suçların Hanefî fikhına göre cezalandırılacağı belirtilmiştir. Ceza hukukunun kanunlaştırılmasından itibaren de hiçbir kanunun İslam hukukuna aykırı olamayacağı anayasalarda belirtilmiştir. Teorikte had, kısas ve diyetle ilgili suç ve cezalarda Hanefî fikhına göre hüküm verileceği öngörüldüğüne rağmen pratikte uygulanması çok nadir görülmektedir. Bu bağlamda Afgan hukukuyla ilgili araştırma yapanlara ışık tutabilmesi amacıyla, Afgan ceza hukukunun kaynaklarına, şer'î hükümlerin uygulanması ile ilgili anayasa maddelerine bu makalede yer verilmiştir.

*Anahtar Kelimeler:* Afganistan, Ceza hukuku, kanunlaştırma, Kaynak, İslam hukuku.

### The Sources of Afghan Islamic Criminal Law

**Abstract:** Zoroastrianism, Buddhism, and Hinduism religions and their laws were dominant in Afghanistan geography before Islam. With the spreading of Islam religion in the mentioned land in VII. Century, Islamic law has taken the place of other laws while Islam religion has taken the place of the other religions. Since that time, the Islamic law continues to dominate the judicial system until today. It is known that there was the Islamic judge system in the first period of Islam. In all criminal laws, which contain the ta'zir offenses and codificated from 1919 until now, have cleared that the hudud, qisas, and diyah offenses must be punished according to Hanafi Fiqh. Since the beginning of the codification until today, in all Afghan constitutions stated that no law can be contrary to Islamic Laws. In spite of that theoretically in Afghan laws cleared that; hudud, qisas, and diyah offenses, and crimes must arrange according to Hanafi's Fiqh; just in the practice, that seen rarely. Thereto, we will study the sources of the Afghan criminal law and the constitution article about the aplying of the Shari'a law in Afghanistan.

*Keywords:* Afghanistan, Criminal law, Islamic law, Codification.

## GİRİŞ

Miladî VII. asrın ortasında Arap yarımadasında İslam dini zuhur ettiğinde günümüz Afganistan topraklarında yer alan bölgelerde merkezi bir hükümet olmayıp mahallî hükümdarlar tarafından idare ediliyor ve doğu ile batı dinlerinin nüfuzu

\* Bu makale yazarın Prof. Dr. Halit ÇalıŖ'ın danışmanlığında devam etmekte olan "Afganistan'da İslam Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması" başlıklı Doktora Tezinden üretilmiştir.

\*\* Necmettin Erbakan Üniversitesi İslam Hukuku ABD Doktora Öğrencisi, mehterhan\_4@windowslive.com



altında bulunuyordu. Sistan (Sicistan), Herat ve bunlara bağlı ülkenin batı kesimindeki bölgeler, dini Zerdüştlük ve dili Pehlevîce olan Sasanîler'in siyasî, edebî ve dinî nüfuzu altında iken, Gandhara (Kandahar), Argandab vadisi, Hindukuş dağlarından Sind'e kadar ülkenin kuzey ve doğu bölgelerinde, Ak Hun İmparatorluğu (Hephthalite Empire), Kuşan'lar ve diğer bölge halkının mahallî hükümdarları hüküm sürüyordu. Bunlar da Budizm ve Brahmanizm dinlerine mensuptular.<sup>1</sup> Bu dinlerin yanı sıra güneşe tapma, Hinduizm ve Hıristiyanlığın bazı mezhepleri de yaygındı.<sup>2</sup>

Afganistan'da fetih hareketleri Hz. Ömer (r.a.) döneminde İslam ordusunun Nihavend savaşından sonra 400 yıllık Sasanî imparatorluğuna son vermesi<sup>3</sup> sebebiyle Sasanîlerin son kralı III. Yazdgerd'in Horasan'a<sup>4</sup> (bugünkü Afganistan bölgesi) kaçması ve Hz. Ömer'in (r.a.) (ö. 23/644), h. 18. veya 22. yılında Ahnef b. Kays'ı (ö. 67/686) onu takip etmekle görevlendirmesiyle başlamıştır.<sup>5</sup> Hz. Ömer döneminde başlayan bu fetih mücadelesi bazı bölgelerde uzun süre devam etmiştir.<sup>6</sup> İnsanların ayaklanmasından ya da dinden çıkmasından dolayı bazı bölgeler yeniden fethedilmiştir.<sup>7</sup> İster klasik tarih kitapları, ister yeni tarih kitaplarında, "Afganistan'ın fethinin Hz. Ömer (r.a.) döneminde mi yoksa Hz. Osman (r.a.) döneminde mi gerçekleştiği?" konusu ile ilgili ihtilafların sebebi de kanaatimizce budur.

İslam Afganistan'a yayıldıktan sonra daha önce var olan Zerdüştlük, Budizm ve diğer dinler yerini İslam'a,<sup>8</sup> o dinlerin hukuk sistemi de yerini doğal olarak İslam hukukuna bırakmıştır.<sup>9</sup>

İslam hukuku tarihinde ilk kanunlaştırma önerisi Abdullah İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) tarafından Abbasi halifesi Ebu Cafer el-Mansur (754-775)'a yapılmış;<sup>10</sup> an-

1 Abdulhay Habibi, *Tarih-i Muhtasar-ı Afganistan*, Kissa Hani Peşaver, Pakistan 1998, s. 2-3.

2 Age., s. 4; Ayrıca bk., Mir Gholam Muhammed Gubar, *Afganistan der mesir-i tarih*, Merkez-i Naşr-i İnkilab, Tahrân 1988, I, 157.

3 Horn Paul (ö. 1908), *Tarih-i Muhtasar-ı İrân: Ez Evvel-i İslâm tâ İnkırâz-ı Zendiyan*, Farsçaya çev: Haşiye ve Talik; Rıza Zade şefak, Metbâa'-ı Meclis, Tehrân 1314 1935, s. 9.

4 "Horasan kelimesi ve bölgenin sınırları ile ilgili detaylı bilgi için bk. el-Bekri, Ebu Ubeyd Abdullah b. Abdilaziz b. Muhammed el-Endülüsî (ö. 487/1094), *Mu'cemu mâste'cem min esmâ'il-bilâdi ve'l-mevâd*, 3. bs., I-IV, Alemu'l-kütüb, Beyrut 1403/1982, II, 490; Çetin, Osman, "Horasan", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, 234-241, s. 234.

5 Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir (ö. 310/923), *Camiu'l-be'yân fi tavili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, I-XXIV, Müessisetü'r-risâle, 1420/2000, IV, 167; İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdül-Vahid (ö. 630/1233), *el-Kamil fi't-târih*, thk. Ömer Abdus-selam..., I-X, Daru'l-kitab'l-Arabî, Beyrut-Lübnan 1417/1997, II, 414; İbn Kesir, Ebu'l-Fedâ İmaduddin İsmail (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şirî, Dâru İhayî't-türâsî'l-Arabî, Beyrut 1408/1988, VII, 144; Habîbî, *Tarih-i Afganistan bâde'l-İslâm*, İntişârât-ı Efsûn, İrân 2002, s. 147-148; *Tarih-i Muhtasar-ı Afganistan*, s.89.

6 Habîbî, *Tarih-i muhtasar-ı Afganistan*, s. 98; *Tarih-i Afganistan bâde'l-İslâm*, s. 148.

7 Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ya'kûbî, Ahmet b. İshak b. Cafer b. Vehb b. Vâdih (ö. 292/905'den sonra) *Kitabu'l-Bıldân*, Dâru'l-kütüb'l-ilmiyye, Beyrut 1422/2001, s. 92, 101, 116, 118, 127; Taberî, IV, 168; İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-târih*, 498; III, 35; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VII, 95, 174; XI, 327; Gubar, *Afganistan der mesir-i tarih*, I, 107; Ferheng, Mohammed Siddik, *Afganistan der Penc Kern-ı ahîr*; İntişarat-ı Dürühşîş, Meşhed 1371/1992, I, 409,410; Habîbî, *Tarih-i muhtasar-ı Afganistan*, s. 98; Mahmud Şâkir, *Mevsuatü'l-futûhât-ı İslamiyye*, Daru Usame, Umman 2002, s. 102-107.

8 Gubar, *Afganistan der mesir-i tarih*, I, 154.

9 Cemilurrahman Kamgar, *Tarih-i maârif-i Afganistan*, Mayvand Yayinevi, Kabil 1429/2008, s. 12.

10 İbnü'l-Mukaffa', Abdullah, *Âsârü İbni'l-Mukaffa'* s. 317-318; Sa'd eş-Şesrî, Abdurrahman, *Taknînu'ş-şeria' beyne't-*

cak söz konusu öneri Ebu Cafer tarafından kabul görmemiştir. Daha sonra Ebu Cafer, oğlu el-Mehdî-Billâh (775-785) ve torunu Hârûnürreşîd (786-809) tarafından Malik b. Enes'e el-Muvatta adlı kitabının kanun haline getirilip başvuru tek kaynak olması istenmiş; ancak İmam Malik bütün bu teklifleri reddetmiştir.<sup>11</sup> XIII. asırda Hint yarım adasında fetva kitaplarının hazırlanmasıyla genel anlamda kanunlaşım faaliyetleri başlamıştır. Delhi Sultanlığı döneminde başlayan bu hareket daha sonra da devam etmiştir. Her bölgede yaygın olan mezheplere göre hazırlanan söz konusu fetva kitapları kadılar tarafından esas kabul edilip mahkemelerde onlara göre hüküm verilmiştir.<sup>12</sup> Osmanlı döneminde İslam hukukuna dayalı olarak hazırlanan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye İslam dünyasındaki kanunlaştırma faaliyetine öncülük etmiş, bundan sonra diğer İslam ülkelerinde de kanunlaştırma faaliyeti başlamıştır.<sup>13</sup>

Afganistan'da ilk dönemlerde diğer İslam dünyasında olduğu gibi yargıda İslam hukukuna göre hüküm verilmiş, zaman zaman belli bir fetva kitabı esas alınmıştır. Emir Abdurrahman Han döneminde (1880-1901) Hanefi mezhebinin içindeki ihtilafları gidermek amacıyla kadınlara rehber mahiyetinde Esâsü'l-kuzât adlı kitap yazılmış ve kadınlara bu kitapta yer alan usule göre hareket etmeleri istenmiştir.<sup>14</sup> Emir Habibullah Han döneminde (1901-1919) Siracü'l-ahkâm fi muamelâti'l-İslam adlı 5 ciltlik bir kanun kitabı hazırlanmış ve kadınlara sadece bu kitaba göre hüküm verilebilecekleri belirtilmiştir.<sup>15</sup> Emanullah Han döneminde (1919-1929) ta'zir cezalarını içeren Nizamname-i Ceza-yı Umumî adıyla 244 maddelik ceza kanunu,<sup>16</sup> yanında da birinci cildi medeni kanunu ikinci cildi had, kısas ve diyetle ilgili hükümleri ihtiva eden Temessükü'l-Kuzatü'l-Amaniye adlı bir kanun kitabı hazırlanmıştır.<sup>17</sup> Nihayet 1976 yılında daha kapsamlı bir ceza kanunu çıkartılmış; ancak bu ceza kanununda sadece ta'zir cezalarına yer verilmiş had, kısas ve diyetle ilgili suç ve cezalarda Hanefi fikhına göre hüküm verilmesi gerektiği belirtilmiştir.<sup>18</sup> Söz konusu kanun, farklı dönemlerde bazı değişikliklerin yapılması ile birlikte günümüze kadar yürürlükte kalmaya devam etmiştir. Ceza hukukunun kanunlaştırılmasından itibaren de hiçbir kanunun İslam hukukuna aykırı olamayacağı anayasalarda belirtilmiştir. Teorikte had, kısas ve diyetle ilgili suç ve cezalarda Hanefi fikhına göre hüküm verileceği

*tahlîli ve't-tahrim*, s. 16-17.

11 Sa'd eş-Şesri, age., s. 18-20.

12 bk., M. Kamil Yaşaroğlu, *Pakistan'da İslam Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul 1996, s. 19.

13 Age., s. 7.

14 Ahmed Can Alkozai, *Esâsül-kudât*, Dâru Saltana-yı Kabul, Kabil 1893, s. 7; Popelzai, İzzuddin Vekili, *Dâru'l-kazâ der Afganistan ez avâil-i ahd-i İslam tâ ahd-i cumhuriyet*, Matbaa-yı Devleti-yi Kabul, Kabil 1369/1991, s. 369; Hosamî, Hazretgöl, *Revend-i sistem-i kanun-güzârî*, İntişârât-i Said, Kabil 2011, s.36.

15 Komisyon, *Siracü'l-ahkâm fi muamelati'l-İslam*, I-V, Matbaa-ı Şahi Darüssaltana-yı Kabul, y.y., 1327-1335 /1909-1917 m., I, 5; Popelzai, age., s. 413-414; Hosamî, Hazretgöl, *Tarih-i qaza der Afganistan*, İntişarat-i Said, Afaq Press, Kabil 1388 /2009, s. 45-46.

16 Hosamî, age., s. 99.

17 Habibi, Abdullhay, *Cünbiş-i meşrutiyet der Afganistan*, y.y., 1993, s. 54.

18 1976 tarihli Afgan Ceza Kanunu, md. 1.

öngörüldüğüne rağmen pratikte uygulanması çok nadir görülmektedir.

### AFGAN CEZA KANUNUNUN KAYNAKLARI

İslam ceza hukukunda genel olarak cezalar; had, kısas ve diyet olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Afgan Ceza Kanununun (ACK) kaynaklarına geçmeden önce bunların herbiri hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

Had kelimesi sözlükte mastar olarak engel olmak, iki şeyin arasını ayırmak; isim olarak ise iki şeyin birbirine karışmasını önleyen şey, sınır, yasak, keskin ve tanım anlamlarına gelmektedir.<sup>19</sup> İslam Hukuku terimi olarak had, Allah hakkı olarak infazı gerekli bulunan, miktar ve keyfiyeti nasla belirlenmiş cezalardan ibarettir.<sup>20</sup> Hukukçuların çoğunluğuna göre had sadece cezası nasla belirlenen ve sırf Allah'ın hakkı olan veya Allah'ın hakkı ağırlıkta olan suçlar için kullanılırken İbn Rüşd, Hanefilerden İbn Hümmam ve diğer birçok fakih haddi genel olarak ister kul hakkı olsun ister Allah'ın hakkı olsun cezası nasla belirlenen suçlar için kullanmıştır.<sup>21</sup>

Kısas, sözlükte mastar olarak “ardından gitmek, iz sürmek, yaptığı işte birinin yolunu takip etmek; kesmek, eşitlemek ve misilleme yapmak” mânalarında, isim olarak ise “mutlak eşitlik, bir şeyin iki tarafının birbirine denk olması; işlenen fiilin ona denk bir fiille mukabele edilmesi” anlamlarına gelir. Hukukta kısas, kasten işlenen adam öldürme veya müessir fiil (yaralama) suçunun failinin işlediği fiil

- 19 Ezherî, Ebû Mensûr Muhammed b. Ahmed (ö. 370/981), *Tehzibu'l-luğa*, I-XV, thk. Muhammed İved Murgib, 1. bs., I-XV, Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, Beyrut 2001, III, 269-270; Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Fârâbî (ö. 393/1002), *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr Âttar, I-VII, Dâru'l-İlmi'l-melâin, Beyrut 1399/1979, II, 462; İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b Faris (ö. 395/1005), *Mu'cemu mekâyisu'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, I-VI, Dâru'l-Fikr, y.y. t.s., II, 3-4; Zemahşeri, Ebu'l-Kasim Carullah Mahmud b. Muhammed b. Ömer b. Ahmed (ö. 538/1144), *Esâsu'l-belağa*, thk. Muhammed Basil Üyünü's-sûd, 1. bs. I-II, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, I, 173; Razî, Ebû Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdikadir (ö. 666/1268), *Muhtaru's-Sihâh*, thk. Muhammed Hatır, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1415/1986, s. 167; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1312), *Lisanu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdir, Beyrut, t.s., III, 140; Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali (ö. 816/1413) *et-Ta'rifât*, thk. İbrahim Ebyârî, Dâru'l-kitabî'l-Arabî, Beyrut 1405/1985, s. 83; Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Huseynî (ö. 1205/1791), *Tacu'l-arûs min cevâhiri'l-Kamûs*, thk. Abdu's-Settar Ahmed Firac, I-XL, Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt 1385/1965, VIII, 6-7.
- 20 Serahsi, Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed Şemsu'l-Eimme (ö. 483/1090), *el-Mebcut*, I-XXX, Dâru'l-Ma'rif, Beyrut 1414/1993, IX, 36; Kâsânî, Alauddin Ebû Bekr b. Mesu'd (ö. 587/1191), *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertibi's-Şerâi'*, I-VII, Dâru'l-kitabî'l-Arabî, Beyrut 1982, VII, 33; Neseî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1311), *Kenzü'd-dekâik*, thk. Sâid Bekdaş, Dâru'l-Beşairil-İslâmiyye, y.y., 1432/2011, s. 346; Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Mevsîlî en-Neseî (ö. 683/1284), *el-İhtiyar li-ta'îli'l-Muhtâr*, I-V, (beş cilt bir arada), Gündoğdu Matbaası, İstanbul 1996, IV, 79; Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmûd b. Ahmed b. Müsâ b. Ahmed b. Hüseyin b. Yûsuf (ö. 855/1451), *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1411/1990, V, 190; İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed b. Abdurrahim el-Huseyni ed-Dımaşki (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Durri'l-muhtâr*, 1. bs. I-XII, thk. Adil Ahmed Abdul-Mevcut ve Ali Muhammed Muavvâd, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994, VI, 3; Şeyh Nizam vd., *el-Fetavâ'l-hindîyye*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, II, 158; Ali Bardakoğlu, “Had”, *DİA*, XIV, İstanbul 1996, XIV, 547-551, s. 547; Karaman Hayreddin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, (1.2.3. cilt bir arada), Ensar Neşriyatı, İstanbul 2006, s. 170. Âvva, Muhammed Selim, *Fi usûli'n-nizâmi'l-cinâiyyi'l-İslâmi*, Nehdatu Mısır, Kahire 2006, s. 151. Maverdi ise, Haddi, “Allah'ın had veya tazir yaptırımı öngöremek yasakladığı fiilin işlenmesidir” şeklinde tanımlamıştır. Maverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö.450/1058), *el-Ahkâmû's-sultaniyye ve'l-velâyatü'd-diniyye*, thk., Ahmed Mubarek Bağdâdî, 1. bs. Dâru İbn Kutaybe, Kuveyt 1409/1979, s. 288.
- 21 Ebû Zehra, Muhammed (ö. 1974), *el-Ukübe*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, ts., s. 58-59. bk. İbn Rüşd el-Hafid, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 595/1199), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, 4. bs. I-II, Matbaatü Mustafa el-Bâbî, Mısır 1395/1975, II, 394-396.

cinsinden ve ona denk bir ceza ile cezalandırılmasını, fıkhıdaki teknik kullanımıyla kasten öldürdüğü kişiye karşılık fâilin öldürülmesini, kasten işlediği müessir fiil sonucu mağdurda bedenî-fizikî zarar meydana getiren kimsenin benzeri şekilde cezalandırılmasını ifade eder.”<sup>22</sup>

Ta'zir kelimesi mastar olup sözlükte, reddetmek, engellemek, yardım etmek, saygı göstermek, tedib etmek gibi karşıt anlamları olan (ezdâd) kelimelerdendir.<sup>23</sup> Bir fıkıh terimi olarak ise had suçları ve cinayetlerdeki gibi cezası bulunmayan suçlara verilecek, miktarı ve uygulanması yöneticiye veya hâkime bırakılmış, Allah hakkı veya kul hakkı ile ilgili cezaları ifade eder.<sup>24</sup>

Afgan Ceza Kanununun (ACK) kaynaklarını; had, kısas, diyet ile ilgili cezalarının kaynakları ve ta'zir cezalarının kaynakları olmak üzere iki ana başlık altında ele alınacaktır.

## I. HAD, KISAS VE DİYET İLE İLGİLİ CEZALARIN KAYNAKLARI

Afganistan'da İslam dininin bu bölgeye girişinden 1921 yılına kadar yargılamanın sadece fıkıh kitaplarına göre yapıldığından, ceza kanunun kaynağında genel anlamıyla şeriat ve özel anlamıyla da fıkıh kitapları olmuştur. 1921'de çıkartılan ilk ceza kanununun birinci maddesinde had, kısas ve diyet ile ilgi konuların Hanefi fikhına göre hazırlanmış olan Esasü'l-kuzat'a göre çözüleceği açıklanmıştır. 1976 tarihli Afgan Ceza Kanununun (ACK) birinci maddesinde yine Had, kısas ve diyet ile ilgili cezalarda, Hanefi fikhına göre hüküm verileceği<sup>25</sup> belirtilmiştir. Dolayısıyla 1921 yılından sonra çıkartılan ceza kanunlarında yine had, kısas ve diyetle ilgili hükümlerin kaynağı sadece Hanefi fikhıdır.

1921 tarihli Nizamname-i Ceza-yı Umumî adlı ilk ceza kanununda suçlar; doğrudan hükümetin aleyhine olan suçlar (Siyasi Suçlar), kişilere karşı işlenen ta'zir gerektiren suçlar ve had, kısas ve diyetle ilgili olan suçlar olmak üzere üç kategoriye ayrılmıştır.

İlk iki kategorideki suçların cezalarının ulu'l-emir tarafından ve üçüncü kategorideki suçların cezaları ise Esasü'l-kuzat'a göre belirleneceği açıklanmıştır.<sup>26</sup>

22 Şamil Dağcı, “Kısas”, *DİA*, XXV, Ankara 2002, s. 488-495, s. 488.

23 Cevherî, *es-Sihâh*, II, 744; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, IV, 561; Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, I-XLV, (I-XXII, 2. bs. Dâru's-selâsil, Kuveyt, t.s., XXIV-XXXVIII, 1. bs. Dâru's-Safve, Mısır, t.s., XXXIX-XLV, 2. bs. Tabu'l-vizâre, Kuveyt 1404/1984-1427/2006, XII, 254.

24 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 36; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 63; *Mv. F.* “Ta'zir”, XII, 254; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 4. bs. I-X, Dâru'l-fikr, Dımaşk-Suriye ts., IV, 635; Başoğlu, Tuncay, “Ta'zir”, *DİA*, XL, İstanbul 2011, 198-201, s. 198. Ta'zir sınırları ve tazir ile ilgili detaylı bilgi için bk. Maverdi, *Ahkamu's-sultâniyye*, s. 310-314. Ayrıca ta'zir için yapılan değişik terim anlamları için bk., Sami Ergin, İslam Hukukunda Ta'zir Suçlar, *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2007, s. 3-4.

25 1976 Tarihli Afgan Ceza Kanunu, Md.1.

26 1921 Tarihli Nizam Name-i Ceza-i Umumî, Md. 1.

Kıscası ister 1921'de çıkartılan ceza kanununda ister günümüzde yürürlükte olan 1976 ceza kanununda olsun had, kısas ve diyet ile ilgili suç ve cezalarda İslam şeriatına göre hüküm verilmesine yer verilmiş, suç ve cezaların tayin ve infazında ise Hanefî mezhebinin görüşlerinin esas alınması kararlaştırılmıştır. Netice itibarıyla bu kategorideki cezaların kaynakları da tamamen İslam hukukudur.

Afgan yasalarında had, kısas ve diyet ile ilgili suç ve cezada Hanefî fıkhına göre hüküm verileceği öngörüldüğüne rağmen, Afganistan yargı sistemini geliştirmek amacıyla Afganistan'da faaliyet gösteren yabancı kaynaklı insan hakları savunucusu kuruluşların, özellikle Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa Birliğinin baskı ve müdahalesinden dolayı idam cezası ve özellikle recm ve el kesme cezasının uygulanması hiç görülmemekte ve geri kalan had ve kısas cezaları da çoğu zaman uygulanmamaktadır. Nitekim 2013 ve 2014 yılında hem ACK'da yapılmak istenen hem Kanun-i İcraat-ı Cezaî'de yapılması planlanan düzenlemeye Avrupa Birliği dâhil birçok ülkeden tepkiler gelmeye başlayınca Afganistan Adalet Bakanlığı geri adım atmak zorunda kalmıştır.<sup>27</sup>

## II. TA'ZİR CEZALARININ KAYNAKLARI

Ta'zir cezaları birden fazla kaynağa sahiptir. Burada onları kısaca açıklamaya çalışacağız:

### A. Genel Olarak Şeriat ve Özel Olarak Hanefi Fıkıh Kitapları

Şeriatın Afgan Ceza Kanunu'nda kaynak olması iki başlık altında ele alınabilir: Birinci başlıkta Afganistan anayasalarının genel olarak İslam şeriatını vurgulayan ve kanunlarının İslam şeriatına aykırı olmamasının gerektiğini belirten maddeleri, ikinci başlıkta ise özel olarak, kanunların İslam şeriatına uygun olmasının zorunluluğunu ve kanunun bulunmadığı durumda İslam hukukuna başvurulmasının gerektiğini vurgulayan maddeler.

### 1. Genel Olarak İslam Dinini ve Şeriatını Vurgulayan Bazı Anayasa Maddeleri

1921'de çıkartılan Nizamname-i Esasi-yi Devlet-i Aliyye-yi Afganistan adlı ilk Afgan anayasasında padişahın görevlerini zikrederken;

*"Padişah hazretlerinin zat-ı âlisi İslam dininin hizmetçisi, hâmisî ve bütün Afgan vatandaşların hükümdarı ve padişahıdır"*<sup>28</sup> "...İslam şeriatının korunması ve

27 [http://www.bbc.co.uk/persian/afghanistan/2013/11/131127\\_k05\\_afghanistan\\_law\\_shtml](http://www.bbc.co.uk/persian/afghanistan/2013/11/131127_k05_afghanistan_law_shtml)(10.05.2014; <http://moj.gov.af/fa/news/26869> (15.05.2014)

28 1923 tarihli Nizamname-i Esâsi-yi Devlet-i Aliyye-i Afganistan, (1921 NEDAA), md. 5.

*uygulamaya konması... padişahın görevlerindedir*<sup>29</sup> denilerek İslam dininin Afganistan'da esas olmasına vurgu yapılmıştır. Yine bu dönemde çıkartılan nizam-name adlı ceza kanunu vs. kanunların sonunda “*İslam şeriatı ve Hanefi mezhebinin müfta bih görüşlerine uygundur*” diye âlimler ve kadılar tarafından not düşürülüp imzalanmıştır.

1931 tarihinde kral Nadirşah tarafından çıkartılan Usul-ı Esasi-yi Devlet-i Aliyye-yi Afganistan adlı anayasasında da “*Afganistan'ın dini İslam ve genel mezhebi ise Hanefiliktir ve padişah da bu mezhebe mensup biri olmalıdır...*”<sup>30</sup> denilmektedir.

Aynı anayasada, padişahın tahta oturmadan önce edeceği yemin şu şekilde belirlenmiştir: “*Allah'a ve Kur'an'a yemin ederim ki bütün fiiller ve amellerimde Allah'ı hazır ve nazır görerek İslam dininin korunması, Afganistan'ın bağımsızlığını, milletin hukukunu korumasını, vatanın ilerleme ve saadetini sağlamakla İslam esasına ve devletin temel ilkelerine uygun olarak padişahlık görevimi yapacağım ve evliyaların mukaddes ruhaniyetinin bereketiyle istimdad ederim*”.<sup>31</sup>

1964 anayasasında da padişah olma şartları ve padişahın görevleri anlatılırken “*Padişah İslam dininin ilkelerinin koruyucusu... dur*”<sup>32</sup> denilmekte ve yasama organın görevi bölümünde ise hiçbir kanunun İslami ilkelere aykırı olamayacağı<sup>33</sup> ve kanunun yasama organı tarafından çıkartılanlar ve bunun olmadığı durumlarda şeriatın ibaret olduğu<sup>34</sup> vurgulanmaktadır. Ayrıca Afganistan'ın resmî dininin İslam olması, padişahın Müslüman ve Hanefi mezhebine mensup biri olması anayasanın değiştirilemeyen maddeleri olarak kabul edilmiştir.<sup>35</sup>

1977 tarihli Kanun-ı Esasî-yi Devlet-i Cumhuri-yi Afganistan (Afganistan Cumhuriyeti Anayasası)'da hiçbir kanunun İslam dininin ilkelerine aykırı olamayacağı,<sup>36</sup> üstelik İslami ilkelere uyma zorunluluğuyla ilgili maddeler anayasanın değişmeyen maddelerinden sayılmıştır.<sup>37</sup>

1980 tarihli Usûl-i Esasi-yi Cumhûri-yi Demokratik-i Halk-ı Afganistan (Afganistan Demokratik Halk Cumhuriyeti Anayasası)'da, “*Afganistan Demokratik Cumhuriyeti'nde İslam dinine saygı, riayet ve onun muhafazası (korunması) teminat altına alınır...ifadesi kullanılmıştır*.”<sup>38</sup>

1987 tarihli Kanun-ı Esasî-yi Cumhuri-yi Afganistan (Afganistan Cumhuriyeti Anayasası)<sup>39</sup> 1980 tarihli anayasası gibi komünist rejimi tarafından çıkartı-

29 1923 NEDAA, md. 7.

30 1931 tarihli Usûl-i Esâsi-yi Devlet-i Âliyye-i Afganistan (1931 UEDAA) , md. 1.

31 1931 UEDAA, md. 6.

32 1964 tarihli Kanun-i Esâsi-yi Afganistan (1964 KEA), md. 7.

33 1964 KEA, md. 64.

34 1964 KEA, md. 69.

35 1964 KEA, md.120.

36 1977 tarihli Kanun-ı Esasî-yi Devlet-i Cumhûri-yi Afganistan (KEDCA), md. 64.

37 1977 KEDCA, md. 121.

38 1980 Usûl-i Esâsi-yi Cumhûri-yi Demokratik-i Halk-ı Afganistan (UECDHA), md. md. 5.

39 Bu anayasa komünist rejiminin 4. ve son cumhurbaşkanı olan Dr. Necibullah tarafından 1987'de çıkartılmıştır. 1990 yılında ise üzerinde bazı tadilatlar yapıp aynı ad altında yine onaylanmıştır.



lan bir anayasa olmasına rağmen yine de buna vurgu yapılarak ikinci maddede “Afganistan’ın dini İslam’dır. Afganistan Cumhuriyetinde hiçbir kanun İslami ilkelere ve bu anayasanın içerdiği kanunun değerlerine aykırı olamaz”<sup>40</sup> ifadesine yer verilmiştir. Söz konusu anayasada cumhurbaşkanı adayı olabilme şartlarının biri de Müslüman olmaktır.<sup>41</sup>

Son olarak 2004’te çıkartılan Kanun-ı Esasi-yi Afganistan (Afganistan Anayasası)’ın ikinci maddesinde Afganistan’ın dininin İslam olduğu,<sup>42</sup> üçüncü maddede ise Afganistan’da hiçbir kanunun İslam inancına ve hükümlerine aykırı olamayacağı açıkça belirtilmiştir.<sup>43</sup> Yine aynı anayasada siyasî parti kurma şartlarının birincisi olarak partinin bildiri ve tüzüklerinin İslam dininin hükümlerine aykırı olmaması,<sup>44</sup> cumhurbaşkanının Müslüman olması,<sup>45</sup> yemin töreninde yemine besmele ile başlayıp İslam’a itaat edeceğine ve İslam Dinini koruyacağına dair Allah’ın adına yemin etmesi<sup>46</sup> aynı şekilde bakanların yemin törenlerinde İslam Dinini koruyacaklarına dair Allah’ın adıyla yemin etmelerinin gerektiği<sup>47</sup> yazılmaktadır.

## 2. Özel olarak Şeriatın Ta’zir Cezalarında Kaynak Olması

Afganistan’da çıkartılan bütün anayasalarda ya baştan “Adli mahkemelerde davalar şeriate göre görülür” denilmiş ya da kanunun bulunmadığı durumlarda hâkimlerin Hanefi fıkhına göre karar vermelerinin gerekliliği açıklanarak şeriatın t’azir cezalarında da kaynak olması doğrudan veya dolaylı olarak vurgulanmıştır. Burada bu konu ile ilgili anayasa maddelerini tarihi sırasına göre kısaca aktaracağız:

1921 tarihli Nizamname-i Esasi-yi Devlet-i Aliyye-yi Afganistan adlı Afganistan’ın ilk anayasasında adli mahkemelerde kamu davalarında, şeriate ve hukukî ve cezaî mahkeme usulüne uygun olarak karar verileceği ifade edilmiştir.<sup>48</sup>

1924 tarihinde idam ve hapis cezasıyla ilgili olarak mahkemelere yol göstermek için örnek yargı kararları ve bazı kaideleri içeren 11 sayfalık bir kanun çıkartılmış; ta’zir cezalarının Hanefi fıkıh kitaplarından kaynaklarını Arapça metniyle aktardıktan sonra kanunu onaylayan Loya Cirge’nin<sup>49</sup> seçilmiş âlimleri tarafından bu

40 1987 tarihli Kanun-ı Esâsi-yi Cumhuri-yi Afganistan (KECA), md. 2.

41 1987 KECA, md. 73.

42 2004 Kanun-ı Esâsi-yi Afganistan (KEA), md. 2.

43 2004 KEA, md. 3.

44 2004 KEA, md. 35.

45 2004 KEA, md. 62.

46 2004 KEA, md. 63.

47 2004 KEA, md. 74.

48 1921 NEDAA, md. 21.

49 Loya Cirge; Afganistan’da Anayasa çıkartma, cumhurbaşkanını yargılama ve ülkenin milli bağımsızlığı ve torak bütünlüğü gibi önemli konuları hakkında karar vermek için bütün Afganistan’ından toplanan geçici bir meclisin



kararda yer alan t'zir cezalarıyla ilgili maddeler "Œeriatu uygun ve Hanefi mezhebiyle uyumludur" denilerek imzalanmıŒtır.<sup>50</sup>

1931 yılı Usul-i Esasi-yi Devlet-i Aliyye-yi Afganistan adlı ikinci Afgan anayasasında da "Adalet mahkemeleri Œer'i kamu davalarında baŒvurulan bir makamdır.<sup>51</sup> Œer'i mahkemelerde gelen davalar Hanefi mezhebine göre çözülecektir" denilerek Œeriatın kaynak olduğuna vurgu yapılmıŒtır.<sup>52</sup> 1964 anayasasında da "Mahkemeler görülen davalarda bu anayasa hükümlerini ve devletin diğer kanunlarını uygular. Herhangi bir konuda söz konusu kanunlarda hüküm bulunmadığı durumda hâkimler kendi kanaatlerince adaleti en iyi temin edecek Œekilde bu anayasanın koyduğu sınırlar çerçevesinde İslam Œeriatına ve Hanefi fikhın genel ilkelerine uygun olarak hüküm verirler" denmektedir.<sup>53</sup>

Aynı anayasanın meclis bölümünde kanunu tarif edilirken "Anayasada kendisi ile ilgili açıkça hükümlerin bulunduğu durumlar dıŒında kanun, parlamentonun onayı ve cumhurbaşkanın imzasıyla ıkartılanlardan ve bunun da olmadığı durumda İslam Œeriatı Hanefi fikhından ibarettir" denmektedir.<sup>54</sup>

1957'de çıkartılan "Usulnâme-i İdari-yi Mehâkim-i Adliye" adlı (Adli mahkemeler İdare Kanunu) kanunda adli mahkemelerin, gelen davalara Œeriatu uygun olarak hüküm vermeleri gerektiği belirtilmiŒtir.<sup>55</sup>

1977 tarihinde Afganistan'ın ilk cumhurbaşkanı Muhammed Davud Han tarafından çıkartılan anayasada da yukarıda zikrettiğimiz 1964 anayasasında geçen madde olduğu gibi hiçbir deĐiŒiklik yapılmadan aktarılmıŒtır.<sup>56</sup>

Aynı tarihte çıkartılan ve günümüzde de yürürlükte olan medeni kanununda da "kanun hükümleri bulunmadığı durumda mahkeme İslam Œeriatı Hanefi fikhın genel ilkelerine uygun olarak adaleti en iyi temin edecek Œekilde karar verir"<sup>57</sup> ifadesine yer verilip medeni kanunda da anayasadan alıntı yapılarak ceza kanunlarında olduğu gibi kanun boŒluĐu durumunda Hanefi fikhına göre hüküm verileceği aıklanmıŒtır.

1980'de çıkartılan Usul-i Esasi-yi Cumhuri-yi Demokratik Afganistan adlı anayasada "Mahkemeler Afganistan Demokratik Cumhuriyetinin kanunlarına göre hüküm verirler. Konuyla ilgili kanunda açık bir hükmün bulunmaması durumun-

adıdır. Bu meclis, Afganistan'da milletin iradesini yansıtan en t kurum olup milletvekilleri, il ve ile temsilcilerden oluŒmaktadır. 2004 KEA, md. 110-111.

50 Hidâyat-ı Sret-i Faysala-ı Katil ve Habs-ı Devam Ki be Mehâkim-i Adliye-yi Âyında Ber Vefki An Faysala Tahrir Œavad, Matbaa-ı Œirket-i Rafik, 2. bs, y.y., 1928, s.11.

51 1931 UEDAA, md. 87.

52 1931 UEDAA, md. 88.

53 1964 KEA, md.102

54 1964 KEA, md. 69.

55 1957 tarihli Usulname-i İdari Mehâkim-i Adliye, md. 8.

56 1977 KEDCA, md. 99.

57 1976 tarihli Afgan Medeni Kanunu, md. 1. Fıkra 2.

da, mahkemeler şeriat, demokrasi, eşitlik ve adalet ilkelerine uygun olarak hüküm verirler” ifadesi kullanılmıştır.<sup>58</sup> 04.04.1981 tarihinde çıkartılan “Kanun-i Teşkilat ve Salahiyet-i Mehâkim-i Cumhuri-yi Demokratik Afganistan” (Afganistan Demokratik Cumhuriyeti Mahkemelerin Teşkilat ve Yetkileri) adlı kanunun 8. maddesinde yine aynı ifadeye yer verilmiştir.<sup>59</sup>

1987 ve 1990 anayasalarında hâkimlerin davalarda Afgan anayasası ve diğer Afgan kanunlarını uygulayacakları; konuyla ilgili açık bir kanunun olmadığı durumlarda, adaleti, mümkün olduğu en iyi temin edecek şekilde İslam şeriatının kanunlarına göre hüküm verileceği açıklanmıştır.<sup>60</sup>

2004 anayasasında “Mahkemeler görülen davalarda bu anayasa hükümleri ve devletin kanunlarını uygular. Herhangi bir konuda söz konusu kanunlarda hüküm bulunmadığı durumda hâkimler kendi kanatlarında adaleti en iyi temin edecek şekilde bu anayasanın koyduğu sınırlar çerçevesinde İslam şeriatı Hanefi fıkhına uygun olarak hüküm verirler”<sup>61</sup> denilmektedir.

Günümüzde yürürlükte olan 07.03.1992 tarihli ceza kanununda idam cezasının sınırlandırılması ile ilgili yapılan tadilatın sebeplerinde “...İslam dininin esaslarını göz önünde bulundurarak<sup>62</sup>...” ifadesine yer verilmiştir.

Makalenin başında değinildiği gibi ilk olarak Emir Abdurrahman Han döneminde (1880-1901) Hanefi fıkhı esas alınarak Esasü'l-Kudat (اساس القضاء) adlı bir kanun hazırlanmış ve ona göre hüküm verilmiştir. Daha sonra da Emir Habibullah Han döneminde (1901-1919) yine Siracü'l-Ahkâm (سراج الاحكام فى معاملات الاسلام) adlı eser yazılmış ve ondan sonra da Emir Emanullah Han döneminde Temessükü'l-Kudatı'l-Emaniyye (تمسك القضاء الامانىة) adlı kitap yazılmış ve bütün davalara bu kanunlara göre bakılmıştır. Bu kitapların hepsi de Hanefi fıkhı esas alınarak hazırlandığı için bütün davalarda Şer'î hükümler dikkate alınmıştır.

Görüldüğü üzere Afgan anayasalarının hepsinde ta'zir cezalarında da şer'î hükümlere başvurma yolu benimsenmiştir. Komünist rejimler tarafından çıkartılan anayasalarda<sup>63</sup> bile bu ifadeye yer verilmesi tespitimizi desteklemektedir. Dolayısıyla ta'zir ile ilgili kanunların kaynaklarından birinin şeriat olduğu söylenebilir. Ancak yukarıda adı geçen anayasalardaki “...kanunun olmadığı durumda...” ifadesinde, bir açıdan şer'î kanunları ikinci derece bir kanun sayıldığı ve şeriatın kanunda esas alınması gerektiğini ifade eden maddeler ile çeliştiği de görülmektedir. Aynı şekilde anayasaların bazılarında görüldüğü gibi kanunun olmadığı durumda

58 1980 UECDHA, md. 56, Prağraf, 3.-4.

59 Resmi Ceride, sy: 1 sn. 479, y.y., 1981. s. 6.

60 1987,1990 KECA, md. 112.

61 2004 KEA, md. 130.

62 Resmi Ceride. sy. 23, sn. 763, s. 13.

63 1980, 1987 ve 1990 Anayasaları komünist rejimi döneminde çıkartılmıştır. Uygulandığını söylemek zor olsa da Afgan halkının bu konudaki hassasiyetini göz önünde bulundurularak çıkartılan anayasalarda İslam ve şer'î hükümlere vurgu yapılmıştır.

şeriata göre hüküm verileceği belirtilirken “anayasanın koyduğu sınırlar çerçevesinde” ifadelerine yer verilmesi, şer’î kanunlar ikinci plana atılmış gibi görünmekte ve 2004 tarihli anayasanın 3. maddesinde yer verilen “hiçbir kanunun şeriata aykırı olamayacağı” ile ilgili hükümlere aykırılık arz etmektedir. Zira anayasanın değiştirilemeyen 3. maddesinde şeriat, anayasa dâhil bütün kanunlara hâkim kılınırken burada adeta anayasa şer’î kanunlar için yönlendirici ve sınırlandırıcı olarak görünmektedir.

Aynı şekilde “adaleti temin edecek şekilde” ve “hâkimlerin kanaatinde adaleti en iyi temin edecek şekilde Hanefi fihhına göre hüküm verilir” ifadeleri kanaatimce Hanefi fikhî veya genel olarak İslam hukukundaki ihtilaflar göz önünde bulundurulmuşlardır. Aksi takdirde İslam hukukuyla sadece adaleti temin ettiği durumda hüküm verileceği anlamına gelir ki bu durumda ilgili ifadenin sakıncalı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla birinci ihtimal daha isabetlidir.

Günümüzde, hâkimlerin Hanefi fikhî âlimleri arasındaki ihtilaflardan kurtulması için Daru’l-İfta adlı fetva kurumu kurulmuş ve dört sene içinde gelen 450 meseleye şeriata göre fetvalar verilmiş, bu fetvalar kanun hâline getirilip uygulamada esas alınmaya başlanmıştır.<sup>64</sup>

## B. Anayasalar

ACK’nın ikinci önemli kaynağı da Afgan anayasalarıdır. Nitekim kanun önünde eşitlik ilkesi Afganistan’ın 1923 anayasası,<sup>65</sup> 1964 anayasası,<sup>66</sup> 1977 anayasası,<sup>67</sup> 1980 anayasası,<sup>68</sup> 1987 anayasası,<sup>69</sup> 1990 anayasası<sup>70</sup> ve 2004 anayasasında<sup>71</sup> yer almaktadır.

Aynı şekilde kanunun en önemli ilkelerinden olan suç ve cezanın kanunîliği ilkesi de yine Afganistan’ın 1923 anayasası,<sup>72</sup> 1931 anayasası,<sup>73</sup> 1964 anayasası,<sup>74</sup> 1977 anayasası,<sup>75</sup> 1980 anayasası,<sup>76</sup> 1987 anayasası,<sup>77</sup> 1990 anayasası<sup>78</sup> ve 2004 anayasasının

64 Kamevi, Abdulmelik Jobal, Muhammed Osman, *Faaliyetha ve Dest-averdha-yı Stera Mahkeme- Cumhuri-yi İslami-yi Afganistan*, Matbaa-ı Ahmedi, y.y., 2010, s. 143.

65 1923 NEDAA, md. 16.

66 1964 KEA, md. 25.

67 1977 KEDCA, md. 27.

68 1980 UECDHA, md. 28.

69 1987 KECA, md. 38.

70 1990 KECA, md. 38.

71 2004 KEA, md. 22.

72 1923 NEDAA, md. 24.

73 1931 UEDAA, md. 19.

74 1964 KEA, md. 26.

75 1977 KEDCA, md. 30.

76 1980 UECDHA, md. 30.

77 1987 KECA, md. 41.

78 1990 KECA, md. 41.

da<sup>79</sup>kısacası Afganistan'da başlangıçtan günümüze kadar çıkartılan bütün anayasalarda zikredilmiştir.

Söz konusu ilkeye de ceza kanununun ikinci ve üçüncü maddeleri olarak yer verilmesi yine Anayasanın ceza kanununun en önemli kaynaklarından olduğunu göstermektedir.

Modern kanunda masumiyet karinesi olarak tabir edilen ve Mecelle'nin de 8. maddesinde yer alan (الاصلى براءة الذمة) beraat-i zimmet asıldır, şeklindeki meşhur fıkıh kaidesine, Afganistan'ın 1964 anayasası, 1977 anayasası, 1987 anayasası, 1990 anayasası ve 2004 anayasasında (برائت ذمه حالت اصلى است) şeklinde Farsça meali ile tam olarak; 1980 anayasasında ise anlam olarak yer verilmiştir.<sup>80</sup> Bu kaidenin aynı şekilde ceza kanunun dördüncü maddesi<sup>81</sup> hem şeriatın hem de dolaylı olarak anayasaların ceza kanununa kaynak teşkil ettiğini göstermektedir.

Kanunun önemli ilkelerinden olan suç ve cezanın şahsiliği ilkesinin de anayasalarda yer alması<sup>82</sup> yine anayasaların kaynak olmasına bir diğer delildir. Anayasalarda ister soruşturmada olsun ister diğer durumlarda olsun işkence konusunu düzenlenip tamamen yasaklanması ve insanın kerametine aykırı olan cezaların ortadan kaldırılması<sup>83</sup> da bu konuda başka bir delil olarak zikredilebilir.

### C. Fermanlar

Genel olarak Afganistan'da ceza kanunlarının diğer bir kaynağı olarak da kralar ve devlet başkanlarının fermanlarını saymamız mümkündür. Afgan kralları genelde kanunları kendi fermanıyla hatta bazen kendi görüşlerini bir ferman şeklinde kanun olarak sunmuşlardır. Afganistan'da İslam'ın gelişinden bu yana her ne kadar bütün krallar ve devlet başkaları İslam şeriatının uygulanmasına vurgu yapmışlarsa da, fermanlarının bazılarının tamamen şeriata aykırı ve ilginç olduğunu görmekteyiz. Burada örnek olarak eski kralların bazı fermanlarını aktaracağız.

Mesela Afganistan'ın kurucusu ve Afganistan adını koyan Afgan kralı Ahmed Şah Durrani (1747-1773) kadı tayin ettiği bir fermanında, “sadece Allah'ın kitabı ve Resulünün sünneti uygulansın diye kadı olarak tayin ediyorum” demektedir, fermanlar çıkartırken besmele ile başlamakta ve başında (الحكم لله يا فتاح)<sup>84</sup> yazarken öte yandan da bir fermanıyla çıkarttığı kanunda kadınların mirastan hak alamaya-

79 2004 KEA, md.27.

80 1964 KEA, md. 26 pragraf, 7;1977 KEDCA, md. 30. Pragraf 1;1980 UECDHA, md. 30. Pragraf 5; 1987 ve 1990 KECA, md. 41. Pragraf 5; 2004 KEA, md.25. Pragraf 1.

81 ACK md 4. Pragraf 1.

82 1977 KEDCA, md. 31;1980 UECDHA, md., 31; 1987,1990 KECA, md. 41; 2004 KEA, md. 26.

83 1923 NEDAA, md. 24; 1931 UEDAA, md. 19; 1964 KEA, md. 26; 1977 KEDCA, md. 31; 1980 UECDHA, md. 30; 1987, 1990 KECA, md. 42; 2004 KEA, md. 29.

84 Kâtib, Feyz Muhammed, *Siracü't-tevârih*, Matbaa-ı Hurufî-yi Dârussaltana-yı Kabul, y.y., 1331 h.1913 m., I, 11.

caklarını ve kocası vefat eden kadınların kocasının yakınlarıyla evlenmek zorunda olduklarını söylediği nakledilmektedir.<sup>85</sup>

Görüldüğü gibi bu kanun sadece Afganistan'da var olan bir geleneğin kanun şekline getirilmesinden ibaret olup Kur'an'ın naslarına<sup>86</sup> aykırı düşmektedir. Daha sonra bu kanun Emir Abdurrahman Han (1880-1901)'in fermarıyla şeriata aykırı olduğu gerekçesiyle kaldırılmıştır.<sup>87</sup>Burada bu konuyla ilgili Emir Abdurrahman Han'ın ceza ve medeni konunu ile ilgili bazı fermanlarını örnek olarak aktaracağız:

Emir Abdurrahman Han cezaî ve hukukî konularda yaptığı değişiklikleri anlatırken şöyle demektedir:

*“Daha önce bir insanın canının kıymetini (kan bedelini) üç yüz rupiye<sup>88</sup> olarak tayin etmişim. Şu an bu kanunu mensuh ettim (mülga ilan ediyorum) ve bunun yerine yeni bir kanunu yürürlüğe koyuyorum. O da şu ki katilin hükmü maktülün velileri ve varislerin elindedir. İsterlerse kısas etme konusunda muhayyerdirler. Eğer katili af ederlerse bu durumda devlet bu affın onayına veya reddine yetkilidir. Eğer devlet de maktülün velileri gibi katili affederse o durumda yine de katil serbest bırakılması için yedi bin rupiye para cezası devlete ödemek zorundadır. Kendisi söz konusu parayı ödeyemiyorsa, isterlerse aşiret ve akrabaları da ödeyebilir.”<sup>89</sup>*

Yine Abdurrahman Han kendini Müslümanların halifesi olarak gördüğü ve bütün meseleleri şeriata göre çözdüğünü iddia etmesine rağmen, bir suç işleyenin bütün aile ve akrabalarını bile işkenceye tabi tuttuğunu ve İslam hukuku ile hiç bağdaşmayan suçluların kulaklarını kesme, gözlerini çıkartma, üzerlerine kaynar yağ dökme, topun ağzına bağlayıp topu ateşlemek, gibi cezaları verdiğini öğrenmekteyiz.<sup>90</sup>

Emir Habibullah 09.12.1912 tarihinde “*Mahbusin-i Kotvalay*”<sup>91</sup> adlı kitapta kendi kalemiyle şöyle yazmıştır:

85 Ferheng, age., I.151. Allah (c.c.) Kuran-i Kerim'de; “*Ey iman edenler! Kadınlara zorla vâris olmanız size helâl değildir..*”(Nisa, 4/19) buyurarak açıkça bu uygulamanın Müslümanlar için helal olmadığını belirtmiştir. Hz. İbn Abbas bu ayetin tefsiri hakkında şöyle buyurmuştur: “*Bir adam öldüğü zaman onun velileri, onun karısına sahip çıkarlardı. İsterlerse o kadınla onlardan biri evlenir, isterlerse o kadını başkasıyla evlendirirler, isterlerse o kadını kimse ile evlendirmezlerdi. Onlar bu kadın üzerinde, kadının ailesinden daha çok yetkili idiler. İşte bu ayet, bu hususta indî (yani o âdeti kaldırdı)*” (Buhari, “İkrah”, 5). Kurtubi, “Bu ayetin maksadı cahiliye dönemindeki anlayışı kaldırıp kadınların mal gibi miras olarak alınmasını yasaklamaktır” demektedir (Kurtubi, el-Cami’ li ahkâmî'l-Kur’an, V, 94.) Aynı şekilde kadınların miras almasını yasaklam İslam'da kabul görmeyen cahiliye döneminden kalmış bir uygulamadır. Bu uygulama miras ile ilgili bütün ayetlere aykırıdır. Allah mirasın erkeğe ve kadınların ortak hakkı olduğu konusundan şöyle buyurmaktadır: “*Ana-babamın ve yakınların bıraktıklarından erkekler bir pay vardır; ana-babamın ve yakınların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Gerek azından, gerek çoğundan belli bir hisse ayrılmıştır*” (Nisa, 4/7). Kurtubi ayetin nüzul sebebinde bu ayetin cahiliye dönemindeki kadın ve silah taşıyamayan çocuklara mirastan hak verilme konusundaki batıl inancı ortadan kaldırmak için indiğini söylemektedir (Kurtubi, el-cami’ li ahkâmî'l-Kur’an, V, 45).

86 Bu hüküm Nisa Suresinin 19 Ayetinde “*Ey iman edenler! Kadınlara zorla vâris olmanız size helâl değildir*” ve mirastan bahsedene aynı suredeki 7-14 Ayetlere açıkça ters düşmektedir.

87 Abdurrahman Han, Emir, *Tacü't-tevârih*, Fayz Rasan Press, Bombay 1322/1904, II, 48.

88 Rupiye, o dönemdeki Afgan para birimin adıdır.

89 Abdurrahman, age., II, 48.

90 Gubar, age., I, 653.

91 “Kotvalay” Paştunca bir kelime olup, Şer’i meseleler dışındaki davalara bakan polis merkezindeki mahkeme anlamındadır. Şer’i meseleler, Şer’i mahkemeler tarafından görülürken devletin güvenliğine ve asayişine karşı işlenen suçlarla ilgili davalar bu mahkemelerde görülürdü. Mahbusin-i Kotvalay da devlete karşı işlenen suçlardan dolayı ceza evinde kalanlar demektir.

“Bugünden itibaren suçluları kör etmek yasak olup yerine 12 yıl hapis cezası uygulanacak, kulak kesme cezası yerine 6 yıl hapis cezası, şer’î cezalar dışında el kesme yerine 10 yıl hapis cezası verilecektir. Bütün bunlar siyasi suçlarda söz konusudur. Şer’î cezalarda ise (والسن بالسن والجروح قصاص)<sup>92</sup> ayetinin hükmü uygulanacaktır...”<sup>93</sup>

Görüldüğü gibi Emir Habibullah Han’ın babası Emir Abdurrahman Han döneminde kör etme, kulak ve el kesme cezaları siyasi suçlular için ta’zir cezası olarak kral tarafından tayin edilmiştir.

Daha önce zikrettiğimiz kanuna işaret ederek de şöyle demektedir:

“Afganistan’ın eski kanunu mucibince kadın sadece kocasının değil, kocasının kardeşleri ve aşireti gibi bütün aile fertlerinin mülkiyeti idi. Bundan dolayı bir kadının kocası vefat edince kocasının akrabasından biri ile razı olmasa bile evlenmek zorunda idi. Bu memleketin genel kaidesi idi. Bundan dolayı zavallı kadın bir ailenin eline düşünce artık kurtulma şansı yoktu. Kocası vefat eden bir kadının babasının evine gitmesi veya başka biri ile evlenmesi onun aşiretine bir ayıp sayılırdı. Bu inancın garip tarafı şu ki bu şer’in gereği olarak görülüyordu. Hâlbuki bu kanun Hz. Peygamber(s.a.)’in getirdiği şeriata aykırıdır”.

Yukarıdaki kanunu aktardıktan sonra bu kanunu mülga ilan edip yeni kanuna göre kocası vefat eden kadının hiç kimse ile zorla evlendirilemeyeceği ve kendi istediği kişi ile evlenebileceğini ilan ediyor. Başka bir fermanı da bulûğa ermeyenlerin nikâhı ile ilgilidir. Bu fermanla bulûğa erişmeyen kızların ana babası tarafından evlendirilmesi durumunda bulûğa erişince söz konusu nikâhın kabul veya reddine yetkili oldukları ve kabul ettikten sonra da yine kocası tarafından kötü muameleyle maruz kaldığı veya nafakası verilmediği durumlarda mahkemeye başvurup boşanma talebinde bulunabileceğini söylenmektedir.<sup>94</sup>

#### D. Kanunlar

ACK’nın diğer bir kaynağı da Şûra -yı Milli<sup>95</sup> adıyla bilinen yasama organının onayladığı kanunlardır. Nitekim ACK de dâhil genel olarak çıkartılan kanunların çoğu bu kategoriye girmektedir. Çünkü yasama organı kanun çıkartma yetkisini kendisinde bulunduran tek organdır. Bunun tek istisnası vardır o da meclisin düşmesi veya tatilde olması durumunda bakanlar kurulunun söz konusu görevi üstlenmesidir. Afgan Anayasasında parlamentonun tatilde olduğu veya düşmesi durumunda bütçe ve mali konular dışında acil konularda bakanlar kurulu kanun çıkartır, onaylar ve cumhurbaşkanının imzasıyla yürürlüğe girer. Ancak meclis tekrar toplandıktan sonra meclisin ilk oturumundan itibaren otuz gün içinde söz konusu

92 Mâide, 5/45.

93 Gubar, age, I, 701.

94 Abdurrahman, age., II.48-49.

95 Amerika ve bazı diğer ülkelerde olduğu gibi Afganistan’da da parlamento Volosi Cirge ve Mişrano Cirge adı verilen temsilciler meclisi ve senatodan oluşmaktadır. Söz konusu iki meclisten oluşana da Şuara-yı Milli denmektedir.

kanun meclise sunulur kabul edilirse yürürlükte kalmaya devam eder, reddedilirse yürürlükten düşer.<sup>96</sup>

### E. Loya Cirge

Loya Cirge meclis üyeleri, il, ilçe Şûra başkanlarından oluşmaktadır. Bakanlar, Stre Mahkeme (Yüksek Mahkeme) ve Başsavcılığın başkanları ve üyeleri oy hakkı olmadan katılabilirler. Loya Cirge Afganistan'da milletin iradesinin en yüksek göstergesi olarak tanımlanmıştır.<sup>97</sup>

Özellikle anayasanın çıkartılması ve düzetilmesi açısından Loya Cirge de kanunlaştırmaya bir kaynaklık teşkil etmektedir; çünkü Loya Cirge, yeni anayasa çıkartma, onaylama ve anayasada tadilat yapma yetkisine sahip tek organdır. Aynı şekilde cumhurbaşkanının vatana ihanet suçundan yargılanması meclisin üçte ikisinin istemesi ve Loya Cirge'nin onayı ile olur.

### F. Örf ve Gelenek

Örfün yazılı kanunlarda doğrudan kaynaklık ettiğini söylemek pek mümkün değildir; ancak çıkartılan kanunlarda kısmen etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim önceki başlıkta zikrettiğimiz Kral Ahmed Şah'ın çıkarttığı kadınların kocalarının vefatı durumunda kocasının akrabaları ile evlenmek zorunda oldukları gibi kanunların şüphesiz insanların örf ve geleneklerine bağlı olarak, çıkartılan kanunlar olduğunu söyleyebiliriz.<sup>98</sup>

Bir de bunun uygulama kısmı var ki örf ve geleneğe göre davalara bakılır ve cezalar verilir. Buna örnek olarak da Afganistan'da Cirge ve mahallî şûra denilen heyetlerin verdikleri kararları gösterebiliriz. Yaşlılar, önde gelen insanlar ve din adamlarından oluşmakta olan Cirge'nin Afganistan'da tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Uygulama günümüzde de devam etmektedir. Nitekim günümüzde merkezi devletin ve mahkemelerin bulunmasına rağmen davaların %80-90'lık kısmının gayr-ı resmî olarak bu cirkeler tarafından çözüldüğü söylenmektedir.<sup>99</sup> En yakın zaman olarak 24.11.2013'te Afganistan'ın Bağlan ilinde bir kız, zorla nişanlandığı kişi ile evlenmek istemediği için başka biriyle kaçmış, daha sonra mahalle sakinleri tarafından yakalanmış, polisin müdahalesine rağmen polise teslim edilmeyip mahalle şûrası tarafından idama mahkûm edilmiş, kız ve kendisiyle kaçtığı erkek kızın babası vasıtasıyla infazedilmiştir.<sup>100</sup>

96 2004 KEA, md. 79.

97 2004 KEA, md. 110.

98 Ferheng, age., I.151.

99 Hakimi, İsmail, "Şûra-yi İslahi Mekanizmi Beray-ı faysala-yı Gayr-ı Resmî Dâvi-yı medeni", *Adalet*, sy. 57 (2007), s. 35.

100 [http://www.bbc.co.uk/persian/afghanistan/2013/11/131125\\_k02-baghlani-young-girl-boy-executed.shtml](http://www.bbc.co.uk/persian/afghanistan/2013/11/131125_k02-baghlani-young-girl-boy-executed.shtml) (4.12.2013).



Bu heyet tarafından insanlar arasındaki birçok hukukî anlaşmazlık giderilir ve suçlular cezalandırılır. Ancak din adamlarının da yer almasına rağmen bazen şeriata aykırı hükümler de verilebilmektedir. Bunun örneği de kan davaları ve bazen de kız kaçırma olaylarında katil ve kız kaçıranın kızı, kız kardeşi veya bir yakınının, maktulün yakınına ve ya mağdurun nikâhına zorla verilmesi olarak gösterilebilir<sup>101</sup>

İnsanlar daha çok kırsal bölgelerde, savaş dönemlerinde merkezi hükümetin kontrolü dışındaki bölgelerde ve günümüzde de merkezi hükümetin zayıf olduğu bölgelerde söz konusu şûraya başvurmaktadırlar. Günümüzde insanlar, bunları resmi mahkemelere tercih etmelerine sebep olarak mahkemelerdeki yolsuzlukları göstermektedirler. Mahkemelerin kötü durumu sebebiyle insanlar ya bu heyetlere ya da Taliban'ın gizlice mahkemelerine başvurmaktadırlar.<sup>102</sup>

Afgan hükümeti 2013 yılında bu şûraların resmîleştirilmesi için bir çalışma başlatmış ve adalet bakanı da konuyla ilgili bir kanun tasarısı hazırlamış, onaylanması için meclise sunulması beklenmektedir.<sup>103</sup>

## SONUÇ

Günümüz Afganistan'ında kanunlaştırma faaliyeti Gazneli Mahmut döneminde (m. 997-1030) fetva kitabı hazırlanma şekliyle başlamış ve ilk defa ceza kanunu adlı kitap ise Emanullah Han döneminde (1919-1929) yazılmıştır. Davud Han döneminde (1973-1978) de daha kapsamlı bir şekilde ta'zir cezalarıyla ilgili kanun hazırlanmıştır.

Kanunlaştırılma hareketinin başlamasından önce yargıda fetva kitaplarından istifada edildiğinden ceza kanunun kaynağının da İslam hukuku olduğu açıktır. Kanunlaştırılma hareketinin başlangıcından günümüze kadar çıkartılan bütün yasal düzenlemelerde İslam hukuku esas alınmış, 1978-1992 yıllarında Afganistan'da hüküm süren Marksizm'e dayanan komünistler dönemi dâhil, çıkartılan bütün anayasalarda hiç bir düzenlemenin İslam hukukuyla çelişmemesi şart koşularak bu konuya azami derecede özen gösterilmiştir.

Ancak bütün bunlara rağmen zaman zaman Afgan hükümdarlarının kendi görüşleri doğrultusunda İslam hukukuna aykırı kanunlar ve fermanlar çıkarttıkları, aynı şekilde yazılı olmazsa bile örf ve geleneğin zaman zaman şer'î hukukun önüne geçtiği görülmektedir.

Ayrıca 1978-1992 yılları arasında Afganistan'da komünist rejimi hâkim olduğundan her ne kadar had, kısas ve diyet ile ilgili suç ve cezalarda Hanefi fikhına göre hüküm verileceğini belirten ceza kanunu maddesi değiştirilmemişse de pratik olarak uygulanmamıştır. Günümüzde ise Batının baskısı sebebiyle had cezaların çoğu uygulanmamaktadır.

101 Hakimi, agm., s. 44.

102 [http://www.bbc.co.uk/persian/afghanistan/2011/03/110316\\_jirga\\_councils\\_law.shtml](http://www.bbc.co.uk/persian/afghanistan/2011/03/110316_jirga_councils_law.shtml) (05.12.2013)

103 [http://www.bbc.co.uk/persian/afghanistan/2011/03/110316\\_jirga\\_councils\\_law.shtml](http://www.bbc.co.uk/persian/afghanistan/2011/03/110316_jirga_councils_law.shtml) (05.12.2013)

# EHL-İ SÜNNET KELAMINDA (EŞ'ARİYYE VE MÂTURÎDİYYE) TEKFİRDE SINIRLAR -İMAN-KÜFR SINIRINI BELİRLEMEDE BAŞLICA İLKELER-

Doç. Dr. Recep ARDOĞAN\*

**Özet:** "Başkalarını kâfir olmakla suçlamak ve İslam'dan dışlamak" anlamına gelen tekfir, kelimelerin terimlerinden biridir. Tekfir, çok kez muhalifini suçlu göstermek için ve dışlamak için kullanılmaya gelmiştir. Bu tutuma karşın, kelimelerin ilmi, tekfirin sınırlarını ve kriterlerini belirlemeye çalışır. İşte bu makalede tekfirin nedenlerini ve tekfiri sınırlayan kriterleri ele alacağız.

*Anahtar Kelimeler:* Küfür, Tekfir, Tekzip, Te'vil, Kat'i Delil, Kesin Bilgi

## **Borderlines Restricting the Takfer in the Theologies of Asharite and Maturidite**

**Abstract:** Takfer that means "accusing others of being unbelief and taking them out of Islam limits" is one of the terms of Kalam. Takfer has mainly been used in order to point to opposing as an evil-doer and excluding to him. In despite of this manner, Kalam deals with determination the criterions of the takfer. In this study, we have tried to examine causes of takfer and the criterions that restrict it.

*Keywords:* Kufr (Being Unbelief), Takfer (Accusing Others Of Being Unbelief), Deny, Gloss.

## GİRİŞ

Kelam ilminin önemli sorunlarından biri de tekfirdir. Tekfir, bir kimsenin küfre düştüğüne hükmetmek, bir kimseyi kâfir olmakla itham etmek demektir.

Tekfir, inanç konularına ilişkin tartışmalarda muhaliflerine gerek bilgi temeli açısından açıdan üstün gelmek gerekse sosyolojik ve psikolojik açıdan hâkimiyet ve baskı oluşturmak amacıyla itikadî mezheplerin başvurduğu araçlardan biridir. İyi niyetle veya samimi bir inançla da olsa en çok suiistimal edilen bir konudur. Bu nedenle hangi inanç, söz ve tutumların küfr olduğunu tespit etmek kadar tekfirin kırmızı çizgilerinin belirlenmesi de önemlidir ve kelimelerin ilmi temel işlevlerinden biridir. İşte bu makalede tekfir konusunun hassasiyeti üzerinde kısaca durulacak, tekfirin kötüye kullanılmasını önleyecek ilkeler tespit edilip çalışılacaktır. Tekfir konusunda aşırılıklardan koruyan ilkelerin tespiti, bu makalenin ana temasıdır.

Tekfirin makûl olmaktan ve ilmîlikten en uzak ehl-i bid'at fırkalarca daha çok kullanıldığı tarihsel bir gerçekliktir. Ayrıca, Ehl-i sünnetin tekfir konusunda iz-

\* KSÜ İlahiyat Fakültesi, 3kelam@gmail.com, sosyalkelam.com

lenmesi gereken bazı ilkeler tespit etmesi ama ehl-i sünnet âlimler tarafından da sıklıkla bu ilkelere aykırı davranılması da konunun önemini göstermektedir. Bu durum, konunun iyi anlaşılmayan ve karanlıkta kalan noktaları olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle, tespit edilen ilkelerin iyi anlaşılmasına yönelik olarak çalışmamızda tekfire gerekçe yapılan halku'l-Kur'an, cebr ve tefvîd (تَفْوِيض), meânî sıfatların<sup>1</sup> nefyi gibi konulara da örnek teşkil etmesi açısından yer verilecektir. Ancak, küfre düşmeye neden olan görüşleri listelemek, bu makalenin sınırlarını aşacağından hepsi incelenmeyecektir. Yine bazı ilim adamlarınca küfür nedeni sayılabilen sözler, davranışlar ve tutumların sıralanması ve bunların neden küfür olarak değerlendirildiği konumuz haricinde kalmaktadır. Yani makalenin konusu, küfre yol açan söz, fiil ve davranışların ayrı ayrı tespiti ve sıralanması değildir. Bu daha hacimli bir çalışmanın konusudur.

Bu makalede, tekfire neden olan ve tekfirin yaygınlaşmasına zemin hazırlayan ön kabuller, zihniyet etkenleri ve bunların önüne geçecek sınırlar üzerinde durulacaktır. Tekfirin yaygın bir sapma hâline dönüşmesini önleyecek sınırlayıcı ilkeler de bazı örnekler verilerek ama ayrıntıya girmeden, ilkesel boyutuyla açıklanacaktır.

### a. Küfr ve Tekfir

Küfr (كُفْرٌ), iman kavramının karşıtıdır.<sup>2</sup> Tekfir, bir kimseyi kâfir olmakla itham etmek demektir. bir kimsenin küfre düştüğüne hükmetmek; onun iman ve İslam dairesinden çıktığını, kafir olduğunu söylemektir. Bu anlamda tekfir yerine “ikfâr (إِكْفَار)” kavramı da kullanılmaktadır.<sup>3</sup>

İnsanda küfür, farklı sâiklerle ve farklı şekillerde ortaya çıkabilir:

**Küfr-i inkârî**, insanın iman etmesi gerekenleri, Hz. Peygamberi ve onun Allah'tan getirmiş olduğu esasları hem kalbiyle hem de diliyle inkâr etmesi, yalanlaması ve reddetmesidir. Küfr-i inkârî aşikârdır ve tespiti açısından sorun değildir.

**Küfr-i cühûd**, insanın İslam'ın hak olduğunu fark etmekle birlikte, onu din olarak benimsememesi, diliyle de inkâr etmesidir.

**Küfr-i inâdî** ise insanın hak dini bilmesi, diliyle de bunu zaman zaman itiraf etmesine rağmen bazı ahlakî zaafılarıyla nedeniyle İslâm'ı bir din olarak kabullenmemesidir. Bu da zahir ve aşikâr olan bir inkârcılıktır. Aşikâr olma noktasında küfr-i cühûd da küfr-i inâdî de birdir.

1 **Me'ânî sıfatlar:** Allah'ın manevi sıfatlarının köklerini oluşturan masdarlardır. Hayat, İlim, kudret, irade gibi. Bunların her biri Cenâb-ı Hak için birer mâna ifade eder. Bu manalar, “diri olmak, bilmek, irade etmek” gibi, Türkçede sonu “-mek, -mak” ile biten ifadelerle aktarılır. Bunlar, Allah'ın **zâtı ile kâim vücûdî bir mâna (mefhum) niteliği taşıdığından “sıfât-ı meânî”** adını da almışlardır. Recep Ardoğan, *Delillerden Temellere – Sistematik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları-*, kalem Yay., İst. 2014, s. 85.

2 Küfr kökünün fiil kipi “كفر”, sözlük anlamıyla “örttü, gizledi” demektir. Kur'an'da küfr, hem nimeti inkârı hem de ilahî hakikatleri inkârı ifade etmek için de kullanılır. Açıklarsak, insan, 1) Allah'ın varlığı ve yüceliğine ilişkin kâinattaki ayetleri ve 2) Allah'ın bahsettiği sayısız ihsan ve lütufları görmezden gelebilir. Birinci durum küfr; ikinci durum ise küfrân adını alır. Küfrân yani “nimeti inkâr”a Türkçede nankörlük denir. Bu da aslında nimeti görmemek demektir. Buna göre küfrün temelinde Allah'ın delillerinin ve nimetlerinin üzerini örtmek, hakikati gizlemek vardır. Keffâret (كفارة) kelimesi de aynı kökten gelir ve günahların üzerini örten, etkilerini silen erdemleri ifade eder.

3 İsfahânî, el-Huseyn b. Muhammed er-Rağîb, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, Kahraman Yay., İst. 1986, s. 655.

**Küfr-i nifâki**, Kişinin iman etmesi gerekenleri diliyle ikrar etmesi, fakat kalbiyle tasdik etmemesidir. Küfr-i nifak, itikaden münafıklıktır.<sup>4</sup> Burada da diğer insanlar tarafından iç yüzü bilinmemekle birlikte bireyin küfrü bilinçli olarak seçmesi söz konusudur. Küfr-i nifakın bazı alâmetleri olsa da bunlara bakarak kesin bir yargıya varmak tehlikelidir.

**Küfr-i cehlî**, kişinin küfr olduğunu bilmediği ama inkâr anlamına gelen bir sözü söylemesidir. Burada o sözü kendi iradesiyle söyler, ama inkâr etme amacıyla söylemez, çünkü onun küfr olduğunu bilmez. Küfr-i cehlî, tartışma konusudur. Bazılarına göre burada, cehalet sebebiyle kişi mazur olmazken bazılarına göre ise mazurdur. Gulât hariç tutulursa, itikadî mezhepler, birbirini küfr ile itham ederken aslında küfr-i cehlî söz konusu olabilir. Çünkü bir mezhep bir görüşü küfr olarak nitelerken, o görüşü benimseyen mezhep, onun küfr olmadığına kânîdir ve bunu da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tebliğ ve tebyin ettiği dine dayandırma gayreti içindedir. Küfr-i cehlîde, bilmeden ve bilincinde olmadan dolaylı inkâr söz konusudur. Bu yönüyle o, küfr-i inkârî, küfr-i cühûd, küfr-i inâdîden ayrılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, küfr-i cehlîde küfr ve şirk olduğunu bildiği bir şeyi benimseme söz konusu değildir.

Küfr, şer'î hükümdür. Yaygın görüşe göre küfr sahibinin kanının helal olması, cehennemde ebedi kalması demektir.<sup>5</sup> Oysa küfre giren kimsenin kanının helal olması veya irtidat eden kimsenin salt bu nedenle cezalandırılmasının gerekmesi, kanaatimizce tartışmalı bir konudur. Bu konu ayrı bir araştırma konusu olduğundan burada ele alınmayacaktır. Ancak tekfir edilen kimseye uygulanacak hükümlerin değişmesinin, tekfirin ne denli hassas bir konu olduğunu da ortaya koyduğuna işaret etmeden geçemeyeceğiz.

## b. Tekfir Hassasiyeti

Hadislerde<sup>6</sup> nakledildiğine göre Hz. Peygamber, kelime-i tevhidi söyleyenlerin kanlarının ve mallarının koruma altına alındığını, kibleye yönelip namaz kılanların ve müslümanların kestiği hayvanın etini yiyenlerin Allah'ın ve resulünün güvencesini kazandığını bildirmiş, dolayısıyla onların tekfir edilemeyeceğine işaret etmiştir.<sup>7</sup> Oysa tekfire sıkça başvurulduğu, bir kimse kâfir olarak nitelenirken onun

- kanının helal olacağını,

- kestiğinin yenilmeyeceğinin söylendiği görülmektedir.<sup>8</sup> Yeterli ve kesin delil yokken tekfire başvurmak, bazı müminlere büyük bir haksızlık edilmesi, onların

4 Kılavuz, Ahmed Sâim, *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*, Marifet Yayınları, İst., t.y., s. 58-59.

5 Örn. bkz. Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed, *Faslu't-tefrika [Feysali'ut-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendaka]* ("Mecmû'atü Rasâilil-İmâm el-Gazzalî" içinde), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1429/2008, s. 239.

6 Buharî, "İmân", 17, "Salât", 28; Ebu Davud, "Cihad", 95.

7 Yusuf Şevki Yavuz, "Tekfir", *DİA.*, XL, 351.

8 Geniş bilgi için bkz. Kılavuz, *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*, 201-238.

dışlanması gibi akidevi sorunlara, kelam ilminin taliplerinin de bu ilimden uzaklaşması gibi ilmî ve fikrî sorunlara neden olmaktadır.

Tekfir, henüz kelam ilminin esamesinin okunmadığı hatta ilmî düzeyde itikadî tartışmaların bile olmadığı bir devrede patlak veren bir sapmadır. Kelam ilmi teşekkül ettikten sonra da bu sapma yaygın bir şekilde devam etmiştir. Hâlbuki kelam ilminin temel işlevlerinden biri de tekfir saptasını önlemektir, iman-küfr sınırının nasıl çizileceğini, ilmî esaslarla ve sağlam kriterler ile tespit etmektir.<sup>9</sup> İslam inancını benimseyenlere karşı, farklı hareket tarzları nedeniyle tekfirin dışlayıcı, suçlayıcı bir silaha dönüşmesini önlemektir.

Tekfir, kelam metinleri okuyan insanların içinde huzursuzluk, kaygı ve gerili me neden olan bir olgudur. İnsan, bu huzursuzluk ve kaygıdan uzaklaşmak için, buna neden olan tartışma konularına ilgisiz kalmayı bir çözüm olarak görür. Zihin de onu unutmak istediği hatıralar gibi bilinç-altına itmek ister. Bugün insanların kelamî tartışmaların tehlikeli olduğunu; bu tehlikeden uzak kalmak için kelam ilminden uzaklaşmak gerektiğini düşünmelerinin bir nedeni de budur. Geçmişte de kelam karşıtlığının önemli bir nedeni, **bir meseleyi tartışan kelimcilerin birbirini tekfir etmeleri** olmuştur. Henüz ehl-i sünnet kelamının (Eş'ariyye ve Mâturîdiyye) teşekkül etmediği bir devrede kelam ilmine şiddetle karşı çıkanlardan biri de ehl-i sünnet kelamının doğuşundan yaklaşık yüzyıl önce yaşamış olan İmam Muhammed b. İdris eş-Şafîî (v.f. 204/819)'dir. Onun dikkat çektiği başlıca sapmalardan biri, kelamî meselelerdeki ihtilafların tekfire konu yapılmasıdır. Şafîî, "*Kelamcı, kendine muhalefet eden arkadaşına, yalnızca 'hata ettin' denecek bir konuda 'küfre düştün' der.*" demiştir.<sup>10</sup>

Şafîî'nin söz konusu tenkidi, aslında, kelam tarihinde görülen müzmin bir soruna işaret etmektedir. Bu sorun, kelam ilminde, tekfirin çoğu kez bir aşırılık olarak ortaya çıkmasıdır. Bu aşırılık, en az iki mukaddimeyle akıl yürütme sonucunda ulaşılan, bazen uzun süre tartışılmak ve çeşitli aşamalardan geçmek suretiyle varılan sonuçların iman-küfr arasındaki ayırım noktalarından biri yapılmasıdır. İman esaslarından olmayan ama ard arda gelen akıl yürütmelerle ortaya çıkan bir görüşe muhalefet etmenin de küfr olarak nitelenmesidir. Bu şekilde, muhalifi

9 Kelam ilminin temel meselelerinden biri de "*el-esmâ ve'l-ahkâm (isimler ve hükümler)*" başlığını taşır. Bu başlık altında, insanların iman-küfr açısından nitelikleri yani kimlere mümin, kimlere de kâfir isminin verileceği; buna göre de onlara uygulanacak hükümler ele alınır. İnsanların iman ve küfr açısından niteliklerine göre onlara uygulanacak bazı hükümler de değişmektedir. Örneğin, mümin olarak görülen biri, İslam'a uygun olarak cenazesi yikanır, kefenlenir, defnedilir ve cenaze namazı kılınır. Bunlar, onun müslüman toplum üzerindeki haklarıdır. Cenaze namazı, ölen kimseye rahmet etmesi, onu bağışlaması, cennetle mükâfatlandırması için Allah'a bir dua niteliğindedir. Ölen kimse, küfrünü gizlemeyen bir kâfir ise ya da onun münafık olduğu biliniyorsa, o kimsenin cenaze namazı da kılınmaz. Ayrıca, kan ve evlilik bağına göre biri diğerine mirasçı olabilmesi için her iki tarafın da müslüman olması gerekir. Onlardan biri kâfir olduğunda aralarındaki miras ilişkisi kalkar.

10 ibn Batta el-'Abkerî, *el-İbâne 'an şer'ati'l-fırakati'n-nâciyeti ve mücânebeti'l-fırakâ'l-mezmûmeti*, nşr. Rıda b. Na'sân Mu'tî, Dâru'r-Râye, Riyad 1415/1994, II, 535.

zemmetmek ve dışlamak için kullanılan tekfir, kelim ilminin de dışlanmasına neden olmaktadır.

Oysa, kelim ilmini dışlamak da sorunu içinden çıkılmaz hâle getirmektedir. Nitekim bu sorun, kelimı reddeden Selefiyye'de bütün şiddetiyle karşımıza çıkmaktadır. Selefiyye, nazar ve istidlali temel bir bilgi yolu olarak benimseyenleri, aklî deliller nedeniyle bazı rivayetleri bırakanları; te'vile başvuranları Kur'an'ı reddetmekle itham ve tekfir etmiştir. Hanbelîler, Eş'arileri Allah'ın üstte, üst tarafta olduğu, Arş'a istiva ettiği hususunda Allah'ın Rasulünü yalanladıklarını ileri sürerek tekfir eder.<sup>11</sup> Gerek Mu'tezilî gerekse Eş'ari veya Mâtürîdî hiçbir kelamcı, vahyin sonsuz ilim ve hikmet sahibi Allah tarafından geldiği noktasından tereddüt etmezken, Selefiyye, onları akli vahiyden üstün tutmakla itham etmiştir. Oysa, insan aklının Allah'tan gelen manadan (vahyin asıl manasından, vahiyle kastedilen manadan) daha üstün olduğunu söylemek, kendi içinde bile çelişkilidir. Çünkü Allah ismi, her şeyi bilen, fiillerinde ve buyruklarında asla hikmetsizlik olmayan bir varlığa işaret eder. Ondan gelen vahiyden beşerin kısıtlı ve kusurlu aklının üstün olması düşünülemez.

Yukarıda söylendiği üzere, iman-küfür sınırlarını ilmî temellerle belirlemek; bu konudaki aşırılıkların önüne geçecek doğru kriterler tespit etmeye çalışmak da kelim ilminin işlevidir.

İnsanlara, imanla yükümlü olduğu konuları açıklama, iman-küfür sınırlarını belirleme, kelim ilminin gayeleri ve asıl meseleleri arasında yer alan bir konudur. Bu görevin yerine getirilmemesi, iman kavramının bulanıklaşmasına ve İslam akaidinin buharlaşmasına neden olacaktır. Bu görevi yerine getirme adına ortaya konacak bir ifrat ise iman ve İslam dairelerini daraltır. Mümini, tahkik seviyesinden, dar bir grubun görüşlerini taklit derecesine düşürür. Yoruma dayalı kavramlardan hareketle insanların dışlanmasına, netice itibarıyla yine İslam akaidinin silüetleşmesine yol açar. Diğer yandan ilmî temellere dayalı ilkelerle bu konulardaki aşırılık ve sapmaların önüne geçmek de kelim ilminin işlevlerindedir. Aksi hâlde, tekfirin yaygınlaşması ve aşırılılaşması, itikadî bir problem olmanın yanında sosyal ve siyasal çatışmalara da meydan hazırlayacaktır.

## 1. TEKFİRDE AŞIRILIĞIN NEDENLERİ

Tekfir konusundaki aşırılığın temelinde, eğer bireylerin cehalet, dinde aşırılık, mezhep taassubu, şekilcilik, katılık, siyasi ihtiras, hırs ve öfke gibi zaafı, sosyal ve siyasi etkenler bir yana bırakılırsa, aşağıdaki düşünce yanlışlarının bulunduğu söylenebilir.

### 1.1. Kelamın Akideleştirilmesi

11 Eş'ariler içinde de Hanbelîleri, Müşebbiheden oldukları ve Allah'ın benzeri gibi bir şey olmadığı konusunda Allah'ın Rasulünü yalanladıkları gerekçesiyle tekfir edenler görülmektedir. Gazzali, *Faysalü't-tefrika*, s. 240.

Kelamın akideleşmesi, mütekellimlerin uzun tartışmaları sonunda öne çıkan görüşlerinin, yoruma dayalı fikirlerinin iman edilmesi gereken bir inanç olarak kabul edilmesidir.

Kelamda, bazı görüşlere, uzun tartışmaların ardından, çeşitli aşamalardan geçmek suretiyle ulaşılmıştır. Görüşün dayandığı öncüllerin her biri da aslında başka kıyaslara dayalıdır. Kelamın akideleşmesi, işte bu özellikteki bir görüşün iman-küfr arasındaki ayırım noktalarından biri yapılmasıdır. Bu durum, aslında İslam inancını benimseyen ama farklı görüşlere sahip insanların küfür ve dalâlet ile itham edilmesine zemin hazırlamaktadır.

Örneğin, “Kur’an mahlûktur” veya “iman mahlûktur.” diyenlerin tekfir edilmesi böyledir; kelamın akideleştirilmesine, kat’i delile dayanmayan bir görüşle muhalifleri tekfire açık bir örnektir. Bu konu ileride detaylı olarak ele alınacaktır.

Diğer dikkat çekici bir örneği de el-Bağdadî’de görmekteyiz. el-Bağdadî’ye göre Nazzam’ın kumun-zuhûr nazariyesi, materyalizme götürmektedir. Çünkü bu görüş, araz ve cisimlerin hudûsunu inkâr eder. Bu da küfr ve ilhad’dır. Kelamcılar, cevher, araz ve hudûs kavramlarını âlemin ezeli olmayıp sonradan var edildiğini, onun bir yaratıcısı olduğunu ispatlamak için bir gereklilik olarak kullanmışlardır. Kelamcılar,

- ilk önce varlığının sübutunu gerçekten var olduğunu,
- âlemin değişkenliğinden hareketle hudûsunu yani sonradan varlık alanına çıktığını,
- hudûsun bir muhdise yani var ediciye bağlı oluşundan hareketle de Allah’ın varlığını ispata yönelmişlerdir.

Kelamcıların ortak-müsellemler kavramları olan cevher ve araz kavramlarını, felsefeden almaları, bir amaca yöneliktir: Âlemdeki değişkenliğini ve onun ezeli olmadığını; dolayısıyla da âlemin Allah tarafından yaratıldığını Müslüman veya gayr-i müslim herkes için ispatlamak. Herkes için ispatlamak da aklen ispat demektir.

İşte Nazzam’ın görüşü, Eş’arî kelamcılarının bu ispat yoluyla çeliştiği için Bağdadî, Nazzam’ı tekfir etmektedir. “Dalâlete götüren şey, dalâlet gibidir.” demek, materyalizme götürdüğü için Nazzam’ın görüşünün küfr hükmünde olduğunu söylemektedir.<sup>12</sup> Oysa Nazzam, âlemin Allah tarafından yaratıldığına ve tevhide inanmaktadır.

Yine Yüce Allah, isimleri, zatî ve fiilî sıfatları ile ezeldir, diyen Ebu Hanife fiili sıfatları tahlik, terzik, inşâ, ibdâ, sun, vb. olarak açıklar. Ona göre Allah, “tahlik”i

12 el-Bağdadî, Ebu Mansur Abdülkâhir b. Tahir, *el-Fark beyne'l-frâk*, thk. M. Muhyiddin Abdilhamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1416/1995, s. 132.



ile hâliktir ve tahlik ezeli bir sıfattır. “Fiil”i ile faildir ve fiili ezeli bir sıfattır. **Me-ful mahlûktur, ancak Allah’ın fiili, mahlûk değildir.** Allah’ın sıfatlarının muhdes veya yaratılmış olduğunu söyleyen ya da bu konuda duraksayan veya şüphe eden kimse ona göre Allah’ı inkâr etmiş (كافرٌ بالله) olur.<sup>13</sup> Ancak Eş’arilere göre tekvîn de dâhil olmak üzere fiilî sıfatlar, itibarî ve hâdis sıfatlardır. Gerek bu görüş gerekse fiilî sıfatları ezeli kabul eden görüş, nazar ve istidlale dayalıdır. Fiilî sıfatların hâdis olduğunu kabul edenler, Allah’ın sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarına benzetmemiş; Allah’ın zatında zaman içinde değişme olduğunu kastetmemişlerdir. Dolayısıyla fiilî sıfatların hâdis olduğunu söylemeyi küfr olarak nitelemek de aşırı bir tepkidir.

Burada izlenecek yöntem **akaid** ve **kelamın** ayrı tutulmasıdır. Akaid, her insanın mümin olmak için itikad etmesi, gönülden bağlanması gereken İslam inanç esaslarıdır. Kelam ise bunlar yanında akâidi ispata yarayan başlangıç bilgilerini (mebâdi), başka bir ifadeyle araç durumundaki kavramları, terimleri ve tartışmaları (vesâil) da içeren bir ilimdir. Akâid Allah’ın elçisi tarafından bildirilen itikadî hükümler iken kelam, bunları tespit, açıklama, temellendirme ve savunmayı amaçlayan bir ilmî faaliyettir. Dolayısıyla kelamda, salt Allah tarafından bildirilenler değil aynı zamanda insanların istidlalleri ve te’villeri de vardır. O zaman yapılması gereken temel şey, “**Akaid**”in değil “**kelam**”ın sınırlarında kalan ihtilaf konularında ileri sürdüğü veya benimsediği görüş nedeniyle bir müslümanın tekfir edilmemesidir.

Bunun için;

- akıl ve nakil ışığında tespit edilen ve nassların açıkça delalet ettiği ve vurulduğu söylenebilecek dinî akide, iman ve İslam’ın asgari gerekleri olarak ortaya konmalı,

- bunun dışında kalan konular, kelamcı tarafından iman ve küfür kavramlarıyla değil doğru ve yanlış kavramlarıyla epistemolojik yaklaşımla ele alınmalıdır.

İslam’ı insanlığa ilk tanıtan neslin hakkında konuşmadığı, ancak felsefi kavramlarla akıl yürütme yoluyla anlaşılacak görüşleri, doğru-yanlış kavramlarıyla değerlendirmek gerekir. Bu görüşler, hak-batıl, hidayet-dalalet, iman-küfür, tevhid-şirk, tenzih-teşbih, tasdik-ta’dil gibi kavramlarla değerlendirilmemelidir. Düşünce yanlış, inkâr olarak nitelenmemelidir.

İman-küfr arasında ayırt edici inançlar, kat’î delillere dayalı olmalıdır. Kelamî görüşlerin önemli bir kısmı, felsefi kavramlara, yorumlara ve aşama aşama akıl yürütmelere dayalıdır. Oysa **zannî delillere dayalı bilgileri reddeden kimse tekfir edilemez.**

## 1.2. Muhalifin Görüşünden Yanlış Yorum Çıkarmak

13 Ebû Hanife, Numan b. Sâbit, “el-Fıkhul-Ekber”, thk. M. Zahid Kevseri, *İmâm-ı azam’ın beş eseri*, nşr. Mustafa Öz, İst. 1992, s. 70.

Bazen muhalifin bir görüşü incelenir. Çıkan sonucun hangi noktalara uzandığı hakkında yorum yapılır. Bu yoruma göre muhalif, kat'î delille bilinen bir esasa karşı çıkmış sayılır ve tekfir edilir. Hatta onun hükmen irtidat ettiği ileri sürülür.

Aşağıda anlatılan olay buna bariz bir örnektir: İmam Ebu Yusuf, bir gün halifenin huzurunda iken bir adam “Rasulullah kabağı severdi.” dedi. Bir başkası da “Ben sevmem.” dedi. Bunun üzerine imam Ebu Yusuf, idamda kullanılan muşamba ve kılıcın getirilmesini emretti. O Adam bu kez “Esağfirullah, ben böyle bir şey hatırlamıyorum.” diyerek kelime-i şehadet getirdi. İman Ebu Yusuf da onun katlini emretmekten vazgeçti.<sup>14</sup> Bu rivayet doğruysa, bir yanlış söz ve bir yanlış anlama yüzünden bir kişi hakkında doğrudan mürted hükmü verilmiştir.

Örneğin, bir görüşe göre, birisi, “Oturayım mı?” diye sorduğunda diğeri, “otur” yerine “Bismillah...” derse, kâfir olur.<sup>15</sup> Bu örnekte, insanların hâl ve hareketlerine onların kastetmediği bir niyet yüklenmekte, sonra da bununla insanlar tekfir edilmektedir. Yine “Bir şeyi sayarken, ölçerken, tartarken 1 yerine “Bismillah...” der ve 2,3,4, diye saymaya başlarsa kâfirdir.”<sup>16</sup> Bu fetvalarda, bu kimsenin Allah'ın kelâmını kendi kelâmı yerine koyduğu değerlendirilmiştir.

Burada kendi mezhebinin görüşünü tek doğru olarak, muhalifin görüşünü de bariz bir sapkınlık olarak görme isteği, bilinçli veya bilinçaltından insan zihnini yönlendirmektedir. Muhalifin görüşünü eksik ve yanlış aktarma veya yanlış yorumlamanın temelinde de bu olgu rol oynamaktadır. Burada bir iki noktanın üzerinde durmak istiyoruz.

İlk olarak bir mezhebin üstünlüğü, onun belli yöntemler ve ilkeler çerçevesinde hareket etmesi; ilke ve yöntemlerinin kat'î delillere dayalı olmasındadır.

İkinci olarak bir mezhebin hak olması, başka mezheplerin her görüşünün yanlış olmasına bağlı değildir. Başka mezheplerinin bütün görüşlerini yanlış gösterme hatta onları tekfir etme çabasının pratik sonuçları olsa da ilmî bir değeri yoktur.

### 1.3. Elfaz-I Küfür Konusundaki Yorumsal Aşırılıklar

Diğeri bir aşırılık, elfaz-ı küfür dediğimiz konudur. İnsanların günlük dilde kullandığı, Allah'a sıfatlarında ve fiillerinde ortak koşma kastı ve manası bulunmayan lafızları, küfür ve şirk olarak değerlendirmektir. Örneğin, “Niçin ilim meclisine gelmezsin?!” diyen kimseye karşı “benim ilim meclisinde ne işim var!” diyen kimsenin kâfir olacağına hükmetmek<sup>17</sup> bu aşırılığa örnek verilebilir. öyledir. Bu gibi

14 Gümüşşanevî, Ahmed Ziyâüddin, *Ehl-i sünnet itikâdı*, trc: Abdulkadir Kabakçı ve Fuad Günel, Bedir Yay., İst. 1996, s. 126-127; Mehmed Zahid Kotku, *Ehl-i sünnet akâidi*, Seha Nşr., İst. 1992, s. 143.

15 Gümüşşanevî, *Ehl-i sünnet itikâdı*, s. 133.

16 Age., s. 131.

17 Kotku, *Ehl-i sünnet akâidi*, s. 148.

değerlendirmelerde, iman gibi varoluşsal bir mesele, fikren kaygan bir zemine çekilmektedir.

Dikkat çekici bir nokta da bazı ifadelerin, ayet veya mütevatir bir hadisin açık anlamına dayalı olmayan kimi kelimâ görüşlerle çelişik görüldüğü için küfir lafzı olarak nitelenmesidir. Bu da katı bir taassub ürünüdür.

Tekfir meselesinin ne denli aşırılıklara kısaca işaret ettikten sonra bu aşırılıklardan nasıl korunulabileceğine dair ilkeleri incelemeye geçebiliriz.

## 2. TEKFİR KONUSUNDA AŞIRILIKLARDAN KORUYAN İLKELER

Tekfir konusuna aşırılıklardan koruyan ilkelerin tespiti ve bunların örnekler verilerek açıklanması son derece önemlidir. Aşağıda, bu konudaki ilkeler, ayrı başlıklar hâlinde verilecek ve bazı örnekler ışında açıklanıp değerlendirilecektir.

### 2.1. Ehl-İ Kible Salt Günahları Nedeniyle Tekfir Edilemez.

Ehl-i sünnet âlimleri, ehl-i kibleyi tekfir etmemeyi bir ilke olarak benimsemekle birlikte, zaman zaman uygulamada farklı davrandıkları, muhaliflerini hataya düştüklerini söyleyecekleri yerde onları tekfir ettikleri görülür.<sup>18</sup> Bununla birlikte onlar, haramı helal addetmediği, farzları reddetmediği sürece, Müslümanları günahları nedeniyle tekfir etmek yanlış olduğunda birleşmiştir. İnsanları haksız yere tekfir etmek ve hatta onları İslam toplumundan dışlamaktan uzak durmak için öncelikle bu ilkenin iyi özümsemesi, gerekmektedir.

Meselâ, amelin imandan bir cüz olduğunu ileri süren gruplar ise İslam'ı din olarak benimseyen bireyleri, işledikleri günahlar nedeniyle tekfir etmişlerdir. Hariciler, büyük ya da küçük günahla Allah'a asi olan kimsenin kafir olduğunu ve cehennemde ebedi kalacağı görüşünü, "Kim de Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve onun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedi kalacağı cehennem ateşine sokar. (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا)"<sup>19</sup> ayetine dayandırmıştır. Onlara göre tüm günahlar, isyan ismini almakta birdir. "Kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının (وَاتَّقُوا) (النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ)"<sup>20</sup> ayette de cehennem için hazırlandığı bildirilmiştir. Buna göre cehennem kâfirler için hazırlandığına göre cehennemle tehdit edilen herkes kâfirdir. O hâlde iki ayet bir arada düşünülürse Allah'a asi olanın kâfir olduğu manası çıkar. Onun hükmü de cehennemde ebedî kalmaktır.<sup>21</sup>

Ehl-i sünnet, bu iddiayı şöyle yanıtlar: Bakara 2/178. ayette Allah, bir kimseyi

18 Yavuz, "Tekfir", 351.

19 Nisâ, 4/14.

20 Âl-i İmrân, 3/131.

21 el-Bâberti, Ekmelüddin Ebu Abdillah Muhamed b. Muhammed, *Şerhu'l-Vasiyyeti Ebi Hanife*, Amman 1326, s. 71.

kasten öldüreni, büyük günah işlemiş olmakla birlikte, “mümin” olarak nitelemiştir: “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı* (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى...)” Ayetin devamında öldürülenin varisi öldürenin kardeşi olarak nitelenmek suretiyle imanla oluşan kardeşliğin de sürdüğünü bildirmiştir: “*Ancak öldüren kimse, kardeşi tarafından affedilirse* (فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ)..” Bu istidlal şekli Abdullah ibn Abbas’tan da rivayet edilmiştir.<sup>22</sup>

Yine Allah Teâlâ, Kur’an’da müminlere “...*tövbe edin.*” buyurmuştur:

“*Ey iman edenler! Allah’a içtenlikle tövbe edin. Belki Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter* (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ)...”<sup>23</sup>

“...*Ey mü’minler, hep birlikte tövbe ediniz* (وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ)...”<sup>24</sup>

Günahı olmayana tövbe etmesini emretmek imkânsızdır. Mu’tezile’ye göre büyük günahı kaçınan kimselerin küçük günahları da affedilmiştir. O halde Mu’tezile’ye göre büyük günahı kaçınan kimsenin günahı yok demektir ve bu durumda tövbe etmesi de gerekmez. Oysa ayette onlara “*tövbe edin.*” buyrulmaktadır. O zaman bu ayet, büyük günah işleyenler hakkındadır.<sup>25</sup> Allah onlara “*Ey iman edenler!*” diye hitap ettiğine göre büyük günah işleyenler, ayetin şahadetiyle mümindirler.

Ancak günahı, onun günah olduğunu reddederek işlemek, haramı helal saymak küfürdür. Burada önemli bir nokta daha vardır:

**Bir şeyin şer’an yasak oluşu zannî delile dayalıysa, onu helal saymak da küfr sayılmaz.** Günah oluşu kat’î bir delille sabit olan büyük ya da küçük bir günahı helal addetmek, küfürdür.<sup>26</sup> Nitekim Hanefiler, haramı helal saymanın küfr olduğunu söylerken haram hükmünün ancak kat’î delille, hem sübut yönüyle hem de delâlet yönüyle kat’î olacağını söylerler. Yani haram hükmü kat’î delille sabit olduğu için onu helal addetmek küfürdür. Farz hükmü de aynı şekilde kat’î delille sabittir ve farzı reddetmek de kat’î delili kabul etmemektir. Diğer yandan amel bakımından, vacib farz gibi, tahrimen mekruh da haram gibidir. Vacibi terk etmek, tahrimen mekruhu yapmak günahıdır. Ancak vacip hükmü verilen şeyi terk etmenin ya da tahrimen mekruh hükmü verilen şeyi işlemenin günah oluşu kat’î delile dayanmadığından bunların inkârı küfr sayılmaz.

Âkil baliğ bir kulun kendisinden yükümlülüğün düştüğü bir hâle erişebileceği iddiası da küfürdür. Bazı mubâhiler, “kul muhabbetin en yüce derecesine erince ve kalbi arınınca, nifaksız olarak imanı küfre tercih edince, ondan emir ve nehiy

22 el-Bâbertî, *age.*, 72.

23 Tahrîm, 66/8.

24 Nur, 24/31.

25 el-Bâbertî, *age.*, 72.

26 Teftâzânî, Saduddîn Mesud b. Ömer, *Şerhu’l-akâid*, thk. A. Hicazi es-Sekâ, Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezheriyye, Kahire 1407/1987, s. 106.

düşer. Allah onu işlediği büyük günahlar nedeniyle cehenneme koymaz.” demiştir. Bazı mubâhiler de öyle birinden namaz, oruç, zekât, hac gibi zahiri ibadetlerin düştüğünü, onun ibadetinin tefekkürden ibaret olacağını ileri sürmüştür. Bu görüş de küfürdür...<sup>27</sup> Çünkü böyle bir iddia, şer’î hükümleri işlevsiz bırakmaktır. Burada furû’ alanında yer alan bir hüküm üzerinde farklı bir içtihat değil, dinin temeline yönelik menfi bir tutum söz konusudur. Bu, şer’î hükümleri, tümüyle reddetmek, şeriati işlevsizleştirmektir.

## 2.2. Bilme İmkânına Henüz Ulaşmadan, Kişi, Bilmediği Akidelerden Dolayı Tekfir Edilemez

Bilgisiz kimsenin mazur olup olmadığı konusunda aslında ihtilaf vardır. Ali b. Osman el-Uşî, “itikad etmeksizin ama isteyerek küfür içerikli sözler söylemek gafletle dini reddetmektir.” der.<sup>28</sup> Bu ifadeden Uşî’nin bilmeyen kimseyi mazur görmediği anlaşılmaktadır. Gümüşhanevî’ye göre de bir kimse kendi isteğiyle, küfür lafızların birini dile getirir de bu sözün küfür olduğuna inanmadığını ve bilmediğini söylese, bütün âlimlerce kâfirdir. Zira bilmemek özür değildir.<sup>29</sup>

Ancak birçok âlim tarafından bilgisizlik bir özür kabul edilmiştir.<sup>30</sup> Buna göre cehalet nedeniyle bir harama helal diyen ya da kâfir olmayı gerektirdiğini bilmeden bazı yanlış inançları benimseyen kimse tekfir edilemez. Kanaatimizce doğru olan görüş de budur. İcmâlî iman - tafsîlî iman kavramlaştırması ve icmâlî imanın geçerli kabul edilmesi de bu görüşü teyit etmektedir. Bilgisizlik nedeniyle, inkâr anlamına gelen sözler söylemenin küfür olmadığı, özellikle Hanefîlerin icmâlî iman vurgusundan anlaşılan bir husustur. İcmâlî iman ve tafsîlî iman anlayışı da tekfir konusundaki aşırılıkları önleyici bir ilke olarak görülebileceğinden onları kısaca incelemek faydalı olacaktır.

### 2.2.1. İcmâlî İman Geçerlidir

**İcmâlî iman**, inanılması gerekenlere, ayrıntılı olarak bilmeden, topluca iman etmektir. Ayrıntılarına ve delillerine vâkıf olmadan İslam inanç esaslarını tasdik eden kişi, mümin olur.

Tafsîlî bilgi olmadığına icmalen iman edilir. Örneğin kelime-i şahadetle inanılması gerekenlerin hepsi özet olarak tasdik ve ikrar edilmiş olur. Çünkü Allah’ın birliğine ve Hz. Muhammed’in O’nun rasulü olduğuna şahadet edilirken, Hz. Muhammed’in Allah katından getirdiklerinin tümüne de iman edilmiş olur. Bu,

27 Teftâzânî, *age.*, 105.

28 Abdurrahim el-Maraşî, ibn Ebi bekr, *Şerhu Bed’îl-emâlî*, thk. A. Derviş Müezzîn, Ank. 2017, s. 135.

29 Gümüşhanevî, *Ehl-i sünnet itikâdı*, s. 110.

30 Teftâzânî, *age.*, 107; Yavuz, *agm.*, 352; Hilmi Karaağaç, “Ehl-i Sünnet’e Göre Tekfir Problematigi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 40 (2013), s. 170.

imanın en icmâlî şeklidir. Bu şekilde imanın aslı gerçekleşmiş olur.

Ehl-i sünnete göre icmâlî iman sahihtir, yani geçerli ve makbuldür. İcmâlî iman, içinde bulunduğu şartlar nedeniyle kişi iman etmesi gerekenleri ayrıntılı olarak bilemediğinde de imanı geçerli olur.<sup>31</sup>

İcmâlî iman ile tafsilî iman arasındaki farklılık, bilgiye ulaşım ulaşmama açısından dır. Kişi itikadî bir konuda tafsilî bilgiye ulaştığında onu da hemen tasdik eder. Bu tasdik de icmâlî imanın bir açılımıdır. İmanın aslının gerçekleşmesi bakımından, icmali iman, tafsili iman derecesinin altına düşmez. Ancak, bilme ve tanımadaki mükemmellik ve güzellik konusunda icmâlî iman tafsilî iman gibi değildir.<sup>32</sup> Yani icmâlî iman geçerli olmakla birlikte, mümin, icmalen iman ettiklerinin ayrıntılarını da öğrenmeye çalışmalıdır.

İcmâlî imanın, kanaatimizce, en alt sınırı, Hz. Muhammed'in Allah'ın rasulü olduğuna imandır. Buna iman eden insan, İslam'ın inanç esaslarını ayrı ayrı bilmesede Hz. Peygamber'e vahyedilenlerin tümüne dolaylı olarak iman etmiş olur. İlk anda, örneğin, namaz, oruç, zekât ve haccın farz olduğunu bilmese de, aslında bu bilgi Hz. Muhammed'in Allah'ın Rasulü olduğu bilgisi içinde mündemiçtir. O kimse, Hz. Muhammed'in bunların farz olduğunu tebliğ ettiğini öğrendiği anda, icmâlî imanının doğrudan bir açılımı olarak bunların farzıyetine de iman etmiş olacaktır. O kimse, tafsilî bilgilere ulaşana kadar onun zihni yanlış düşünce ve kanaatlerle dolu olabilir. O, vahy yoluyla gelen bir esası, ancak Hz. Peygamber'e vahyedildiğini öğrendikten sonra reddederse küfre düşer. Burada da aslında ilk andaki icmâlî imanla çelişmesi söz konusudur. Çünkü Hz. Muhammed'in Allah'ın rasulü olduğuna iman, Hz. Muhammed'e vahyedilen her şeye de iman etmeyi içerir.

### 2.2.2. İslam Toplumunda Zarurât-I Diniyye'yi Bilmemek Mazur Değildir

Mürcie'den bazıları, bilmek ve inanmak şart olan hususları bireylerin zaruri

31 Aliyyü'l-Kârî'ye göre Ebu Hanîfe'nin imanın ikrar ve tasdik olduğunu söylerken iman edilecek hususları zikretmemesi, maksadın gerçekleşmesinde icmali imanın yeterli olduğuna işaret eder. Tahkik edildiğinde iman, Nebi (s.a.v.)'nin Allah'tan getirdiğini zorunlu olarak bildiklerinin tümünü icmali olarak kalp ile tasdik etmesidir. Aliyyü'l-Kârî, Molla Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, thk. Mervan M. eş-Şe'âr, Dâru'n-Nefâis, Dimeşk 1430/2009, s. 182. Celâleddin ed-Devvânî de terim olarak imanı şöyle tanımlar: "İman, şer'i anlamıyla, Hz. Muhammed'in getirdiği zarurî olarak bilinenleri; tafsili olarak biliniyorsa tafsili olarak, icmali olarak bilinenleri icmali olarak tasdik etmektir." Devvânî yaptığı bu titiz tanımın, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve ona tabi olanların görüşü olduğunu belirtir. Devvânî, Muhammed b. Esad Celalüddin, *Şerhu'l-akâidi'l-adüdiyye*, y.y., t.y., s. 139-140. Ayrıca, Ebu Hanîfe'nin namazın Kâbe yönüne doğru kılınacağını ikrar etmekle birlikte, onun nerede olduğu konusunda şüphe edenin tekfir edilemeyeceğini söylediği yolunda nakiller vardır. Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firâk*, s.13.

32 Aliyyü'l-Kârî, *age.*, 183.

olarak bileceği hususlarla sınırlamışlardır. Buna göre gayr-i Müslim bir toplumda yeni müslüman olanlar, İslam inancının bazı esaslarını bilmedikleri için mümin vasfını kaybetmezler.<sup>33</sup> Ama bu, arızî bir durumdur.

Bilgisizliğin “zarûrât-ı diniyye” denen ve “İslam toplumda yaşayanların zorunlu olarak dinden olduğunu bildikleri şer’ hükümleri” konusunda geçerli bir özür olmadığını belirtilir. Burada zarûrât-ı diniyye, iki hususa işaret eder.

İlk olarak, bunlar kat’î delillerle sabittir. Yaratıcının teklifi, namazın vacipliği, şarabın haramlığı gibi ‘Dinden oluşu zarureten bilinenler böyledir.<sup>34</sup>

İkinci olarak bunlar, İslam toplumunda yaşayan her mümin birey tarafından bilinir. Öyle ki bir müminin, İslam toplumunda yaşamakta oluşu, bunları bilmesi için zaruret teşkil eder.

Bilgisizliği sebebiyle küfür olduğunu bilmediği bir sözü söyleyen kişinin tekfir edilmemesi, bilgisizliğinin mazeret teşkil etmesi şeklindeki fetva İslâm’ın müsamaha anlayışına daha uygun olsa gerektir.<sup>35</sup> Ancak yeterli bilgi kendisine verildikten sonra hatasından dönmeyip, söylediği sözde ısrar ederse o zaman durum değişir.<sup>36</sup>

### 2.3. İlzâmî Yönteme Başvurularak Tekfir Yapılamaz

Tekfir konusundaki aşırılıkları önleyen ilkelerden biri de insanları küfrü benimsemedikçe, yanlış yorum ve söylemleri nedeniyle küfürle itham etmemektir. Bu ilke, “Lüzûm-ü küfr değil, iltizâm-ı küfr küfrü gerektirir.” şeklinde ifade edilir. Bir kimsenin belli bir davranışı, dış görünüşü itibarıyla küfrü gerektiriyor, “bunu ancak kâfir olan yapar, söyler” kanaâtini veriyorsa buna “küfr-i lüzûmî” denir. Bu durumda kişi, mezkûr davranışının küfrü gerektirdiğini bilmiyor yahut bunu yaparken kâfir olmayı kastetmiyor olabilir. Eğer şahıs, yaptığı ve söylediğinin (davranışının) küfrü gerektirdiğini, Müslümanın dinden çıkmasına sebep olduğunu biliyor ve bu maksatla mezkûr davranışta bulunuyorsa, küfrü iltizam ediyor ve benimsiyor demektir; işte buna da “küfr-i iltizâmî” denir.<sup>37</sup> Küfrü gönülden ve bilerek benimsemediği müddetçe, bir kimsenin bir yorum veya davranışı, bir başkasına göre dinden çıkmasını gerektiriyor diye o kimse kâfir sayılamaz... Başka bir deyişle, kişi iman ve İslam dairesinden çıkmayı bilinçli ve iradî olarak benimsemedikçe, bazı yorumları, izaha muhtaç söz ve davranışları nedeniyle kâfir sayılamaz. Bir söz, ondan netice itibarıyla çıkartılabilecek inkâr ve redd amacı olmaksızın söylenmiş-

33 bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 203.

34 Cismanî haşr, evrenin hudûsü, Allah’ın cüz’ileri bildiği gibi hakkında nassın geldiği hususları inkar eden kafir olur. Çünkü bu nasların zahiri anlamı üzere olduğu katî olarak bilinir. Oysa büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedî kalmayacağı hükmü, tekfire konu olamaz çünkü onlar hakkında farklı deliller varır. Aliyyü'l-Kârî, *age.*, 182.

35 Kılavuz, Ahmed Sâim, *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*, Marifet Yayınları, İst., t.y., s. 185-186.

36 Kılavuz, *age.*, 186-189.

37 Hayrettin Karaman, *Tekfir*, [www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0007.htm](http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0007.htm).



se, o sözün sahibi tekfir edilmemelidir.

**Bir kimse küfrü bilinçli olarak benimsemediği, onun bir hâli veya davranışı zahiren küfrü gerektiriyor diye tekfir edilemez.** Zira bir kimsenin ileri sürdüğü bir görüşten yola çıkarak üretilen düşünceler o kişiye değil onları üreten aittir. Sonuç itibarıyla iddia etmediği bir görüşten dolayı tekfir edilmiş olur ki bunun yanlışlığı açıktır.<sup>38</sup> İnsanı, görüşlerinin ne demeye geldiği konusunda yorum yaparak, onun bir görüşünden çıkartılan başka kendisinin benimsemediği başka bir görüşten dolayı tekfir yanlışdır. Bunda aslında muhalif görüşte olanlar hakkında yalan söyleme ve yutturma vardır.<sup>39</sup>

Burada belirtelim ki, bir görüşün ne demeye geldiğini, ne gibi bir sonuca götürdüğünü tespit etmek, ilmî bir gerekliliktir. Ancak, o görüşün sahibi, açık olarak söylemediği ve benimsemediği sürece, onu bununla itham etmek yanlıştır.<sup>40</sup>

### **2.3.1. Bir Söylem, Yorum Yoluyla Ondan Çıkartılan Ama Sahibin Kastetmediği Bir Manadan Dolayı Tekfire Konu Yapılamaz**

Bir kimsenin bir görüşünden veya bir söz ve fiilinden bir başkası çeşitli çıkarımlarda bulunabilir ve bunlar küfür olarak anlaşılabilir. Ancak o görüşün, sözün veya fiilin sahibi, küfrü bir inanç olarak benimsemiyorsa, aksine din olarak İslam'ı benimsiyorsa, tekfir edilemez. Başka bir deyişle, bir görüş, doğrudan İslam'ın bir akidesini yalanlama ve reddetmek şeklinde değilse, başkalarının inkâr ve şirk olarak yorumlanabiliyor diye, tekfire gerekçe yapılamaz. Bir görüş, ondan çeşitli yollarla çıkarımlarda bulunarak ulaşılan diğer bir görüşle aynı hükme tabi olmaz. **Bir görüş onun uzantısı olarak görülen diğer bir görüşten dolayı tekfir konusu olamaz.**

38 Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm İnancında Dinden Çıkma, Kâfir Olma ve Tekfir*, <http://yavuzyusufsevki.com/?P=138>.

39 İbn Hazm, *el-Fasl*, Abdurrahman Umeyra, M. İbrahim Nasr, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1416/1996, III, 294.

40 Örneğin, İbn Hazm, Eş'arilerin de ancak buluşa erdikten sonra inanç esaslarının delillerini öğrenmenin gerektiğini ve hatta bir kimsenin buluşa erince şüphe ettikten sonra tasdik edici olmadıkça müslümanlığının geçerli olmadığını ileri sürdüklerini ifade eder. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 41. Eş'arilerin kitaplarında geçmeyen bu ifade, kendi ifadelerinin nakli değil, onlara ait görüşlerden tenkitçi bir çıkarımla getirilmiş bir yorum olmalıdır. Diğer yandan, bu görüşteki şüphenin (فَسْئَلُ) daha önce geleneksel olarak edinilen bilgi, düşünce ve inançlardan sıyrılmak suretiyle, araştırma ve delile dayalı gerçeklere ilginin uyanması olarak alındığı da görülmektedir. Kemal Işık, *Maturidi'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ank. 1980, s. 61.

Bu konudaki diğer bir örnek de nazar ve istidlal konusundadır. Kelamcılar, imanın bilgi temeline ulaşmak için nazar ve istidlalin (akıl yürütme ve delillerden sonuca gitme) vacip olduğunda birleşmiştir. Ancak selefiye içinde bir grup buna karşı çıkmıştır. Onlar içinde bazılarının nazarın vacipliğinin “önce inkar veya şüphe et” demek saydığı, zaman zaman görülmektedir. Örn. bkz. Abdullah Guleyman, “*Allah'ı Bilmede İstidlal Mi Yoksa Tevhid Mi Gerekir?*”, trc: Ramazan Altıntaş, Yeni Ümit Der S. 36 (1997), s. 20.

“*Lâzım-ı mezhep, mezhep değildir.*” Bir görüşü benimseyenlerde görülen bir hal, o görüşle aynileştirilemez. “*Bu fiil kâfirlerde görülür*” gerekçesi, bir kişiyi küfürle itham etmek için yeterli bir neden değildir. Küfrü bilinçli olarak benimsemedikçe bir kimsede kâfirlerde görülen bir hâl veya fiilin görülmesi, küfür değildir.

Tekfirin daha uç şekli de şudur: Muhalifin bir görüşü incelenir. Çıkan sonucun hangi noktalara uzandığı hakkında yorum yapılır. Muhalif görüşün “x” konusunda, “z” demeye yol açtığı söylenir. Bu yoruma göre de muhalif, kat’î delille bilinen bir esasa karşı çıkmış sayılır. Bu durum, “*lüzûm-i küfr*” olarak nitelenir ve tekfir edilir. Hatta onun hükmen irtidat ettiği, mürtedler gibi cezalandırılması gerektiği ileri sürülür. Örneğin, Bağdâdî’ye göre Ehl-i sünnet, arazların farklı cinslerde olduğunda icma etmiş ve Nazzâm’ı “Arazların tümü tek bir cinstir ve hepsi de harekettir.” görüşünden dolayı tekfir etmiştir. Çünkü bu görüşe göre imanın küfr cinsinden olması gerekir.<sup>41</sup>

Sözlerinin ne demeye geldiğini yorumlayarak bir kimseyi tekfir hatadır. Bunda yalan ve o kişinin ağzından söz uydurmak vardır. Eğer o kişinin söylediği, küfr kabul edilen bir yoruma götürüyorsa, bunda yalnızca çelişkiye düşmek söz konusudur.<sup>42</sup> Üstelik o kişi, açık olarak tasdik ve ikrar ettiği bir dinî esasla dolaylı olarak da olsa çelişkiye düşmek istememiştir.

Ayrıca İmam Muhammed’in “*es-Siyeru’l-Kebîr*” isimli eserinde imam Ebû Hanîfeden şu şekilde bir rivayet vardır: “Bir kişi, kalbi o şeyin küfür olduğuna inanmazsa, küfür kelimesini söylemekle kâfir olmaz.”<sup>43</sup> Kişinin söylediği şeyin küfr olduğunu kabul ederek o şeyi söylemesinde ise iltizam-ı küfr yani küfrü bir inanç olarak benimsemek söz konusudur.

Bir görüşe göre bazı ayet ve hadislerde “Bu şey küfürdür.” denilirken o şeyin imandan kaynaklanmadığı, küfrün özelliği olduğu kastedilmiştir. Fakat o şeyi sergileyen kişinin benliğinde iman sarmallanmış, o kişi imandan kaynaklanan başka niteliklere sahip olduğundan o kişi için kâfirdir, denemez. Ancak, o söz, fiil ve hâlin, o kişinin içindeki küfürden kaynaklandığı kesin olarak bilinirse durum değişir. Zira küfr dışında başka bir sebepten de kaynaklanabileceği için, o şeyin küfre delâlet ettiği kuşkuludur. Oysa o müminde imanın bulunduğu yakîn vardır ve şek ile yakîn zail olmaz.<sup>44</sup>

Tekfirin dayandığı delil, bir kimsenin Hz. Peygamber’in getirmiş olduğu şeylerin bir kısmını inkâr etmesi olabilir. Tekfire gerekçe yapılan söz, tutum ve davranışlar da aslında Hz. Muhammed’in peygamberliğini veya O’nun Allah katından getirdiklerinden bir kısmını inkâr anlamına gelmesi hasebiyle küfürdür. Bunun yanında,

41 el-Bağdâdî, *el-Fark*, 329.

42 İbn Hazm, *age.*, III, 294.

43 Kılavuz, *age.*, 185-186.

44 Nursî, *Sünûhat*, 30.

Allah'tan başka ilah bulunduğuna veya O'nun bazı şahıslara hulûl ettiğine inanmak, Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr etmek veya onu zemmetmek ve küçümsemek; haramları helal kabul etmek, farzların farzîyetini kabul etmemek gibi dururumlar<sup>45</sup> da aslında Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği esaslardan bazılarını inkârdır.

### 2.3.2. İkraah Sebebiyle Küfr Lafızlarını Söyleyen Kâfir Sayılmaz

Zorlama neticesinde, iç dünyasını sarmalayan gerçek inancını saklı tutup başka bir inancı ikrar etmesi halinde kişi içinde saklı tuttuğu inancına göre değerlendirilir. Nitekim sahabilerden Ammar b. Yasir hakkında inen aşağıdaki ayet, bunu dile getirmektedir:

*“Kalbi iman ile sükkûnet bulduğu halde (dinden dönmeye) zorlananlar dışında, her kim imanından sonra küfre kalbini açarsa, mutlaka onların üzerine Allah'tan bir gazap gelir (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَسِكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ...)<sup>46</sup>”*

İslam'ı tebliğin Mekke Dönemi'nde, Müslümanlara dinlerinden dönmeleri için baskı ve işkence uygulanıyordu. Ammar b. Yasir'in anne ve babası da onun gözleri önünde yapılan işkenceler sonucunda şehit olmuş, o da sonunda Müslümanlıktan çıktığını söylemek zorunda kalmıştı. Daha sonra bundan büyük pişmanlık duymuş, olayı Hz. Peygambere anlatarak üzüntüsünü dile getirmiştir. Bunun üzerine yukarıda meali verilen ayet nazil olmuştur.

Ayetten anlaşılan, kalbinde bir değişme olmadıkça yani İslam inancını izan ile tasdik ettiği sürece, dilinden küfür anlamına gelen lafızların dökülmesi, zorlama durumunda, imanına zarar vermez. Peki bir zorlama yokken, müslüman bireyin dilinden neden inkâr anlamına gelen lafızlar dökülür. Ya İslam inancını veya yükümlü olduğu iman ne şekilde olması gerektiğini ya da söylediğinin ne anlama geldiğini bilmiyordur. Diğer ihtimal de iman bilgisi temeli bu kişide aslında iman derecesine çıkmamıştır; duygu dünyasıyla sarmallanan seçim, İslam'ı kendisi için en üst kimlik olarak benimseme tam değildir. Buna göre küfür lafızları, aslında inanma fiilinin asl'ına ait bazı kusurların alâmetidir; küfre neden olan da inanma fiilinin asl'ına ait kusurlardır.

### 2.4. Zannî Delillere Dayalı Bilgileri Reddeden Kimse Tekfir Edilemez

İtikadî hükümlere, el-ahkâmü'l-asliyye yani aslî hükümler denir. İtikadî hükümlerin kesin bilgi veren kat'î delillere dayalı olması gerekir. Delil, hem sübût bakımından hem de delâlet (الدلالة) yani delil olma bakımından kat'î olmalıdır.

- “Sübûtu katî” olması için delil, Kur'an'da yer almalı veya mütevatir hadis ol-

45 krş. Karaağaç, *agm.*, 169.

46 Bk. Nahl, 16/106.

malıdır. **Haber-i vâhid, sahih hadis de olsa sübûtu kat'î bir delil değildir.** Bu nedenle de haber-i vahide dayalı bir inancı kabul etmemek, küfr nedeni sayılmaz.

- “**Delâleti kat'î**” olmak ise ayet veya hadisin manasının açık ve kesin olması, anlamı üzerinde görüş ayrılığı bulunmamasıdır. Dolayısıyla farklı manalar taşıma ihtimali olan bir ayet ve hadisin belli bir yorumu, iman-küfr arasındaki ayrım noktasında yer alan bir akide sayılamaz. Başka bir ifadeyle, ‘*Mü'min olmak için şart sayılan bir akide*’, delâleti zannî bir delil ile belirlenemez.

Burada inançla ilgili konular, iman-inkâr arasındaki ayrım noktasında yer alıp almamasına göre ikiye ayrılabilir:

a. İman-inkar arasındaki ayrım noktasında yer alan itikadî kurallar. Bunlar, kat'î delillere dayalıdır.

b. İman-inkâr arasındaki ayrım noktasında yer almayan inançlar. Kişi, bunlara itikad etmediği için mümin niteliğini kaybetmez. Bunlara ilişkin tartışma, iman-küfür sınırlarını belirlemeye yönelik değil, doğruya yakın olanı tespitiye yöneliktir. Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye arasındaki ihtilaf noktaları, bunlara örnektir.

İtikadi hükümlerin tespitinde ve temellendirilmesinde nazar ve istidlal de rol alır. Nazar ve istidlal, bir meselede akıl yürütmek, bir hükmü aklen delillendirmek ve temellendirmektir. Ancak nazar ve istidlal, kendi alanında delildir. Akliyat konusunda, yöntemlerine uygun olmakla nazar ve istidlal bilgi ifade eder. İtikadî alanda bazı konular, **ancak akli delille bilinir. Bunlar, “akliyyât (عَقْلِيَّات)”** adını alır. Varlığa ilişkin akli hükümler (vacip, mümkün ve mümteni) bu grupta yer alır. Salt akli delillerle kavranan bilgiler, insanın hak dini bilebilmesi için temel oluşturur. bunlara;

- Âlemin hudûsu,
- Âlemin var edicisinin ispatı,
- İhdâs (sonradan var etme) fiilinin bağlı olduğu kudret, irade, ilim ve hayat gibi ilâhî sıfatlar,
- nübüvvet gibi konular örnek verilebilir.

İman edilmesi gerekenler, aynı anda hem sübûtu hem de delâleti kat'î bir delile dayalı hakikatlerdir. Bir hüküm ne kadar çok zannî delille teyit edilirse edilsin, kat'î bir delili olmadıkça, onu reddetmek, tartışmalı itikatları benimsememek, küfr olarak değerlendirilemez. Ancak zannî deliller mezhebin sabiteleri arasında yer aldığındaki kat'î bir hüküm gibi görülebilmektedir. Bunun en bariz en dikkat çekici örneği halku'l-kur'an konusundadır.

Kur'anın yaratılmış olup olmadığı, sahabeler arasında mevzubahis bile olma-

mışken, sonraki dönemde tartışılmaya başlandıktan itibaren tekfir konusu olmuştur. Nitekim, Malik b. Enes'in de "Kim Kur'an mahlûktur derse tövbe etmesi istenir; ya tövbe eder ya da boynu vurulur." dediği nakledilir.<sup>47</sup> Bu, halku'l-Kur'an görüşünü benimseyenlerin mürted hükmünde olduğu anlamına gelir. Hanbelî âlim Ebû Mansur el-İsfahânî Kur'an mahlûktur, diyenin *kâfir-i cehmî* olduğunu, Kur'an'ı telaffuzu muhluktur, diyenin de *lafzî cehmî* olduğunu söyler. Kur'an, tilavet edildiği, okunduğu, işitildiği yazıldığı ve tasarrufta bulunulduğu şekliyle gayr-i mahlûktur.<sup>48</sup> Haşeviyye'ye göre de selef, kelimullahın yaratılmış olduğunu söyleyenin kâfir olduğunda icma etmiştir.<sup>49</sup> İmam Âzam'a nispet edilen "el-Vasiyye" adlı kitaba göre "Allah'ın kelâmı yaratılmıştır." diyen kimse yüce Allah'ı inkâr etmiştir (kâfir bi'llâh'tır).<sup>50</sup> Oysa Ebû Hanîfe ile öğrencisi Ebû Yusuf altı ay aralarında münazara etmiş, sonra "Kur'an mahlûktur" diyenin kâfir olduğu görüşünde birleşmişlerdir.<sup>51</sup>

Hakkında sübut ve delâlet yönüyle kat'î bir nakli delil bulunmayan; her biri başka bir istidlale dayalı önermelerden çıkartılan bir sonucun iman-küfür arasındaki ayırım noktasına yerleştirilmesi doğru değildir. Çünkü burada dayanılan akli delil de zannîdir. Yine Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a ait "Allah'ın bir şeye "Kün (Ol!)" sözü bir mahalde olmayan hâdis arazdır." görüşü tekfir edilmiştir.<sup>52</sup> Buradaki tekfir de kelâmın akideleşmesi sorununu yansıtmaktadır.

Konuyu Eş'ariyye ve Maturîdiyye açısından ele alırsa, Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşü, zaman ve lafız üstü olarak tanımlanan kelâm-ı nefsi'nin ezeliğine dönüşmüştür. Kelâm-ı nefsi de zaman-üstü ve lafız-ötesi mana olarak tanımlanmıştır.<sup>53</sup> Bu konuda Eş'arilerin ve Maturîdilerin tartışmaları, 'okuma (kıraat)' ve 'mushaf'

47 İbnu'l Cevzi, ebû'l-Ferec Abdurrahman (508-596), *Nakdu'l-ilm ve'l-ulemâ ev telbisü İblis*, (Dâru'l-Fikr), Beyrut 1421/2001, s. 79.

48 Ebû Mansur Ma'mer el-İsfahânî, "Kitâbü'l-Menâhic", *Akâid Risaleleri*, nşr. Ali Nar, Beyan Yay., İst. 1998, 30.

49 eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdikerim, *el-Milel ve'n-nihal*, I-II, thk. Emir Ali Mehnâ ve Ali Hasen Fâur, 4. bs., Dâru'l-Ma'ârif, Beyrut 1415/1995, I, 122.

50 Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit (150/767), "el-Vasiyye", *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz, İst. 1992, s. 89. krş. Sabri Yılmaz; Mehmet İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsi", *Kelâm Araştırmaları*, 9/1 (2011), s. 223.

51 Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, y.y., 2001, III, 107.

52 el-Bağdâdî, *el-Fark*, 329.

53 Nefsi kelâm, hudûs belirtillerinden; arazlardan, yaratılmış olmaya delalet eden tüm niteliklerin dışındadır. O; - Ses ve harflerden oluşmaz.

- Lafız ve ibarelerin ötesindedir, ibarelerin delâlet ettiği ezeli manadır.

- Tekfir; emir, nehiy, haber ve nida gibi ayrımlar, ancak (tek olan nefsi kelama delalet eden) ibareler için söz konusudur. O, zamana ve topluma göre de farklılaşmaz. Farklılaşan, ona delalet eden lafzî kelimadır.

- Hâdis varlıklara hulul etmez. İlahî zattan ayrılmaz, bir yere intikal etmez. el-Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Tevîlâtü'l-Kur'an*, nşr. Mehmet Boynukalın ve Bekir Topaloğlu, İst. 2006, IV, 110-111; ebû'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tebîrî fi usûlî'd-Dîn ve temyizi'l-fırakati'n-nâciyeti anî'l-fırakî'l-Helîkîm*, thk. M. Zahid el-Keversî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, s. 154; es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud, *el-Bidâye fi usûlî'd-dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, DİB. Yay., Ankara 1995, s. 31; el-Bakillânî, Kâdî Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf fi-mâ yecibü l'tikâdühü ve-lâ yecuzü'l-cehlü bih*, nşr. M. Zahid el-Keversî, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 14132/1993, s. 26; el-Pezdevî, Ebu Yusr, *Ehl-i sünnet akâidi (Usûlû'd-Din)*, trc: Şerafeddin Gölcük, 2. bs. Kahraman yay., İst. 1988, s.91; el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *Kitâbü'l-irşâd -İnanç Esasları Kılavuzu-*, trc: A. Bülent Baloğlu vd., Ank. 2010, s. 117-118; el-Gazzalî, *el-Erba'in fi usûlî'd-dîn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988, s. 13; *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, nşr. Mustafa el-Kabani el-Dimeşki, el-Matbaatü'l-Edebiyye, Mısır ts., s. 58; er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Kelâmâ Giriş (el-Muhassal)*, trc: Hüseyin Atay, Ank. 2002, s. 180.

anlamında Kur'an'ın yaratıldığı ama 'okunan' manasında Kur'an'ın yaratılmadığı, lafız ve zaman üstü olduğu fikrine varır ve burada durur. Böyle aşama aşama akıl yürütme süreçleri gerektiren bir konudaki muhalif fikrinden dolayı, Müslümanların tekfir edilmesi yanlış, nasslar açısından temelsiz ve son derece tehlikelidir. Nitekim, Aliyyü'l-Kârî, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığına ilişkin görüşlerin tekfir konusu olmayacağını vurgular.<sup>54</sup>

Ayrıca iman mahlûk mu değil mi tartışması yapılmış, bu konuda da tekfire gidildiği olmuştur. Buna göre imanın mahlûk olduğunu iddia eden kimse kâfirdir. "Mutlak iman mahlûktur diyen [kâfir olur]. İman kuldan ikrar ve tasdik cihetinde mahlûk ve haktan hidayet cihetinden gayr-i mahlûktur yani mahlûk değildir."<sup>55</sup> Oysa iman, insanın kesbidir, ahirette karşılığını göreceği bir fiilidir. İman eden kimseye Allah hidayet etmiştir. Ancak hidayet etme, Allah'ın zatî sıfatı değil fiilî sıfatıdır.<sup>56</sup> Fiilî sıfatların eserleri de hâdis ve yaratılmıştır.

Yine içtihadî hükümler de zorunluluk teşkil etmez, kesin hükümler değildir. Onları inkâr edenin tekfir edilemeyeceğinde icma edilmiştir.<sup>57</sup>

İman edilmesi gerekenlerin, kat'î delillere dayalı olması gerektiği bilgisi bizi aşağıda ele alınacak diğer bir ilkeye daha götürür:

#### 2.4.1. Haber-i Vahide Dayalı Bilgileri Reddeden Kimse Tekfir Edilmez

Haber-i vahid sübutu kat'î olmadığı için zannî delildir. Dolayısıyla haber-i vahide dayalı bilgileri reddeden kimse tekfir edilmez.

Âhâd haber (خَبَرُ الْآحَادِ), mütevatir olmayan haberdir. Mütevatir haber, yalan üzerinde birleşmelerini aklın kabul etmediği bir topluluk tarafından aktarılan haberdir. Bu nedenle mütevatir haber kesin bilgi verir. Âhâd haber ise kesin bilgi vermez. Daha açık bir ifadeyle âhâd haberin verdiği bilgi kesinlik taşımaz. Örneğin, Taftazânî, nebi ve rasullerin sayısı konusunda "Gerekli şartları haiz olsa bile haber-i vahid, fıkıh usûlünde ancak zan ifade eder; akide alanında da zanna itibar edilmez (خَبَرُ الْوَاحِدِ عَلَى تَقْدِيرِ اشْتِمَالِهِ عَلَى جَمِيعِ الشَّرَائِطِ الْمَذْكُورَةِ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ لَا)"

54 Aliyyü'l-Kârî, *age.*, 72, 76.

55 Kotku, *Ehl-i sünnet akâidi*, 144; Gümüşhanevi, *Ehl-i sünnet itikâdî*, s. 131.

56 Zatî bir sıfatın zıddı ile örneğin ilim sıfatının zıddı (cehl) ile Allah'ı nitelenemez. Hâlbuki fiilî sıfatın zıddı ile, örneğin "ihya" (hayat verme) nın zıddı olan "imâte" (öldürme) ile Allah nitelenebilir. İhdânın (hidayet verme anlamına gelen ihdânın zıddı olan idlâl (dalâlete düşürme) ile de Allah nitelenmektedir. Dolayısıyla ihdâ Allah'ın zatî değil fiilî sıfatıdır.

57 Aliyyü'l-Kârî, *age.*, 182. Akaid metinlerinde görülen sapmalardan biri, amelle ilgili hükümleri, mestler üzerine meshin caiz oluşu, abdestte ayakları yıkamak gerektiği gibi hükümleri inanca konu olarak değerlendirmektir. Bu yaklaşım üzerinde gidilerek de tekfir kavramının işletildiği görülmektedir. Akaid metnine giren fikhî bir hüküm veya içtihad, akaid metninde insanların iman, dalalet ve küfrünü göstermek, başka bir deyişle farklı görüşteki insanları sapkın ve cehennemlik olarak etiketleme gibi yeni bir işlev kazanmaktadır. Bu hükümleri bir insanın fıkıh kitaplarında ve fıkıh derslerinde okuduğunda hissettikleri ile bunları akaid metinlerinde ve akaid derslerinde okumasının iç dünyasına yansımaları arasında derin bir uçurum vardır. Dolayısıyla ilim öğrenmek için yola çıkan kişinin bu meseleleri akaid metinlerin değil de fıkıh metinlerinden okuması daha tercih edilir olacaktır.





### 2.4.2. Tekfirle Karşılık Verilemez

Tekfirle ilgili önemli bir soru da bir mü'min ve müslümana kâfir diyen kimse- nin kendisinin küfre düşüp düşmeyeceğidir. Âlimlerin çoğunluğuna göre, mü'min ve müslüman olduğu bilinen birine te'vilsiz ve mutlak olarak kâfir diyen küfre düşer. Çünkü müslüman kardeşini tekfir eden kimse, müslüman bir bireyin şahsında İslâm'ı küfürle isimlendirmiş, onun şahsında tezahür eden hak dini küfür ve bâtil görmüştür. Peygamber Efendimiz bir hadislerinde, “Bir kimse, [müslüman] kardeşine ‘Ey kâfir!’ derse, bu söz mutlaka ikisinden [tekfir eden veya edilenden] birine döner.”<sup>63</sup> buyurmuştur. Bir diğer hadiste de, “Bir kimse, [müslüman] kardeşini tekfir ederse, küfür [tekfir eden veya edilenden] birine döner (إذا كفر الرجل أخاه فقد بآء بها).”<sup>64</sup> Müslüman kardeşine kâfir diyen ya doğru söylemiştir veya yalan söylemiştir. Doğru söylemişse, hadise göre söz yerini bulmuştur. Eğer yalan söylemişse bir müslümandaki iman ve islami küfir olarak nitelediği için, küfür kendine döner ve kendisi kâfir olur. Bu hadisler bir müslümanı tekfir edenin kâfir olacağını belirtmektedir. Ancak bu hadisler âhâddır; subût-i kat’î değildir. Bu sebeple bu hadisler, mümin birini tekfir edenin tekfir edilmesinde delil olarak kullanılamaz.<sup>65</sup>

Bir görüşe göre, yukarıdaki hükümler, taklid ve taassupla, herhangi bir içtihat ve te'vile dayanmaksızın müslümanı tekfir eden içindir. Herhangi bir kasıt olmaksızın içtihat ederek, arkadaşının Hz. Peygamberi yalanladığını söyleyerek bir müslümanı tekfir etmek küfür değil hatadır.<sup>66</sup> Ancak, tekfir gibi tehlikeli bir eylemden, öncelikle, onun tehlikesini daha iyi bilen ilim adamlarının kaçınmaları daha doğru olur. İlim adamlarının zannî delille tekfire başvurması, çok daha tehlikelidir. Çünkü, bu fiil, ilmî bir temele dayalı imiş gibi, bir itikadî gereklilik imiş gibi algılanır, kitaplarda yer bulur ve yaygınlaşır.

### 2.5. İlahî Mesajı Tekzip Etmeyen Tekfir Edilemez

Tekfirin temel kriteri, iman tanımında ortaya çıkmaktadır. “İman tasdiktir; küfir ise tekziptir.”<sup>67</sup> Dille ikrar, kalpte olan tasdik alâmeti olduğu gibi, dille inkâr da kalpte olan tekzipin alâmeti olabilir. **Küfir de kalpte olan tekziptir.** Yine dille ikrarı imanın varedici cüzlerinden sayan görüş açısından bakıldığında, kişi ikrâh ve imkânsızlık içinde değilse içinde iman onu mutlaka ikrara sevk eder. İşte inkâr anlamına gelen sözler ve fiiller de ya bilgisizlik neticesinde kasıtsız olarak meydana gelir, ya bir fitne yani dininden dönmesi için uygulanan zorlama ve şiddet yüzünden meydana gelir yahut o kimsenin kalbinde inkâr ve şüphe vardır. Bu üçüncüsü de onu küfre düşürür.

63 Buhârî, “Edeb”, 73; Müslim, “İmân”, 111.

64 Müslim, “İmân”, 26.

65 Kılavuz, *age.*, 191-194.

66 el-Gazzâlî, *Faysal't-tefrika*, s. 255.

67 el-Bâbertî, *age.*, 73.

Gazzalî'ye göre de küfr, "Allah'ın Rasulünü Allah'tan getirdiği şeyler konusunda tekzip etmek, yalanlamaktır. İman da getirdiklerinin tümünde Allah'ın Rasulünü tasdiketmektir..."<sup>68</sup>

Putlara secde, mushafı kötü yerlere atma, küfr (inkâr) kelimelerini söyleme gibi bazı günahların şer'an inkâr ve yalanlama emaresi sayıldığında da ihtilaf yoktur.<sup>69</sup> Ancak, kanaatimizce, bu **fiillerdeki küfr unsuru, onların biçimsel yönünde değil failinin niyet ve bilincindedir.** Mümin asla Allah'tan başkasına secde etmez. Allah dışında bir varlığa secde ederken mutlaka bu şekilsel yönün dışında bir niyet vardır. Ya karşısındaki cismin ne olduğunu fark etmeden ve aslında tüm benliğiyle Allah'a yönelerek ya da bir zorlama karşısında öldürülmekten veya yararlanmaktan kurtulmayı amaçlayarak yahut tevhidin kuşkulu, önemsiz olduğunu düşünerek secde eder. Dolayısıyla küfr fiilleri veya sözleri gerçekte küfrün emareleridir; asıl küfr onları sergileyen insanın içinde, kalbindeki inkârındadır. Putlara karşı secdenin küfr olması da aslında, bu secdenin İslam inancını terk ve tevhidi yalanlamanın sonucu oluşundandır.<sup>70</sup>

Küfre sebep olan sözlerde

- ya istihza yani dinin esaslarından birini alaya almak
- ya istihfaf yani inanılması gereken şeyleri, zarûrât-ı diniyyeyi hafife almak, küçümsemek
- yahut istihlâl yani yahut da haram helâl addetmek vardır.<sup>71</sup> Bu üç tutumun yani dinin esaslarıyla alay etme, onları küçümseme veya haramı helal addetmenin arkaplanında da muhtemelen, tasdik ve teslimiyette kusur olmasıdır. İman şüphe ve tereddüt kabul etmez. İmanın esası olan tasdik, tam bir izan, boyun eğme, tüm benliğiyle teslimiyet ile olmalı, kişinin duygu âlemi ile bütünleşmelidir. Tasdikin bu hâli değişince istihza ve istihfafa izin verir. Başka bir ifadeyle, küfre sebep olan sözlerin altında, nübüvvetin ve ilahî mesajın yalanlanması ya da yalan olduğu kuşkusu söz konusudur.

Allah katında geçerli iman, Hz. Muhammed'in Allah'ın rasulü olduğuna ve onun Allah'tan getirdiği kesin olarak bilinenlerin hak olduğuna şüphesiz ve samimi olarak inanmaktır. Bunu yapan kişi mümin olur. Onun kafir olması da ancak, "onun bu inancını terk etmesi veya ona aykırı inançları benimsemesi gerekir. İster inanca ister davranışa ilişkin olsun zarûrât-ı dîniyye içinde yer alan bir esas inkâr eden kişi dinden çıkar ve kâfir muamelesi görür; bütün İslâm âlimleri bu hususta ittifaketmiştir."<sup>72</sup>

68 Gazzalî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 239.

69 Aliyyü'l-Kâri, *age.*, 165.

70 Gazzalî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, thk. İnsaf Ramazan, Dâru'l-Kuteybe, Beyrut 1423/2003, s. 178.

71 Kılavuz, *age.*, 160-161.

72 Yavuz, "Tefkir", 352.

- İslam inancını terk etme,
- ona aykırı inançlar benimseme,
- [zarurât-ı diniyye içinde yer alan hususları] inkâr etme,
- tekzip etme, aslında aynı fiil ve hâli anlatmaktadır. Bu da aslında kişiyi mümin yapan şey, ‘imanın asl’ı neyse, ‘imanın asl’ı neyse, onun son bulması, ortadan kalmasıdır.

Allah veya peygamberiyle, İslam dininin kesin bir hükmüyle veya Kur’an’ın bir ayetiyle alay etmek, onları küçümsemek de küfürdür. Tebük Seferi esnasında Müslümanların Bizanslılarla savaşmasını alay konusu haline getiren münafıkların özür beyan etmelerine rağmen kâfirliklerine hükmedilmesi “*Şâyet kendilerine sor-san, ‘Biz sadece lâfa dalmıştık ve aramızda eğleniyorduk.’ derler. De ki ‘Allah’la, onun âyetleriyle ve peygamberiyle mi eğleniyordunuz?’ Mazeret göstermeyin! Çünkü siz, iman ettikten sonra küfrünüzü açığa vurdunuz.* (وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ لَا تَعْتَدُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ...”<sup>73</sup> bu meseleye ilişkin bir delil kabul edilmiştir.<sup>74</sup>

Hız. Peygamber’in Allah’tan getirdiği icma ile sabit olduğunu bildiği bir şeyi kasten inkâr (cahd) edenin kafir olduğunda, Allah ile, bir peygamber veya melek- le, Kur’an’ın bir ayeti ile, kendisine kesin delil ulaştıktan sonra dinin farzlarından biriyle alay edenin kâfir olduğunda icma vardır.<sup>75</sup> Burada, inkâr edilen veya alay konusu yapılan şeyin

- üzerinde icma oluşacak kadar kesinlik taşıması,
- ayrıca kişinin bunu da bilmesi hâlinde o kişinin kâfir olacağına söylendiğine dikkat edilmelidir.

## 2.6. Te’vile Dayalı Görüşleri Nedeniyle Ehl-İ Kible Tekfir Edilemez

Gazzalî Mu’tezile, Müşebbihe ve filozoflar dışındaki diğer fırkaların te’villerinde hataya düşmüş olsalar da tekfir edilmemeleri gerektiğini belirtmektedir.<sup>76</sup> Onun “*el-İktisâd fi’l-İtikâd*”daki bu ifadelerinden Mu’tezile’yi, Müşebbihe’yi ve filozofları tekfir ettiği anlaşılmaktadır.<sup>77</sup> Onun bu yaklaşımı da tartışılmalıdır. Çünkü, Müşebbihe, Ehl-i sünnet içinde görülen bazı âlimler için de kullanılan bir kavramdır.

73 Tevbe, 9/65-66.

74 İbn Hazm, *age.*, III, 299; Yavuz, *age.*, 353.

75 İbn Hazm, *age.*, III, 299.

76 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 112-113.

77 Teftâzânî de “Katî delille sabit olduğu için cismanî haşri inkâr etmek küfürdür.” demektedir. Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, s. 106. Ancak, haşrin cismanî olduğu görüşü, ilgili ayetlerde tasvir edilen sahneleri inkâr etmek midir? Bu soru üzerinde düşünülmesi gerekir. Ruhun o sahneleri, ellerin ve ayakların da şahitliği dâhil olmak üzere, bütün gerçekliğiyle yaşaması mümkündür.

Ehl-i hadisin tevil karşıtlığı ve bu karşıtlık üzerinde bazı müteşabihlere yaklaşımı, bazen teşbih olarak değerlendirilebilmektedir. Ebu'l-Muîn en-Neseî, Mukatil b. Süleyman el-Ezdî'nin teşbih ve teccimi benimsediğini söyler.<sup>78</sup> eş-Şehristânî ise hadis ehli selef olarak nitelediği Malik b. Enes ve Mukatil b. Süleyman'ı olumlu anlamda birlikte zikreder. Ahmed b. Hanbel'in, Davud b. Ali el-İsfehânî'nin (Davud ez-Zahirî) onları izlediklerini; teşbihten de te'vilden de kaçındıklarını belirtir.<sup>79</sup>

Ayet ve hadislerdeki müteşabih ibareleri te'vil eden Cehmiyye ve Mu'tezile, Allah'ın ilim, kudret, sem' ve basar gibi meânî sıfatlarını da reddetmiştir. Bu da Allah'ın sıfatlarını ta'til (işlevsizleştirme ve kaldırma) olarak değerlendirilmiştir.

Selefiyye de müteşabihleri te'vil etme ve sıfatları nefyetmenin, en sonunda Allah'ın kitap indirmek ve rasul göndermekten aşkın olduğu görüşüne yol açacağından endişe etmiştir.<sup>80</sup> Yani te'vilin zamanla deizme ve hatta ateizme kapı aralayacağından endişe etmiştir. Bu endişe de bazılarını te'vile tümünden karşı çıkmaya yöneltmiştir. Selefiyye'nin tevil karşıtlığı da tekfire zemin hazırlamaktadır.

Gazzalî, "Allah Hz. Âdem'in çamurunu kırk sabah eliyle yoğurdu." rivayeti bağlamında, Allah'ın eli olmayacağı söyleyenlerin, aslında naslarla sabit bir hakikati inkâr etmediklerini, nasslarda bildirileni algılanır ve hayal edilir (hissî ve hayalî) varlık olarak değil akli veya şibhî varlık olarak kabul ettiklerini vurgulamaktadır.<sup>81</sup> Böylelikle te'vili, sıfatın nefyi ve inkârı olarak niteleyen gruba cevaben, te'vilin nassda bildirilenin inkârı manasına gelmediğini söylemektedir.

Bununla birlikte, ayet ve hadislerin zahiri manalarını bırakarak onlara Batıniyenin iddia ettiği manalar vermek ilhaddır. Bâtıniyye, nasslar, zahiri manaları üzere değildir, aksine onları ancak bir öğretici ile bilinebilecek batınî anlamları vardır demiş, bununla İslam şeriatını tamamen kaldırmayı hedeflemişlerdir.<sup>82</sup>

#### a. Nassları Zahirî Manalarıyla Almak ve Teşbih

Kelam ilminin bir terimi olarak teşbih, "Allah'ı yaratılanlara benzetmek" demektir. Teşbihi benimseyenlere "müşebbihe" denir.

Ünlü Eş'arî kelamcı Abdulkahir el-Bağdadî Müşebbihe'yi iki kısma ayırır:

İlki, **Allah'ın zatını** O'nun dışındakilere benzetmiştir. Allah'ın zatını insanlara benzetenler, Şi'a'nın aşırı (gulat) fırkalarıdır. Bunlardan Sebeiiyye, Allah'ın Hz. Ali'ye hulûl ettiğini ileri sürmüş ve Hz. Ali'yi ilâh olarak vasıflandırmıştır. Beyâniyye de Allah'ın nurdan ve insan suretinde olduğunu ileri sürmüştür.

78 en-Neseî Ebu'l-Muîn, *age.*, I, 159.

79 eş-Şehristânî, *age.*, I, 118-119.

80 Bkz. Ebu Ya'lâ, Kâdî Muhammed b. Huseyn b. Muhammed ibn Ferrâ, *İbtâlû't-te'vilât li-ahbâri's-sifât*, thk. Muhammed en-Necdî, Dâru'l-İlâf, Kuveyt 1407, s. 49.

81 el-Gazzalî, *Faysalu't-tefrika*, s. 242.

82 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 106.

İkincisi, **Allah'ın sıfatlarını**, O'nun dışındakilerin sıfatlarına benzetmiştir.<sup>83</sup>

Ancak müşebbihe ile mücessime arasında ayırım yapmak, daha doğru görünmektedir. Allah'ın zatını yaratılmışların zatına benzetenler, mücessime olarak kavramlaştırılabilir.

Bu ayırım temelinde, **Allah'ı cisimleştirmekten uzak duran müşebbihe küfürle itham edilmez**. Elbette teşbih yanlıştır ama ayet ve hadisleri doğru anlayamaktan kaynaklanmaktadır. Ayetlere olduğu gibi iman etme çabasındaki bir kesimi küfr ile itham etmek doğru değildir.

Allah'ın cisim olduğunu söyleyen; "cism"i de parçalardan oluşan, boyutlu ve yer kaplayan varlık olarak tanımlayan mücessime ise tehlikeli bir noktadadır. Allah'ın şeklen Hz. Âdem'in suretinde olduğunu ileri sürenler, bu grupta yer alır. Bunlar, yolda gördükleri kimselerin Allah olmadığından emin olamazlar. Kelamcılar bu sapmayı, açık küfür olarak niteler.<sup>84</sup> Bu sapmanın neticesi, Allah ile yaratılmışlar arasındaki ayırımı kaldırmak ve yaratılmışları tanrılaştırılmaktır. Gazzâlî de bu konuyla ilgili olarak, "Kim Allah'ın uzuvlardan oluşan bir cisim olduğunu düşünürse, o puta tapıcıdır. Her cisim mahlûktur ve mahlûka ibadet küfürdür."<sup>85</sup> demektedir. Burada tecsimin küfre yol açtığı bariz bir durumu da cüveynî, çarpıcı biçimde açıklamıştır. Ona göre müşebbihenin gulatı, Allah'ın Hz. Âdem'in suretinde şekillenmiş olduğunu ileri sürmüştür. Cehaletin kendilerini bu noktaya götürdüğü kimseler, yolda gördükleri kimselerin Allah olmadığından emin olamazlar. Bu nedenle böylesi bir iddia, açık bir küfürdür.<sup>86</sup>

Ehl-i sünnet içinde yer alan Selefiyye içinde, teşbih olarak nitelenebilecek ifadeler görülebilir. Örneğin, Kâdî Ebu Ya'la'nın oğlu Kadî Ebu'l-Huseyn, "*Ki Rabb'in seni Makam-ı Mahmud'a ulaştırırsın (عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا)*"<sup>87</sup> ayeti hakkında Mücahid'den "*Allah onu arş'a oturtur*" ve "... yanında arş'a oturtur." açıklamasını kaydetmiştir. Ahmed b. Hanbel de Mücahid'in 'Allah onu arş'a oturtur' sözünü geldiği gibi kabul ederiz, demiştir. Makâm-ı mahmud'un arş'a oturma olduğuna dair Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer gibi sahabilere ve Hz. Peygamber'e dayanan rivayetlere yer verilir.<sup>88</sup> Buna karşın, ehl-i sünnet kelamcılara göre Allah'a mekân ve cihet isnat etmek küfürdür. Cenab-ı Hakk'a mekân isnat etmek kastiyle "Allah Teâlâ gökte bu işi bilir." diyen kâfir olur.<sup>89</sup> Diğer bir açıklamaya göre de "Allah, gökten veya arş'tan bakıyor veya görüyor, diyen kimse kâfirdir. Eğer "muttalidir (biliyor)" derse kâfir olmaz."<sup>90</sup>

83 el-Bağdadî, *el-Fark*, s. 225-226.

84 Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-Din*, nşr. Ali Sami en-Neşşar vd., Münşeâtü'l-Ma'ârif, İskenderiyye 1969, s. 411-412.

85 el-Gazzalî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-Kelâm* ("el-Munkız mine'd-dalâ" içinde), Hakikat Kitabevi, İst. 1414/1994, s. 6.

86 Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Din*, 411-412.

87 İsrâ, 17/79.

88 ibn Ebî Ya'la, *Kitâbü'l-i'tikâd*, thk. M. el-Humeyyis, Daru Atlasî'l-Hadrâ, Riyad 1423/2002, s. 38-40.

89 Kotku, *Ehl-i sünnet akâidi*, 145.

90 Gümüşhanevî, *Ehl-i sünnet itikâdi*, s. 122.

Burada vurgulayalım ki bir genellemeyle Müşebbiheyi küfürle itham eden, ibn Teymiyye'yi teşbihle suçlayan ama Ahmed b. Hanbel'i de sahih İslam inancının bir öncüsü olarak görenler, bu konuda daha çok önyargıyla hareket etmektedir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi eğer Ahmed b. Hanbel'i küfür ve hatta dalâlet ile suçlamaktan kaçınacak olsak, müşebbihe konusundaki önyargımızı da değiştirmemiz; bu konuya ilişkin ilkeleri daha doğru bir şekilde tespit etmemiz gerekir.

Kaderiyye ve Mu'tezile'nin tefvîd (تَفْوِيضٌ) görüşü yani insanın kendi irade ve gücüyle fiilini kendisinin yaptığı düşüncesi de tekfire konu olmuştur.

### b. Tefvîd (تَفْوِيضٌ)

Tefvîd, Kaderiyye ve Mutezilenin tekfir edilmesine en çok neden olan görüşlerden biridir. Bu görüşe göre, Allah insana irade yeteneği ve güç vermiş, sonra da onu fiilleriyle baş başa bırakmıştır. Allah tarafından yaratılmış ve kendine verilmiş olan bu potansiyellerle insan, kendi fiillerini Allah'ın yaratmasına ihtiyaç duymadan gerçekleştirir.

ehl-i sünnete göre insanın kendi fiillerini, ayrıca Allah'ın yaratmasına ihtiyaç duymadan kendi başına gerçekleştirmesi, Allah'tan istiğna demektir ve bunu söylemek de küfürdür.<sup>91</sup> Mu'tezile'nin insanın iradî fiillerini ortaya koyanın Allah değil, insanın kendisi olduğunu söylemesi, Mu'tezililerin Mecusiliğe benzetilmesine ve şirkle itham edilmesine neden olmuştur. Mu'tezile'nin şirkle ithamı "*Kaderiyye bu ümmetin Mecûsileridir.*"<sup>92</sup> rivayetiyle delillendirilmiştir. Bilindiği üzere mecusiler, biri hayrın, diğeri de şerrin yaratıcısı olmak üzere iki yaratıcı güç kabul eder. Mu'tezile'de her insanı kendi iradî fiillerinin yararı olarak kabul etmekle aslında Allah yanında, insanların sayısınca yaratıcı kabul etmiş olmaktadır. bu durum, mecusilerin iki yaratıcı kabul eden inancından daha kötüdür. Üstelik mecusiler, Allah'tan yalnızca kötü fiilleri nefyederken mu'tezile, insanın iradî tüm fiillerini nefyettirmektedir.<sup>93</sup> Ayrıca Mutezile'nin Allah'ın kulun masiyetlerini irade etmediğini, onları irade eden ve yapanın insan olduğunu söylemesi, ehl-i sünnet tarafından "Allah'a acziyet nispet etmek" olarak değerlendirilmiştir. "Allah'ın dilediği olmazken, dilemediğinin olabilirliği" şeklinde formüle edilmek suretiyle ilahi irade ve kudrete halel getirdiği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>94</sup> Ayrıca bu görüşün, "*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.*"<sup>95</sup> ve "*Allah sizi ve yaptıkların yarattı.*"<sup>96</sup> gibi ayetleri inkâr etmek olduğu söylenmiştir. Bağdadî, bu konuda dikkat çekici bir örnektir. O, tefvîd görüşünü şirkle itham ederken cebir görüşünün küfrü gerektirmeyeceğini

91 Semerkandî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, Matbaatü Meclisi Dâiretin-Nizamiyye, Haydarabad 1321, s. 10.

92 Ebu Dâvûd, "Sünnet", 17; İbn Mâce, "Sünnet", 92.

93 en-Nesefî, *Kitâbu't-temhid li kavâidi't-tevhid*, thk. Habîbullah Hasen Ahmed, Daru't-Tabâati'l-Muhammediyye, Kahire 1406/1986, s. 286; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 56.

94 Karaağaç, *age.*, 170.

95 İnsân, 76/30.

96 Saffât, 96.

söyler. Cehm b. Safvan tabiileri, insanın rüzgârın hareketine mecbur oluşu gibi, davranışlarında muztar (mecbur) olduğunu ve kulun kesb ve istitaatı bulunmadığını ileri sürmüştür. Bağdadî'ye göre bu görüş, kulun nitelenmesi olduğu için, küfrü gerektirmez. Ancak cennet ve cehennemin son bulacağı ve Allah'ın ilminin hadisliği görüşüyle küfre girmişlerdir.<sup>97</sup> Oysa insanın kesb ve istitaatının olmadığı görüşü de dolaylı olarak teklifi hükümleri ve teşrî'i anlamsız hâle getirmektedir. Bu durumda nübüvvet de aslında işlevsizleşmektedir.

Burada, muhalif görüşünün, muhalifin kastetmediği bir anlam çerçevesine oturtularak değerlendirildiği görülmektedir. Nitekim, Taftazânî, İnsan fiillerindeki görüşleri nedeniyle Mu'tezileye yöneltilen tekfir oklarının ve Mecûsîlik ithamının hakikati yansıtmadığını ifade etmektedir. Taftazânî'ye göre "İnsan, fiillerinin hâlikıdır (yaratıcısıdır)" diyen için "tevhid ehli değil müşriktir" denilemez. Zira şirk; Mecûsîlerde olduğu gibi "varlığı zorunlu olma" manasında ya da putperestlerde olduğu gibi "ibadete layık olma" manasında "ulûhiyette ortak" kabul etmektir. Oysa Mu'tezile bunu kabul etmemekte ve insanın yaratıcılığını, Allah'ın yaratıcılığı gibi görmemektedir. Çünkü, Mu'tezile'ye göre insanın yaratıcılığı, Allah tarafından yaratılan sebep ve âletlere dayanmaktadır.<sup>98</sup>

Bazıları sırrına, gayesine ve hakikatine ulaştığı düşüncesiyle Hz. Peygamber'in bildirdiği şer'î hükümlerin amelî ve şekli boyutunu terk etmişlerdir. Bu şekilde nübüvveti işlevsizleştiren batınî teviller de küfür olarak görülmüştür. Çünkü bunlarda kat'î delillere dayalı şer'î hükümleri batınî anlam adı altında inkâr vardır. Nübüvveti inkâr, reddetme ve işlevsiz görmeyi içeren her inanç küfürdür.<sup>99</sup> Çünkü bu yaklaşımda şeriatı tümünden işlevsiz bırakan, dini değiştiren bir tutum söz konusudur.

## SONUÇ

Tekfirin kurallarını belirlemekle yetinip şahısları tekfir etmekten kaçınmak gerekir: Bir kimsenin hangi inançları benimseyip hangi inançları reddetmesi halinde kâfir olacağına dair hükümler genel olarak belirlenmeli ve belirli kişileri tekfir etmekten uzak durulmalıdır. Çünkü kişileri tekfir edebilmek için onların kalplerindeki inançları kesin bir şekilde bilip kesin bir delile sahip olmak gerekir. Oysa bunu bilebilmek Allah'a ait olup insanların gücü dâhilinde değildir. "Tekfir şartlarını belirlemekle yetinip insanları tekfir etmekten kaçınmak gerekir. Çünkü kişiyi tekfir edebilmek için onun kalbindeki inancı bilme zarureti vardır. Bu sebeple âlimler bir kâfiri müslüman kabul etme hususundaki yanılmayı bir müslümanı kâfir kabul

97 Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1401/1981, s. 333.

98 Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 55-56.

99 İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, Beyrut 1419/1999, I, 356.



etmekteki yanılığdan daha hafif bulmuştur.”<sup>100</sup> Çünkü “Bin kafiri cezasız bırakmak, bir müminin kanını dökmekten daha kötü ve daha yanlış değildir.”<sup>101</sup>

Ehl-i bid'at fırkalar, birbirlerini tekfir eder, dışlar, hatta birbirleriyle savaşırlar. Oysa “ehlü's-sünne ve'l-cemaat” derken “cemaat”, pratikte, ümmet-i Muhammed'dir. “Cemaat”, zihniyet olarak da ümmet-i Muhammed'in, aidiyet bilincini; tekfirden kaçınmayı, birleştiriciliğini ve kapsayıcılığını ifade eder. “Ehlü's-Sünne ve'l-cemaa”, ilmî temelde ve ilkesel yaklaşımla tekfirden mümkün olduğunca uzak durur. Eğer bir mümin bu ilmî temeller ve ilkesel yaklaşımlar yerine çok çabuk müslümanları tekfir ediyorsa, ehl-i sünnet zihniyetini özümsememiş demektir.

Örneğin, hurafelerin dalâlet örnekleri olduğunu, hatta kimi hurafelerin gizli şirk ve küfr anlamı taşıdığını söylemekle birlikte, onlara inan kimseleri tekfirden kaçınmak gerekir. Çünkü bir kimsenin kâfir olduğunu söylemek onun ahiretteki yeri hakkında hüküm vermek; ebedî cehennemde kalacağını ileri sürmektir. Bu ise son derece sakıncalıdır.

Bu aşikâr hakikate karşın tekfir, kelim ilminde çoğu kez bir aşırılık olarak ortaya çıkmaktadır. İman esaslarından olmayan ama ard arda gelen akıl yürütmelerle ortaya çıkan bir görüşe muhalefet etmenin de tekfir olarak nitelendiği görülmektedir. Oysa, ilmî ve ilkesel yaklaşım, önyargıların ve hırsların üzerinde olmalıdır. Tekfir, muhalifi itham etmek için kullanılan bir silaha dönüşmemelidir. En güzel biçimde tartışmayı ilke edinmek, tartışmada muhatabı dinlemeyi, anlamayı ve güzel söz söylemeyi yöntem olarak benimsemek gerekir. Tekfirden çoğu kez öfke, hırs ve saldırganlık gibi etkenler bilinçli ya da bilinçsiz rol oynamaktadır.

Burada önemli bir noktaya da işaret edilmesi gerekir: Acaba Müslüman olmayan ama arayış içinde olup İslam'ı tanımak isteyen kimseler, elfaz-ı küfr kitaplarını, fırak ve fiten kitaplarını, tekfirin kullanıldığı akaid metinlerini ve kelim eserlerini okusa, bu dinin onun içindeki boşluğu dolduracağını; bu dinle huzur bulacağını düşünür mü?

100 Yavuz, “Tekfir”, 352.

101 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, y.y., t.y., s. 176.

# CIHADIN MAHİYETİ VE “TEBLİĞ METODU” OLARAK KULLANILMASI

Öğr. Gör. Dr. Fatih ORHAN\*

**Özet:** Genel bir ifadeyle, kâfirlere karşı yürütülen mücadele şeklinde tanımlanan cihad kavramı, klasik fıkıh kitaplarında daha çok muhatabın inancı bağlamında değerlendirilmiş, buna uygun olarak da cihadın emrediliş amacı, muhatabın itikadî anlamda değişimini sağlamak şeklindeki bir gaye ile izah edilmiştir. Biz de bu makalede cihad emrinin, fikrî alt yapısında yatan gerçek sâiklerin neler olduğunu tespit etmeye ve cihad ile dinî tebliğ arasında ne gibi bir ilişki olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

*Anahtar Kelimeler:* Cihat, tebliğ, dinî değişim.

## Nature of Jihād and Using it as a Method of Tabligh

**Abstract:** The term Jihād is generally defined as struggling against the heretics has been considered within the context of someone's belief in the classical works of fiqh, and thereby the purpose of jihād ordained (by Qur'ān) have been interpreted as getting conversion of someone in terms of his religious belief. We therefore attempt to point out that what the real factors on the theoretical basis of jihād order are and what kind of relation between "jihād" and religious tabligh is.

*Keywords:* Jihād, Tabligh, Religious Conversion, Heretics.

## GİRİŞ

İslâm dini, diğer semavi dinlerden farklı olarak belli bir bölge ve kitleye münhasır kılınmamış, âyetlerde yer alan “*Ey insanlar!*” şeklindeki hitaplardan da anlaşılacağı üzere tüm insanlığa gönderilmiş evrensel bir dindir. Bu dinin, diğer insanlara ulaştırılma ve duyurulma vazifesi de “*Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütlerle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!*”<sup>1</sup> hitabı ile Hz. Peygamber'e; “*Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.*”<sup>2</sup> emri ile de Müslümanlara tevdi edilmiştir.

Hz. Peygamber ve arkadaşları, risâlet sürecinde kendilerine verilen bu görevi yerine getirme fırsatını elde etmenin yanında, tabii bir hak olan inandıkları dinin gereklerini yerine getirme ve ona uygun bir hayat sürme noktasında dâhi şiddet ve baskıya maruz kalmışlardır. Müslümanların bu baskılara karşı nasıl tepki vermesi gerektiğini bildiren âyetlerin dönemsel olarak farklı hükümler ihtiva etmesi iki şekilde yorumlanmıştır. Yayıgın olan birinci kanaate göre, risâlet sürecinde takip

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, forhan@cu.edu.tr

1 Nahl, 16/125.

2 Âl-i İmrân, 3/104.

edilen tedricî yöntem burada da uygulanmış ve inananlarının sayıca az ve güçsüz olduğu Mekke döneminde, Müslümanların savaşmasına ve hatta kendilerini savunmalarına müsaade edilmemiş, bir sonraki süreçte inananların sayısının kısmen artmasına paralel olarak da kendilerini savunmalarına müsaade edilmiştir. Daha sonraki süreçte oldukça güçlenen Müslümanlara, düşmana karşı savaş açma hakkı tanınmıştır. Cihada dair emirlerin dönemlere göre farklılık arz etmesine ilişkin ikinci görüşe göre, hükümlerdeki bu değişkenlik inanların güçlenmesiyle alâkalı olmayıp, ahlâkî açıdan tekâmülleriyle ilişkilidir. Buna göre, yeni Müslüman olmuş bir kişideki ahlâkî kontrol mekanizması etkin hale getirilmeden cihadın emredilmesi, şiddet ve zulüm gibi kötü sonuçların doğmasına sebep olabilirdi. Bu olumsuzlukların önüne geçilmesi adına, Müslümanların henüz savaş ahlâkından yoksun oldukları ilk dönemlerde cihada izin verilmemiş, ahlâkî olgunluğun olduğu son safhada cihad emredilmiştir.<sup>3</sup>

Savaş yetkisinin verildiği bu son süreçte bile Hz. Peygamber, ihanet ve anlaşmaya uymama ve nefsi müdâfaa gibi gerekçelerle düşmana savaş açılacağı zamanlarda ordu komutanlarına, savaştan önce son bir kez düşmanın İslâm'a davet edilmesini, kabul etmemeleri halinde savaşa başlanması hususunda talimatlar vermiştir.<sup>4</sup> Hz. Peygamber'in bu talimatı, sonraki dönemlerde düşman üzerine ordu gönderen ya da savaşlara bizzat kendisi komutanlık eden halifeler tarafından da uygulanmıştır. Savaş öncesinde yapılan bu çağrı, Hz. Peygamber'i ordu hazırlamaya ve savaşmaya sevk eden asıl sebeplerin önüne geçerek, cihadın sadece dini tebliğ etmek için emredildiği gibi bir kanaatin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle risâletin son safhasında nâzil olan ve kâfirlerin nerede yakalanırsa orada öldürülmesini emreden, bu sebeple de "kılıç/kıtal âyeti" diye meşhur olan Tevbe 9/5 âyeti<sup>5</sup> de bu kanaatin müctehidler arasında yaygınlık kazanmasına neden olmuştur.

## 1. TEBLİĞ VE İKRAH

Allah yoluna davet etmek anlamına gelen tebliğin üslubuna ilişkin nâzil olan âyetlere bakıldığında, kırıncı olmayan ve yumuşak ifadeler seçilerek yapılmasının tavsiye edildiği görülecektir.<sup>6</sup> Özellikle inanç noktasında insanlara karşı zor kullanılmasını yasaklayan Bakara 2/256 âyeti tebliğin, baskı ve şiddetten uzak olması gerektiği hususunda evrensel ve nihaî bir hüküm bildirmiştir. Ancak dine davet sürecinde zorlamanın yasak olmasına karşı, silah kullanılarak insanların İslâm'a davet edilmesi şeklinde algılanan cihadın birlikte değerlendirilmesi, iki hüküm arasında

3 Saffet Köse, "Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.9 (2007), s. 46.

4 Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak b. Beşir es-Sicistânî, *Kitâbü's-sünen*, "Cihad", 90, nrş: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, I-V, el-Mektebü'l-Asrî, Beyrut, t.s.

5 Tevbe, 9/5: "Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayın, onları hapsedin ve onları her gözetleme yerinde oturup bekleyin. Eğer tevbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekâtı da verirlerse artık yollarını serbest bırakın. Allah yargılayan, esirgeyendir."

6 Bkz. Âl-i İmran, 3/159; Nahl, 16/125; Kaf, 50/45.

bir tenakuzun olduğu sonucunu doğurmuştur. İslâm hukukçuları ve müfessirler de bahsi geçen tenakuzun tevlini Bakara 2/256 âyeti<sup>7</sup> ile Tevbe sûresi 9/5 âyeti üzerinden yapmayı tercih etmişlerdir.

Tevbe suresinin risâlet sürecinin son döneminde nâzil olması, Allah'ın tebliğ metodu olarak bildirdiği son hükmünün cihad olduğu ve insanları inanç konusunda zorlamanın caiz olduğu gibi bir fikrin âlimler nezdinde revaç bulmasına neden olmuştur. Bu fikrî yöneliş, kâfirlerin nerede yakalanırsa orada öldürülmesini mutlak olarak emreden kılıç âyetinin, başta Bakara 2/256 âyeti olmak üzere dine davet sürecinde baskı yapmayı nehyeden ve barış yapmaya müsaade eden tüm âyetleri neshettiği iddiası üzerine bina edilmiştir.<sup>8</sup> Ancak bazı kâfirlere verecekleri cizye karşılığında inançlarını devam ettirme izni verilmiş, her hangi bir zorlamaya maruz bırakılmamışlardır. İslâm hukukçuları ve müfessirler cizye veren kâfilerin Tevbe 9/5 âyetinin genel hükümden istisna edilmeleri gerektiğinde hem fikir olmakla birlikte bu istisnanın hangi delil ile gerekçelendirileceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu görüş ayrılığının temelinde kılıç âyetinin, Bakara 2/256 âyetinin hükmünü nasıl neshettiğiyle alakalı yorum farklılıkları yer almaktadır. Âyetin tamamen neshedildiğini savunanlar, cizye ehlinin daha sonra bu hükümden tahsis edildiğini iddia ederken, kısmî bir nesihten söz edenler, cizye ehlinin hiç neshe uğramadığını, dolayısıyla bu gruba hiçbir zaman ikrah yapmaya izin verilmediğini iddia etmişlerdir.

Genel nitelikli bir nesihten söz edenler sadece Bakara 2/256 âyetinin değil daha önce nâzil olmuş tüm sulh âyetlerinin de Tevbe 9/5 âyeti ile neshedildiğini iddia etmişlerdir. Bu iddia İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53),<sup>9</sup> Dahhâk (ö. 105/723), Süddî (ö. 127/745) ve Süleyman b. Mûsâ'ya (ö. 369/979) nispet edilmiştir.<sup>10</sup>

İbn Hazm (ö. 456/1064), "[Ey Peygamber!] Antlaşma yaptığım bir topluluğun hıyanet etmesinden endişe edersen, sen de antlaşmayı bozduğunu kendilerine açıkça bildir. Çünkü Allah sözünde durmayanları hiç sevmez"<sup>11</sup> meâlindeki âyeti yorumlar-ken kurduğu şu cümlelerden onun da nesihten görüşünde olduğunu anlaşılmaktadır:

İhtilaf yoktur ki bu âyet (Enfal 8/58), Tevbe sûresinden önce inmiştir. Dolayısıyla Tevbe sûresi kendinden önce gelen bütün hükümleri neshetmiş ve "Allah'a ortak koşanların Allah katında ve Resulü yanında bir ahdi nasıl olabilir? Ancak Mescid-i Haram'ın yanında kendileriyle antlaşma yaptıklarınız başkadır." âyeti ile de bütün anlaşmaları geçersiz kılmıştır. Bahsi ge-

7 Bakara, 2/256: "Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tâğutu reddedip Allah'a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır. Allah iştirik ve bilir."

8 Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Razi, *Ahkâmü'l-Kur'an*, nşr: Muhammed Sadık Kumhâvî, Dâru İhyâ'it-türâsü'l-Arabî, Beyrut 1405, IV, 269; Râgib el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Mukâddimetü câmi'it-tefâsîr*, Dâru'l-vatan, Riyad 2003, I, 530.

9 Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mesû'd b. Muhammed el-Ferrâ, *Meâlimü't-tenzil*, nşr: Abdurrezzak el-Mehdî, Dâru İhyâ'it-türâsü'l-Arabî, Beyrut 1420, I, 349.

10 Cessâs, *Ahkâmü'l Kur'an*, II, 167; İbn Mühennâ en-Nefrâvî, Ahmed b. Guneym b. Salim, *el-Fevâkihü'd-devvânî alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Şayrevânî*, Dâru'l-fıkr, y.y., 1415/1995), II, 299.

11 Enfâl, 8/58;

çen Enfâl 58. âyetinin hükümleri barış dönemlerinde geçerliydi. Tevbe 9/5 âyeti nâzil olduktan sonra müşriklerin hiçbir şekilde serbest bırakılmaları helâl olmaz. Ya öldürülürler ya da Müslüman olurlar...<sup>12</sup>

Kapsamlı bir nesihten söz eden âlimlere göre, ikrahı nehyeden ve barışa izin veren âyetler, İslâm'ın ilk yıllarına ait hükümlerdir. Hz. Peygamber de "Eğer sizden uzak durur, sizinle savaşmaz, size barış teklif ederlerse Allah onlara dokunmanıza izin vermez."<sup>13</sup> âyeti gereğince İslâm'ın ilk yıllarında, iman etmeleri adına kâfirlerle karşı baskı kurmamış ve tebliğini bu üslup üzere devam ettirmiştir. Diğer taraftan inananların sayı bakımından artması, buna bağlı olarak da dinin güçlenmesi üzerine kılıç âyeti nâzil olmuş ve dinde zorlamanın olmadığını ifade eden Bakara 2/256 âyetineshedilmiştir.<sup>14</sup>

İkrahın caiz olduğunu iddia eden bu âlimler, bunun doğruluğuna hem Kur'andan hem de Sünnet'ten deliller getirmişlerdir. Kur'andan getirilen deliller genelde şu iki âyettir:

Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et, onlara karşı sert davran. Onların varacakları yer cehennemdir. O ne kötü bir varış yeridir!<sup>15</sup>

Ey iman edenler! Kâfirlerden yakınınızda olanlara karşı savaşın ve onlar (savaş anında) sizde bir sertlik bulsunlar. Bilin ki, Allah sakınanlarla beraberdir.<sup>16</sup>

Hz. Peygamber'in ömrü boyunca, Müslüman olmalarına kadar bütün kâfirle savaşmış olmasını, Hz. Peygamberin ikrahı bizzat kendisinin uygulaması olarak değerlendiren bu âlimler Hz. Peygamber'in yapmış olduğu savaşları bunun doğruluğuna delil olarak getirmişlerdir.<sup>17</sup> Görüşlerine dayanak yaptıkları bir başka delil de şu hadistir:

Hz. peygamber bir adama "Müslüman ol" dedi. Adam da "Bana dayatma yapıldığını düşünüyorum" deyince, Hz. Peygamber "Öyle olsa bile (Müslüman ol)" dedi.<sup>18</sup>

Bu hadiste de görüldüğü üzere Hz. Peygamber ikrah altında bile olsa tebliğin yapılabilceğine ve bu şekilde gerçekleşen imanın geçerli olduğuna vurgu yapmaktadır.

Cüveynî (ö. 478/1085) genel kanaatin aksine, bütün müşriklerin öldürülmesi ve ikrahın caiz olduğu hükmünün Tevbe 9/5 âyeti ile değil şu iki âyetle verildiğini iddia etmektedir:<sup>19</sup>

12 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut, t.s., XII, 119-120.

13 Nisa, 4/90

14 Cessâs, *Ahkâmü'l Kur'an*, IV. 269; Râgıb el-İsfehânî, *Câmi'u't-tefsîr*, I, 530.

15 Tevbe, 9/73.

16 Tevbe, 9/123.

17 İbn Hazm, *Muhallâ bi'l-âsâr*, XII, 120.

18 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b. Esed b. eş-Şeybanî, *el-Müsned*, nşr: Şuâyb el-Arnaût, Âdil Mürşid ve diğerleri, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1421/2001, XX, 234.

19 Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, y.y., 2007, XVIII, 5.

Onlar kendileri inkâr ettikleri gibi, keşke siz de inkâr etseniz de eşit olsanız isterler. Allah yolunda hicret etmedikçe onlardan dost edinmeyin. Eğer yüz çevirirlerse onları tutun, bulduğunuz yerde öldürün. Onlardan dost ve yardımcı edinmeyin.<sup>20</sup>

Onları bulduğunuz yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne çıkarmak, adam öldürmekten daha kötüdür. Mescidi Haram'ın yanında, onlar savaşmadıkça siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa onları öldürün. İnkâr edenlerin cezası böyledir.<sup>21</sup>

Genel bir nesihden söz edenler, cizyenin caiz oluşunu tahsis delili ile açıklamışlardır. Bakara 2/256 âyetini tamamen nesheden Tevbe 9/5 âyetinin, "*Kitap verilenlerle, boyunlarını büküp kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.*"<sup>22</sup> âyeti ve sünnetteki bazı uygulamalar ile tahsis edildiğini iddia etmişlerdir. Buna göre, cizye verinceye kadar savaşmayı emreden âyet ehl-i kitap olan kâfirleri; Hz. Peygamber'in uygulamaları da kadın, çocuk ve rahipleri ikrah yapılacaklardan tahsis etmiştir.<sup>23</sup>

Vâhidî (ö. 468/1076) Bakara 2/256 âyetin anlamı ve hükmü bağlamında İbn Abbas (ö. 68/687-88), Mücahid (ö. 103/721) ve Katâde'den (ö. 117/735) şöyle bir yorum nakletmektedir: Âyetin anlamı "Araplar Müslüman olduktan sonra ikrah yoktur" şeklindedir. Araplar ümmi bir toplumdur. Onların ne kitapları ne de dinleri vardı. İşte bu yüzden herkes gönüllü ya da kerhen İslâm'a girinceye kadar yapılacak ikraha müsaade edildi. Bundan sonra Allah bu âyeti (Tevbe 9/29) indirerek cizye almak şartıyla ehl-i kitabın din konusunda ikrahını yasakladı.<sup>24</sup> Vahidi, *el-Veciz* isimli eserinde de Arapların İslâm'a zorlanma nedeni olarak, müşrik olmalarını gerekçe göstermektedir.<sup>25</sup>

Nesihle alakalı olarak dile getirilen ikinci görüş kılıç âyetinin, Bakara 2/256 âyetini kısmen neshettiği şeklindedir. Bu görüşe göre, Bakara 2/256 âyeti sadece müşrik Araplar bakımından neshe uğramıştır. Fakat ehl-i kitap gibi kendisinden cizye alınması caiz olan kâfirler açısından hükmü hâlâ devam etmektedir.

Cessâs âyetin kısmen neshe uğradığı şeklindeki iddiayı, İbn Hazm'ın yaptığı gibi âyetlerin nüzul tarihleri ile açıklamaktadır. Buna göre, Bakara 2/256 âyeti, müşrik Araplarla savaşılmasını emreden âyetlerden önce nâzil olmuştur. Hz. Peygamber'in hak peygamber olduğu ile ilgili deliller tamamlanmadığı için Allah, müşrik Araplarla savaşmayı henüz emretmemiştir. Deliller tamamlandıktan sonra müşrik Arapların Hz. Peygamber'i inkârda inat etmeleri üzerine Allah "*Müşrikleri*

20 Nisa, 4/89

21 Bakara, 2/191

22 Tevbe, 9/29

23 Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'li-ahkâmî'l-Kur'an*, nşr: Ahmed el-Berdûni ve İbrahim Etfîş, Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1383/1964, VIII, 72.

24 Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri, *el-Vasit fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecid*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1415/1994, I, 369.

25 Vâhidî, *el-Veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, Dâru'l-kalem, Beyrut 1415/1994, I, 183.

artık bulduğunuz yerde öldürün. Haram aylar sona erdiğinde [antlaşma şartlarına uymayan] müşrikleri ele geçirdiğiniz yerde öldürün”<sup>26</sup> âyeti ve bu anlamdaki diğer âyetleri indirdi. İşte Allah’ın bu âyetlerde “müşrik Araplarla” savaşılmasını emretmesi ile Bakara 2/256 âyetin hükmü müşrik Araplar açısından neshedilmiş oldu. Buna göre âyetin hükmü cizye vermeyi ve Müslümanların hükmü altına girmeyi kabul eden ehl-i kitap için geçerliliğini sürdürmektedir.<sup>27</sup>

Bakara 2/256 âyetinin ehl-i kitap ve Mecûsiler gibi belli bir grup hakkında hükmünün devam ettiğini düşünenler buna kanıt olarak Hz. Ömer’in (634-644) şu uygulamalarını delil göstermişlerdir:

Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) babasının şöyle dediğini rivâyet etmiştir: Ömer b. Hattab’ı, ihtiyar bir Hristiyan’a: “Eğer Müslüman olursan selamete erersin. Çünkü Allah Hz. Muhammed’i hakla göndermiştir” derken duydum. İhtiyar, Ömer’e: “Ben çok ihtiyarım. Üstelik ölüm bana yakındır. Müslüman olmak istemiyorum” dedi. Bunun üzerine Ömer: “Ey Allah’ım! Benim ona tebliğ ettiğime şahit ol” dedi ve “dinde zorlama yoktur” âyetini okudu.”<sup>28</sup>

(Hz. Ömer’in kölesi Estak anlatıyor) Ben, Hz. Ömer’in kölesiydim ve Hristiyan’dım. Hz. Ömer ara sıra bana İslâm’ı arz eder ve şöyle derdi: “Eğer Müslüman olsaydın emanetim yani halifelik işinde seninle yardımlaşardım. Fakat Hristiyan olduğun için seni Müslümanların emaneti hususunda yardımcı yapmam helâl değildir.” Ama ben Müslüman olmuyordum. O da “Dinde zorlama yoktur” buyuruyordu. Vefat edeceği zaman beni azat etti. Ben hâlâ Hristiyan’dım. Bana, ‘Dilediğin yere git’ dedi.<sup>29</sup>

Hz. Ömer’in ehl-i kitap olan kişilere ikrah yapmaması ve buna gerekçe olarak her iki olayda da Bakara 2/256 âyetini okuması Hz. Ömer’in, bu âyetin hükmünün hala devam ettiği şeklinde bir kanaatine sahip olduğunu göstermektedir.

Kurtubî (ö. 671/1273), kâfirlerin esir alınmasına müsaade eden Muhammed 47/4 âyetinin<sup>30</sup>, Tevbe 9/5 âyeti ile neshedildiği şeklindeki yorumlara karşı çıkmış ve her iki âyetin de muhkem olduğunu iddia etmiştir. Kılıç âyetindeki “وَأُولَئِكَ/ onları alın” emri de bu anlamı desteklemektedir. Çünkü “almak” ile kastedilen müşrikleri esir almaktır. Esir de öldürülmek, affedilmek veya fidye istemek için alınır. Hz. Peygamber’in yaptığı ilk savaştan itibaren zaten esirler hakkında öldürme, affetme ve fidye alma şeklindeki hükümler bir arada uygulanı gelmiştir.<sup>31</sup>

26 Tevbe, 9/5.

27 Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, II, 168.

28 İbn Hazm, *Muhallâ bi’l-âsâr*, XII, 120; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’an*, III, 280.

29 Müttakî, Alauddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han el-Hindî, *Kenzü’l-ummâl fi süneni’l-akvâl ve’l-ef’âl*, nşr: Bekrî Hayyânî-Safve es-Sekâ, Müessesetü’r-risale, Beyrut 1401/1981, IX, 205.

30 Muhammed, 7/24: “Sonunda onlara üstün geldiğinizde onları esir alın; savaş sona erince onları ya karşılıksız, ya da fidye ile salverin.”

31 Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’an*, VIII, 72



Taberî (ö. 310/923), konuya farklı bir açıdan yaklaşmakta ve Bakara 2/256 âyetinin neshedildiğine yönelik bütün görüşleri reddetmektedir. Ona göre âyet, sadece ehl-i kitap, Mecûsiler ve cizye alınması caiz olan kâfirler hakkında nâzil olmuştur ve hükmü bu kimseler için her zaman bâkî olagelmıştır. Taberî nesih iddiasının geçersizliğini de şu şekilde izah etmektedir:

Nâsîh, mensûhun hükmünü geçersiz kılar. (Allah'ın hem ikrahı yasaklayıp hem de dine girmeleri için kâfirlerle savaşmayı emretmesinde olduğu gibi) İkisinin bir arada bulunması caiz değildir. Âyetten zâhiren anlaşılan, emrin ve nehyin umum ifade etmesidir. Fakat âyette gizli olan anlam, bu emir ve nehyin insanlardan bir kısmını kapsayacak şekilde husus ifade ettiği'dir. Mensûh olan bölüm ise hükümden çıkarılmıştır. Bunun tersine (yani âyet bütün kâfirler için zorlamayı nehyediyor şeklinde) bir tevil yapabilmek için âyette herhangi bir delil de yoktur.<sup>32</sup>

Taberî âyetin bütün kâfirleri kapsadığı şeklinde yapılacak bir yorumun mümkün olmamasını, Hz. Peygamber'in her dönemde müşrik Arapların ve irtidad edenlerin Müslüman olmayı kabul etmemeleri halinde öldürülmeleri yönünde emir verdiğini aktaran rivâyetlere dayandırmaktadır. Şayet müşrik Araplar ve mürtedler de Bakara 2/256 âyetinin hükmüne dâhil olsalardı, Hz. Peygamber onlar hakkında "ya ölüm ya İslâm" şeklinde bir hüküm vermezdi. Hz. Peygamber'in âyete rağmen bir hüküm vermesi düşünülemeyeceğine göre "Dinde zorlama yoktur" sözünün, "kendisinden cizye alınması makbul olan ve İslâm'ın hükmüne rıza gösteren kimse dinde zorlanamaz" anlamına hamledilmesi daha doğru olur.<sup>33</sup>

Nesih iddiasına karşı çıkanlardan birisi de İbnü'l-Arabî'dir (ö. 543/1148). O da "*Dinde zorlama yoktur*" âyetine rağmen kâfirlerin din adına zorlanmasının meşru olduğunu iddia etmektedir. İbnü'l-Arabî dinde ikrahın hem yasak hem de caiz olmasını ikrah kavramına yüklediği anlam ile izah etmiştir. Ona göre âyette bahsi geçen ve yasaklanan ikrah, kişinin batıl olan bir dine girmesi için yapılacak olan zorlamadır. Hak din olan İslâm'a girmesi adına yapılacak zorlama ise zaten dinin bir gereğidir. Çünkü İslâm'da kâfirin sadece din için öldürülmesine izin verilmiş olması, dinde ikrahın var olduğunun en açık göstergesidir.<sup>34</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre kâfirin din uğruna öldürülmesine izin veren deliller ise "*Fitne ortadan kalkıncaya ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın! (İnkâra) son verirlerse şüphesiz ki Allah onların yaptıklarını çok iyi görür.*"<sup>35</sup> âyeti ve "*Allahtan başka ilah olmadığını söyleyinceye kadar insanlarla savaşmakla emir olundum*"<sup>36</sup> hadisidir.

32 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, V, 414.

33 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, V, 414-415.

34 İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Beyrut, ts.), I, 311.

35 Enfâl 8/39.

36 Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah, *el-Câmiü's-sahih*, "İstîtabetü'l-mürteddin ve'l-muânidin ve kıtâlühüm", Dâru İbn Kesîr, yy., 1423/2002, 3.

Tâhir b. Âşûr da Bakara 2/256 âyetin umum anlamı ifade etmediğini, belli bir gruba özel indirildiği görüşündedir. Fakat o, âyetin kapsamına dâhil olanları, İslâm'a ilk kez girecek olanlar ve tekrar girecek olanlar (mürtedler) ayrımı ile tespit etmektedir. Bu bağlamda Müslüman yapabilmek için kâfirlere ikrah uygulanamazken, İslâm'dan çıkmış olanlara anlara tekrar dine girmesi için ikrah yapılabilmektedir.<sup>37</sup>

Bakara 2/256 âyeti ile ilgili olarak aktardığımız bu yorumların dışında başka yorumlar da yapılmıştır. Fazla taraftar bulmamakla birlikte tefsirlerde yer alan görüşler şunlardır:

- Âyet, kılıçla Müslüman yapılan kişiye “Mükreh” denilmeyeceği anlamına gelmektedir.
- Âyet, esirler hakkında gelmiştir. Bu manada âyet, ehl-i kitaptan esir düşen yetişkinlere ikrahın yapılmayacağını ifade etmektedir. Putperest ve Mecûsilerden esir düşenler ise ister küçük isterse yetişkin olsun İslâm'a girmeleri hususunda icbar edilebilir. Çünkü onların esirlerinden faydalanılmaz. Kestikleri yenmez, kadınları ile cima edilemez. Necaset ve meyte yeme gibi necis şeyleri, kendilerine din edinmişlerdir. Efendi olacak kişi bu tip şeyleri pis bulacağından onlardan istifade etmek de imkânsızlaşacaktır. Bu yüzden icbar caiz olur. Çocuklar ise batıl bir dine girmesinler diye icbar edilirler.<sup>38</sup>
- Âyet, sadece dünyevî konularda ikrahı yasaklamaktadır. Bu manada İslâm'a girmesi için zorlanan ile zorlanmayan kişi sorumluluk bakımından aynıdır.
- Âyet, baskı ile yapılan ve itaat anlamına gelen fiillere ahirette itibar edilmeyeceğini bildirmektedir. Allah kalpte gizli olanlara kıymet verir ve ihlasla yapılan fiillerden razı olur. “Ameller niyetlere göredir”<sup>39</sup> ve “Amel olarak az da olsa en ihlaslı olan sana yeter”<sup>40</sup> hadisleri buna delildir.
- Âyet, Allah'ın ceza (yapılan iyiliklere verilen karşılık) hususunda zorlanamayacağını bildirmektedir. Dilediği gibi davranan kişiye karşı Allah da dilediği gibi karşılık verebilir. Aynı şekilde Allah “yardım etme” veya “koruma” gibi talepleri de kabul etmek hususunda zorlanamaz. “Hz. Muhammedin iplerinden (sahabe) birisini aldım” ifadeesindeki “ip” lafzı gibi, âyetteki “urvetül vuska” ifadesi de “güvenilen kişiler” anlamında mecazen kullanılmıştır.<sup>41</sup>

37 İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1977, II, 337.

38 Kurtubi, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, III, 281.

39 Buhârî, “Bedü'l-vahy”, 1; Müslim, el-Haccâc Ebü'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, “*el-Câmiû's-sahih*”, nşr: Muhammed Fuad Abdülbâki, Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut, t.s., “İmâret”, 155.

40 Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürrauf b. Tacilarifin b. Ali, *Fezû'l-kadîr şerhü'l-Câmi's-sağîr*, el-Mektebü't-ticâriyyetü'l-kübâ, Mısır 1356, I, 216.

41 Râgıb el-İşfehâni, *Câmi'ü't-tefsîr*, I, 530-531.

İslâm'ın ilk yıllarında uygulanan ve hoşgörüyü dayalı tebliğ metodunun alternatif olarak gösterilen cihadın gerçekten dinin tebliği ile alakalı olup olmadığının ve tebliğde ikrahın caiz olduğu iddiasının doğru tespit edilebilmesi için fakihlerin cihad kavramına yükledikleri anlamın doğru tespit edilmesi büyük önem arz etmektedir.

## 2. KLASİK ANLAYIŞTA CİHAD VE TEBLİĞ

### 2.1. Cihadın Tarifi

Fıkıh kitaplarında yapılan tarifler özü aynı olmakla birlikte kapsam bakımından farklılıklar göstermiştir. Dar kapsamlı olan tarifler inanmayanlara karşı sadece kılıçla yapılan mücadeleye hasredilerek genelde "hak olan dine davet etmek, kabul etmeyenlerle savaşmak" şeklinde yapılmıştır.<sup>42</sup> Daha geniş anlamda yapılan tarifler ise kılıç dışındaki yöntemleri de kuşatacak bir biçimde "Allah yolunda can, mal, lisan ve benzeri bir şeyle savaşmak suretiyle sahip olunan güç ve enerjinin harcanması" şeklinde yapılmıştır.<sup>43</sup> Tarifte yer alan "lisan ve benzeri" ifadesi cihadın sadece kılıçla yapılmayacağını, dinin duyurulması noktasında verilecek her türlü mücadelenin cihad kabul edileceğini ortaya koymaktadır.

Cihad kavramı, bazen kâfirlere karşı yapılan mücadelenin de dışına çıkarılarak kişinin nefsiyle olan mücadelesini de kapsayacak şekilde ele alınmıştır. İbn Âbidîn, din adına gösterilen her türlü çabanın cihad olduğunu çekilen meşakkat bağlamında izah etmiştir. Ona göre cihadın fazileti çok büyüktür. Bu faziletin elde edilmesi ve Allah'a yakın olunabilmesi için canın feda edilmesi gibi büyük meşakkatlere katlanılması gerekir. Fakat katlanılması gereken bu meşakkatlerin en ağırı, nefsi devamlı olmak şartıyla itaat etmeye hasretmek, hevâ ve arzulardan uzak tutmaktır. Dolayısıyla da cihadın en zor olanı nefsin terbiyesiyle olan mücadeledir. Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber bir gazve dönüşünde "*Küçük cihaddan büyük cihada döndük*"<sup>44</sup> buyurmuştur. Yine İbn Mes'ûd hadisinde yer alan faziletli ameller sıralanması da bu manayı tekid sadedindedir. Bu hadiste Hz. Peygamber en faziletli davranış olarak vaktinde kılınan namazı, akabinde anne babaya iyilik etmeyi zikretmiş bunlardan sonra Allah yolunda yapılan cihadı zikretmiştir. Düzenli tekrar eden bu ibadetleri vaktinde yapmanın hem farz-ı ayn olması hem de tekrarın sıklığı sebebiyle bu ibadetleri alışkanlık haline getirmenin zorluğu, nefisle yapılan mücadeleyi silahla yapılan cihaddan daha faziletli kılmaktadır.<sup>45</sup>

42 Serahsi, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl, *el-Mebsut*, Beyrut, t.s., X, 2; Bâberti, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *el-Înâye*, y.y.,t.s., Dâru'l-fikr, V, 437; İbn Âbidîn Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'l-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1412/1992, IV, 195.

43 Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekr b. Mesud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, Matbaatü'l-cemaliyye, Beyrut 1327/1910, VII, 97.

44 İbn Battâl el-Kurtubî, Ebû'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdülmelik, *Şerhu Sahîhi'l-Buhâri li-ibn Battâl*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2003, X, 210.

45 İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, IV, 119-120.

## 2.2. Cihadın Farz Kılınma Nedeni

Fıkıh kitaplarını incelediğimizde cihadın, genel seferberlik dışında kifâi vacib olduğu hususunda âlimlerin ittifak ettiklerini fakat cihadın emredilmesindeki gayenin ne olduğunu hususunda ihtilaf ettiklerini görmekteyiz. Hanefî âlimler, cihadın farz kılınış nedenini iki gerekçeyle izah etmişlerdir. Bunlardan ilki, hak dine davet etmek ve onun duyurulmasını sağlamak, ikincisi ise kâfirlerden gelen kötülük ve zulümden İslâm toplumunu korumaktır.<sup>46</sup> Şafîî mezhebi ise cihadın emredilme sebebi olarak, küfrün yeryüzündeki varlığını ve onunla mücadele edilmesini gerektirip göstermiştir.<sup>47</sup>

Şafîî âlimler, küfrün yok edilmesi amacıyla cihadın emredildiği görüşünün meşruiyetini şu şekilde açıklamışlardır: Allah dünyayı insanoğluna bir yurt olması ve orada imtihan edilmesi için yaratmıştır. Tıpkı diğer canlılar için çeşitli rızıklar yarattığı gibi Allah, istifade etmesi amacıyla insanlar için de farklı rızıklar ve mülkler yaratmıştır. Ancak akıl sahibi olması nedeniyle diğer varlıklardan farklı olarak insanoğluna, bu nimetlerin yanında birbirlerini ve verilmiş olan rızıkları yok etmelerine engel olacak sorumluluklar da yüklemiştir. Din ve dünya maslahatlarıyla alakalı olan bu genel sorumluluklardan bazı kifâi farzlar neşet etmiştir. Allah'ın insana ilham ettiği ve sebeplere bağladığı dünya ile ilgili menfaatlerin korunması hususunda ayrıca bir emre ya da teşvike gerek yoktur. Çünkü bunlar alış-veriş ve mülk edinme konularında olduğu gibi insanın tabiatında zaten var olan güdülerdir. Fakat dinin özünden kaynaklanan maslahatların devamlılığını koruma isteği, içgüdü olarak mevcut olmadığından insanoğluna ayrı bir emirle farz kılınmıştır. Bu meyanda insana yüklenen «dine davet» görevinin *baskıyla* ve *delille* olmak üzere iki şekilde yapılabileceğini düşünen Şafîî âlimler, baskı ile olan dine davet şeklinin cihad, delille yapılan davetin de ilim olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>48</sup>

Cihadın hangi gerekçelerle yapılacağı noktasında farklı görüş bildiren âlimler, karşı tarafın Müslüman olması ya da cizye vermeyi kabul etmesi durumunda kılıç kullanmaya gerek kalmadığı noktasında hem fikir olmuşlardır. Ancak burada akıllara, savaş neticesinde Müslüman olan bir kişinin imanının ne derece muteber olacağı sorusu gelmektedir. Müctehidler bu soruyu dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki açıdan ele almışlar ve ikrah ile gerçekleşen imanın uhrevî anlamda geçerli olmayacağını söylemişlerdir. Bu manada hakikî bir imandan söz edebilmek için imanın kalpten gelen bir tasdikle gerçekleşmesi şarttır.<sup>49</sup> Filhakika inancın, içten gelen bir

46 Merğînâni, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebü Bekir b. Abdülcelil, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, Beyrut, t.s., II, 378; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, VII, 98; Mevslî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdud, *el-İhtiyar li-ta'li'l-Muhtâr*, Beyrut 1356, IV, 118.

47 Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XVII, 389; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *Neylü'l-evtâr*, nşr: İsmüddin es-Sabâbitî, I-VIII, Dâru'l-hadis, Mısır 1413/1993, VII, 246.

48 Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XVII, 392-393.

49 Serahsî, *el-Mebcut*, I, 153; İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî, *el-Muğni*, Mektebetü'l-Kâhire, Riyad 1388/1968, IX, 24; Gaznevî, Ebü Hafs Sirâcüddin Ömer b. İshâk b. Ahmed, *el-Gurretü'l-münife fi tahkiği bazı mesâilî'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, y.y., 1986, s. 153.

tasdikle kulun kalbinde gerçekleşen bir olay olması nedeniyle bu cevabın itiraz edilecek bir yönü bulunmamaktadır.

İkrah ile gerçekleşen imanın uhrevî anlamda geçerli olmaması, Bakara 2/256 âyetindeki "قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ" kısmına dayandırılmıştır. Allah, hak ile batılın birbirinden açık bir şekilde ayrıldığını ve hak olanı kabul ettirmek için insanlara ikrah yapmaya artık gerek kalmadığını bildirmiştir. Hattâbî, genelde ikrahın cevazına delil gösterilen "Allahtan başka ilah olmadığını söyleyinceye kadar insanlarla savaşmakla emir olundum. Kim bunu söylerse canını ve malını korumuş olur. (ahiretteki) hesabı ise Allah'a aittir."<sup>50</sup> hadisini farklı bir bakış açısıyla ele almış ve bu hadisin ikrah altında açıklanan imanın geçerli olmayacağına delil teşkil edeceğini söylemiştir. Çünkü hadiste ikrah ile gerçekleşen imanın sıhhatinden emin olunamadığı için bu kişinin hesabını ahirete bırakma ihtiyacı hissedilmektedir.<sup>51</sup>

Baskı altında açıklanan imanı uhrevî anlamda geçerli kabul etmeyen müctehidler, yapılan baskının "haklı ikrah" olması durumunda hukuki ve beşerî ilişkiler bağlamında geçerli kabul edileceğini, böyle bir kişiye muâmelât konularında Müslüman hükümlerinin tatbik edileceğini iddia etmişlerdir. Haksız olarak yapılan zorlama sonucunda itiraf edilen imanı ise uhrevî ve dünyevî manada muteber kabul etmedikleri için böyle bir kişiye muâmelât konularında İslâm hükümleri de uygulanamaz demişlerdir.<sup>52</sup>

Müctehidler ikrahın haklı/haksız oluşunu, kâfirin cizye vermeye ehil olup olmamasıyla ilişkilendirmişlerdir. Buna göre cizye vermeye ehil olmayan kâfire yapılacak her türlü ikrahı *haklı* bulunurken, cizye vermeye ehil olan ve bir anlaşma yapılan kâfire uygulanacak ikrah ise *haksız* telakki edilmiştir. Cizyenin ikrahı sonlandıran bir unsur olduğu noktasında hem fikir olan âlimler, cizye vermesi caiz olan kâfirlerin kimler olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.

### 2.3. Cizye: Cihadın Nihâyet Bulması

Cizye "kâfi gelmek; karşılığını vermek, ödemek" manasındaki ceza mastarından türemiş bir isim olup, İslâm literatüründe, tebaadan sayılan gayri müslimlerin ödedikleri verginin adıdır.<sup>53</sup> Bu vergi gayri müslim vatandaşların can ve mal güven-

50 Buhârî, "İstîtabetü'l-mürteddîn ve'l-muânidin ve kitâlühüm", 3.

51 Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed, *Meâlimü's-sünen= şerhu Sünen-i ebî Dâvûd*, el-Matbaatü'l-ilmîyye, Halep 1351/1932, II, 10.

52 Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Bağdâdî, *el-Hâvî'l-kebir fi fihki mezhebi'l-imam eş-Şâfiî*, nşr: eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvid ve Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Lübnan 1419/1999, XIII, 449; Serahsî, *el-Mebsut*, XXIV, 57; İmrânî, Ebü'l-Hüseyn İbn Ebi'l-Hayr Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Salim b. Esad, *el-Beyân fi mezhebi'l-imam eş-Şâfiî*, nşr: Kasım Muhammed en-Nürî, Dâru'l-minhâc, Cidde 1421, XII, 51; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 23; İbn Kudâme Ebü'l-Ferec, Şemsüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, t.s., X, 107; Buhûti, Mansûr b. Yûnus b. Salâhidîn, *Dekâiku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ*, Âlemü'l-kütüb, y.y., 1414/1993, III, 401.

53 İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya b. Muhammed er-Râzi el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü*

liğinin temin edilmesine karşılık alınmaktadır. İslam dini, risâlet öncesi dönemlerde de uygulanan bu vergiyi, sadece çalışabilen ve işi olanlara hasrederek daha insanî bir boyuta çekmiştir. Cizye bir bakıma devlete olan bağlılığın sembolik ifadesidir.<sup>54</sup>

Müctehidler, iki grup gayri müslimden cizye alınmasının caiz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bunlar, ehl-i kitap olanlar ile Mecûsiler gibi ehl-i kitap olup olmadığı şüpheli olan gayri müslimlerdir. Müşrik Araplardan ise hiçbir surette cizye alınmayacağı hususunda da ittifak etmişlerdir.<sup>55</sup>

Cizye vermelerinin caiz olup olmadığı bağlamında haklarında ihtilaf edilen gayri müslimler ise Arap olmayan putperestlerdir. Şafî mezhebine göre bunlardan cizye alınması caiz değildir. Çünkü kıtal âyeti ile bütün kâfirlerin bulunduğu yerde öldürülmesi emredilmiştir. Ancak Tevbe 9/29 âyeti ile ehl-i kitaptan olanlar; Abdurrahman b. Avf'ın (ö. 32/652), Hz. Peygamber'in Hecer Mecûsilerinden cizye aldığına dair şahitliğini nakleden hadis<sup>56</sup> ile de Mecûsiler bu hükmünden tahsis edilmiş ve cizye ödemelerine izin verilmiştir. Bunların dışında kalan diğer bütün kâfirlerden cizye alınması asla caiz değildir.<sup>57</sup>

Hanefî mezhebine göre tıpkı ehl-i kitaptan cizye alındığı gibi Arap olmayan putperestlerden de cizye alınabilir. Hanefiler bu görüşlerini, Arap olmayan müşriklerin esir alınmasının caiz oluşu ile izah etmişlerdir. Esir alınmak suretiyle inancı üzerinde kalmasına izin verilen gayri müslimler, aynı hakka cizye ile de sahip olabilirler.<sup>58</sup>

Malikî mezhebinde meşhur olan görüşe göre Arap olmayan müşriklerden cizye alınabileceği gibi müşrik Araplardan bile cizye alınabilir.<sup>59</sup> Bu görüşlerini, Hz. Peygamber'in müşrik düşmanla karşılaştıklarında ordu komutanlarının ne yapacaklarına dair verdiği talimattaki "müşrik" tabirinin umum ifade etmesine dayanmışlardır.<sup>60</sup>

Cizyenin konulmasında gözetilen maksat, yapılan zimmet sözleşmesi ile kâfirin "ya İslâm ya da ölüm" şeklinde bir zorlamaya tabi tutulmaması, inancı üzere devam etmesine müsaade edilmesidir. Cizye anlaşması, kâfirlerin can ve mal güvenliğini temin adına yapılan bir sözleşmedir. Dolayısıyla antlaşmaya rağmen yapılacak ikrah, mütecâviz bir eylem niteliği taşıyacağından "haksız" kabul edileceği aşikârdır.

*mekâyisi'l-luğa*, nşr: Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-fikr, Kahire 1399/1979, I, 455; Neseî, Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Tilbetü't-talebe fi'l-istilâhâti'l-fikhiyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1311, I, 42.

54 Bk. Saffet Köse, *İslâm Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 36-39.

55 Merginânî, *el-Hidâye*, II, 402; Mevâk, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsim el-Mevvâk el-Abderî el-Girnâti, *et-Tâc ve'l-iklil li muhtasar-ı Halil*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, y.y., 1416/1994, IV, 594.

56 Buhârî, "Cizye", I.

57 İbnü'l-Mehâmîlî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Lübâb fi'l-fikh*, Dâru'l-Buhârî, Medine 1416, s. 375; Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebir*, XIV, 298; Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf, *el-Mühezzeb fi fikhîş -Şâfi*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, y.y., t.s., III, 306.

58 Merginânî, *el-Hidâye*, II, 402.

59 Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklil*, IV, 594

60 Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühû*, Şam 1989, VIII, 36.



Buradan hareketle, can ve mal güvenliğinin temini adına kendisiyle anlaşma yapılmamış olan kâfirlere, din hususunda yapılacak her türlü baskı "*haklı*" görülmüştür.<sup>61</sup>

Müctehidlerin, ikrah ile gerçekleşen imanı dünyevî ve uhrevî şeklinde ayırmaları ve uhrevî boyutunu Allah'a havale etmekle birlikte beşerî ilişkilere yönelik muâmelât konularında geçerli kabul etmeleri, söz konusu imanı hakikat anlamında bir inanç olmaktan ziyade bir tâbiyet konusu gördüklerini göstermektedir. Müctehidlerin beşerî konularda geçerli kabul ettikleri bu inanç, vatandaşları arasındaki bağı din üzerine kurmuş olan bir devlette, kişinin devlete olan aidiyetinin ya da en azından ona karşı zarar verme ihtimali taşımadığının sembolü kabul edilebilir. Fıkıh kitaplarında geçen, "Müslümanların lehine ve aleyhine olan durumlar, cizye vermeyi kabul edenler hakkında da geçerlidir" ibaresi ile cizyenin geçerli olması için ileri sürülen "kâfirlerin beşerî konularda İslâm hükümlerine bağlı kalmayı kabul etmesi"<sup>62</sup> şartı, cizye verenlerin de bu anlaşma sebebiyle İslâm devletinin bir vatandaşı kabul edildiklerini gösterir.

Cihadın özünde, kılıç zoruyla da olsa tüm insanların Müslüman yapılması gibi bir gaye olsaydı, İslâm'ın "zimmi" ya da "müstemen" gibi çeşitli nitelemelerle, kâfirlerin inançları üzerinde özgürce dolaşmalarına müsaade etmemesi gerekirdi. Gayri müslim tebaanın varlığı, cizye karşılığında düşman ülkelerine inançlarını yaşama hakkının verilmesi ve savaş meydanında olsa dahi savaşa katılmayan kadınların öldürülmemeleri, cihadın salt inanç bağlamında her kâfire karşı değil, sadece devletin varlığına veya İslâm'ın tebliğ görevine karşı tehlike arz edenlere karşı emredildiğini gösterir. Serahsî'nin dile getirdiği "öldürülmeleri caiz olmadığı için kadın ve çocuklardan cizye alınmaz"<sup>63</sup> hükmü de öldürmenin inançla ilişkili olmayıp tehdit unsuru olmakla alakalı olduğunu açıkça göstermektedir. Yine Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]), öldürülmesi caiz olan bir kâfirin cizye vermesi durumunda öldürülmeyeceği yönündeki kararı, bu kararı kâfirin savaştan elini çekmiş olması ile izah etmesi ve en önemlisi "savaşılmayan kişi ile savaşılmaz" şeklinde bir yargıda bulunması, siyer ve cihad bölümlerinde kullanılan "kâfir" kavramı ile "dine karşı tehdit oluşturan unsurların" kastedildiği kanaatini güçlendirmektedir.<sup>64</sup>

Hanefî âlimlerin dile getirdikleri "Müslümanların görevi kâfirleri İslâm'a davet etmek girmemesi durumunda da onlarla savaşmak"<sup>65</sup> şeklindeki ifadeleri ve İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) "Kılıçla yapılan cihad, kâfirlerle din için savaşmaktır."<sup>66</sup> ifadelerini de bu bağlamda yani "tehdit oluşturan kâfirler" şeklinde değerlendirmek daha uygun düşecektir.

61 Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XIII, 449; İmrâni, *el-Beyân*, XII, 51.

62 Meydâni, Abdülğani b. Talib b. Hammade ed-Dımaşki el-Hanefi, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thc. Abdürrezzâk el-Mehdi, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2012, IV, 116.

63 Serahsî, *el-Mebsut*, X, 81.

64 Age., X, 77.

65 Age., X, 2; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 195.

66 İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *el-Mukaddimatü'l-mümehtedat*, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, y.y., 1408/1988, I, 342.



*Reddü'l-Muhtar* isimli eserde geçen ve Kuhistânî'nin (ö. 962/1555) *el-Muhit*'ten yaptığı rivâyette dile getirilen “küfrün cezası olarak vacip görülen öldürme, cizye ile kalkar”<sup>67</sup> görüşü, cihadda hedeflenen gayenin kalplerde olan küfrü, hak olan din ile değiştirmek olmadığının bir başka ifadesidir. Çünkü öldürme cezası sadece küfrün varlığından dolayı gerekli görülmüş olsaydı, küfrün devam ediyor olması sebebiyle cizyenin öldürme cezasını kaldırmaması gerekirdi. Kâfirlerin cizye vermeyi yani İslâm hükümlerinin tatbikini kabul etmeleri ve bu sayede öldürülmekten kurtulmaları, cihadda hedeflenen gayenin sadece tehdit unsurlarının bertaraf edilmesi olduğunu gösterir. Kâfirlerle yapılan zimmet anlaşmasının, düşman ülkesine sığınmaları veya Müslümanlara karşı savaşmak amacıyla bir araya toplanmaları gibi durumlarda bozulması da <sup>68</sup> cihadın düşmanlığa izafe edildiği anlamı güçlendirmektedir.

Şâfiî âlimler, “Hz. Peygamber'e sövmeyi”, “Müslüman bir kadınla zina etmeyi”, “yol kesmeyi” ya da “bir Müslümanı öldürmeyi” de zimmet akdinin sonlandırılma nedeni kabul etmişlerdir. Buna gerekçe olarak sözü edilen bu eylemlerin Müslümanlara zarar vermesini göstermişlerdir.<sup>69</sup> Bu şartlarda içerik her ne kadar dinî konular gibi gözükse de aslında toplum ve onun varlığına yönelik bir zararın bertaraf edilmesinin esas alındığı rahatlıkla söylenebilir.

Cizye anlaşmasının bozulma nedenleri, cihadda ulaşılmak istenen gaye ile benzerlik gösterir. Kâfirlerin savaş açmaları veya cizye vermeyi kabul etmemeleri şeklinde özetlenebilecek olan muahedenin bozulma şartları<sup>70</sup> aslında cihad ile ulaşılmak istenen gayenin tesis edilmediği ve bu gayenin temini için savaşa ihtiyaç duyulduğu anlamına gelir. Para kazanmak amacıyla yapılmayan cizye anlaşması, aslında İslâm devletine gelebilecek tehlikenin bertaraf edildiğini gösteren bir sembol olması bakımından önemlidir. Cizye anlaşmasının yapılamaması veya bozulması, karşı tarafı İslâm devletine ve onun vatandaşı olan Müslümanlara karşı tehdit unsuru haline getirir ki bu da reaksiyon olarak cihadın işletilmesini ve bu tehlikenin kaldırılması sonucunu doğurur.

İslâm hukukunda yer alan ve herhangi bir vergi alınmaksızın cihadın terk edilmesini gerektiren cizye dışındaki anlaşmalar da cihadın mahiyetin tespit adına önem arz etmektedir. Bu anlaşmalar farklı isimlerde ifade edilmiş olsa da fıkıh kitaplarında genelde “*hüdne*” veya “*mühâdene*” başlıkları altında ele alınmıştır.

67 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 195.

68 Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi*, VII, 113; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî*, VIII, 40.

69 Müzeni, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil, *Muhtasarü'l-Müzeni fî furûîş-Şâfiyye*, Dâru'l-maârif, Beyrut 1410/1990, VIII, 367; Mâverî, *el-Hâvi'l-kebir*, XIV, 316; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, VIII, 40.

70 Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, IV, 601.

## 2.4. "Hüdne / Mühâdene"

Mühâdene, cizyede olduğu gibi kâfirlerin İslâm hükümlerine girmesini gerektirmeyen, sadece belirli bir süreliğine savaşmamak adına kâfirlerle yapılan antlaşmadır.<sup>71</sup> Bu anlaşma bir bedel karşılığında yapılabileceği gibi bir bedel alınmadan da yapılabilir.<sup>72</sup> Savaşanları rehavete sürükleyeceği ve cihad kavramının içini boşaltacağı endişesiyle zaruret durumları hariç bu tip anlaşmaların yapılması mekruh görülmüştür.<sup>73</sup>

Şafiîlere göre, galip gelme imkânı olan durumlarda yapılacak anlaşmaların dört aydan az olması müstehaptır. Şafii âlimler, güçlü olunan bir dönemde kâfirlere böyle bir süre verilmesini, Müslüman olmaları gibi bir ihtimalin varlığı ile izah etmişlerdir.<sup>74</sup> Hanbelîlere göre, mühâdene ancak yolların kapalı olması veya Müslümanların zayıf olması gibi cihadın tehirini gerektiren bir durumun zuhûr etmesi halinde yapılabilir.<sup>75</sup> Her iki mezhebe göre de Müslümanların zayıf olduğu durumlarda yapılacak olan mühâdenenin üst sınırı bir yıldır ve bu süre geçilemez. Çünkü bir yıllık süre, cizye için takdir edilen asgarî süre olup bu sürenin geçilmesi durumunda karşı taraftan cizye talep edilmesi ve cizyeye ilişkin hükümlerinin uygulanması gerekir. Her iki mezhebe göre de Müslümanların başına çok büyük felaketlerin gelmesi durumunda ise bu bir yıllık süre de uzatılabilir. Ancak bu da sınırsız olmayıp Hudeybiye anlaşmasındaki on yıllık süre, üst limit olarak belirlenmiştir ve artık hiçbir nedenle bu süreyi geçmek caiz değildir.<sup>76</sup>

Kılıç âyetinin varlığına rağmen mühâdene anlaşmasına izin veren Şafii ve Hanbelî mezhepleri, bu anlaşmanın meşruiyetini Enfâl 8/61 âyetine dayandırırılar. Üst limit olarak belirtilen on yıllık süreyi de Tevbe 9/5 âyetinin âm olan hükmünden, Hz. Peygamber'in Mekkeli müşriklerle yapmış olduğu Hudeybiye anlaşması ile tahsis ederek belirlerler. Bu mezheplere göre on yılı aşan süre Tevbe 9/5 âyetinin âm hükmüne dâhildir ve bu on yıllık süreye yapılan ziyadeler de batıldır.<sup>77</sup>

Cüveynî, mezhepteki farklı sürelerin varlığını Müslümanların sahip oldukları güç ile izah etmiştir. Buna göre, eğer Müslümanlar güçlü ise "Yeryüzünde dört ay daha dolaşabilirsiniz"<sup>78</sup> âyetine uygun olarak dört ay; cizyenin asgarî bir yıllık olması esasınca göre de en fazla bir yıldır. Müslümanların zayıf olması durumunda ise bu süre Hudeybiye anlaşmasındaki gibi on yıla kadar uzatılabilir fakat bu süre geçilemez. Cüveynî on yılın sonunda Müslümanların hâlâ zayıf olmaları durumunda, sürenin uzatılacağı yönünde bir görüşün olduğunu da nakleder. Bu görüşün iti-

71 Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklil*, IV, 603.

72 İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 296; İmrâni, *el-Beyân*, XII, 301.

73 Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklil*, IV, 603.

74 İmrâni, *el-Beyân*, XII, 302.

75 Behütî, Mansur b. Yunus b. Selahaddin el-Hanbelî, *Keşşâfü'l-kına' 'an metni'l-İkna'*, Beyrut 2009, I, 656.

76 İbnü'l-Mehâmili, *el-Lübâb*, s. 377; Şirâzi, *el-Mühezzeb*, III, 322; İmrâni, *el-Beyân*, XII, 302; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 297.

77 Şirâzi, *el-Mühezzeb*, III, 322; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 297.

78 Tevbe, 9/2.

bar edilmeyecek derecede zayıf olduğunu düşünen Cüveynî, on yıllık sürenin sona ermesi durumunda ise ne yapılacağı hususunda herhangi bir görüş belirtmemiştir.<sup>79</sup>

Mâlîkî mezhebinde konuya ilişkin iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki Muhammed b. Ali el-Mâziri'nin dile getirdiği, mühâdene süresinin devlet başkanının takdir yetkisine bağlı olduğu ve onun uygun göreceği her sürenin geçerli olacağı şeklindeki görüştür.<sup>80</sup> İkincisi de İbn Abdülber'in dile getirdiği ve dört aydan az olmasının müstehap olduğu şeklindeki görüştür.<sup>81</sup>

Hanefiler de barış anlaşması yapmanın caiz olduğu kanaatinde olup bunu tıpkı Şafîî ve Hanbelî âlimler gibi Enfal 8/61 âyetine dayandırır. Hanefî âlimlere göre, mühâdene anlaşmasında dikkate alınacak kriter süre değil, Müslümanların menfaatidir. Dolayısıyla Hz. Peygamberden nakledilen on yıllık süre, Müslümanların yapacağı yeni anlaşmalarda bu sürenin üstüne çıkmayı ya da eksiltmeyi men etmez. Çünkü anlaşmalarda tayin edilen süre, toplumun maslahatına mebni olup, maslahat gereğince eksiltilebileceği gibi artırılabilir de.<sup>82</sup> Şafîî âlimler ise yukarıda belirttiğimiz gibi Hudeybiye anlaşmasındaki on yıllık süreyi esas almışlar, anlaşmalarda takdir edilecek üst sınır olarak on yılı ölçüt kabul etmişler ve bunun üstüne çıkılmayacağını iddia etmişlerdir.

Hanefiler mühâdenedeki maslahat ile cihadda hedeflenen maslahatın aynı olmasından hareketle, Müslümanların maslahatı mühâdene yapılmasını gerektiriyorsa anlaşma yapmanın da bir bakıma cihad olacağını iddia etmişlerdir. Çünkü cihaddaki gaye Müslümanlara dokunacak şerrin bir şekilde def edilmesidir ki yapılan mühâdene anlaşması ile bu gaye elde edilmiş olunmaktadır.<sup>83</sup> Hatta gerçek manada bir ihtiyacın bulunması durumunda anlaşma yapabilmek için düşmanın şart koştuğu bazı malî sorumlulukları altına girilmesine dahi cevaz vermişlerdir. Hanefilerin vermiş oldukları bu hüküm "ehven-i şer" prensibinin bir gereğidir. Çünkü Müslümanların bu miktarı ödemeyi kabul etmemesi ve düşmanın da galip gelmesi durumunda, Müslümanların bütün malları ellerinden çıkmış olacak hatta kadın ve çocukları da esir alınmış olacaktır. İşte belli bir miktar ödemeyi taahhüt eden bir anlaşma ile Müslümanlara gelebilecek bütün bu zararlar giderilmiş olmaktadır.<sup>84</sup>

Hanefilerin bir ilke olarak dile getirdikleri ve süre bağlamında bir sınırlama getirmediikleri bu maslahat prensibini Şafîîlerin de kısmen kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Çünkü Şafîî mezhebinin de süreyi uzun tutmamak şartıyla da olsa zor durumlarda silah bırakmayı kabul etmeleri, maslahata göre hareket edilebileceğini ve menfaatin bu yönde olması durumunda cihadın terk edilebileceğini zımnen kabul ettikleri anlamına gelmektedir.

79 Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XVIII, 76-77.

80 Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklil*, IV, 604.

81 İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Kâfi fi fihhi ehli'l-Medine*, I-II, nşr: Muhammed Muhammed Moritâni, Mektebetü'r-Riyadi'l-hadiseti, Riyad 1400/1980, I, 469.

82 Bâbertî, *el-İnâye*, VI, 456.

83 Mevsilî, *el-İhtiyar*, IV, 121; Bâbertî, *el-İnâye*, VI, 455.

84 Serahsî, *el-Mebcut*, X, 87; Merginânî, *el-Hidâye*, II, 382.

## SONUÇ

Cihadın vacip kılınmasındaki temel etkenlerin isabetli bir şekilde anlaşılması durumunda cihad hakkında yapılacak yorumların bir o kadar hatalı olacağı kaçınılmazdır. Bu sebeple müctehidlerin cihad konusunu ele alırken kullandıkları kavramlarının doğru bir şekilde okunması ve konuya dair görüşlerinin bu bağlamda yorumlanması gerekir. Bakara 2/256 âyetinin, kılıç âyeti diye maruf Tevbe 9/5 âyetiyle neshedilip edilmediği hususunda yapılan yorumlara baktığımızda dile getirilen görüşlerin ortak noktasını, cizye vermesi durumunda Arap müşrikler hariç hiçbir gayri müslime baskı yapılamayacağı ve bu sebepten dolayı öldürülmeyeceği fikrinin oluşturduğunu görürüz. Müctehidler, müşrik Arapların istisna edilme nedeni olarak da diğer insanların sahip olmadıkları bir avantaja sahip olmalarını gerekçe göstermişlerdir. Nimet külfet dengesi gereğince, Hz. Peygamber'in risâlet sürecine ve bu süreçteki mucizelere tanıklık etmelerine rağmen Müslümanlara karşı düşmanlıkta aşırıya kaçmaları, Arap müşrikleri diğer gayri müslimlerden farklı bir konuma sokmuştur.<sup>85</sup> Oysa müşrik Araplar gibi Hz. Peygamber'in risâlet sürecine on yıl boyunca tanıklık eden Yahudilerin böyle bir istisnaya tabi tutulmamaları, tarihi vâkalarda gözlemediğimiz kadarıyla müşrik Araplar kadar aşırı bir düşmanlık sergilememiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu da müşriklere karşı takınılacak tavrın, gösterdikleri düşmanlığa ve verdikleri zarara göre değişeceğinin bir ifadesidir.

Kâfir kavramının "tehdit/tehlike" anlama hamledilmesi ile kılıç âyetinin Bakara 2/256 âyetini neshettiği şeklinde bir yoruma da ihtiyaç kalmamaktadır. Çünkü dinde zorlamanın yasak olması ile İslâm'a yönelmiş tehditlerin nerede tespit edilirse orada bertaraf edilmesi emri arasında hiçbir çelişki bulunmamaktadır. Taberî'nin de dile getirdiği "nesihe ancak deliller arasında tevilin kalmaması durumunda başvurulabilir oysa bu âyetler arasında tevil imkânı bulunmaktadır" şeklindeki ifade de bu anlamının bir sonucudur.

Kılıç âyetinin varlığı sulh yapmaya müsaade eden diğer âyetlerle tenakuz arz etmez. Her bir âyet, dönemin ve şartların gereklerine uygun olarak kullanılabilir farklı hükümler ihtiva etmektedir. Dolayısıyla Müslümanların saldırı ya da ihanete uğradıkları durumlarda kılıç âyetindeki hükümlere göre strateji belirlenebileceği gibi, her hangi bir zararın olmadığı veya Müslümanların menfaatinin bu yönde olduğu durumlarda ise sulh âyetlerine göre hareket edilebilir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki cihad, iddia edildiği gibi İslâm'ın tebliğ edilmesinde kullanılan bir yöntem ve dünyayı kılıç zoruyla İslâmlaştırma faaliyetinin adı değildir. Cihadda gözetilen asıl gaye, tıpkı her devletin savaştan beklediği hedeflerle aynı olup bunlar, devletin bekasını sağlamak ve vatandaşı olan Müslümanları her türlü tehdiye karşı korumaktır. Bunun için fıkıh kitaplarında bu gayenin gerçekleştirilmesinin ancak silah yoluyla mümkün olduğu durumlar için savaş hükümlerinden; barış gibi silahsız yollarla gerçekleştirilebileceği durumlar için de cizye/mühâdene gibi anlaşmalardan söz edilmiştir.

85 İbn Abdülber, *el-Kâfi*, I, 485; Serahsî, *el-Mebsut*, X, 98; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 4.



# HASAN BASRİ ÇANTAY'IN MEÂLİNDE AHKÂM ÂYETLERİNİN İZAHI\*

Yrd. Doç. Dr. Halis DEMİR\*\*

**Özet:** Kur'an-ı Hâkim ve meâl-i Kerîm, Hasan Basri Çantay'ın izahlı Kur'an tercümesidir. Bu çalışmada Çantay'ın bazı ahkâm âyetlerini izahı incelenmiştir. Meâlde bazı ahkâm âyetlerine, fikhin; ibâdât, muâmelât ve ukûbâtla konularına temas etmemiş, bazılarında da çok kısa izah getirmiştir. Çantay İslâm'ın şartlarıyla ilgili çeşitli âyetlere izahlar getirmiştir. Namaz kılmayı açıklamış; namazın farziyeti, vacipleri, sünnetleri vb. konularda izah yapmamıştır. Hacc ibadetıyla ilgili malumat vermiştir. Oruçla ilgili ahkâm âyetlerinin fikhî hükümlerine temas etmemiştir. Zekât kalemleriyle ilgili tartışmalara girmemiştir. İçki yasağının haram kılınmasının safhalarını anlatmış, fakat nesh konusuna yer vermemiştir. İdare, hukuk ve siyasetle alakalı âyetlere temas etmemiştir. Buna karşılık, âyetlerin ahlak bakımından izahlarına daha çok yer vermiştir.

*Anahtar Kelimeler:* Ahkâm, Çantay, Nesh, Namaz, Celaleyn.

## Explanation of Judicial Verses in the Translation of Hasan Basri Çantay

**Abstract:** *Kur'an-ı Kerim and meâl-i Kerim* is the Qur'an translation of Hasan Basri Çantay. This article examines some judicial Verses of this work of Çantay, In this work, he did not deal with some subjects of Fiqh such as worship, transactions, and retributions, and sometimes gave very little explanations about them. Çantay interprets articles of Islam through various verses. He explains the Prayer and obligation, incumbent and traditions of Prayer. He gives information about Pilgrimage. He did not touch on verdicts of the judicial Verses about Fasting. He did not deal with from what and to who Almsgiving can be given. Çantay describes the stages of forbidden of alcohol but does not deal with Nesh. Çantay did not mention Verses which are related with administration, Law and politics. On the other, hand he deals mostly with the ethical explanations of these Verses.

*Keywords:* Judgments, Çantay, Nesh, Prayer, Celaleyn/ Jalaleyn.

## 1. HAYATI

Hasan Basri Çantay,1887'de Balıkesir'de doğdu. Arapça ve Farsça öğrendi. Hukuk, iktisat ve maliye alanlarında kendini yetiştirdi. <sup>1</sup> 1. Dünya savaşında Balıkesir'de Ses Gazetesini çıkardı, memleketin çeşitli yerlerine gönderdi. Milli Mücadele'de halkı Kuvayı Milliye yanında mücadeleye davet etti.<sup>2</sup>

\* Bu makale, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 19.09.2014-21.09.2014 tarihlerinde Balıkesir'de düzenlenen Vefatının 50. yılında Hasan Basri Çantay Sempozyumu'nda sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.

\*\* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, halisdemir2005@my.net.com

1 Mücteba Uğur, *Hasan Basri Çantay*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1994;Nesimi Yazıcı, "Hasan Basri Çantay ve Ses Gazetesi", *Kurtuluş Savaşında Gönem ve Çevresi Sempozyumu*, 1993, s. 3.

2 Uğur, s. 10.

I. Büyük Millet Meclisi'ne Balıkesir milletvekili olarak girdi.<sup>3</sup> Nakşî şeyhi Mustafa Nâkî'ye sonra da Abdülaziz Mecdi Tolun'a intisab etti. 1924-1946 yılları arasında siyasetten uzak yaşadı.<sup>4</sup> M. Akif Ersoy'un yakın dostudur. İstiklal Savaşı Şehitlerinin çocuklarına hizmet veren Şehit Çocukları Yuvası müdürlüğü görevinde bulundu.<sup>5</sup> Türkçe, edebiyat ve arapça öğretmeni olarak çalıştı. Sırat-ı müstakim,<sup>6</sup> Sebilürreşad<sup>7</sup> ve İslâm Dergilerinde yazılarını yayınladı.<sup>8</sup>

## 2. KUR'ÂN-I HÂKİM VE MEÂL-İ KERİM VE KAYNAKLARI

Hasan Basri Çantay'ın hazırladığı, Kur'an-ı Hâkim ve Meâl-i Kerîm izahlı Kur'an tercümesidir. Üç cilt halinde basılmıştır. Sayfa numarası ilk ciltten itibaren verilmiştir, 1250 sayfadır. Kitapta, 6863 adet izah vardır. Âyetlerde verilen izah notları her sûrede müstakildir. Kitapta kavram ve isim indeksleri ile bir fihrist bulunmaktadır.

Çantay, sûrelerin girişinde sûrenin nerede indiği ve kaç âyet olduğunu kaydetmektedir. İzahlarda sebep-i nüzûllere yer vermektedir. Âyetlerde işaret edilen peygamberlerin hayatı ve siyerle alakalı konuları izah kısmında teferruatlı bir şekilde anlatmaktadır. Peygamber hakkında ismet sıfatına yakışmayacak bilgilere eleştiriler getirmektedir.<sup>9</sup> Hadis iktibaslarında sadece hadis kitabının ismini vermekte, hadisin bulunduğu bab ve hadis numarasıyla ilgili bilgilere yer vermemektedir. Dergilerdeki makalelere atıfta; cilt, sayı ve sayfa numarasını vermektedir. Çağdaşı olan Muhammed Hamdi Yazır, Kamil Miras ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi âlimlere atıfta bulunurken saygılı bir dil kullanmaktadır. İktibasta bulunduğu kaynakları bazen eser, bazen de müellif isimleriyle vermekte, bazı bilgilerin kaynağını ise vermemektedir.<sup>10</sup> Müellifin imla ve noktalama işaretlerini kullanımı kendisine hasır.

3 Hasan Basri Çantay'la alakalı çalışmalar için bkz., Yunus Özdamar, *Hasan Basri Çantay ve Kur'an-ı Hakim ve Meâli-i Kerim adlı Meâlî ile Kur'an Yolu Tefsiri'ndeki Sosyal Meselelere Yaklaşımlar*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006; Abdullah Yılmaz, *Hasan Basri Çantay ve Meâlî-i Kerim'indeki Tefsir Kısımlarının Analizi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2007; Muhammed Gündoğdu, *Hasan Basri Çantay'da Din ve Toplum*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007, s. 48; Sadık Erenbaş, *Hasan Basri Çantay'ın Tefsir İlmindeki Yeri*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trabzon 2006; İbrahim H. Karslı, *Hasan Basri Çantay'ın meâlî-i Kerim'deki Tercüme Metodu*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 6; Sayı: 13, (2002), ss: 153-182; Emin Işık, "Hasan Basri Çantay", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 218-219.

4 Gündoğdu, 44-45; Mustafa Taki Efendi'den; "Büyük sufi, yüksek âlim, arif bir zat" diye bahseder. Çantay, II, 755.

5 Uğur, 3, 19.

6 Sırat-ı müstakim, Mehmed Akif'in başyazarlığında Eşref Edip tarafından yayınlanan bir dergidir. Bkz. Efe, Ahmet, "Sebilürreşad", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 251-253.

7 14 Ağustos 1324'te Osmanlıca olarak yayın hayatına başlamış, haftalık dergidir. 183. Sayısında adı Sebilürreşad olarak değiştirilmiştir. Mayıs 1948 yılından itibaren 359 sayı yayınlanmıştır. Yazıları şu başlıklarda toplamak mümkün: Tefsir, hadis, sosyal bahisler, felsefe, fıkıh, edebiyat, tarih, siyer, eğitim, ahlak, hutbe, İslam devletlerinden haberler, siyaset, mektuplar, iman esasları, ihtida hikâyeleri, Osmanlı'nın yıkılışı, komünizm tehlikesi, dünya Müslümanlarından haberler, masonluk, batıllaşma, batıllaşma, vakıflar. Bkz. Ceyhan, Abdullah, *Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1991, VIII.-IX.

8 Gündoğdu, 48; Uğur, 49.

9 Mesela Davud (a.s) ile alakalı koyun olayı için bkz. Çantay, II, 811-813; Sâd, 38/23; Yusuf (as)'ın Züleyha'ya yönelik mesine dair bkz. Çantay, I, 350, Yusuf, 12/24.

10 Örneğin; Yunus suresi 91. Âyetin tefsirinde, "Tahriru'l-murad" adlı Hacı Mehmet Fevzi Efendi'ye ait eserin



Çantay; Fıkıhla ilgili yedi, hadisle ilgili otuz yedi, tefsirle ilgili otuz, siyerle ilgili beş, sözlüklerden beş, ahlak/tarikatla ilgili yirmi iki, tabakatla ilgili dört, kelamla ilgili üç kaynağa atıfta bulunmuştur. Meâlde atıfta bulunduğu eserlerde ilk sırayı 3544 atıfla Celaleyn almaktadır.<sup>11</sup> Fikhî konuları da içine alması bakımından Reddu'l-muhtâr'a,<sup>12</sup> Büyük İslâm İlmihali'ne<sup>13</sup> ve Hacı Muhammed Zihni'nin<sup>14</sup> Kitabü's-salât isimli eserine atıf yapmıştır.<sup>15</sup> Çantay'ın çok atıf yaptığı eserlerden birisi tasavvufî tefsir olan el-İbriz'dir.<sup>16</sup>

Ahkâm âyetlerinin izahında kaynak gösterdiği eserler yoğunlukla Celaleyn, Envârü't-tenzil, Medârikü't-tenzil, Envârü't-tenzil ve Esrâri't-te'vil'dir. Bu tefsirlerden Celaleyn, Muhammed bin Ahmed el-Mahalli(864/1459) ve Abdurrahman bin Ebû Bekir es- Suyuti(911/1505)'nin yazdığı bir eserdir. Kuran'ı, Kuran'la ve Sünnetle açıklayan bir tefsirdir. Âyetlerin nüzül sebebi belirtilmiştir. Kelimeler eş anlamları ve âyetlerdeki kalıplarıyla açıklanmıştır. Tefsirde, sarf ve nahiv ile ilgili açıklamalar yer almaktadır. Eserde neshe yer verilmiştir.<sup>17</sup>

Medârikü't-tenzil, Ebû'l-Berekat en-Nesefi'nin (710/1310) ana kaynağı Zemahşeri'nin el-Keşşafı olan tefsir kitabıdır. Bir dirâyet tefsiri olan Medârikü't-tenzil'de hadislerle, sahabe ve tabiin görüşleriyle rivâyet malzemesine geniş ölçüde yer verilmiştir. Görüşlerine başvurulmuş sahabilerin başında Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mes'ud, tabiinlerin başında ise Hasan-ı Basri, Mücahid b. Cebr ve Kattade gelmektedir. Ebû Hanife, Ebû Yusuf, imam Muhammed ve Zufer'in görüşlerini nakletmekle yetinmiştir. Mâlikî ve Şafîî mezheplerinin görüşlerini zikrettiği de olmuştur.<sup>18</sup>

Envarü't-tenzil, Abdullah b. Ömer Beyzâvî'nin (685/1286) eseridir. Beyzâvî, müfessir ve Şafîî fakihidir. Bir icaz harikası kabul edilen eseri onun tefsirciliğini gösteren önemli kaynaktır. Beyzâvî, kendisinden önce yazılmış olan tefsir kitaplarını özetlemiş, âyetlere getirdiği yorumlar yanında dil kaidelerine dayanarak yaptığı açıklamalarla da büyük bir müfessir olduğunu göstermiştir. Şu noktalarda eleştiril-

kaynağını matbaa, basım tarihi ve sayfa nosunu vermektedir. Bkz. Çantay, I, 78. M. Hamdi Yazır'ın tefsirine yaptığı işaretleri kaynak olarak göstermektedir. Bkz. Çantay, I, 78.

11 Bkz. Yılmaz, 88 vd.

12 Müellifi İbn Abidin Muhammed Emin b. Ömer (1252/1836). Eser, Haskefi'nin (1088/1677) *ed-Dürü'l-muhtâr* adlı şerhinin haşiyesidir. Bkz. Özel, 356-357.

13 Ömer Nasuhi Bilmen (1883/1971), Türkiye Cumhuriyeti'nin beşinci Diyanet İşleri başkanıdır. Bkz. Yaran, Rahmi, "Ömer Nasuhi Bilmen", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 162.

14 Mehmed Zihni Efendi (1846/1913), Osmanlı âlimi ve müderrisidir. Osmanlı eğitim politikalarının belirlenmesinde çalışmıştır. *Nimet-i İslam İlmihali*, itikât, ibâdât, muâmelât ve ukûbât konularını muhtevidir. Bkz. Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, Milsan, İstanbul 1986; Hulusi Kılıç, "Mehmed Zihni Efendi", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 542.

15 Erenbaş, 36 vd.

16 Ahmed b. Mübarek, tefsir sadedinde şeyhi, Hızırıyye tarikatı kurucusu, Faslı Abdulaziz Debbağ (1132/1720)'dan nakiller yapar. Komisyon, "Abdulaziz Debbağ", *DİA*, İstanbul 1988, I,188. Bkz. Çantay I, 140, 151, 94, 223, 229, 250, 278, 291, 350.

17 Ali Akpınar, "Tefsir'ul-Celaleyn", *DİA*, İstanbul 2011, XXXX, 294; Ahmet Özel, *Hanevî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2013 (Eşlül), 440, 447.

18 Mustafa Öztürk, "Medariku't- Tenzil ve Hakaiku't-te'vil", *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII, 308-309.

miştir: Âyetlere verdiği manalar birbiriyle çelişmekte ve bazı hatalar ihtiva etmektedir. Zayıf hadislere yer vermiştir. Âyetleri felsefi yorumlara tabi tutmuş, Kur'an'ı rey ile açıklamış, rivâyet yolunu terk etmiştir. Mecaz ve kinayelere dayanarak yaptığı bazı te'viller sebebiyle Sünni tefsir çizgisinden çıkmıştır. İsrailiyat'a yer vermiştir.<sup>19</sup>

Envârü't-tenzil ve Esrârü't-te'vil, müellifi Şeyhzade (950/1543) tefsirci ve fakih-dir, İzmit'lidir. Beyzâvî'nin Envârü't-tenzil ve Esrârü't-te'vil'ine yazdığı haşiye ile şöhereulaşmıştır.<sup>20</sup>

### 3. KUR'ÂN-I HÂKİM VE MEÂL-İ KERÎM VE AHKÂMU'L-KUR'ÂN

Ahkâm âyetleri, ya içinde ahkâm âyetlerinin bulunduğu tasrih edilmiş ya da istinbat yoluyla hüküm çıkarılmış âyetlerdir. Ahkâmu'l-Kur'an ise ibâdât, muâmelât ve ukûbâtla ilgili âyetlerin tefsirini konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortakdadır.<sup>21</sup>

Çantay, ahkâm âyetlerine izah getiriyor mu? Çantay'ın ahkâm âyetlerine yaklaşımı nasıldır? Bu çalışmada bu gibi soruların cevabını ortaya koymayı amaçladık. Çantay'ın ahkâm âyetlerine yaklaşımını genel olarak, bazı usul-i fıkıh kavramlarını kullanması, meâlinde ağırlıklı olarak yer verdiği konularla ilgili örnekleri ortaya koymaya çalıştık. Araştırmanın ilerleyen safhasında müellifin bazı ahkâm âyetlerini fikhî bakımdan izah etmediği anlaşıldığından dolayı bu yaklaşımın muhtemel sebepleri üzerinde de durduk.

Meâli incelememizde, Abdurrahman bin Muhammed el-Asimî (1312/ 1392) tarafından yazılmış olan *el-İtmam bi cem'i âyâtî'l-Kur'an* (Riyad, 2009) isimli kitabı esas aldık. Çantay'ın mealinde; taharet, namaz, zekât, savm, hacc, cihad, bey', vesâyâ, ferâiz, nikâh, talak, cinâyât, hudûd, irtidât, et'ime, kazâ ve şehâdet başlıkları altında tekrarlar çıkarıldığı takdirde 255 ahkâm âyetini ele aldığını görmekteyiz. Bu çalışma-da Çantay'ın görüş naklettiği eserleri [ ] içerisinde verdik.

#### 3.1.İbadetler

Bu bahiste abdest, gusül, teyemmüm, necasetin giderilmesi başlıkları altında toplanabilecek konulardaki âyetlerin izahına bakılmıştır. Sonra İslam'ın şartlarından namaz, hacc, oruç ve zekât konularındaki ayetlere getirdiği izahlar incelenecektir.

19 Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzavî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 100-103.

20 Erdoğan Baş, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 97-98, "Şeyhzade" İstanbul 2010,

21 Bkz., Bedrettin Çetiner, "Ahkâmu'l-Kur'an", *DİA*, İstanbul 1998, I, 551-552. meâli incelememizde, Abdurrahman bin Muhammed el-Asimî (1312/ 1392) tarafından yazılmış olan *el-İtmam bi cem'i âyâtî'l-Kur'an*, Riyad 2009. isimli kitabı esas aldık. Kitap; Taharet, namaz, zekât, savm, hacc, cihad, bey', vesâyâ, ferâiz, nikâh, talak, cinâyât, hudûd, irtidât, et'ime, kazâ ve şehâdet başlıkları altında tekrarlar çıkarıldığı takdirde 255 ahkâm Âyeti ihtiva etmektedir.

### 3.1.1. Temizlik

Temizlik konusunda müellifin nadir izahlarından birisi Müddessir sûresi 74/4. âyeti üzerinedir. Âyetin meâli şöyle verilmiştir<sup>22</sup>; “*Elbiseni (bundan sonra da) temizlikle (mekde devam et).*”<sup>23</sup> Konuyu izah olarak Çantay şu cümlelere yer verir: “Necasetten iki korun “Celaleyn”. Zira taharetsiz namaz sahiyh olmaz. O, namaz için farz, namaz harici için de mesnundur.” [ Beyzavî, Medârik. ]”<sup>24</sup> Âyetteki taharet ifadesiyle namaz hakkında bir alaka kurar, fakat fikhî izaha girmez.

### 3.1.2. Teyemmüm

Teyemmümle alakalı olarak ilgili âyetin meâlinde Hanefi mezhebinin niyet konusundaki ictihadını belirtmektedir. Maide sûresi 5/6. âyetinin meâli şöyledir: “... *su da bulamamışsanız o vakit tertemiz bir toprakla teyemmüm edin, binâenaleyh (niyyetle) ondan yüzlerinize ve ellerinize sürün. Allah, sizin üzerinize bir güçlük yapmayı dilemez, fakat iyice temizlenmenizi ve üstünüzdeki ni'metinin tamamlanmasını diler. Tâki şükredersiniz.*”<sup>25</sup> Teyemmümde niyet Hanefilere göre farzdır.<sup>26</sup> Çantay, teyemmümün alınışı ve hükmüyle alakalı konulara temas etmemiş fakat niyeti izah sadedinde bilgi olarak vermiştir.

### 3.1.3. Namaz

Namazla ilgili olarak Hacc sûresi 22/77. âyetinin meâli şöyledir: “*Ey iman edenler, rükû' edin, sücûd edin. (Diğer sûretlerle de) Rabbinize ibâdet edin, hayır işleyin. Tâki umduğunuza nail olasınız.*”<sup>27</sup> Çantay, bu âyetin izahında, “Namazın en büyük rükünleri rükû ve sücûd olduğu için namaz bunlarla ifade buyurulmuştur.” [ Beyzavî, Celaleyn] kaydına yer vermiştir.<sup>28</sup> Böylece namazın iki rükününü izahta tasrih etmiştir.

Namazın vakitlerinin geçtiği İsra sûresi 17/78. âyetinin<sup>29</sup> meâli şöyledir: “*Güneşin (zeval vakfında) kayması ânından gecenin kararmasına kadar güzelce namaz kıl. Sabah namazını da (öylece edâ et). Çünkü sabah namazı şahidlidir.*” Çantay âyette geçen bazı kelimelerden namaz vakitlerini tespit etmektedir: “dulûkuş-şems” öğle ve ikinci namazlarını, “gasaki'l-leyl” de akşam ve yatsı namazlarını ifade etmektedir. Asıldaki “Kur'ân'el-fecr” den murad sabah namazıdır. “Zıkr-i ba'z irade-i amm” kabilinden mecâzdır. Nitekim Cenab-ı Hak muhtelif âyetlerde namazı onun rükünleri ve fiilleri ile ifade buyurmuştur. Burada “Kur'ân” kıraat demektir. Sabah

22 Karşılaştırma imkânı bakımından bazı âyetlerin Arapçaları dipnot şeklinde verilmiştir.

23 وَتَيَابِكَ فَطَهَّرُ

24 Çantay, III, 1110.

25 فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَسْكَنَ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيَمُنَّ بِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

26 Ferhat Koca, *İslam İbâdet Esasları*, Ankara 2013, s. 100.

27 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

28 Çantay, II, 613.

29 أَمِمْ الصَّلَاةَ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

namazının bu kelime ile beyanı o namazda kıraatin uzatılması lüzumuna işarettir. Nitekim sünnet-i seniyye de bu sûretle vaaki'dir. [Razi]<sup>30</sup> Çantay genel olarak kaynağıyla beraber bu bilgileri vermekle yetinmiş, namaz vakitleri hakkındaki ihtilaf- lar, vakitlerin ilk ve son anları, vakitlerin tesbiti ve mekruh vakitler gibi teferruat- lara girmemiştir.

Cuma ezanı, Cuma sûresi 62/9. âyetinde geçmektedir.<sup>31</sup> Âyetin meâli şöyledir: “*Ey iman edenler, cum'a günü namaz için çağrıldığı (nız) zaman hemen Allâhu zikret- miye gidin. Alış verşi bırakın. Bu, bilerseniz, sizin için çok hayırlıdır.*” Çantay âyetin izahında, ezandan muradın imamın hutbe için minbere oturduğu vakit okunan iç ezan olduğunu kaydeder ve konuyla ilgili hadisi verir. Arkasından bu ezanın Hz. Osman döneminde ihdas edildiğini, bu konuda sahabenin icmâanın hâsıl olduğunu ifade eder.<sup>32</sup>

Namazın farzlarından birisi setr-i avrettir. Âraf sûresi 7/13 âyetinde mealen şöy- le buyrulmaktadır: “*Ey Âdemoğulları, her meşicid huzurunda zînetinizi alın (giyin). Yeyin, için, israf etmeyin. Çünkü O (Allah) israf edenleri sevmez.*”<sup>33</sup> Çantay bu âyet için izah olarak şu bilgilere yer verir: “Avretlerinizi örtmek için libasınızı giyin. Ca- hiliyyetde Arab kabileleri beyti çıplak tavaf ederlerdi. (...) bununla beraber her müs- lümanın namazını en güzel ve temiz bir hey'et ve kıyafet içinde kılması da sünnet-i seniyye icabıdır. [Bezvâvî, Şeyhzâde]”<sup>34</sup> Böylece Çantay, setr-i avretin mahiyetiyle alakalı fikhî hükümlere yer vermemiş olayın ehemmiyetini ortaya koymuştur.

Yine namazla ilgili, Bakara sûresi 2/238. âyetinin<sup>35</sup> meâlini şöyle vermiştir: “*Namazlara ve orta namaza (vakıflarında rükünleri ve şartları ile) devam edin. Alla- hın (dîvanına) tam huşu' ve taatle durun.*” Çantay, izahta şu ifadelerle yer vermiştir: “İmam-ı A'zâm (Ebû Hanife) Hazretlerine göre orta namaz ikindi namazıdır. Ekse- riyet de bu ictihaddır. Çünkü Resulullah sallellâhu aleyhi ve sellem “Hendek mu- harebesi” günü “*Düşmanlar bizi orta namazdan, ikindiden alıkoydular*” buyurmuş- dur. (İbn Hacer diyor ki “Bu hadis Kütüb i sittede hazreti (Ali) radiyallâhu anhdan rivâyet edilmiştir.” Bu babda başka raviler de vardır.”<sup>36</sup> Çantay, sadece Ebû Hanife'ye nisbet edilen ictihada temas etmiş, konuyla ilgili bir hadisi de istidlal etmiştir. Bu yaklaşımdan Ebû Hanife'nin ictihadını benimsediğini çıkarmak mümkündür.

Namazın farzlarından istikbâl-i kible ye işaret eden âyetlerden birisi olan Baka- ra sûresi 2/144. âyetin<sup>37</sup> meâli şöyledir: “*Biz, yüzünü (vahye intizaar ve iştiyakından)*

30 Çantay, II, 522.

31 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

32 Çantay, III, 1043.

33 يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

34 Çantay, I, 219.

35 حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

36 Çantay, I, 64.

37 قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ

çok kerre göğe doğru evirib çevirdiğini muhakkak görüyoruz. Şimdi seni herhalde hoşnud olacağın bir kıbleye döndürüyoruz. (Namazda) yüzünü artık Mescid-i haram tarafına (Kâ'be semtine) çevir. (Ey Müminler,) siz de nerede bulunursanız (namazda) yüzlerinizi o yana döndürün. Şüphesiz ki kendilerine Kitab verilenler bunun Rablelerinden gelen bir gerçek olduğunu pekiyi bilirler. Allah onların yapacaklarından gaafil değildir.” Çantay âyete, “Kıblenin tahvili keyfiyetinin”<sup>38</sup> şeklinde izah getirmiş fakat Kibleye yönelme vs. ahkâmı alakalı bir bilgi vermemiştir.

Namazın farzlarından iftitah tekbirinin istidlal edildiği<sup>39</sup> Alâ sûresi 87/14-15 âyetlerin<sup>40</sup> meâli şöyledir: “*Hakıykat iyi temizlenen ve Rabbinin adını zikredib de namaz kılan kimse umduğuna erişmiştir.*” Çantay’ın izahına göre, “İftitah tekbirinin vücûbuna bununla istidlâl edilmiştir”. [Medarik]<sup>41</sup> Kaydını düşmüştür.

Namazda kıraât konusunda istidlal edilen âyetlerden birisi olan Âraf sûresi 7/204. âyetinin<sup>42</sup> meâli şöyledir: “*Kur’an okunduğu zaman derhal onu dinleyin, susun. Taki (Allah’ın rahmetiyle) esirgenmiş olasınız.*” Çantay âyet hakkında şu izahı vermiş-tir: “...İmam (Hasen) e ve ehl-i zaahire göre bu âyetin hükmü âmm. Yani gerek namazda, gerek namaz haricinde Kur’an tilavet olunurken dinlemek ve susmak vacibdir, farzdır. Bir rivâyete dayanan diğer bir kavle göre de bu âyet ancak namazda söz söylemenin haram olduğunu beyan etmek üzere nazil olmuştur. İmam namazda gerek sirren, gerek cehren Kur’an okurken cemaatin okumayıb susması ichtihadında İmam-ı A’zâm (Ebû Hanife) hazretlerinin mesnedi bu âyeti kerimedir. Maamafih bu icthada muhalif icthatlarda bulunan diğer imamlar da buna istinad etmişlerdir. Bu babdaki tafsiyat fıkıh kitaplarındadır.”<sup>43</sup> Çantay, konuyla ilgili genel bir ictibasta bulunmakta, teferruatı fıkıh kitaplarına havale etmektedir.

Korku namazının beyan edildiği Bakara sûresi 2/239. âyetinin<sup>44</sup> meâli şöyledir: “*Fakat (muhaarebe, su baskını ve benzerleri gibi bir tehlikeden) korkar (ak hakkın dîvânına tam huşu’ ve taatle durmak imkânını bulamaz) sanız o halde (namazı) yürüyerek, yahud süvari olarak (Kibleye veya her hangi bir semte karşı) kılın (bırakmayın). (Tehlikeden) emîn (ve salim) olduğunuz vakit ise yine Allahı, size bilmediğiniz şeyleri nasıl öğretti ise, o vech ile, anın.*” Çantay’ın izahına göre “Havf namazı” (İmam Şafîî) ye göre muharebe kızışib da başgöz açmıya imkân kalmazsa hayvan üstünde olsun, yürüyerek olsun, Kibleye karşı olsun, başka semtlere karşı olsun “imâ(= işaretle)” namaz kılmak lâzımdır. İmam-ı A’zâm (Ebû Hanife) ye göre ise öyle hallerde yaya olanlar namazını te’hir ile kaza etmelidirler. Çünkü Resulullah sallallahu aleyhi ve selem Hendek muhaarebesi günü öğle, ikinci ve akşam namaz-

38 Çantay, I, 42.

39 Mevsili, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li ta’lîl’-muhtar*, Daru’l-erkam, Beyrut, ts; I,74.

40 قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ

41 Çantay, III, 1173.

42 وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

43 Çantay, I, 252.

44 فَإِنْ حِفْظُهُمْ فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِيتُمْ فَأَادُّكُمْ بِرَأْسِ اللَّهِ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ

larını hep birden güneş batdıktan sonra kılmıştır.(İmam Şafî) nin istinâdı şudur: “Hendek muharebesi zamanında henüz bu âyet nâzil olmamıştı. Binâenaleyh havf namazı da yoktu. Âyet-i kerime sonra nazil olmuştur. (Müslim) in (İbn Abbas radiyallâhu anhumâdan tahrir ettiği hadîs-i şerife nazaran “hazar vaktında” dört rek’atli namazlar tam, seferde iki, havfde bir rek’at olarak kılınır.” (İmamı Şafî) ve (Malikî) bu hadisi te’vil etmişler, havf namazının bir rek’atli olmasını muvafık görmemişlerdir. “En-nisa” sûresinin (101: 103 âyetlerine müracaat)”<sup>45</sup> Çantay, konuyla alakalı mezheplerin içtihatlarını nakletmekle yetinmiş herhangi bir tahlil ve tercih-te bulunmamıştır.

Namazla ilgili bir konu da yolculuk sırasında namazların kısaltılmasıdır. Nisa sûresi 4/101. âyetin meâli şöyledir: “*Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman, eğer kâfirlerin size fenalık yapacağından endişe ederseniz, namazdan kısaltmanızda üzerinize bir vebal yoktur. Şüphesiz ki kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır.*”<sup>46</sup> Çantay, konunun izahı sadedinde şu bilgiye yer verir. Abdullah b. Mübarek namazın kısaltılmasının niçin korku hali ile takyid edildiğini Abdulaziz Debbağ’a sorması üzerine, o cevabında namazın kısaltılması ve bunun gerekçesinden bahsetmektedir: “Bu takyid eminlik halindeki namaz için değildir ki mefhum-ı muhalif hatıra gelsin. Bu, bilhassa korku halinde meşakkati ve tehlikeyi önlemek ve bu hükmün idhaline i’tinayı tenbih etmek içindir...”<sup>47</sup> Bu cümlelerle o, seferde iken namazların kısaltılmasının sebebi olan yollardaki tehlike belki hikmeti olabilir, oysa hükümlerin hikmete değil illete bina edildiğine işaret etmek istemiş olabilir. Abdullah b. el-Mübarek’in sorusunun başında “kasr-ı salât eminlik halinde iken de caiz olduğu halde bunun korku haliyle takyid edilmesinin sebebi” şeklinde sorusu ilginçtir.<sup>48</sup>

Çantay namazla ilgili bazı izahlarda ahlakî, edebî ve tasavvufî açıklamalarla ibadetlerin şekli (şart ve rükünler) yönü yanında özünü teşkil eden huşuyla/ samimiyetle ibadet yapmaya dikkat çekmiştir. Mü’minûn sûresi, 23/2. âyetinin meâli şöyledir: “(Öyle mü’minler) ki onlar namazlarında huşuua riaâyetkârdırlar.”<sup>49</sup> Çantay izaha huşunun önemini anlatır.<sup>50</sup>

### 3.1.4.Hacc

Çantay’ın ahkâmını açıklama konusunda üzerinde itina gösterdiği bahislerden birisi haccdır. Çantay, hacla ilgili çeşitli âyetlerde, haccın farz kılınması, zamanı, ziyaret mekânları ve şartlarına dair malumatlar verir.

45 Çantay, I, 65.

46 وَأَذَا حَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ أَنْ حَفِظْتُمْ أَنْ تُفْتِكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَتَعْمُرُوا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا

47 Çantay, I, 140.

48 Çantay, I, 140.

49 الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَائِعُونَ

50 Çantay, II, 615.



Bakara sûresi 2/197. âyetin meâli şöyledir:<sup>51</sup> “Hacc (ayları) bilinen aylardır, işte kim onlarda (o aylarda) haccı (kendine) farz eder (ihrama girer) se artık hacda kadına yaklaşmak, günâh yapmak, kavga etmek yoktur. Siz ne hayır yaparsanız Allah onu bilir. Bir de (Hacc seferinize yetecek miktarda) azıqlanın. Muhakkak ki azığın en hayırlısı (dilenmekden, insanlara yük olmakdan) kaçınmaktır. Ey kâmil akıl saahibleri, benden korkun.” Çantay âyeti şu şekilde izah etmektedir: “Hacc, Şevval, Zilkâde aylarıyla Zilhiccenin on günüdür. (İmamı Şafii) ye göre kurban gecesiyle beraber Zilhicceden dokuz gündür. (İmam Mâlikî) e göre bütün Zilhicce aydır.”<sup>52</sup> Çantay, burada mezhepler arası ihtilafa girmiştir. Fakat mezheplere atfı bir sistem dâhilinde ve mukayese yapacak şekilde değildir. Tarih sırasına göre Hanefî, Mâlikî, Şafii ve Hanbelî mezhebinin ichtihadı verilmemiştir. Takip eden âyetlerin izahında haccın rükün ve şartlarını izah etmektedir.<sup>53</sup> Bununla birlikte Çantay haccın kimlere farz olduğuna dair delil olarak kullanılan Âli İmran, 3/97. âyetinin izahını yapmaz.<sup>54</sup>

Hacc sûresi 22/29. âyetin<sup>55</sup> meâli şöyledir: “Sonra kirlerini gidersinler. Adaklarını yerine getirsinler ve o Beyt-i atıykı tavaaf etsinler.” Çantay âyetin izahını şöyle yapmaktadır: “Tıraş olsunlar, tırnaklarını kessinler, koltuklarını, kasıkların temizlesinler” [Beyzâvî, Medârik] Beyt-i atıyk Ka'be i muazzama.”<sup>56</sup> Çantay, bu emirlerin mahiyetleri hakkında bilgi vermemektedir.

Hacc ile alakalı olan Bakara sûresi 2/158. âyetinin meâli şöyledir:<sup>57</sup> “Şübhe yok ki “Safaa” ile “Merve” Allahın şeâirindedir. İşte kim o “Beyt” i (Kâ'beyi) hacc veya Umre (kasdı) ile ziyaret ederse bunları güzelce tavaf etmesinde üzerine bir beis yoktur. Kim gönlünden koparak (vâcib olmayan amellerden) bir hayır işlerse (mükâfatını görür). Çünkü Allah taatlerin ecrini veren, (her şey'i de) hakkıyla bilendir.” Çantay âyeti şöyle izah etmektedir: “Safaa” ile “Merve” Mekke-i Mükerrermede iki tepenin adıdır. Câhiliyyet zamanında oralarda meşhur birer put vardı. Mekkenin fethinden sonra o putlar kırıldı. Müslümanlar bu iki tepe arasında “sa'y” etmekte tereddüt gösterdiler bu âyet-i kerîme nâzil oldu.<sup>58</sup> Müellif sa'yî âyetin nüzûl sebebiyle, “Allah'ın şeâirindendi” kaydını da Şah Veliyyulahi Dehlevî'den nakille hikmetle izah etmiştir.<sup>59</sup>

Hacc ibadetiyle alakalı Hacc sûresi 22/ 27. 28. âyetlerin<sup>60</sup> meâli şöyledir: “Tâki kendilerine âid menfeatlere şâhid (ve haazır) olsunlar. Allahın rızık olarak kendileri-

51 الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ  
Çantay, I, 55.

52 Çantay, I, 55 vd.

53 Çantay, I, 55 vd.

54 Âyetin meâli şöyledir: “3.97\*\*\*\*\*Ona bir yol bulabilenlerin (gücü yetenlerin) Beyti hacc (ve ziyaret) etmesi Allahın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim küfrederse şübhesiz ki Allah âlemlerden gani (müstağni) dir.”

55 ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفْتَهُمْ وَلِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ وَيُطَوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ  
Çantay, II, 603.

56 إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ  
Çantay, I, 44-45.

57 Çantay, I, 45.

58 وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقْتَهُمْ مِنْ بَيْمَاتِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَمْرَ الْفَقِيرِ  
Çantay, I, 45.

60 وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقْتَهُمْ مِنْ بَيْمَاتِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَمْرَ الْفَقِيرِ  
Çantay, I, 45.



ne verdiği dört ayaklı davarlar (kurbanlıklar) üzerine ma'lûm olan günlerde Allahın adını ansınlar. İşte bunlardan yeyin, yoksulu, fakiri de doyurun. “İnsanlar içinde hac-cı i'lân et. Gerek yaya, gerek her uzak yoldan gelecek arık develerin üstünde (süvârî) olarak sana gelsinler.” “malum olan günlerde” ifadesini Çantay şu şekilde izah etmektedir: “İmam-ı A'zâm (Ebû Hanife)ye göre Zilhiccenin onuncu günü, (İmam Ebû Yusuf)la (İmam Muhammed) e göre Eyyâm-ı nahirdir “Medarik”. Kur'an-ı Kerimde varid olan “Eyyâm-ı mâlumât aşr-ı zilhicce ki “yevm-i tevriye” ve “yevm-i arefe” ve “yevm-i nahir”den ibarettir. “Yevm-i tevriye zilhiccenin sekizinci günüdür. Hüccac o gün Mekke'den “Mina” ya çıkarlar. Yevm-i arefe zilhiccenin dokuzuncu günüdür. Hüccac o gün arafatda bulunurlar. Yevm-i nahirde zilhiccenin onuncu günüdür. Ogün kurbanlar kesilir. On birinci ve on ikinci günler dahi kurban günleri olduğundan hepsine birden “Eyyâm-i nahir” denilir. “Kitab-ul hac: Hacı Zihni Efendi”<sup>61</sup> Konuyu fıkıh kitabından iktibas etmiş, kanaatini belirtmemiştir.

### 3.1.5. Oruç

Oruçla ilgili Bakara sûresi 2/184. âyetinde fidye bahsi geçmektedir. Âyetin meâli şöyledir: “(O) sayılı günler (dir). Artık sizden kim (o günlerde) hasta, yahud sefer üzerinde olur (ve orucunu yemiş bulunur) sa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde (tutar. İhtiyarlığından, yâhud şifâ bulması ümîd edilmeyen bir hastalıktan dolayı oruç tutmıya) gücü yetmeyenler üzerine de bir yoksul doyumu fidye (lâzımdır). Bununla beraber kim gönül isteğiyle bir hayır yaparsa işte bu, onun için daha hayırlıdır. Oruç tutmanız sizin hakkınızda (yemenizden ve fidye vermenizden) hayırlıdır, bilerseniz.”<sup>62</sup> Çantay, “hayır yapma” anlamındaki ifadeyi “Bir yoksuldan fazlasını doyurursa yahud fidyeyi artırır veya hem oruç tutar hem fidye verir”<sup>63</sup> şeklinde izah eder. Fidyeye: “Bir fidye bir yoksulun bir günlük nafakasıdır.”<sup>64</sup> يُطْفُونَ كـ kelimesinin başında olumsuzluk anlamı veren edatlardan birisi olmamasına rağmen niçin menfi anlam vermediğini şöyle izah etmektedir: “Kelime if'al babındandır. Bu babdaki hemze izale ve nefy içindir.”<sup>65</sup>

### 3.1.6. Zekât

Çantay, Kur'an'da zekâtın ahkâmına işaret eden bazı âyetlerin fikhî izahına temas eder. Buna karşılık, zekâtın farziyeti, sıhhat şartları ve kimlere farz olduğu konularında açıklama yapmaz.

Zekât konusunda hüküm istinbat edilen âyetlerden birisi olan Tevbe sûresi 9/60. âyetinin meâli şöyledir: “Sadakalar, Allahdan bir farz olarak, ancak fakirlere,

61 Çantay, II, 604.

62 أَيُّهَا الْمَلْدُودَاتِ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامِ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

63 Çantay, I, 50.

64 Çantay, I, 50.

65 Çantay, I, 50.

miskinlere, (sadakaların) üzerine me'mur olanlara, kalbleri (müslümanlığa) alış-dırılmak istenenlere, kölelere, esirlere, (borcundan fazla nisaabı olmayan) borçlulara, Allah yolunda (harcamıya) ve yol oğluna (ya'ni memleketinde zengin bile olsa meşru' bir maksadla seyr-ü sefer ederken muhtâc kalmış olan yolculara) mahsusdur. Allah hakkıyla bilendir, tam hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>66</sup> Çantay âyetteki zekât kalemlerini şöyle izah etmektedir: “Sadaka” maldan sırf Allah için muhtaçlara temlik edilmek üzere çıkarılan vergidir. Bunda Cenab-ı Hakka sıdk-u ihlâs bir esas olduğu için sadaka denilmiştir. İkidir: Farz, Tetavvu', Farz olan sadaka, bütün nevilerine şamil olmak üzere, “zekat” dır ki burada maksad olan da budur. Sadr-ı İslâm'da zekât resmen “Aamiller”, yani tahsildarlar tarafından cibâyet edilir ve ancak bu âyet-i kerimede sayılan sekiz sınıfa tahsis olunurdu.” Fakir; “Asli ihtiyaclarından fazla nisaba malik olmayanlar”; miskin; “Hiçbir şey'i bulunmayan yoksullara. Biz bu hususta (İmam-ı Azam) hazretlerinin ictihadına uyduk. Aksi de dermiyan edilmiştir.” Fi sebilillah; “Gaza ve cihada, hacc masraflarına, harb techizatına, dini, ilmi ve hayri müesseseler “Şeyh Muhammed Abduh”. İbnussebil; “İbnussebil”in sokağa atılmış çocuklara (“lukata”ya) da şümülünü aşikâr görenler vardır.”<sup>67</sup> İzahlardan müellifin müctehitler arasındaki bazı ihtilaflara vakıf olduğu, belki tercihlerini bazen meâle yansıttığı söylenebilir. İbnussebil kavramına sokağa atılmış çocuk şeklinde bir atıfta bulunması dikkate değerdir. Zekât kalemleriyle diğer tartışmalara girmemiştir.

Zekât bahsinde istidlalde bulunulan âyetlerden bir diğeri olan En'âm sûresi 6/141. âyetin meâli şöyledir: “O çardaklı ve çardaksız cennet (gibi üzüm) bağ (ları- nı), o meyveleri ve tadları çeşidli hurmaları, mezrûâtı, zeytinleri, narları - birbirine hem benzer, hem benzemez bir halde- yaratıp yetiştiren Odur (Allahdır). Her biri mahsul verdiği zaman mahsulünden yeyin. Devşirildiği ve toplandığı gün de hakkını (sadakasını) verin. İsrâf etmeyin. Çünkü O (Allah) israf edenleri sevmez.”<sup>68</sup> “Hak” kavramının mahiyetinde âlimler ihtilaf etmiştir. Ebû Hanife buradaki beş çeşit ürüne nisab olmaksızın zekât vermenin vacib olduğu, diğer müctehitler ise zekâtın farziyeti için beş vesk şartının olması gerektiği kanaatine varmışlardır. Âyetin Mekki ve mensuh olduğu kanaatinde olanlar bulunmaktadır. Medenî olduğunu ve nesh edilmediğini ifade eden âlimler de bulunmaktadır. Müellif, bu ihtilafli konuda âyetin Mekki olduğunu ve zekât âyetiyle nesh edildiği şeklindeki kanaatini kaydeder. “Ancak bu “Hak” zekât haricinde bir tetavvu sadakası olmak üzere bakıyır.” kaydını da getirir.<sup>69</sup> Bu ifadede müellifin âyetlere ahlakî izahlar getirme konusundaki ihtimamı görülmektedir. Âyetin mensuh olduğuna dair kanaatini söylemekle yetinmemiş, arkasından hak kelimesinden zekât dışında sadaka da anlaşıldığını, bu

66 إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنَّ السَّبِيلَ فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

67 Çantay, I, 286-287.

68 وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرِّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

69 Çantay, I, 208.

hükmün baki kaldığını da kayd etmiştir. Yani mensuh âyetlerle yine de bir şekilde amel imkânı olabileceğini ifade etmiştir.

Mearic sûresi 70/24-25. âyette<sup>70</sup> geçen “hak” kavramına da benzeri izah getirmektedir. Hak, müellifin izahından anladığımızı göre zekât dışında insanın kendisine zorunlu kıldığı bir tür sadakadır.<sup>71</sup> Belki nafile oruç tutmayı veya nafile namaz kılmayı itiyad haline getirmek gibi insanın itiyat haline getirdiği bir mali ibadet olabilir.<sup>72</sup>

### 3.1.7. Kurban

Kevser sûresi 108/2 âyetiyle<sup>73</sup> kurbanın vücûbiyetine istidlal edilmektedir. “O halde Rabbin için namaz kıl. Kurban kes.” İfadesindeki “kurban kes” emrini Çantay, “kurban günü kurban kesmek” şeklinde izah eder. Kurbanın hükmüyle ilgili ihtilaflara girmez. Kevser suresi Mekki'dir oysa Kurban Medine döneminde vacip/sünnet kılınmıştır. Kurban Bayramında kesilen kurban âyet değil Sünnetle sabittir

### 3.2. Aile Hukuku

Müellif evlilik mevzuunda Kur'an'da geçen bazı kavramları izah etmektedir. Bakara sûresi 2/234. âyetinde dul kadınlarla ilgili hükümler bulunmaktadır; “İçinizden ölenlerin (geride) bıraktıkları zevceler kendi kendilerine dört ay on (gün) beklerler. İşte bu müddeti bitirdikleri zaman artık onların kendileri hakkında meşru' vech ile yaptıkları şeyden dolayı size günâh yoktur, Allah ne işlerseniz (hepsinden) hakkıyla haberdârdır.”<sup>74</sup> “kendi kendilerine dört ay on (gün) beklerler” ifadesini “evlenmemek, evden çıkmamak, ziynetini bırakmak şeklinde izah ederek vefat iddeti bekleyen kadının, iddet sûresince kocasının evinde ikamet etmesi, süslenmemesi (ihdâd) gibi hükümlere işaret etmektedir.<sup>75</sup>

Talak bahsiyle alakalı bir kavram olan îlâ Bakara sûresi 2/226. âyetinde geçmektedir. Âyetin meâli şöyledir: “Kadınlara yaklaşmama yemîn edenler için dört ay beklemek vardır. Eğer erkekler (o müddet içinde keffâret yaparak zevcelerine) dönerlerse şüphe yok ki Allah cidden yarlıgayıcı, hakkıyla esirgeyicidir.”<sup>76</sup> İlânın izahını Çantay şöyle yapar: “Koca, rücû hakkından kadın da müddet kaydı olmaksızın diğer kocaya ebediyen varmak hakkından mahrumdur.”<sup>77</sup> Eziyet veya başka neden-

70 للَسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ meâli şöyledir: “Mallarında sâil ve mahrum için belli bir hak tanıyanlar”

71 Çantay, 1091.

72 Benzeri bir açıklama Bakara, 2/267. ayetiyle alakalıdır. “Bazılarına göre bu emir zekât hakkındadır. Maamâfih tetavvu' sadakasında o emir dairesinde hareket etmek lâzımdır.” Kaydını koyar. Çantay, III, 1226.

73 فَضَّلْ لِرَبِّكَ وَأَخِرْ

74 وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنكُم وَيَدْرُونَ أَرْوَاحًا يَتْرُضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا حُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

75 Çantay, I, 63.

76 لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَابِهِمْ تَرْضَىٰ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

77 Çantay, I, 61.



“anneler, çocuklarını bizzat emzirmeye zorlanamazlar.” Kaydını düşmüştür. “Kimse zarara sokulmasın” beyanına; “Vâlideyi emzirmeye zorlamak, emzirmek istediği halde çocuğu elinden almak, babaya altından kalkamayacağı masrafları yüklemek sûretiyle” şeklinde izah etmiştir.<sup>83</sup> Çocuğun emzirilmesiyle alakalı hâlâ güncelliğini koruyan bir konuda kaynak belirtmeksizin kanaatini açıkça ortaya koymuştur.

Benzeri kısa izahlar konuyla ilgili diğer bazı meseleler için de geçmektedir.<sup>84</sup> Boşanma konusunun ele alındığı Talak sûresi Çantay’ın yoğun izahlara yer verdiği sûrelerdendir.<sup>85</sup>

Mirasla ilgili âyetlerden birisi olan Nisa sûresi 4/7. âyetin<sup>86</sup> meâli şöyledir: “*Ana ve baba ile yakın hısımların bıraktıklarından erkeklere, ana ve baba ile yakın hısımların bıraktıklarından kadınlara -azından da, çoğundan da- farz edilmiş birer nasıyb olarak, hisseler vardır.*” Çantay bu hükmü şöyle izah etmiştir: “Cahiliyyet devrinde kızlar, kadınlar ve çocuklar mirâs alamazlardı. O hak, ancak harbeden, ganimet alan, memleketini müdafaa eden kimselere mahsusdu. Bu âyet-i celile o âdeti ilgâ etti.”<sup>87</sup>

### 3.3. Ceza Hukuku

Ceza bahislerinde müellifin izahları içerisinde dikkatimizi çeken zina, recm ve kazfle alakalı bazı ifadelerine değinelim.

#### 3.3.1. Zina

Evlilik müessesesini yıkan suçlardan birisi kazf isnadı<sup>88</sup> diğeri de zina fiilidir.<sup>89</sup>

Zina fiilinin cezası ise Nur sûresi 24/2. âyetinde geçmektedir. “*Zina eden kadınlara zina eden erkekden her birine yüzer değnek vurun. Eğer Allaha ve âhîret gününe inanı-yorsanız bunlara, Allahın dîni(ni tatbîyk) hususunda, acıyacağımız tutmasın. Mü’minlerden bir zümre de bunların azabına (bu cezalarına) şahid olsun.*” Zina, haddi mucib büyük günahlardandır. Recm cezasında evlilik şarttır. Celde ise, ete geçmemek sûre-tiyle yalnız deriyi müteessir edecek vech ile vurmaktır. Vuruşta yalnız kürk ve palto gibi kaba elbiseler çıkarılır. Müellif, âyette anlatılan cezanın bekârlarla ilgili olduğunu, recmde ise evlilik şart olduğunu söyledikten sonra cezanın infaz şekli hakkında da bilgi vermektedir. Sonra konuyla ilgili malumatın fıkıh kitaplarında olduğu şeklinde okuyucuyu yönlendirir, kaynak vermez.<sup>90</sup>

83 Çantay, I, 63.

84 Bkz. Çantay, I, 63, II, 1055.

85 Çantay, III, 1055 vd.

86 لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا

87 Çantay, I, 118.

88 Kazf: “İffetli bir kimseye zina iftirasında bulunmaktır.” Bkz. Aktan, Hamza, “Kazf”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 148.

89 Zina: “Evlilik dışı cinsi münasebettir.” Bkz. Esen, Hüseyin, “Zina”, *DİA*, İstanbul 2013, XXXX, 440 vd.

90 Çantay, I, 628.

Recm cezası hakkında Maide sûresi 5/43. âyeti<sup>91</sup> vesilesiyle izahda bulunmaktadır. Âyetin meâli şöyledir: “*Hem içinde Allahın hükmü (yazılı) olan Tevrat yanlarında bulunub dururken nasıl oluyor da senin hükmüne, hakemliğine müracaat ediyorlar ve sonra da bunun (bu hükmünün) arkasından yine yüz çevirip gidiyorlar? Onlar (hiç bir şey'e) inanan kimseler değildir.*” Çantay bu âyete, “Evli zanilerin taşlanması hakkındaki hüküm” kaydını düşmektedir.<sup>92</sup> Âyet ehl-i kitapla alakalı bir hükmü bize haber vermektedir. Çeşitli hadislerle göre Allah resulü de bu cezayı uygulamıştır. Tam da bu noktada ihtilaflar bulunmaktadır. Müellif, konunun İslam ümmeti ile alakalı olup olmadığını en azından şer-u men kablenâ prensibini de dikkate alarak izah edebilirdi. Hükmün bizimle alakası yönünden hiçbir izah da bulunmamıştır.

### 3.3.2. Kazf

Müellifin izahına göre; iftiraya maruz kalan kadın muhsanattan ise Nur sûresi, 24/4. âyete göre iftirayı atana seksen değnek ceza verilir.<sup>93</sup> İhsanın şartları beştir. İslâm, akıl, buluş, hürriyet, namuskârlık. Kadın zina'yı ikrar eder veya iftira eden dört şahit ikame ederse had cezası düşer.<sup>94</sup>

### 3.3.3. Eşkîyâlık

Kamu düzeninin sağlanması konusundaki cezalardan birisi bağı suçu işleyenlerin hukuki durumudur. Konuyla ilgili istinbatta bulunulan Mâide sûresi 5/33-34. âyetlerin meâli şöyledir: “*Allaha ve Resulüne (müminlere) harb açanların, yeryüzünde (yol kesmek sûretiyle) fesâdcılığa koşanların cezası, ancak öldürülmeleri, ya asılmaları, yahud (sağ) elleriyle (sol) ayaklarının çaprazvâri kesilmesi, yahud da (buldukları) yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyâdaki rüs-vaylığıdır. Âhıretde ise onlara (başkaca) pek büyük bir azâb da vardır.*”<sup>95</sup> Çantay'ın izahı şöyledir: “Ölüm cezası yalnız öldürene, asma cezası öldürmekle beraber yol kesen ve mal alan kimseye, kesme cezası yalnız mal alana, sürgün cezası da bunlardan başka sûretlerde fesat yapanadır. (İbn Abbas) radyallahu anhümâ ile İmam (Şafiî) hazretlerinin kavli de budur. Celaleyn”. (İmam-ı A'zam) hazretlerine göre nefiyden maksad hapidir.<sup>96</sup> Bu Âyetler öldürülmek, asılmak, çaprazlama kesme ve sürgün olmak üzere dört cezadan bahsediliyor. Bu cezaların hangi durumlarda ve nasıl uygulanacağı noktasında İslâm hukukçuları ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanife ve âlimlerden bir kısmı âyette geçen “وا” harfi “beyan” içindir ve suçlara göre uygulanacak cezaların tespiti-

91 وَكَذَٰلِكَ يُحَكِّمُونَكَ وَيُنذِرُونَكَ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ

92 Çantay, I, 166.

93 “*Namıslu ve hür kadınlara (zina isnadiyle) iftira atan, sonra (bu babda) dört şahid getirmeyen kimseler (in her birine) de seksen değnek vurun. Onların ebedî sahiciliklerini kabul etmeyin. Onlar faasıkların ta kendileridir.*”

94 Çantay, II, 629.

95 *إِنَّمَا جُرِّأَ الدِّينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُنَقَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزَاؤُ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ*

96 Çantay, I, 164.



ni anlatır derler. Buna göre şu ihtimallere göre ceza tespit edilmiştir. Muhârib veya muhâribler; Yol keserek emniyeti ihlal etmişler, mal alıp adam öldürmemişlerse; sürgün edilirler. Çünkü gayesi örgütü veya kendisini kamuoyuna duyurmaktır. Sürgünle (nefy)-ki buna Ebû Hanife gibi tövbe edinceye kadar hapsedilir diyenler de olmuştur- onu suça teşvik eden psikolojik âmil ortadan kalkmış olur. Soygun yapmışlarsa, sağ eli ve sol ayağı çaprazlama kesilir. Mal almayı sadece adam öldürmüşlerse, öldürülürler. Hem adam öldürüp hem mal almışlarsa, Ebû Hanife ve Züfer'e göre devlet başkanı, dilerse el ve ayağını çaprazlama kestirir sonra öldürtür veya astırır. Dilerse el ve ayağını kestirmeden sadece öldürtür veya astırır.<sup>97</sup>

### 3.4. Gayr-i Müslimlerle ilişkiler

Çantay'ın yoğun izahı bulunan sûrelerden birisi Tevbe sûresidir. Çantay, sûrede bahsedilen andlaşma, ultiatom, bazı âyetlerin nüzûlüyle alakalı asr-ı saadette yaşanan vakıalar, hac, Huneyn esirleri, civar kabilelerle yapılan andlaşmalar ve diğer siyer vakıalarına yer verir.<sup>98</sup>

Ahkâmla ilgili bir konu savaş halinde düşmanlardan alınan şeylerdir. Müellif bu konuyla ilgili geçen kavramların sözlük anlamı, tanım veya müçtehitlerin içtihatlarına hiç temas etmez. Enfal sûresi 8/68. âyetin meâli şöyledir: “Eğer Allahın geçmiş bir yazısı olmasaydı aldığınız (fidye) de size her halde büyük bir azâb dokunurdu.”<sup>99</sup> Fidyeyi,<sup>100</sup> “Fidye de ganimet cümlesindedir.” şeklinde izah eder. Sonraki âyette “Artık elde ettiğiniz ganîmetden halâl ve hoş olarak yeyin. Allahdan korkun. Şübhesiz ki Allah çok yarlıgayıdır, çok esirgeyicidir.”<sup>101</sup> Şeklinde geçen “ganimet”<sup>102</sup> kelimesine izah getirmemektedir.<sup>103</sup> feyin anlatıldığı Haşr sûresi 59/6. âyetin meâli şöyledir: “Allahın onlar(ın malların) dan peygamberine verdiği “feyi”(e gelince:) Siz bunun üzerine ne ata, ne deveye binib koşmadınız. Fakat Allah peygamberlerini dileyacağı kimselere musallat eder. Allah her şey'e hakkıyla kaadirdir.” Çantay bu âyeti; “meşakkatsiz alınan ganimet; harac, cizyeler ve vergilerden alınan mallar” açıklamasını getirir.<sup>104</sup> Müellif muhtemelen az kullanıldığı saikiyle fey kelimesine izah getirmektedir. Konuyla ilgili mezheplerin içtihatlarına kaynak göstermeden temasta bulunmuştur.

97 Mevsili, V, 356.

98 Çantay, I, 270- 297.

99 لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

100 Fidyeye: “Esaretten kurtulmak için veya yerine getirilmeyen yahut kusurlu olarak eda edilen bazı ibadetlerin telafisi amacıyla ödenen bedel.” Sami Öğüt, “Fidye”, DİA, İstanbul 1996, XIII, 55.

101 فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَأَقْرَبُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

102 Ganimet: “Gayri Müslimlerden savaş yoluyla elde edilen he türlü mal ve esirler. Erkal, Mehmet, “Ganimet”, DİA, İstanbul 1996, XIII, 351.

103 Çantay, I, 267.

104 Çantay, III, 1022-1023. Bkz., Mustafa Fayda, “Fey”, DİA, İstanbul 1995, XII, 511.



Çantay siyasetle iştigal etmiş ve tek partili rejimi yaşamıştır. Tecrübeli ve birikimli olduğunu düşündüğümüz Çantay, idare hukuku ile alaka kurulabilecek âyetlere temas etmemiştir.<sup>105</sup>

### 3.5. Yargı

En'âm sûresi 6/152. âyetin<sup>106</sup> meali şöyledir: “*Yetimin malına, rüşdüne erişinceye ka-dar, o en güzel olanından başka bir suretle, yaklaşmayın. Ölçüyü, tarttıyı tam ve doğru tartın. Biz bir kimseye gücünün yettiğinden başkasını teklif etmeyiz. Söz söylediğiniz vakit- (leh ve aleyhinde söyleyeceğiniz kimse) hısım dahi olsa- adaleti gözetin. Allahın ahdini (verdiğiniz sözü) yerine getirin. İşte (Allah) size, iyice düşünesiniz diye, bunları emretti.*” Çantay, “adaleti gözetiniz” ifadesini şöyle izah eder: “Hüküm ve şehâdetde, dînî irşadlarda, ona âid delillerde, iyiliği emirde, kötülükten nehiyde, bir hikâyeyi anlatmakta ve sâirede tam hak ve adaleti gözetin, ondan kat'iyen ayrılmanın “Beyzâvî- Şeyhzâde”.<sup>107</sup> Konu, ölçü tartı olduğu halde Çantay yargı ile de alaka kuracak şekilde adâleti izah etmektedir. Nisâ sûresi 4/58. âyetindeki “emanet” kavramını ibadetler, ticaret, yargı, bütün sosyal hayatı içine alacak bir muhtevâda izah etmektedir.

### 3.6. Bazı Kavramlar

Müellif meâlde fikhî kavramları da kullanmıştır. Örnek olarak mubah, mezhep, kıyas ve nesh kavramları verilebilir.

Cuma sûresi 62/10. âyetinde; “*Artık o namazı kılınca yer (yüzün) e dağdın, Allahın fazlından (nasiyb) arayın. Allâhı çok zikredin. Tâki umduğunuza kavuşasınız.*”<sup>108</sup> geçen اورُشْتِنَاْفَ “dağılm” emrine izah olarak; “Bu dağılma emri ibâha içindir “Beyzâvî, Celaleyn”<sup>109</sup> kaydını düşer. *İbâha* usul-i fıkıh kavramlarındanıdır.<sup>110</sup>

Çantay, usul-i fıkıh kavramlarından kıyas konusuna temas etmiştir.<sup>111</sup> Haşr sûresi 59/ 2. âyetin meâli şöyledir: “*O, ehl-i kitaptan küfür edenleri ilk sürgünde yurdlarından çıkarandır. Siz çıkacaklarını sanmamışdınız. Onlar da kalalarının*

105 Mesela bkz. İstişare için, Şûra, 42/38; adalet, Mâide, 5/8, Nisa, 4/58, Nahl, 16/90.

106 وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالْبَالِغِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تَكْلَفْ نَفْسًا وَلَا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْبُدُوا وَلَا تَكُنْ دَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَضَعِيكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

107 Çantay, I, 211.

108 فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

109 Çantay, III, 1044.

110 İbâha(mubah): “Fıkıh usulünde mükellefin yapıp yapmamakta şer’an serbest bırakıldığı filleri, fıkhıta ibaha denen bazı yetki ve izinlerin konusunu yahut sonucunu belirtmek için kullanılan bir terim.” Bkz., İbrahim Kafi Dönmez, “Mubah”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 341; Şaban, Zekiyyuddin, *İslam Hukuku İlminin Esasları (Usulü'l-fikh)*, terc. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 2003, 253.

111 Kıyas: “Bir meselenin nass ile sabit olan hükmünü, aralarındaki müşterek illetten dolayı, nasslarda hükmü bulunmayan diğer bir meselede içtihat ile izhar etmektir. Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, İFAV, 10. baskı, İstanbul 2013, s. 89.



pılan bir yemindir.<sup>122</sup> Çantay lağvı mezhepleri dikkate alarak şöyle izah etmektedir: “Lağv kelimesi muhtelif sûretlerde tefsir edilmiştir. (İmam-ı A'zâm) hazretlerine göre “bir kişinin bir şey'i doğru zanniyle yemin etdikten sonra onun hilafı zahir olmasıdır.” (İmam-ı Şafî) hazretlerine göre “Yemin kasdetmeksizin bir sözü te'kid için (La vallahi, bela vallahi) demesidir. (Kaazi Beyzâvî) ye nazaran ise “Dilin sürçmesiyle sehven edilen yemindir.” Âyet-i Kerime bu ma'naların hepsine şamildir. Diğer tefsirleri, bu âyetin şümülünden hariç gördüğümüz için yazmadık.”<sup>123</sup> Müellif kaynak göstermeksizin İki mezhebin lağv yemin ile alakalı içtihatlarını kaydetmiş tercihte belirtmemiştir.

### 3.7. Ahlak

Müellif kelimelerin ahlakî ve tasavvufî yorumlarına çokça yer vermektedir. Bir başka ifadeyle âyetleri izah ederken emir veya yasaklara uymanın insanlara kazandıracığı ahlakî ilkelere dikkat çekmektedir diyebiliriz. Bunlara bir örnek tezkiye kelimesidir. A'la sûresi 87/14-15. âyetlerinde geçen<sup>124</sup> تَزَكَّى kelimesi vesilesiyle şu izahı yapmaktadır: “Küfürden, ma'siyetden kaçınan, yahud namaz için temizlik yapan, yahud zekâtını veren, ba'zılarına göre sadaka-i fitrını veren “Beyzâvî, Medarik”<sup>125</sup> Tezkiye kelimesini temel ibdetleri ihtiva edecek bir şekilde izah etmiştir.

Bir başka misal “batıl” kelimesidir. Kelimenin geçtiği Bakara sûresi 2/188. âyetin meâli şöyledir: “*Aranızda (birbirinizin) mallarınızı haksız sebeplerle yemeyin ve kendiniz bilib dururken insanların mallarından bir kısmını günah (ı mucip sûretler) le yemeniz için onları (o malları) haakimlere aktarma etmeyin.*”<sup>126</sup> Çantay; “Haksız sebeplerle” olarak karşılık verdiği batıl kelimesini; “Şer'in caiz görmediği kumar, hırsızlık cebir, çapulculuk, emanete hainlik gibi şeylerle”<sup>127</sup> şeklinde izah eder. Bu fiillerin bir kısmı cezası naslarla belirlenen fiiller iken bir kısmının suç oluşu nasla sabit, ancak cezasını ta'zir olarak belirleme yetkisi yasamayı elinde bulunduran makama havale edilmiş suçlardır. Bunlara belki ahlaksız eylemler denebilir.

Bunun bir misali de Maide sûresi 5/6. âyetin<sup>128</sup>de geçen البرّ “birr” kelimesidir. Âyetin meâli şöyledir: “*İyilik etmek, fenâlıktan sakınmak hususunda birbirinizle yardımlaşın. Günâh işlemek ve haddi aşmak üzerinde yardımlaşmayın Allahdan korkun. Şübhesiz ki Allah, cezası çok çetin olmandır.*” Çantay âyetin meâlini verdikten sonra birbirinin zıddı olan “birr” ve “ism” kavramlarını açıklamaktadır: “Birr; iyilik, hayırda genişlik, Allah'dan sevab; kuldand itaat, doğru söz, hoşnutluğa sebeb

122 Koca, *İslam İbadet Esasları*, s. 329.

123 Çantay, I, 60.

124 وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى

125 Çantay, III, 1173.

126 وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْأَثَمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

127 Çantay, I, 51.

128 وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

olan şey, makbul haslet, berr; yeryüzü, bürr, buğday anlamına gelir. Yine âyette geçen “ism” kavramı ise günah, günah işlemek, yalan, vicdanı tırmalayan, şer’an ve tab’an kaçınılan şey anlamlarına gelir.<sup>129</sup>

Müellifin ahlaki muhtevası sebebiyle önem verdiği düşündüğümüz kavramlara bir örnek de “fitne” kelimesidir. Kelimenin geçtiği Bakara, 2/191. âyetin meâli şöyledir: “Onları (size harb açanları) nerede yakalarsanız öldürün, onları sizi çıkardıkları yerden (Mekkedden) çıkarın. Fitne katilden beterdir. Onlar Mescid-i haram yanında, orada sizinle dögüşünceye kadar, (yâ’ni dögüşmedikce) siz de orada kendileriyle dögüşmeyin. Fakat (Orada) sizi. Öldürürlerse siz de onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir.” Özetle Çantay’a göre fitne: “Din yüzünden tazyık, hakaret bozgunculuk, imtihan, sınama” anlamındadır. Şu manalara da gelir; Küfr, azgınlık, sapıklık, günah, rüsvaylık, bir adamı azdırmak, delilik, dahili ihtilaf, karışıklık, kavga, bir şeyi beğenip kalbinden ona meyletmek, bela ve azab.<sup>130</sup> Bahsi geçen izahların çoğu topluma zararlı dokunan ahlaki zaaflardır.

#### 4. Çantay Fikhî İzahlara Neden Daha Az Yer Vermiştir?

Çantay ahkâm âyetlerinin izahı üzerinde fazla durmamaktadır. Açıklamalarda ahlaki temalara daha çok yer verir.<sup>131</sup> Bunun sebeplerini bulmak için Çantay’ın meâline ilave olarak yazılarını da genel olarak değerlendirmek gerekecektir.

Çantay, Sebilürreşad dergisinin 1948 yılından itibaren 16 sayı boyunca bazen bir âyet tefsiri, bazen de bir hadis şerhi yayınlamıştır. İlerleyen sayılarda nasihat ve ikaz niyetiyle kaleme aldığı başka yazıları da vardır.<sup>132</sup> Hadis şerhi ve âyet tefsirinde ibadet, muamelat ve ceza hukuku ile alakalı izahlara girişmemiştir. Mesela hac konusuyla alakalı yazıları derginin yayın kadrosunda bulunan müelliflerden Ö. Nasuhi Bilmen, Eşref Edip, M. Raif Ogan ve Ömer Tunca kaleme almışlardır.<sup>133</sup>

Tek parti döneminde meâlini hazırlamış olan Hasan Basri Çantay’ın izahlarına bu dönemin demokratik olmayan havası yansımış olabilir mi? Bu soruya olumlu cevap vermek mümkün değildir. Bu dönemde derginin sayfalarında siyasi yazılar da kaleme alınmıştır.<sup>134</sup> Dergide sıra dışı bulduğumuz bazı başlıkları verelim. “Demokrasi’de Allah Yok mu?”<sup>135</sup>, “Devlet idaresinde ikiyüzlülük”<sup>136</sup>, “...Müslü-

129 Çantay, I, 155.

130 Çantay, I, 52.

131 Bir yazının başlığı şu hadistir. قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ: قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ. Hadis. “Allah’a iman et, sonra dosdoğru ol.” Sebilürreşad, c:1, sayı: 4 (1948), s. 88-89

132 Sebilürreşad, c:5, sayı: 122 (1953), s. 338. Burada Nahl, 16/125 ve Yusuf, 12/108 ayetlerin tefsirini yapmaktadır. Konu başlığı derginin kapağında: “Tefsir-i şerif Allah’a ve peygambere hainlik; Hadis-i Şerif Emaneti muhafaza ve halkı idare hususundaki mesuliyet.” şeklinde yer almaktadır. Sebilürreşad, c: 1., s: 7 (1948), s. 88-89.

133 Bkz. Ceyhan, s. 472-473.

134 Meâl 1953 yılında yayınlandığı için değerlendirmede 1950 öncesi tek parti dönemini dikkate aldık. Demokrat parti dönemiyle ülkede bazı şeyler rahat ifade edilir olmuştur.

135 Ali Fuat Başgil, Sebilürreşad, c:1, sayı: 10, ay: 10 (1948), s. 150.

136 Başgil, Sebilürreşad, c:2, sayı: 50, ay:6 (1949), s. 396.

manlıkta Din ve Dünya İşleri Birbirine Bağlıdır”<sup>137</sup>, “Din Hürriyeti ve Laiklik”<sup>138</sup>, “Dini siyasete alet edenler, dinini dünyaya satanlar en alçak İnsanlardır”<sup>139</sup>. “Din-sizliği siyasete alet edenler”<sup>140</sup>, “Evkaf İdaresi Utansın”<sup>141</sup>, “Ezan Hakkında Kanun teklifi”<sup>142</sup>, “Fıkıh ve fetva, Diş doldurmak meselesi”<sup>143</sup>, “İbadetlere Kanun Müdahale Edebilir mi?”<sup>144</sup>, “İslâm'da Demokrasi”<sup>145</sup>, “İslâm'da Fikir Hürriyeti ve Şahsi İstiklal”<sup>146</sup>, Bazı konuları da siyasi açılımlarını düşünerek özellikle izah yapmamıştır.

Çantay'ın Sebilürreşâd'da 115, İslâm dergisinde 37, Sırat-ı müstakim'de 4 makalesi bulunmaktadır. Bunlar biyografi (7 adet); hadis meâli (48 adet); meâl eleştirisi (4 adet); tefsir yazıları (23 adet); spor(idman) (7 adet); çeşitli tenkit yazıları (4 adet); edebiyat, âhirete iman, ahlaki konular, oruç, yetimler, namaz, hac alakalı yazılar şeklindedir.<sup>147</sup> Dergi yazılarında konuların meâl, tefsir, tenkit ve hadis şerhleri oldukça yekûn tutmuştur. Fıkıh konularında yazıları yok denecek kadar azdır.

Çantay'ın doğrudan siyasi olarak değerlendirebileceğimiz nadir yazılardan birisi; “Milletler Layık Oldukları İdareye Kavuşurlar”<sup>148</sup> başlığını taşımaktadır.

Kitaplarından bazılarının isimleri bize ilgi alanları konusunda bir fikir verecektir: Mektepli Yavrularıma, Müslümanlıkta himaye-i Etfal, Ülkü Edebiyatı, Fıkıh-ı Ekber Tercümesi, Zekâ Demetleri, Kara Günler ve İbret Levhaları, Hadisler, Hücetüllahî'l-baliğa Tercümesi,<sup>149</sup> Akifname.<sup>150</sup> Basılamayan eserlerinden bazıları da şunlardır. İslâm'da cihad ve İdman, Dokuz derste Arapça ve farsça elifba, Edebi kaideler, Türk Savları, Divan-ı Lüğati't-türk tercümesi<sup>151</sup> Bunlardan sadece bir tanesi fıkıhla alakalıdır.

*Hadisler On Kere Kırk Hadis Metni Meâli İzahı*<sup>152</sup> isimli kitabda yer alan bazı konular şunlardır: Bid'at, namaz, iffet, kurban, dua, namazda huşu, yalancılık, hayvan sevgisi, kabir ahvali, kanaat, doğru söz, gece namazı, güzel ahlak, göz değmesi<sup>153</sup> Başlık düzeyinde de olsa fikhî sayılabilecek hadis izahlarına rastlanmayan bu kitap Çantay'ın vefatına yakın yayınlanmıştır. Dua, namaz, namazda huşu,

137 Atilhan, Cevat Rifat, Sebilürreşâd, c:1, sayı: 10, ay:8 (1948), s. 155.

138 Ali Fuat Başgil, Sebilürreşâd, c:4, sayı: 78, ay:5 (1950), s. 44-47.

139 Eşref Edip, Sebilürreşâd, c:4, sayı:77, ay:4 (1950), s. 18-19.

140 Eşref Edip, Sebilürreşâd, c:2, sayı: 31, ay: 2 (1949), s. 82-84.

141 İsimsiz, Sebilürreşâd, c:1, sayı: 3, ay: 16 (1948), s. 44.

142 İsimsiz, Sebilürreşâd, c:4, sayı: 82, ay: 6 (1950), s. 100-103.

143 İsimsiz, Sebilürreşâd, c:1, sayı:21, ay: 11 (1948), s. 327-329.

144 İsimsiz, Sebilürreşâd, c:1, sayı: 4, ay:6 (1948), s. 60.

145 Kamil Miras, Sebilürreşâd, c:5, sayı: 114, ay: 11 (1951), s. 212-215.

146 Miras, Sebilürreşâd, c:2, sayı: 40, ay: 4 (1949), s. 226-227.

147 Uğur, 50-57.

148 Çantay, Sebilürreşâd, c:10, sayı:3-4, ay: 12 (1957), s. 2-3.

149 Hindistanlı âlim Şah Veliyyullah Dehlevî'nin (1176/1762) hükümlerin hikmetlerine dair eseridir. Mehmet Erdoğan, “Şah Veliyyullah Dehlevî”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 260-267.

150 Uğur, 63.

151 Uğur, 66-68.

152 Ulaştığımız bir nüshada 1.cilt Ahmed Said Matbaası 1958, ikinci cilt Ahmed Said Matbaası 1958, Üçüncü cilt Sönn mez Neşriyat 1962 yılında basılmıştır.

153 *Hadisler On Kere Kırk Hadis Metni meâli İzahı*, III. 379-381.

bid'at gibi başlıklar fikhî yön içerir. Bizim kastımız mesela ibadet konularından namazın geçtiği naslarda rükun, şart vb. unsurlara temas edilmesidir. Çantay, *On Kere Kırk Hadis ve Mealleri* adlı eserinde iman, ahlak, ibadet, aile hukuku, muamelat, suç ve cezalar, cihat, şehitlik, devlet yönetimi, adalet, şura gibi konularla ilgili hadislerle yer vermiş ve bunların bir kısmını açıklamıştır. Eserde yer alan 1200 hadisin yaklaşık 420'sinin ahkâm hadisi olduğunu söyleyebiliriz. Çantay, temizlik, ibadet, evlenme, boşanma, muamelat, suç ve cezalar, yargılama, cihat, şehitlik ve benzeri konularla ilgili 130 civarındaki ahkâm hadisini “not” veya “izah” başlığıyla açıklamıştır.<sup>154</sup>

Önsözdeki ifadeleri meâldeki yaklaşımlarına dair bazı ipuçları vermektedir. Çantay meâl yazma sebeplerini şöyle izah eder; bazı meâllerin kullandıkları kelimeler eskidir. Bir kısmında kelimelere verilen manaların birebir karşılıkları bulunmamaktadır. Bazılarının izahları makul değildir. Bazı meâllerde tahrif ve hatalar vardır. Kur'an'ın belağatı, icazı, lafızlarındaki mana yoğunlukları, Allah kelamı ve beşer kelamı arasındaki farklar, her dilin kendine has özellikleri gibi sebeplerle hakkıyla tercüme kabil değildir. Kelimelerdeki muhtelif manaların her birine yer vermek tercüme sınırlarını aşmaktadır. Bu meâl değil izah ve tefsir olur. Diğer taraftan bir meâlde bu anlamların ihmali kusur sayılır.<sup>155</sup> Bu meâli hazırlarken gözettiği prensipleri şöyle sıralar: Hurafe, mevzu hadis vb. uydurma rivayetlere yer verilmeyecektir.<sup>156</sup> Kelimelerin farklı manaları içerisinde tercihe şayan olanı kaydedecektir. meâlde gereksiz kelime kullanmayacaktır. Kelimelerin cümlelerdeki zamanlarına dikkat edecektir. Kur'an tabirlerine titizlik gösterecek, bunlara karşılık bulunmaya çalışılacaktır.<sup>157</sup> Dikkat edilirse izahlarda hassasiyet dil, anlam ve cümle kuruluşu üzerinedir. Çantay Türkçe, Arapça ve farsça bilmektedir.<sup>158</sup> Kendisini dil konusunda yetiştirdiği görülmektedir. Ayrıca Balıkesir Lisesinde edebiyat öğretmenliği yapmıştır.<sup>159</sup> Bazı fikhî konuların meâlini izahsız geçmesinde okuyucu kitlesinin konuyu bildiğini veya onların izahının yapılacağı yerin fıkıh kitapları olduğunu düşünmüş olabilir. Müellifimiz bazı ahkâm âyetlerin meâlinde teferruatlı bilgi için okuyucularını fıkıh kitaplarına yönlendirmiştir. Muhammed Abduh gibi çağdaşı âlimlere hürmetkâr ifadeler kullanan müellifimiz, konuyu ehline havale etmenin münasip olacağını düşünmüş olabilir.

154 Mehmet Özkan, “Hasan Basri Çantay'ın “On Kere Kırk Hadis ” Adlı Eserinde Ahkâm Hadislerine Getirdiği Yorumların Fikhî Değeri”, *Vefatının 50. Yılında Hasan Basri Çantay Sempozyumu, 19-21 Eylül 2014*, Balıkesir, Bildiri s. 4.

155 Çantay, I, 5-7.

156 Sa'lebe bin Hâtib isimli sahabenin(!) zenginleştikten sonra ibadetleri bırakması menkıbesini kaynaklarda olmadığı sahabe adaletine uygun olmadığı gerekçeleriyle reddeder. Çantay, I, 290- 291.

157 İzahlar meâlin tercüme sınırlarını aştığını göstermektedir. Önsözde eseri için “İzahlı meâli Kerim” tabirini kullanmaktadır. Çantay, I, 8-9.

158 Bkz. Emre, Mehmed, *Hatıralarım, (Hasan Basri Çantay, 63-112)*, İstanbul 2000, 67.

159 Uğur, 114.

Ahkâm âyetlerini izah etmeyişinin bir sebebinin derviş meşrep olması sayılmaz. Çünkü derviş mezhepli olmak zahirle batını birlikte yürütmeye neden olabilir ama zahiri terk edenden istikameti düzgün derviş olmaz.

Yetimlerle ilgili çalışmaları ve diğer uğraşları, mülayim yapısı ve tasavvufla irtibatı bu kanaati desteklemektedir. Balıkesir'de şubesi bulunan Yeşilay cemiyeti, Verem Savaş Derneği, Çocuk Esirgeme Kurumu ve Türk Hava Kurumu gibi derneklerde faaliyet göstermiştir.<sup>160</sup>

## NETİCE

Hasan Basri Çantay, furu-ı fikhın ibâdât, muâmelât ve ukûbât başlıkları altındaki ahkam âyetlerine çok az fikhî izahlar getirmektedir. Bunlardan ibâdât ve ukûbât konularına daha fazla yer vermektedir. Çantay, izahlarda önceliği ahlak, terbiye, evliliğin korunması, ihtiyaç sahiplerinin gözetilmesi gibi konulara vermektedir. Peygamberler tarihi ve siyer konuları da teferruatlı olarak izah ettiği, hatalı kanaatleri düzelttiği bahislerdendir.

---

160 Uğur, 115-116.





# İBADETLERİN EDASINDA TEDRÎCİLİK MESELESİ VE İLGİLİ HADİSLERİN TAHLİLİ

Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN\*, Arş. Gör. Dr. Mutlu GÜL\*\*

**Özet:** Çalışmada, İslam'da yapılması emredilen ibadetlerin ifasında tedricilik meselesi, konuyla ilgili rivayetler çerçevesinde değerlendirilecektir. Ayrıca bu konu bağlamında kendisine sıklıkla atıfta bulunulan "Dinde zorlama yoktur" ayeti üzerinde de durulacaktır. İbadetlerin yerine getirilmesi noktasında tedriciliğin günümüzde atıfta bulunulacak bir hüküm uygulama yöntemi olup olmadığını tespit için, öncelikle bu konuda varid olan hadislerin tahrir, tahlil, tenkid ve yorumu üzerinde durulacak; bunların, tedricilik konusunda delil olup olamayacakları sorgulanacaktır. Ayrıca ana hatlarıyla bile olsa, mezkûr ayetin konuya delâleti de tartışılacaktır.

*Anahtar Kelimeler:* Tedricilik, İbadet, Kolaylık, Hadis.

## The Gradualness about Worships in Islam within The Framework of Ahadith

**Abstract:** This study deals with gradualness about worships that ordered to do in Islam within the framework of a hadith about this topic. Furthermore, it's also emphasised the verse of "There is no compulsion in religion", because of referring to this verse frequently. Firstly it's emphasised on ehadith for the purposes of analytic, critique, and commentary to identify the gradualness that is suitable judgment or not today in execution the worships. It is also discussed the demonstration of the mentioned verse.

*Keywords:* Gradualness, Worship, Easiness, Hadith.

## I. GİRİŞ:

İslâmî literatürde tedric, bir hükmün veya hükümler bütünüünün bir defada ve toptan değil, beşerî ve sosyal gelişmeleri dikkate alarak yavaş yavaş ve ihtiyaçlara göre vaz edilmesi manasında kullanılır. Bu manasıyla tedric, insanın fitratına oldukça uygun bir metoddur. Zira, o zamana kadar, doğru veya yanlış olup olmadığına bakmadan itiyad haline getirdiği alışkanlıklarına ters gördüğü veya gücünü zorladığını düşündüğü yeni bir kural ile mükellef tutulduğunda, insanın aklına gelen ilk tepki red yönünde olur. Çünkü insan zor olanı istemez ve sevmez; aksine kolay olana meyleder; yavaş yavaş alışır ve en sonunda kabul noktasına ulaşır.

İnsanın bu yönünü dikkate alan İslâm da, kıyamete kadar geçerli olacak, pek çoğu zaman ve mekan üstü (evrensel) bir özelliğe sahip prensipleri 23 senelik bir sürece yaymış; vaz' edilecek kuralları veya değiştireceği hususları belli bir plan da-iresinde insanlara sunmuştur. Bu açıdan bakıldığında İslâmî teşriin soyuttan somuta veya küllîden cüzîye yani genelden özele doğru bir sıra takip ettiği; bazı şey-

\* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD, huskahraman@hotmail.com

\*\* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD, mutlugulx@hotmail.com

leri zamana bıraktığı, bazen de geçici hükümler koyup amacın gerçekleşmesinden sonra bunları kaldırdığı (nesih) görülür.<sup>1</sup> Konulan kuralların muhteva ve özellikleri ayrı ayrı incelendiğinde İslâm'ın Mekke ve Medine dönemleri arasında da bu ilişkiyi kurmanın oldukça kolay olduğu görülecektir.<sup>2</sup> Zira Mekke dönemi, bireyi sadece bir "insan" olarak ele alır; insana yakışır prensiplerden; onun psikolojik ve sosyolojik gerçeklerine uygun kurallardan bahseder; bu konularda yaşanmakta olan yanlışlara değinir; bunların ya gözden geçirilip düzeltilmesini veya tamamen kaldırılmasını ister. Nitekim Hz. Âişe, bu tederîci yaklaşıma şöyle dikkat çekmiştir:

"Nâzil olan ilk surelerde cennet ve cehennemden bahsedilmektedir. Helâl ve haram konularına ise, insanlar peş peşe İslâm'a girmeye başlayınca değinilmeye başlamıştır. Zira 'içki içmeyin' emri en başta inseydi, insanlar 'biz içkiyi bırakamayız' derlerdi. Aynı şekilde 'zina yapmayın' emri başlarda inseydi, insanlar bu sefer de 'biz zinayı terk edemeyiz' derlerdi".<sup>3</sup>

Medine döneminde ise, yine bu esaslar temel alınmak kaydıyla, daha özel ve somut kurallara sıra gelmiştir. Dolayısıyla üzerinde durulan konular açısından Mekke döneminin iman ve itikad merkezli teşriinin, Medine döneminde muâmelât ve kazâ ile ilgili olanlara dönüştüğü söylenebilir. Nitekim zina, içki, faiz ve kumarın yasaklanması; alış-verişle ilgili kanunların tespiti; evlenme ve boşanma ile ilgili hükümler; ihlâller ve suçlar konusunda uygulanacak cezâlar (hadler) hep Medine dönemi teşri konuları arasında yer almaktadır.

İslâmî teşriin bir başka metodu da aynı bütünü oluşturan hükümlerin derece derece vaz' edilerek nihai hükme ulaşılması şeklinde cereyan etmiştir. Bir başka deyişle burada, aynı hükmün içinde gerçekleşen tederîc söz konusudur.<sup>4</sup> Tederîci teşri ile ilgili olarak, mevzu bahis konuya taalluk eden son kural geldikten sonra, daha önce uygulanıp akabinde terk edilmiş aşamalardan birine dönülüp dönülemeyeceği meselesi ise, öyle anlaşılıyor ki, tartışmaya açıktır. Nitekim bir görüşe göre, tederîci teşriin ibadetlerle alakalı bu yönünde "her yeni hüküm kendisinden önceki aşamada konulan hükmü yürürlükten kaldırmakta, son aşamadaki hüküm son düzenlemeyi bildirmekte, artık önceki aşamalarda gelen hükümlerin uygulanma imkânı kalmamaktadır".<sup>5</sup> Ancak bir başka görüşe göre, hükmün tebliğ edileceği kişinin sosyolojik ve psikolojik durumu, kültürü, zekâ seviyesi gibi hususlar dikkate alınarak daha önceki aşamalardan biri ile mükellef tutulabilir.

İslam'da, bütün bu hususiyetleri ile tederîci teşriin söz konusu edilebileceği en

1 Tederîc ve yöntemleri hakkında geniş ve toplu bilgi ile bu konuda müracaat edilebilecek kaynaklar hakkında bkz. Türcan, Talip, "Tederîc", DİA, XI, 265-267.

2 Teşri ve tebliğ metodları açısından Mekke ve Medine devrinin özellikleri konusunda bkz. Önkâl, Ahmet, *Rasûlullah'ın İslâmî Davet Metodu*, Konya 1992, s. 219-223.

3 Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 6.

4 Türcan, Talip, "Tederîc", DİA, XI, 266. Bu metodun en meşhur örnekleri; helâl ve haram konusu ile ilgili olarak içkinin yasaklanması, ibadetler açısından da namazın farz kılınma sürecidir. Makalenin ilerleyen yerlerinde her iki konuya da değinilecektir.

5 Görüşün ayrıntıları hakkında bilgi için bkz. Türcan, Talip, "Tederîc", DİA, XI, 266.

önemli alanlardan biri de ibadetlerdir. Dolayısıyla, yukarıda zikredilen görüş ayrılıkları, ibadetler çerçevesinde ele alındığında, yine iki temel iddianın ortaya çıktığı görülür. Birinci bakış açısına göre bir ibadet ile ilgili olarak en son vaz edilen husus, önceki kuralları iptal etmiş, ortadan kaldırmıştır; son düzenlemeden sonra artık onların uygulanması mümkün değildir. İkinci bakış açısına göre ise aşamalardan her biri, mükellef bireyin durumuna göre hâlâ tatbik edilebilir durumdadır.

Bu konu, bütün müslümanları ilgilendirmesi açısından tahlile değer görünmektedir. Zira gerek İslâm'a girme irâdesini beyan edip bu dini araştırmaya başlayan bir gayr-i Müslime, gerekse Müslüman olduğunu söylemesine rağmen dinin amelî boyutuyla hiç ilgilenmeyen ama daha sonra bu gidişatının yanlış olduğunu düşünmeye başlayan bir kişiye karşı, İslâmî tebliğin nasıl olması veya olmaması gerektiği ve özellikle de bu yeni hayat tarzına başlar başlamaz ibadetlere karşı göstermesi gereken hassasiyet konusu ile ilgilenip gerekli açıklamaları yapabilmek, İslam toplumunun tek tek her ferdinin sorumluluğu dâhilindedir.<sup>6</sup>

Tedrîcî yaklaşımdaki her aşamanın, bir önceki aşamanın gereklerini ortadan kaldırdığı ve artık onunla amel edilemeyeceği yönündeki yaklaşım, aklen olması gereken bir hususa işaret ediyor görünmektedir. Zira nesih olgusunun tabiatı “önceki kuralın iptalini” gerektirir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in vefatından başlayıp kıyamete kadar sürecek zamanı içine alan teşrî sonrası dönemde, İslâm ile tanışanları ilgilendirmesi açısından “ibadetlerin ifasında tedrîcî olunabilir” görüşü, hem yaklaşımın kendi içindeki mantığı hem de dayandığı akli ve nakli deliller açısından daha dikkat çekici görünmektedir.

Bu ikinci görüş sahipleri, kanaatlerini genelde Hz. Peygamber'in örneğinde takdim etmektedir. Bazı ilim adamlarının ise konuyu, din konusunda zorlama olmayacağına delâlet eden “لا إكراه في الدين” (Bakara 2/256) ayeti çerçevesinde ele aldığı görülür. Bu görüşü savunanların konuyla alakalı olarak işaret ettikleri hadisler hemen hemen aynıdır. Bu makalede; tebliğ, tebliğde tedrîcîlik, dine ve dinde zorlama (ikrâh ve icbâr) gibi, her biri oldukça geniş araştırmalara ihtiyaç duyan yönleri bulunan bu konunun sadece “ibadetlerde tedrîcîlik” gibi çok spesifik bir kısmının delilleri ve özellikle de hadislerle alakalı boyutu üzerinde durulmaya gayret edilecektir. Bazı ilim adamlarının konu bağlamında “نريدنا في هلكة لا” ayetine de işarette bulunmaları sebebiyle, bu hususa da kısaca temas edilecektir. Bu amaç doğrultusunda öncelikle hadislerin tahrir, tahlil, tenkid ve yorumu üzerinde durulacak; bunların, zikri geçen bakış açısının delil ve örneği olup olamayacakları sorgulanacaktır. Ayrıca ana hatlarıyla bile olsa, mezkûr ayetin konuya delâleti de tartışılacaktır.

6 Davet ve tebliğin hükmü konusundaki görüşler hakkında toplu bilgi için bkz. Karaman, Fikret, *Sünnetin Işığında Tebliğ ve Davet*, s. 66-70.

## II. “İBADETLERİN İFASINDA TEDRİCÎ DAVRANILABİLİR” GÖRÜŞÜ

Bu görüşün, geçmişte olduğu gibi günümüzde de savunulduğu görülmektedir. Mesela Hanbelî mezhebinin önemli isimlerinden İbnReceb el-Hanbelî'ye (795/1393) göre Hz. Peygamber, Müslüman olmak için gelenlere şartlarını söylerken ve onlardan biat alırken muhâtaba göre farklı farklı davranabilmiştir. Bu bağlamda, muhâtabını daha çabuk ısındırabilmek için İslâm'ın bazı prensiplerini o anlık terk ederek müsâmaha göstermiştir. Bu insanlar da söylenen bu şartları kabul ederek Müslüman olmuş; fakat İslâm'a girince bu prensiplere rağbetleri arttığı için bütün gereklerini eksiksiz olarak yerine getirmişlerdir.<sup>7</sup> İbnReceb'e göre Hz. Peygamber, İslâm'ı öğrenmek ve bu yeni dine girmek için gelen herkesi namaza ve zekâta zorlamamıştır. Müellifin, imamı Ahmed b. Hanbel'e izafe ettiği görüşe göre o da, konuyla ilgili hadisleri delil göstererek kişinin, “falancı ibadeti yerine getirmemek” gibi fâsid bir şart ileri sürerek İslâm'a girmesinin sahih olduğunu; kişinin, söz konusu ibadetlerle daha sonra mecbur tutulacağını ifade etmektedir.<sup>8</sup> Benzer görüşleri, aynı mezhepten İbnKudâme (620/1223) de nakletmiştir. Buna göre; “günde sadece iki vakit namaz kılma” şartı ile İslâm'ı kabul edeceğini söyleyen kişi hakkında Ahmed b. Hanbel “İslâm'a girmekliği sahihtir; fakat beş vakitten sorumlu tutulur” demiştir.<sup>9</sup>

Şevkânî (1250/1834) de bu konuyu “باب صحة الإسلام مع الشرط الفاسد” (İleri sürdüğü fâsid bir şarta rağmen kişinin Müslümanlığının sahih olması) başlığı altında işlemektedir. Şevkânî, bu başlık altında bazı hadisler naklettikten sonra, “bu hadisler göstermektedir ki, bâtil bir şart ileri sürmüş bile olsa, bir kâfirin beyatı ve İslâm'ı kabulü câiz ve geçerlidir” der.<sup>10</sup>

Çağdaşımız ilim adamlarından Mehmet Erdoğan ise şöyle demektedir:

“Allah'ın dinini, hiçbir taviz vermeden tam bir kararlılık içinde tebliğ eden Rasulullah'ın (s.a.), insanların İslamlaştırılması konusunda şehirli ile bedevîye ayrı muamele etmesi, onlara farklı yükümlülükler getirmesi, akılları ve anlayışları oranında insanları sorumlu tutması, bazı şeylerin olgunlaşmasını, nihai şeklini almasını zamana bırakması, bir tedricî siyaseti gütmesi bizce anlamlı olmalıdır.”<sup>11</sup>

Yine çağdaş araştırmacıardan Fikret Karaman da benzer yöndeki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “Zorlama ve baskıya dayalı iman, amel ve niyet geçerli olamaz... O halde, insanı iman, namaz, oruç, hac ve zekât gibi amelleri işleme ko-

7 İbnReceb el-Hanbelî, Abdurrahman b. Şihabiddin, *Fethu'l-Barî*, thk. Ebu Muaz Tarık b. Avzullah, Riyad 1422, III, 32-33.

8 “و لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يشترط على من جاءه يريد الإسلام أن يلتزم الصلاة والزكاة بل قد روي أنه قبل من قوم الإسلام واشتروا أن لا يتركوا” Bkz. İbnReceb el-Hanbelî, Abdurrahman b. Şihabiddin, *Camî'u'l-Ulûm ve'l-Hikem*, Beyrut 1408, s. 84.

9 “يصح إسلامه ويؤخذ بالخمسة” Bkz. İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğni fi Fikhi'l-Imam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Beyrut 1405, X, 620.

10 “هذه الأحاديث فيها دليل على أنه يجوز مبايعة الكافر وقبول الإسلام منه” Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-Evtâr*, VIII, 6.

11 Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 1995, s. 216.

nusunda zorlamak mümkün değildir. Ancak tebliğ ve teklif edilir”<sup>12</sup>

Bu bakış açısına göre Hz. Peygamber’in uyguladığı “belli bir kişiye veya gruba, diğer herkesten farklı muamelede bulunma; onları, sahip oldukları özel şartlara göre sorumlu tutma” esası, ihtiyaç duyulması durumunda, her dönemde uygulanabilir ve hatta uygulanmalıdır. Nitekim Mehmet Erdoğan başka bir çalışmasında, “Tadrîcilik” başlığı altında, İslâm’ın nüzûl sisteminin bugün de tatbik edilebileceğine işaret eder:

“İslâm’ın bütün emir ve hükümleri bir anda inmemiş, bir anda uygulamaya konulmamıştır. Toplumların İslamlaşmalarında da bireysel dindarlıkta da bu hikmetli tavrın sürdürülmesi esas olmaktadır. Bu esas, İslâm’ın doğrusal bir ilerleme anlayışı yerine çevrimsel bir anlayışı da esas aldığı bir ifade olabilir. Söz gelimi bugün, sanki Mekke döneminde imiş gibi Müslümanların önceliklerini belirleme, iman ve ahlâk altyapısını sağlamadan hukuk üstyapısını olduğu gibi uygulamaya koymama gibi bir tavır gerekebilir.”<sup>13</sup>

“İbadetlerin edasında tadrîcî olunabilir” diyenlerin dört farklı hadisi örnek ve delil gösterdiği görülmektedir.

### III. KONUYLA İLGİLİ HADİSLERİN RİVAYET ÖZELLİKLERİ VE YORUMLARI

Bu hadisleri, konularına göre şöyle sıralamak mümkündür:

#### A. Başlangıçta İki Vakit İle Yetinip Beş Vakti Zamana Bırakma İle İlgili Hadisler

Bu konuda biri sahâbiFedâle el-Leysî, diğeri de ismi müphem bir şahıstan gelen iki hadise işaret edilmektedir.

##### 1. Fedâle el-Leysî Rivayeti:

İbnSa’d, Ahmed b. Hanbel, Ebu Davud ve İbnHibban gibi mülellifler tarafından nakledilen<sup>14</sup> bu hadisin Ebu Davud rivayeti şu şekildedir:

... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فَضَالَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَكَانَ فِيمَا عَلَّمَنِي: «وَحَافِظُ عَلَى الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ. قَالَ: قُلْتُ: إِنَّ هَذِهِ سَاعَاتٌ لِي فِيهَا أَشْعَالٌ، فَمُرَّنِي بِأَمْرِ جَامِعٍ إِذَا أَنَا فَعَلْتُهُ أَجْرًا عَنِّي! فَقَالَ: حَافِظُ عَلَى الْعَصْرِينِ. وَمَا كَانَتْ مِنْ لُعْتِنَا فَقُلْتُ: وَمَا الْعَصْرَانِ؟ فَقَالَ: صَلَاةٌ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَصَلَاةٌ قَبْلَ غُرُوبِهَا.

12 Karaman, *Tebliğ ve Davet*, s. 202.

13 Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh İlmine Giriş*, İstanbul 2009, s. 158-159.

14 İbnSa’d, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 79; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 344; Ebu Davud, *Salat*, 9 (428 nolu rivayet); İbnHibbân, Muhammed b. Hibban b. Ahmed, *Sahih-i İbn Hibbân bi Tertibi İbn Balbân*, V, 35.

... Abdullah b. Fedâle, babasının şöyle dediğini naklediyor: Hz. Peygamber bana dinî hükümleri öğretti. “Beş vakit namaza devam et” ifadesi de öğrettiği bu prensipler içinde idi. O bunu söyleyince ben de: “Bu vakitler, benim meşgul olduğun vakitlerdir; bana öyle toplu bir şey emret ki, bu yapınca hepsi adına yeterli gelsin!” dedim. O da: “iki asr namazına devam et” dedi. Bu ifade bizim lehçemizde yoktu. “İki asr nedir?” diye sorunca “Güneş doğmadan ve batmadan önce kılınan namazlardır” buyurdu.

Daha farklı ayrıntılar bulunan Ahmed b. Hanbel rivayeti ise şu şekildedir:

...أتيت النبي صلى الله عليه و سلم فاسلمت. وعلمني حتى علمني الصلوات الخمس لمواقيتهن. قال: فقلت له: ان هذه لساعات أشغل فيها فمرني بجوامع! فقال لي: ان شغلت فلا تشغل عن العصرين! قلت: وما العصران؟ قال: صلاة الغداة وصلاة العصر.

“Hz. Peygamber’e gelip Müslüman oldum. Beş vakit namazın vakitleri de dâhil olmak üzere bana dinî hükümleri öğretti. Bunun üzerine ben de “Bunlar benim meşgul olduğum vakitlerdir, hepsi adına yetecek bir şey emretsen!” dedim. O da: “Meşgul olsan bile iki asr namazını ihmâl etme” buyurdu. “İki asr namazı nedir?” diye sorunca “sabah ve ikindi namazlarıdır” dedi”.

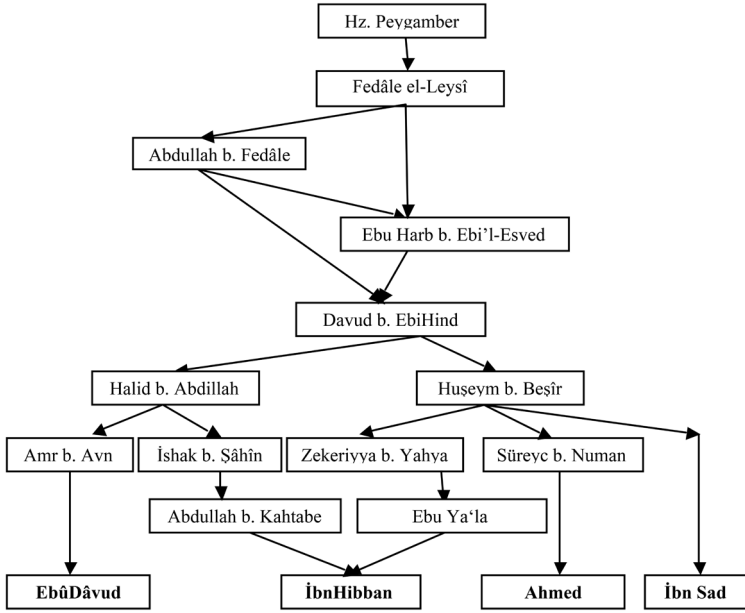
İbn Hibbân rivayeti ise, hadis hakkında yapılacak yorumlara yön verecek olması açısından önemlidir. Zira bu rivayette “beş vakit” namaza işaret ettikten sonra “sabah ve ikindi” tekrar vurgulanmıştır:

... «علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان فيما علمنا قال: «حافظوا على الصلوات وحافظوا على العصرين» قلت: يا رسول الله وما العصران؟ قال: «صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها»

“Hz. Peygamber bize dinî hükümleri öğretti. Söylediklerinden biri de şu idi: Namazlara devam edin; iki asr namazına devam edin! Ben “iki asr namazı nedir?” diye sorunca “güneş doğmadan ve batmadan önce kılınan namazlardır” buyurdu”.

Bu hadisin, kaynaklardaki rivayetleri bir araya getirilince karşımıza şöyle bir sened şeması çıkmaktadır:





Ebu Davud'un senesinde Ebu Harb b. Ebi'l-Esved'in (108/726)<sup>15</sup>, hadisi, Abdullah b. Fedâle'den aldığı görülmektedir. Hâlbuki İbn Sad ve Ahmed b. Hanbel rivayetleri ile İbn Hibban'ın iki rivayetinden biri olan Ebu Ya'la tarikinde Ebu Harb, hadisi, doğrudan Fedâle el-Leysî'den nakletmektedir. Bu ihtilâf büyük ihtimâlle Fedâle el-Leysî ile ilgilidir. Zira Fedâle ile ilgili bilgileri "Abdullah b. Fedâle" ismi altında verenler de vardır.<sup>16</sup> Yine onunla ilgili olarak verilen bilgilerden biri de, Hz. Peygamber'den naklettiği tek rivayetin "iki asır namazına devam edilmesi" ile ilgili olduğu yönündedir ve bu rivayetin tek ravisi de Davud b. Ebî Hind'dir.<sup>17</sup> Dolayısıyla Ebu Davud rivayetinde, ravilerden birinin, "Fedâle" ile "Abdullah b. Fedâle" isimlerini karıştırmış olması ihtimâl dâhilindedir.

İbn Hibban'ın naklettiği Abdullah b. Kahtabe tarikinde ise Davud b. Ebî Hind'in, hadisi, Ebu Harb'den değil doğrudan Abdullah b. Fedâle'den naklettiği gö-

15 Sika olduğu söylenen Ebu Harb hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, XII, 61.

16 Nitekim bazı biyografi yazarları "oğul" Abdullah b. Fedâle'den bahsederken "Cahiliye döneminde doğduğu" ve "Hz. Peygamber'e geldiği" yönünde bazı bilgilerin bulunduğunu, ancak doğrusunun, "kendisinin" değil "babasının" Hz. Peygamber'e geldiği şeklinde olması gerektiğini ifade etmektedir (bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Tadil*, V, 135). Bu sahabinin babasının ismi ihtilâflıdır. Nitekim bu konuda Abdullah, Ubeydullah veya Vehb gibi isimler zikredilir. Hakim en-Nisâburî, çalışma konusu yaptığımız bu hadisi "Fedâle b. Vehb el-Leysî" ismi altında zikreder (bkz. Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nisâburî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdilkadir Atâ, Beyrut 1990, III, 727-728). Hatta bazı biyografi yazarları onun "ez-Zehrâni" olduğunu söylese de bu nisbe yanlış bulunmuş, doğrusunun "el-Leysî" olması gerektiği ifade edilmiştir. Bkz. İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî, *el-Istiâb fî Marifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut 1412, III, 962; krş. age., III, 1264; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalâni, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut 1412, V, 374.

17 Mesela bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, VIII, 242.

rülür. Bu durum akla bir inkitâyı getirirse de İbn Hibbân, Ebu Hatim'den nakille şu bilgiyi verir: “Davud b. Ebî Hind, bu haberi hem Ebu Harb'den hem de Abdullah b. Fedâlêden almıştır. Her iki haberi de, kendi lafızlarıyla nakletmiştir. Her iki tarik de mahfuzdur.”<sup>18</sup> Ayrıca Davud b. Ebî Hind (140/756), münekkidlerin geneline göre “sika” addedilen bir ravidir.<sup>19</sup>

İbn Hacer'e göre Hüşeym b. Beşîr'in Davud b. Ebî Hind'i işitip işitmediği tartışmalıdır. Ancak Hâkim en-Nisâburî'ye göre bu ihtilâfın hadis açısından hiçbir önemi yoktur.<sup>20</sup> Gerçekten de, hadisin Hüşeym tariki ihtilâflı olsa bile, Davud b. Ebî Hind'in diğer ravisi olan Halid b. Abdillâh et-Tahhân el-Vâsitî (115-179/733-795), hem sika olduğunda ittifâk edilmiş bir ravidir; hem de İbn Ebî Hind'den semâi konusunda herhangi bir şüpheden bahsedilmemektedir.<sup>21</sup> Hadisin diğer ravileri konusunda da dikkat çeken bir cerh yoktur.

Bu bilgiler doğrultusunda denilebilir ki, hadis ile ilgili tartışılacak konu sıhhati olmayıp nasıl anlaşıldığı veya anlaşılması gerektiğidir. Nitekim Veliyyüddin el-İrakî de bu hadis hakkında “Bu, anlaşılması müşkil bir hadistir; zira diğer vakitleri meşguliyetinden dolayı kılamayacak durumdaki bir kişinin ikindi namazı ile yetinebileceğini akla getirmektedir” yorumunu yapmaktadır.<sup>22</sup> Ayrıca şârihlerin özellikle anahtar cümle konumundaki “حَافِظٌ عَلَى الْعَصْرِينَ” ifadesi hakkında yaptıkları yorumların çeşitliliği de hadisin farklı şekillerde anlaşılabilceğini göstermektedir. Hadis hakkında yapılan yorumlar şöyle özetlenebilir:

#### *a. Sabah ve İkindinin Beş Vakit İçinde En Faziletli Namazlar Olması:*

Bazı mülelliflere göre hadis, sabah ve ikindinin önemini vurgulamaktadır. Nitekim Tahâvî bu hadisi naklettikten sonra “bu manada nakledilen bir hadis de şöyledir” diyerek Hz. Peygamber'e kadar ulaşan senediyle “مَنْ صَلَّى الْعَصْرَيْنِ دَخَلَ الْجَنَّةَ” “Kim iki asr namazını kılarca cennete girer” hadisini nakleder.<sup>23</sup>

İbn Hibbân'ın bu hadisi naklettiği babın başlığı şu şekildedir:

“ذَكَرَ الْبَيَانُ بِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَحَافِظَةِ عَلَى الْعَصْرَيْنِ إِنَّمَا هُوَ أَمْرٌ تَأْكِيدٌ عَلَيْهِمَا مِنْ بَيْنِ الصَّلَوَاتِ لَا أَمْرًا يَجْزِيَانِ عَنِ الْكُلِّ”

“İki asr namazına devam etme ile kastedilen şey, namazlar arasında bunlara özellikle dikkat edilmesinin teyididir; yoksa bu ikisinin diğerleri yerine de geçeceği değildir.”<sup>24</sup>

18 Bkz. *Sahih*, V, 35.

19 Süfyan es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Main, İclî, Ebu Hatib, Nesâî, İbn Sad gibi hadisçilere göre “sika” olan Davud b. EbîHind hakkında İbnHibbân “hıfzından nakledince bazen hata yapar” şeklinde bir not düşmüştür. Bu ravi hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, III, 177.

20 Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 68. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *el-İsabe*, V, 374.

21 Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, III, 87.

22 Bkz. Azimabadî, Muhammed Şemsülhakk, *Avnu'l-Mabûd* Şerhu Süneni Ebi Davud, Beyrut 1415, II, 68.

23 Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed, Şerhu *Müşkilu'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut 1994, III, 33.

24 İbn Hibbân, *Sahih*, V, 35.

*Süneni Ebi Davud* şarihlerinden Abdülmuhsin el-Abbâd ise şunları söylemektedir: “Hz. Peygamber bu şahsa namazlar içinde daha faziletli olanları işaret etmiştir ki bunlar sabah ve ikindi namazlarıdır. Zira bu ikisi Hafaza Meleklerinin bir araya geldiği vakitlerdir. Bu sebeple sabah ve ikindi namazlarının faziletlerine dair pek çok hadis varid olmuştur. Hz. Peygamber’in yaptığı ikinci açıklama bu ikisini kılmak suretiyle diğerlerinin ihmâl edilebileceği manasına gelmez. Zira sözün başında “beş vakit namaza dikkat etmesini” zaten söylemiştir.”<sup>25</sup>

Diğer vakitler içinde özellikle bu iki namazdan birine veya ikisine aynı anda dikkat çeken çeşitli ayet ve hadisler de vardır. “Namazlara ve orta namaza (ikindiye) devam edin” (Bakara 2/238) ayeti ile “Güneş doğmadan ve batmadan önceki namazlara devam eden cehenneme girmeyecektir”, “İkindiyi terk edenin amelleri boşa gitmiştir”, “İkindi namazını geçiren kişi, sanki bütün ailesini ve malını kaybetmiş gibidir”, “Melekler, gece ve gündüz sizleri murâkabe ederler; bu melekler ikindi ve sabah namazlarında bir araya gelirler...” gibi hadisler<sup>26</sup> bu bağlamda düşünülebilir ve dolayısıyla bu yorumu destekleyen naklî deliller olarak görülebilir. Ayrıca, mezkûr hadisin İbnHibbân rivayetinde geçen «حافظوا على الصلوات وحافظوا على العصرين» ifadesi de, beş vakit namaza işaret edildikten sonra bu iki vaktin özellikle sayılması da aynı hususu destekler tarzdadır.

#### *b. Sabah ve İkindinin Vakitlerine Özellikle Dikkat Edilip Vakitlerinin Evvelinde Kılınması*

Bazı müelliflere göre ise hadiste vurgulanan şey, bu iki namazın vaktidir. Nitekim Beyhakî’ye göre hadiste geçen “sabah ve ikindi” vurgusu, bu iki namazın, geciktirilmelerine sebep olacak meşguliyetlerden sakınılarak vakitlerinin hemen başında kılınması yönündedir.<sup>27</sup>

Münâvî’ye göre de Hz. Peygamber’in bu iki namaza dikkat çekmesi, her ikisinin de insanın çok meşgul olması sebebiyle edalarında problem yaşanma ihtimalidir.<sup>28</sup>

#### *c. Bu İki Namazın Cemaatle Kılınması*

Bu hadiste ceamâat vurgusu yapıldığını düşünen şârihler de vardır. Mesela Aynî’ye göre hadis, “bu iki namaza özellikle önem ver; vakitlerinde ve cemaatle eda et” manasındadır. Bu mana doğrultusunda Aynî, Fedâle el-Leysî adına ortaya çıkacak manayı şöyle takdir etmektedir: “Eğer bu iki namazdan her birini, kendisi için tayin edilmiş müstehab vakti içinde cemaat ile eda edersem, bu durum, namaz dışındaki diğer ibadetlerle ilgili olarak benden sâdır olacak eksiklikleri telâfi eder”.

25 Abdülmuhsin el-Abbâd, Şehru Süneni *Ebi Davud*, III, 192.

26 Bu hadisler için bkz. Nesâî, *Salat* 13-21 (I, 235-241)

27 Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Mekke 1994, I, 466; Azimabadi, *Avnu'l-Ma'bûd* II, 68.

28 Bkz. Münâvî, *Feyzü'l-Kadir*, IX, 195

Bize göre de, rivayete yüklenebilecek manalar içinde en tatmin edici olanı budur.

Aynı'ye göre hadis “işlerimle meşgul olmam sebebiyle, diğer namazları cemaate katılmadan kılma veya kerahet vakitlerinde eda etme gibi kusurlarımın affı konusunda bu iki namaz yeterli olacaktır” manasına da gelebilir. Yoksa hadis “bu ikisinin kılınması diğer vakit namazları için de yeterlidir” manasına gelmez. Çünkü sadece bu ikisinin kılınması yalnız bu ikisi hakkındaki sorumluluğu kaldırır. Aynı şekilde, herhangi bir namazın kılınması da yine sadece bu namaz ile ilgili sorumluluğu kaldırır; başka bir namazın sorumluluğuna tesir etmez.<sup>29</sup>

#### d. O An İçin İki Vaktin Kabul Edilmesi, Müslüman Olunca Beş Vaktin Emredilmesi

İbnReceb el-Hanbelî naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel bu konuda şöyle demektedir:

“إذا أسلم على أن يصلي صلاتين يقبل منه ، فإذا دخل يؤمر بالصلوات الخمس”

“Kişi, sadece iki vakit namaz kılma şartıyla Müslüman olsa, bu şart kabul edilir; İslâm'a girince de beş vakit namaz emredilir.”<sup>30</sup>

İbnKudâme ise Ahmed b. Hanbel'in bu konuda “يصح إسلامه ويؤخذ بالخمس” “Bu şartla Müslüman olması sahih ve geçerlidir; sonra beş vakit namaz ile sorumlu tutulur” dediğini nakletmektedir.<sup>31</sup>

Özellikle İbnReceb'in bu hadisi delil gösterip bu arada Ahmed b. Hanbel'in bu görüşlerine de işaret ederek “Hz. Peygamber, İslâm'a girmek niyetiyle kendisine gelenleri namaza ve zekâta zorlamamıştır” şeklindeki yorumu<sup>32</sup> tartışmaya açıktır. Zira Ahmed b. Hanbel'in söylediği ve vurguladığı şey kanaatimize göre, “bu kişinin şartının kabul edileceği ve namaza zorlanmayacağı” değil “bu şartla Müslüman olmasının sahih ve geçerli olduğudur”. Yani kişi “namaz kılman” diyerek İslâm'a adım atsa bile, bu adımı geçerlidir; artık “Müslüman” kimliğini hak etmiştir. Ama bu kişi hakkında “biz iki vakit şartını kabul ettik, öyleyse şimdilik iki vakit kılabilirsin” denilemez; aksine “bir Müslüman günde beş vakit eksiksiz namaz kılmalıdır” denir.

## 2. İsmi mübhem bir sahâbînin rivayeti:

Ahmed b. Hanbel'in “Muhammed b. Cafer ← Şube ← Katade ← Nasr b. Asım ← Bir adam ← Hz. Peygamber” senediyle naklettiği bu hadis şu şekildedir:

29 Aynî, Bedruddîn Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, Şerhu Süneni *Ebi Davud*, thk. Ebu'l-MünzirHalid b. İbrahim, Riyad 1999, II, 301-302.

30 Ahmed b. Hanbel'in bu görüşü için bkz. İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, III, 33.

31 Bkz. İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğnî fi Fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Beyrut 1405, X, 620.

32 “و لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يشترط على من حواه يريد الإسلام أن يلتزم الصلاة والزكاة بل قد روي أنه قبل من قوم الإسلام واشتروا أن لا يزكوا” Bkz. İbnReceb, *Camiu'l-Ulâm ve'l-Hikem*, s. 84.

”انه أتى النبي صلى الله عليه و سلم فاسلم على انه لا يصلي الا صلاتين فقبل ذلك منه“.

“Hz. Peygamber, kendisine gelerek “iki vakit namazdan başkasını kılmama şartına” binaen Müslüman olmak isteyen bir kişinin bu şartını kabul etti”<sup>33</sup>

Senedden de anlaşılacağı üzere olayı nakleden kişinin kimliği bilinmemektedir (müphem). Ravileri ile ilgili önemli bir cerh olmasa da, bu inkıtadan dolayı hadisin zayıf olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan Nasr b. Asım'ın, ismi verilmeyen bu şahsı “رجل منهم” yani “kendilerinden biri” şeklinde tavsif etmesi, kabilelerinin ve/veya memleketlerinin aynı olduğunu akla getirmektedir. Nasr b. Âsım'ın biyografisinde, “el-Leysi el-Basri” olduğuna dikkat çekilir.<sup>34</sup> Birinci rivayetin ravisi olan Fedâle'nin de Basra'ya yerleşmiş olan bir “Leysi” olduğu<sup>35</sup> düşünüldüğünde, bu rivayette adı verilmeyen kişinin birinci rivayetin kahramanı ile aynı şahıs yani “Fedâle el-Leysi” olduğu söylenebilir. Zira her iki rivayet de “iki vakit namazla yetinilmesi” gibi ortak bir hususa işaret etmektedir.

Bu bağlamda bir önceki hadis hakkında yapılan değerlendirmeler, bu rivayet için de geçerli olacaktır.

## B. Başlangıçta Zekât Ve Cihâdın Şart Koşulmayıp Zamana Bırakıldığına Delalet Eden Rivayet

İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel ve Ebu Davud gibi müellifler tarafından nakledilen<sup>36</sup> bu rivayete göre Sakif heyeti Hz. Peygamber'e gelerek Müslüman olmak istediklerini bildirir; ancak bazı şartları vardır. Konuyla ilgili Ahmed b. Hanbel rivayeti şu şekildedir:

”ان وفد ثقيف قدموا على رسول الله صلى الله عليه و سلم فأنزلهم المسجد ليكون أرق لقلوبهم. فاشترطوا على النبي صلى الله عليه و سلم ان لا يحشروا ولا يعشروا ولا يجبوا ولا يستعمل عليهم غيرهم. قال: فقال: ان لكم ان لا تحشروا ولا تعشروا ولا يستعمل عليكم غيركم. وقال النبي صلى الله عليه و سلم: لا خير في دين لا ركوع فيه...“

“Sakif heyeti (Müslüman olmak için) Hz. Peygamber'e gelmişlerdi. Allah Rasûlü, daha etkileyici olması için onları mescidde kabul etti. Sakifliler; cihâda katılmamayı, zekât vermemeyi, namaz kılmamayı ve kendilerine kendilerinden (Sakifli) olmayan bir idareci atanmamasını şart koşular. Bunun üzerine Hz. Peygamber

33 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 25.

34 Basra'nın meşhûr kurrâsından olduğu söylenen Nasr b. Âsım'ın, önceleri Hâricî iken daha sonra ayrıldığına da dikkat çekilir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, X, 381.

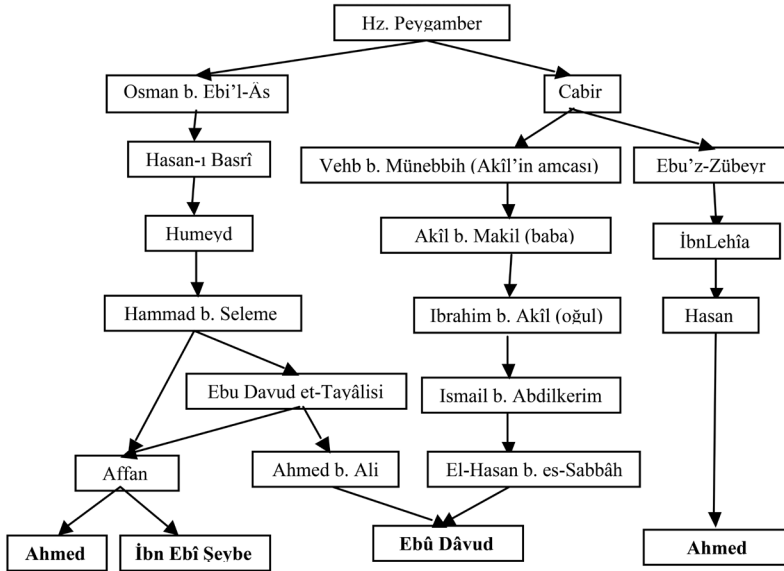
35 Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 727; İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, III, 1264.

36 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 197 (10682 nolu rivayet); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 341; Ebu Davud, *Harâc*, 26 (3026 nolu rivayet); Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübra*, II, 383.

şöyle buyurdu: Cihâda katılmayacaksınız; zekât vermeyeceksiniz; size, kendinizden olmayan bir idareci atanmayacak. (Fakat) namazsız bir dine hayır yoktur”...<sup>37</sup>

Ebu Davud’un bir başka rivayetine göre Cabir, Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu da ifade etmektedir: “سَيَتَصَدَّقُونَ وَيُجَاهِدُونَ إِذَا أَسْلَمُوا” “Müslüman olunca zekât da verecekler, cihâda da çıkacaklar”.<sup>38</sup>

Bu müelliflerin senedleri bir araya toplandığında rivayetin şöyle bir sened yapısına sahip olduğu görülür:



Hadisin Osman b. Ebi'l-Âs tarihi ile ilgili en önemli husus, Hasan-ı Basrî'nin (110/728) bu sahâbîyi işitmemiş olmasıdır.<sup>39</sup> Hasan'ın çok tedlis yaptığı ve dolayısıyla “عن فلان” sigasıyla naklettiği hadislerin delil olamayacağı da ifade edilmektedir.<sup>40</sup> Üzerinde çalıştığımız bu rivayette de Hasan'ın “عن” sigası kullandığı görülmektedir.

Hadisin Cabir rivayetinin her iki tariki ile de ilgili bazı önemli tenkidler vardır. Vehb b. Münebbih tarihi ile ilgili en önemli husus, Vehb'in Câbir'den hiçbir şey işitmemiş olmasıdır.<sup>41</sup> Cabir rivayetinin diğer tarikinde ise Abdullah b. Lehîa (97-

37 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 218.

38 Ebu Davud, *Harâc*, 26 (3025 nolu rivayet).

39 Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 231.

40 Bkz. Zehebi, *Mizân*, I, 527.

41 Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 276. Yahya b. Maîn'in verdiği bilgiye göre “Vehb'in Câbir'den naklettiği sahifenin bir değeri yoktur; zira bu sahife, Vehb ve ailesinin (vicade yoluyla elde ettiği) bir yazıdan ibarettir. Onun verdiği bu bilgi ile birleştirilince, “Vehb'in, yeğeni Akil'e, onun ise oğlu İbrahim'e rivayeti” şeklindeki bu sened, aile içinde dolaşan bu yazılı nushayı akla getirmektedir.

174/715-790) yer almaktadır ki bu ravi, hadisçilerin genelde “zayıf” addettiği bir isimdir.<sup>42</sup>

Senediyle ilgili bu problemlerine ilaveten hadisin metninin de tartışmaya açık olduğu görülmektedir. Meselâ Talip Türcân’a göre Sakiflilerin namaz dışındaki taleplerinin kabul edilmesi bir tedric örneğidir ve “Hz. Peygamber’in Beni Sakif’ten dinin bütün hükümlerine uymalarını istemesi durumunda onların İslâm’ı kabul etmeyeceklerini, buna karşılık Müslüman olduktan sonra zaman içinde hem öşür vereceklerini hem cihâda katılacaklarını öngörmesi uygulamada bir geçiş dönemi-ne müsamaha göstermesini gerektirmiştir”.<sup>43</sup>

Hadisi bahis mevzuu yapan bütün müelliflerin böyle düşünmediği söylenebilir. Zira Hattâbî’ye göre Hz. Peygamber’in Sakiflilere cihâd ve zekât konusunda müsamaha göstermesinin sebebi, bu ikisinin kendilerine o anda ve hemen farz olmamasıdır. Zira zekât, ancak söz konusu malın üzerinden bir yıl geçtikten sonra farz olur; cihâd ise ancak düşman varsa söz konusudur. Hâlbuki namazların; her gün ve gece, kendileri için tayin edilen vakitler içinde kılınması gerekir; terkinin şart koşulması caiz değildir.<sup>44</sup>

Bazı müelliflere göre de Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’e, Müslüman olduktan sonra Sakiflilerin zekât ve cihâd konusunda problem çıkarmayacaklarını bildirmiş-tir. Hz. Peygamber, hadisin bazı rivayetlerinde geçen “سَيَتَصَدَّقُونَ وَيُجَاهِدُونَ إِذَا أَسْلَمُوا” “Müslüman olunca zekât da verecekler, cihâda da çıkacaklar” ifadesini buna binaen söylemiştir. Zekât için malın üzerinde bir yıl geçmesi gerektiği için Sakifliler o es-nada zaten zekât ile mükellef olmayacaklardır. Sakiflilerin Müslüman olduğu sıra-larda cihâda da gereksinim duyulmamaktadır. Bu nedenle Hz. Peygamber bu şart-lar üzerinde çok durmamış, bunları dikkate alarak İslâm’a girmelerine engel olma-mıştır. Fakat normal şartlarda, İslâm’ın temel prensiplerinden birinin yapılmaması yönünde koşulan şartlar Hz. Peygamber tarafından kabul edilmemiştir. “Namaz kılmama” yönündeki şartları ise Hz. Peygamber tarafından “لا خير في دين ليس فيه ركوع” denilerek uygun bulunmamıştır. Zira namaz, günün belli saatlerinde eda edilmesi gereken, vakit şartına bağlı bir ibadettir.<sup>45</sup>

İbnü’l-Esir’e göre Hz. Peygamber, eğer şartlarını kabul etmezse Sakiflilerin grup olarak İslâm’a girmeyeceğini biliyordu. Bu nedenle kalplerini ısındırmak, İslâm’ın hükümlerini yavaş yavaş yani tedricî bir şekilde onlara benimsetmeyi uygun gör-müştür.<sup>46</sup> Fakat İbnü’l-Esir, bir başka yerde Hz. Peygamber’in, Sakiflilerin namaz

42 Abdullah b. Lehia b. Ukbe; zayıf ravilerden tedlis yapmak, rivayette gevşek davranmak, çok hata yapmak, telkine maruz kalmak gibi sebeplerden dolayı cerhedilmiştir. Özellikle de evinin ve kitaplarının yandığı 170/786 tarihinden itibaren hıfzından nakletmeye başladığı için rivayetlerine daha da dikkat edilmiştir. Bu ravi hakkında geniş bilgi için bkz. Zehebi, *Mizân*, II, 475 vd.; İbn Hacer, *Tehzib*, V, 327 vd.

43 Bkz. “*Tedric*”, *DÎA*, XL, 266.

44 Hattabî’nin bu görüşleri için bkz. Ebu Davud, *Harâc*, 26 (3026 nolu hadis şerhi).

45 Abdülmuhsin el-Abbâd, Şehru Süneni *Ebi Davud*, III, 192.

46 İbnü’l-Esir, el-Mubârek b. Muhammed, *en-Nihâye fi Garibi’l-Hadis*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Beyrut 1979, III, 476.



kılmama şartını reddetmesini “vakit” problemine bağlar ve “namazı terk konusunda ise onlara ruhsat vermemiştir; zira cihâd ve zekâtın hilâfına namazın vakti bellidir, o an için söz konusudur ve gün içinde tekerrür edip durmaktadır” der.<sup>47</sup> Yaptığı bu son yorum zekât ve cihâd konusundaki şartın reddini, “o esnada kendilerine farz olmaması” ile ilintili gördüğünü düşündürmektedir.

Şevkânî’ye göre ise, yukarıda zikri geçen rivayetler, “zekât ve cihâd o anda kendilerine zaten farz değildi; bu sebeple Sakiflilerin bu konudaki şartlarını kabul etti” şeklindeki yorumlara meydan vermemektedir. Ona göre bu rivayetlerle ilgili tek müşkil ibare “لا حخير في دين ليس فيه ركوع” “Namazsız bir dinde hayır yoktur” cümlesidir. Şevkânî’ye göre bu ibare “namaz kılmama şartı ile dâhil olunan dinden hayır gelmeyeceği” tarzında olsa bile hayrın bulunmaması bu şartla İslâm’a giren kişinin Müslümanlığının kabul edilmeyeceği manasına gelmez. Ya da Hz. Peygamber’in böyle bir şartı kabul etmemesi, Sakiflilerin Müslümanlığını kabul etmediğini göstermez.<sup>48</sup>

Şevkânî’nin bu yorumu, “لا حخير في... ل.” “falan şeyde hayır yoktur” kalıbından hareketle yaptığı anlaşılmaktadır. Zira bu ifade söz konusu şeyin “geçerliliğini kabul etmekle birlikte hoşla gitmemesi” manasına gelebileceği gibi “geçerliliğinin kabul edilmemesi” yani “yok hükmünde kabul edilmesi” anlamı da ifade edebilir. Bu kalıbın taşıdığı manaların araştırılması çalışmamızın hacmini oldukça zorlayacağına benzemektedir. Bu nedenle böyle bir araştırmanın dil uzmanlarına havâlesi daha makul olacaktır. Muhtemelen bu kalıba yüklenecek mana, sözün sahibine bağlı olacaktır.<sup>49</sup> Ancak bize göre, eğer bu kalıbın kullanıldığı husus, o şeyin rükünlerinden yani vücut şartlarından biri ise “geçerliliğin reddi” manası ihtivâ etmesi kuvvetle muhtemeldir. Zira Hz. Peygamber’in “سَيَتَصَدَّقُونَ وَيُجَاهِدُونَ إِذَا أَسْلَمُوا” “Müslüman olunca zekât da verecekler, cihâda da çıkacaklar” diyerek zekât ve cihâd konusunda ısrar etmemesi, ama buna mukâbil “لا حخير في دين ليس فيه ركوع” “Namazsız bir dinde hayır yoktur” uyarısında bulunup “namaz kılmama” şartına karşı çıkması, kanaatimize göre, kişinin Müslüman olur olmaz ne ile mükellef olacağı konusu ile bağlantılıdır. Zira eğer hadis “tedrîc siyaseti gütmeye” şeklinde yorumlanacak ve buna örnek gösterilecek ise, Hz. Peygamber’in hiçbir ayırım yapmadan “bütün şartlarınızı kabul ediyorum” demesi beklenir. Çünkü somut bir mükellefiyet yani günde beş vakit namaz, soyut olana yani o an için söz konusu olmayan zekât ve cihâda göre daha

47 “...قلت: يا رسول الله! ما تقول في دين لم يُرخص لهم فترك الصلاة لأن وقتها حصرٌ مُتَكَرِّرٌ بخلاف وقت الزكاة والجهاد” Bkz. *en-Nihâye*, I, 675.

48 Bkz. Şevkânî, *Neylü'l-Evtar*, VIII, 6.

49 Fakat hadisteki kullanımın “din” hakkında olduğunu dikkate alarak, aynı husustaki في دين... فقلت: يا رسول الله! ما تقول في دين لم يُرخص لهم فترك الصلاة لأن وقتها حصرٌ مُتَكَرِّرٌ بخلاف وقت الزكاة والجهاد” “Hz. Peygamber’e Hıristiyanların dini hakkında ne düşündüğünü sordum. ‘Kendilerinde de hayır yoktur, dinlerinde de’ buyurdu” hadisi (Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, VI, 241; Hâkim, *Müstedrek*, III, 692) bir örnek olarak düşünülebilir. Kanaatimize burada reddedilen, geçerliliklidir. Bu mana “Kim İslâm’dan başka bir din ararsa, bilsin ki, kendisinden böyle bir din kabul edilmeyecek ve o, âhirette ziyan edenlerden olacaktır” (Âl-i İmrân 3/85) ayetiyle de desteklenebilir.

ağır bir sorumluluktur; müsâmaha gösterilecekse öncelikle bunun dikkate alınması gerekir. Bu konuda Hz. Peygamber'den “olmaz” veya “o zaman Müslüman kabul edilemezsiniz” şeklinde, yani, en azından bizlere göre, neticeye delâleti net ve açık ifadeler kullanması, her zaman karşılaştığımız bir durum değildir. Bu, öncelikle kendisinin örnek ve yüce kişiliğine, misyonuna ve temsil ettiği değerlere aykırı bir şeydir. Nitekim Kur'an'da da, O'nun bu özelliği ile ilgili olarak “Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın. Şayet kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etraftan dağılıp giderlerdi” buyrulur.<sup>50</sup> Ayrıca bu söylem, öyle anlaşılıyor ki, O'nun muhatapları arasında da beklenmemekte, buna ihtiyaç hissedilmemektedir. Çünkü hem Kur'an hem de Hz. Peygamber; o dönemim üstünlük göstergesi kabul ettiği veciz söylemi ve cevâmiu'l-kelim hitap tarzını benimsemiş ve öncelemiştir. Kaldı ki, Kuran veya Sünnette yar alacak “namaz kılmayan Müslüman değildir” şeklindeki bir ifade, bize göre, ibadetlerin birer imtihân vesilesi olmasıyla da çelişir durumdadır.

### C. Rükû Yapmadan Namaz Kılmanın Şart Koşulması İle İlgili Rivayet

Hakîm b. Hizâm'ın Allah Rasûlü'ne biat ederken kullandığı ifadelerden bahseden bu rivayet Ahmed b. Hanbel, Nesaî ve Tabarânî gibi müellifler tarafından nakledilmiştir.<sup>51</sup> Hadisin Nesâî rivayeti şu şekildedir: “عن حكيم قال : بايعت رسول الله : ”صلى الله عليه و سلم أن لا أخرج إلا قائماً“ şeklinindedir.

Nesaî'nin bu hadisi zikrettiği bâbın başlığı “باب كيف يُخَرُّ للسجود” yani “Secdeye nasıl kapanılır?” şeklindedir.<sup>52</sup> İbnReceb el-Hanbelî'nin Ahmed b. Hanbel'den naklettiğine göre bu ifade “kıyamda iken rükû yapmadan secdeye gitmek” manasındadır.<sup>53</sup> Bunu teyid eder tarzda İbnKudâme de Ahmed b. Hanbel'in “امانة لا! رُحاً لا” ibaresine “Namazda rükû yapmamak, yani kıraatten sonra rükû yapmadan secdeye gitmek” manasını verdiğini nakleder.<sup>54</sup>

Hadise yer veren müelliflerin senedleri bir araya toplandığında karşımıza şöyle bir sened şeması çıkmaktadır:

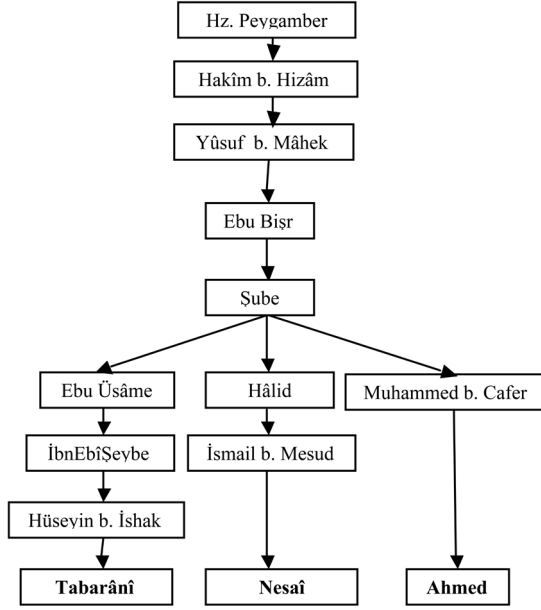
50 Âl-i İmrân 3/159.

51 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 402; Nesaî, *Tatbik*, 35 (II, 205); Tabarânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, III, 195 (3106 nolu rivayet).

52 Bkz. Nesaî, *Tatbik*, 35 (II, 205).

53 Bkz. İbnReceb el-Hanbelî, *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, s. 84.

54 “لا يركع في الصلاة بل يقرأ ثم يسجد من غير ركوع”. Bkz. İbnKudâme, *el-Muğni*, X, 620.



Hadisin senediyle ilgili, görebildiğimiz kadarıyla ciddi bir tenkid yoktur. Ancak metin itibariyle farklı yorumlara neden olabilecek bir lafız dizimine sahiptir. Hadise verilen manayı etkileyen en önemli kısım “لا أحرَّ” kelimesidir. Bu kelime “yüksek bir yerden düşmek” manasındadır. Ayrıca bu kelimeye “ölmek” manası da verilmiş; “zira kişi ölünce yere düşer” denmiştir.<sup>55</sup>

“حرر” kökü, Kurandaki kullanımı da genellikle “düşmek”<sup>56</sup> ve “ölmek”<sup>57</sup> manasındadır. Ancak “secdeye kapanmak” manası verildiği de görülür. Fakat bu manaya kullanımında “حرر” köküne mutlaka “ر كع” veya “سجد” kökleri de eşlik etmektedir.<sup>58</sup>

Kelimenin hadislerde kullanımı ile ilgili en meşhur örnek ise, Hakîm b. Hizâm’ın “لا أحرَّ إلا قائما” sözüdür. Lügat ve garîbu’l-hadis yazarları ile şarihlerin bu ifadede geçen “لا أحرَّ” kelimesine verdiği mana “ölmem, ölmeyeceğim” şeklindedir. Nitekim bu ulemâya göre bu ibaredeki “القيام” kelimesi “التمسك بالدين” veya “الثبوت على” لا أموت إلا” yani “dine bağlılık” manasındadır. Buna göre cümlenin takdiri; “ثابتا على الإسلام” “bundan sonra ancak İslam üzere öleceğim” şeklinde olacaktır.

Âl-i İmrân 3/113 ayetinde geçen “أمة قائمة يتلون آيات الله” ifadesi de aynı kullanıma örnek verilmiş ve bu ibâyeye “dine sarılıp gereklerini yerine getirmek” manası

55 Bkz. İbnManzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut trs., IV, 234.

56 Mesela bkz. Araf 7/143; Nahl 16/26; Hacc 22/31; Meryem 19/90; Fûrkân 25/73.

57 Mesela bkz. Sebe 34/14.

58 Mesela bkz. Sad 38/24; Yûsuf 12/100; Meryem 19/58; Secde 32/15; İsrâ 17/107.

yüklenmiştir.<sup>59</sup> Nitekim Kâsım b. Sellâm da bu manaya işaretle şöyle der: “İnsanlar bu hadisin manası hakkında pek çok söz söylemişlerdir; fakat bana göre bu hadiste geçen “لا أحرّ” ifadesi bir tek manaya gelir ki o da “لا أومت” (ölmem, ölmeyeceğim) anlamıdır” der.<sup>60</sup>Tahâvî'nin verdiği bilgiye göre ise bu ifadeye “ölüm üzere beyat etmek” (beni bu yoldan ancak ölüm çevir) manası vermişlerdir ki, beyatlerin en şerefliisidir.<sup>61</sup> Bu ifadeye ayrıca “aldatmayacağım ve aldanmayacağım” ve “ticaretimi ve diğer işlerimi gereği gibi yapacağım” manasını verenler de olmuştur.<sup>62</sup>

Dolayısıyla genel olarak “لا أحرّ إلا قائما” ifadesine yüklenen mananın, Nesaî'nin anladığı ve bazı müntesiplerinin imamları Ahmed b. Hanbel'e izafe ettiği anlamdan oldukça farklı olduğunu söylemek mümkündür.

Kuran'daki kullanımına uygun olarak yani beraberinde “rükû” veya “secde” kelimesi olmadan kullanıldığı için hadisteki bu ifadeye “kıyâmda iken doğruca secdeye gitmek” manasının verilmesi, kanaatimize göre gramer açısından da pek mümkün görünmemektedir. Zira bu ifadede geçen “قائما” kelimesi, “لا أحرّ” fiilinin veya bu fiili icrâ esnasında failin hâlidir. Hâlbuki bu iki kelime; sahip oldukları manalar açısından birbirlerine zıttır. Zira birincisinin “düşmek”, ikincisinin ise “ayakta durmak” gibi manaları vardır. Buna rağmen birinciye, hiçbir karîne olmamasına rağmen “secde etmek” manası verilmesi durumunda mana, “ben ancak ayakta olduğum halde secde ederim” veya “ben secdeyi ancak ayakta olduğum halde yaparım” şeklinde olur ki, en azından tatbiki mümkün değildir.

#### D. Kişinin Hoşuna Gitmese Bile Müslüman Olması İle İlgili Rivayet

Şevkânî ve İbn Receb gibi ulemânın “tedrîc siyaseti gütme” konusunda atıfta bulunduğu<sup>63</sup> örnek uygulamalardan biri de Enes b. Mâlik'den nakledilen

”أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لرجل أسلم قال : أجدني كارها قال : أسلم وإن كنت كارها

“Hz. Peygamber bir adama ‘İslâm’a gir’ dedi. Adam ‘içime sinmiyor’ deyine Allah Rasulü ‘içine sinmese bile İslâm’a gir’ buyurdu” hadisidir.

Ebu Ya'la rivayetlerinde bu kişinin Benî Neccâr kabilesinden olduğuna da dikkat çekilir.

59 Kâsım b. Sellâm, *Garibu'l-Hadis*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân, Beyrut 1396, II, 130; İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Garibu'l-Hadis*, thk. Abdülmutî Emin Kalacı, Beyrut 1985, I, 272; Begavî, el-Hüseyn b. Mesud, Şerhu's-Sünne, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1983, I, 106; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis*, II, 59; IV, 207; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 234; Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekir, Şerhu *Süneni'n-Nesaî*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Haleb 1986, II, 202.

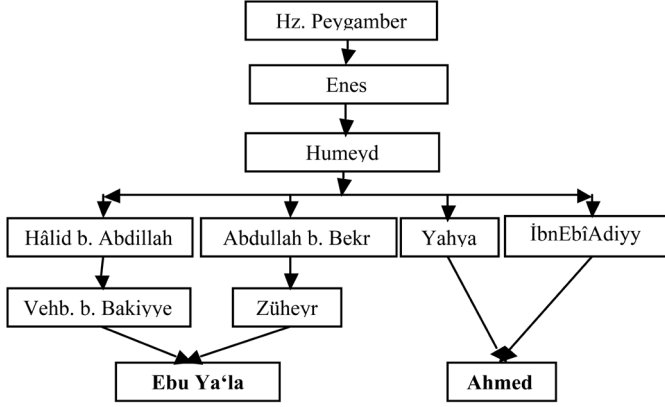
60 “وقد أكثر الناس في معنى هذا الحديث وماله عندي وجه”. Bkz. Kâsım b. Sellâm, *Garibu'l-Hadis*, II, 130.

61 Tahâvî, Şerhu *Müşkili'l-Âsâr*, I, 196.

62 Bkz. Tahâvî, Şerhu *Müşkili'l-Âsâr*, I, 195-196; İbnü'l-Cevzi, *Garibu'l-Hadis*, I, 272; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, II, 59; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 234.

63 Bkz. *Neylü'l-Evtâr*, IX, 19.

Görebildiğimiz kadarıyla hadis Ahmed b. Hanbel ve EbûYa'la el-Mevsilî tarafından nakledilmiştir.<sup>64</sup> Bu iki müellifin senedleri bir araya getirildiğinde şöyle bir tablo oluşmaktadır:



Hadisin isnad yapısıyla ilgili söylenecek en önemli husus; Humeyd ile Enes arasındaki irtibattır. Humeyd b. EbîHumeyd et-Tavîl (143/?), genelde “sika” olarak tanımlanan bir ravidir. Ancak bazı münekkidlere göre Enes’den naklettiği hadislerin tamamını, bazılarına göre büyük bir çoğunluğunu, bazılarına göre yirmi dört; bazılarına göre ise beş tanesi dışında kalanları aslında bizzat Enes’den değil, Sâbit el-Bünânî’den işitmiş, fakat bunları doğrudan Enes’e izafe etmiştir. Buna ilaveten Humeyd’in zaman zaman tedlis yaptığına da dikkat çekilir. Bu nedenle Humeyd’in “سمعتُ” diyerek naklettiği rivayetlerin delil olacağına ittifak edilmişse de, tedlis yapması ve ömrünün sonlarına doğru unutmaya başlaması dikkate alınarak, diğer rivayetlerine ihtiyatla yaklaşılmıştır. Bu sebeplere dayanarak İbnAdiyy ve Ukaylî gibi müellifler kendisini, zayıf ravilere tahsis ettikleri kitaplarına almışlardır.<sup>65</sup>

Senediyle ilgili bu hususiyete ilâveten kanaatimizce bu hadisin delâleti de, diğer rivayetlerde olduğu gibi, tartışmaya açıktır. İbnReceb el-Hanbelî’ye göre bu hadis, kalben istenmemesi ve içe sinmemesine rağmen kişinin İslâm’a girmesinin sahih ve geçerli olduğuna delâlet eder. Zira kişi böyle Müslüman olsa bile, daha sonra onun gereklerini itiyad haline getirir; kalbi ısınır ve tadını almaya başlar.<sup>66</sup>

Kanaatimizce bu da üzerinde tartışmaya değer bir yorumdur. Zira öncelikle, bu kişinin içine sinmeyen şeyin ne olduğunun sorulması gerekir. İslâm’a girişte ilk adımın tevhid olduğunda şüphe yoktur. Yani söz konusu kişi, öncelikle Allah’ın

64 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 109, 181; Ebu Ya’la, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Beyrut 1984, VI, 406, 471.

65 Humeyd b. Ebî Humeyd hakkında geniş bilgi için bkz. Ukaylî, *ed-Duafâ*, II, 268; İbn Adıyy, *el-Kâmil fi’l-Duafâ*, II, 292; Zehebi, *Mizân*, I, 407; İbn Hacer, *Tehzib*, III, 35.

66 Bkz. *Fethu’l-Bârî*, I, 54.

varlık ve birliğini içine sindirmeli, kalben bundan mutmain olmalıdır ki, dinin ibadet boyutuna geçilebilsin. Kanaatimizce hadiste zikri geçen kişinin, daha işin bu ilk aşaması ile ilgili sorunu vardır. Nitekim “لا إكراه في الدين” (Bakara 2/256) ayetinin nüzûl sebebi hakkında nakledilen rivayetlerden biri de bu hadisi işaret etmektedir. Enes b. Mâlik’in naklettiğine göre bu âyet, İslâm’a davet edilince “içime sinmiyor” demesine rağmen, Hz. Peygamber’in “içine sinmese de İslâm’a gir” dediği bu adam hakkında nâzil olmuştur.<sup>67</sup> Söz konusu ayet-i kerimenin delâleti ve din ile ilgili olarak zorlama yapılacak ve yapılmayacak alanlar ile ilgili tartışmalar ilerleyen sayfa-larda daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

İslâm’ın temel prensiplerinin tatbikinde tadrîcilik meselesi ile ilgili bir diğer önemli husus da, konuya örnek olabilecek rivayetlerin tek yönlü olmamasıdır. Daha net bir ifadeyle, Hz. Peygamber’in tadrîcî davranmayı reddettiğine yani muhatabın ileri sürdüğü şartlara karşı çıkmasına delâlet eden hadisler de vardır.

#### IV. KARŞIT RİVAYET: HZ. PEYGAMBER’İN ŞARTLARI REDDETMEŞİ

Bu rivayetlerden birinin kahramanı; Rabîa kabilesinden İslâm ile tanışmak üzere Hz. Peygamber’e gelen kişiler arasında bulunan<sup>68</sup> Beşîr b. el-Hasasiyye’dir. Ahmed b. Hanbel, Tabarânî, Hâkim ve Beyhakî gibi müelliflerin naklettiği<sup>69</sup> rivayete göre bu zât, Hz. Peygamber ile karşılaşmasını şöyle anlatır:

...أتيت النبي صلى الله عليه وسلم لأبئعه، قال: فاشترط على «شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله، وأن أقيم الصلاة، وأن أؤدي الزكاة، وأن أحج حجة الإسلام، وأن أصوم شهر رمضان، وأن أجاهد في سبيل الله». فقلت: يا رسول الله! أما اثنان، فوالله ما أطيقهما، الجهاد والصدقة. فإنهم زعموا انه من ولي الدبر فقد باء بغضب من الله، فأخاف ان حضرت تلك، جشعت نفسي، وكرهت الموت. والصدقة؛ فوالله ما لي الا غنيمة وعشر ذودهن رسل أهلي وحمولتهم. قال: فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم يده ثم حرك يده، ثم قال: فلا جهاد ولا صدقة! فلم تدخل الجنة! إذا قال، قلت: يا رسول الله! أنا أبأبعك. قال: فبايعت عليهن كلهن.

“Beyat etmek üzere Hz. Peygamber’e geldim. Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in O’nun kulu ve resûlü olduğuna şehâdet etmemi, beş vakit namaz kılmamı, Ramazan orucunu tutmamı, zekât vermeme, haccetmemi ve Allah yolunda cihâd etmemi şart koştı. Bunun üzerine şöyle dedim: ‘Ya Rasûlallah! (Bu saydıkların içinde) ikisine gücüm yetmez. Zira cihâd hususunda; diyorlar ki, ondan kaçanlar Allah’ın gazabına müstehak oluyormuş. Hâlbuki ben, zamanı gelip de

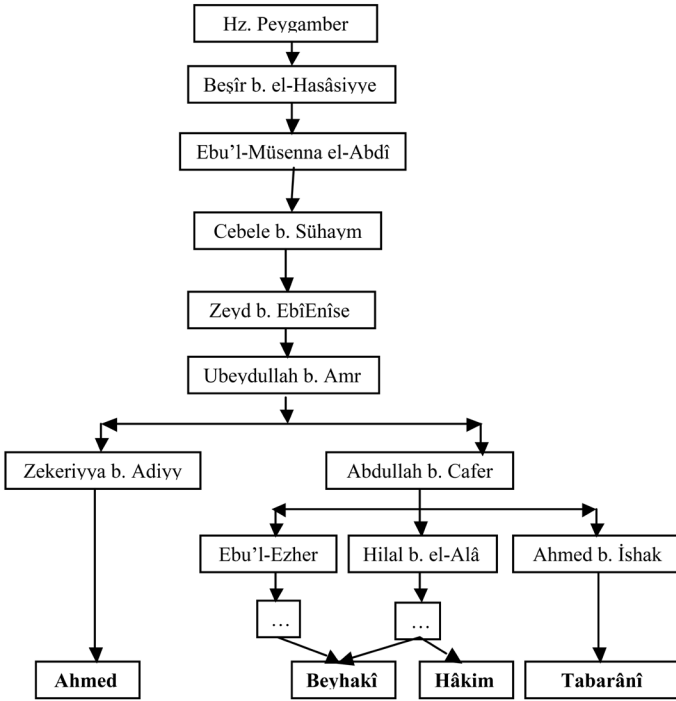
67 Bkz. Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsi, *el-Bahrü’l-Muhît*, III, 24.

68 Bkz. İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, I, 260.

69 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 224; Tabarani, Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mucemu’l-Evsat*, thk. Tarık b. Avzillâh – Abdülmuhsin b. İbrahim, Kahire 1415, II, 28 (1126 nolu rivayet); *el-Mucemu’l-Kebîr*, II, 44 (1233 nolu rivayet); Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 347; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübra*, II, 360.

cihâda katılınca ölürüm diye korkuyorum. Zekâta gelince; ganîmet (olarak aldığım biraz mal) ve on tane deveden başka bir şeyim yok. Bu develeri de ailemle binmek ve yük taşımak için kullanıyoruz.’ Bunun üzerine Hz. Peygamber onun elini tuttu ve şöyle buyurdu: ‘Cihâd yok! Zekât yok! Cennete ne ile gireceksin!’. O böyle buyurunca ben de ‘Yâ Rasûlallah! Sana biat ediyorum’ dedim ve şart koştuğu bütün hususları kabul ederek O’na beyat ettim”<sup>70</sup>

Bu müelliflerin senedleri bir araya toplandığında şöyle bir sened şeması oluşmaktadır:



Görebildiğimiz kadarıyla bu raviler hakkında, hadisin sıhhatine zarar verecek kadar ciddi bir tenkid yoktur.<sup>71</sup>

İslâm'ın temel prensiplerinin edasında tadrîcilik taraftarı olduğu anlaşılan İbnü'l-Esîr'e göre Hz. Peygamber, şartlarını reddetse bile Beşir'in İslâm'a gireceğini bilmektedir. Bundan dolayı müsamaha göstermemiş ve şartlarını reddetmiştir.

70 Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 224.

71 İbnü'l-Hasâsiyye'ninravisi olan Ebu'l-Müsennâ el-Abdî'nin tam adı Müessir b. Afâze'dir. Kendisinden sadece Cebele b. Sühaym'ın nakilde bulunması sebebiyle Ebu'l-Müsennâ'nın "mechûl" olduğunu söyleyenler bulunmakla (bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalâni, *Ta'cîlü'l-Menfe'a bi Zevâidi Ricâli'l-Eimmeti'l-Erba'a*, thk. İkrâmullah İmdadulhakk, Beyrut 1966, II, 536) birlikte, Hâkim'e göre tabinden bir grup ondan rivayet etmiştir (bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 294).



İbnü'l-Esîr göre Beşîr b. el-Hasâsiyye, kaldı ki, tek kişidir<sup>72</sup>; yani muhtemel bir red durumunda kayıp, tek kişi olacaktır.

Beşîr'in mensubu olduğu Rabîa kabilesi, bizzat Hz. Peygamber tarafından "göçebe olarak yaşayan, kaba, katı kalpli insanlar" şeklinde tanıtılır.<sup>73</sup> Böyle bir kabileden gelen kişinin tedrîcilik uygulanacak kişilerden birisi olması ve ileri sürdüğü şartların kabul edilmesi beklenir.<sup>74</sup> Ancak Hz. Peygamber Beşîr'in ileri sürdüğü bütün şartları "peki cennete nasıl gireceksin!" diyerek kibar bir dille geri çevirmiştir. Dolayısıyla böyle zorlama yorumlar yerine meseleye, "bu talepleri geri çevrilmiştir; zira söz konusu şeyler, İslâm'ın temel rükünleridir" şeklinde bakılması daha doğrudur.<sup>75</sup> Zekâtın ve ihtiyaç duyulması durumunda cihâd, İslâm'ın olmazsa olmaz türden şartlarıdır. Nitekim zekât; İslâm'ın tanıtıldığı, şartlarına atıfta bulunduğu bütün ayet ve hadislerin ortak unsurudur. Cihad ise, eğer başka bir yol kalmamışsa, müminlerin temel görevlerinden biridir ve böyle bir durumda bu görevi yerine getirmekten kaçınmak, kebîre (en büyük günahlar) cinsinden sayılmıştır.<sup>76</sup>

## V. TEDRİCİLİK MESELESİNİN "لا إكراه في الدين" AYETİ İLE İLİŞKİSİ

İnsanların ibadet yapmaya zorlanmaması ve yavaş yavaş alışmalarının beklenmesi gerektiğini "لا إكراه في الدين" (Bakara 2/256) ayeti çerçevesinde yansıtanlar da vardır. Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır'a göre "Dinin mevzuu, ef'âl-i ıztırâriyye değil ef'âl-i ihtiyâriyyedir... Belki âlemde ikrâh bulunabilir amma dinde, dinin hükümünde, dinin dairesinde olmaz veya olmamalıdır... İkrâh ile itikâd mümkün değil, ikrâh ile gösterilen iman, iman-ı hakikî değil, ikrâh ile kılınan namaz, namaz değil, oruç keza, hacc keza, cihad keza ilah...".<sup>77</sup>

H. Tahsin Emiroğlu'na göre de "Bu icbâr iman cihetinden böyle olduğu gibi amel yönünden de böyledir. Binaen aleyh: zorla kabul ettirilen imanın imanı olmadığı gibi, zorla kıldırılan namaz da namaz değildir. İcbar ile tutturulan oruç ta oruç değildir. İkrâh ile yaptırılan bütün ibadetler de böyledir. Çünkü bütün itikad

72 Bkz. *en-Nihâye*, III, 476.

73 Bkz. Buhârî, *Bedü'l-Halk*, 15. Rabîa kabilesi hakkında geniş ve toplu bilgi için bkz. Aycan, İrfan "Rebia", DİA, XXXIV, 498-499.

74 Nitekim Mehmed Edoğan bu konuda "...onların ileri sürdükleri şartları –ki bunlardan bazıları şehirli tarafından ileri sürülse asla kabul edilebilecek gibi değildir- bir yere kadar kabul dahi ediyordu" demektedir. Bkz. *Akl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, s. 215.

75 Tedrîcilik taraftarı Mehmet Erdoğan da "Bu gerçekten hareketle Allah'ı kabul edip birlemek, İslâm'ın olmazsa olmaz türden temel şartlarını kabul etmek onlar için yeterli görülmüştür" demektedir (bkz. Erdoğan, Mehmet, *Akl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, s. 215). Erdoğan, bu yorumu yaptıktan sonra dipnotta örnek ve delil sadedinde bazı hadislerle atıfta bulunur. Bu hadislerle göre İslâm'ı tanımak için Hz. Peygamber'e bâdiyeden bir takım insanlar gelmekte ve O'na bu yeni dine dair sorular sormaktadır. Bu hadislerin ortak özelliği, İslâm'ın beş temel şartının eksiksiz olarak vurgulanmasıdır (bkz. Müslim, *İmân*, 8-10).

76 Mesela bkz. Buhârî, *Vasâyâ*, 23. Cihâda, Kur'an'da da Müminlerin vasfı sadedinde işaret buyrulur: "Müminler ancak Allah'a ve Rasûlüne iman eden, sonra da bu konuda asla şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihâd edenlerdir. İşte doğrular ancak bunlardır" (Hucurât 49/15).

77 Bkz. *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971, II, 860-861.

ve ameller niyete mukarindir. Niyet ise kalp mahsulüdür. Kalp mahsulü ise kalbin arzu ve ihtiyarından doğar.”<sup>78</sup>

Ali Bardakoğlu da hemen hemen aynı hususa temas eder: “... ibadetlerin, hatta diğer bütün dinî ödevlerin yerine getirilmesinde aynı şekilde hür irade ve bilinçli davranış esastır. Bunun için de kişilere bu yönde zorlamada bulunulması ilke olarak benimsenmemiş, ...dinî ve uhrevî ahkâm açısından geçerliliği tartışmalı kalmıştır.”<sup>79</sup>

Ancak hem nüzûl sebebi hem de müfessirlerin, delâleti hakkında yaptıkları yorumlar bu ayetin, ibadette tedricilik veya Müslüman olduğunu söyleyen bir kişinin ibadetlere zorlanamayacağı konusunda delil olarak kullanılmasını tartışmalı hale getirmektedir.

### A. Ayetin Sebeb-i Nüzûlü

Ayetin sebeb-i nüzûlü ile ilgili olarak en çok üzerinde durulan husus eski bir Arap örfüyle ilgilidir. Buna göre; çocukları bir türlü yaşamayan bazı kadınlar, “eğer çocuğum yaşarsa onun Yahudi olmasına müsaade edeceğim” şeklinde adakta bulunurlardı. Fakat İslâm geldikten sonra bu durumdaki bazı aileler çocuklarını Müslüman olmaları yönünde sıkıştırmaya başladılar. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu.

Bir başka rivayete göre de ayet Salim b. Avf kabilesinden Husayn (veya Ebu'l-Husayn) denilen zat ile alakalı olarak nâzil olmuştur. Kendisi Müslüman olmasına rağmen bu zatın iki oğlu, Şamlı tüccarlar aracılığı ile Hıristiyanlığı benimsemişlerdi ve evlerini terk edip onlarla gitmek istiyorlardı. Husayn, Rasulullah'a gelerek “Oğullarım din olarak sadece Hıristiyanlığı benimseyeceklerini söylüyorlar. Onları İslâm girmeleri için zorlayayım mı?” diye sordu. Bazı rivayetlere göre ise Husayn'ın çocukları Şamlı tüccarlarla birlikte evlerinden ayrılmışlardı. Husayn ise Rasulullah'a gelerek peşlerinden gitme konusunda izin istedi. Bunun üzerine bu ayet-i kerîme nâzil oldu.<sup>80</sup>

Daha önce de bahsettiğimiz üzere, bu ayetin sebeb-i nüzûlü hakkında anlatılan rivayetlerden biri de İslâm'a davet edilince “أجدني كارها” “içime sinmiyor” demesine rağmen Hz. Peygamber'in “öyle bile olsa İslâm'a gir” dediği kişi ile ilgilidir.<sup>81</sup>

Bu rivayetlerden anlaşılacağı üzere ayet, gayr-i Müslimlerin İslâm'a girmeleri yönünde zorlanamayacaklarına delâlet etmektedir. Şüphesiz sebebin hususî oluşu

78 Emiroğlu, H. Tahsin, *Esbâb-ı Nuzûl*, Konya 1978, I, 259.

79 Bkz. “İcbâr”, DİA, XXI, 409; aynı yazar, “İkrâh”, DİA, XXII, 34.

80 Ayetin sebeb-i nüzûlü ile ilgili rivayetler için bkz. Ebu Davud, *Cihâd*, 116; Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut 2000, V, 407-408; Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, III, 24; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, Beyrut 1999, I, 682.

81 Bkz. Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, III, 24.

hükümün umumî oluşuna engel değildir. Ancak Allah Teâlâ'nın konuya delâlet üzere seçtiği “مَرْكُوبًا” terimi de ayetin yorumu hakkında daha doğru bilgi verebilir. Zira bu terim, “bir kimsenin cebir ve tehdit kullanılarak, yapmasının dinen veya aklen caiz olmadığı ya da normal şartlarda razı olmayacağı bir işi yapmaya zorlanması” manasındadır. Bu bağlamda bir kişinin dinini terk etmeye, İslâm'ın haram addettiği fiilleri yapmaya, eşini boşamaya veya malını satmaya zorlanması “ikrâh” çerçevesinde ele alınır. Dolayısıyla “لا إكراه في الدين” ayetinde geçen “zorlama” kelimesinin “dinde” yani “dinin kendi çerçevesi içinde” icra edilecek bir eyleme değil “dine” yani birini “dinini terk etmesi” veya “falan dine girmesi” şeklindeki bir fiile delâlet ettiği söylenebilir. İslâm âlimlerin çoğunluğu da ayete bu manayı yüklemişler; diğer din mensuplarının İslâm'ı tercih etme veya kendi dinlerinde kalma hususunda serbest bırakıldıklarını ifade etmişlerdir.<sup>82</sup> Aksi yönde yapılabilecek baskılar başka ayetlerde de söz konusu edilmiş ve uygun bulunmamıştır.<sup>83</sup>

## B. İkrâh-İcbâr İlişkisi ve İcbârın Cevâzına Delâlet Edebilecek Bazı Uygulamalar

Tedrîciliği yani insanların ibadet etmeye zorlanamayacağı, yavaş yavaş ısınmalarına müsaade edilmesi gerektiği görüşünü savunanların karşı çıktığı “dinin kendi içindeki baskı” ise “ikrâh” değil “icbâr” kavramıyla ifade edilmektedir. Nitekim bu terim, “bir kişinin, meşru bir yetki kullanılarak, dinen veya aklen câiz ya da gerekli bir işe zorlanması” manasındadır.<sup>84</sup>

Hz. Peygamber'in bazı hadisleriyle daha sonra gelen nesillerin çeşitli uygulama ve fetvalarında icbâra örnek verilebilecek bilgilere rastlanır:

### 1. “Dinden Döneni Öldürün” Hadisi

Bir kişinin kendi isteğiyle İslâm'ı terk etmesine irtidât denmektedir. Kişinin, mevcut dininden ayrılma isteği hemen bütün inançlarda suç sayılmış; mesela Yunan ve Roma'nın dinî anlayışında ve hatta Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta böyle suçlara ölüm cezası verilmiştir.

İslâm ulemâsı da, irtidat eden kişinin öldürülmesi gerektiğinde ittifâk halindedir.<sup>85</sup> Çeşitli hadis kaynaklarında geçen bir rivayete göre Hz. Peygamber “Dinini

82 Terim hakkında geniş bilgi ve kaynakları için bkz. Bardakoğlu, “İkrâh”, XXII, 34. Benzer yönde değerlendirmeler için bkz. Çetin, Mustafa, “Dinde Zorlama”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XI, İzmir 1998, s. 66.

83 “Eğer rabbın dileyseydi yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen inanmaları için insanları zorlayacak mısın?” (Yunus 10/99); “... Eğer yüz çevirirlerse, sana düşen görev yalnızca tebliğdir” (Âl-i İmrân 3/20); “Ve de ki: Hak, Rabbinizdendir. Öyleyse dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin...” (Kehf 18/29); “Sen öğüt ver; zira sen ancak öğüt vericisin; onları zorlayıcı değilsin” (Gâşîye 89/21-22) ve “Sizin dininiz size, benim dinim ise banadır” (Kâfirûn 109/6) ayetleri bu hususa örnek verilebilir.

84 Bkz. Bardakoğlu, Ali, “İcbâr”, *DİA*, XXI, 409.

85 İrtidâd ile alakalı çeşitli hükümler ve bunlar hakkındaki tartışmalar hakkında geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. İnce, İrfan, “*Ridde*”, *DİA*, XXXV, 88-91.

değiştireni öldürün” buyurmuştur. Yine dinden çıkmayı, “ölüm cezasını icap ettiren üç suçtan biri sayan” ve bizzat Allah Rasulü’nün bu cezayı uyguladığına delâlet eden hadisler de vardır.<sup>86</sup> Kuran’da da İslâm’dan ayrılmak isteyenlerin doğrudan sapmış olacakları, yaptıkları her türlü amelin hem dünya hem de âhîret açısından hiçbir değer taşımayacağı ve Allah’ın gazabı ile karşılaşacakları belirtilir.<sup>87</sup>

Bütün bu ayet ve hadisler; devletin muhafazası, toplumun sahip olduğu inancın şüpheden korunması gibi tedbirlere yorulabilir.<sup>88</sup> Ancak bize göre dinden çıkmak, her şeyden önce, fâili hakkında, düşünce/teori boyutuyla ilgili bir probleme işaret eder. Yani bu kişide öncelikle, İslâm’ın birinci öğretisi olan Allah’ın varlık ve birliği ile ilgili çıkmazların olduğu akla gelir. İslâm ise tevhid ilkesinden asla taviz vermez. Dolayısıyla insanları Müslüman olması için zorlamayan İslâm, dine intisaptan sonra geri ayrılma tavrını, bize göre, temel ilke ile alakalı bir şüpheye dayandırmakta yani öncelikle dinin korunmasını hedeflemektedir.

## 2. Küçük Çocuğun Namaz Kılmaya Zorlanması

Pek çok hadis kaynağında nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber “Çocuklarınız yedi yaşına geldiğinde onlara namazı öğretiniz (emrediniz); on (veya on üç) yaşına geldiklerinde namaz kılmaz iseler dövünüz. Bu yaştan itibaren, yataklarını da ayırınız” buyurmaktadır.<sup>89</sup>

Bu hadise “Müslümanların kendilerinin takip ettikleri bir eğitim metodunun, Hz. Peygamber’e isnad edilerek rivayet formuna dönüşmüş hali” şeklinde bakanlar<sup>90</sup> yanında, onu, “istisnâî durumlar için sadece ebeveyne ayrıcalık tanıyan, teknik açıdan birbirini destekleyen sağlam senedlere sahip, kendisine canlı bir gelenek halinde eşlik eden ‘amel’ ile de desteklenen ve ‘vakıya’ uygunluk arz eden bir rivayet” şeklinde değerlendirenler<sup>91</sup> de vardır. Kanaatimize göre de bu ikinci bakış açısı daha isabetlidir.

Hadiste zikredilen tavsiyenin, “bu ibadetlerin dinde çok önemli olmasından ve İslâm’ın beş esası arasında yer almasından ziyade dinî eğitimin küçük yaşta başlatılması gerektiği; ibadet bilincinin ancak erken dönemde kazanılan bir alışkanlık üzerine bina edilerek kazanılabileceği” şeklinde yorumlanması<sup>92</sup> da kanaatimize göre

86 Bu hadisler için bkz. Buhari, İstîtâbe, 2; *Diyât*, 6.

87 Mesela bkz. Bakara 2/ 108, 217; Al-i İmran 3/86-9 1; Maide 5/54; Tevbe 9/66, 74; Nahl 16/ 106; Hac 22/11; Muhammed 47/24-26.

88 Nitekim ridde vakası, Hanefî usûl kitaplarında “devletler hukuku” bölümünde işlenir. Bu konuda geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. İnce, İrfan, “*Ridde*”, DİA, XXXV, 90.

89 Hadisin çeşitli rivayetleri için bkz. İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, Beyrut 1989, I, 381-382; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 404; Ebu Davud, *Salat*, 25 (494-495 nolu rivayet); Tirmizî, *Mevâkîit*, 187 (407 nolu rivayet).

90 Rivayetle ilgili çeşitli şüpheler ve sahih olamayacağı yönündeki bazı iddialar için bkz. Ertürk, Mustafa, “Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlili”, *Marife Dergisi*, Güz 2002/2, s. 53-79.

91 Bkz. Dayhan, Ahmet Tahir, “Çocuğun Namaz Eğitimi İle İlgili Bir Hadis Tahlilinin Tahlili”, *Marife Dergisi*, Güz 2003/3, s. 29-58.

92 Bu yorum için bkz. Bardakoğlu, “İcbâr”, XXI, 409; aynı yazar, “İkrâh”, XXII, 34.

çok uygun değildir. Zira dinî eğitim, İslâm'ın beş esasının öğretilmesinden ibaret değildir. Ancak “zorlama” (icbâr) kabul edilebilecek davranışlar, görebildiğimiz kadarıyla, hep bu beş esas ile ilgilidir. Yani görebildiğimiz kadarıyla “zorlama” hususu, temel prensipler dışında, mecbur kalındığında uygulanacak bir metod olarak tavsiye edilmemiştir. Kanaatimizce bu durum, eğitimden ziyade söz konusu prensibin din açısından önemi ile ilgili olmalıdır.

### 3. Küçük Çocuğun Oruç Tutmaya Alıştırılması

Buharî tarafından nakledilen bir rivayete göre “Hz. Peygamber, Aşura gününün sabahında Ensâr köylerine haber yollayarak ‘bu sabah oruca niyet etmeyenlerin günü oruçsuz tamamlamalarını, güne oruç olarak başlayanların ise oruçlarını devam ettirmelerini’ söylemiştir”. Hadisin sahabî ravisi er-Rubeyyi bnt. Muavviz sözlerine devamlı şöyle demektedir: Biz bundan sonra aşure orucu tutmaya başladık. Bu günlerde çocuklarımıza da oruç tuttururduk. Onlara boyalı yünlerden oyuncaklar yapardık. Çocuklardan biri yemek isteyip ağlamaya başlayınca, bu oyuncakları onlara verirdik. İftar vaktine kadar böyle yapardık (onları bu şekilde oyalardık).<sup>93</sup>

Namazla ilgili yukarıdaki hadiste olduğu gibi, oruç hakkındaki bu uygulamanın da “İslâm'ın temel rükünlerinden birisi olmasından ziyade din eğitimine erken yaşta başlanması gerektiği” şeklinde yorumlanması<sup>94</sup> mümkündür. Ancak er-Rubeyyi'in işaret ettiği tavrın, yine, İslâm'ın beş esasından birisi hakkında sergilenmiş olması kanaatimizce daha önemli bir ayrıntıdır.

### 4. Zekât Vermeyen Kişinin Boynunun Vurulmasının Emredildiği Hadis

Hız. Peygamber, Eşcâ kabilesinden bir adama zekâtını istemek üzere bir sahabîyi görevlendirdi. Adam zekât vermek istemedi. Bunun üzerine görevli sahabî Hız. Peygamber'e durumu bildirdi. Hız. Peygamber “git ona senin Allah Rasûlü'nün elçisi olduğunu ve zekâtını vermesi gerektiğini söyle” buyurdu. Fakat adam zekât vermeyi yine reddetti. Üçüncü defasında Hız. Peygamber “git yine iste ve bu sefer de vermezse boynunu vur” buyurdular.<sup>95</sup>

Kanaatimizce bu hadis ile Hız. Ebû Bekir'in zekât vermeyenlerle savaşması aynı sebeplerle yani İslâm'ın temel rükünlerinin ifası konusunda “icbara” başvurulabileceği ve bu tavrın “ikrâh” kapsamına girmeyeceği şeklinde anlaşılabilir.

### 5. Hız. Ebû Bekir'in Zekât Vermeyenlerle Savaşması

Hız. Ebû Bekir'in halife seçilmesinin hemen ardından bazı kabileler, Medine'ye haberciler göndererek “namaz kılacaklarını ama zekât vermeyeceklerini” bildirmiş-

93 Buharî, “Savm”, 47.

94 Bu yönde bazı yorumlar için bkz. Bardakoğlu, “İcbâr”, XXI, 409; aynı yazar, “İkrâh”, XXII, 34.

95 Aynı, ‘Umdetü'l-Kârî, XIII, 215.

lerdi. Bunlara karşı alınacak tedbir konusunda ashâb arasında ihtilâf çıktı. Başka Hz. Ömer olmak üzere bazı sahabiler “لا إله إلا الله” diyenlerle savaşamayacağını öne sürüyordu. Bazıları, böyle kabilelerden o yıl zekât alınmamasını teklif etti. Ancak Hz. Ebû Bekir bunlarla savaşılması gerektiği yönündeki görüşünden vazgeçmedi ve neticede bu kabilelerin üzerine ordu gönderilmesine karar verildi.<sup>96</sup>

Hz. Ebû Bekir’in zekât vermeyenlerle savaşma konusundaki ısrarını; ibadet mükellefiyetine vurgu gibi bireysel bir problem olarak algılanması yanında fakirlerin haklarının korunması, kamu düzenini koruma, toplumda kötülüklerin alenen işlenmesini engelleme, bu yöndeki direnişin yönetime karşı bir isyan niteliği taşıması gibi sosyal ve idârî mülâhazalara bağlamak da mümkün görülebilir. Bu bakış açısına göre zekât vermeyenlerle savaşılması, “bu ibadetin kul ile Allah arasında kalan dinî özelliği” ile pek de ilgili olmayacaktır.<sup>97</sup>

Bize göre Hz. Ebu Bekir’in bu tavrının anahtarını, onun “وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ” وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ “Namaz ile zekât arasında fark görenlerle, yemin ediyorum, savaşırım!” veya “لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ مَا جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ” “Rasûlullah’ın birlikte mülâhaza ettiği şeyler arasında ayırım yapanlarla, yemin ediyorum, savaşırım!” sözlerinde<sup>98</sup> aramak lazımdır. Bu ifadesinden anlaşıldığına göre Hz. Ebu Bekir, namaz ile zekât arasında fark görmemektedir. Dolayısıyla bundan, ister emir isterse yasak cinsinden olsun, dinin herhangi bir emrini çiğneyenlere karşı aynı tavrı göstereceği anlaşılabilir. Eğer bu anlayış doğru ise; mesele bireysel, sosyal ve idârî boyutlarından ziyade, İslâm’ın temel rükünlerinden birine zarar verilmesi endişesi ile ilgilidir. Yani hedef, öncelikle dinin korunmasıdır.

Öte yandan, zekât vergi mükellefiyeti olmaktan ziyade bir ibadettir. Yani bir Müslüman, zekâtını devlete değil fakirin bizzat kendisine vermiş olsa, yine bu mükellefiyetini yerine getirmiş olacaktır. Devletin fonksiyonu olsa olsa, bir organize eden yani zekâtın belli mercilerde toplanması yerine dağılmasını sağlamaktan ibarettir.

Bu noktada, “o zaman neden Ebu Bekir, zekât vermeyenleri Allah’a havale etmeyip bizzat yani devlet olarak cezalandırmayı seçti?” şeklinde bir soru sorulabilir. Allah bu dini bizzat kendisinin indirdiğini ve yine bizzat kendisi tarafından korunacağını bildirmiştir.<sup>99</sup> Bu koruma işleminin bir parçası olarak da; hırsızlık yapanın elinin kesilmesi<sup>100</sup>, cinayet işleyenin kısâsen öldürülmesi<sup>101</sup>, zina yapanın çeşitli şekillerde cezalandırılması<sup>102</sup> gibi tedbirler öngörülmüştür. Bu cezaların uygulanması

96 Buhârî, *Zekât*, 1; İstîtâbe, 3; İ’tisâm, 1, 28. Ridde olayları hakkında geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Fayda, Mustafa, “Ridde”, *DİA*, 91-93.

97 Bu yönde bazı değerlendirmeler için bkz. Bardakoğlu, “İcbâr”, XXI, 409; aynı yazar, “İkrâh”, XXII, 34.

98 Hadisin bu rivayeti için bkz. Buhârî, İ’tisâm, 28.

99 Hicr 15/9.

100 Mâide 5/38.

101 Bakara 2/178.

102 Nisa 4/15.

da idarenin yani devletin sorumluluğuna tevdi edilmiştir. Evet, belki bu cezalardan kasıt hem bireyin hem de sosyal yaşamın korunması, anarşi ve terörün önüne geçilmesidir. Ancak bu olumsuzlukların önlemenin ilk ve belki de tek yolu, yine din ve onun koyduğu kurallardır. Dolayısıyla dinin tahriften korunması, zaten bireyin de toplumun da korunması manasına gelecektir. Bu bağlamda toplumun, uygulama ile desteklenmemiş, mücerred teoriler ile korunamayacağını söylemek, rahatlıkla mümkündür. Öyleyse tek başına kelime-i tevhîdin can ve mal dokunulmazlığını sağlayabilmesi olası değildir.<sup>103</sup> Dokunulmazlık için, dinin tespit ettiği diğer kuralların/rükünlerin de eksiksiz olarak yerine getirilmesi gerekir. Bunlardan birinin mazeretsiz olarak ihmâl ve ihlâlî, bu masûniyeti sağlamayacak demektir. Hz. Ömer'in, tartışmanın başında “لا إله إلا الله” diyenlerin öldürülemeyeceğini söyleyerek zekât vermeyenlerle savaşılması fikrine karşı çıkarken, Hz. Ebu Bekir'in yukarıda naklettiğimiz yaklaşımını öğrenince onu haklı görmesi<sup>104</sup> de bu hususu desteklemektedir.

Zekât ibadetinin temel hedefi bize göre, zengin bir Müslümanın kendini mal hırsından ve bu hırsın sebebiyet vereceği gayr-i meşrû tasarruflardan korumasıdır. Bu da zaten dinin temel hedeflerinden biridir. Allah, fakir kullarının maişetini, bu zenginlerin inisiyatifine bırakmamıştır ki, zekâtın temel amacı, sosyal yapının ve fakirin korunması olsun!

## 6. Tüm Mezheplerin Namaz Kılmayanlara Cezalar Öngörmesi

Namazın farziyetini inkârın kişinin küfrüne sebep olacağı Müslümanların icmâi vardır. Ancak, farz olduğunu kabul etmesine rağmen tembellik sebebiyle kılmayanlar hakkında ihtilâf edilmiştir. İmâm Mâlik, Şâfiî ve Ebu Hanife'ye göre böyle bir kişi kâfir değil “fasık” şeklinde tavsif edilir ve tevbe etmesi istenir. Tevbe etmesi durumunda; İmâm Malik ve İmâm Şâfiî'ye göre bu kişi had cezasını hak eder ve bu sebeple öldürülür. Ebu Hanife'ye göre ise böyle bir kişi öldürülmez; namaz kılana kadar hapis cezası devam eder. Hz. Ali, Said b. Cübeyr, Ata b. EbîRabâh, Nafi, Abdullah b. el-Mübârek, İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise, –ki İbnReceb el-Hanbelî, Ehl-i Hadis'in çoğunluğunun bu kanaatte olduğunu söyler-, tembellik sebebiyle namaz kılmayan kişi kâfir olur ve küfrü sebebiyle öldürülür.<sup>105</sup>

Meselenin itikadî boyutuyla ilgili tartışmalar bir tarafa bırakılacak olursa, bu fetvâların ortak noktası, farz olduğuna inanmasına rağmen hiçbir mazereti olmadan namaz kılmayan kişinin cezalandırılması gerektiğidir. Üstelik bu; ölüm veya temel haklardan biri olan hürriyetin ortadan kaldırılması gibi, en ağır cezalar cinsindedir.

103 Nitekim Buhârî de, bu hadisi naklettiği bablardan birinin başlığını “قَتْلُ مَنْ أَيْ قَبُولَ الْفَرَائِضِ وَمَا نُسِبُوا إِلَى الرَّدَّةِ” “Farzları kabule yanaşmayanlarla savaşılması ve bunların mürted olarak kabul edilmesi” şeklinde tespit etmiştir (bkz. İstîtâbe, 3).

104 “قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ! فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ” İ'tisâm, I, 28.

105 Bkz. Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, VIII, 205; Nevevî, Yahya b. Şeref, el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc, Beyrut 1392, II, 70; İbn Receb el-Hanbelî, Fethü'l-Bârî, I, 21; Aynî, Umdetü'l-Kârî, I, 320, 486; VII, 391.



Araştırılması durumunda daha da artacağı anlaşılan bu örneklerin, “istisnâî durumlar” şeklinde yorumlanması<sup>106</sup> mümkündür. Ancak malum olduğu üzere, istisnalar çoğalınca kaide haline gelir. Bize göre bütün bu örnekler belli bir amaca işaret etmektedir.

Kendini evrensellik söylemiyle takdim eden yani pek çoğu kıyamete kadar geçerli olacak kurallar koyan<sup>107</sup> bir sistemin, öğretisinin temellerini ve rükünlerini çeşitli tedbirlerle koruma altına almasından daha doğal bir şey yoktur. Dolayısıyla bize göre icbâr ile yorumlanabilecek kuralların temel amacı; dini, bizzat kendi müntesiplerinin kasıtlı veya kasıtsız tahriflerinden korumaktır. Zira aynı din, sık sık önceki ümmetlerin durumlarına değinir; onların, dinlerin temel prensiplerine aykırı hareket ettiğinden, bunları yerine getirmediğinden veya en azından bu konularda isteksiz davrandıklarından bahseder. Bu tavrın neticesinde ise dinlerini kendi elleriyle tahrif ettikleri vurgulanır. Bu nedenle hem Kuran’da hem de hadislerde “sizden öncekiler...” diye başlayan pek çok kısya anlatılır ve bunlardan ibret alınması istenir.

Diğer taraftan din, bir insanın sahip olabileceği en yüce değerdir. Bu bağlamda din değişikliği de, hayatın en büyük inkılâbıdır. Böyle bir değişikliği göze almış bir ferdin, namaz kılmak veya oruç tutmak gibi daha “basit” fiilleri “göze almış” olması beklenir; zira fikrî değişim, bedenî olana göre çok daha fazla emek ister.

İcbârın cevazını veya vukû bulup bulmadığını tartışırken ileri sürülebilecek bu tip çekincelerin, tadrîcîlik konusu için de geçerli olduğu söylenebilir.

## VI. TEDRİC İLE İLGİLİ BAZI ÇEKİNCELER

“Yeni Müslüman olan bir kişinin, İslâm’ın öngördüğü ibadetlere yavaş yavaş alışmasına müsaade edilip edilemeyeceği” yönündeki tartışmaların, bize göre, birbirinden bağımsız çok çeşitli konularla bağlantısı vardır:

### 1. Din Algısı

“Din” terimi için yapılan en mütedavil tarifler genelde “dünya ve âhîret saadeti sağlayacak prensipler bütününe” işaret eder. İslâm’ın bu açıdan en mükemmel din olduğunda şüphe yoktur. Zira o, kendini; mükemmel hale getirilmiş, Allah’ın diğerleri içinde tercih ettiği bir din olarak takdim eder<sup>108</sup>; alternatifleri olarak algılanabilecek diğerlerinin dikkate alınmayacağını; geçersiz sayılacağını bildirir.<sup>109</sup> Bütün bu hususlar dikkate alındığında İslâm’ın, inzâl ve teblîğ açısından da en mükemmel ve insanın yapısına en uygun bir metodu izlediği söylenebilecektir.

106 Bu yönde yorumlar için bkz. Bardakoğlu, “İcbâr”, XXI, 409; aynı yazar, “İkrâh”, XXII, 34.

107 “Ey insanlar!...” şeklinde başlayan ayetlerin verdiği mesajlar bu açıdan ele alınabilir.

108 Mâide 5/3.

109 Âl-i İmrân, 85.

İslâm'ın temel prensiplerinin tespit ve tatbikinde tedrîcî bir metodun uygulandığı görülür. Bu açıdan inzâl ve tebliğ sürecinin Mekke ve Medine dönemleri olmak üzere iki kısımda incelenmesi mümkün görünmektedir. Mekke döneminde sadece teorik/imanî boyut üzerinde durulmuş; Müslümanlar hiçbir amel ile sorumlu tutulmamış; cihâda koşmaları istenmemiş, Medine döneminde “şeytan işi bir pislik” sayılarak yasaklanacak olan içkiye bile bu dönemde müsaade edilmiştir.<sup>110</sup> Ancak hicretten bir buçuk sene önce namazın farz kılınmasıyla yeni ve farklı bir süreç girilmiş; artık sıranın pratik/amelî boyuta geldiği ifade edilmiştir. Bu süreçte, Mekke'de geçen on yıllık zaman diliminde ulaşılan düşünsel derinliğin, başta ibadetler olmak üzere, artık pratiğe dökülmesi istenmiştir.

Kanaatimizce, yeni bir din gönderilmesinin amacı da, bu ikinci aşama ile ilgilidir. Zira bize göre bu din; teorik aşamadan yani “güzel” şeklinde takdim edileni “güzel”; “yanlış” olarak tanımlanan şeyleri de “yanlış” diye “düşünme”, “kalben tasdik etme”, “bilmeye” ve hatta emredildiği şekilde tatbik edilmesi gerektiğine “inanma” prensibinden ibaret olmamalıdır. Pek çok kuralı evrensellik söylemiyle vazedilen bu din; insanlar, akıllarından güzel olanı geçirsin, kalben de bunun böyle olduğuna mutmain olsun diye gönderilmiş olmamalıdır. Bu din bize göre; insanlar güzel ve doğru olanı önce “bilip inansın”, sonra da ve özellikle de “tatbik edip uygulasin” diye gönderilmiştir.<sup>111</sup>

Bu vasfiyla İslâm, yirmi üç sene sonunda ulaştığı çerçeve ile bir bütündür ve bu bütünü oluşturan şartlar teker teker ve bizzat Şâri tarafından tespit edilmiştir.

“İslâm'ın ne olduğunu” veya “ne emrettiğini” soranlara Hz. Peygamber'in verdiği cevapların asgarî müşterekleri tevhid, namaz, hac, oruç ve zekât olmuş; soran kişinin durumuna veya sorunun zamanına göre bunlara değişik esaslar da eklenmiştir.

Bu beş esas sıradan ve tesadüfen tespit edilmiş değildir. Aksine bunlar, insanın hem dinî hem de dünyevî saadetine engel olabilecek temel dürtüleri disiplin altına almayı hedefleyen prensiplerdir. Bu bağlamda insan için aklî (düşünsel), malî ve bedenî olmak üzere üç temel dürtüden bahsedilebilir. Tevhid aklî dürtüleri; namaz ve oruç bedenî olanları, zekât malî olanları, hac ise hem bedenî hem de malî dürtüleri kontrol altına alıp din ile dünya arasında bir denge kurmak üzere belli bir kıvamdatutmayı hedefler.<sup>112</sup>

110 İçki yasağı tedricîleştiğin en güzel örneklerinden biridir. Nitekim ilk aşamada Müslümanların çeşitli meyvelerden içki yaptıklarına dikkat çekilmiştir (Nahl 16/67). Daha sonra içkide hem büyük günah hem de yararlar bulunduğu, fakat günahının yararından daha fazla olduğu ifade edilmiştir (Bakara 2/219). Üçüncü aşamada sarhoş iken namaza yaklaşılması emredilerek (Nisa 4/43) artık sınır konmaya başlamış, son aşamada ise içki içilmesi kesin biçimde yasaklanmıştır (Maide 5/90-91).

111 Bu bağlamda şahadet, kişinin Müslüman “olduğunun” değil, İslâm'a girme “iradesinin” beyanı olarak algılanabilir.

112 İslâm'ın temelini oluşturan bu ibadetlerin farz kılınma süreci de tam bir tedricîlik örneğidir. Zira önce namaz ve oruç gibi sadece bedene taalluk eden ibadetler farz kılınmış; sonra zekât gibi malî olanlar emredilmiş; hem mala hem de bedene yönelik olan hac ise sona bırakılmıştır.

Şari tarafından inşa edilmiş bu düzene rağmen, günümüzde uygulanacak bir metod olarak tedericilik; dinin öngördüğü bu çok ayaklı ama birbiriyle bağlantılı bütünüün bazı yönlerinin yara almasına sebep olacaktır. Bu ise, iman-amel ilişkisi konusundaki meşhur tartışmaya binaen söyleyecek olursak, er veya geç bütün ile alakalı bir soruna neden olur. Ayrıca, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, asıl ve zor değişim, aklı/zihnî olanıdır. Bu aşama başarıyla atlatılınca, bedenî ve malî olanların çok daha kolay gerçekleşmesi beklenir. Buna rağmen kişi, bunlarda zorlanacaksa, zihnindeki din kavramını yeniden ele almalıdır. Zira din, kuralların Şari tarafından tespit edildiği bir bütünüün adıdır. Bunlardan bir kısmının kabul edilip bir kısmında gevşek davranılması, hatta böyle bir tavra ruhsat verilmesi, insanın yetki alanında değildir.

## 2. Tederice Ruhsat Verme Yetkisinin Sınırları: Hz. Peygamber'in Örnekliliği Meselesi

Dinin rükünlerinin edası konusunda tedericî davranma, yani mesela beş vakit yerine iki vakit kılınması hususunda Hz. Peygamber'in "bir süre" müsâamaha göstermesi, teorik olarak mümkündür; kanaatimizce buna yetkisi vardır. Zira O'nun dinî bir meselede söylediği şey ya vahiydir ya da ilahî kontrol altındaki bir icthâdıdır. Dolayısıyla Kuran'ın "namazlara devam edin" yönündeki emrinin, itiyada muhâlif bir şekilde tatbikine müsaade etme yetkisi, prensip olarak bile olsa, vardır. Ama O, gerçekten böyle bir müsaade vermiş midir? Bunu anlamanın tek yolu, konuyla ilgili hadislerin tenkid ve tahlilidir.

Kanaatimizce, "Hz. Peygamber'in örnekliliği" hususu da, bu konunun tahlilinde önemli bir rol oynamaktadır. Zira bize göre, bu örnekliliğin sınırları tartışmaya son derece açıktır. O, Allah'ın insanlara gönderdiği bir elçidir; ve elçinin, temsil ettiği makam adına konuşma ve kural koyma yetkisi vardır. Zira dine müteallik bütün söz ve davranışları, kendisini gönderen yüce makamın kontrolü altındadır. Böylece din adına yanlış yapmasına müsaade edilmez; eğer yapmışsa mutlaka düzeltilir. Bu bağlamda; herkesin uyması gereken "bazı" kurallar konusunda, özellikle de bu kural yeni konulmuşsa, kişiye has ve geçici esnekliler sağlamak O'nun yetki sınırları içindedir; bu konularda inisiyatif alabilir. Zira O; kime karşı, ne zaman ve nasıl konuşacağını en iyi bilendir. Ancak Yüce Dost'una kavuştuğu gün bu "inisiyatif alma", "dinin sahibi adına kural koyma" kapısı kapanmıştır. Bu noktada konuyla ilgili hadislerin, öyle olmamasına rağmen, gerçekten tedericiliğe delalet ettiğini varsaysak bile, bu hadisleri örnek ve delil addedip "güttüğü bu siyaset bizce anlamlı olmalıdır" diyerek, özellikle ibadetler konusunda, aynı aşamaları takip etmeye bizim de hak ve yetkimiz var mıdır? Daha net bir ifadeyle; Müslüman olmayı düşünen veya Müslüman olduğunu söylemesine rağmen, hayatının hiçbir döneminde dinin ibadet ve taat boyutuyla ilgilenmemiş olan birine "önceleri günde hiç olmazsa birkaç vakit

kıl, veya sadece Cumalara gel. Sonra beş vakte çıkarırsın” demeye yetkimiz var mıdır? Kanaatimizce yoktur. Zira eğer yanlış yapmışsak, bu, “yanlış” olarak kalacak ve bizim şahsımızda dine nispet edilecektir.

Başta “toplumların geleneksel yapıdan modern yapıya geçmesi olmak üzere, dinin öngördüğü had cezaları, çok eşlilik, miras taksimi ve kölelik gibi bazı hükümler uygulanabilirlik ve savunulabilirlik sorununu da beraberinde getirdiği için bazı araştırmacıların tedrici, tebliğ süreciyle sınırlı tutmayıp her toplumun kendi şartlarını dikkate alan, devamlılık ve tekâmül esasına bağlı bir ictihâdî yöntem olarak görmesi”<sup>113</sup>, muâmelât ve ukâbât gibi konularda geçerli olsa bile -ki tartışmaya açıktır-, kanaatimizce, ibadetler konusuna da teşmil edilmemelidir. Yani hiç değilse ibadetler konusunda tedric, tebliğ süreciyle sınırlıdır ve bu dönemle sınırlı tutulmalıdır. Zira bir gayr-i müslimin bir Müslümana “Siz de bizim gibi namaz kılmıyor, oruç tutmuyor ve üstelik dininiz haram kılmasına rağmen içki de içiyorsunuz. Öyleyse birbirimizden ne farkımız var ki!” söylemi, gülünsün diye anlatılan fıkralardan ibaret değildir.

### 3. Asr-ı Saadette Tedric Uygulayan Sahabî Var mıdır?

Hız. Peygamber eğer temel ibadetlerin tatbiki konusunda böyle müsaadeler vermiş ise, bu ruhsatı kullanan bir sahâbînin mevcudiyetinden haberdar olup olmadığı da sorulmaya değer bir konudur. Yani bütün şartlarını haiz olmasına rağmen zekât vermeyen, namaz kılmayan veya günde beş vakit değil iki vakit namaz kılan ya da ihtiyaç duyulduğunda cihâda iştirâk etmeyen bir sahâbî ismine ihtiyacımız olacaktır. Bir sahâbînin günde sadece iki vakit namaz kılması, rivayetlerde kesinlikle yer bulacak bir bilgidir. Ama görebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda böyle bir sahâbîden bahsedilmez. Nitekim tedricilik taraftarlarının verdiği örnekler bile, pratik ile değil hep teori ile ilgilidir. Ama, Fedâle el-Leysi eğer, meşguliyetleri sebebiyle günde sadece iki vakit namaz kılabileceğini düşünüyorsa, Müslüman olmak için bunu şart koşmuşsa ve üstelik en yetkili merciden bunun ruhsatını da almışsa, bunu neden tatbik etmemiştir? Elimizde, zekât vermemeyi şart koşan ve bu şartları kabul edilen Sakiflilerin, bütün şartlarını haiz olmalarına ve Peygamber’den ruhsat aldıkları için zekât vermediklerine dair bir bilgi de yoktur. Aynı husus cihâd konusunda da geçerlidir. İslâm toplumu buna mecbur kalındığında, çeşitli bahaneler ileri sürerek kaçmak veya katılmamak, ruhsat şöyle dursun en büyük günahlardan sayılmıştır.<sup>114</sup> Çeşitli mazeretlere sığınarak Tebük savaşına katılmak istemeyenlere Hız. Peygamber’in izin vermesi de Kur’an’da tenkid edilmiş<sup>115</sup> ve böylece böyle bir konunun kişisel tercihlere bırakılmayacak kadar önemli olduğuna dikkat çekilmiştir.

113 Türcan, “Tedrîc”, XL, 267.

114 Mesela bkz. Buhârî, *Vasâýâ*, 23.

115 Tevbe 9/43.

#### 4. Tedricîn Süresi Sorunu

Diğer taraftan, kişinin teorik olarak yani kalben kabul ettiği prensiplerin eda ve tatbiki konusunda tedricî davranılıp bazı ihmâllerine göz yumulacaksa, bu müsâmanın süresi ne kadar olacaktır? Yani yeni Müslüman olmuş bir şahsın, günde sadece iki vakit namaz kılmasına ne kadar süre müsaade edilecektir? Ne kadar süre ile ondan zekât istenmeyecektir? İbn Receb el-Hanbelî'nin dediği<sup>116</sup> gibi kalben mütmain olup tadını alması mı beklenecektir? Ancak bu, göreceli bir durumdur; kimin ne zaman tad almaya başlayacağını önceden kestirmek mümkün değildir. Aksine böyle bir durumda; tadını alamadığı için namaz kılmayan veya günde bir-kaç vakit ile yetinen; kalbine sindiremediği için zekât vermeyen; ihtiyaç duyulup zarurî hale gelmesine rağmen, ölüm korkusundan dolayı cihâddan geri durup kaçan; prensip olarak faydalı bulsa da dinle alakasını kuramadığı için oruç tutmayan; sahura kalkamadığı için o günün orucunu da tutmaması gerektiğini düşünen; hali vakti yerinde olmasına rağmen “yazık bu hayvanlara!” deyip kurban kesmeyen, hatta kesenleri kınayan ve hatta kurban kesenleri insan kesen teröristlerle aynı kefeye koyan; hacca gitmeyi “Arapları zengin etmek” olarak algılayan veya “herkes aynı günlerde gittiği için izdihâm oluyor; her ülke Müslümanları farklı aylarda gitsin” teklifinde bulunan; kısacası imanını “gönül işi” sayıp sonra da “benim kalbin temiz, sen ona bak!” diyen insanların oluşturduğu bir İslâm toplumu kaçınılmaz olacaktır. Böyle bir toplumun oluşmasına sebebiyet verdikten sonra, neredeyse her gün karşılaştığımız; aklen izahını yapamadığımız; “bir Müslüman nasıl böyle davranır!” dediğimiz olaylar karşısında “bizim Müslümanlığımız neden kâğıt üstünde kalıyor!” diye hayıflanmanın hiçbir manası yoktur.

“Teşrî dönemi, fıkıhın diğer dönemleri için de her konuda temeldir. Bu siyaset fıkıhın sadece oluşumunda değil, oluşum sonrası uygulamada da esastır” ifadeleri<sup>117</sup>, muâmelâtı ve belki ukûbatı kapsayabilir ve hatta kapsamalıdır. Ancak ibadetle alakalı hiçbir unsura, insan müdahalesi olmamalıdır. Zira ibadetler, insanın bizzat kendisi için ve onun fitratı ile kapasitesi dikkate alınarak vaz' edilmiştir. Kaldı ki din, bunların edasını zaten çeşitli şartların tahakkukuna bağlamıştır. Bu şartları taşımayanlardan yükümlülük kaldırılmış; kısmî mazeret ve engellere karşı da farklı kolaylıklar getirilmiştir. Mesela vücudu oruç tutma yeterliliğine sahip olmayanlar için fidyeden bahsedilmiştir. Aynı şekilde hacca gidecek malî yeterliliğe sahip olsa bile bedenen buna gücü yetmeyecekler için vekâlet sistemi getirilmiştir.

Namaz, bütün ibadetler ve mükellefiyetler içinde daha özel bir yere sahiptir.<sup>118</sup>

116 Bkz. *Fethu'l-Bârî*, I, 54.

117 Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, s. 158.

118 Namaz, tam bir tedricilik örneği olarak insanları yavaş yavaş alışınlar diye (bazı görüşlere göre) önce sabah ve akşam olmak üzere iki vakit farz kılınmıştır. Nitekim Ahmed Naim: “Bazılarına göre farz namazlar şemsin tulûyilegurûbundan evvel idi. “وَسَيُخْبِرُ مُحَمَّدٌ رَّبُّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا” ayet-i kerimesi de buna delildir” demektedir (bkz. *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1988, II, 279). Daha sonra bunların yerine gece namazı farz kılınmıştır. Nitekim Kuranda “Bir kısmı müstesna olmak üzere, geceleri kalk ve namaz kıl. Gecenin yarısında

Nitekim dinde onun engel olabilecek her türlü mâniaya çözümler sunulmuştur. Bu bağlamda su yoksa toprak ile teyemmüm yeterli görülmüştür. Yolculuk hallerinde namazların aslında olduğu gibi ikişer rekat kılınmasına ve (mezhebî tartışmalar bir tarafa) birleştirilmelerine müsaade edilmiş; hasta olunması durumunda da oturarak hatta yatarak kılınabileceği söylenmiştir. Din, edası için elinden gelen bütün kolaylıkları gösterdiği namaz konusunda, artık bu aşamadan sonra mazeret kabul etmemektedir.<sup>119</sup> Bir taraftan “namazlara ve özellikle de orta namaza devam edin” uyarısında bulunurken diğer taraftan onu, tevhid ve zekât ile birlikte, bir müşriğin İslâm’a girebilmesinin şartı ve “din kardeşi” olma ölçüsü kabul eder.<sup>120</sup> Bu bağlamda, namaz kılmanın Kur’anda hep iman eden ve dinin diğer gereklerini de yerine getiren insanların vasfı; onu terkin ise kâfirlerin özelliği olarak vurgulanması<sup>121</sup> manidar olmalıdır. Hemen bütün büyük peygamberlerle birlikte anılması da yine namazın bu ayırt edici vasfı ile ilgilidir. Zira namaz, yine Kuran ifadesiyle<sup>122</sup> “kötü olandan alıkoyma” vasıtasıdır. Bu ibadetin sadece bireysel boyutu olmadığı için tadrîcî olarak; önce cemaatle kılınmasının faziletine değinen Hz. Peygamber, sonra da “evde tek başına kılanların evlerini, kendileri içlerindeyken yakmak istediğinden” bahsetmeye başlamıştır.

## VII. SONUÇ

İslâm’ın temel prensiplerinin tatbikinde tadrîciliğin öneminden bahsedenlerin bu konuda delil olarak sunduğu rivayetler hadis usûlü kurallarına göre az veya çok kusurlar taşımaktadır. Hadislerin, sıhhatleri konusunda nispeten genel kanı oluşmuş kaynaklar yerine ikinci hatta üçüncü dereceden eserlerde yer alması da, bu kusurları ile ilgili olsa gerektir. Ancak bu kusurlar görmezden gelinse bile, ki bu bir dereceye kadar mümkün görünmektedir, rivayetlerin delâletleri de katî olmayıp zannîdir; yoruma müsaittir. Bu sebeplerden dolayı bu hadislerin delil olarak kullanılması uygun değildir. Kanaatimizce, konu ile ilgili bütün ayet ve hadisler ışığında Hz. Peygamber’in, tadrîcî taraftarlarının anladığı tarzda ruhsatlar vermemiş olduğu

namaz kıl. Yahut bunu biraz azalt ya da çoğalt ve Kuran’ı tane tane oku” (Müzemmil 73/2-4) buyrulur. Bu namazın ashâba verdiği meşakkate binâen Allah Teâlâ bir sene sonra da gece namazını neshetmiştir. Nitekim Müzemmil suresi 73/20 ayetinde şöyle buyrulur: “Senin, gecenin üçte ikisine yakın kısmını, (bazen) yarısını, (bazen de) üçte birini, yatmadan geçirdiğini ve beraberinde bulunanlardan bir topluluğun da (böyle yaptığını) Rabbin elbette biliyor... Artık Kuran’dan kolayınıza geleni okuyun...” (Namazda Kuran okunduğundan, bu ayette gece namazı mecazen “Kuran okuma” şeklinde ifade edilmiştir). Son olarak da beş vakit namaz farz kılınmıştır (Namazın farz kılınma sürece hakkında geniş bilgi için bkz. Şevkânî, *Neylül’-Evtâr*, I, 383; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, II, 279. Bu konuda toplu ve geniş bilgi ile bunların kaynakları için bkz. Yaşaroğlu, M. Kâmil, “*Namaz*”, DİA, XXXII, 350-351). Benzer şekilde önce ikişer rekat farz kılınan namazlar, daha sonra gelen bir kurala göre sefer hali için aynı bırakılmış, fakat ikâmet durumu için ikişer rekat ilave ile kılınmaya başlamıştır (Bkz. Buhârî, *Salât*, 1).

119 Bu bağlamda Ebu Hanîfe’nin “kişi Arapça okuyamıyorsa namazı kendi dilinde de kılabilir” fetvasına; İmam-ı Azamî’ninsana verdiği değer kadar, namaza verdiği önem ve onu, dinin olmazsa olmaz şartı kabul etmesi açısından da bakmak gerekir.

120 Tevbe 9/5, 11.

121 Mesela bkz. Müddessir 74/43; Kıyame 75/31.

122 Ankebût 29/45.

söylenbilir. Zira meseleye aklen yaklaşmak gerekirse; ibadetler, yine dinin tespit ettiği şartları haiz kimseler tarafından tatbik edilsin diye vaz edilmiştir. Şartlarını haiz olmasına rağmen eda edilmemesi, zaid bir hükmü ve ruhsatı gerektirir. Böyle bir ruhsatın ise, redde mahal vermeyecek şekilde; hem sübût hem de delâlet açısından kati olması gerekir; zira bahis mevzuu olan şeyler, dinin temel rükünleridir. Konuyla ilgili diğer bütün ayet, hadis ve öncekilerin uygulamaları ışığında da, dinin diğer her alanında cevâz verilse bile, ibadetler konusunda tadrîcî yaklaşımın mümkün olmadığı söylenebilir.

Bazı tadrîc taraftarlarının delil olarak sunduğu “لا إكراه في الدين” ayeti de, Müslüman olduklarını söyleyen insanların ibadete zorlanmaması ile değil; gayr-i Müslimlere, bu dine girmeleri yönünde baskı yapılmaması gerektiği ile alakalıdır. Müslüman olduklarını beyân edenlere, dinin temel rükünlerini eda etmeleri konusunda yapılacak baskı “ikrâh” değil “icbâr” terimiyle ifade edilmekte olup böyle bir davranışın cevâzına delâlet edebilecek uygulamalara hem Hz. Peygamber döneminde hem de daha sonra gelenlerin uygulamalarında rastlanabilmektedir



# CUMA NAMAZI MÜKELLEFİYETİ

Doç. Dr. Osman ŞAHİN\*

**Özet:** Yahudiler cumartesi günü, Hıristiyanlar pazar günü topluca ibadet ettikleri gibi, Müslümanlar da Cuma günü toplanarak namaz kılmaktadırlar. Bu namaz haftalık zorunlu bir ibadettir. Ancak bu ibadet, ilke olarak tek bir cemaat ile şehir merkezinde eda edildiğinden şehrin etrafındakilerin mescide gelme zorluğu, cemaatin kalabalık olması, hutbe dolayısıyla namazın uzun vakit alması gibi sebeplerle zorluklar içerdiğinden, herkes bu namazla yükümlü tutulmamış; çocuklar, kadınlar, yolcular, hastalar, mahkûmlar vb. kim-seler cumaya katılmayı zorlaştıran özel durumları veya mazeretleri sebebiyle bu namaz-dan muaf tutulmuştur. Bu çalışma genel olarak cuma namazı mükellefiyetini, özel olarak ise Cuma namazından muaf olanları nakli ve akli gerekçeleriyle ele almaktadır.

*Anahtar Kelimeler:* İslam Hukuku, İbadet, Cuma, Kadın, Yolcu, Hasta.

## The Obligatory of Friday Prayer

**Abstract:** As Jews pray on Saturday, Christians on Sunday, Muslims perform their weekly pray on Friday by coming together. Since this pray is performed just in the center of city through only one congregation, difficulty of coming of people living outside the city to the center of the city, becoming of the congregation crowd, being taken for a long time because of reading of khutba, everyone is not obliged for this pray. In addition, those who are sick, women, passengers and sentenced ect. Are excused from this prayer due to the some difficulties and special situations. The aim of this study is to examine the essentials of the prayer of Friday in general, and those who are excused from this prayer in particular based on the reason and revelation.

*Keywords:* Islamic Law, Prayer, Friday Prayer, Woman, Passenger, Patient.

## GİRİŞ

Cuma (cum'a, cumu'a) sözlükte “topluluk (mecmû'a), toplanma (ictimâ'ı)” manalarına gelen bir isimdir.<sup>1</sup> Cuma lafzı tek başına cuma namazı manasında da kullanılmaktadır.

Cuma lafzının kökü olan *cem'* masdarı, türevleriyle beraber Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde bulunmakla birlikte, cuma lafzı kendi adıyla anılan sûrede sadece bir ayette<sup>2</sup> yer almaktadır. Ayrıca cuma lafzı o gün kılınan cuma namazının çeşitli hükümleri bakımından hadis metinlerinde de önemli bir yere sahiptir.<sup>3</sup>

Cuma ismi Cahiliye döneminde haftanın altıncı günü olan *arûbe* yerine kullanılmıştır. Cuma adının ne zaman kullanılmaya başlandığı konusunda iki rivayet

\* O.M.Ü. İlahiyat Fak., Öğretim Üyesi; osahin@omu.edu.tr

1 İsfahâni, el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan ed-Devâvî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1412, s. 97; Zebîdî, Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-arûs*, Dâru'l-Hidâye, ts., XX, 457-458.

2 Cum'a, 62/9.

3 Wensinck, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-hadisi'n-nebevi*, Londra 1936, I, 368-370.

vardır: **Birinci** rivayete göre Cahiliye döneminde Kureyşlileri, arûbe günü, etrafına toplayarak nasihat eden Hz. Peygamber'in atalarından Kâ'b b. Lüeyy, o güne “*toplanma günü*” mânasında cuma adını vermiştir.<sup>4</sup> **İkinci** rivayete göre ise *arûbe* günü vahiy döneminde bu adı almıştır. Şöyle ki: Akabe biatlarından sonra Medine'de önemli bir varlık kazanan Müslümanlar Yahudilerin ve Hıristiyanların her hafta bir araya geldikleri ve topluca ibadet ettikleri özel bir günü olduğundan hareketle, kendileri için de toplanarak Allah'ı zikredip şükürde bulunabilecekleri bir gün belirleme ihtiyacı hissetmişler ve yaptıkları müzakerede hangi günün uygun olacağını inceleyerek cumartesi gününün Yahudilerin, pazar gününün Hıristiyanların özel günleri olması sebebiyle, bu iki günden farklı ve toplanmaya uygun olan *arûbe* gününü tercih etmişlerdir. Bir araya gelmeleri (ictimâ) sebebiyle, bu güne cuma günü demişlerdir.<sup>5</sup> Kanaatimizce detayları aşağıda geleceği üzere Hz. Peygamber'in hicretten önce Medine'ye öğretici olarak görevlendirdiği Muşab b. Umeyr'e (3/625) cuma namazı talebini cevaplamak için gönderdiği mektupta “*cuma günü zevalden sonra*” toplanmalarını belirtmesi,<sup>6</sup> ayrıca Hz. Peygamber'in cuma adının nereden geldiği yönündeki soruya Hz. Âdem'in bedenini oluşturan parçaların toplanması, kıyametin kopması, yeniden dirilip insanların hesap için bir yerde toplanması manasıyla ilişki kurarak cevap vermesi,<sup>7</sup> üstelik cuma namazıyla ilgili ayetin “*Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında alışverişi bırakın ve hemen namaza gidin*”<sup>8</sup> ibaresiyle daha önce yerleşik bir isim olduğu izlenimi verecek şekilde<sup>9</sup> ilgili namaza dair hükümler açıklaması, İbn Hazm'ın (456/1064) savunduğunun<sup>10</sup> aksine, Vahiy dönemi öncesi cuma adının bilindiğini gösteren birinci rivayeti desteklemektedir.

Cuma namazının tarihçesine kısaca değinecek olursak, onun hicretten önce kılındığı bilinmekle beraber, ne zaman farz olduğu konusunda farklı tespitler vardır. İbn Abbas'a göre Mekke'de farz kılınmış, ancak Müşriklerin engellemesi yüzünden fiilen edası hicrete kadar ertelenmiştir.<sup>11</sup> Bundan daha kuvvetli olan rivayete göre hicretten önce Hz. Peygamber'in izniyle Medine'de kılınmış olmakla birlikte, hicret esnasında farziyeti sabit olmuştur.<sup>12</sup> Konunun detayları şöyledir:

Sahabeden Kâ'b b. Malik<sup>13</sup> ile tabiûnun ileri gelenlerinden İbn Sîrîne (110/729) göre ilk cuma namazı Beyada oğullarının Harra köyüne ait olan Nebit düzlüğündeki

4 Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XX, 458-459. Cuma adı verme işi Hz. Peygamber'in atalarından *Kusayy'a* da nisbet edilir. A.y.

5 Mustafa Fayda, “Arûbe”, *DİA.*, İst. 1991, III, 422.

6 Suyûtî, Celâlüddîn, *ed-Dürri'l-mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts. VIII, 159.

7 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 1999, XIII, 466.

8 Cumâ, 62/9.

9 Karaman, Hayreddin, “Cuma”, *DİA.*, İst. 1993, VIII, (85-89), 85. Cuma suresinin hicretten sonra indiğine genel kanaat hasıl olmuştur. (Emin Işık, “Cuma Suresi”, *DİA.*, İst. 1993, VIII, 92-93) Bize göre cuma namazı ezan okunmasına bağlandığından, bu ezanın meşruiyetinden sonra indiğini kesin hale getirmektedir.

10 İbn Hazm'a göre “cuma” ismi vahiy döneminde verilen İslami bir isimdir. Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., III, 248.

11 Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, VIII, 159.

12 İbn Hişâm, *Şiret*, thk. Mustafa es-Sakâ, vd., Mustafa el-Bâbi el-Halebî, Mısır 1955, I, 494.

13 Ebû Dâvûd, “Salât”, 218, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ts.

*Nakî'ul-Hadimât'ta Es'ad b. Zürâre* (1/622) tarafından kıldırılmıştır.<sup>14</sup> Taberânî'nin Ebû Mes'ud el-Ensârî'den nakline göre ise cumayı ilk defa **Mus'ab b. Umeyr** kıldırılmıştır.<sup>15</sup> Bu konuda tabiûnun ileri gelenlerinden Zührî de ilk kıldırın kimsenin Mus'ab b. Umeyr olduğunu ileri sürerken,<sup>16</sup> Kamil Miras hicretten önce Es'ad b. Zürâre'nin Müslümanları cuma namazına ilk toplayan kişi, Mus'ab b. Umeyr'in ise namazı ilk kıldırın kişi olduğunu kuvvetle muhtemel görür.<sup>17</sup>

Hz. Peygamber'in kıldırıldığı ilk cuma namazına gelince bu, hicret esnasında mola verdiği *Kuba*'dan ayrıldıktan sonra *Rânûnâ* denilen vadide kıldırıldığı namazdır.<sup>18</sup> Hicret tamamlanıp Mescid-i Nebî yapıldıktan sonra da Hz. Peygamber cuma namazını burada kıldırılmaya devam etmiştir.<sup>19</sup>

İbn Abbas'ın nakline göre, Medine'de kılınmaya başlanmasının ardından cuma namazı, vahiy döneminde ilk defa Bahreyn'de *Cuvâsâ* denilen bir köyde (karye) kılınmıştır.<sup>20</sup>

Sahabe döneminde ise bir takım ülkeler fethedilince, cuma namazları şehir merkezlerinde kılınmaya devam etmiş,<sup>21</sup> Ömer b. Abdülaziz halife olunca küçük yerleşim yerlerinde (köyler) de cuma kılınması için harekete geçmiş ve valilerinden imam görevlendirmelerini istemiştir.<sup>22</sup> Böylece cuma namazı insanların topluluk halinde yaşadığı yerlerde haftalık olarak bir merkezde toplanarak kıldıkları bir namaz haline gelmiştir.

Cuma namazı dinî bakımdan çok faziletli bir namazdır.<sup>23</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in "*Güneşin doğduğu en hayırlı gün cumadır; Âdem o gün yaratılmış, o gün cennete girmiş ve o gün cennetten çıkarılmıştır; kıyamet de cuma günü kopacaktır*"<sup>24</sup> sözü bugünün değerini özlü şekilde dile getirmiştir. Bunun yanında haftalık olarak kılınan cuma namazının ferdi ve sosyal yönden birçok faydalarının olduğu da burada zikredilmelidir. Bunlar arasında bireyi dünya telaşından bir nebze uzaklaştırıp vaaz ve nasihat yoluyla manevî ve ahlakî yönün güçlü ve sağlıklı kalmasına yardımcı olması, bir beldede yaşayıp küçük cemaatler halinde namaz

14 Abdürrezzak b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-Âzamî, el-Mektebül-İslâmî, Beyrut 1403, III, 159; İbn Hişâm, *Sîret*, I, 435.

15 Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvâdullah, vd., Dâru'l-Harameyn, el-Kâhire, ts., VI, 241.

16 Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. M. Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrut 2003, III, 278.

17 Kamil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhatasarı Tecrid-i SARİH Tercemesi ve Şerhi*, Senem Mat., y.y., 1985, III, 6.

18 İbn Mâce, "İkâmetü's-Salâvât", 78, thk. Şuayb el-Arnâvut, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, y.y., 2009.

19 Hamdi Döndüren, "Cuma Namazı ve Kılınma Şartları", *UÜİFD.*, sy:2; y:2 (1987), II, 141-150, s. 146.

20 Buhârî, "Cumâ", 11, nşr: Ebû Suheyb el-Keremî, Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, Riyad 1998; Ebû Dâvûd, "Salât", 218.

21 Serahşî, Şemsüddin, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989, II, 23.

22 Abdürrezzak, *el-Musannef*, III, 169.

23 Cuma namazının faziletleri için bk. Suyutî, *Nâru'l-lumâ fi hasâisi'l-Cumâ*, Dâru İbni'l-Kayyim, Demmâm 1986; İbni'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fi hedyi Hayri'l-ibâd*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2005, I, 144vd.

24 Müslim, "Cumâ", 5, nşr: Ebû Suheyb el-Kermî, Beytü'l-Efkârîd-Devliyye, Riyad 1998.

kılan dağınık cemaatleri bir araya getirerek (câmiu'l-cemâat<sup>25</sup>) bunların görüşüp kaynaşmalarına ve birbirlerinden haberdar olarak ihtiyaçlarını gidermelerine vesile olması, ilk akla gelen önemli faydalarındandır.<sup>26</sup>

İşte bu çalışma bu derece önemli olan cuma namazı mükellefiyetini konu edinmiştir. Bu bağlamda ilk olarak cuma namazının hükmünü ele almak uygun olacaktır.

## CUMA NAMAZININ HÜKMÜ

Cuma namazı İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre, eda edildiği günün öğle namazı yerine geçmek üzere *farz* kılınmıştır. Bu namazın *farz-ı kifâye* olduğu görüşünde olanlar bulunmuşsa da âlimlerinin çoğunluğu, ilgili ayet ve hadislerdeki emirlerden hareketle, cuma namazının, kılmakla mükellef olan erkekler için *farz-ı ayn* olduğunu benimsemişlerdir.<sup>27</sup>

Cuma namazının farziyeti *Kitap* ve *sünnet* yoluyla sabit olup, bu konuda ümmetin *icmâsı* da meydana gelmiştir.<sup>28</sup> Şimdi sıra ile bu delilleri görelim:

### 1) Kitâb

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de "Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında alışverişini bırakıp hemen namaza gidin" buyurmaktadır.<sup>29</sup>

Bu ayet beş vakit namazdan farklı olarak cuma gününe özel bir namazın farz olduğu konusunda *nastır*. Bu ayetten cuma namazının farziyeti iki şekilde istinbat edilmiştir:

a) Ayette açıkça cuma namazı için ezan okunduğunda oyalanmadan *zikre*, yani hutbeye ve/veya namaza<sup>30</sup> gidilmesi (sa'y) emredilmektedir. Bu emir farz olmayı gerektirir. Zira koşma emri ancak zorunlu (farz) olan bir görev için verilir.<sup>31</sup>

b) Çoğu fakihe göre cuma namazı vaktinde, esasen mübah olan alış-verişin yasaklanmış olması da onun farziyetine ve hatta farz-ı ayn olduğuna delâlet etmektedir.<sup>32</sup>

25 Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Nşr., İst. 1977, IV, 459.

26 Cuma namazının ferdi ve sosyal faydaları için bk. Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilteuh*, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk, ts., II, 261; Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, İz Yay., İst. 1995, II, 153 vd.

27 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-Ma'rife, y.y., 1982, I, 156; İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Muğni*, Mektebetü'l-Kâhire, y.y., 1968, II, 218. Şâfilerden **İbn Kecc** cuma namazının *farz-ı kifâye* olduğunu ileri sürer. (Aynî, Bedreddin, *Umdetü'l-kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts., VI, 162).

28 Vicdani, Ebû Rıdvan Sâdık, *Cumâ Namazı*, Darü'l-Hilafeti'l-Aliyye, Matbaa-i Âmiri, y.y., 1338/1340, s.5.

29 Cum'a, 62/9.

30 Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ud, *Bedâi'u's-sanâ'i' fi tertibiş-şerâ'i'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, y.y., 1986, I, 256.

31 Serahsî, *el-Mebsût*, II, 21; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 218.

32 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 21; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 218. Cumadan muaf olan erkeklerin cuma vakti alış-veriş yapması caizdir. Taraflardan biri yükümlü ise diğerine de caiz olmaz. Nevevî, Ebû Zekeriyâ, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. M. Necib el-Mutiî, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde 1980, IV, 366.

## 2) Sünnet

Cuma namazının farz olduğunu gösteren çok sayıda kavli ve fiilî sünnet vardır. Biz burada sadece cuma namazının farziyetini açıkça belirten rivayetlere yer vereceğiz.

a) Yukarıda değinildiği üzere Hz. Peygamber, hicret esnasında Medine'ye yakın olan *Rânûnâ* vadisinde ilk cuma namazını kıldırırken irad ettiği uzunca hutbede, cuma namazının farz olduğunu haber vermektedir.<sup>33</sup> Bu namaza iştirak eden **Câbir b. Abdullah**'ın naklettiği ifadeler şöyledir:

*“Biliniz ki, Allah Teâlâ size bugün, bu yerde, bu ayda hükmü kıyamete kadar devam edecek olan cuma namazını farz kıldı. Benim hayatımda olsun, vefatımdan sonra olsun, adil veya zalim devlet başkanının yönetimi altında iken her kim cumayı inkâr eder veya hafife alırsa Allah iki yakasını bir araya getirmesin. Hiçbir işi tamam olmasın. Biliniz ki cumayı terk edenin namazı da, zekâtı da, orucu da makbul değildir. Ancak tövbe eden başka; tövbe edenin tövbesini Allah kabul eder.”*<sup>34</sup>

Benzer bir rivayette **Ebû Saîd el-Hudrî**'den de nakledilmiştir.<sup>35</sup>

b) **Hz. Hafsa**'dan gelen rivayette Hz. Peygamber *“Cumaya gitmek, ihtilam olan (ergenlik çağına giren) herkese gerekli (vacip)tir”* buyurmuştur.<sup>36</sup>

c) **İbn Ömer**'in nakline göre Hz. Peygamber *“Cuma ezanını duyan kimseye cuma namazı farzdır”* buyurmuştur.<sup>37</sup>

d) **Ebu'l-Ca'd ed-Damrî**'den gelen bir rivayette Hz. Peygamber *“Allah önem vermediği için üç cumayı terk edenin kalbini mühürler”* buyurmuştur.<sup>38</sup> Bu tür uyarılar ancak bir farzın terkinde söz konusu olabilir ki, bu da cuma namazının farziyetine delalet eder.<sup>39</sup>

e) **Enes b. Mâlik**'ten gelen benzer bir rivayette *“Kim özürsüz üst üste üç cumayı terk ederse Allah kalbini mühürler”* buyrulmaktadır.<sup>40</sup>

f) **İbn Mes'ud**'dan gelen başka bir rivayete göre Hz. Peygamber *“Vallahi cemaate namaz kıldırılmak üzere birisine emir verip sonra cumaya gelmeyenlerin içinde buldukları evleri yakasım geliyor”* buyurmuştur.<sup>41</sup>

33 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, I, 256; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 218.

34 İbn Mâce, *“İkâmetü's-Salâvat”*, 78.

35 Taberânî, *el-Evsat*, VII, 192.

36 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 245.

37 Ebû Dâvûd, *“Salât”*, 214; Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut, vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, II, 311.

38 İbn Mâce, *“İkâmetü's-Salâvat”*, 93.

39 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, I, 256; Şirbinî, Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997, I, 414.

40 Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylül-evtâr min ehâdisi Seyyidi'l-ahyâr*, thk. İsmâuddin es-Sabâbatî, Dâru'l-Hadis, Mısır 1993, III, 264.

41 Müslim, *“Mesacid”*, 42.

g) Diğer taraftan **Ebu Hüreyre**'den gelen rivayette Hz. Peygamber cuma ile ilgili bir beyanında Yahudilerin ve Hıristiyanların bu ibadet gününü tespitinde hata ettiklerini açıklarken "... *Allah'ın onlara farz kıldığı şu gün yok mu?...*" buyurmuştur.<sup>42</sup> Bu ifadeden cuma namazının Müslümanlar için de farz olduğuna delalet ettiği anlaşılmaktadır.<sup>43</sup>

Görüldüğü üzere bu hadislerde cuma namazının farzıyeti, çeşitli ifade üsluplarıyla açıkça belirtilmiştir. Üstelik Câbir hadisinde cuma namazının farzıyet hükmünün kıyamete kadar devam edeceği de vurgulanmıştır.

### 3) İcmâ-i Ümmet

İslam âlimleri ve bütün mezhep imamları cuma namazının farz oluşunda *görüş birliği* (ittifak) içindedir.<sup>44</sup> Daha açık bir ifadeyle sünni ve gayri sünni hiçbir mezhep zarûrât-ı dîniyyeden olan beş vakit namaz, oruç, zekât ve hac ibadetlerinde olduğu gibi, cuma namazının farzıyetinde de görüş ayrılığına düşmemiştir.

## CUMA NAMAZI MÜKELLEFİYETİ

Cuma namazıyla ilgili naslar (ayet ve hadisler) dikkate alındığında, beş vakit namazla mükellef olan herkese cumanın farz olmadığı, cuma namazının sadece şartlarını taşıyan mükellefe *farz-ı ayn* olduğu görülmektedir. Buna göre cuma namazı bakımından şahısları *mükellef olanlar* ve *olmayanlar* şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür:

### A- CUMA NAMAZI İLE MÜKELLEF OLANLAR

Konuyla ilgili ayet, cuma ezanını duyan herkesi namaza çağırdığı için *âmm* bir lafza sahiptir. Buna göre ilk bakıldığında diğer namazlarda olduğu gibi, her mükellefin cuma namazıyla da yükümlü olduğu düşünülmektedir. Ne var ki bu ayet, fıkıh usulüne göre cuma namazının farzıyeti komnusunda *nas* ise de, bu namazın günün hangi diliminde (kuşluk, öğle, ikindi) ve kaç rekât olarak kılınacağını başta olmak üzere, diğer uygulama detaylarını açıklamadığından aynı zamanda *mücmel*<sup>45</sup> olup, onun kılınış şekli ve şartları konusunda *beyâna* ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>46</sup> Bu konudaki beyân, Kur'an'ın mücmelini açıklama (beyân) görevi olan<sup>47</sup> ve ayrıca namazla-

42 Buhâri, "Cumâ", I; Müslim, "Cumâ", 6.

43 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, III, 266; Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Şerhi*, IV, 503.

44 İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, thk. Sağır Ahmed el-Ensârî, Mektebetü Mekke es-Sekâfiyye, el-İmârât, y.y., 2004, II, 84; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 218.

45 **Mücmel**: Fıkıh usulünde söz sahibinin açıklaması (beyan) bulunmadıkça manasının araştırma yoluyla bile ortaya konulamayacağı derecede kapalı lafız demektir. Bk. Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, Ensar Nşr.; İst. 2015, s. 364.

46 Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah Muhammed, Dârü's-Sirâc, Medine 2010, II, 123.

47 "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için, sana da Kur'anî indirdik." (Nahl, 16/44). Hz. Peygamber'in beyan görevi hk. bk. Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, s. 64-71.

rın nasıl kılınacağı konusunda örnek alınması emredilen<sup>48</sup> *sünnet* yoluyla gelmiş ve sünnet, cuma namazının öğle vaktinde ve iki rekât olarak kılınacağını, öncesinde hutbe irad edileceğini açıklamıştır.<sup>49</sup> Buna karşılık cuma ayetinin mücmelini beyan eden *sünnet*, detayları aşağıda geleceği üzere, yine aynı görev kapsamında umumî mükellefiyet hükmünü de *tahsis* etmiş, yani ayetin kapsamını daraltmış ve sadece belli şartları taşıyanların cuma ile mükellef olduklarını beyanlarına eklemiştir.

Buna göre *müslüman, âkıl-baliğ ve hür olup, hastalığı veya geçerli başka bir mazereti bulunmayan, ayrıca cuma kılınan yerde mukim olan erkekler* cuma namazıyla mükelleftir.<sup>50</sup> Bu hususta mezhepler arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Bu durumda cuma mükellefiyeti için gerekli şartları taşımayan kimseler de bu namazdan muaf olmaktadır.

## B- CUMA NAMAZINDAN MUAF OLANLAR

Diğer namazlardan farklı olarak, cuma namazının farz olmasının (vücûb) şartlarında, *güçlüğü kaldırma* (ref'u'l-harec) prensibinin<sup>51</sup> sonucu bir takım kolaylıklar sağlanmıştır. Binâenaleyh ilke olarak *cemaate katılmasında güçlük bulunanlar bu namazdan muaf tutulmuşlardır*.<sup>52</sup> Zira diğer namazlar -cemaatle veya cemaatsiz- her ortamda kılınabilirken, cuma namazı haftanın belli bir günü ve saatinde<sup>53</sup> ve esasen şehrin tek bir yerinde toplanarak kılınmakta, üstelik bir de bu namazda hutbe bulunmaktadır. Bu sebeple toplumun bazı kesimleri, cumaya katılmakta zorluk (meşakkat) ile karşılaşacaktır. Üstelik geçmiş dönemlerdeki yol ve ulaşım şartları dikkate alındığında, camiye uzak yerlerden katılma zorluğunun daha büyük boyutlarda olacağı aşîkârdır. Bu yüzden bazı mükellefler, birtakım özürler sebebiyle cuma namazına katılma sorumluluğundan muaf tutulmuşlardır.

Ancak buradaki muafiyet, zaman zaman yanlış anlaşılıp iddia edildiği gibi cuma namazına katılabilenlere namazın yasaklanması<sup>54</sup> olmayıp, katılmamaları halinde herhangi bir sorumluluğun (vebal/günah) bulunmaması anlamına gelmektedir.<sup>55</sup> Nitekim bu konuda, Serahsî'nin (483/1090), bazı kimselerin cuma görevinden muaf tutulmalarının cuma namazından engellenme amacıyla değil, zorluk ve zararı kaldırma illetiyle ilgili olduğunu, bu durumlara tahammül edebilenlerin diğerleriyle birlikte cumaya katılma yolunun açık olduğunu belirtmesi<sup>56</sup>

48 Buhâri, "Ezan", 18; "Edeb", 27.

49 Bk. Şevkânî, *Neylül-evtâr*, III, 264 vd.

50 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 22, 23. İbn Rüşd sağlıklı ve erkek olmanın *ittifak*, yolculuk ve hürriyetin *ihtilaf* edilen şart olduğunu belirtir. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 157.

51 Bk. Bakara, 2/185, 286; Meryem, 97; Kamer, 17; Mecelle, md.17, 18, 19, 21.

52 Bk. Döndüren, "Cuma Namazı", s.150.

53 Serahsî, *el-Mebsût*, II, 27.

54 Örnek iddia için bk. Sabri Hizmetli, *Cuma Namazı Kadınlara da Farzdır*, Ank. 1996.

55 Krş. Elmâlılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Nşr., İstanbul 1979, VII, 4982.

56 Serahsî, *el-Mebsût*, II, 22



mânidardır. Benzer bir yaklaşımla Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1942), cuma namazıyla ilgili şartların cumanın *sihhatinin değil, vücubunun şartları* olduğuna vurgu yapması da dikkat çekicidir.<sup>57</sup> Esasen İslam âlimleri de kendisine farz olmadığı halde cumayı kılan kimselerin o günkü öğle namazı görevini yerine getirmiş olacaklarını *ittifakla* kabul etmişlerdir.<sup>58</sup>

Cuma namazına katılmayı engelleyen veya zorlaştıran mazeretler, bunların ortadan kalkmasının umulup umulmadığına göre *devamlı* veya *geçici* olabilmektedir. Bu sebeple cuma namazından muaf olanları, *daimî muafiyeti olanlar* ve *geçici muafiyeti olanlar* diye ikiye ayırmak uygun olacaktır:

## 1- DÂİMÎ MUAFİYETİ OLANLAR

Cuma namazından dâimî muafiyeti olanlar; başta kadınlar olmak üzere, çocuklar, dâimî hastalığı ve bedensel engeli olanlar ile müebbet hapse mahkûm olanlar ve cuma kılınmayan yerleşim yerlerinde daimî ikameti olanlardır.

### a) KADINLAR

İbnü'l-Münzir'in (309/921) tespitine göre, görüşlerine vakıf olunan bütün ilim ehli (fukahâ), kadınların cuma namazından muaf oldukları, ancak bu namazı kılmaları halinde vaktin farzını eda konusunda görevlerini yapmış olup öğle namazını kılmaları gerekmediği hususunda *icmâ* etmiştir.<sup>59</sup> Yani fukahaya göre, kadınlara cuma namazı farz değilse de, onların cuma namazı kılmaları yasak da değildir.<sup>60</sup>

Bu hükmün başlıca delilleri Kitâb, sünnet, eser, istihsan ve akıl delilinden meydana gelmektedir.

### 1) Kitâb

Yukarıda geçtiği üzere, cuma namazıyla ilgili ayet umûmî nitelikli olduğu için, ayetin zahirinden kadınların ilgili hükmün kapsamına dâhil olduğu görülmektedir.<sup>61</sup> Bununla birlikte ayetin bağlamından, bazı kimselerin cuma namazından sorumlu olmadığı, kadınların da bu muafiyet kapsamında olduğu anlaşılmaktadır.

57 Elmalılı, *Kur'an Dili*, VII, 4982.

58 İbn Kudâme, *Muğni*, II, 219.

59 İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, II, 83. Günümüzde kadınların üzerine cuma namazının farz olduğunu savunanlar vardır. Örnekle iddialar ve cevapları hk. bk. Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışılmalı Dinî Konular I*, İst. 2009, s.90-91.

60 Hanefilere göre kadınların cuma kılmaları caiz, fakat öğleyi evlerinde kılmaları efdal; diğer mezheplere göre ise yaşlı kadınların cuma kılmaları caiz, genç kadınların kılmaları mekruhtur. (Akyüz, *İbadetler İlmihali*, II, 158.) İbn Kudâme Hanbeli görüşü olarak yaşlı ve genç kadınlar için caiz olduğunu belirtir. (İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 253).

61 Tahtâvî, Ahmed, *Hâşiyeye alâ Merâkî'l-felâh*, Dersaâdet, İst. 1327, s.274. Ayetin zahirinde erkeklere hitap edilmekle birlikte, bu hitabın kadınları zorunlu olarak kapsayıp kapsamayacağı usul âlimleri arasında tartışmalıdır. Bazı usulcülere göre kadınların erkek hitabına girdiği kesin olmayıp, getirilen hükmün anlamı ve mahiyeti ile toplumsal statü ve buna bağlı olarak haklar ve sorumluluklar dengesinden kaynaklanan farklar gibi dil dışı karineler, onların hitaba dâhil olup olmadığına etkilidir. Bk. H. Yunus Apaydın, "Namaz ve Oruç", *İlmihal (İman ve İbadetler)*, TDV, İst. 1998, I, 290-291.

Şöyle ki:

a) İbn Hazm (456/1064) ile Mâlikîlerden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye (543/1148) göre cuma namazıyla ilgili ayet, camide cemaatle namaz kılmaya çağırılmaktadır. O halde ayet hâl karinesiyle, cemaate katılma sorumluluğu olanlara hitap etmektedir. Kadınların camideki cemaate kılma yükümlülüğü bulunmadığına<sup>62</sup> göre, cuma cemaatinden de sorumlu olmadığı, böylece ayetin hitabına dâhil olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>63</sup>

b) Yine İbnü'l-Arabî'ye göre ilgili ayetin devamında (siyâk), ezan duyulduğunda cumaya gitmeleri istenen kimselerden aynı zamanda alış-verişi bırakmaları da istenmektedir. Binaenaleyh cuma sorumluluğunun alış-verişle ilgili kimseler hakkında geçerli olduğu görülmektedir.<sup>64</sup> O dönemde kadınlar genellikle alış-verişle uğraşmadıklarına göre, ayet *işâreti* yoluyla kadınlara cuma sorumluluğu yüklenmediğine delâlet etmektedir.<sup>65</sup> Bu durumda fıkıh usulünde kabul edilen kural uyarınca ayetin devamındaki daraltıcı kayıt (siyak), baştaki umumî ifadeyi tahsis etmiş olmaktadır.

Bu değerlendirmelere göre zâhiren umumî nitelikli olan ayet, *hâl karinesi* ve *işâreti* yoluyla tahsise uğramış ve kadınlar cuma sorumluluğundan muaf tutulmuşlardır. Nitekim aşağıda gelecek olan kavli ve fiilî sünnet de bu tahsisi teyit edici mahiyette varit olmuştur.

## 2) Sünnet

Öncelikle belirtelim ki, Hz. Peygamber'in uygulamasında kadınların mescitte namaz kılmaya teşvik edildiği malumdur. Buna göre vahiy döneminde mescide yakın olan kadınlar vakit namazlarını mescitte kılmaya,<sup>66</sup> diğerleri ise imkân ölçüsünde evlerinde cemaat yapmaya çalışmışlardır.<sup>67</sup> Yine Hz. Peygamber'in teşvikleriyle kadınların cuma<sup>68</sup> ve bayram namazlarına<sup>69</sup> katıldıkları bilinmektedir. Bununla bir-

62 Fıkıh mezhepleri cami cemaatine katılma sorumluluğunu ilke olarak erkekte görmek; ancak Hanefî ve Mâlikîler erkeğin beş vakit farz namazları cemaatle kılmalarını müekked sünnet, Şâfiler bir yerde ikâmet edenler için *farz-ı kifâye*, Hanbelîler ise *farz-ı ayrı* kabul etmektedir. Kadınlara gelince, Hanefîler onların namazları evlerinde kılmalarını efdal kabul etmekte iken, diğer mezhepler fitne endişesinden dolayı genç kadınların cemaate katılmasını mekruh, yaşlı kadınların katılmasını ise caiz/mübah görmektedir. (Akyüz, *İbadetler İlmihali*, II, 158.)

63 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 104, 259; İbnü'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kurân*, thk. Ali M. Becâvî, Dâru'l-Fıkr, y.y., 1972, IV, 1807.

64 Bu bakış açısından hareket eden İbnü'l-Arabî'ye göre alış-veriş yetkileri olmadığı için köleler ve çocuklar cuma namadıyla mükellef değildir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kurân*, IV, 1807.

65 Dalgın, *Tartışmalı Dini Konular I*, s.94.

66 Örnek olarak bk. Buhârî, "Mevâkîf", 26; Müslim, "Salât", 30; "Mesâcid", 40; "Zekât", 14.

67 Ebû Dâvûd, "Salât", 62.

68 İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den naklettiği "*Cuma'ya gelen erkek ve kadınlar gusletsin*" rivayeti (Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 267) vahiy döneminde kadınların da cuma namazına geldiklerini açıkça göstermektedir. Hasan el-Basrî'nin nakline göre "*Kadınlar Rasûlullah ile birlikte cuma kılarlar, onlara sadece koku sürünmeden namaza çıkın denirdi.*" (İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409H, I, 446). Mücahid'in nakline göre de erkek ve kadın grupları uzaktan Hz. Peygamber'le cuma kılmaya gelir ancak evlerine ertesi gün dönebilirlerdi. (İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, I, 441).

69 Müslim, "Salâtü'l-ıdeyn", 1; Ebû Dâvûd, "Salât", 249.

likte Hz. Peygamber, kadınların cemaate devam etmesi hususunda eşlerinden izinli gelmelerine önem vererek,<sup>70</sup> ayrıca namaz esnasında bebek ağlaması duyduğunda vakit namazlarını kısa tutarak,<sup>71</sup> onların evleriyle bağlarının canlı kalmasına özen göstermiştir. Açıkçası hayatın gerçeklerinden hareket eden Hz. Peygamber, kadınların bir yandan toplumsal faaliyetlerden mahrum olmamalarına, diğer yandan aile yuvasından uzak kalmamalarına önem vermiştir. İşte kadının cuma namazına katılması söz konusu olduğunda, aynı hassasiyet kadınlara muafiyet getirme yönünde tezahür etmiştir. Zira cumaya katılımın zorunlu olması halinde, sadece mescide yakın olan kadınların değil, mescide uzak yerlerde yaşayan kadınların da cemaate katılması gerekeceği, bu durumda onlar için mescide gitme ve gelmenin zaman almasına ek olarak, bu namazda hutbe de bulunduğundan diğer vakit namazlarından daha fazla zaman alacağı düşünüldüğünde, –o zamanın şartlarında oluşacak yol yorgunluğu bir yana- cuma namazı için geçen toplam sürenin, evin yakınındaki bir mescide gitmekten daha fazla olacağı açıktır. Bu itibarla Hz. Peygamber’in kadınları, cuma namazıyla mükellef tutmayıp, teşvikle yetinmesi, onun rahmet için gönderilme amacıyla<sup>72</sup> bütünüyle örtüşen bir durum olacaktı. Nitekim gelen hüküm de böyle olmuş ve Medîne’ye *iki mil* (3,696km) uzaklıktaki *Kuba*’da yaşayan erkeklerle cumaya katılma zorunluluğu getiren,<sup>73</sup> hatta cumaya katılmayanların evlerini yakma tehdidinde bulunan<sup>74</sup> Hz. Peygamber, kadınları diğer mazeretliler grubuna katarak, cuma sorumluluğundan muaf tutmuştur.

Bu konudaki rivayetler şöyledir:

**a) Ebû Mûsâ el-Eş’arî** Hz. Peygamber’in “*Cumayı cemaatle kılmak, şu dört sınıf dışındaki her müslümana Allah’ın hakkı olarak vazifedir. (Bunlar:) Başkasının mülkü olan köle, kadın, çocuk ya da hastadır*” buyurduğunu rivayet etmiştir. Sahabeden Târik b. Şihâb vasıtasıyla gelen bu rivayet Buhârî ve Müslim’in şartlarını taşıyan sahih bir rivayettir.<sup>75</sup>

**b) Ebû Dâvûd’un tahririne göre de Târik b. Şihâb** aynı ifadeleri Hz. Peygamber’den doğrudan rivayet etmiştir.<sup>76</sup>

Ancak Târik b. Şihâb’ın Hz. Peygamber’i görmüş olmasına rağmen ondan hadis işitmediği gerekçesiyle, bu hadisin *mürsel*<sup>77</sup> olduğu savunulmuşsa da sahabenin mürsellersi cumhura göre delil olduğu;<sup>78</sup> üstelik sahabenin ileri gelenlerinden

70 Müslim, “Salât” 30.

71 Buhârî, “Ezân”, 65; Müslim, “Salât” 37.

72 Enbiyâ, 21/107.

73 Tirmizî, “Ebvâbu’l-Cumâ”, 8, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, y.y., 1975.

74 Müslim, “Mesâcid”, 42.

75 Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, thk. M. Abdülkâdir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1990, I, 425.

76 Ebû Dâvûd, “Salât”, 217; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, III, 246.

77 **Mürsel**: Hz. Peygamber’den hadisi rivayet eden sahâbi ravi(ler)nin düştüğü ve çoğunlukla tabiunun rivayet ettiği hadistir. Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, Ank. 1985, s. 291-297.

78 Aynı, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Ebu’l-Münzir Hâlid el-Misrî, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd 1999, IV, 387.

rivayet eden<sup>79</sup> Târik b. Şihâb'ın –bir önceki rivayette görüldüğü üzere- aslında bu rivayeti Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye dayanarak yaptığı, dolayısıyla söz konusu rivayetin *mevsul* hale geldiği;<sup>80</sup> ayrıca bu rivayet konu bağlamında gelen birçok rivayetle desteklenerek kuvvet kazandığı için delil olabileceği anlaşılmaktadır.<sup>81</sup>

Diğer taraftan Târik b. Şihâb'ın Hz. Peygamber'den başka rivayetlerinin de bulunduğ<sup>82</sup> dikkate alındığında onunla cuma namazını kılmış olması kuvvetle muhtemeldir ve bu tecrübesinden cuma muafiyetlerini öğrenmesi hiç de zor değildir.

**c) Câbir b. Abdullâh**'ın rivayetine göre Hz. Peygamber “*Allahâ ve ahiret gününe inanan –hasta, yolcu, kadın, çocuk ve köle hariç- herkese cuma namazı farzdır*” buyurmuştur.<sup>83</sup>

**d) Ebû Hüreyre**'nin nakline göre Hz. Peygamber “*Allahâ ve ahiret gününe inanan –köle, kadın ve çocuk hariç- herkese cuma namazı gerekir. Eğlence ve ticarete dal(ıp (cumayı terk ed)eni Allah da terk eder. Allah hiçbir şeye muhtaç değil (ganî)dir ve övgüye hakkıyla layık (hamîd)dir*” buyurmuştur.<sup>84</sup>

**e) Ebû Hüreyre**'den gelen diğer bir rivayette Hz. Peygamber “*Beş grup üzerine cuma yoktur. (Bunlar:) Kadın, yolcu, köle, çocuk ve köylü (ehl-i badiye)dir*” buyurmuştur.<sup>85</sup>

**f) Ebu'd-Derdâ**'nın rivayetine göre de Hz. Peygamber “*Cuma kadın, çocuk, hasta, köle ve yolcu dışındakilere vaciptir*” buyurmuştur.<sup>86</sup>

**g) Temîm ed-Dârî**'nin rivayetinde Hz. Peygamber “*Cuma çocuk, köle, yolcu kadın ve hasta dışındakilere vaciptir*” buyurmuştur.<sup>87</sup>

**h) Ebû Katâde**'den gelen başka bir rivayette ise Hz. Peygamber “*Kadınlara cihat, cuma ve cenaze takip etme sorumluluğu yoktur*” buyurmuştur.<sup>88</sup>

**i) Ümmü Atiyye** de buna yakın bir şekilde “*(Biz Kadınlar) cenaze takip etmekten men olunduk ve cumadan da sorumlu değiliz*” demiştir.<sup>89</sup>

Görüldüğü üzere Ümmü Atiyye konu ile ilgili hükmü “*Cumadan sorumlu değiliz*” sözleriyle açıklamıştır. Hadis usulüne göre sahabelden gelen bu gibi ifadeler

79 Detay için bk. Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, IV, 386.

80 San'ânî, Muhammed b. İsmâil, *Sübülü's-selâm*, Dâru'l-Hadis, y.y., ts., I, 416.

**Mevsul**: Senedi Hz. Peygambere kadar ulaşan hadis rivayetidir. Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, s. 225.

81 Zeylâ'i, *Nasbu'r-râye*, II, 199.

82 Azîm Âbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, III, 279.

83 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 261; Dâraikutnî, *es-Sünen*, II, 305. Ravilerden **İbn Lehîa** ve **Muaz b. Muhammed el-Ensârî**'nin zayıflığı sebebiyle hadis zayıftır. Zeylâ'i, *Nasbu'r-râye*, II, 199.

84 Taberânî, *el-Evsat*, VII, 354.

85 San'ânî, *Sübülü's-selâm*, I, 416.

86 Heysemî, Ebu'l-Hasen, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, thk. Hüsamüddin el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, el-Kahire 1994, II, 170 (Taberânî, *el-Kebîr*'den alıntı ise de biz bu rivayeti ilgili kitapta bulamadık.)

87 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1983, II, 51; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 261.

88 Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, II, 170 (Taberânî, *es-Sağîr*'den; Ravilerin bazıları meçhuldür.)

89 Ebû Dâvûd, “Salât”, 249; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, III, 270.

Hız. Peygamber'e nispetle söylenmekte, bu sebeple *merfû hadis* olarak kabul edilmektedir.<sup>90</sup>

**j) Hasan-ı Basrî'nin** nakline göre Hız. Peygamber "Kadınlara erkeklerin yükümlü olduklarıyla yükümlüdür; ancak cuma (namazı), cenaze ve fiili savaş (cihat) hariçtir" buyurmuştur.<sup>91</sup>

Burada belirtelim ki, tabiûnun ileri gelenlerinden biri olan Hasan-ı Basrî'nin bu rivayeti *mürsel* hadistir. Ancak onun mürsellersi hadis ve mezhep imamları tarafından genellikle kabul görmektedir.<sup>92</sup> Zira Hasan-ı Basrî'nin iki veya daha fazla sahabiden işitmedikçe "Hız. Peygamber şöyle dedi" şeklinde ifade kullanmadığı bilinmektedir.<sup>93</sup> Bu durumda onun bu rivayeti birçok sahabinin isimsiz rivayeti demek oluyor. Üstelik onun rivayetinin Ebû Katâde'nin rivayetiyle örtüşmesine ek olarak o, 120 kadar sahabî ile görüşmüştür.<sup>94</sup> Dolayısıyla o görüştüğü sahabiler vasıtasıyla cuma muafiyetleriyle ilgili sünneti doğru bir şekilde tespit edebilecek bir konumdadır.

**k) Esmâ bt. Ebî Bekir'den** gelen rivayete göre de Hız. Peygamber: "Kadınlara ezan, kâmet, cuma ve cemaat (sorumluluğu) yoktur" buyurmuştur.<sup>95</sup>

**l) Ebû Hanîfe'nin Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'den** nakline göre Hız. Peygamber: "Dört grup vardır ki onlara cuma yoktur. (Bunlar:) Kadın, köle, yolcu ve hastadır" buyurmuştur.<sup>96</sup>

**m) İmam Şâfiî de, Muhammed el-Kurazî'nin Benî Vâil kabilesinden bir sahabî** vasıtasıyla aldığını belirttiği bir rivayette Hız. Peygamber'in "Cuma kadın, çocuk ve köle dışındaki bütün müslümanlara vaciptir" buyurduğunu nakleder.<sup>97</sup>

**n) Beyhakî İbn Zübeyr'in bir mevlâsı** yoluyla Hız. Peygamber'in "Şu dört sınıfta dışında cuma her ihtilam olana vaciptir. (Bunlar:) çocuk, köle, kadın ve hastadır" buyurduğunu rivayet etmiştir.<sup>98</sup>

Hadis tekniği bakımından bazıları zayıf olmakla birlikte, birbirlerini destekleyen bu rivayetler topluca gösteriyor ki, Hız. Peygamber'in kadınların muafiyeti yönündeki fiilî sünneti, kavli sünneti vasıtasıyla teyit edilmiştir. Şâtıbî'ye (790/1388) göre kavli sünnet ile fiilî sünnet bir arada bulunduğu, bunlar birbirini destekler ve mükelleflerin tâbi olması konusunda açık seçik bir yol olur.<sup>99</sup>

90 Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 217-219.

**Merfû:** Hız. Peygamber'e isnad edilen söz, fiil ve takrirlerdir. A.y.

91 Abdürrezzak, *Musannef*, V, 298. (Ravi Abdülkuddûs'un zayıf olduğu belirtilmiştir.)

92 Ahmet Yücel, "Hasan-ı Basrî (Hadis İlmindeki Yeri)", *DİA.*, İst. 1997, XVI, 303.

93 Detaylar hk. bk. Yücel, "Hasan-ı Basrî (Hadis İlmindeki Yeri)", *DİA.*, XVI, 303.

94 Uludağ, Süleyman, "Hasan-ı Basrî", *DİA.*, İst. 1997, XVI, (291-293), 291.

95 Cessâs, *Şerhu Muhtasarî't-Tahâvî*, II, 142; Zeylai, *Nasbu'r-râye*, II, 32.

96 Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 526.

97 Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990, I, 218.

98 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 446; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 261.

99 Şâtıbî, Ebû İshâk, *el-Muvâfakât fî Usûliş-şer'i'a*, nşr: Abdullah Dıraz, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, yy., 1975, III, 11.

### 3) Sahabe Söz ve Uygulaması (Eser)

Gerek vahiy döneminde (Medine Devri) gerekse daha sonraki dönemde, sahabenin Afrika, Ortadoğu ve Anadolu ile İran ve Hazar bölgesine, hatta Hindistan ve Çin'e kadar yayıldıkları, bu beldelerden bazılarında Valilik, Beytülmal sorumluluğu, öğreticilik vb. görevler üstlendikleri bilinmektedir.<sup>100</sup> Üstelik sahabilerin -Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Yemen'e vali olarak giderken Hz. Peygamber'e açıkladığı gibi-, Kur'an ve sünnet hükümlerinin bulunduğu konularda bu iki kaynağın dışına çıkmadıklarımaldır.<sup>101</sup>

İşte dünyanın dört bir yanına dağılan sahabeden, kadınları cumaya katılmaya zorladıklarına dair her hangi bir rivayet gelmemiş, aksine İbn Mes'ud gibi bazı sahabilerin kadınları evlerinde öğle namazı kılmaya teşvik ettiği yönünde haberler gelmiştir. İşte bu durum sahabe nezdinde kadınların cuma namazı sorumluluğu bulunmadığını gösterir. Konu etrafında gelen bazı rivayetler şöyledir:

a) Abdullah b. Mağân'ın ninesinin ifadesine göre **İbn Mes'ud** kendilerine “*İmamla birlikte cumayı kıldığımızda onun namazını kılın, evlerinizde kıldığımızda ise dört rekât olarak (öğleyi) kılın*” demiştir.<sup>102</sup>

b) Yine Ebû Amr eş-Şeybânî, **İbn Mes'ud**'u cuma günü kadınları mescitten çıkarırken gördüğünü ifade etmiştir.<sup>103</sup>

Görüldüğü üzere her iki rivayet de İbn Mes'ud'a göre kadınların cuma namazından sorumlu olmadığına delalet etmektedir. Zira ona göre cuma kadınlara farz olsaydı, onların cuma kılmayıp öğle namazı kılacaklarını söylemez, üstelik o Hz. Peygamber'in cuma namazına gelmeyenlerin evlerini yakmayla tehdit ettiğine dair sözünü<sup>104</sup> rivayet eden ve Hz. Peygamber'in zamanında Mescid-i Nebevî'de kadınların cuma namazlarına katıldıklarına şahit olan<sup>105</sup> ve toplumsal boyutlu olaylarda fitne ve kargaşanın çıkmasından son derece çekinen bir şahsiyet olarak,<sup>106</sup> kadınları mescitten uzaklaştırmazdı.

100 Detay için bk. Efendioğlu, Mehmet, “Sahâbe”, *DİA.*, İst. 2008, XXXV, (491-500), 493-494.

101 Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 11.

102 Bk. İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, I, 446; Abdürrezzak, *Musannef*, III, 191.

103 Taberânî, *el-Kebîr*, IX, 295; Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 265. (Hadisin ravileri sikadır.) İbn Ömer'in de aynı şekilde kadınları uzaklaştırdığı nakledilir. Bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VI, 157.

104 Müslim, “Mesacid”, 42.

105 Hz. Peygamber döneminde kadınların cumaya katıldıkları yukarıda geçmişti. Sadece Hz. Peygamber cuma namazını kılacağı zaman mescitten sadece hayırlı kadınları çıkarmış, diğer kadınların namaz kılmasına izin vermiştir. (Hafız Ömer Sıtkı, *Cumâ Fashl*, İstiklal Mat., Eskişehir 1339/1341, s.14.) **İbn Mes'ud** da devamlı Hz. Peygamber'in yanında bulunduğundan (Cerrahoğlu, İsmail, “Abdullah b. Mes'ud”, *DİA.*, Ank. 1988, I, 114-117, s. 115) tabii olarak kadınların cumaya katıldıkları bilgisine sahip olacaktır.

106 Mesela; **Abdullah b. Mes'ud**, Kufede iken Hz. Osman tarafından Medine'ye çağrılmış, fakat halifenin Ebû Zerr'i Rebeze'ye mecburi ikamete göndermesi ve resmî Mushaf'a muhalif olur endişesiyle bazı şahısların elinde bulunan Mushaf'ların yakılmasını emretmesi gibi sebeplerle halifeye kurgun olduğu, hatta Küfeliler onu koruyacaklarını vaad ederek ayrılmamasını istedikleri halde, ortaya çıkacak fitnelerin kendisi yüzünden başlamasını arzu etmediğini belirterek görevine son veren Hz. Osman'ın emrine uymuş ve Medine'ye dönmüştür. (Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes'ud”, *DİA.*, I, 115). Yine seferlik konusunda dört rekâtlı namazları iki rekât olarak kılmanın vacip olduğunu düşünmesine rağmen, itibarı olan bir sahabinin halifeye itaatsizliğinin doğuracağı fitneden korkarak Hz. Osman hilafeti zamanında hac mevsiminde Minâda namazları dört rekât kılınca, o da halifeye uyararak evinde dört rekât olarak kılınmış ve tavrının sebebinin soranlara “*Muhalefet etmek şerdir*” karşılığını vermiştir. (Detaylar için bk. Şahin, Osman, *İslam Hukukunda Seferlik ve Hükümleri*, Samsun 2009, s. 232, vd).



Diğer taraftan İbn Mes'ud, cumayı mescitte kılmayı tercih eden kadınların nasıl namaz kılacaklarını tarif ettiğine göre, onun kadınları mescitten tamamen uzak tutmaya çalışmadığı da ortadadır. Ebû Amr eş-Şeybânî'den gelen bir rivayete bakılırsa ilk etapta İbn Mes'ud'un bunu kadınların evlerinde kıldıkları namazın daha efdal olduğu kanaatiyle<sup>107</sup> yaptığı anlaşılmakta ise de, yukarıdaki rivayette onun kadınları vakit namazlarında değil sadece cuma namazlarında mescitten çıkarışı dikkate alındığında, bunun cumaya özel bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce cuma namazı tek bir mescitte kılındığından, büyük bir nüfusa sahip olan Kûfe<sup>108</sup> gibi bir yerde izdiham yaşanacağı ve başta kadınlar olmak üzere bütün cemaat zor durumda kalacağı için, İbn Mes'ud bu şekilde davranmış olmalıdır. Zira böyle bir durumda en uygun çözüm cuma sorumluluğu olmayanların mescitten çıkarılması olacaktır. Kadınların cuma sorumluluğu taşımamaları yanında evlerinde kıldıkları namazlar daha efdal olduğuna göre, İbn Mes'ud'un onları çıkarması tabii görünmektedir.

Burada şunu da dikkatten kaçırmamak gerekir; şayet kadınlara cuma namazı farz olsaydı, Kufe'de yaşayan *bin beşyüz civarındaki sahabeden*<sup>109</sup> onun bu tavrına karşı bir şekilde tepki gelir ve cuma namazı önemli bir ibadet olduğundan bu da rivayetlere konu olurdu. Oysa bu sahabilerin ona tepki verdiklerine dair her hangi bir rivayet gelmediğine göre, onların da aynı görüşü paylaştıkları anlaşılmaktadır.

c) Hz. Peygamber'in eşi **Safiyye bt. Huyey'**in cuma namazını cemaatle kıldığı rivayet edilmesi<sup>110</sup> de cuma namazının kadınlara farz olmadığına sahabelerin gelen diğer bir delilidir. Çünkü kadınlara cuma farz olsaydı, tabii olarak *bütün* kadınların cemaate gitmeleri gerekeceği için, *bazı* kadınların cuma kılmaları dikkat çekmez ve rivayetlere konu olmazdı.<sup>111</sup>

d) Sahabeden kadının cuma mükellefiyeti konusunda bunlar dışında herhangi bir rivayete ulaşamadıysak da bu rivayetlerin yeterli olduğu kanaatindeyiz. Bununla birlikte, kadının cuma namazından sorumlu olmadığına ittifak eden mezhep kurucusu müçtehitlerin, sahabeyle sıkı ilmî ilişki içinde oldukları ve hüküm tespitinde onların genel kanaat ve uygulanmasını göz önünde bulundurdıkları<sup>112</sup> gerçeğinden hareketle sahabenin genel kanaat ve tavrının mezhep imamı yoluyla bize yansıdığını düşünmekteyiz. Nitekim amelî konularda fetva ve hüküm veren

107 Ebû Dâvûd, "Salât", 54; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VI, 157.

108 İbn Mes'ud ilk kurulduğu zaman öğretici olarak Kufe'ye gönderilmiş; uzun süre orada yaşamış ve fikhî görüşlerini orada uygulamıştır. (Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ud", *DİA.*, I, 115) Kufe kurulduğu sırada ilk yerleştirilen kabileler arasında Süleym, Sakif, Hemdân, Becile, Tağlib, Esed, Neha', Kinde, Ezd, Müzeyne, Temim, Esed, Âmir, Cedile ve Cüheyne kabilelerinin yer aldığı, ayrıca Yemen kabilelerinin 12.000, Kuzey Arapları'nın 8000, Deylemliler'in 4000 kişi kadar olduğu kaydedilir. Daha sonra Emevîler döneminde Kufe'nin nüfusunun 300-350 bine kadar yükseldiği anlaşılmaktadır. (Detay için bk. Casim Avcı, "Kûfe", *DİA.*, İst. 2002, XXVI, 339-342, s. 339-340).

109 Efendioğlu, "Sahâbe", *DİA.*, XXXV, 494.

110 Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut 1968, VIII, 491; Abdürrezzak, *el-Musannef*, V, 298.

111 Dalgın, *Tartışmalı Dinî Konular I*, s. 93.

112 Sahabe kavlinin kaynaklığı hk. bk. Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, s. 173-175.



fıkıh mezhepleri, her ne kadar Hicrî II. asırda ortaya çıkmış ise de İslam'ın köprüsü olan ve dört bir yana dağılan sahabeye, dolayısıyla onların yaygın olarak yaşayıp, yaşatmaya çalıştığı ana İslamî bilgilere hiç de uzak değildir. Zira sahabe devri neredeyse Hicrî I. asrın sonlarına kadar devam etmiştir. Bunu net bir şekilde anlamak için mezheplerin teşekkül ettiği bölgelerde en son vefat eden bazı sahabileri zikretmek yeterli olacaktır. Gelen bilgilere bakıldığında Mekke'de **Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile** (99/717), Medine'de **Mahmûd b. Rebî'** (99/717), Basra'da **Enes b. Mâlik** (93/711), Dımaşk'ta **Abdullah b. Büsr el-Mâzinî** (88/707), Kûfe'de **Abdullah b. Ebû Evfâ** (86/705), Mısır'da **Abdullah b. Hâris b. Cez ez-Zebîdî** (86/705) ve Taîf'te **Abdullah b. Abbas** (68/687) en son vefat eden sahabilerdir.<sup>113</sup> Görüldüğü üzere bu sahabiler bu bölgelerde uzun bir hayat sürmüşlerdir. Binaenaleyh sahabenin uygulamasını fikhî hükümlerin tespitinde dikkate alan mezhep imamlarının<sup>114</sup> cuma hükümleri gibi önemli konularda<sup>115</sup> onlardan etkilenmeleri kaçınılmaz olacaktır.

e) Buraya kadar anlatılanlara ek olarak daha özel şahsiyetler de sahabenin görüşünü tespitinde bize yardımcı olabilecektir. Bu konuda yukarıda geçtiği üzere sahabenin birçoğuyla uzun zaman geçiren **Hasan-ı Basrî** (110/728) başta olmak üzere; 200 kadar sahabiden hadis dinleyen ve bunlar arasında Hz. Aişe ve İbn Abbas ile uzun zaman geçirip onların fıkını da öğrenen<sup>116</sup> **Atâ b. Ebî Rebâh'** (114/732);<sup>117</sup> Ensardan 120 sahâbî ile görüşüp onların çoğundan hadis öğrenen<sup>118</sup> **İbn Ebî Leylâ'yı** (83/702);<sup>119</sup> küçüklüğünde de olsa bazı sahabilere yetişen,<sup>120</sup> İbn Mes'ud'un ilmini Alkame b. Kays, İbrâhîm en-Nehâî ve Hammâd b. Ebî Süleyman gibi ilmî ve ahlakî bakımdan mümtaz şahsiyetler yoluyla alan,<sup>121</sup> namaz, oruç gibi yaygın olarak yaşanan amellerle ilgili ahad rivayetlerini değerlendirmede "*umûmu belvâ*"yı ilke edinen<sup>122</sup> **Ebü Hanîfe'yı** (150/767), son olarak Hz. Peygamber'in sünnetinin merkezi olan Medine'de Hicrî 93 (712)'de doğup burada uzun bir ömür geçiren,<sup>123</sup> kendine gelen ahad rivayetleri "*Medine'nin amelîne uygunluk*" ilkesiyle değerlendiren,<sup>124</sup> üstelik Hz. Peygamber'in sünnetine son derece bağlılığıyla şöhret

113 Efendioğlu, "Sahâbe", *DİA.*, XXXV, 494.

114 Mezheplerin fikri alt yapılarında sahabenin etkisi hk. bk. Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yay., İst. 2001, s.169vd.

115 Asıl metindeki "önemli konular" kaydı, sahabe arasında ihtilafa konu olan detay konularda müçtehit imamların da ihtilaf edebileceğine binaendir.

116 Cerrahoğlu, "Atâ b. Ebû Rebâh", *DİA.*, İst. 1991, IV, 35-36.

117 **Atâ b. Ebî Rebâh'**in görüşü için bk. Abdürrezzak, *el-Musannef*, III, 172.

118 Hocaları arasında Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud, Sehl b. Huneyf, Enes b. Mâlik, Berâ b. Âzib, Ebû Saîd el-Hudrî, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Bilâl-i Habeşî, Ebû Zer el-Gıfârî, İbn Abbas, İbn Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî ve Ebû'd-Derdâ gibi sahâbiler vardır. (Abdullah Aydınlı, "İbn Ebû Leylâ, Abdurrahman", *DİA.*, İst. 1999, XIX, 435-436).

119 **İbn Ebû Leylâ'nın** görüşü için bk. Tüsi, *Tehzîbu'l-ahkâm*, thk. Hasen el-Musevî, Dâru'l-Kütüb'il-İslamiyye, Tahran, ts., III, 22. Hayatı için bk. Aydınlı, "İbn Ebû Leylâ", *DİA.*, XIX, 435-436.

120 Onun zamanında sahâbilerden Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ebû Evfâ, Sehl b. Sa'd ve Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'nin hayatta olduğunda görüş birliği vardır. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA.*, İst. 1994, X, (131-138), 132.

121 Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 170.

122 Bk. Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, s. 57.

123 Özel, Ahmet, "Mâlik b. Enes", *DİA.*, İstanbul 2003, XXVII, (506-513), 506.

124 Bk. Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, s. 59. **İmam Mâlik**, bu anlayışı nedeniyle, bütün İslam dünyasında *yirmi rekât* kılınan teravih namazı, daha fazla sevap almak için Medine'de *otuz altı rekât* kılınmakta iken, İslam dünyasına uygunluk amacıyla Medine'deki teravihi *yirmi rekâta* indirme konusunda destek talebinde bulunan zamanın valisine, *otuz altı*

bulan İbn Ömer'in (73/692) ilmini, onun oğlu Sâlim (106/725) ve mevlâsı Nâfi' (169/785) vasıtasıyla en kısa ve güvenilir senet (âli senet)<sup>125</sup> ile alan **Mâlik b. Enes**'i (179/795)<sup>126</sup> zikretmek yeterli bir fikir verecektir.

Bütün bu bilgiler dikkate alındığında, kadınların cuma namazından sorumlu olmadığı yönündeki sünnet hükmünün, *sahabenin yaygın uygulaması* (yaşayan sünnet) vasıtasıyla *tevâtür* derecesine ulaştığı kanaati oluşmaktadır.

#### 4- İstihsan (meşakkat ve özel durum)

İslam hukuku toplumsal düzeni sağlamak amacıyla genel ilke ve kurallar koymuş, ancak çok yönlü ve girift olan hayatın gerçeklerini dikkate alarak zaman zaman bunlara uymayan durumlarda istisnâî hükümler getirmeyi de ihmal etmemiştir. Yeni ve istisnâî bir hüküm koyarken dikkate alınan faktörlerin başında “*meşakkat hali*” ile “*mükelleflere ait özel durum ve konumlar*” bulunmaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse *yolculuk* ve *hastalık* gibi ibadetleri yerine getirmeyi zorlaştıracak **meşakkat** halleri şâri tarafından dikkate alınarak, birçok kolaylaştırıcı hükümler getirilmiştir.<sup>127</sup> Zira Yüce Allah “*Allah hiç kimseye gücü yettiğinden fazlasını yüklemez*”<sup>128</sup> buyurarak teşride kolaylığı ilke edindiğini açıkça belirtmiş,<sup>129</sup> Mecelle de “*Meşakkat kolaylığı getirir*”<sup>130</sup> kuralıyla bunu hukuk sistemi içine almıştır. Aynı şekilde **özel durum** ve **konumlar** kapsamında da genele uymayan istisnâî hükümler konulmuştur. Söz gelimi evli ve ahlaklı (muhsan) kadına zina isnat eden şahitler dört kişiye ulaşmamışsa, bunlara iftira (kazf) cezası uygulanırken,<sup>131</sup> özel konumundan dolayı kocaya şahitler sayısınca yemin teklif edilmesi (mül'âne/liân)<sup>132</sup> şâriin *özel durum ve konumlara* itibar ettiğini gösteren bir örnektir.<sup>133</sup> Bir müçtehit de şer'î hüküm tespiti yaparken genel kuralların amaçlarını sağlamadığı özel durumlarda, İslam hukukunun genel amaçları ile adalet ve hakkaniyeti sağlama doğrultusunda o duruma uygun istisnâî hüküm koymaya yönelir ki, teknik anlamda buna *istihsan*, şayet özel hüküm şâri tarafından konulmuşsa, buna da *kaynağı nas olan istihsan* denir.<sup>134</sup> Konumuz açısından duruma baktığımızda şâriin hem

*rekâtın* eskiden beri devam ettiği gerekçesiyle iptal edilmesinin uygun olmadığını söylemiştir. (Detay için bk. Mervezi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr, *Muhtasarı kıyâmi'l-leyl*, Hadis Akademisi Yay., Pakistan, 1988, s.222) Bu da Medine ameline son derece hassasiyet gösterdiğinin diğer bir delilidir.

125 **Âli isnad**: Ravi sayısının azlığı dolayısıyla hadisin Hz. Peygamber'e yakın olması demektir. Bu tarz rivayet hadis rivayetlerinin en değerlilerinden kabul edilir. Koçyiğit, *Hadis İstihsalı*, s. 30-32.

126 Özel, “Mâlik b. Enes”, *DİA.*, XXVII, 506-513.

127 İstihsanla yapılan hüküm değişikliği için bk. Şahin, “İstihsan”, s. 57-59.

128 Bakara, 2/286.

129 Bessâm, Abdullah, *Tavdihul-ahkâm min Bulûğil-merâm*, Mektebetü'l-Esedî, Mekke 2003, II, 619.

130 Mecelle, md.17

131 Nûr, 24/4.

132 Nûr, 24/6-9.

133 Detay için bk. Şahin, “İstihsan”, s. 61-62.

134 Detay için bk. Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *DİA.*, XXIII, 339-347; Şahin, “İstihsan Yönteminin Akli Gerekçeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri İstihsan”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy:4 (2008), VIII, (41-75), 41-57.

cumaya katılmanın *meşakkat* içermesi, hem de kadınların *özel durumları* sebebiyle onları cumadan muaf tuttuğu görülmektedir. Şöyle ki:

a) Buraya kadar sık sık vurguladığımız gibi, bazı kadınlar için cumaya katılmak kolay olsa da, genel olarak düşünüldüğünde, erkeğe nazaran, *nahif* yaratılan<sup>135</sup> kadınların cumaya katılmaları **meşakkatten** hali olmayacak, üstelik bu meşakkat her zaman ve zeminde varlığını sürdürecektir. Bu durumda kolaylık ilkesini dikkate alan şâriin, kadınlara cumayı farz kılmayıp, kendi tercihlerine bırakarak teşvikle yetinmesi<sup>136</sup> teşrîde gözetilen bu ilkenin tabii bir sonucu olacaktır.<sup>137</sup>

b) Yine İslam hukukunun genel amaçlarına uymadığı zaman mükelleflerin **özel durumları** dikkate alınarak istisnâî hükümler getirildiğine göre, evliliği ve doğumu teşvik eden<sup>138</sup> şâriin cuma namazı konusunda kadına muafiyet getirmesi, hem anne ve çocuğun karşılıklı olarak ihtiyaçlarını karşılayacak, hem de bu amacı sağlayıcı tedbir olarak varlık bulacaktır. Zira evliliğin sonucunda kadının eşine karşı sorumluluğu, hamilelik ve doğum sonrası bebek/çocuk bakımı gibi bizatihi zorluk içeren durumlara bir de haftada bir cumaya katılma zorunluluğu yüklenirse, evlilik bekâr bayanın gözünde olduğundan daha fazla büyüyecek ve genç bayanlar aile kurma konusunda isteksiz olabileceklerdir. Bu itibarla cuma namazının kadın için gönüllülük esasına dayandırılması, aile yaşantısına olumlu (hafifleştirici) yönde yansıtacak, böylece kadınlar için aile kurmada ve anne olmada cesaret verici etkenlerden biri olacaktır.<sup>139</sup>

## 5- Akli Delil

a) İslam dini, toplumsal bir varlık olarak yaratılan insan türünün akıl, ruh ve beden sağlığı içinde yetişmesi için, aile ortamında doğup büyümesine son derece önem vermiştir.<sup>140</sup> Bu bağlamda evlilik dolayısıyla eşine karşı yükümlülüğü<sup>141</sup> yanında kadının fitratına çocuk doğurma özelliği verilerek annelik bahşedilmiş, çocuğun fitratına da ruh ve beden sağlığı için uzun süre annesine bağımlı yaşama özelliği verilmiştir.<sup>142</sup> Bu sebeple İslâm hukukunda *hidâne* (hadâne) denilen küçü-

135 Nisa, 4/34.

136 İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 218.

137 Nitekim aynı sebeple kadının, hayız halinde tutamadığı oruçları yılda bir yaşandığından *hafif* olduğu için kaza etmesini emretmeyen şâri, daha sık yaşandığından *meşakkat* getirdiği için kılamadığı namazların kazasını muaf tutmuştur. Bk. Müslim, "Hayz", 15.

138 "Evlenin ve çoğalm. Beni kıyamet günü sizin çoğunuzla övünürüm." (Abdürrezzak, *el-Musannef*, VI, 173).

139 İslam dininin aile kurumunu teşviki hk. bk. Bekir Topaloğlu, *İslam'da Kadın*, Ensar Nşr., İst. 2008, s.43vd. Nitekim Cumhuriyet tarihinde evliliğin yaygınlaştırılması ve genç nüfus artışın sağlanması amacıyla zaman zaman hukuka yansıyan teşvik edici tedbirler alındığı malumdur. Bu amaçla, Cumhuriyet'in ilk döneminde çocuk sayısına göre vergi muafiyeti getirilmiş, günümüzde de çocuk sayısına göre maaşa ek ücret ödenmesi sağlanmıştır.

140 Topaloğlu, *İslam'da Kadın*, s. 43-46.

141 Mevsili, *el-İhtiyâr*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul 1981, I, 82.

142 "Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler"(Bakara, 2/233) buyruğunda Allah Teâlâ çocuğu görüp gözetmeyi önce annelere, daha sonra da babalara tavsiye etmiştir. Bu, çocuğun annesinin gözetmesine olan ihtiyacının, babasınınkinden daha fazla olduğunu gösterir. Çünkü anne ile çocuk arasında bir vasıta yoktur. (Betül Tunç, "Kur'an-ı Kerim'de Anne Kavramından Hareketle Eğitimde Anne Çocuk İlişkisi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy: 5 (1998), 195-240, s. 218. Detay için bk. Nurten Çevikoğlu, "İslam'a Göre Çocuk Terbiyesinde Annenin Yeri", *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi (II)*, Ensar Nşr., İst.2005, s. 197-213).

gün gerektiği şekilde büyütülüp yetiştirilmesi, korunup gözetilmesi ve eğitilmesi konusunda öncelik ilke olarak anneye tanınmıştır. Bunun temelinde, onun çocuğuna olan şefkatinin başkalarıyla kıyaslanamayacak bir nitelik taşıması ve fitraten çocuğun bakım ve terbiyesine daha ehil olması yatar.<sup>143</sup> Bu özellik dolayısıyla toplumun büyük bir kesimini oluşturan anneler<sup>144</sup> çocuğu sebebiyle, çoğunlukla evlerine bağlı kalmaktadırlar.

Burada belirtelim ki, modern bilim<sup>145</sup> ve hukuk<sup>146</sup> çevrelerinin de kabul ettiği anne ile çocuğu arasındaki bu özel durum, onları birbirinden ayıran etmenlerin –bu etmenler geçici olsa bile– mümkünse kaldırılması, değilse azaltılması yönünde çözüm arayışlarına konu olmaktadır. Sözelimi günümüzde mer’i hukukta aynı sebeple, çalışan kadınlara erkeklere gösterilmeyen kolaylıklar sağlanmakta, üstelik bu ayrımcı tavır kadınları dışlama olarak değil “*pozitif ayrımcılık*” olarak görüldüğünden övgüyle karşılanamaktadır.<sup>147</sup>

İşte cuma namazına katılma görevi de mescitte kısa bir vakit içinde namazı kılıp ayrılmaya göre daha fazla zorluklar içerdiğinden, cuma sorumluluğundan kadınların muaf tutulması İslam hukukunun *kolaylaştırma ilkesinin bir sonucu* olduğu gibi, aynı zamanda *pozitif ayrımcılığa* uygun düşen uygulama olarak görülmelidir. Zira cuma zorunluluğunun kadınlardan kaldırılması, genel anlamda anne ve çocuğunu olumsuz etkilerden koruyacak; bu muafiyet yasak manasına gelmediğinden, çocuğu olmayan veya çocuğunun olumsuz etkilenmeyeceğinden emin olan kadınlar isterlerse cumaya katılarak onun faziletinden yararlanabileceklerdir.

Bu konuda günümüzde yaygınlaşmakta olan kreşlerin çözüm olabileceği akla geliyorsa da, oralarda verilen hizmetin asla annenin yerini doldurmayacağı gerçeği bir yana, bu hizmet bütün mükelleflere ulaşamayacak, üstelik buralarda görev yapanlar genellikle bayanlar olduğu için, bu defa onlar cuma namazından mahrum olacak, dolayısıyla kreş de kesin bir çözüm olamayacaktır.

**b) Cuma namazının bir ibadet olması yanında, haftalık toplantı olarak düşünülmesi halinde de kadınların muafiyeti büyük bir olumsuzluk doğurmayacaktır.**

143 Detaylar için bk. Bardakoğlu, “Hidâne”, *DİA.*, İst. 1998, XVII, s. 467-471.

144 TÜİK (2013) verilerine göre ülke nüfusunun %39,7’si bir çocuk; %35,51’i iki çocuk; %14,5’i üç çocuk; %5,3’ü dört çocuk; %5,5’i beş ya da daha fazla çocuk sahibidir. Ayrıca çocukların %27,3’ü 0-4 yaş, %27,6’sı 5-9 yaş, %28’i 10-14 yaş ve %17,2 15-17 yaş aralığındadır.

145 Atalay Yörükoğlu’nun “*Gerçekten çocukluğunda sevgiye doymamış insanın dengeli bir kişilik geliştirmesi de, başkalarını sevmesi de imkânsızdır.*” ve “*Kişi yeterince almadığını başkalarıyla paylaşamaz.*” ( Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, İst. 1993, s. 183) sözleri bilimsel çevrelerin düşüncesini yansıtmaktadır.

146 Bu grupların toplam kanaatini ifade ettiğini düşündüğümüz T.C. Anayasasının 50. Maddesi şöyledir: “*Kimse, yaşına, cinsiyetine ve gücüne uymayan işlerde çalıştırılmaz. Küçükler ve kadınlar ile bedenî ve ruhi yetersizliği olanlar çalışma şartları bakımından özel olarak korunurlar. Devlet, maddî imkânlardan yoksun başarılı öğrencilerin, öğrenimlerini sürdürebilmeleri amacı ile burslar ve başka yollarla gerekli yardımları yapar.*” Yine kadınların askerlikten muaf olması, erkeklerden erken emekli olması, mesai saatlerinin doğum, emzirme vb. mazeretlere binaen daha esnek hale getirilmesi gibi hususlar pozitif kadın ayrımcılığının bilinen örnekleridir.

147 Bk. Kasım Akbaşı, Şen ve İlker Gökhan, “Türkiyede Kadına Yönelik Pozitif Ayrımcılık: Kavram, Uygulama ve Toplumsal Algular”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, s.165-189.

[https://www.anadolu.edu.tr/sites/default/files/files/16.pdf](https://www.anadolu.edu.tr/sites/default/files/files/16.pdf) (erişim: 25.02.2015)

Çünkü her evden bir kişinin cuma için toplanan cemaate giderek söylenenleri dinlemesi, döndüğünde aile bireylerine anlatması bilgilenme ihtiyacını genel anlamda karşılayacaktır. Bu durumda, yaygın olarak ev dışında bulunan erkek eşin bu toplantıya katılması hayatın gerçekleriyle örtüştüğünden daha pratik ve etkili çözüm olacaktır.<sup>148</sup>

c) İslam, *evrensel bir din olduğu için* sadece modern dünyayı değil, geçmişten günümüze gelen ve kıyamete kadar devam edecek olan bütün insanlığı dikkate almaktadır. Buna göre evhanımlığı her zamanın yaygın hali olup, kadınların çoğunluğu için cumaya katılmak meşakkatten hali olmayacaktır. Duruma günümüz açısından bakıldığında, kadınların erkekler gibi yaygın olarak ev dışında bulunduğu bir vakia ise de yine *büyük çoğunluğunun* evhanımı olduğu da yadsınamaz bir gerçektir. O halde kadına cuma namazını zorunlu kılmak, günümüzde bile kadınların büyük çoğunluğuna ağır yük getirecektir. Binaenaleyh yaygın (galip) duruma itibar eden<sup>149</sup> şâriin zorluk içeren cumayı bayanların isteklerine bırakması günümüz açısından yerinde olacağı gibi, aynı zamanda İslam dininin evrenselliğini yansıtan güzel bir örnek de olacaktır.

Cuma konusunda muafiyeti olan diğer kimselere geçmeden önce burada belirteyim ki, daha önce ifade edildiği üzere şâri, kadınların cemaatin fazilet ve faydalarından yararlanmaları için vakit namazları başta olmak üzere, bayram ve cuma namazlarına katılmalarını teşvik etmiştir. Bu sebeple günümüzde, gerekli tedbirleri almak kaydıyla kadınların cuma namazına katılmalarını kolaylaştırmak onların cumanın faziletinden istifadelerini sağlayacağı gibi, çeşitli sebeplerle evinin dışında bulunan bayanların dinî ve ahlakî eğitimine de olumlu yönde katkı sağlayacaktır. Kaldı ki Hz. Peygamber mescide gitmek için izin isteyen evli bayanların eşlerinden hanımlarına izin vermelerini istediği<sup>150</sup> dikkate alındığında, mahremiyet konusunda gerekli tedbirleri alan bayanların,<sup>151</sup> giriş-çıkışı ve namaz kılma yeri erkeklerden bağımsız olan mescitlerde<sup>152</sup> cuma cemaatine katılmalarını teşvik etmek, şâriin namazları cemaat halinde kılma amacına hizmet edeceğinden, yerinde olacaktır.<sup>153</sup> Bu hususta Nevevî (676/1277) kadınların erkeklerin arkasında namaz kılmalarının mahzurlu (haram) olmayacağını,<sup>154</sup> Şirbînî (977/1570) de eşlerinden izin almak durumunda olmayan dul ve bekâr bayanların başkaları tarafından mescitten engellenmesinin haram olacağını vurgulamaktadır.<sup>155</sup>

148 Dalgın, *Tartışmalı Dinî Konular*, s. 96.

149 "İtibâr Gâlib-i Şâyi'a Olup Nâdire değildir." Mecelle, md. 38.

150 "Kadınlarınızı mescitlerden engellemeyiniz..." (Ebû Davûd, "Salât", 53) "Kadınlarınız size gece mescide gitmek için izin isteseler onlara izin verin." (Ebû Davûd, "Salât", 53).

151 "... Kadınlar koku sürünerek mescide gelmesinler." (Ebû Davûd, "Salât", 53).

152 Ebû Davûd, "Salât", 54.

153 Uzunpostalcı, "Cemaat", *DİA.*, İst. 1993, VIII, 288-289, 288.

154 Nevevî, *el-Mecmû'*, IV, 350.

155 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 352.

## b) ÇOCUKLAR

Çocukların üzerine diğer namazlar farz olmadığı gibi, cuma namazının da farz olmadığına fukaha *ittifak* etmiştir.<sup>156</sup> Nitekim üzerinden sorumluluk (kalem) kaldırılan üç zümre arasında buluğa ermeyen çocuğu da sayan<sup>157</sup> Hz. Peygamber, yukarıda zikredilen hadislerin çoğunda görüldüğü üzere, cuma namazından muaf olanları açıklarken çocukları onlar arasında zikretmiştir.

Çocukların namaz sorumluluğu bulunmamasına<sup>158</sup> rağmen, Hz. Peygamber'in muafiyet grubunda yer vermesi, kanaatimizce yukarıda geçtiği gibi hicretten önce Mus'ab b. Umeyr'e gönderdiği mektupta "*Kadınlarınızı ve çocuklarınızı toplayın da cuma günü zeval vaktinden sonra iki rekât (namaz) ile Allaha ibadet (takarrub) edin*" buyurmasından<sup>159</sup> kaynaklanmaktadır. Zira mektubun zâhirinden çocukların üzerine cumanın farz olduğu anlaşılmaktadır. Belki ilk zamanlarda Medine'de Müslümanların azlığı sebebiyle kadınlar<sup>160</sup> gibi, çocukların cemaate katılması stratejik olarak uygun idiye de daha sonra buna ihtiyaç bulunmadığından çocuklar, asıl hükme uygun olarak, muafiyet listesine eklenmiştir.

## a) Dâimî Hastalığı Veya Bedensel Engeli Olanlar

Cuma namazına katılma durumunda açık ve dayanması zor hastalığı olan kimselere *ittifakla* cuma namazı farz değildir.<sup>161</sup> Bununla birlikte, bunlardan cumaya katılanların namazları yeterlidir. Buna göre, bu özürler şayet ömür boyu sürecek görünüyorsa, özür sahipleri de daimî olarak cuma namazından muaf olurlar.

Bu konuda *felçli* ya da *bedensel engelli* olanlar<sup>162</sup> ile gücü kuvveti olmayan *ih-tiyarlar* daimî hasta kapsamında görülmüştür.<sup>163</sup> Bu gruba girenler, cumaya götürecekt yardımcıları olsa bile Hanefî imamlarının ittifakıyla bunların cuma sorumlulukları yoktur.<sup>164</sup>

**Görme engellilere** gelince, ayetin umumunu ve bu gibi kimselerin cumaya gelmesini öngören haberleri dikkate alan Hanbelîlere göre bunlar her halde cuma mükellefi iken,<sup>165</sup> İmameyn<sup>166</sup> ve Şâfiî'ye<sup>167</sup> göre camiye götürecekt yardımcı bulunduğu takdirde mükellef, bulamadıklarında ise mükellef değildirler. Ebu Hanifî'ye gelince bunlar yardımcı bulsalar dahi sorumluluk şahsi olduğundan başkasının gü-

156 İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, II, 83.

157 Ebû Dâvûd, "Hudûd", 16.

158 Bu konuda *icmâ* vardır. İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, II, 83.

159 Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, VIII, 159.

160 Tahâvî'nin değerlendirmesi hk. bk. Aynî, *Umdetü'l-kâri*, III, 272.

161 Bk. Şeybânî, *el-Asl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1990, I, 322; Şâfiî, *el-Ümm*, I, 218.

162 Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, I, 258; Vicdanî, *Cumâ Namazı*, s. 13.

163 İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin, *Fethu'l-kadîr*, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., II, 31.

164 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, I, 259. Şâfilere göre binek (ör: tekerlekli sandalye) bulabilir ve zahmetsiz kullanabilirse Cuma o engelliye farz olur. Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 415.

165 İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 253.

166 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 82.

167 Azim Âbâdî, Muhammed Eşref, *Avnu'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1415., III, 278.



cüne itibar edilemeyeceği,<sup>168</sup> üstelik güçlük de devam edeceği için<sup>169</sup> diğer bedensel engelliler gibi, onlara da cuma farz değildir.<sup>170</sup> Şiiler de görme engellilere cumanın farzolmadığını benimsemişlerdir.<sup>171</sup>

Bu özür grubuna girenlerin cuma muafiyetleri sünnet delili ve istihsan yoluyla tespit edilmiştir.

### 1) Sünnet

a) Yukarıda zikredilen **Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Târik b. Şihâb, Câbir b. Abdillâh** ve **Ebu'd-Derdâ** gibi sahâbilerden gelen rivayetlerde cuma namazından muaf olanlar sayılırken hastalar da bunlar arasında zikredilmiştir.

b) **İbn Ömer**'den gelen bir rivayette Hz. Peygamber “*Cuma, köleleriniz veya özürli (hasta) olanlar dışındakilere vaciptir*” buyurmuştur.<sup>172</sup>

Bunun yanında *görme engelliler* ile ilgili rivayetler de vardır:

c) **Ebu Hüreyre**'nin rivayetinde Hz. Peygamber'e görme engelli biri gelerek kendisini mescide getirecek bir yardımcı bulamadığını belirtip evinde kılmak için izin (ruhsat) istemiş, Hz. Peygamber de ona izin vermiştir. Ancak o dönüp giderken, Hz. Peygamber onu çağırıp ‘*Namaz ezanını duyuyor musun?*’ diye sormuş, o da ‘*Evet*’ deyince Hz. Peygamber ona “*O halde (çağrıya) icabet et*” buyurmuştur.<sup>173</sup>

d) Ebû Dâvûd'un Ebû Razin'den tahrîc ettiği başka bir rivayette benzer bir durum **İbn Ümmî Mektum** hakkında cereyan etmiştir.<sup>174</sup>

Yardımcı buldukları takdirde görme engellilerin cumaya katılması gerektiğini savunanlar bu hadisleri dikkate almış olmalıdırlar. Ne var ki her iki rivayette de Hz. Peygamber'in, önce hasta olduğu için izin verdiği, ancak o kişinin görme engelli olduğundan ezanı duyması halinde camiye yakın olacağı, dolayısıyla cumaya katılma zorluğunun fazla olmayacağı gerekçesiyle namaza gelmesini emrettiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple kanaatimizce görme engellilerin her türlü ihtimallerini sayıp dökmek zor olacağı için esas kurala uyarak muaf olduklarını kabul etmek, bununla birlikte hadisi emir değil, teşvik manasına hamlederek imkânı olanların cumayı kılmalarının *efdal* olacağını belirtmek yerinde olacaktır.

### 2) İstihsan (Meşakkat)

İslam dininde hüküm koyarken insan fitratı ve hayatın gerçekleri göz ardı edilmeyip özel durumlara uygun istisnâî kurallar konulduğu daha önce ifade dilmmişti.

168 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, II, 22.

169 İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-nezâir*, thk. M. Mutî' el-Hâfiz, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1986, s.78.

170 Serahsî, *el-Mebcut*, II, 22; Hafız, *Cumâ Fash*, s.14.

171 Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm*, III, 21.

172 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 262.

173 Müslim, “Mesâcid”, 43.

174 Ebû Dâvûd, “Salât”, 47.



İşte cuma namazının **hastalara** farz olması halinde, bu durum onlara zorluk (meşakkat) vereceğinden, kolaylık ilkesini dikkate alan şâri hastaları cumadan muaf tutmuştur.<sup>175</sup>

### c) KÖYLÜLER

Şehir dışında yaşayanların yani **köylülerin** cuma namazından sorumlu olup olmadıkları gelen rivayetler çerçevesinde tartışılmış, kimi fakihler cumanın köylülere farz olduğunu, dört mezhebin dâhil olduğu cumhur ise onların cumadan muaf olduklarını ileri sürmüştür.<sup>176</sup>

Bununla birlikte cumhur muafiyetin şehirden belli bir miktar uzaklık ile takdir edilmesi gerektiğine kani olmuş; bu bağlamda Ebu Hanife *Kûfe* ile aralarında bir nehir olan *Zürâre* mevkiinde kalanlar ile benzer durumda olanların cuma namazı ile mükellef olmadıklarını ve dolayısıyla cuma namazı için *Kûfe*'ye gelmek zorunda olmadıklarını belirtmiş,<sup>177</sup> sonraki Hanefiler bunu *bir fersah* (5,544km) mesafe olarak takdir etmiştir.<sup>178</sup> Malîkî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri de benzer şekilde sakin havalarda sesin ulaşabileceği en uzak mesafeyi ölçü alarak *üç mil* (5,544km) veya buna denk gelen *bir fersah* (5,544km) ile takdir etmişlerdir.<sup>179</sup> Diğer bazı fakihler ise köylülerin ezanı duyamayacak kadar uzak olmasını yeterli bulmuştur.<sup>180</sup>

Ayrıca genel kabule göre belli bir yerde daimî olarak kalmayıp farklı yerlerde konaklayan **göçerlere** de cuma namazı farz değildir.<sup>181</sup> Bu kimseler buldukları yerde cuma kılsalar bile ittifakla geçerli olmaz.<sup>182</sup>

Hanefilerdeki hâkim görüşe göre bir köylü cuma günü şehre girmiş olsa, o gün orada kalmaya niyet ettiğinde cuma kılması lazımdır. Fakat köylü o gün şehirde kalmayıp ayrılmaya niyetlenmişse, ister cuma namazından önce ister sonra ayrılmayı düşünsün, onun cuma namazı kılması gerekmez.<sup>183</sup>

**Şehirde yaşadığı halde cuma mescidine uzak olanlara** gelince, dört mezhebe göre –ezanı duysun duymasın- mesafeye bakılmaksızın bu gibi kimselere cuma namazı farzdır.<sup>184</sup>

175 Azim Âbâdi, *Avnu'l-Ma'bûd*, III, 278.

176 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 165.

177 Şeybânî, *el-Asl*, II, 331.

178 Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, vd., Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003, III, 27. Farklı ölçüler de takdir eden olmuştur. A.y.

179 Birlikte bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 165; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 266. Şiilere göre *iki fersah* (11,088 km.) mesafe muafiyet mesafesidir. Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm*, III, 21.

180 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 165. Şâfilere göre küçük köylerde **kırk kişi** olduğunda cuma namazı onlara farz olur. Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 353.

181 İbn Teymiyye, Takiyyüdin Ahmed, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, nşr: Âmir el-Cezzâr, Dâru'l-Vefâ, Mansûra 2005, XXIV, 92-94; Kahtânî, Said b. Ali, *Salâtü'l-Cumâ*, Matbaatü Sefir, Riyad, ts., s.14-16.

182 Nevevî, *el-Mecmû'*, IV, 352.

183 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, II, 23.

184 Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 165.

Burada belirtelim ki, günümüzde insanların daimî olarak yaşadığı köylerde genellikle cuma namazı kılınmakta olduğundan<sup>185</sup> ezanı duyanların namaza katılmalarının farz olduğu aşikârdır. Bunun dışında kalıp cuma namazı kılınmayan **küçük köyler, yaylalar, obalar** ve **mezralarda** yaşayanlar ile **dağlarda** çobanlık yapanlar cumadan muafırlar. Bu kimseler ömür boyu bu yerlerde yaşıyorlarsa bu muafiyet daimî olup, bunların ömürlerinde bir defa bile olsa cuma için şehre inmeleri gerekmez.

Fukahanın görüşlerine kaynaklık eden Kitap, sünnet ve sahabe söz ve uygulamasına (eser) dair deliller şunlardır:

### 1) Kitâb

Malum olduğu üzere Yüce Allah “*Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında alışverişi bırakıp hemen namaza gidin*” buyurmaktadır.<sup>186</sup>

Bu ayetin zahirine göre cumanın farziyeti *ezanın duyulmasına* bağlanmıştır.<sup>187</sup> Nitekim aşağıdaki Abdullah b. Amr rivayeti de bu tespiti desteklemektedir. Dolayısıyla ayetin zahirinden (cuma kılınmadığı için cuma) ezanı okunmayan yerlerde yaşayanlar ile ezanı duyamayacak kadar şehirden uzakta yaşayanların cuma namazıyla mükellef olmadıkları anlaşılmaktadır.<sup>188</sup>

### 2- Sünnet

Hz. Peygamber’den gelen çeşitli rivayetler, köylülerin cuma namazından muaf olduklarını göstermektedir:

**a) Abdullah b. Amr**’ın rivayetine göre Rasûlullah “*Cuma namazı, ezanı işitenin üzerine borçtur*” buyurmuştur.<sup>189</sup>

Bu hadise göre cuma namazının kılınmadığı yerlerde ezan okunmayacağından buralarda yaşayanlar cuma namazından sorumlu değildirler.

**b) Tirmizi**’nin tahric ettiği rivayette Hz. Peygamber *Kuba* ahalisine Medine’deki cumanamazında hazır bulunmalarını emretmiştir.<sup>190</sup>

**c) Hz. Âişe** ise Medine’nin civarındaki bağ-bahçe evlerinde yaşayanlar ile Kuba’dan biraz daha uzak olan yerlerde yaşayanların Medine’deki cuma namazına (hep birlikte gelmediklerini) nöbetleşe geldiklerini söylemiştir.<sup>191</sup>

185 Diyanet İşleri Başkanlığının izin yazısı ve başka detay için bk. Karaman, “Cuma Günü ve Namazı”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, Temmuz-Ağustos, sy:4 (1973), XII, (213-238), 226.

186 Cum’a, 62/9.

187 Kurtubi, *el-Câmi’ li-ahkâmîl-Kur’ânîl-Kerim*, Dâru’r-Reyyân li’t-Türâs, Mısır, ts., X, 6583.

188 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 267.

189 Ebû Dâvûd, “Salât”, 214.

190 Tirmizi, “Ebvâbu’l-Cum’a”, 8.

191 Ebû Dâvûd, “Salât”, 214.

Görüldüğü üzere Medine'nin etrafında çok sayıda köy bulunmasına rağmen, Hz. Peygamber'in buralarda yaşayanlara hem cuma namazı kılmayı emretmemesi hem de Medine'ye gelmelerini istememesi,<sup>192</sup> fakat *iki mil* (3,696km) kadar yakın olan *Kuba* semtinde oturanlara namaz için Medine'ye gelmelerini emretmesi, sadece ezanı duyacak kadar yakın yerlerde yaşayanlara cumanın farz olduğunu daha uzakta olanlara ise farz olmadığını gösterir.<sup>193</sup> Nitekim Hz. Âişe'den gelen rivayet de daha uzak yerlerde yaşayanların sorumlu olmadıklarını teyit etmektedir.

Bunların dışında Ebu Hüreyre'den gelen şu iki rivayet de köylerde yaşayanlara cuma namazının farz olmadığını göstermektedir:

**d) Ebû Hüreyre'den** gelen bir rivayette Hz. Peygamber “*Beş grup üzerine cuma yoktur. (Bunlar:) Kadın, yolcu, köle, çocuk ve köylü (ehl-i badiye)dir*” buyurmuştur.<sup>194</sup>

**e) Ebû Hüreyre'den** nakledilen başka bir rivayette ise Hz. Peygamber “*Cuma, gece evine dönebilen üzerine (vacip)tir*” buyurmuştur.<sup>195</sup>

Bu rivayetlere dayanan İbnü'l-Hümâm (861/1457), şehrin yakınındaki semtlerde yaşayanların, zorlanmadan o günün gecesinde evlerine varabildikleri takdirde cuma ile mükellef olacaklarını ifade eder.<sup>196</sup>

Burada belirtelim ki, daha önce İbn Abbas'tan Medine'den sonra ilk defa Bahreyn'de Cuvâsâ denilen köy (karye)de cuma kılındığına dair bir rivayet geçmişti. Fakat bu, Hz. Peygamber'in köylerde cuma namazını emrettiği manasına gelmemektedir. Zira Cuvâsâ denilen yer aslında Abdülkays'a ait bir kaledir ve doğal olarak devletçe tayin edilen yöneticileri ve zabita kuvvetleri bulunduğu için şehir hükmündesayılır.<sup>197</sup>

### 1) Sahabe Söz ve Uygulaması (Eser)

Raşit Halifeler döneminde bir takım ülkeler fethedilince cuma namazları yalnız şehir merkezlerinde kılınmıştır. Bu sahabenin nezdinde cumanın sadece büyük şehirlerde kılınması gerektiğini gösterir.<sup>198</sup> Nitekim bu tespiti sahabeden bazı söz ve uygulamalarından da anlamak mümkündür. İlgili rivayetler şöyledir:

**a) Hz. Osman** bir cuma günü bayram namazını kıldıktan sonra, köylülere “*İsteyen gitsin, cuma kılmak için kalmak isteyen kalsın*” demiştir.<sup>199</sup>

**b) Hz. Ali** de “*Büyük yerleşim yerleri (mısr câmi') dışında cuma namazı ve teşrik*

192 Tahtâvî, *Hâşiye*, s. 274.

193 Azim Âbâdi, *Avnu'l-Ma'bûd*, III, 267-269.

194 Sanâni, *Sübülüs-selâm*, I, 416.

195 Tirmizî, “Ebvâbü'l-Cum'a”, 8.

196 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, II, 25.

197 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, II, 22-23. Naslarda yer alan “karye” lafzının manaları için bk. Döndüren, “Cuma Namazı”, s. 145.

198 Serahsî, *el-Mebsût*, II, 23; Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi'*, I, 259.

199 İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 267.

(*kurban*) görevi yoktur” demiştir. Hz. Ali’ye göre Basra, Kufe, Medine, Bahreyn, Mısır, Şam ve el-Cezire gibi yerleşim yerleri cuma namazı kılınabilecek büyük şehirlerdir.<sup>200</sup>

Bunlara ek olarak, şehir dışında yaşayan bazı sahabîlerin düzenli olarak cumaya katılmadıkları, kendi istekleriyle bazen geldikleri rivayet edilmiştir. Mesela;

c) **Enes b. Malik** (91/717) Basra’ya *iki fersah* (11,088km) uzaklıktaki *Zâviye* denilen bir yerde ikamet etmekteydi ve cuma namazına bazen gelir bazen de gelmezdi.<sup>201</sup>

d) **Said b. Zeyd** ve **Ebu Hüreyre** şehre *altı mil* (11,088km), **Abdullah b. Amr b. As** ise *Tâife iki mil* (3,696km) mesafede yaşıyordu, onlar da bazen cumaya gider bazendegitmezdi.<sup>202</sup>

Son olarak, cuma namazının köylerde caiz olmadığını *umumu belvadan* hareketle ispatlamaya çalışan Cessâs’a (370/980) göre, cuma köylerde meşru olsaydı, şehirde olduğu gibi, oralarda da yaygın olarak yaşanır, bu da tevatüren nakledilirdi.<sup>203</sup>

Bütün bu rivayetler gösteriyor ki cuma namazı kılınmayan beldelerde yaşayanlar cuma ile mükellef değildirler. Üstelik bu kimselerin ömürlerinde bir defa olsun cuma kılmak için şehire inmeleri de gerekmemektedir.

#### d) ÖMÜR BOYU (MÜEBBET) HAPSE MAHKÛM OLANLAR

Hürriyetten yoksun bulunan *esirler*<sup>204</sup> ile ceza evindeki *mahkûmlar* cuma namazıyla mükellef olmayıp, o günün öğle namazını kılmaları gereklidir.<sup>205</sup> Bu itibarla ömür boyu (müebbet) hapse mahkûm olanlar tabii olarak cuma namazından daimî muafiyete sahip olacaklardır.

Hapse mahkûm olmadığı halde efendisinin hizmetine mahkûm olan<sup>206</sup> *kölenin* ve *hapsedilen kişinin* cuma namazından muaf oluşuna, yukarıda **İbn Ömer**, **Ebû Musâ el-Eş’arî**, **Târik b. Şihâb**, **Câbir b. Abdullâh**, **Ebû Hüreyre**, **Ebu’d-Derdâ** ve **Temîm ed-Dârî** gibi sahabîlerden rivayet edilen merfû hadisler esas delil teşkil et-

200 Abdürrezzak, *el-Musannef*, III, 168.

201 Buhârî, “Cumâ”, 15.

202 Şâfiî, *el-Ümm*, I, 218.

203 Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, II, 124; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, thk. M. es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut 1992, V, 338.

204 **Kölelerin** durumu farklıdır. Bunlar efendilerine bağlıdır. Genel kanaat kölelerin cumadan muaf olduğu yönündedir. **Davud ez-Zahirî**’ye göre ise köleler genel hitap altına girdikleri için cuma ile mükelleftir. Detay için bk. Şevkânî, *Neylül’-evtâr*, III, 270.

205 Dâmâd Efendi, Şeyhizâde, *Mecme’u’l-enhur fî şerhi Mülteka’l-ebhur*, Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts., I, 169; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, III, 32. Mahkûmlar o günün öğle namazını yalnız (münferiden) kılarlar, cemaatle kılmaları mekruhtur. (Dâmâd Efendi, A.y.) Şâfilere göre hem özürülerin öğleyi cemaatle kılmaları müstehap, hem de özürleri herkes tarafından bilinmiyorsa bu cemaati gizli yapmaları müstehaptır. (Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 417).

206 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 82

mektedir. Zira cuma namazı belli bir yerde ve herkese açık bir mescitte kılındığından, oraya ulaşabilmek için mükellefin kendi iradesiyle hareket edebiliyor olması gerekmektedir.<sup>207</sup> Aksi halde bu, kişinin gücünün üstünde sorumluluk yüklemek olacaktır. Oysa Yüce Allah “*Allah hiç kimseye gücü yettiğinden fazlasını yüklemez*” buyurmuştur.<sup>208</sup> Binaenaleyh ne sebeple olursa olsun hapse mahkûm olanlar bu oldukları yerden ayrılmayacaklarına göre<sup>209</sup> Cuma ile de mükellef olmayacak, öğle namazından sorumlu olacaklardır.

Buraya kadar mazeretleri devamlı olduğu için cuma namazı hususunda daimî muafiyeti olan gruplar ele alınmıştır. Bundan sonra özrü geçici olduğu için muafiyeti de geçici, başka bir deyişle muafiyeti mazeret süresi ile sınırlı olanlar incelenecektir.

## 2- GEÇİCİ MUAFİYETİ OLANLAR

Cuma namazından geçici muafiyeti olanlar *yolcular*, *geçici hastalığı olanlar* ve bazı kamu görevlerinde *nöbet halinde bulunanlar* ile olumsuz tabiat şartları gibi diğer *geçici engellere maruz kalanlardır*. Bu kimseler özürleri sürdükçe, vakit bulunca öğle namazı kılmakla yetinirler, bununla beraber bu kimseler cuma namazına katılırlarsa ibadet görevini yapmış olurlar.<sup>210</sup>

### a- YOLCULAR

Dört mezhebin dâhil olduğu cumhura göre yolcuya cuma namazı farz değilken, Zâhirîlere göre farzdır.<sup>211</sup> Şiîlere göre de yolcuya cuma namazı farz değildir.<sup>212</sup>

Tabiûndan Zührî ve İbrahim en-Nehaî’ye göre yolcu seyahat halinde iken cuma ile mükellef değilse de cuma saatinde konaklamışsa cuma namazıyla mükelleftir.<sup>213</sup>

Hanefîlere göre yolcu cuma günü şehirde kalmaya karar vermiş olsa dahi cuma kendisine farz olmaz.<sup>214</sup> Benzer bir kanaate sahip olan Mâlikîlere göre, yolcu cuma namazı için hazır olan bir cemaate rast gelse, onlara katılmayabilir. Fakat onun için zorluk (meşakkat) olmayacaksa katılması menduptur.<sup>215</sup> İmam Şâfi’ye göre de yolcu cuma kılınan beldede ikamete niyet etmemişse, cumaya katılmayabilir.<sup>216</sup>

207 İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 251.

208 Bakara, 2/286.

209 İbn Kudâme’nin tutuklu ve esirin nikâhta veliliği hususunda, yakında bile olsalar uzaktakiler gibi olacağına dair tespiti konumuz bakımından dikkat çekicidir. (İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 33).

210 Serahsî, *el-Mebsût*, II, 22, 23.

211 İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 159.

212 Tûsî, *Tehzibu’l-ahkâm*, III, 21.

213 Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, III, 271. **İbn Kudâme** bu iki fakihe göre yolcuya cumanın farz olduğunu savunur. (İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 250).

214 Dâmâd Efendi, *Mecme’u’l-enhur*, I, 169.

215 Nefrâvî, Ahmed b. Ganîm, *el-Fevâkihü’d-devânî alâ risâleti ibni Ebi Zeyd el-Kayrevânî*, thk. A. Muhammed Ali, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 408.

216 Şâfi, *el-Ümm*, I, 218.

Fukahaya göre yolcu birlikte hareket ettiği gruptan ayrı kalma endişesi taşırorsa veya yol üzerinde cuma kılınan bir mescide ulaşacaksa şehirde bile olsa, onun cumaya kalmadan yola çıkması caizdir.<sup>217</sup>

Diğer taraftan uzun bir yolculuğa değil de şehir dışında yakın bir yere giden kimsenin cuma ile mükellef olup olmadığı da sorgulanmış, Şâfiiler -köylülerde olduğu gibi- ezanı duyamayacak kadar uzağa giden, diğer üç mezhep ise *bir fersah* (5.544km) miktarı uzaklaşan kimsenin muaf olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>218</sup>

Yolcuların cumadan muaf olduğunu gösteren deliller şunlardır:

### 1) Kitâb

Daha önce köylülerin cuma muafiyeti incelenirken ilgi ayetin, cuma ezanını duyan kişileri muhatap aldığı belirtilmişti. Çoğunlukla yolcular da şehir dışında olduklarına göre bu bakış açısıyla zımnen ayetin fiilen yolculuk yapanları da cuma ile sorumlu tutmadığı anlaşılmaktadır. Kaynaklarda mezheplerin bu yönde çıkarımlarına (istidlal) rast gelmediyse de, onların şehirde bulunan ve ezanı işitmesi kuvvetle muhtemel olan yolcuların cuma ile mükellef olduğu yönündeki görüşlerinden, fiilen yolculuk yapanları ayırt ettikleri ve benzer bir fikre sahip oldukları söylenebilir.

### 2) Sünnet

Hız. Peygamber'in gerek kavli ve gerekse fiili sünnetinde yolcunun ilke olarak cumadan muaf oldukları görülmektedir. Kavli sünnete dair daha önce **Câbir b. Abdullâh, Ebû Hüreyre, Ebu'd-Derdâ, Temim ed-Dârî ve Muhammed b. Ka'b el-Kurazî** gibi sahabilerden rivayet edilen merfû hadisler delildir. Bununla birlikte yolcuya özel bazı rivayetler varit olmuştur:

a) Taberânî'nin **İbn Ömer**'den naklettiğine göre Hız. Peygamber "*Yolcuya cuma yoktur*" buyurmuştur.<sup>219</sup>

b) **Hasen el-Basrî** de mürsel rivayetle Hız. Peygamber'in "*Yolcuya cuma yoktur*" buyurduğununakleder.<sup>220</sup>

c) **Enes b. Mâlik**'ten gelen rivayete göre Mute Savaşı için hazırlıklar tamam olmasına rağmen cuma namazı sebebiyle geride kalan Abdullah b. Revâha'ya Hız. Peygamber "*Allah yolunda yola çıkmak, dünya ve içindekilerden hayırlıdır*" buyurarak<sup>221</sup> yolundan geri kalmamasını tembihlemiştir.

217 Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, I, 417; İbnü'l-Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, I, 153; Kahtânî, *Salâtü'l-Cumâ*, s. 21.

218 İbn Müflih, Şemsüddin Muhammed el-Makdisî, *el-Furû*, nşr: Râid b. Sabrî, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Ürdün, ts., s. 352.

219 Taberânî, *el-Evsat*, I, 249 (Hadisin isnadı zayıftır).

220 Abdürrezzak, *el-Musannef*, III, 173. **İbnü'l-Müseyyeb** ve **Tâvus**'un sözü olarak bk. A.e., III, 172, 173.

221 Müslim, "İmâret", 30. Benzer bir durum Hız. **Ömer**'in gönderdiği ordudan geri kalan **Muaz b. Cebel** için de nakledilir. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 266.

d) Hz. Peygamber ashabıyla hac veya cihad için yolculuk yapar, fakat çok kalabalık olmalarına rağmen yolculukta cuma namazı kılmazlardı.<sup>222</sup> Şayet kılmış olsalardı bu önemli bilgi gizli kalmaz tevâtürle bize ulaşırdı.<sup>223</sup> Söz gelimi Hz. Peygamber Veda Haccı'nda cuma gününe rastlayan Arefe günü öğle ile ikindiye cema'etle kılınmış, cumayı ise kılmamıştır.<sup>224</sup>

e) Diğer taraftan Zührî'nin rivayetine göre Hz. Peygamber'in cuma günü yolculuğa sabah erkenden (kuşluk/duhâ vakti) çıktığı olmuştur.<sup>225</sup>

### 3) Sahabe Söz ve Uygulaması (Eser)

a) Hz. Peygamber'den sonra Raşit halifeler başta olmak üzere aşap yolculuklarında cumana namazlarını kılmazlardı.<sup>226</sup>

**b) Hz. Ömer**, cuma günü yolculuğa hazır olan birinin '*Bugün cuma olmasaydı yola çıkardım*' dediğini işitince, ona '*Yola çık, zira cuma kişiyi yola çıkmaktan alıkoymaz*' demiştir.<sup>227</sup>

**c) Hz. Ali**den gelen nakle göre o "*Yolcuya cuma namazı ve kurban kesmek gerekmez*" demiştir.<sup>228</sup>

**d) İbn Mes'ud**'un da "*Normal yolculuk ile cihad yolculuğunda Müslümanlar üzerinde cuma yoktur*" dediği rivayet edilmiştir.<sup>229</sup>

e) Nâfi'den gelen rivayete göre ise **İbn Ömer**, yolculukta iken cuma için gusül almaz ve "*Yolcuya cuma yoktur*" derdi.<sup>230</sup>

Burada belirtmek gerekir ki, İbn Cüreyc'den Rasulullah'ın yolculukta ashabını toplayıp asaya dayanarak hutbe okuduğuna dair haber gelmiş<sup>231</sup> ise de, İbn Teymiye'nin de vurguladığı gibi rivayette cuma namazı geçmediğinden yolcuya cumanın gerekli olduğunu göstermez.<sup>232</sup>

### 4) İstihsan (Umumî Hacet ve Meşakkat)

Genel kuralların maksatlarını gerçekleştirmediği takdirde *meşakkat* ve *özel durumlar* dikkate alınarak istisnâî hükümlerle çözüm getirildiği daha önce açıklanmıştı. Bu bağlamda *umumun ihtiyaç duyduğu şeyler karşılanmadığında* toplumsal boyutta zorluk getireceğinden *zaruret* mertebesinde kabul edilerek kolaylık yönün-

222 İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 250.

223 Cessâs, *Şerhu Muhtasarî't-Tahâvî*, II, 143.

224 Buhârî, "Hac", 89, 95; Müslim, "Hac", 47.

225 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 267.

226 İbn Kudâme, *Muğni*, III, 216.

227 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 262.

228 Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, IV, 211. (Rivayet garip hadistir).

229 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, II, 105.

230 Abdürrezzak, *el-Musannef*, III, 172. Ayrıca bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 262.

231 Abdürrezzak, *el-Musannef*, III, 169. **Ömer b. Abdilaziz** de seferi iken cuma namazı kaldırmıştır. A.y.

232 Detay için bk. İbn Teymiye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, XXIV, 98.



de çözüme konu olmuştur.<sup>233</sup> *Yolculuk* da hem *meşakkat* içerdiği hem de *umumi hacet* bulunduğu için cuma namazı muafiyetine etki etmiştir. Şöyle ki:

a) Yolculuk *meşakkatten* hali olmadığı için, bu vesileyle şâri tarafından bazı ibadetlerde *erteleme*,<sup>234</sup> *miktarını azaltma*<sup>235</sup> veya *muafiyet getirme*<sup>236</sup> yönünde kolaylıklar getirilmiştir. Yolcunun cuma namazı kılmasına gelince, Serahsî'ye göre yolcunun yolculuğunu keserek şehre gidip cuma namazına katılması ona *sıkıntı* verecektir. Belki bu durumda eşyasını koruyacak birini bulamayacak ve yol arkadaşlarından ayrı kalabilecektir.<sup>237</sup> Üstelik yolcular yolculuğun gerekleriyle meşguldürler. Cuma onlara farz olsaydı, bunları yerli yerince yapamazlardı.<sup>238</sup> İşte bu zorlukları gidermek için şâri *yolcudan* cuma namazı sorumluluğunu da kaldırmıştır.

b) Yolculuk insanların dost ve yakınlarıyla irtibat kurmalarını, çeşitli konularda bilgi ve görgülerini artırmalarını, muhtaç oldukları halde üretemedikleri ihtiyaç maddelerini temin etmelerini sağlamanın yoludur. Cuma namazının yolculara farz kılınması halinde, bir taraftan yolculuk sebebiyle bazı mükellefler bu ibadeti terk ederek günaha gireceği, diğer taraftan topluma hizmet sağlayabilecek bazı kimseler dinî hassasiyetlerinden (takvâ) dolayı yolculuğu terk edebileceği<sup>239</sup> için, bazı konularda toplumun ihtiyaçları karşılanmayacak ve toplum zorluk içinde kalacaktır. İşte toplumun her konuda ihtiyaçlarının (umûmî hacet) karşılanması amacıyla yolcu cuma namazından muaf tutulmuş, böylece toplumların mahrumiyetlerinin önüne geçilerek hayatın doğal akışı korunmuştur.<sup>240</sup>

Bu itibarla Kâsânî (587/1191) yolcuların cuma saatinde cemaatte hazır bulunması halinde mazeretleri ortadan kalktığı için cumanın kendilerine farz olacağını belirtmişse<sup>241</sup> de bugünkü şartlar dikkate alındığında uçak, tren ve otobüs gibi tarifeli seferlerin yolcusu durumunda olan kimselerin mağdur olmamaları için, hareket saatine denk gelen cuma namazına katılmayıp, öğle namazının farzını kılarak aslen izin verilmiş olan yolculuğa çıkmalarının yeterli olacağı kanaatindeyiz. Nitekim klasik fıkhıta yolcunun gideceği yere vasıtanın erken hareket etmesi ve ikinci bir vasıtanın olmaması mazeret görülerek, bu halde cuma namazı beklenmeyip yolculuğa çıkılabileceği kabul edilmiştir.<sup>242</sup>

233 “Hacet umumi olsun, hususi olsun zaruret derecesinde kabul edilir.” Mecelle, md. 32. Detay için bk. Suyutî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 88-89; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 100; Şahin, “İstihşân”, s. 53-55.

234 Yolculuk sebebiyle ramazan orucu ertelenebilir. (Bakara, 2/184, 185).

235 Uzun yolculuk sebebiyle *dört rekâtlık* namazlar *iki rekât* olarak kılınır. Nisâ, 4/101.

236 Yolcunun kurban mükellefiyeti kaldırılmıştır. Detay için bk. Şahin, *Seferilik*, s. 359-361.

237 Serahsî, *el-Mebsût*, II, 22.

238 Nevevî, *el-Mecmû'*, IV, 351.

239 Karâfî, Ahmed b. İdris, *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Haccî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, y.y., 1994, II, 122.

240 Bazı durumlarda yolculuk farz veya vacip olabilmektedir. Detay için bk. Şahin, *Seferilik*, s.179-180.

241 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 258.

242 Nevevî, *el-Mecmû'*, IV, 364.

## b- GEÇİCİ HASTALIĞI OLANLAR

Yukarıda daimî hastalığı bulunanların cuma namazından muaf oldukları delil ve gerekçeleriyle açıklanmıştı. Bu durumda hastalığı geçici olanlar da, cumaya gitmeleri takdirde zarar göreceklerse cumadan muaf olacaklardır.<sup>243</sup> Ancak muafiyetleri, bu özür süresiyle sınırlı olacaktır. Buna göre; hastanede yahut evlerinde tedavi görenler veya cuma namazı için mescide gitmelerini zorlaştıracak derecede ağır hastalığı bulunanlar ya da cumaya katılma imkânları olduğu halde mescide gitmeme ve kalabalık içine girme durumunda hastalığının artacağından veya tedavi sürecinin uzayacağından endişe edilenler<sup>244</sup> yahut da hastalık (enfeksiyon kapma/yayma) sebebiyle kalabalık yerlere girmeleri yasak olanlar bu mazeretleri döneminde geçici olarak cuma namazından muafırlar. Bu gibi kimseler, ibadet görevi olarak o günün öğle namazlarını kılacaklardır.

## c- DİĞER ÖZÜRLER

Yukarıda sayılanlar dışında kendisinin veya başkasının canı ve malı konusunda tehlike altında bulunanlar veya cuma namazına katılma konusunda aşırı güçlük çekecek olanlar da o özürleri esnasında cuma namazı ile mükellef değildirler. Buna göre cumaya katılmamada mazeret olarak ifade edilebilecek durumlar şunlardır:

**1) Mal, can veya namus korkusu.** Cuma namazına gittiği takdirde belirtilen konularda zarar görmekten korkanlar, korku geçinceye kadar cuma namazından muafırlar.<sup>245</sup> Zira İbn Abbas'tan gelen rivayete göre Hz. Peygamber: “(Cuma) ezanını duyduğu halde namaza gitmeyen namazı yoktur. Ancak özürlü olan müstesnadır” buyurmuş, sahabe “özür nedir ya resulellah?” dediklerinde “korku veya hastalıktır” cevabını vermiştir.<sup>246</sup>

İmam Şâfiî bu maddeyi şu ifadelerle detaylandırmıştır: “Yangın, boğulma, hırsızlık gibi tehlikelere maruz kalan, yine çocuğu veya hayvanı kaybolan kimselerin cumaya gitmediği takdirde bu musibetlerden kurtulma umudu varsa o haftaki cuma namazını kılmamaları caizdir.”<sup>247</sup>

Buna göre; *ameliyatla meşgul olan sağlık görevlileri, hasta nakleden ambulans görevlisi, fiilen bir yangına müdahale eden itfaiye görevlileri, asayişî temine çalışan emniyet görevlileri* de o esnada cuma namazından muafırlar.

Aynı şekilde *bir yakını veya sevdiği bir dostu cuma vaktinde ölmek üzere olanlar* cuma namazından muafırlar.<sup>248</sup> Nitekim İbn Ömer amcaoğlu Said b. Zeyd'in ölmek

243 Karaman, “Cuma Namazı”, s. 222.

244 Şâfiî, *el-Ümm*, I, 218; Azim Âbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, III, 278.

245 Nevevî, *el-Mecmû'*, IV, 355; Halebi, *Halebi Kebir*, s. 549.

246 İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 451; II, 130.

247 Şâfiî, *el-Ümm*, I, 218.

248 Nevevî, *el-Mecmû'*, IV, 355.

üzere olduğunu öğrenince cuma namazına gitmekten vazgeçmiş onunla ilgilenmek üzere yanına gitmiştir.<sup>249</sup>

Yine evde veya hastanede *bakımıyla ilgilenmek durumunda olduğu bir hasta bulunan* kimse hastayı yalnız bıraktığında zarar göreceğinden korkarsa cuma namazından muafır.<sup>250</sup> Çünkü müslüman kardeşinin kişi üzerindeki hakkı cumanın farzietinden daha önceliklidir.<sup>251</sup>

Keza mal ve can güvenliği için *kamuda nöbet tutan kimseler* de cumadan muafırlar. Esasen ücretle çalışanlar cuma namazı ile mükelleftirler. Zira namaz vakitleri ilke olarak hizmet vaktinden müstesnadır. Ancak kamuda görevli olanlar, görevini terk ettikleri takdirde can ve mal kaybı tehlikesi doğabilecektir. Bu sebeple nöbetleri onlar için cumaya katılma konusunda özür teşkil eder.<sup>252</sup> Buna göre; *nöbet tutan askerler, emniyet mensupları,<sup>253</sup> itfaiye ve ambulans görevlileri ile toplu taşıma hizmeti verenler* nöbet esnasında cumadan muafırlar.<sup>254</sup>

Şu kadar var ki, bu tarz görevde bulunan kişilerin amirleri, cuma namazının faziletinden mahrum olmamaları için, görev dağılımı yaparken zaruret olmadıkça aynı kişilerin nöbetlerini daimî olarak cuma namazı vaktine denk getirmemeye özen göstermelidirler.

**2) Uygun olmayan hava ve yol şartları.** Cuma namazına gittiği takdirde önemli bir zarara veya sıkıntıya uğramasına yol açacak olumsuz hava ve yol şartlarına maruz kalacaklar, cuma namazından muafır. Zira İbn Abbas yağmurlu bir günde müezzine cuma ezanı okurken “*hayye ale’s-salâh*” yerine “*sallû fi buyûtikum: namazlarınızı evlerinize kılınız*” demesini emretmiş ve Hz. Peygamber’in de böyle davrandığını açıklamıştır.<sup>255</sup> Buna göre şiddetli yağmur veya kar yağması, yolun aşırı çamurlu olması, havanın çok soğuk veya sıcak olması gibi durumlarda cuma namazı yükümlülüğünü düşer.<sup>256</sup>

**3) Cemaate katılma konusundaki diğer özürler.** İbn Kudâme (620/1223) vakit namazına katılma konusunda özür olan şeylerin cumaya katılma konusunda da özür teşkil edeceğini ifade etmiştir.<sup>257</sup> Buna göre söz gelimi, setri avretine yetecek kadar örtünmeye kıyafet bulamayanların cuma namazından muaf oldukları belirtilmiştir.<sup>258</sup>

249 Buhârî, “Megâzi”, 11.

250 Nevevî, *el-Mecmû’*, IV, 356; Zihni Efendi, Mehmed, *Nimet-i İslam (Salât)*, İst. 1322, s. 533.

251 Nevevî, *el-Mecmû’*, IV, 355.

252 Bessâm, *Tavdihü’l-ahkâm*, II, 621.

253 Döndüren, “Cuma Namazı”, s. 144.

254 Benzer bir yaklaşım için bk. Dalgın, *Tartışmalı Dinî Konular I*, s. 94.

255 Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, III, 263.

256 Topluca bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 252; Nevevî, *el-Mecmû’*, IV, 355; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadir*, II, 31.

257 İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 252.

258 Şirbîni, *Muğni’l-muhtâc*, I, 414.

## SONUÇ

Cuma namazı mükellefiyeti konusunda yaptığımız araştırmanın sonuçları şunlardır:

1) Yahudi ve Hıristiyanlar her hafta bir araya gelip topluca ibadet ettikleri gibi, Müslümanlar da cuma namazı vesilesiyle haftada bir buluşup görüşmekte, o gün topluca Allah'ı zikredip şükürde bulunmaktadır. Dinî ve sosyal yönden birçok fayda ve faziletleri olan cuma namazı ilk defa hicretten önce Mus'ab b. Umeyr ve Es'ad b. Zürâre yönetiminde kılınmıştır. Bu ilk namazda kadın ve çocukların da katılımı sağlanarak Medine'de adeta bir gövde gösterisi yapılmıştır. Hz. Peygamber'e gelince cumayı ilk olarak hicret esnasında Medine yakınlarındaki Rânûna vadisinde kılmış, o esnada irad ettiği hutbede cuma namazının o gün farz kılındığını beyan etmiştir. Medine'de Mescid-i Nebî yapıldıktan sonra cuma namazı önce orada sonra da büyük yerleşim merkezlerinde düzenli olarak kılınmaya başlanmıştır.

2) Cuma namazının o gününün öğle namazı yerine geçmek üzere *farz* kılındığında sünnî, gayri sünnî bütün İslâm âlimleri *görüş birliğine* varmış, bu namazın *farz-ı kifaye* olduğunu savunan birkaç fakih dışında âlimlerinin kahir ekseriyeti gerekli şartları taşıyanlar hakkında *farz-ı ayn* olduğunu benimsemiştir.

3) Cuma namazının şehirlerin merkezlerinde ve büyük kalabalıklar halinde kılınması, namaza ayrıca hutbenin eklenmesi, tekrarı olmadan tek bir cemaatle kılınması gibi sebeplerle, büyük zorluk içinde kalacaklar veya can ve mal kaybı riski taşıyanlar için, İslam hukukunun kolaylık ilkesine uygun olarak özel durumları özür kabul edilmiş ve bu gruplara cumadan muafiyet getirilmiştir. Bununla birlikte, cemaatin faziletinden ve faydalarından mahrum kalmamaları için, özürlerden müsait olanların cumaya katılmaları teşvik edilmiş, cumaya katılanların o günün öğle vaktindeki namaz sorumluluğunu yerine getirdiği kabul edilmiştir.

4) Cuma namazı kılınmayan küçük köy, oba, yayla ve dağlık bölgelerde yaşayanlar başta olmak üzere, namaza yaya olarak gidip döndüğünde akşam evine yetiştiremeyecek kadar şehrin dışında yaşayanlar ile hasta ve yolcular; cumaya katılması halinde kendisi veya sorumlu olduğu kimselerin canı ve malı konusunda endişe duyanlar; nöbet halindeki asker, emniyet mensubu, itfaiyeci gibi kamu görevlileri; fiili olarak hizmet veren belediye otobüs şoförü, ameliyathane doktor ve sağlık memuru; deprem, yangın, kaza, boğulma, kayıp/kaçak aramada görev başında olanlar özel durumları sebebiyle cuma namazı muafiyeti kapsamında değerlendirilmişlerdir.

5) Kadının cuma namazı mükellefiyetine gelince, Hz. Peygamber diğer gruplara karşı kalabalık görünmek amacıyla stratejik olarak, hicretten önce Medine'de kılınan cuma namazlarına kadınların katılmalarını istemiş ise de hicretten sonra Medine hâkimiyeti sağlandığı için buna ihtiyaç kalmamış, sünnet tarafından ka-

dınların cumadan muaf oldukları beyan edilmiştir. Kadınların cuma muafiyetinde, başta erkeklerden farklı olan fitrî yapıları olmak üzere yaygın olarak görülen sosyal konumları gibi her zaman ve ortamda görülen evrensel şartlar dikkate alınmıştır. Zira yaratılışı icabı nahif bir kişiliğe sahip olan kadın, anne ve eş olarak ağır sosyal sorumluluklar yüklenmektedir. Şayet bunların yanında bir de cuma sorumluluğu yüklenirse bu, kadının yükünü artırmakla kalmayacak, diğer sorumluluk alanlarında olumsuzluklar yaşanmasına da yol açabilecektir. Bu özel durumuna binaen şâri, pozitif ayrımcılık yaparak kadınları cuma namazından muaf tutmuştur. Bununla birlikte kadınların cumaya katılmaları da teşvik edilmiştir. Bu durumda namaz mekânının uygun hale getirilmesi, mahremiyet kurallarına dikkat edilmesi gibi gerekli tedbirler alınarak bayanların cumaya katılmalarını kolaylaştırmak, onların, hem cemaatin fazilet ve faydalarından yararlanmasına hem de dinî ve ahlakî eğitimine katkı sağlayacaktır.



# MEŞRUIYET VE KEMİYET BAĞLAMINDA TERAVİH NAMAZI

Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR\*

**Özet:** Teravih namazı genelde gece kıyamı özelde ramazan kıyamı kapsamında yer alan ve muayyen bir kemiyetle sınırlandırılmayan nafile bir namazdır. Müçtehitler bu namazın farklı kemiyet ve keyfiyetlerde kılınabileceği hususunda farklı görüşler serdetmişlerse de meşruiyeti konusunda ittifak etmişlerdir. Teravih namazı hem fiili hem de kavli sünnetle sabittir. Bu namaz mutlak bir gece namazı değil, ramazan gecelerine has olan ve Peygamberimiz (s.a.v.) tarafından yatsı namazından sonra bir süreliğine cemaatle kılındıktan sonra sahabilerde görülen hırs ve ısrar üzerine farz olabileceği endişesiyle cemaatle kılınması terk edilen bir gece namazıdır. Bu namazın on bir rek'atla sınırlı olduğu iddiası, on sekizinci asırdan itibaren ortaya atılmış nevezuhur bir görüştür. Bu görüşü savunanların dayandıkları bazı mevkûf rivayetler, iddia edilen tahdidi netice vermemektedir. Resûlüllah(s.a.v.)'in, gece namazını değişik kemiyet ve keyfiyetlerde kıldığını gösteren birçok sahih rivayet kaynaklarda mevcuttur. Müçtehitler bu rivayetleri bu namazın tahdidine değil, mutlaklığına hamletmişlerdir. *Gece kıyamı ile ramazan kıyamı* hakkında varid olan ve umûm ifade eden tüm nasları da bu mutlaklığa delil göstermişlerdir. Gece namazı rek'atları az, kıyamı uzun tutularak kılınabileceği gibi, kıyamı kısa, rek'atları artırılarak da kılınabilmektedir. Teravih namazının son zamanlarda bazı çevreler tarafından inkâr edilmesi, tahdidi ifade eden bazı mevkûf rivayetleri bu namazın inkârına yormaktan kaynaklanan temelsiz ve yersiz bir iddiadır.

*Anahtar Kelimeler:* Teravih namazı, Kıyamu'l-leyl, Kıyamu Ramazan, Teheccüd, Vitir.

## Prayer of Tarawih in the Context of Legitimacy and Quantity

**Abstract:** The prayer of tarawih is a supererogatory prayer that is not limited to a certain quantity, and it is identified as a night qiyam in general and Ramadan qiyam specifically. Interpreters of Islamic law have expressed different ideas about the quantity and the circumstances of tarawih but they agree with its legitimacy. The prayer of tarawih is established both with the practical and oral sunnah of the Prophet (PbuH). This prayer is not an absolute night prayer, it is particular to the Ramadan, and it was performed after the Isha prayer with the communion by the prophet (PbuH) for a time, then, on the insistence of the Companions of the Prophet (PbuH), they stopped performing it with the communion as it could be proved as obligatory (*fardh*) by the God. The idea that this prayer is limited to 11 rak'ats is a newcomer idea suggested after the eighteenth century. Some mawquf narratives that are advocated by the advocaters of this idea do not result in limitation. There are a lot of valid narratives at the sources which show us that the Prophet (PbuH) performed the night prayer in different quantities and circumstances. The interpreters of Islamic law attribute these narratives to the certainty of this prayer not to its limitation. They also show the narratives about night prayer and the qiyam of Ramadan as a proof of the certainty of this. The night prayer may be performed in two different ways; a few rak'ats and a long qiyam and more rak'ats and a shorter qiyam. Denial of tarawih by some academics in recent times is a baseless and unjust assertion arising from denial of some mawquf narratives which express the limitation.

*Keywords:* The Prayer of Tarawih, Qiyam al-Layl, Qiyam al-Ramadan, Tahajjud, Vitir.

\* Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, ibrahimpalevi@hotmail.com



## GİRİŞ

Şer'î delillerden hüküm elde etmeye çalışan müçtehitlerin birçok meselede ihtilaf ettikleri bilinen bir gerçektir. Bu da temelde iki nedene dayanmaktadır. Bunlardan biri şer'î delillerin ihtilafa müsait ihtimalli bir yapıyı haiz olmasıdır. Nitekim şer'î delillere ve bu delillere kaynaklık eden nasslara bakıldığında onların farklı algılamalara imkân veren hatta bu algılamaları zorunlu kılan birçok yönü/özelliği barındırdığı görülür. İhtilafı konu edinen eserler ile usul eserlerinin elfâz bahsinde ele alınan bu yönleri<sup>1</sup> sübut ve delalet şeklinde iki ana sebebe indirgemek mümkündür.<sup>2</sup> İhtilafın diğer nedeni ise şer'î delilleri ele alan müçtehitlerin anlama ve yorumlama telakkilerinin/eğilimlerinin birbirinden farklı olmasıdır. Bu da insanda var olan tabii bir durumdur.

İhtilafa konu olan ve günümüzde de tartışılan fikhî meselelerden biri de teravih namazının meşruiyet ve kemiyet yönleridir. Hadis ve fıkıh eserlerinde beyan edildiği üzere bu namazın meşru olduğunu ve farklı kemiyetlerde kılınabileceğini gösteren birçok şer'î delil söz konusudur. Bunların başında Peygamberimiz (s.a.v.)'in fiilî ve kavli sünnetleri gelmektedir. Bu nedendir ki, ilk dönemlerde teravih namazının meşru olmadığını veya muayyen bir kemiyetle sınırlı olduğunu söyleyen herhangi bir müçtehit -görebildiğimiz kadarıyla-kaynaklarda zikredilmemektedir. Ancak teşri tarihinden son dönemlere dek süregelen bu anlayış, San'ânî (ö.1182/1768) ve Mübârekfûri (ö.1353/1935) tarafından hatalı bulunmuş ve bu namazın on bir rek'atla sınırlı olduğu ileri sürülmüştür.<sup>3</sup> Çağdaşları tarafından destek görmeyen bu görüş, daha sonra Elbânî (ö.1420/1999) tarafından sahiplenilmiş ve bir esere konu edilerek ısrarla savunulmaya çalışılmıştır.<sup>4</sup> Her üç muhaddis özellikle Elbânî tarafından savunulan bu görüş, günümüzde bazı akademisyenler tarafından farklı bir mecraya taşınarak bu namazın aslının olmadığı iddiasında bulunulmuştur. Bu iddiada bulunanların söylemlerine bakıldığında farklı bir argümana yer vermedikleri, bilakis mezkûr muhaddislerin kullandıkları argümanların bir kısmını göz ardı ettikleri bir kısmını da her üç muhaddisten farklı algılayıp teravihin tahdidi için değil, inkârı için kullandıkları görülür.

Binaenaleyh çalışmamızda ilk olarak teravih namazının meşruiyeti konusu ele alınacak ve bu namazın Peygamber (s.a.v.) tarafından kılınıp kılınmadığı üzerinde

1 Bkz. Batalyevsi, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. es-Sîd, *el-İnsâf fi't-tenbih ale'l-hilâf fi'l-mâni ve'l-esbabî'l-letî evcebeti'l-ihtilâf*, thk: Muhammed Rıdvân ed-Dâye, II. Baskı, Daru'l-Fikr, Beyrut 1403, s. 33; Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, thk: Taha Cabir Alavanî, I. Baskı, Daru's-Selam, Beyrut 2011, c. 1, s. 253-261.

2 Sübut, İslamî nassların/delillerin hangi yollarla ve ne derecede doğru aktarıldığını ifade ederken; delalet, aktarılan bu nass ve delillerin nasıl anlaşılacağını ve yorumlanacağını ifade etmektedir.

3 Bkz. San'ânî, Muhammed b. İsmail, *Subulu's-selâm* (Buluğu'l-Merâm ile birlikte), Daru'l-Hadis, y.y., t.y., c.1, s. 345, 593; Mübârekfûri, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim, *Tuhfetu'l-ihvazi bi şerhi Camii't-Tirmizi*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., c. 3, s. 440.

4 Bkz. Elbânî, *Salâtu'l-Terâvih*, II. Baskı, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut 1985.

durulacaktır. Sonra üç muhaddis özellikle Elbânî tarafından iddia edilen on bir rek'atla tahdid görüşü, argümanlarıyla birlikte ele alınacaktır. Anılan muhaddislerin konunun ısbatı için yaptıkları istidlallerin yerinde olup olmadığı, usul ve hadis ilimlerinin kriterleri çerçevesinde irdelenecektir. En sonunda da teheccüd ve vitir namazlarına yer verilecek ve bu iki namazın teravihle olan münasebetlerine değinilecektir.

## I. MEŞRUIYET BAĞLAMINDA TERAVİH NAMAZI

Teravih namazı aşağıda beyan edileceği üzere genelde *gece kıyamı* (قيام الليل) özelde *ramazan kıyamı* kapsamında yer alan bir gece namazı olduğu gibi, teravihle ilişkili olan vitir ve teheccüd namazları da gece kıyamı kapsamında yer almaktadır. Dolayısıyla çalışmamızın bu bölümünde önce *gece kıyamı* ile *ramazan kıyamı* kavramları üzerinde durulacaktır. Nitekim bu iki kavramdan bahsetmeden her üç namaz türünden bahsetmemiz mümkün değildir.

### A. KIYÂMU'L-LEYL

Kur'an ve Sünnette yer alan birçok nass kıyamu'l-leyl ibadetini teşvik etmektedir.<sup>5</sup> Kıyamu'l-leyl kavramını içeren naslara bakıldığında bu kavramın, biri özel diğeri genel olmak üzere iki anlamda kullanıldığı görülmektedir:

#### 1.Özel anlamı: Gece namazı

Kıyamu'l-leyl kavramı ve türevleri genelde yatsı namazı ve ona bağlı olan sünnetlerden (revâtib) sonra kılınan *gece namazını* (صلاة الليل) ifade etmek için kullanılmaktadır. İbn Aşûr (ö.1394/1973); birçok müfessir, muhaddis ve fakih tarafından benimsenen bu anlamı<sup>6</sup> şöyle dile getirmektedir: "Kıyamu'l-leyl, Kur'an ve Sünnet istilahında, akşam ve yatsı namazlarıyla bu namazlara bağlı olarak kılınan sünnetler (revâtib) dışında kalan gece namazına verilen bir addır."<sup>7</sup> Bu kullanıma göre *kıyamu'l-leyl* ile *salâtu'l-leyl* kavramları eş anlamlıdır. Bu hususu birçok nassta görmek de mümkündür.<sup>8</sup>

5 Bkz. İnsan 76 /26; Zümer 39/9; Secde 32/15-17; Furkan 25/ 64; Âl-i İmrân 3/113; Buhârî, "Teheccüd", 1121.

6 Bkz. Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*, Dersâadet, İstanbul t.y., c. 2, s. 537; Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, thk: Abdülaziz b. Bâz, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995.

Örneğin, Müzemmil süresinde yer alan *انك تقوم الليل* , *انك تقوم* gibi 3, s. 315.

7 İbn Aşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Daru't-Tunusiyye, Tunus 1984, c.29, s. 258.

8 Örneğin, Müzemmil süresinde yer alan *انك تقوم الليل* , *انك تقوم* gibi ifadeler çoğu bilginler tarafından gece namazı anlamında kullanılırken; "Ey Abdallah! Gecenin tümünü (namaza)kalkıp da sonra onu terk eden falanca gibi olma" gibi hadislerde yer alan *Salâtu'l-leyl* kavramı da *kıyamu'l-leyl* anlamında kullanılmaktadır.

## 2.Genel anlamı: Gecenin ibadetle ihya edilmesi

Bu kavram bazı ayet ve hadislerden de anlaşılabilceği gibi,<sup>9</sup> gece namazının yanı sıra, Kur'an tilaveti, tesbîh, zikir, hadis ve öğüt dinleme, tefekkür etme vb. ibadetleri de kapsayan *geceyi ibadetle ihya etme* anlamı için kullanılmaktadır.<sup>10</sup>

Kıyamu'l-leyl kavramının zikredildiği ayet ve hadislerde, namaza ve namazı oluşturan kıyam, ruku', secde vb. unsurlara yer verilmesi birinci anlamı güçlendirmektedir. Çoğu âlimin bu anlamı tercih etmesinin buradan kaynaklandığını söylememiz mümkündür. Kaldı ki, namaz kıyam, kıraat, ruku', secde, ihlas, münacat, kibleye yönelme, tesbîh, zikir, tekbir ve Peygamber(s.a.v.)'e salavât getirme gibi birçok ibadet türünü kendi bünyesinde barındıran kapsayıcı bir ibadettir. Buna karşın mezkûr kavramı içeren nasslarda, gece namazıyla birlikte, Kur'an tilaveti, ilahî rahmeti dileme, ilahî azaptan korkma, yakarma, dua etme vb. ibadetlerin yer alması da anılan kavramdan, gece namazının yanı sıra, bu ibadetlerin de kastedebileceğini göstermektedir.<sup>11</sup>Bu ise söz konusu kavramın ikinci anlamına tekabül etmektedir. Buna göre kıyamu'l-leyl kavramı ikinci anlamında kullanılsa da kapsamında gece namazı yer almaktadır. Binaenaleyh gecenin tümünü veya büyük bir bölümünü veyahut bir dilimini namaz ve diğer ibadetlerle geçiren kimse kıyamu'l-leyl ibadetini yerine getirmiş olmaktadır.<sup>12</sup>

Kıyamu'l-leyl kavramına dair verilen bu temel bilgilerden sonra bu kavramın altında yer alan ve teravih namazının temelini oluşturan hatta onunla özdeşleşen ramazan kıyamu kavramına değinmeye çalışacağız.

## B. KIYAM-U RAMAZAN

Yukarıda ifade edildiği üzere bazı nasslar tüm aylardaki geceleri kapsayan *kıyamu'l-leyl* ibadetini teşvik ettiği gibi, bazı fiilî ve kavli sünnetler de ramazan gecelerine has olan ve *kıyamu ramazan* adıyla anılan nafilî bir namazı teşvik etmektedir.<sup>13</sup>Nitekim hadis kaynaklarına bakıldığında Peygamberimiz (s.a.v.)'in, bazı ramazan gecelerinde Mescid'de cemaatle birlikte nafilî namaz kıldığı ve ümmetini de bu namazı kılmaya teşvik ettiği açıkça görülmektedir.<sup>14</sup> Bu nedenledir ki, tüm muhaddis ve fakihler Ramazan kıyamu adıyla bilinen ve ramazan gecelerinde yatsı namazı ve ona bağlı olan sünnetlerden sonra kılınan nafilî namazın meşru olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bilginlerin bu ittifakına ilişkin bilgi, birçok

9 İnsan 76/26; Zümer 39/9; Âl-i İmrân 3/113; Buhârî, "Teravih", 2024.

10 Bkz. Askalâni, *Fethu'l-Bârî*, c.3, s.315; Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali, *Mirkâtu'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih*, I. Baskı, Daru'l-Fikr, Beyrut 2002, c. 3, s. 920; Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlas Hasan b. Ammar b. Ali el-Vefâî, *Merâku'l-felâh şerhu Nuri'l-izâh*, thk: Na'im Zerkûr, I. Baskı, Beyrut 2005, s. 155.

11 Bkz. İnsan 76/26; Zümer 39/9; Secde 32/15-17; Furkan 25/64; Âl-i İmrân 3/113; Buhârî, "Teheccüd", 1126.

12 Bkz. Şürünbülâlî, *Merâku'l-felâh şerhu Nuri'l-izâh*, s. 151.

13 Bazı nasslar da kadir gecesine özgü olan kıyamu teşvik etmektedir.

14 Bkz. Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylu'l-evtâr*, et-Tab'atu'l-Ahire, Mektetu'l-İlim, Mekke t.y., c. 3, s. 64.

sahih kaynaktan yer almaktadır.<sup>15</sup> Muhaddis ve fakihlerin konuya dair referanslarına bakıldığında ise bunları iki ana başlık altında toplamamız mümkündür: Bunlardan biri fiilî diğeri de kavli sünnettir. Ramazan kıyamının meşruiyetini gösteren bu sünnet türlerini aktaran rivayetler büyük bir yekûn teşkil etmektedir. Çalışmamızın sınır ve amacının aşılması için her sünnet türlerine ait birer örneğe yer vermekle iktifa edilecektir. Ancak yeri geldikçe referans teşkil eden diğer rivayetlere de atıfta bulunulacaktır.

### a) Fiilî Sünnet

Buhârî (ö.256/870) ve Müslim(ö.261/875) Hz. Âişe (r.a.)'nin şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: *Resulüllah(s.a.v.) bir gece Mescid'de (nafile)namaz kıldı. Bazı insanlar da onunla birlikte namaz kıldılar. Ertesi gece yine namaz kıldı. Peygamberle birlikte cemaatle namaz kılanlar çoğaldı. Üçüncü veya dördüncü gecede de Mescid'de cemaat toplandı. Resulüllah (s.a.v) onlarla birlikte (nafile)namaz kılmak için Mescid'e çıkmadı. Sabahladığında onlara şöyle dedi: Durumunuzu gördüm. Beni, sizin yanınıza çıkmaktan alıkoyan, bu namazın size farz kılınacağı hakkındaki endişemden başkası değildir. Bu olay ramazanda olmuştur.*<sup>16</sup> Bu hadiste ifade edilen husus -cüzi birtakım farklılıklarla birlikte- Zeyd b. Sabit(r.a.), 'Amre (r.a.), Ebuzer (r.a.), Enes b. Malik (r.a.) ve diğer bazı sahabiler tarafından da aktarılmaktadır.<sup>17</sup>

### b) Kavli Sünnet

Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilen meşhur bir hadiste Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: *"Her kim inanarak ve karşılığını Allah'tan bekleyerek ramazan gecelerinde kıyam ederse/namaz kılsa geçmiş günahları bağışlanır."*<sup>18</sup> Yukarıda yer verilen fiilî ve kavli sünnetler görüldüğü gibi, ramazan kıyâmı adıyla anılan nafile bir namazın Peygamber(s.a.v.) tarafından hem kılındığını hem de teşvik edildiğini açık bir biçimde göstermektedir. İleride beyan edileceği üzere daha sonraları teravih ismini alan namaz da Resulüllah (s.a.v.) tarafından hem kılınan hem de teşvik edilen bu namazdan başkası değildir.

Kıyâm'ı-leyl kavramı hakkında biri genel diğeri özel iki anlam söz konusu olduğu gibi, *kıyâm ramazan* kavramı hakkında da bu iki anlam söz konusudur. Nitekim çoğu âlimler bu kavramı sadece teravih namazına hamlelerken; bazıları ondan bu namazla birlikte yukarıda zikredilen ibadet türlerini de kast etmektedirler.<sup>19</sup>

15 Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Murî, *el-Ezkâr min Kelami Seyyidi'l-Ebrâr*, II. Baskı, Daru'l-Minhac, Cidde 2008, s.310; Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsu'l-Eimme, *el-Mebsût*, Daru'l-Marife, Beyrut 1993, c. 2, s.143.

16 Buhârî, "Teheccüd", 1129; Müslim" Salâtü'l-müsafirîn", 761.

17 Buhârî, "Teheccüd", 1129; Müslim" Salâtü'l-müsafirîn", 781; Ebu Davûd, "Salât", 1373.

18 Buhârî, "İman", 37; Müslim" Salâtü'l-müsafirîn", 759.

19 Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *Nihâyetu'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk: Abdülazîm ed-Dib, I. Baskı, y.y., 2007, c. 2, s.355; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 4, s.779.

Genelde tüm aylarda özeldir ramazan ayında gece kıyamını teşvik eden bazı nasslar söz konusu olduğu gibi, bu ibadette bulunması istenilen birtakım vasıflardan bahseden birtakım nasslar da mevcuttur. Aşağıda yer verilecek olan bu nitelikler gece kıyamının mahiyetinde yer alan asli unsurlar değildir. Bilakis bu ibadetin faziletini artıran birtakım kemal nitelikleridir. Bundan dolayıdır ki, mezkûr niteliklerin varlığı, gece namazını daha faziletli kılar; bir kısmının veya tümünün yokluğu bu ibadetin faziletini düşürmekle birlikte, aslını ortadan kaldırmamaktadır. Gece namazının *kemal nitelikleri* diyebileceğimiz bu vasıfları şöyle sıralamamız mümkündür:

### 1. Gece uykusundan sonra kılınması

Gece kıyamına ait olan bu nitelik birçok hadiste yer almaktadır. Bu hadislerden biri şöyledir: Buhârî, Müslim ve başka muhaddislerin Abdullah b. Amr(r.a.)’dan rivayet ettikleri merfu’ bir hadiste Resulüllah(s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “Allah katında en sevimli namaz Davûd’un namazıdır. Allah katında en sevimli oruç Davûd’un orucudur. Davûd gecenin yarısına kadar uyuyordu. Üçte birinde kalkıp namaz kılıyordu(kıyam). Sonra gecenin altıda bir diliminde tekrar uyuyordu.”<sup>20</sup> Diğer bir hadis de şöyledir: Müslim Câbir (r.a.)’den Peygamberimiz(s.a.v.)’in şöyle buyurduğunu rivayet etmektedir: “Gecenin son kısmında gece namazı için uyanmayacağından korkan kimse gecenin ilk kısmında namazını vitir halinde kılıp uyuşsun. Son kısmında uyanacağını ümit eden kimse ise namazını gecenin bu kısmına bıraksın. Zira bu zaman diliminde kılınan namaza melekler katılır ve şahit olurlar. Bu namaz daha faziletlidir.”<sup>21</sup>

### 2. Gece yarısından sonra kılınması

Yukarıda ilk niteliğin ispatı için zikredilen hadisler bu niteliği de ifade etmektedir. Bu vasıf ayrıca, “Gece namazı ikişer ikişer kılınır. Sabah namazı vaktinin girmesinden korkulursa tek rekâtle sonlandırılır(vitir)”<sup>22</sup>mealindeki hadiste de yer almaktadır.

### 3. Gecenin üçte birini kapsamaması

Buhârî, Müslim ve başka muhaddisler tarafından Abdullah b. Amr(r.a.)’dan rivayet edilen ve yukarıda zikredilen hadis, bu vasfı taşıyan bir gece kıyamının daha faziletli olduğuna da delalet etmektedir.

### 4. Namazda Kur’an’ın çokça tilavet edilmesi

Bu nitelik bir önceki niteliğin bir gereğidir. Zira kıraat, namazın bir rüknüdür. Öyle ki, “Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun”<sup>23</sup>ayetinde zikredilen kıraatten gece namazı kast edilmektedir.<sup>24</sup>

20 Buhârî, “Teheccüd”, 1131; Müslim” Siyâm”, 1159.

21 Müslim” Salâtü’l-müsafirîn”, 755.

22 Buhârî, “Salât”, 473; Müslim” Salâtü’l-müsafirîn”, 749.

23 Müzemmil, 73/20.

24 Bkz. Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, c. 2, s. 539.

### 5. İkişer rek'at halinde kılınp bir rek'atla sonlandırılması

Gece namazının bu vasfına delalet eden biri fiilî diğeri kavli olmak üzere iki sünnet delili bulunmaktadır. Zira Peygamber(s.a.v.) gece namazını en çok bu şekilde kıldığı gibi, gece namazını soran kişiye de onun bu şeklini beyan etmiştir.<sup>25</sup>

### 6. On bir rek'attan fazla olmaması

Bu vasfa delalet eden delil Buhârî, Müslim ve başka muhaddislerin Hz. Âişe (r.a.)'den rivayet ettikleri şu hadistir: “Allah Resülü ne ramazanda ne diğer aylarda on bir rek'attan fazla kılmıştır.”<sup>26</sup> Bu hadis ramazanda teşri kılınan nafile namazının diğer aylarda teşri kılınan namazla eşit olduğunu sarih bir biçimde göstermektedir.<sup>27</sup> Bu husus, Hz. Âişe (r.a.) validemizin, bu sözü Resulüllah (s.a.v.)'in ramazan gecelerindeki namazını soran kişiye cevap olarak söylemesinden de anlaşılmaktadır. Şu var ki, ramazanda kılınan gece namazı, diğer aylarda kılınan gece namazından daha faziletlidir. Bu durum ramazan ayında yapılan diğer tüm ibadetler için de geçerlidir.<sup>28</sup> Hz. Âişe (r.a.)'nin bu sözü, Peygamberimiz(s.a.v.)'in gece namazını farklı kemiyyetlerde kılmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü aşağıda beyan edileceği üzere Peygamberimiz (s.a.v.)'in gece namazını on üç rek'at kıldığı ifade eden başka rivayetler de söz konusudur.<sup>29</sup> Görünürde birbiriyle uyuşmayan bu rivayetlere ilişkin değerlendirmeler çalışmamızın ilgili bölümünde yer alacağından burada bu kadarıyla iktifa etmek istiyoruz.

### 7. Münferiden kılınması

Gece namazının bu niteliğini gösteren delil Peygamberimiz(s.a.v.)'in fiilî sünnetidir. Zira Resulüllah (s.a.v.) gece namazını genelde hanesinde münferiden kılıyordu. Ancak O, yukarıda yer verilen hadislerde görüldüğü üzere bu namazı bazı ramazan gecelerinde cemaatle de kılmıştır.

### 8. Evde kılınması

Gece namazının bu vasfından bahseden birçok hadis söz konusudur. Bunlardan biri Zeyd b. Sâbit (r.a.)'in rivayet ettiği şu hadistir: “Farz namaz dışındaki namazların en hayırlısı kişinin evinde kıldığı namazdır.”<sup>30</sup> Bir önceki vasfı da beraberinde getiren bu vasf, gece namazı için önemli bir konumu haizdir. Peygamberimiz (s.a.v.)'in, sahabîlere gece namazını evlerinde kılmalarını emrederken gerekçe olarak bu hususu zikretmesi bu önemi açıkça ifade etmektedir.

25 Buhârî, “Salât”, 472; “Teheccüd”, 1137; Müslim” Salâtü'l-müsafirîn”, 749.

26 Buhârî, “Teheccüd”, 1147; “Teravih”, 2213; Müslim” Salâtü'l-müsafirîn”, 738.

27 Bkz. Askalâni, *Fethu'l-Bârî*, c.3, s. 343; Muallimî, Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî, *Mecmu'u Resâilî'l-Fıkıh*, thk: Muhammed Uzeyr, Daru 'Alemlî'l-Fevâid, Cidde t.y., c.1, s.382-383.

28 Bkz. Buhârî, “Bed'ü'l-vahy”, 6.

29 Buhârî, “Teheccüd”, 1138.

30 Bkz. Buhârî, “Edeb”, 6113; Müslim” Salâtü'l-müsafirîn”, 781.

Ramazan kıyamı da dâhil olmak üzere tüm gece namazları için geçerli olan bu niteliklerin beyanından sonra ramazan kıyamının teravih adıyla anılmasını doğuran bağlama ve bu bağlamı ihtiva eden hâdiseye yer vermeye çalışalım.

### C. HZ. ÖMER (r.a.) DÖNEMİ ve TERAVİH NAMAZI

Gece kıyamı -ister ramazan ayında olsun ister diğer aylarda olsun- yatsı namazı ve ona bağlı olan sünnetlerden sonra kılınan nafîle bir namazla gerçekleşmektedir. Bu konuda herhangi bir ihtilaf da söz konusu değildir. Bu hususu gece kıyamı ifadesinden de anlamak mümkündür. Yukarıda zikredilen nitelikler ise biraz önce ifade edildiği gibi, bu namazın faziletini artırma ve mükâfatını çoğaltmaya yönelik ideal niteliklerdir.<sup>31</sup>

Hız. Peygamber (s.a.v.) döneminde yaşayan insanlar, mezkûr nitelikleri taşıyan gece namazını kılmak için büyük bir özen gösteriyorlardı. Bu insanlar sahip oldukları takva bilinci ve ahiret anlayışı gibi sâiklerle genelde bu vasıfları taşıyan gece kıyamını gerçekleştirmeye de muvaffak oluyorlardı. Onların, bu ibadeti ifa etmede en çok endişe duydukları husus, uyuduktan sonra uyanamamak durumudur. Bu da malum olduğu üzere tüm insanlar için geçerli olan beşerî bir durumdur. Bu nedendir ki, bazıları mezkûr niteliklerden ilk ikisini (*gece uykusu ve gece yarısından sonra olma*) taşıyan bir gece namazını genelde kılamıyorlardı.<sup>32</sup> Bu dönemde yaşayan bazı insanlar da anılan her iki niteliğe riayet ederek gece namazına kalkmayı çok arzu etmekle birlikte, dördüncü niteliğin (*namazda Kur'an'ın çokça kıraat edilmesi*) gereğini ifa etme imkânına sahip değillerdi. Bu insanlar, sözü edilen bu eksikliği telafi etmek amacıyla alternatif bir yola başvurup ezberinde Kur'an olanlardan, gece namazında kendileri için imamlık yapmalarını talep ediyorlardı. Gece namazını bu şekilde kılanlar -her ne kadar camide cemaatle namaz kılma faziletini elde etmiş olsalar da- yukarıda yer verilen yedinci ve sekizinci niteliklerden (*münferiden ve evde kılınması*) yoksun bir gece namazını kılmış oluyorlardı. Ancak bu durum nebevî dönemde fazla yaygın olmadığı gibi, ramazanın bütün gecelerini de kapsamıyordu. Çünkü Muhacir ve Ensar'dan oluşan sahabiler Kur'an'ı ezberlemeye rağbet ediyor ve hayırlı amelleri yapmak için gayret gösteriyorlardı. Buna karşın Medine'ye dışardan gelen bedevî Arapların gece namazı gibi nafîle ibadatlere olan rağbetleri bu sahabilere nispetle zayıf kalıyordu. Bu dönemde yaşayan insanlar mezkûr niteliklerden geriye kalan üçüncü, beşinci ve altıncı niteliklere riayet etmeye gayret ediyorlardı. Ancak üçüncü ve altıncı nitelikleri birlikte muhafaza etmekten yorgun düştüklerinde daha çok ibadet yapmaları için üçüncü niteliği altıncıya tercih ediyorlardı. Bu da gece namazının uzun tutulmasının iki şekilde mümkün olduğunu göstermektedir. Konuya dair bilgi aşağıda gelecektir.

31 Bkz. Muallimî, *Mecmu'u Resâil'l-Fıkıh*, c.1, s.381.

32 Muallimî, *Mecmu'u Resâil'l-Fıkıh*, c.1, s. 398.



Hız. Ömer(r.a.) dönemine gelince bu dönemde Kur'an ezberi bulunmayan birçok bedevî Arabin çevreden Medine'ye göç etmesi yoğunluk kazanmıştı.<sup>33</sup> Bu insanlar Kur'an ezberleri olmamakla birlikte Müslüman toplumla yakından tanıştıkça ve İslamî bir ortamı yaşadıkça gece kıyamına olan arzuları da artıyordu. Bunun yanı sıra, Medine'de evlerde uzunca kılınan gece namazlarına pek fazla rağbet göstermeyen bazı genç insanlar da yok değildi. Medine dışından gelenlerle Medineli bu gençlerden oluşan bir grup camide gece namazını kılmaya başladılar.<sup>34</sup> Bunlardan, Kur'an ezberi olanlar bu namazı münferiden kılarken; bu imkâna sahip olmayanlar ise ezberi olanlara tabi olup kılmaya çalışıyorlardı. Bunu yaparken de nebevî dönemde gerçekleşen buna benzer bir durumu örnek alıyorlardı. Nitekim bu dönemde bazı sahabiler gece namazını Peygamber(s.a.v.) ile birlikte cemaatle kılmak için yoğun bir gayret göstermiş ve sonunda bu namazı -birkaç gece de olsa- cemaatle birlikte kılmaya muvaffak olmuşlardı. Medine'de bu şekilde gece namazını kılmak isteyenler hatırı sayılır bir sayıya ulaştınca ve sözü edilen mazeretleri de devam edince, sahabiler bu namazı ramazan boyunca camide kılmalarına karşı çıkmadılar. Sahabilerin bu tutumu bu namazın bid'at olmadığını göstermektedir. Nitekim Peygamberimiz (s.a.v.) de bu namazı aynı şekilde kılmıştır. Ancak Peygamber(s.a.v.), teşri sürecinin devam ettiği bir esnada bu namazın farz olma endişesinden ötürü bu şekilde kılmayı bir süre sonra terk etmiştir. Bu endişe Peygamberimiz (s.a.v.)'in vefatından sonra ortadan kalkınca ona bağlı olan hüküm de ortadan kalmaktadır. Bu hususu şöyle de ifade etmemiz mümkündür: Gece namazını camide cemaatle birlikte kılmak Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından meşru kılınan bir hükümdür. Bu hüküm Peygamber (s.a.v) döneminde bir süre uygulandıktan sonra terk edilmiştir. Bu terkin sebebi ise o namazı cemaatle kılmanın sürekliliğini gerektiren bir nedenin olmayışıdır. Zira bu dönemde yaşayan insanlar gece namazını evlerinde kılacak bir donanıma sahiptiler. Hız. Ömer (r.a.) döneminde ise yukarıda bahsedilen durumlardan ötürü bu namazın yeniden camide cemaatle kılınma gereği ortaya çıkmıştır. Bu da, tabii olarak bu şekilde kılınan namazın meşru olduğunu beraberinde getirmektedir.

Hız. Ömer(r.a.) gece namazını camide dağınık vaziyette kılanların durumlarını müşahede edip onları bu duruma sevk eden mazeretleri fark edince, bu şekilde gece namazını kılmalarını meşru gördü. Ancak dağınık halde kıldıkları namazın İslam'da istenmeyen ihtilaf, hizipleşme, namazı huşû' içinde kılamama ve ses güzelliğini sahih kıraate tercih etme gibi birtakım olumsuz durumlara yol açtığını gözlemledi. İbn Sa'd(ö.230/845)'in *Tabakât*'ında yer alan bir olay, bu durumu açıkça göstermektedir. Bu eserde yer alan hâdise şöyledir: "*Nevfel b. İyâs el-Hüzeli şöyle demektedir: Biz Ömer(r.a.) döneminde caminin değişik yerlerinde öbek öbek gece namazı kılıyorduk. Camide namaz kılanların birçoğu sesi daha güzel olan kârilere*

33 Muallimî, *Mecmu'u Resâilî'l-Fıkıh*, c.1, s. 398-399.

34 Muallimî, *Mecmu'u Resâilî'l-Fıkıh*, c.1, s.399.

yöneliyordu. Bunu gören Ömer(r.a.) şunu söyledi: *Dikkat ediniz! Bunların Kur'anı nağmeye çevirdiklerini görüyorum. Allah'a yemin olsun ki gücüm yeterse bu durumu değiştireceğim. Bunu söyleyen Ömer(r.a.) üç gece sonra Übey b. Ka'b(r.a.)'a camide gece namazını kılanlara imamlık yapmasını emretti. Kendisi safların arkasında durdu ve şöyle dedi: Bu bir bid'at ise şayet ne güzel bir bid'attır. Hz. Ömer(r.a.)'in bu sözü, قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعٰبِدِيْنَ ayetinde olduğu gibi, hariçte tahakkuku mümkün olmayan bir durumu ifade etmektedir.*<sup>35</sup> Hz. Ömer(r.a.) bütün bu olumsuzlukların önüne geçmek için onlara, Übey b.Ka'b(r.a.)'ın arkasında namaz kılmaları talimatını verdi.<sup>36</sup> Nitekim Peygamber (s.a.v.) de camide itikâfta bulunduğu bir esnada buna benzer bir durumla karşılaşmış ve bunun üzerine şöyle buyurmuştur: *“Dikkat ediniz! Hepiniz Rabbinize münacatta bulunuyorsunuz. Birbirinize eziyet etmeyiniz ve kıraat/namaz nedeniyle sesinizi yükseltmeyiniz.”*<sup>37</sup>

Bu iki olaya dikkatlice bakıldığında aralarında gözden kaçırılmaması gereken temel bir farkın var olduğu görülür. O da şudur: Peygamber (s.a.v.)'in şahit olduğu olayda, Mescid'de gece namazını kılanlar münferiden kıyorlardı. Bunlar Mescid-i Nebevîde itikâfa girenlerle orayı mesken tutan Suffa ehlinde oluşan bir gruptu. Bu insanlar kendi başına gece namazını kılma imkânına sahiptiler. Hz. Ömer(r.a.)'in şahit olduğu olayda ise camide bulunanların çoğu biraz önce ifade edildiği üzere imamın sesini duymak isteyen ve ezberinde Kur'an bulunmadığı için camide cemaatle namaz kılmayı arzulayan insanlardan oluşuyordu. Bu nedenle her iki olaya karşı aynı tavrın gösterilmesi, şer'î açıdan da uygun değildir. Çünkü Hz. Ömer (r.a.) olayında camide bulunanlar münferiden ve sessizce namaz kılmaya mecbur bırakılmış olsalar, cemaatle namaz kılmakla varmak istedikleri amaç gerçekleşmiş olmaz. Bundan dolayıdır ki, Hz. Ömer (r.a.) yukarıda sözü edilen olumsuz durumları gördüğünde, aslı itibariyle meşru olan bu namaz kılma biçimine karşı çıkmamıştır. Bilakis O, bu şekilde kılınan namazla güdülen amaca bir hanel getirmeyen bir davranışta bulunmuştur. O da tek imam arkasında namaz kılmayı sağlamaktır. Böylece ramazan gecelerinde ramazan kıyamı olarak kılınan namazın/teravihin bid'at olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır. Buna rağmen Hz. Ömer(r.a.), bu namazın daha faziletli olan şeklini hatırlatmayı ihmal etmemiş ve *“bu namazı uykudan sonra kılmanız daha hayırlıdır”*<sup>38</sup> diyerek onların bu namazı gece uykudan sonra kılmalarını arzulamıştır. Peygamberimiz (s.a.v.) de bu namazı Mescid'de cemaat halinde kılmak isteyen sahabilere aynı yönlendirmede bulunmuşlardır. Binaenaleyh Hz. Ömer(r.a.)'in bu sözü, Peygamberimiz (s.a.v.)'in aynı durumda bulunan sahabilere söylediği, *“Farzlar hariç kişinin en hayırlı namazı evinde kıldığı namazdır”*<sup>39</sup> mealindeki sözünün muktezasını uygulamaktan ibarettir. Ancak bu hadis, nafile namazın camide cema-

35 İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, thk: İhsan Abbas, I. Baskı, Daru Sadır, Beyrut 1968, c.5, s.59.

36 Bkz. Muallimî, *Mecmu'u Resâil'l-Fıkıh*, c.1, s. 399.

37 Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübra*, “Fedâilü'l-Kur'an”, 8038.

38 Buhârî, “Teravih”, 2010.

39 Bkz. Buhârî, “Edeb”, 6113.

atle kılınmasının sahih olmadığı anlamına gelmez. Bu nedenledir ki, derin bir fikhî dirayete sahip olan Hz. Ömer(r.a.), gece namazını camide kılanlar için bir icbarda bulunmamıştır. Çünkü onların bu şekilde gece namazını kılmaları, netice itibariyle evla olmayan bir keyfiyeti evla olan bir keyfiyete tercih etmekten öte bir şey değildir. Kaldı ki, bu keyfiyetle gece namazını kılmanın mutlak surette evla olmadığı veya daha az faziletli olduğunu söylememiz de pek mümkün değildir. Aksi halde birçok muhaddis ve fakih “bu namazın evde mi camide mi veya münferiden kılmak mı cemaatle kılmak mı daha faziletlidir” gibi hususlarda uzun tartışmalar yapmazlardı.<sup>40</sup>

İmam Buhârî yukarıda yer verilen ve Hz. Ömer(r.a.) döneminde vuku bulan bu olayı Abdurrahman b. Abdin el-Kâriyy'nin dilinden şöyle aktarmaktadır: *Bir gece Ömer(r.a.)'le birlikte Mescid'de çıktık. Mescid'de insanların dağınık bir vaziyette ramazan kıyamı namazını kıldıklarıyla karşılaştık. Öyle ki, bazıları münferiden namaz kılarlarken bazıları da cemaatle namaz kılıyordu. Bu durumu gören Ömer(r.a.): 'Bunları tek bir imam arkasında toplanırsam daha iyi olur' dedi. Sonra bu niyetini gerçekleştirip onları Übey b. Ka'b(r.a.)'ın arkasında topladı. Ömer(r.a.) ile birlikte başka bir gecede tekrar Mescid'de çıktık. İnsanlar Übey b. Ka'b(r.a.)'a uyumuş namaz kılıyorlardı. Bunu gören Ömer(r.a.): 'Bu ne güzel bir bid'attır. Uykudan sonraya bıraktığımız gece namazı şu anda kıldığımızdan daha faziletlidir' dedi. O, bu sözüyle gecenin son bölümde kılınan nafile namazı kast ediyordu. Nitekim Mescid-i Nebevî'de namaz kılanlar bu namazı gecenin ilk bölümünde kılıyorlardı.’<sup>41</sup>*

Abdurrahman'ın burada yer verilen sözlerinden de anlaşıldığı gibi, insanların büyük bir kısmı, Hz. Ömer(r.a.) döneminde ramazan kıyamı kapsamında kıldıkları gece namazını evlerde kılmayı bırakıp camide kılmaya yönelmişlerdi. Hz. Ömer(r.a.) bu namazın camide cemaatle kılınmasının terk edilmesi konusunda Peygamberimiz (s.a.v.) tarafından dile getirilen gerekçenin (*farz olma endişesi*) Onun vefatıyla birlikte ortadan kalktığını, Peygamberimiz (s.a.v.)'in, bu namazın evlerde kılınmasının daha faziletli olduğuna dair beyanına rağmen, bu namazın ihtiyarî olarak camiye taşındığını ve bu namazı evlerde kılmayı zorunlu tutmanın fikhî bir dayanağı bulunmamakla beraber insanları tembelliğe hatta bu namazı tümünden bırakmaya sevk edebileceğini görünce onları, bir imam arkasında toplanmanın sünnete daha uygun olduğuna karar vermiştir. Nitekim asıl itibariyle sünnette mevcut olan bu durum, dağınık bir vaziyette namaz kılmalarına imkân vermektен daha iyidir.

Bütün bu hususları dikkate aldığımızda -ister ramazan ayında olsun ister diğer aylarda olsun- nebevî sünnette yeri olan gece namazının üç keyfiyetinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz:

1- Kişinin bu namazı evinde gece uyuduktan sonra kılması. Bu çoğu âlimlere göre en faziletli olan şeklidir.

40 Bkz. Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim b. el-Haccâc*, II. Baskı, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1392, c. 6, s.39; Muallimî, *Mecmu'u Resâilî'l-Fıkıh*, c.1, s. 406.

41 Buhârî, “Teravîh”, 2010.

2- Camide bir kısmının münferiden diğer bir kısmının da cemaatle birlikte kılması. Hz. Ömer(r.a.) tarafından müdahale edilen de bu biçimdir.

3- Camide tek bir cemaat halinde kılınmasıdır ki, Peygamber (s.a.v.) döneminde bir süre kılınan ve farz olması endişesiyle bırakılan biçimi de budur.

İşte günümüzde teravih adıyla anılan namaz, aslı itibariyle Peygamber (s.a.v.) tarafından bir süre Mescid'de yatsıdan sonra cemaatle kılındıktan sonra farz olma endişesiyle bırakılan ve bu endişenin ortadan kalkması ve insanların bu namazı evlerden camiye taşınması üzerine Hz. Ömer(r.a.)'in verdiği talimatla tek cemaat halinde tekrar kılınmaya başlanılan ramazan kıyamından başkası değildir. Binaenaleyh teravih namazı bazılarının zannettiği gibi, mutlak anlamdaki bir gece namazı değil, ramazan ayına özgü olan, gecenin ilk bölümünde camide cemaatle birlikte kılınan ve ramazan kıyâmı adını alan nafil bir namazdır. Bu namazın teravih ismiyle anılması, Askalânî (ö.852/1449)'in ifade ettiği gibi,<sup>42</sup> bu namazı camide ilk defa kıldıklarında her iki rek'attan sonra dinlenme faslı anlamına gelen bir terviha yapmalarından ileri gelmektedir. Buna göre bu isim Hz. Ömer (r.a.) döneminde ortaya çıkmış olmaktadır. Ancak bu isimlendirmenin -kesin bilinmemekle birlikte- Mekke'de ilk kez ortaya çıkıp oradan diğer bölgelere yayılmış olması daha doğru gözükmektedir. Zira Mekke halkı, Hz. Ömer(r.a.) döneminden itibaren camide cemaatle birlikte yirmi rek'at halinde kılınagelen bu namazı Mescid-i Haram'da aynı şekilde kılıyorlardı. Ancak onlar her dört rek'attan sonra bir tavaf yapmak ve iki rek'at tavaf namazını kılmak için bir istirahat arası veriyorlardı.<sup>43</sup> Bu istirahat arasına *terviha* adı veriliyordu. Bu kelime daha sonra teravih formuna sokulup bu namazın adı olmuştur. Mekke halkının bu namaz keyfiyetini duyan Medine halkı, Mekkelilerin her bir tavafı ve sünneti mukabilinde bu namazda dört rek'at artırmışlardır. Böylece bu namazın rek'at sayısı İmam Malik (ö.179/795) döneminde otuz altıya ulaşmıştır.<sup>44</sup> Heytemî (ö.974/1567) bu durumun ilk asrın sonlarında gerçekleştiğini söylemektedir.<sup>45</sup> Aşağıda bu namazın kemiyeti hakkında detaylı bilgi verileceğinden burada bu kadariyle yetinmek istiyoruz.

Burada şöyle bir soru akla gelmektedir. Ramazan kıyâmı bizzat Peygamberimiz (s.a.v.) tarafından teşri kılındığına göre ve teravih adıyla alınan namaz da bu kapsamda kılınan namaz olduğuna göre Hz. Ömer(r.a.)'in, “*Bu ne güzel bir bid'attır*”<sup>46</sup> şeklindeki sözü ne anlama gelmektedir? Bu soruyu şöyle yanıtlamamız mümkündür: Yukarıda yer verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi, bu namaz

42 Bkz. Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 4, s. 778.

43 Bkz. Irakî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin, *Tarhu't-Tesrib*(Tekmilesiyle birlikte), İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, t.y., c. 3, s. 98.

44 Bkz. Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, (Sübki ve Mutî'i'nin tekmileleriyle birlikte), Daru'l-Fikr, y.y., t.y., c. 4, s. 33.

45 Bkz. Heytemî, Ebü'l-Abbas Şehabuddin Ahmed İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtaç fi şerhi'l-Minhâc* (Şirvânî ve İbn Kasım haşiyeleriyle birlikte), el-Mektebetu't-Ticariye, Mısır, t.y., c. 2, s. 241.

46 Buhârî, “Teravih”, 2010.

Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından hem kılınmış hem de teşvik edilmiştir. Ancak Resülüllah (s.a.v.) vahyin nazil olmaya devam ettiği bir ortamda sahabilerin ısrarı üzerine farz kılınabileceği endişesinden ötürü bu namazı cemaatle kılmayı terk etmiştir. Sahabiler ise bu namazı münferiden kılmayı sürdürmüş ve bu durum Hz. Ömer (r.a.) dönemine kadar devam etmiştir. Ridde savaşları, devlet işlerinin tanzimi, davetin yaygınlaşması vb. meselelerle uğraşan Hz. Ebubekir (r.a.)'in dönemine nisbetle istikrara kavuşmuş bulunan bir dönemde göreve gelen Hz. Ömer (r.a.) Müslüman toplumun her türlü işleriyle ilgilenme fırsatını bulmuştur. Dolayısıyla Hz. Ömer (r.a.) sahabiler tarafından camide dağınık halde kılınan ve yukarıda zikredilen olumsuz durumlara yol açtığını gördüğü bu durumu ortadan kaldırmış ve bu namazın Peygamber (s.a.v.) döneminde bir süreliğine kılındığı gibi, tekrar cemaatle kılınması talimatını vermiştir.

Verilen bu bilgiler ışığında Hz. Ömer(r.a.)'in mezkûr sözünü şöyle anlamamız mümkündür: Bu söz dinde ihdas edilmiş yeni bir durumu değil, önceleri var olan; ancak makul bir gerekçeyle uygulamadan kaldırılan bir hükmün, bu gerekçenin ortadan kalkmasıyla birlikte yeniden eski haline dönmesi anlamındadır. Daha kısa bir anlatımla, mezkûr ifade, dinde yeri olmayan bir şeyi değil, illetinin ortadan kalkmasıyla birlikte yeniden uygulamaya konulan bir durumu ifade etmektedir.<sup>47</sup> Binaenaleyh Hz. Ömer(r.a.) tarafından kullanılan bid'at kelimesi, bazı bilginlerin de isabetle belirttiği üzere "dinde yeni bir şey ihdas etme" anlamını değil, "üzerinden uzun bir zaman dilimi geçtikten sonra tekrar yürürlüğe konulan" veya "yeni konulmuş bir hüküm görüntüsünü verme" anlamını ifade etmektedir.<sup>48</sup> Nitekim Hz. Ömer(r.a.) bu sözü söylerken bu namazın Peygamber (s.a.v.) tarafından cemaatle kılınması üzerinden uzunca bir zaman geçmişti. Bu anlam bilginler tarafından, "bu şer'î bir isimlendirme değil, lugavî bir adlandırmadır"<sup>49</sup>, "bu söz lafzî açıdan bid'at anlamını ifade etmektedir"<sup>50</sup> şeklindeki ifadelerle dile getirilmektedir.

"Bu uygulama neden Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde değil de Hz. Ömer (r.a.) zamanında yeniden gündeme gelmiştir" şeklindeki bir soruyu da şöyle cevaplandırabiliriz: Hz. Ebubekir(r.a.) döneminde toplum henüz tam istikrara kavuşmuş değildi. Kaldı ki, Onun dönemi iki yıl gibi kısa bir zaman dilimiyle sınırlı kalmıştır.<sup>51</sup> Bu nedenle ilk Halife, toplum temellerinin tesisi ve güvenliğinin sağlanması gibi birtakım idarî ve stratejik işlerle meşgul oluyordu. İkinci Halife(r.a.) göreve seçildiğinde ise devlet işleri nispeten bir düzene kavuşmuş, kalpler itaat etmek için hazır bir hale gelmiş ve nefisler ibadet neşvesini yakalamıştı. Dolayısıyla Hz. Ömer(r.a.)

47 Bkz İbnu'l-Arabî, Ebü Bekr Kâdi Muhammed b. Abdillâh, *el-Mesâlik fi Şerhi Muvatta'i Mâlik*, thk: Muhammed-Âişe Süleymanî, I. Baskı, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, t.y., c. 2, s. 477.

48 Bkz. İbnu'l-Arabî, *el-Mesâlik fi Şerhi Muvatta'i Malik*, c. 2, s. 477-478.

49 İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *İktidau's-Sirâti'l-Mustakîm*, thk: Nasır Abdülkerim, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, t.y., c.2,s.593; Muallimî, *Mecmu'u Resâil'l-Fikih*, c.1, s.406.

50 Şâtîbî, Ebü İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî, *el-İ'tisâm*, thk: Reşit Rıza, el-Mektebetu't-Ticariyye, Mısır, t.y., c. 2, s.192-195.

51 Bkz. Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, c. 2, s.194.

camide dağınık vaziyette namaz kılanları bir düzene sokmak istemiş ve onları Übey b. Ka'b(r.a.)'ın imametinde toplamıştı. İkinci Halife(r.a.) bu düzenlemeyi yapmakla, daha önce ifade edildiği üzere bu namazı birkaç gece cemaatle birlikte Mescid'de kılan Peygamberimiz(s.a.v.)'i örnek almıştır.

Binaenaleyh günümüzde teravih adıyla anılan ramazan kıyamı, Peygamberimiz (s.a.v.) tarafından kılındığı için meşruiyet niteliğini kazanırken; uzun bir süreden sonra yeniden cemaatle kılındığı için de bir bid'a görünümünü vermektedir.<sup>52</sup> Şu da bir gerçektir ki, Hz. Ömer(r.a.)'ın bu sözü, camide ve evde aynı keyfiyette kılınan gece namazından evde kılınanın daha faziletli olduğunu ifade etse de evde münferiden kılınan bu namazın camide cemaatle kılınandan daha faziletli olduğunu ifade etmemektedir.<sup>53</sup> Bu nedenledir ki, bazı mezhep imamı dâhil olmak üzere birçok müçtehit, camide cemaatle kılınan bu namazın evde münferiden kılınandan daha faziletli olduğunu söylerken; bazıları da bu namazın camide cemaatle kılınmasının farz-ı kifaye olduğunu söylemişlerdir.<sup>54</sup>

Ramazan kıyamı kapsamında kılınan gece namazının Peygamber (s.a.v.) tarafından gecenin son bölümünde yani teheccüd halinde kılınması, bu namazın Hz. Ömer(r.a.) döneminden itibaren yatsı namazı ve ona bağlı olan sünnetlerden sonra kılınmasının dinde ihdas edilmiş bir bid'at olduğu anlamına gelmez. Çünkü gece namazını gecenin muayyen bir dilimine tahsis eden herhangi bir nass söz konusu değildir. Bilakis bu namazın yatsı namazı ve ona bağlı olan sünnetler ile sabah namazı arasına denk düşen herhangi bir bölümde kılınabileceği naslarla sabit olduğu gibi,<sup>55</sup> Peygamberimiz(s.a.v.)'in fiili sünnetiyle de sabittir. Nitekim Ebuzer (r.a.)'den rivayet edilen ve yukarıda yer verilen, "...*Kim ramazan gecelerinde imamla birlikte bir süre gece namazını kılsa bu onun için bir gece kıyamı olarak yazılır*"<sup>56</sup> hadisi ile "*Her kim inanarak ve karşılığını Allah'tan bekleyerek ramazan gecelerinde kıyam ederse/namaz kılsa geçmiş günahları bağışlanır*"<sup>57</sup> mealindeki hadis, bu namazın gecenin herhangi bir diliminde kılınabileceğini açıkça göstermektedir. Aynı şekilde yukarıda yer alan, "...*Ramazanın yirmi üçüncü gecesinde gecenin üçte birine kadar Resulüallah ile birlikte namaz kıldık*"<sup>58</sup> mealindeki hadis de, Peygamberimiz(s.a.v.)'in, bu namazı gecenin üçte birlik diliminden önce de kıldığına delalet etmektedir.

Ramazan kıyamının Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından ramazan boyunca cemaat halinde devam ettirilmemesi, teravihin ramazan boyunca cemaatle kılınmasının meşru olmadığı anlamına gelmez. Çünkü bir şeyin sünnet niteliğini kazana-

52 Bkz. Ebû Bekr, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Malik*, c. 2, s. 477.

53 Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 4, s.782

54 Bkz Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, c. 6, s.41; Irâkî, *Tarhu't-tesrib*, c. 3, s. 96.

55 Buhârî, "Salât", 473; Müslim" Salâtü'l-müsafirîn", 749.

56 Ebu Davûd, "Salât", 1373.

57 Buhârî, "İman", 37

58 Buhârî, "Teheccüd", 1131; Müslim" Siyâm", 1159.



bilmesi, onun Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından yapılmış olmasıyla sınırlı değildir. Bilakis bir şeyin sünnet kapsamına girmesi, usul eserlerinde beyan edildiği üzere bu şeyin, Resülüllah(s.a.v.)'in teşri niteliğini taşıyan fiil, söz ve onayına konu olmasıyla mümkün olmaktadır. Nitekim Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından bir defa dahi olsa okunmayan ezan, tüm mezheplerde müekked bir sünnet hatta Müslüman toplumun bir şiarı olarak kabul edilmektedir.<sup>59</sup> Kaldı ki, Peygamberimiz(s.a.v.)'in ashabıyla birlikte ramazanda gece namazını kılması, Hz. Âişe (r.a.)'in hadisinde sözü edilen üç geceyle de sınırlı değildir. Bilakis bazı sahabiler ramazan dışında da gece namazını kılan Resulüllah (s.a.v.)'a iktida edip onunla birlikte bu namazı cemaatle kılmışlardır.<sup>60</sup> Bu da gece kılınan nafil namazın, cemaatle birlikte kılınabileceğini açık bir biçimde ifade etmektedir. Bütün bu rivayetleri dikkate aldığımızda, Peygamberimiz(s.a.v.)'in ramazan gecelerinde camide cemaatle birlikte nafil namaz kıldığı açık bir biçimde ortaya çıkmış olmaktadır. Bugün teravih adını alan ve camilerde cemaatle kılınan namaz da bu namazdan başkası değildir.<sup>61</sup>

Peygamberimiz(s.a.v.)'in, gece namazını cemaatle birlikte kılmayı üçüncü/dördüncü geceden itibaren terk etmesi, bu namazın ramazan boyunca cemaatle birlikte kılınmasının meşruiyetine herhangi bir hanel getirmemektedir. Zira Peygamber (s.a.v.) bu durumu, “*Beni, sizin yanınıza çıkmaktan alıkoyan, bu namazın size farz kılınacağı hakkındaki endişemden başkası değildir*”<sup>62</sup> şeklindeki bir illete bağlamaktadır. Bu illet de, Peygamberimiz(s.a.v.)'in vefatıyla birlikte ortadan kalkmış bulunmaktadır. İletin ortadan kalkmasıyla birlikte ona bağlı olan hükmün geri gelmesi ise usulde bilinen bir husustur. Nafil namazın evde kılınmasının daha faziletli olduğuna delalet eden, “*farz namazlar hariç kişinin evinde kıldığı namaz daha faziletlidir*”<sup>63</sup> şeklindeki hadis ise yukarıda beyan edildiği gibi, mezkûr namazın camilerde cemaatle kılınmayacağı anlamına gelmemektedir. Bu hususu hadisin ifadelerinden anlamak da mümkündür.

Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından ramazan gecelerinde kılınan nafil namazın teravih adıyla kılınmaması veya anılmaması, teravih namazının meşru olmadığına dair herhangi bir delil teşkil etmez. Bilakis günümüzde teravih adıyla kılınan namaz, Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından ramazan kıyamı adıyla kılınan namazın kendisidir. Nebvî dönemde adı ramazan kıyamı olan bu nafil namazın bu gün teravih ismiyle anılıyor olması, bu namazın mahiyetinde herhangi bir değişikliğe yol açmamaktadır. Zira burada önemli olan, nafil bir namazın ramazan gecelerinde camide cemaatle birlikte kılınmasıdır.<sup>64</sup> Kılınan bu namazın tarihî süreç içerisinde farklı isimleri almış olması onu ramazan kıyamı kapsamı dışına çıkarmamaktadır.

59 Bkz. Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahihî Müslim b. el-Haccâc*, c. 6, s.70.

60 Bkz. Buhârî, “Ezân”, 727, 728; “Teheccüd”, 1135.

61 Bkz. Şâtîbî, *el-İtisâm*, c. 2, s.194

62 Buhârî, “Teheccüd”, 1129; Müslim” Salâtü'l-müsafirîn”, 761.

63 Buhârî, “Edeb”, 6113; Müslim” Salâtü'l-müsafirîn”, 781.

64 Bkz. Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c.3, s. 59.



Diğer bir anlatımla, ramazan kıyamı kapsamında kılınan bir namazın bazı durumlardan ötürü farklı isimler alması onu farklı bir namaz haline getirmemektedir. Zira müsemma isimlerinin değişmesiyle değişmemektedir.

Ramazan kıyamının/gece namazının Hz. Âişe(r.a.)'nin yukarıda yer verilen hadisinden de anlaşıldığı gibi, Peygamber (s.a.v.) tarafından on bir rek'at halinde kılınması, bu namazın farklı kemiyetlerde kılınamayacağı anlamına gelmemektedir. Şimdi çalışmamızın ikinci bölümünü oluşturan bu konuya yakından bakmaya çalışalım.

## II. KEMİYET BAĞLAMINDA TERAVİH NAMAZI

Yukarıda ifade edildiği gibi, teşri tarihinden son dönemlere kadar teravih namazının muayyen bir kemiyetle sınırlı olduğunu söyleyen herhangi bir müçtehit de rastlanılmamaktadır. Bilakis tüm müçtehitler bu namazı, belli bir sayıyla mukayyed olmayan gece namazı kapsamında kabul etmişlerdir.<sup>65</sup> Diğer bir deyişle, müçtehitler teravih namazını herhangi bir tahdide tabi olmayan ve nefl-i mutlak ismiyle anılan ramazan kıyamı olarak görmüşlerdir. Hadis ve fıkıh kaynaklarına bakıldığında bu hususu görmek mümkündür.<sup>66</sup> Ancak bu anlayış, on sekizinci asrın sonlarına doğru vefat eden (1768) San'ânî ile Yirminci asrın ikinci çeyreğinde vefat eden (1935) Mübarekfürî tarafından hatalı bulunmuş ve bu namazın on bir rek'atla sınırlı olduğu ileri sürülmüştür.<sup>67</sup> Her iki muhaddis tarafından ileri sürülen bu görüşü sahiplenen Elbânî onu bir esere konu ederek ısrarla savunmaya çalışmıştır. Elbânî teravih namazının on bir rek'attan fazla özellikle yirmi rek'atla kılınabileceğini söyleyenleri şiddetli bir dille eleştirmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde anılan üç muhaddis özellikle Elbânî tarafından istidlal edilen delillere yer verilecek ve her delil akabinde de bu delil usul ve hadis ilimleri kriterleri bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır.

### A. Teravih Namazını On bir Rek'atla Tahdit Edenlerin İleri Sürdüğü Deliller

“Sünneti bilen hiçbir bilginin teravih namazının meşruiyeti konusunda herhangi bir kuşku duymadığını”<sup>68</sup> söyleyen Elbânî, bu namazın on bir rek'atla sınırlı olduğunu iddia etmektedir. Bunu ispat sadedinde de birçok argümana yer vermektedir. Elbânî tarafından ileri sürülen argümanlara bakıldığında bütün bunların iki

65 Bkz. İrâkî, *Tarhu't-tesrib*, s.50.

66 Bkz. İbn Nasr, Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr b. Yahyâ el-Mervezî, *Muhtasarı Kıyâmi'l-leyl ve kıyâmi Ramazan ve kitabı'l-vitir*, Hadis Akademi, Faysalabâd 1988, s.220-222; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 4, s.782-783; Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb*, c.3, s.91; c.4, s. 9;c.6,s.41,70;Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, c.3, s.61; Muallimî, *Mecmu'u Resâilî'l-Fıkıh*, c.1, s.403-405;Şenkîti, Muhammed b. Muhammed el-Muhtar, *Şerhu Zadi'l-mustakni'*(Dört yüz on yedi ders), 8/53, <http://www.islamweb.net>.

67 Bkz. San'ânî, *Subulu's-Selâm*, c.1, s.344; Mübarekfürî, *Tuhfetu'l-ihvazi bi şerhi Camii't-Tirmizi*, c. 3, s. 440

68 Elbânî, *Salâtu't-terâvih*, s. 9.

mevkûf hadise dayandığı görülmektedir. Bu hadislerin biri Buhârî, Müslim ve başka muhaddislerin rivayet ettikleri şu hadistir: “*Ebu Seleme b. Abdirrahman Hz. Âişe(r.a.)’ye Resulü Allah(s.a.v.)’ın ramazan gecelerinde ne kadar namaz kıldığını soruyor. Hz. Âişe (r.a.) ona şöyle cevap veriyor: “Resulü Allah (s.a.v.) ramazanda da diğer aylarda da on bir rek’attan fazla gece namazı kılmamıştır. Önce dört rek’at kılıyordu. Bunların ne kadar güzel ve uzun olduğunu sormayın!. Sonra aynı güzellikte ve uzunlukta dört rek’at daha kılıyordu. En sonda da üç rek’at vitir halinde kılıyordu.”*<sup>69</sup> Diğeri de Cabir b. Abdillâh (r.a.)’tan rivayet edilen şu hadistir: Cabir(r.a.) şöyle demektedir: “*Resulü Allah (s.a.v.) bizimle birlikte ramazan ayında sekiz rek’at ve vitir kıldı. Ertesi sene Mescid’de toplandık ve Resulü Allah (s.a.v.)’ın hanesinden Mescid’e çıkacağını umuyorduk. Sabah namazı vaktine kadar çıkmadı.”*<sup>70</sup>

Elbânî’nin bu iki hadisten istinbat ettiği on bir rek’atla tahdid argümanlarını şöyle sıralayıp değerlendirmemiz mümkündür:

### **Birinci Argüman**

“*Gece namazının on bir rek’at olduğu Peygamber(s.a.v.)’in fiilî sünnetiyle sabittir. Teravih namazının da bundan fazla kılınması caiz değildir.”*<sup>71</sup>

Elbânî tarafından sıklıkla dile getirilen bu argümanı şöyle değerlendirebiliriz: Peygamberimiz(s.a.v.)’in fiilî sünnetini aktaran yukarıdaki iki hadisin gece/teravih namazının on bir rek’atla sınırlı olduğuna kanıt gösterilmesi her iki hadis açısından da doğru değildir. Şöyle ki: Hz. Âişe (r.a.)’nin hadisi her üç muhaddisin zannettiği gibi, Peygamberimiz(s.a.v.)’in ramazan geceleri süresince sürekli kıldığı ve ona bağlı kaldığı rek’at sayısını beyan etmediği gibi, ramazan gecelerinde camide cemaatle birlikte kıldığı rek’at sayılarını da beyan etmemektedir. Bilakis bu hadis, Resulü Allah(s.a.v.)’in hayatı boyunca kıldığı gece namazlarının ulaştığı en yüksek rek’at sayısını beyan etmektedir. Elbânî’nin kendisi de Peygamber (s.a.v.)’in, on birden daha az rek’atla hatta bir rek’atla gece namazı kıldığını ve selefin de aynı şekilde davrandığını kabul etmektedir.<sup>72</sup> Binaenaleyh her üç muhaddisin teravih namazının on bir rek’atla tahdidi konusunda bu hadisle istidlal etmeleri yerinde değildir.

Cabir(r.a.)’in hadisine gelince bu da Elbânî tarafından delil gösterildiği on bir rek’at sayısı konusunda sarih değildir. Zira bu hadis mezkûr sayıyı açıkça içermeyişi gibi, ona dair bir işaret de taşımamaktadır. Bilakis bu hadis zahir anlamıyla teravih namazının dokuz rek’at olduğuna delalet etmektedir. Çünkü hadiste sekiz rek’at sayısı sarahaten zikredilmektedir. Burada geçen vitir kelimesinin de -her ne

69 Buhârî, “Teheccüd”, 1147; Müslim” Salâtü’l-müsafirîn”, 738.

70 İbn Nasr, Muhtasarı Kıyami’l-Leyl, s. 220; Tabarâni, Süleyman b. Ahmed, el-Mu’cemu’s-Sağır, thk. Muhammed Şekur, Beyrut 1985, I, 317.

71 Sanâni, *Subulu’s-Selâm*, c. 1, s. 344; Mübarekfürî, *Tuhfetü’l-ihvazi bi şerhi Camii’t-Tirmizî*, c. 3, s. 440; Elbânî, *Salâtü’t-terâvih*, s. 22, 75, 81.

72 Bkz. Elbânî, *Salâtü’t-terâvih*, s.108

kadar üç rek'ata hamledilmesi mümkünse de- bu kelimenin bir rek'ata hamledilmesi daha önceliklidir. Çünkü vitir kelimesi sözlükte asıl itibariyle bir rek'at için kullanılmaktadır.<sup>73</sup> Dolayısıyla Cabir(r.a.)'in hadisi Elbânî'nin iddia ettiği gibi, on bir rek'at için değil, dokuz rek'at için delil teşkil etmektedir. Hadisten anlaşılan bu zahir anlamı engelleyen bir mani veya karine de söz konusu olmadığına göre bu hadisin on bir rek'at sayısına delalet ettiğini söyleyebilmek için sağlam bir delilin var olması gerekmektedir. Zira bir kelimeyi/ifadeyi zahiri anlamının dışına hamletmek usul ilminde beyan edildiği üzere tevil kapsamına girmektedir. Sağlam delile bina edilmeyen her tevilin makbul olmadığı ise bu ilmin erbabı nezdinde bilinen bir husustur. Böyle bir delilin var olduğunu söylememiz ise görebildiğimiz kadarıyla mümkün gözükmemektedir. Nitekim böyle bir delil mevcut olmuş olsaydı, üç muhaddisimiz tarafından ortaya atılan bu görüş, daha önceleri de bazı muhaddis veya fakihler tarafından dile getirilecekti. Oysa bu tahdit görüşünü dile getiren herhangi bir muhaddis veya fakih -tespit edebildiğimiz kadarıyla- kaynaklarda zikredilmemektedir. İmam Suyûtî (ö.911/1505)'ye isnad edilen on bir rek'atla tahdid görüşü gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Suyûtî Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından kılınan teravihin yirmi rek'at olduğu şeklindeki görüşün doğru olmadığını söylüyor. Bu da teravih namazının on bir rek'atla sınırlı olduğu anlamına gelmiyor. Nitekim Suyûtî de böyle bir şey söylemiyor.<sup>74</sup>

### **İkinci Argüman**

*“Resulüallah (s.a.v.) hayatı boyunca ramazanda da diğer aylarda da on bir rek'attan fazla gece namazı kılmamıştır. Hz. Ömer(r.a.)'in de teravihi on bir rek'at halinde kılınmasına dair emri sabittir. Dolayısıyla teravihi bu sayıdan fazla kılmak caiz değildir. Zira bu hem Peygamberimiz(s.a.v.)'in fiili sünnetine hem de Râşid halifelerin davranışlarına aykırıdır.”*<sup>75</sup>

Elbânî tarafından ısrarla dillendirilen bu argümana karşı şöyle muarazada bulunmamız mümkündür:

Peygamberimiz(s.a.v.)'in hayatı boyunca on bir rek'at teravih/gece namazı kıldığını ve bundan fazla kılmadığını söylemek, değişik hadis kaynaklarında yer alan ve Peygamberimiz(s.a.v.)'in gece namazını farklı rek'atlarla kıldığını ifade eden birçok rivayetle çelişmektedir. Bu da mezkur söylemin doğru olmadığına dair yeterli bir argüman oluşturmaktadır. Çünkü hadis kaynaklarında Peygamberimiz(s.a.v.)'in, gece namazını on bir rek'attan daha az bir sayıda kıldığını gösteren rivayetler yer aldığı gibi, bu sayıdan daha fazla kıldığını ifade eden rivayetler de yer almaktadır. Şöyle ki:

73 Şenkitî, *Şerhu Zadi'l-mustakni'* (Dört yüz on yedi ders), 7/52, <http://www.islamweb.net>.

74 Bkz Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman, *el-Mesâbih fi Salâti't-terâvih*, I. Baskı, Daru'l-Kabes, Amman 1986, s.14-15.

75 Elbânî, *Salâtu't-terâvih*, s. 22. Ayrıca bkz. San'ânî, *Subulu's-selâm*, c.1, s.345; Mübarekfürî, *Tuhfetu'l-ihvazi bi Şerhi Camii't-Tirmizi*, c. 3, s. 440.

Hadis kaynaklarına bakıldığında Peygamberimiz(s.a.v.)'in gece namazını beş, yedi ve dokuz gibi farklı rek'atlar halinde kıldığını gösteren birçok sahih rivayetin yer aldığını görmek mümkündür.<sup>76</sup> Hatta Müslim'in *Sahihi*'nde Hz. Âişe(r.a.)'den rivayet edilen uzunca bir hadiste Peygamberimiz(s.a.v.)'in ömrünün son döneminde bu namazı dokuz rek'at halinde kıldığı ifade edilmektedir. Bu hadiste yer alan Hz. Âişe(r.a.)'nin, "...Allah'ın Resülü, bir namaz kıldığında ona devam etmek isterdi"<sup>77</sup> şeklindeki ifadesi de hadiste zikredilen dokuz sayısına matuftur. Bu ise Peygamberimiz(s.a.v.)'in bu namazı uzunca bir zaman dokuz rek'at halinde kıldığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla her üç muhaddis tarafından iddia edilen on bir rek'at tahdidi Müslim'de yer alan bu hadise de aykırılık teşkil etmektedir.

Peygamberimiz(s.a.v.)'in gece namazını on bir rek'attan daha az kıldığını gösteren rivayetler söz konusu olduğu gibi, bu sayıdan daha fazla rek'atla kıldığını gösteren rivayetler de kaynaklarda yer almaktadır. Nitekim Buhârî ve Müslim İbn Abbâs(r.a.)'ın şöyle dediğini rivayet etmektedirler: "*Resülullah (s.a.v.)'in gece namazı on üç rek'attı.*"<sup>78</sup> Gece namazının on bir rek'atla sınırlandırılma iddiasını açık bir biçimde reddeden bu hadis, Hz. Âişe(r.a.)'nin "*Allah Resülü ne ramazanda ne diğer aylarda on bir rek'attan fazla kılmıştır.*"<sup>79</sup> şeklindeki hadisine öncelenmesi gerekmektedir. Zira bu hadisin öncelenmesini iktiza eden ve Elbânî tarafından da kabul edilen<sup>79</sup> bir gerekçe söz konusudur. O da "*isbat edenin sözü reddedenin sözüne mukaddemdir*"<sup>80</sup> mealindeki usul kuralıdır. Usulcüler bu kuralı şöyle temellendirmektedirler: Fazlalığı rivayet edenin nezdinde artı bir bilgi mevcuttur. Çünkü bir fazlalığın varlığından haber veren ravî, fazladan bildiği bir hususu aktarmaktadır. Reddeden ravîye gelince o, bilgisi dâhilinde olmayan bir durumu nefyetmektedir. Dolayısıyla her ikisi de dile getirdikleri hususta doğru söylemektedir. Usul ve hadis ilimlerinde makbul olan bu kuralı konumuza tatbik etmek istediğimizde şunları söyleyebiliriz: Bazı geceleri Peygamberimiz(s.a.v.)'in evinde geçiren İbn Abbâs(r.a.), Hz. Âişe (r.a.)'nin muttali olmadığı bir duruma muttali olmaktadır. Bu da son derece tabîî bir durumdur. Çünkü Peygamberimiz(s.a.v.) sürekli Hz. Âişe(r.a.)'nin evinde gecelemiyorlardı. Buna göre Hz. Âişe(r.a.) validemiz, Resülüllah(s.a.v.)'da görmediği bir durumu nefyederken; İbn Abbâs(r.a.) Resülüllah(s.a.v.)'da gördüğü bir durumu aktarmaktadır. Bu ise İbn Abbâs (r.a.)'ın sözünü öncelememizi iktiza etmektedir. Aksi takdirde fiilî bir sünneti kabul etmemek gibi mahzurlu bir durumla karşılaşmış olacağız. Muhaddislerin "*sıka ravînin naklettiği ziyade makbuldür*"<sup>81</sup> şeklindeki sözleri de bu hususu veciz bir biçimde ifade etmektedir.

76 Buhârî, "Teheccüd", 1138.

77 Müslim" Salâtü'l-müsafirîn", 746.

78 Buhârî, "Teheccüd", 1138; Müslim" Salâtü'l-müsafirîn", 764.

79 Bkz. Elbânî, *Ahkâmu'l-cenâiz*, IV. Baskı, el-Mektebetü'l-İslamî, 1986 Beyrut 1986, s. 82.

80 Karâfî, Şihabuddin Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, thk: Taha Abdurrauf, I. Baskı, Şeriketu't-Tibaati'l-Fenniye, y.y., 1973, s. 369

81 İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osmân b. Salâhiddin Abdirrahmân b. Mûsâ Şehrezûrî, *Mâ'rifetu envâ'i ulumi'l-hadis*(Mukaddime), thk: Nureddin Itir, Daru'l-Fikr, Beyrut 1986, s. 85.

Binaenaleyh Hz. Âişe(r.a.)'nin rivayeti ile İbn Abbâs(r.a.)'in rivayeti arasında var olan bu farklılığı, Peygamberimiz(s.a.v.)'in, gece namazını farklı gecelerde farklı rek'atlar halinde kıldığına hamletmemiz gerekmektedir. Çünkü Peygamberimiz(s.a.v.)'in, gece namazını farklı sayılarda kıldığını gösteren başka sahih rivayetlerde de söz konusudur.<sup>82</sup> Bu rivayetlerden biri de Ebu Davûd ve İmam Ahmed tarafından rivayet edilen şu hadistir: *Abdullah b Ebi Kays Âişe(r.a.)'ye Peygamberimiz(s.a.v.)'in vitir namazını soruyor. Âişe(r.a.) şöyle cevap veriyor: Resûlullah (s.a.v.) bazen dört ve üç, bazen altı ve üç bazen de on ve üç rek'at halinde vitir kılıyordu. Resûlullah (s.a.v.) yedi rek'attan az vitir kılmadığı gibi on üç rek'atten fazla da kılmamıştır.*<sup>83</sup> İlginçtir ki İbn Abbâs(r.a.)'in rivayetiyle örtüşen ve Hz. Âişe (r.a.)'den gelen bu rivayetin senedi Elbânî tarafından da sahih görülmektedir.<sup>84</sup> Öyle anlaşılıyor gece namazının on bir rek'atla sınırlı olduğuna yoğunlaşan Elbânî, bundan farklı sayıları içeren diğer rivayetleri sağlıklı bir değerlendirmeye tabi tutmamaktadır. Peygamberimiz(s.a.v.)'in teravihi on üç rek'at şeklinde kıldığını ifade eden bu rivayette yer alan vitir kelimesini ileri sürerek burada farklı bir namazdan bahsedildiğini ileri sürmek ne Elbânî ne de başkaları açısından doğru değildir. Şöyle ki: Gece namazını on bir rek'atla sınırlayan rivayet dışındaki tüm rivayetleri zayıf kabul eden Elbânî, San'ânî ve Mübarekfür'nin böyle bir itirazı ileri sürmeleri zaten anlamlı değildir. Zira onlar on birden fazla olanı kabul etmemektedirler. Bu muhaddisler gibi düşünmeyenler açısından meseleye bakıldığında ise bu rivayette zikredilen vitir kelimesinin bir sorun teşkil etmediği açıktır. Çünkü burada yer alan vitir kelimesi gece namazı anlamında kullanılmaktadır. Nitekim vitir kelimesini içeren rivayetler incelendiğinde bu kelimenin birden çok anlamda kullanıldığı görülecektir. Çalışmamızın son bölümünde bu konuya değinilecektir.

### Üçüncü Argüman

*“Farz namazlara bağlı olarak kılınan revatib sünnetler ile istiskâ, küsuf ve bayram gibi belli durumlarda kılınan sünnet namazlarda rek'at artırımını caiz olmadığı gibi, on bir rek'at olarak kılınan teravih namazında da rek'at artırımını caiz değildir. Zira Peygamberimiz(s.a.v.) her üç tür sünnet namazında muayyen bir rek'at sayısına bağlı kaldığı gibi, teravih namazında da muayyen bir rek'at sayısına bağlı kalmıştır. Diğer bir ifadeyle, teravih namazı diğer üç namaz türüyle aynı noktada buluşmaktadır. Teravih namazının bu üç namaz türünden farklı olduğunu iddia edenler ise bunu ispatla mükelleftirler ki, bu da imkânsız gibidir.”*<sup>85</sup>

Elbânî bu ifadelerinde teravihin on bir rek'attan fazla kılınamayacağı hususunu beş usulî kurala dayandırmaktadır. Bunları bir bir ele almaya çalışalım:

82 Bkz. Buhârî, “Teheccüd”, 1138.

83 Ebu Davûd, “Salât”, 1362.

84 Bkz. Elbânî, *Salâtu't-terâvih*, s. 84.

85 Elbânî, *Salâtu't-terâvih*, s.22

3.1. Elbânî teravih namazında rek'at artırımının caiz olmadığını revâtib sünnetlerle bayram, küsuf, istiskâ gibi sünnet namazlarda bu artırımın caiz olmadığına kıyaslamaktadır. Ancak bu kıyaslama, usulî açıdan doğru değildir. Şöyle ki: Bu argümanda ibadetler arasında bir kıyas yapılmaktadır ki, ibadetlerde aslanan kıyasın caiz olmadığıdır. Nitekim Elbânî de bunu kabul etmektedir.<sup>86</sup> İbadetlerde kıyasın makbul olmamasının nedeni ise kıyası mümkün kılan en önemli şeyin illet olması ve illetin ibadetlerde -gerçekte var olsa da- akıl tarafından idrak edilememesidir.<sup>87</sup> Bazı bilginler tarafından ifade edilen ve ibadetlerde kıyasın caiz olmadığını ifade eden “*ibadetlerde asolanın Şâri'in iznine tabi olduğudur (tevkîfî)*”<sup>88</sup> şeklindeki neden de sonuç itibariyle illetin bilinmezliğine dayanmaktadır. İbadetlerde asolan bu duruma bakıldığında bunun, bütün bu namaz türlerinde hatta bütün namazlarda söz konusu olduğu görülür. Dolayısıyla tüm namazların müşterek olduğu bir noktada teravih namazını anılan namaz türlerine kıyas etmek anlamlı değildir. Aksi halde müşterek bir noktada ortak olan namazlardan birini diğerlerine kıyas etmek lazım gelir ki, bu da usulî açıdan doğru değildir. Binaenaleyh revâtib sünnetlerle belli durumlarda kılınan sünnet namazları asıl, teravih namazını da onlara ilhak edilen bir fer' olarak görmek şer'î bir delile dayanmayan kıyas ma'al fâriktir.

3.2. Elbânî'nin bu argümanı doğru olan ve olmayan birtakım bilgileri içermektedir. Doğru olan bilgi, Peygamberimiz(s.a.v.)'in revâtib sünnetlerle belli durumlarda kılınan sünnet namazlarda muayyen bir sayıya bağlı kalmasına dair verilen bilgidir. Doğru olmayan bilgi ise Peygamberimiz(s.a.v.)'in gece/teravih namazında muayyen bir sayıya bağlı kaldığıdır. Bu husus yukarıda detaylı bir biçimde beyan edilmiştir.

3.3. Bu argümanda sünnetle sabit olan bir hüküm, kıyas yoluyla ortadan kaldırılmaktadır. Usulî bir ifadeyle söylemek gerekirse, sünnet kıyasla neshedilmektedir. Şöyle ki: Teravihin yukarıda yer verilen sünnet namazlarına kıyas edilip muayyen bir sayıyla sınırlandırılması halinde, “*Gece namazı ikişer ikişer rek'atla kılınır. Sabah namazı vaktinin girmesinden korkarsan bir rek'at vitirle bitir*”<sup>89</sup>, “*Çokça secdeye varmakla nefsinde yardımda bulun*”<sup>90</sup> şeklindeki hadislerin hükmü ortadan kaldırılmış olmaktadır. Zira birinci hadis gece namazı için belli bir rek'at sayısının olmadığını ifade ederken; ikinci hadis çokça secde yapılmasını emretmektedir. Çokça secde yapmak da çok rek'atlı namazı kılmakla mümkündür. Her iki hadis de görüldüğü gibi, genelde tüm nafil namazların özelde gece namazının belli bir kemiyetle sınırlı olmadığına delalet etmektedir. Peygamberimiz(s.a.v.)'in gece namazını değişik kemiyetlerde kılması da bu hadislerin delaletine kuvvet ve açıklık kazandırmak-

86 Bkz. Elbânî, *Ahkâmu'l-cenâiz*, s. 9.

87 Bkz. Gazâlî, Muhammed b. Muhammed, *Şifâu'l-ğalil fi beyâniş-şebehi ve'l-muhili ve mesâlikit-ta'il*, thk: Hamed Kubeyî, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1390, s. 204.

88 Muhammed Manzûr İlahî, *el-Kıyas fi'l-ibadât hükmuhu ve eseruhu*, I. Baskı, Riyad 2004, s.359.

89 Buhârî, “Salât”, 472.

90 Müslim” Salât”, 489.



tadır. Şayet Peygamberimiz(s.a.v.) gece namazında muayyen bir rek'at sayısını kast etmiş olsaydı istiskâ, küsuf ve bayram namazlarında olduğu gibi, teravih namazında da muayyen bir sayıya bağlı kalacaktı. Oysa yukarıda beyan edildiği üzere böyle bir durum söz konusu değildir. Bu nedenle gece/teravih namazındaki bu durumu revâtip, bayram, küsuf ve istiskâ namazlarına kıyas etmek suretiyle ortadan kaldırmak doğru değildir.

3.4. Elbânî bu argümanda, “rek'at sayısı fiilî sünnetle meşru kılınıp kavli sünnetle tahdid edilen namaz türleri” ile “rek'at sayısı fiilî sünnetle meşru kılınıp kavli sünnetle mutlak bırakılan teravih namazını” aynı hükme tabi kılmaktadır. Nitekim hadis ve fıkıh kaynaklarına bakıldığında Peygamberimiz(s.a.v.)'in bayram, istiskâ, küsuf vb. namazları muayyen sayılarda kıldığı, buna bağlı kaldığı ve sözleriyle de bu sayıları mutlak bırakmadığı görülür. Buna karşın gece namazını farklı sayılarla kıldığı ve sözüyle de bunu mutlak bıraktığı hatta teşvik ettiği görülür. Binaenaleyh mutlak bırakılmayan namazlarda Peygamber(s.a.v.) tarafından kılınan sayıya bağlı kalmak gerekirken; mutlak bırakılan namazda muayyen bir sayıya bağlı kalmak gerekmektedir.

3.5. Elbânî'nin bu argümanda, gece namazı ile diğer mezkûr namazları aynı kategoride kabul etmesi sahih bir delile dayanmamaktadır. Çünkü gece namazında var olup diğer namaz türlerinde var olmayan birçok hüküm söz konusudur. Bu hükümlerden bazıları şunlardır: Gece namazı bir sebebe bina edilmeden meşru kılınan nafil bir namazdır. Küsuf, bayram ve istiskâ gibi namazlar ise birtakım sebeplere binaen meşru kılınan sünnet namazlardır. Bu nedenledir ki, gece namazı her gece kılınabilirken; diğer üç namaz ancak sebepleri oluştuğunda kılınabilmektedir. Gece namazı yukarıda beyan edildiği gibi, belli bir rek'at sayısı ile sınırlı değildir. Diğer üç namaz ise sadece iki rek'attan oluşmaktadır. Gece namazı adından da anlaşıldığı üzere geceye özgüdür. Buna karşın bayram namazı gündüze ait bir namaz iken; küsuf ve istiska namazları hem gündüz hem gece kılınabilmektedir. Gece namazının çokça kılınmasını ifade eden hatta teşvik eden birçok kavli sünnet kaynaklarda yer alırken; diğer üç namazın çokça kılınmasını ifade eden tek bir kavli sünnet bile söz konusu değildir. Bütün bu farklılıklara rağmen teravih namazını diğer üç namaza kıyas etmenin usulî bir temelini olmadığı açıktır. Nitekim hükümlerin farklılığı, ait oldukları şeylerin farklılığını doğal olarak beraberinde getirmektedir. Elbânî'nin bu tür hatalara düşmesinin arka planında yatan en büyük neden kanaatimizce onun hadis rivayetiyle iştilig edip usul ve fıkıh ilimlerini ihmal etmesidir.

### ***Dördüncü Argüman***

*“Bazıları, herhangi bir tahdidi belirtmeksizin namaz kılmayı teşvik eden mutlak nassları delil göstererek teravihin on bir rek'attan fazla kılınabileceğini s.a.v.unmaktadır. Bunların bu meyanda yer verdiği nasslardan ikisi şöyledir: “Çokça*



*secde etmekle kendi nefesine yardım et*”, “Resülullah(s.a.v.) ramazan kıyamını/teravihi teşvik ediyordu.” Ancak bu, Şâri’in sınırlamadığı mutlak nasslar için geçerlidir. Şar’iin herhangi bir kayıtle sınırladığı mutlak nasslarda ise bu kayda bağlı kalmak vacibdir. Teravihde, mutlak bırakılan nafîle bir namaz değildir. Nitekim teravih namazı daha önce de beyan edildiği gibi, Peygamberimiz(s.a.v.)’in nassıyla(fiilî sünnetiyle) takyid edilmiştir. Binaenaleyh mutlak nasları ileri sürerek teravihte bu kaydı devre dışı bırakmak caiz değildir.”<sup>91</sup>

Elbânî’nin ileri sürdüğü bu argüman birtakım usulî hataları ihtiva etmektedir. Bu hataları şöyle sıralayıp değerlendirmemiz mümkündür:

4.1. Elbânî bu argümanda çokça secdede bulunmayı ve ramazan gecelerinde namaz kılmayı teşvik eden hadisleri mutlak nasslar kategorisi içinde görmektedir. Oysa bu hadislerin ifadelerine bakıldığında bunun usulî açıdan doğru olmadığı görülür. Zira usulcüler mutlak terimini, “herhangi bir cinsin mahiyetini taşıyıp muayyen olmayan bir ferde delalet eden nekre isim”<sup>92</sup> şeklinde tarif etmektedirler. Mezkûr hadislerde yer alan “كثرة السجود” ile “قيام رمضان” isimleri ise nekre değil, marifedir. Çünkü her ikisi de izafe edilmek suretiyle marifeliği kesp etmiş isimlerdir. Dolayısıyla her iki isim de Elbânî’nin zannettiği gibi, mutlak değil, umum ifade eden âmm isimler/ifadelerdir.

4.2. Elbânî fiilî sünnetleri mukayyed olarak kabul ederken; kavli sünnetleri bunlara hamledilmesi gereken mutlak şekilde görmektedir. Ancak bu da usulî bakımdan doğru gözükmemektedir. Çünkü usulcüler mukayyed terimini: “Herhangi bir cinsin muayyen bir ferdini veya muayyen olmamakla birlikte artı bir nitelik taşıyan ferdi kapsayan isim”<sup>93</sup> şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu tanımda iki muayyen kategorisine yer verilmektedir. Bunlardan ilki özel isimlerdir. Bu tür isimlerin muayyen olduğu bedihîdir. Diğer (muayyen olmamakla birlikte artı bir nitelik taşıyan bir ferdi kapsayan mutlak isim) ise ilkinde nispetle kapalıdır. Bu kısma bir örnek vermek gerekirse *تحرير رقبة مؤمنة* ayetini zikretmemiz mümkündür. Çünkü burada yer alan *mümin* kavramı belli bir şahsı göstermemekle yani muayyen olmamakla birlikte artı bir nitelik olan iman vasfını taşıdığından nisbeten muayyen olarak kabul edilmektedir. Bu tanımlara bakıldığında mutlak ve mukayyed kavramlarının fiiller için değil, sözler için geçerli olduğu görülmektedir. Şöyle ki: Delalet açısından mukayyed mutlakdan daha güçlüdür. Bundan dolayıdır ki, genelde mutlak olanla değil mukayyed olanla amel edilmektedir. Bu da onun taşıdığı artı vasıftan kaynaklanmaktadır.<sup>94</sup> Aynı durum fiillere nispetle sözler için de geçerlidir. Bunun en büyük

91 Elbânî, *Salâtu’t-terâvih*, s. 32; *Tamamu’l-minne fi’t-talîk alâ fiki’s-Sünne*, I. Baskı, Daru’r-Râye, t.y., y.y., s. 252.

92 Tûfi, Ebu’r-Rebi’ Necmüddin Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerim, *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*, thk: Abdullah Türkî, II. Baskı, Vizaretu’s-Şuûni’l-İslamiyye ve’l-Evkâf, el-Memleketu’s-Suudiyye, y.y., 1998, c. 2, s. 630.

93 Tûfi, *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*, c. 2, s. 632.

94 Bkz. Kelvezânî, Ebû’l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî, *et-Temhid fi Usulî’l-Fıkıh*, thk: Mufid Muhammed, I. Baskı, Daru’l-Medenî, Cidde 1985, c. 2, s. 177-178.

belirtisi, tearuzun söz konusu olduğu bir yerde sözlerin fiillere takdim edilmesidir.<sup>95</sup> Elbâni ise bu argümanda sözleri mutlak olarak kabul ederken; fiilleri mukayyed olarak kabul etmektedir. Diğer bir anlatımla, kavli sünnetleri fiili sünnetlerle takyid etmekte ve dolayısıyla fiillerin delaletiyle amel edip sözlerin mutlaklığını itibara almamaktadır. Bu da usulî prensiplere aykırılık teşkil etmektedir. Kaldı ki Elbâni, burada herhangi bir tearuz söz konusu olmaksızın mutlak olarak kabul ettiği sözleri mukayyed olarak kabul ettiği fiillere hamletmektedir. Burada herhangi bir tearuzun olmadığını şöyle ifade etmemiz mümkündür: Peygamberimiz(s.a.v.)’in teravih namazına ilişkin fiil ve sözlerine bakıldığında, O’nun sözle teşvik ettiği bu namazın bir kısmını kılmakla iktifa ettiği görülür. Bunda da herhangi bir tearuz veya çelişki söz konusu değildir. Çünkü fiil, sözün delalet ettiği şeyin bir kısmına tekabül etmektedir. Oysa fiil ile söz arasında herhangi bir tearuzun söz konusu olabilmesi için fiilin, sözün delalet ettiği şeyin zıddına delalet etmesi gerekir ki, burada böyle bir durum söz konusu değildir. Zira argümanda sözü edilen fiil, sözün zıddı olmadığı gibi, muarız da değildir. Bu hususu şöyle de ifade edebiliriz: Peygamberimiz(s.a.v.) ümmeti için meşru kıldığı gece/teravih namazının bir kısmını kılmıştır. Kıldığı bu namaz da yukarıda yer verilen ve mutlak nafile namazın bir sayıyla sınırlı olmadığını gösteren sözlerinin kapsamı içinde yer almaktadır. Zira bu hadislerde yer verilen mutlaklık Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından kılınan namazı kapsadığı gibi, bundan fazlasını da kapsamaktadır. Peygamberimiz(s.a.v.)’in meşru kıldığı namazın bir kısmını kılmaması, mutlak sözlerinin kapsamında yer alan diğer kısmın iptali anlamına gelmemektedir. Aksi halde Resülüllah(s.a.v.)’a ait olan sözlü sünnetlerin birçoğunun devre dışı bırakılması lazım gelmektedir. Nitekim böyle bir anlayışı kabul ettiğimizde iki mahzurlu durum kaçınılmaz olacaktır: Bunlardan biri, Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından örneklik bağlamında yapılan fiillerin dışında kalan tüm fiillerin işlevsiz bırakılmasıdır. Diğeri de nebevî fiillerin meşruiyetine delalet eden mutlak sözlerin nedensiz olarak takyid edilmesidir.

Teravih namazıyla ilgili bu durumu, benzer iki örnekle izah etmek gerekirse şunları söyleyebiliriz: Peygamber (s.a.v.) “*Yapılan iki umre, aralarındaki günahlar için kefarettir olur*”<sup>96</sup> mealindeki hadisiyle umre ibadetinin çokça yapılmasını teşvik etmektedir. Oysa Peygamberimiz(s.a.v.) bu ibadeti yılda bir defa yapmıştır. Diğer örneğimiz de Buhârî’nin rivayet ettiği şu hadistir: “*Allah katında en sevimli namaz Davûd’un namazıdır. Allah katında en sevimli oruç Davûd’un orucudur. Davûd gecenin yarısına kadar uyuyordu. Üçte birinde kalkıp namaz kılıyordu(kıyam). Sonra gecenin altıda birine tekabül eden kısmında tekrar uyuyordu*”<sup>97</sup> Peygamberimiz(s.a.v.) Davûd(as)’un oruç tutma şeklini (bir gün oruçlu, bir gün değil) övdüğü halde kendisi bu orucu tutmamıştır. Elbâni’nin bu argümanda teravih namazıyla ilgili ileri sürdüğü

95 İrakî, Ebû Zür’a Veliyüddin Ahmed b. Abdürrahim İbnü’l-İrakî, *el-Ğaysu’l-hâmi’ şerhu Cemî’i’l-cevâmi’*, thk: Muhammed Tamir Hicazi, I. Baskı, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, y.y., 2004, s. 677.

96 Buhârî, “Hac”, 1773.

97 Buhârî, “Teheccüd”, 1131.

mantığı dikkate alacak olursak umre ibadetinin tekrar edilmesinin ve Davûd(as)'un oruç tuttuğu gibi oruç tutmanın caiz olmadığını söylememiz gerekecektir.

Binaenaleyh Peygamberimiz(s.a.v.)'in fiil ve sözlerini doğru anlayabilmemiz için şu usulî yöntemi dikkate almamız gerekmektedir: Peygamberimiz(s.a.v.)'in herhangi bir sözü umum ifade ediyorsa bu umumu itibara almamız zorunludur. Peygamberimiz(s.a.v.)'in bu sözünde dile getirdiği hususu yapıp yapmaması ise bu umuma herhangi bir halel getirmemektedir. Çünkü Peygamberimiz(s.a.v.)'in dile getirdiği bu tür sözlerin kapsamında yer alan hususları yapıp yapmaması umurun makbul olma şartları arasında yer almamaktadır.<sup>98</sup> Şu var ki, Peygamberimiz(s.a.v.)'in, umum ifade eden sözlerinin kapsamıyla amel etmiş olması bu sözlerin delaletine açıklık katmaktadır. Zira bu durumda nebevî sözlerle nebevî fiiller aynı hususu ifade etme noktasında buluşmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Peygamberimiz(s.a.v.)'in, umum ifade eden sözlerinin kapsamında yer alan hususların bir kısmını yapmaması bu sözlerin hüccet olma durumuna halel getirmediği gibi, tümünü yapmaması da buna halel getirmemektedir.<sup>99</sup> Nitekim Peygamberimiz(s.a.v.) ramazan gecelerinde gece namazını/teravihi teşvik etmekle birlikte bir kısmını yapmakla iktifa ettiği gibi, ramazan umresiyle Davûd(as)'un oruç tutma şeklini teşvik etmekle birlikte kendisi böyle davranmamıştır.<sup>100</sup>

4.4. Elbânî mezkûr argümanında Peygamberimiz(s.a.v.)'in fiillerini nass olarak nitelendirmektedir.<sup>101</sup> Bu ise usulcüler tarafından nassla ilgili verilen bilgilerle pek örtüşmemektedir. Zira usulcüler nassı, fiillerin değil, sözlerin bir niteliği olarak görmektedirler.<sup>102</sup>

### **Beşinci Argüman**

*“Teravih namazını on bir rekattan fazla kılan biri, Peygamberimiz(s.a.v.)'in nasıl kıldığı belli olan bir namazı O'ndan farklı kemiyet veya keyfiyette kılan benzer. Yukarıda zikredilen mutlak nassları delil göstererek böyle bir namazı kılan kişi, “benim kıldığım gibi namaz kılınız” hadisini unuttuğunun farkında bile değildir. Bu insan öğle namazını beş, sabah namazının sünnetini dört rek'at kılan birine veya bir rek'atta iki ruku'da bulunan kimseye veyahut bir rek'atta birçok secde yapana benzer.”<sup>103</sup>*

Bu argümanda dile getirilen hususlara bakıldığında onların sağlam usulî kurallara bina edilmediği görülür. Zira teravih namazındaki artışı dört rek'atlı bir namazdaki artışa benzetmek doğru değildir. Bunun doğru olmadığını gösteren en büyük delil de, tüm müçtehitlerin teravih namazında artışı caiz görmeleridir.

98 Sabihî, İbrahim b. Muhammed, 'Adedu salâti't-terâvih, I. Baskı, Riyad 1409, s. 61.

99 Sabihî, 'Adedu salâti't-terâvih, s. 61.

100 İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, 27. Baskı, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1994, c. 2, s.89.

101 لأنها صلاة مقيدة بنص عن رسول الله/ وسلم عدد ركعات قيام الليل انما هو احدى عشرة ركعة بالنص الصريح من فعل رسول الله صلى الله

102 Karâfî, *Şerhu Tenkihil-fusûl*, s. 36.

103 Elbânî, *Salâtu't-terâvih*, s. 32.

Dört büyük imamın da içinde bulunduğu müçtehitler<sup>104</sup> tarafından kabul edilen bu durumu, hiçbir müçtehit tarafından dile getirilmeyen bir duruma benzetmek, görebildiğimiz kadarıyla, iki temel nedenden ileri gelmektedir: Bunlardan biri sağlam muhakeme ve ince mukayese gücünü kazandıran usul ve mantık ilimlerini yeterli düzeyde bilmemektir. İkincisi de şer’î deliller arasında var olan hiyerarşi ve bu delillerden hüküm istinbât etme yöntemlerini göz ardı etmektir. Nitekim bu yöntemlerle istinbât edilen hükümlerden biri de Peygamberimiz(s.a.v.)’in fiillerini yapılaş şekilleri bakımından bir ayırıma tabi tutmaktır. Çünkü Peygamber (s.a.v.) tarafından sürekli aynı şekilde yapılan bir fiil ile değişik şekillerde yapılan diğer bir fiili aynı hükme tabi kılmak usulî açıdan doğru değildir. Bu nedenledir ki, usulcüler Peygamber(s.a.v.) tarafından sürekli aynı şekilde yapılan fiil türünde O’na ittiba etmeyi bağlayıcı görmektedirler. Onlara göre bu tür fiillerde yapıldığı şekle/ niteliğe bağlı kalmak zorunludur. Buna karşın usulcüler Peygamberimiz (s.a.v.) tarafından değişik şekillerde yapılan fiildeki farklılığı o fiilin meşruiyetine delil göstermişlerdir.<sup>105</sup> Usulcüler buradan hareketle umum ifade eden nebevî sözlerden -bu sözlerin kapsamına girdiği halde- Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından yapılmayan kısmının da meşru olduğunu istinbat etmişlerdir. Böylece usulcüler Peygamberimiz(s.a.v.)’in kavli sünnetlerini ihmal etmedikleri gibi, fiili sünnetlerini de ihmal etmemişlerdir.

Elbâni’nin, “*benim namaz kıldığım gibi namaz kılınız*”<sup>106</sup> mealindeki hadisle yaptığı istidlale gelince bunun da doğru bir istidlal olmadığını şöyle ifade edebiliriz: Bu hadis iki delalet türünü içermektedir: Biri mantûk delaleti diğeri de mefhum delaletidir. Mezkûr hadis mantûku ile Peygamberimiz(s.a.v.)’in namazına benzeyen namazların meşruiyetine delalet ederken; mefhumu ile de O’nun namazına benzemeyen namazları nehyetmektedir. Öte taraftan yukarıda beyan edildiği üzere nafil namazı çokça kılmayı teşvik eden birçok hadis söz konusudur ki, bunlar da bu hadisin mefhumuna muhaliftir! Usulcü ve muhaddisler bu tür durumlarda lafzın mantûkunu mefhumuna takdim etmektedirler. Çünkü mantûkun manaya delaleti mefhumun manaya delaletinden daha güçlüdür.<sup>107</sup> Usulcülerin teravih/gece namazında Peygamberimiz(s.a.v.)’in kıldığı rek’at sayısından daha fazla kılınabileceğinin meşru olduğuna hükmetmeleri de buradan kaynaklanmaktadır. Diğer bir anlatımla, anılan hadis, kemiyet ve keyfiyet konusunda Peygamber(s.a.v.)’e ittiba etmenin gerekliliğine delalet ediyorsa da bu delalet, başka naslarla istisna edilmeyen veya bu kapsamda bırakılan namazlara has kalmaktadır. Gece/teravih namazı ise “*Gece namazı ikişer ikişer rek’at kılınır. Sabah namazı vaktinin girmesinden korkarsan bir rek’at vitirle sonlandır. Bu kıldığın namazı vitir kılar*”<sup>108</sup> hadisi ve vb. hadislerle bu kapsamın dışında bırakılmıştır.

104 Bkz. İbn Abdilber, Ebu Amr Yusuf b. Abdillâh, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullâh b. Muhammed el-Kurtubi, *el-İstizkâr*, thk: Salim Muhammed-Muhammed İvâd, I. Baskı, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. 2, s. 62-63.

105 Bkz. Sabihî, *‘Adeu salâti’-terâvih*, s. 64-65.

106 Buhâri, “Ezân”, 631.

107 Bkz. Sabihî, *‘Adeu salâti’-terâvih*, s. 65.

108 Buhâri, “Salât”, 473.

### **Altıncı Argüman**

“Ali Mahfûz’un beyanından da anlaşıldığı üzere, cumhura göre Peygamberimiz (s.a.v.), gerektirici bir neden olmakla birlikte bir şeyi terk ediyorsa bu şeyi terk etmek sünnet niteliğini kazanır ve sünnetu’t-terk adını alır. Dolayısıyla terk edilen bu şeyin yapılması bid’at kapsamına girer. Umum ifade eden nasları ileri sürerek Peygamberimiz(s.a.v.)’in fiil ve terklerini göz ardı etmek, müteşabih olana uymak anlamına gelir ki, Yüce Allah’ın bunu nehyettiği malumdur. Binaenaleyh Peygamberimiz(s.a.v.)’in beyanından sarf-i nazar ederek umum ifade eden naslara dayanmak, sonradan telafisi mümkün olmayan birçok bid’at kapısının açılmasına yol açacaktır. Reğaib namazı, Şaban ayının on beşinci gecesinde kılınan namaz, bayram, küsuf ve teravihnamazları için okunan ezan bu bid’at türlerinden birkaçıdır.”<sup>109</sup>

Elbânî bu argümanda Peygamberimiz(s.a.v.)’in, gerektirici bir neden (المقتضى) olmakla birlikte teravih namazını on bir rek’attan fazla kılmamasını *terk sünneti* kapsamında değerlendirmektedir. Bu nedenledir ki, o bu namazın on bir rek’attan fazla kılınmasını bid’at olarak görmektedir. Ancak Elbânî bu görüşünü yanlış argümanlara bina etmektedir: Şöyle ki: Usulcülere göre nebevî fiillerin üç durumu söz konusudur.

#### **1. Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından Yapılan Fiiller**

Peygamberimiz(s.a.v.)’in bir fiili işlediği sabit olunca o fiilin Resülüllah (s.a.v.)’a nisbeti sabit olur. Ancak usulcüler bu fiilin sünnet niteliğini kazanabilmesi için birtakım şartları taşımasını söylemektedirler ki, burada bunlara yer verilmemiştir.<sup>110</sup> Teravih namazını bu tür fiiller için örnek verebiliriz.

#### **2. Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından Terk Edilen Fiiller**

“Ateşin temas ettiği bir şeye dokunmaktan ötürü abdest almayı terk etti”<sup>111</sup> örneğinde görüldüğü üzere Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından terk edildiği sabit olan fiiller bu kapsama girmektedir. Usulcüler arasında tartışmalı olan bu fiil türünde tercihe şayan olan görüş bunun sünnet olduğu yönündedir.<sup>112</sup>

#### **3. Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından Yapılıp Yapılmadığı Nakledilmeyen Fiiller**

Namaz için yapılan niyetin telaffuz edilmesi örneğinde görüldüğü gibi, Peygamber (s.a.v.) tarafından ne yapıldığı ne de terk edildiği bilinmeyen fiiller bu kategoriye girmektedir. Usulcüler bu fiil türü hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bu şekil fiilleri terk sünneti kapsamında görmektedirler. Bunların başında gelen İbn Kayyim(ö.751/1350) bu konuda şunları söylemektedir: “*Sahabilerin*

109 Elbânî, *Salâtu’t-terâvih*, s.32-33.

110 Bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Hıdır Hüseyin, Haseneyn Mahluf ve Dırâz talikâtlarıyla birlikte), thk: Ahmed Mustafa ve Seyyid Zekeriyya, Daru’l-Fadîle, y.y., t.y., c. 4, s. 66-82.

111 Müslim” Hayz”, 354.

112 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c. 4, s. 68.

*Peygamberimiz(s.a.v.)'in bir fiili terk etmesine yönelik yaptıkları nakiller iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi Peygamberimiz(s.a.v.)'in bir fiili terk ettiğini veya bir fiili işlemediğini sarih bir biçimde nakletmeleridir. Diğeri de Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından yapıldığı takdirde mutlak anlamda sahabilerin nakline konu olacak olan bir fiilinakletmemeleri.”<sup>113</sup>*

Çoğu usulcüler ise bazıları tarafından *terk sünneti* kapsamında değerlendirilen bu kabil fiilleri sünnet olarak görmemektedirler. Onlara göre sünnet: Resülüllah(s.a.v.)'tan nakledilen ve teşri niteliği taşıyan söz, fiil ve takrirlerden ibarettir.<sup>114</sup> Bu tanıma göre Peygamberimiz(s.a.v.)'den sahih senedlerle sabit olmayan fiiller sünnet kapsamına girmemektedir. Nitekim bu tür terk fiilleri sünnet olarak kabul edildiği takdirde terk sünneti adı altında bir kapı açılır ve birçok hadis uydu-rulabilir. Dolayısıyla fiillerin Peygamberimiz(s.a.v.)'e aidiyeti konusunda takip edilmesi gereken en sağlam yöntem senedi itibara almaktır. Daha açık bir anlatımla, sahih senedlerle sabit olan fiilleri sünnet olarak kabul etmek; bu konumda olmayan fiilleri de sünnet olarak kabul etmemektir. İbn Neccâr (ö.643/1245) bu meyanda şöyle demektedir: ”*Peygamberimiz (s.a.v.) şu fiili terk etti*” şeklinde bir nakil yapılırsa bu yine fiilî sünnet kapsamına girmektedir.”<sup>115</sup>

Yukarıda verilen bilgiler ışığında Hz. Âişe(r.a.)'nin, “*Resülüllah ramazanda da diğer aylarda da on bir rek'attan fazla gece namazı kılmamıştır*” sözüne bakıldığında, bu sözün mantük yoluyla fiilî sünnetin on bir rek'at şeklinde vuku bulduğunu ifade ettiği görüldüğü gibi, mefhum yoluyla da bu sayıdan fazla olanı nefyettiği görülür. Ancak Hz. Âişe (r.a.) bu sözünde Peygamberimiz(s.a.v.)'in on birden fazla olanı terk ettiğini rivayet etmemektedir. Oysa bir fiilin nefiy halinde nakledilmesi ile terk edilmesinin nakledilmesi birbirinden çok farklıdır. Şöyle ki: Bir fiilin nefiy halinde nakledilmesi Peygamberimiz(s.a.v.)'e bir sünneti izafe etmemektedir. Diğer bir ifadeyle, bir sünneti ortaya koymamaktadır. Aksine Peygamberimiz(s.a.v.)'den bir fiilin sadır olduğuna dair bir bilginin olmadığını haber vermektedir. Bir fiilin terk şeklinde rivayet edilmesi ise Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından bir fiilin terk edildiğini ve terk edilen bu fiilde bir kastının olduğunu göstermektedir. Bu nedendir ki, bu şekilde rivayet edilen terk sünnetleri Peygamberimiz(s.a.v.)'e izafe edilen fiiller kapsamında yer almaktadır. Sahih senedlerden yoksun olan fiillerin Peygamber (s.a.v.)'e nisbet edilmesinin caiz olmaması da buradan kaynaklanmaktadır. Binaenaleyh Hz. Âişe(r.a.)'nin mezkûr sözünden muradı, Peygamberimiz(s.a.v.)'in teravih namazını on bir rek'attan fazla kıldığına dair bilgisinin olmadığını ifade etmektir. Onun bu sözü Peygamberimiz (s.a.v.)'in bunu kasten terk ettiği gibi bir anlama delil teşkil etmemektedir. Bu nedendir ki, Hz. Âişe(r.a.)'nin, “*Allah Resülü*

113 İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, thk: Muhammed İbrahim, I. Baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1991, c. 2, s. 281.

114 Şâtbi, *el-Muvâfakât*, c.4, s.15.

115 İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed, *Şerhu'l-kevkebi'l-munir*, thk: Muhammed Zuhaylî ve Nezir Hammad, Mektebetu'l-Ubeykan, y.y., t.y., c. 2, s.165.



*ne ramazanda ne diğer aylarda on bir rek'attan fazla kılmıştır*” şeklindeki sözü ile Elbânî tarafından da kabul edilen, “Peygamberimiz on ve üç rekât vitir kılıyordu” anlamındaki sözü arasında herhangi bir çelişki yoktur. Zira Hz. Âişe (r.a.), ilk sözünde Peygamberimiz(s.a.v.)’de o ana kadar görmediği bir durumu nefyetmektedir. İkinci sözünde ise daha sonra Peygamberimiz(s.a.v.)’de gördüğü bir fazlalığı rivayet etmektedir. Dolayısıyla burada herhangi bir tearuzun varlığından söz etmemiz mümkün değildir. Bu iki söz arasında bir tearuz söz konusu edilse bile bu tearuzun giderilmesi son derece kolaydır. Zira daha önce beyan edildiği üzere bir fiili isbat eden onu nefyedene öncelenmektedir. Burada da aynı durum söz konusudur. Buna göre Hz. Âişe (r.a.)’in on üç sayısını içeren rivayeti on birden fazlasını nefyeden rivayetine takdim edilir. Çünkü bir şeyi nefyetmek onu bilmemekten kaynaklanırken; bir şeyi isbat etmek onu bilmekten kaynaklanmaktadır. Bilgisizlik ise bilgiye karşı duracak bir güce sahip değildir ki, ona muarız olabilsin veya takdim edilebilsin.

Elbânî’nin mezkûr argümanda on bir rek’attan fazla kılınan teravih namazını aslı olmayan Reğaib vd. hususlara benzetmesi ise benzetme mantığının bilinmemesinden kaynaklanan açık bir hatadır. Çünkü teravih namazı daha önce beyan edildiği üzere sözlü ve fiilî sünnetle sabit olan meşru bir namazdır. Teravihin benzetildiği Reğaib ve diğer mezkûr hususlar ise hiçbir sahih delile dayanmayan bir takım uydurmalarıdır. Ali Mahzûf(ö/1361/1942)’un Elbânî tarafından alıntılanan ifadelerine bakıldığında ise onun, bu ifadelerde hakkında delil olmayan hususlardan bahsettiği görülür. Bunun en büyük göstergesi ise bu bağlamda verdiği Reğaib namazı, bayram ve teravih namazları için ezan okumak gibi aslı olmayan hususlara dair örneklerdir.<sup>116</sup>

### **Yedinci Argüman**

“*Yezid b. Husayfa tarafından rivayet edilen, “Hz. Ömer(r.a.) döneminde insanlar ramazan gecelerinde yirmi rekât gece namazı(teravih) kılıyorlardı”<sup>117</sup> şeklindeki mevkûf hadis zayıftır. Şöyle ki: İmam Malik Sâib b. Yezid’in şöyle dediğini rivayet etmektedir: “Hz. Ömer(r.a.) Übey b. Ka’b ile Temîm ed-Dârî’ye ramazan gecelerinde on bir rekât (teravih)namazını kılmalarını emretmiştir.”<sup>118</sup>Nitekim Yezid b. Husayfa İmam Ahmed (ö.241/855) tarafından munkeru’l-hadis olarak nitelendirilmektedir. Bu râvî Zehebî gibi bir hadis bilgini tarafından zayıf râvileri içeren el-Mizân adlı eserinde zikredilmektedir. Bu rivayetinde ızdırab söz konusudur. Zira mezkûr ravi bir rivayetinde yirmi bir sayısına yer verirken; diğer bir rivayetinde ise yirmi üç sayısına yer vermektedir. Bu râvî İbn Hacer tarafından sadece sika olarak ta’dil edilmektedir. Buna karşın Hz. Ömer(r.a.)’in on bir rekât kılınmasını emrettiğini ifade eden rivaye-*

116 Bkz. Ali Mahfûz, *el-İbdâ’ fi medarri’l-ibtidâ’*, I. Baskı, thk: Said b. Nasr, Mektebetu’l-Rüşd, Riyad 2000, s. 29.

117 Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk: Muhammed Abdülkadir Atâ, III. Baskı, Daru’l-Kutubi’l-İlmiye, Beyrut 2003, c. 2, s. 698.

118 Mâlik, b. Enes, Abdullah el-Asbahî el-Himyerî, *el-Muvatta*, thk: Muhammed Mustafa Azamî, I. Baskı, Muessesetu Zayed b. Sultan, Ebu Zabî 2004, c. 2, s.158.



*ti bize aktaran Sâib b. Yezid öncelenmesini gerektiren tâdil vasıflarını taşımaktadır. Çünkü bu ravî İbn Hacer tarafından hem sıkı hem de sebt olarak vasıflandırılmaktadır. Rivayetinde herhangi bir ızdırab da söz konusu değildir.*<sup>119</sup>

Elbânî'nin bu argümanda yer verdiği hususları hadis ilmi kriterleri çerçevesinde şöyle değerlendirmemiz mümkündür:

1. "Hz. Ömer(r.a.) döneminde insanlar ramazan gecelerinde yirmi rek'at gece namazı (teravih) kılıyorlardı" şeklindeki rivayetin sahibi Yezid b. Husayfa meşhur bir tabii olup İmam Ahmed (Esrem rivayeti), Ebu Hatim(ö.327/938), Nesâî(ö.303/915) ve İbn Sa'd gibi hadis otoriterleri tarafından sıkı olarak kabul edilmiştir. Cerh ve tâdil ilminin büyük bilgini Yahya b. Ma'in(ö.233/848) bu ravîyi sıkı ve hüccet olarak nitelendirdiği gibi, İmam Malik başta olmak üzere tüm müçtehit imamlar onun rivayetleriyle istidlal etmişlerdir. İbn Hibbân(ö.354/965) da bu ravîyi sıkı ravîler arasında zikretmektedir.<sup>120</sup>

2. İmam Ahmed'in Yezid b. Husayfa'yı "munkeru'l-hadis" olarak nitelendirmesi, bu ravîden gelen rivayetlerin zayıf olduğu veya kabul edilmemesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Zira İmam Ahmed bu kavramı daha sonraki dönemlerde belirginleşen ıstilahî anlamında kullanmamıştır.<sup>121</sup> Nitekim İbn Hacer bu ravînin yukarıdaki rivayetiyle istidlal ettikten sonra onunla ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "İmam Ahmed munkeru'l-hadis nitelemesini akranlarına nispetle daha az bilinen hadisleri rivayet edenler için kullanmaktadır. Bu durum ilgili ravînin durumunun istikra edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Nitekim İmam Malik ve diğer tüm imamlar İbn Husayfa'nın rivayetlerini hüccet saymaktadırlar."<sup>122</sup>

İmam Ahmed İbn Hacer'in bu sözlerinden de anlaşıldığı gibi *munkeru'l-hadis* nitelemesiyle, ilgili ravînin rivayetini yermeyi değil, akranı tarafından rivayet edilmeyen birtakım hadisleri rivayet ettiğini söylemektedir. Hadis bilginleri *infirâd* adını verdikleri bu hususu bir yergi nedeni değil, bir meziyet sebebi olarak görmektedirler. Zehebî (ö.748/1348) bu konuda şöyle demektedir: "Sıkı ve hafız olan bir ravînin akranı tarafından rivayet edilmeyen bazı hadisleri rivayet etmesi (*infirâd*) -galat ve vehmi bilinen biri değilse- onun hadis ilmindeki rütbesini yükseltir, bu ilme itina gösterdiğini ifade eder ve akranı tarafından bilinmeyi zapt ettiğini bildirir. Bu konuda ilk olarak sahabîlere bakmak lazım. Büyük olsun küçük olsun sahabîlerden her biri mutlaka bir sünneti rivayet hususunda *infirâda* düşmüştür. Şimdi kalkıp da bu hadise tabi olunmaz mı diyeceğiz! Aynı durum tabîler için de söz konusudur. Zira onların da her birinde diğerlerinde olmayan bir bilgi mutlaka vardır."<sup>123</sup>

119 Elbânî, *Salâtu't-terâvih*, s.48-55.

120 Bkz. Askalâni, *Tehzibu't-tehzib*, I. Baskı, Matbaatu Daireti'l-Maârif, Hindistan 1326, c.11, s. 340.

121 Ensari, İsmail b. Muhammed, *Tashihu hadisi salâti't-terâvih işrin rek'a*, III. Baskı, Mektebetu'l-İmamiş-Şâfiî, Riyad 1988, s.14.

122 Askalâni, *el-Hedyûş-sâri*, thk: Abdülaziz b. Bâz, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995, s.632.

123 Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdillah Muhammed, *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk: Ali Muhammed, I. Baskı, Daru'l-Marife, Beyrut 1963, c.3, s. 140.

3. İmam Zehebî'nin *el-Mizan* isimli eserinde Yezid b. Husayfa adlı ravîye yer vermiş olması, Elbânî'nin zannettiği gibi, onun zayıf olduğu anlamına gelmez. Çünkü Zehebî bu eserde birçok sıkı ravîye de yer vermektedir. Nitekim kendisi bu hususu şöyle dile getirmektedir: “*Bu eser asıl itibariyle zayıf ravîleri konu edinmektedir. Ancak bu eserde müdafaa etmek istediğim ve hakkındaki eleştirilerden etkilenmeyen birçok sıkı ravîye de yer vermişim.*”<sup>124</sup> Zehebî bununla da kalmamış, hakkında eleştiri yapıldığı halde sıkı olan ravîleri beyan etmek amacıyla bir risale de kaleme aldığını bizzat kendisi söylemektedir.<sup>125</sup> Buhârî ve Müslim gibi cerh niteliklerine vâkıf olan muhaddislerin Yezid b. Husayfa'nın rivayetlerini hüccet kabul etmeleri bu ravînin Elbânî'nin düşündüğü gibi, zayıf olmadığını açık bir biçimde göstermektedir.<sup>126</sup>

4. Elbânî'nin: “*Yezid b. Husayfa'nın rivayetinde ızdırab vardır. Zira mezkûr ravî bir rivayetinde yirmi bir sayısına yer verirken; diğer bir rivayetinde ise yirmi üç sayısına yer vermektedir*” şeklindeki iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü bu rivayetler arasında gerçek anlamda bir çelişki değil, uyum bulunmaktadır. İbn Hacer bu uyumu şöyle dile getirmektedir: “*Bu rivayetlerde sözü edilen sayı farklılıkları, bir ve üç rekât şeklinde kılınabilen vitir farklılığından kaynaklanmaktadır. Râvî âdeti şöyle demektedir: Onlar bazen bir rekât vitir kılarken bazen de üç rekât vitir kılıyorlardı.*”<sup>127</sup> Binaenaleyh her ihtilaf ızdırabı doğurmamaktadır. Aksi halde Elbânî tarafından itibara alınan Sâib b. Yezid'in rivayetinde de ızdırabın var olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü onun rivayetinde de birtakım farklılıklar söz konusudur. Hatta onun rivayetinde var olan farklılıklar Elbânî tarafından cerh edilen rivayetteki farklılıklardan daha fazladır. Ancak muhaddisler bu tür rivayetlerde ilk etapta uyum/cem' yöntemine başvurmuşlardır. İbn Hacer bu bağlamda Yezid b. Husayfa'nın rivayetindeki farklılıkları birbiriyle uyumlu bir şekilde yorumladığı gibi, Sâib b. Yezid'in rivayetindeki farklılıkları da birbiriyle uyumlu bir biçimde yorumlamakta ve şöyle demektedir: “*Birbirinden farklı sayıları içeren bu rivayetlerin arasını bulmak mümkündür. Zira bu sayı farklılıkları farklı (insanî) durumlardan kaynaklanabildiği gibi, namazdaki kıraatin uzatılıp uzatılmama durumlarından da kaynaklanabilir. Nitekim namazdaki kıraat uzatılınca rekât sayısı azalırken; kıraat kısaltılınca da rekât sayısı artmaktadır. Davûdî başta olmak üzere birçok bilgin bunu kesin bir biçimde ifade etmektedir.*”<sup>128</sup> Bu da gece namazının temelde iki şekilde kılınabileceği anlamına gelmektedir. Bunlardan biri rekâtların az; kıyamın uzun tutularak kılınmasıdır. Peygamberimiz (s.a.v.) bu şekilde gece namazını kılıyordu. Buhârî'nin Abdullah b. Mes'ûd (r.a.)'dan rivayet ettiği, “*Bir gece Resulü Allah (s.a.v.) ile birlikte namaz kıldım. Resulü Allah (s.a.v.) kıyama öyle uzattı ki ben kötü bir şeye niyetlendim. O nedir diye sorulunca Abdullah: Namazı bırakıp oturmayı ve Resulü Allah (s.a.v.)'ı yalnız bırakmayı*

124 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, c. 4, s. 616.

125 Zehebî, *er-Ruvûtu's-sikât el-mutekellemu fihim bimâ lâ yucibu reddehum*, thk: Muhammed İbrahim, I. Baskı, Daru'l-Beşair, Beyrut 1992, s. 23.

126 Buhârî, “Salât”, 470; Müslim” Salât”, 444; Askalâni, *el-Hedyu's-Sârî*, s. 632.

127 Askalâni, *Fethu'l-Bârî*, c. 4, s.782.

128 Askalâni, *Fethu'l-Bârî*, c. 4, s.782.

*düşündüm*<sup>129</sup> şeklindeki hadis bu hususu açıkça ifade etmektedir. Diğeri de kıyamın kısa tutulup rekâtların artırılarak kılınmasıdır. Şu da bir gerçektir ki, her iki tarzda kılınabilen gece namazının münferiden veya cemaatle kılınması aynı hükme tabi değildir. Zira nasslar her ne kadar cemaat ve infirad ayırımı yapmaksızın gece namazının uzunca kılınmasını teşvik ediyorsa da cemaatle kılınan namazın münferiden kılınan namaz gibi uzatılmayacağı yine nasslarda yer almaktadır. Nitekim Buhârî Resûlüllah(s.a.v.)'ın şöyle dediğini rivayet etmektedir: “*Biriniz insanlara imamlık yaparsa namazı hafif tutsun. Zira insanlar içinde güçsüz, hasta ve yaşlı olanları vardır. Kendisi için namaz kılsa dilediği kadar uzatabilir*”<sup>130</sup> Bu hadiste yer alan *hafif tutsun* ifadesi farz olsun nafil olsun tüm namazlarda imamlık yapanları kapsamaktadır. Çünkü usulde beyan edildiği gibi, nassların nüzul sebeplerine değil lafızlarının umumuna itibar edilir. Buradan hareketle şunu söylememiz mümkündür: Cemaatle kılınan bir namazda kıyamın uzun tutularak kılınmasına güç yetirenler veya bunu talep edenler varsa namazın bu şekilde kılınması daha faziletlidir. Zira Peygamberimiz (s.a.v.) hanesinde gece namazını bu şekilde kılıyordu. Şayet kıyamın uzun tutulmasına tahammül edenler yoksa veya azsa veyahut bu şekilde kılmak istemiyorlarsa -kılınan namaz nafil ise- rekâtların artırılması şeklinde namaz kılmak daha faziletlidir.<sup>131</sup> Kaynaklarda yer alan rivayetlere bakıldığında Hz. Ömer(r.a.) döneminde de insanlar ilk etapta birinci şekliyle nafil namaz kılıyorlardı. Zira İmam Malik Sâib b. Yezid'in şöyle dediğini rivayet etmektedir: *Ömer Übey b. Ka'b(r.a.) ile Temîm ed-Dârî(r.a.)'ye on bir rekât kılmalarını emretmişlerdir. İmam bazen (bir rekâta)iki yüz ayet okuyordu. Öyle ki biz namazda ayakta durabilmek için çubuklara dayanıyor ve şafağa yakın bir zamanda evlerimize dönüyorduk.*<sup>132</sup>Bazı rivayetlerde bu sayı yirmi üç rekât şeklinde yer almaktadır.<sup>133</sup>Daha sonraları bu namaz ikinci şekilde kılınmaya başlanmış ve böylece birbirinden farklı rekât sayıları ortaya çıkmıştır.<sup>134</sup> Kastalânî(ö.923/151) bu konuda İbn Habib'in şöyle dediğini nakletmektedir: “*Tera-vih önceleri on bir rekâk kılınıyordu. Ancak onlar kıraati çok uzatıyorlardı. Bu onlara ağır gelince rekâtları artırıp kıraati hafiflettiler.*”<sup>135</sup>Ancak insanlar bu namazı bir veya iki şekle bağlı kalarak da kılmamışlardır. İbn Nasr(ö.294/906) ve İbn Hacer'in de beyan ettikleri gibi, bu namaz selef döneminde on beş kemiyete/keyfiyete yakın tarzlar da kılınmıştır.<sup>136</sup>İbn Nasr İshak b. Mansur'un şöyle dediğini aktarmaktadır: “*İmam Ahmed'e: Ramazan kıyamı bağlamında kaç rekât kılınır diye soruldu? O şöyle dedi: Bu konuda kırka varacak kadar rekât sayısı vardır. Zira bu namaz tatavvüdur.*”<sup>137</sup> İbn Hacer bu konuda şu bilgilere yer vermektedir: “*Za'ferânî(ö.260/882) İmam Şâfi'nin*

129 Buhârî, “Teheccüd”, 1135.

130 Buhârî, “İlim”, 90.

131 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l-fetâvâ*, thk: Abdurrahman b. Muhammed, Mecmeu'l-Melik Fehd, el-Medinetu'l-Munevvere 1995, c. 22, s. 272.

132 Malik, *Muvatta*, “es-Salât f'r-ramâdan”, 4.

133 Malik, *Muvatta*, “es-Salât f'r-ramâdan”, 5.

134 Bkz. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, c. 2, s. 68; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 4, s.782.

135 Kastalânî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sâri li-şerhi Sahihî'l-Buhârî*, VII. Baskı, el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emiriyye, Mısır 1323, c. 3, s. 426.

136 Bkz. İbn Nasr, *Muhtasarı Kıyamî'l-leyl*, s. 222; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 4, s.782-783.

137 İbn Nasr, *Muhtasarı Kıyamî'l-leyl*, s. 222.

şöyle dediğini nakletmektedir: *Medine’de insanların otuz dokuz rek’at Mekke’de ise yirmi üç rek’at kıldıklarını gördüm. Bunda yadırganacak bir şey olmadığı gibi, bir sınır da yoktur. Çünkü bu nafile bir namazdır. İnsanların bu namazı kılarken kıyâmı uzun secdeyi kısa tutmaları hasen olduğu gibi, kıyâmı kısa secdeyi çok yapmaları da hasendir. Ancak birinci şekli bana daha sevimli geliyor.*<sup>138</sup> Bütün bu rivayetlere bakıldığında teravih namazını on bir rek’atla sabitleyen veya bu namazı inkâr edenlerin, nassları ne denli sübjektif bir okumaya tabi tuttukları ve İslam tarihine ne denli yabancı oldukları görülmektedir.

İbn Hacer’in Sâib b. Yezid’i hem sıkı hem de sebt olarak ta’dil etmesine karşın Yezid b. Husayfâ’yı sadece sıkı olarak tevsik etmesine gelince bu husus, bu ravînin güvenilirliğine herhangi bir hanel getirmemektedir. Nitekim İbn Hacer aynı eserinde Yahya b. Maîn’in bu ravîyi sıkı ve hüccet olarak nitelendirdiğine yer vermektedir.<sup>139</sup>

### **Sekizinci Argüman**

“*Muhammed b. Nasr ve Ebu Ya’lâ Câbir b. Abdillâh(r.a.)’ın şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: Übey b. Ka’b(r.a.) Resulüllâh(s.a.v.)’a gelerek şöyle dedi: Ey Allâh’ın Resulü: Dünkü ramazan gecesi hakkında gönlümde bir his vardır. Resulüllâh: Nedir o diye sordu: Evime bazı kadınlar gelmişlerdi. Biz Kur’an okumasını bilmiyoruz. Bu nedenle seninle birlikte (gece) namazını kılmak istiyoruz’ dediler. Ben de onlarla birlikte sekiz rek’at namaz kıldıktan sonra vitirle bitirdim. Resulüllâh ise buna ses çıkarmadı ve böylece bu namaz şekli nebevî rızaya(takrir) dayalı bir sünnet olmuş oldu.*”<sup>140</sup>

Elbânî’nin teravihin on bir rek’at olduğuna dair ileri sürdüğü bu delili hakkında şunları söyleyebiliriz: Bu hadis istidlal için elverişli olmayan zayıf bir hadistir. Zira bu hadisin senedi başta İbn Hacer olmak üzere birçok muhaddis tarafından cerh edilen İsa b. Cariye adlı bir ravîye dayanmaktadır.<sup>141</sup> Bu hadisi sahih olarak kabul etsek bile Peygamberimiz(s.a.v.)’in Übey b. Ka’b(r.a.)’ın yaptığına onay vermesi, teravih namazının bu hadiste ifade edilen sayıyla sınırlı olduğu anlamına gelmez. Bu husus Hz. Âişe(r.a.)’nin aynı sayıyı bildiren hadisi bağlamında uzun bir şekilde ele alınmıştır.

### **Dokuzuncu Argüman**

“Cûrî İmam Malik’in şöyle dediğini nakletmektedir: “*Bana en sevimli gelen, Hz. Ömer(r.a.)’in insanları üzerinde topladığı sayıdır ki, o da on bir rek’attır. Bu aynı zamanda Resulüllâh(s.a.v.)’ın kıldığı namazdır. Malik’e: Vitirle birlikte mi on bir rek’attır.? diye bir soru soruldu: O: Evet dedi ve on üç rek’at olması da yakın bir ihtimaldir diye de ekledi. Sonra şöyle dedi: Bu kadar çok rek’atın nereden ihdas edildi-*

138 Askalâni, *Fethu’l-Bârî*, c. 4, s.783.

139 Bkz. Askalâni, *Tehzibu’t-tehzib*, c.11, s. 340.

140 Elbânî, *Salâtu’t-terâvih*, s. 68.

141 Bkz. Askalâni, *Tehzibu’t-tehzib*, c. 8, s. 207.

ğini de bilmiyorum.<sup>142</sup> İbnu'l-Arabî de bu görüştedir.<sup>143</sup> Hz. Ömer(r.a.)'in döneminde yirmibir rekât kılındığını ifade eden rivayeti nakleden Abdurrazzak (ö.211/827)'ın bu rivayeti on bir rekât sayısını içeren rivayete muaraza edecek konumda değildir. Zira Ebi Şeybe'nin rivayetinde zayıf bir ravî söz konusu olabileceği gibi, sıkı ravîlerin rivayetine muhaliftir. Kaldı ki Abdurrazzak, ömrünün son döneminde gözünü yitirmiş ve bu nedenle ihtilata düşmüştür.<sup>144</sup> Nitekim Şafî ve Tirmizî yirmi rekât sayısından bahsederken zayıflık ifade eden (tamrîz) bir ifade kullanmaktadırlar.<sup>145</sup>

Elbâni'nin teravihin on bir rek'atla sınırlı olduğuna dair yer verdiği bu delile iki şekilde cevap verebiliriz:

1. Bu rivayette inkıta söz konusudur. Çünkü İmam Malik Hicrî yetmiş dokuzda vefat etmiştir. Bu sözü ondan rivayet eden Cûrî ise Sübkî'nin beyan ettiği gibi, 238. Hicrî yılında doğan Ebubekir Nisâbûrî (ö.309/921)'nin öğrencisidir.<sup>146</sup>

2. İmam Malik'in "Bu kadar çok rek'atın nereden ihdas edildiğini de bilmiyorum" şeklindeki bir söylemde bulunması çok uzak bir ihtimaldir. Zira Malik *Muvatta* adlı eserinde Yezid b. Rumân'ın şu sözünü rivayet etmektedir: "İnsanlar Hz. Ömer döneminde yirmi üç rek'at namaz kılıyorlardı."<sup>147</sup> Bunun yanı sıra, *Mudevvene* isimli eserde yer alan bir rivayet Malik'in böyle bir söylemi dile getirmediğini kesin olarak ortaya koymaktadır. O rivayet de şudur: İbnu'l-Kâsım (ö.191/(806) Malik'in şöyle dediğini rivayet etmektedir: "Emîr bana bir elçi gönderip ramazanda insanlar tarafından kılınan (teravih) namazı eksiltmemi istedi. Ben buna karşı çıktım ve ona şöyle dedim: Bu şekilde insanların namaz kıldıklarını gördüm. Bu aynı zamanda öteden beri insanlar tarafında nkılınan gelen kadim bir namaz şeklidir."<sup>148</sup> İbnu'l-Kasım İmam Malik tarafından değiştirilmesi istenmeyen namazın otuz dokuz rek'at olduğunu da ayrıca belirtmektedir.<sup>149</sup>

İbnu'l-Arabî (ö.543/1148)'den nakledilen ifadeye gelince onun yirmi rek'at teravihin sahih olmadığını gösteren bu ifadesinin çok sağlıklı olduğunu söylememiz mümkün değildir. Zira o *Ârizatu'l-İhvazî*'de teravih namazı için belirli bir sayının olmadığını da açıkça ifade etmektedir.<sup>150</sup> *Muvatta* şerhi *Mesâlik* adlı eserinde gece namazı için muayyen bir sayının bulunmadığına dair ifadesini<sup>151</sup> dikkate aldığımızda onun bu namazın herhangi bir sayıyla sınırlı olmadığına dair görüşünün daha sahih olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla onun bu iki açık

142 Elbâni, *Salâtu't-terâvih*, s.79.

143 Age., s. 80.

144 Age., s. 48.

145 Age., s. 55.

146 Bkz. Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi, *Tabakâtu's-Şafî'iyye*, thk:Mahmud Tanahî ve Abdulfettâh el-Hulul, II. Baskı, Hecer, y.y., 1413, c. 3, s. 457.

147 Malik, *Muvatta*, "es-Salât fi'r-ramâdan", 5.

148 Malik b. Enes, *el-Mudavvene*, I. Baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, y.y., 1994, c. 1, s. 287.

149 Bkz. Malik b. Enes, *el-Mudevvene*, c. 1, s. 287.

150 Bkz. İbnu'l-Arabî, *Arizatu'l-ahvezi bi-şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y., t.s., c. 4, s. 19.

151 Bkz. İbnu'l-Arabî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Malik*, c.2, s. 478.

ifadesini, bunlara aykırı düşen ifadesine takdim etmemiz daha sağlıklı görünmektedir. Kaldı ki, sahabe tarafından sabit olan ve müçtehitlerin ittifakına konu olan bir hususta hiçbir muhalif söyleme itibar edilmemesi gerekmektedir.

Elbânî'nin yirmi bir rek'at sayısını nakleden Abdurrazzak b. Hemmâm'ın rivayetinin senedinde zayıf bir ravînin olabileceğini ileri sürmesi yerinde değildir. Çünkü bu rivayette Abdurrazzak ile Muhammed b. Yusuf arasında yer alan ve ismi zikredilmeyen ravî, İmam Şafiî, Ahmed, İbn Maîn, Ali b. Medinî, Ebu Zur'a (ö.264/878), Ebu Hatim, İbn Hibban vb. muhaddislerin tevsik ettikleri Davûd b. Kays'dır.<sup>152</sup> Abdurrazzak'ın kendisi ise İbn Hacer'in de belirttiği gibi büyük bir hafız ve sıkı bir muhaddis olup tüm imamlar tarafından tevsik edilmektedir.<sup>153</sup> Abdurrazzak'ın gözünü yitirmesinden sonra durumunun değişmesine gelince, bu hususu onun eserlerine herhangi bir hâle getirmemektedir. Nitekim İbn Hacer bu İmam Ahmed'den gözü yitirmenin yazılan esere zarar vermediğini belirten ifadelerini aktarmaktadır.<sup>154</sup>

İmam Şafiî (ö.204/820) ve Tirmizî(ö.279/892)'nin teravihin yirmi rek'at olduğunu ifade eden görüşü zayıflık sığıyla nakletmeleri Elbânî'nin zannettiği gibi, bu iki imamın bu görüşü zayıf gördükleri anlamına gelmez. Zira onların bu ifadeyi içeren sözlerinde bu anlamın kast edilmediğini gösteren ifadeler de söz konusudur. Şöyle ki: Şafiî, Elbânî tarafından da nakledilen ifadesinde şunları söylemektedir: “Medine’de insanların teravihi otuz dokuz rek’at kıldıklarını gördüm. Ancak teravihin yirmi rek’at olması bana daha sevimli geliyor. Zira bu sayı Ömer(r.a.)den rivayet edildiği gibi, Mekke’de de insanlar yirmi ve ardından da üç rek’at vitir kılıyorlardı.”<sup>155</sup> Tirmizî'nin bu meyandaki ifadesi ise şöyledir: “İlim erbabı ramazan kıyamı hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bazılarına göre bu namaz vitirle birlikte kırk bir rek’at kılmır. Bu Medine ehlinin görüşüdür. Medine’de amel buna göredir. Çoğu ilim ehli ise Ömer(r.a.), Ali(r.a.) ve diğer sahabîlerden rivayet edilen yirmi sayısını kabul etmektedirler. Bu aynı zamanda Sevrî(ö.161/778), İbnu'l-Mübarek (ö.181/797) ve Şafiî'nin de görüşüdür.”<sup>156</sup> Her iki ifadeye bütüncül bir biçimde bakıldığında Elbânî tarafından anlaşılan anlamın ne denli yanlış olduğu görülür. Zira Şafiî'nin ifadelerinde yer alan, “ancak teravihin yirmi rek’at olması bana daha sevimli geliyor” şeklindeki cümlesi ile Tirmizî'nin ifadelerinde zikredilen, “çoğu ilim ehli ise Ömer, Ali ve diğer sahabîlerden rivayet edilen yirmi sayısını kabul ederler” biçimindeki cümlesi, bu iki büyük imamın yirmi sayısını zayıf görmediklerini açıkça göstermektedir.

Böylece teravih namazının on bir rek'atla sınırlı olmadığına sahabîler, tabiînler ve tüm müçtehit imamlar tarafından kabul edildiği ve dolayısıyla bunun bid'at olarak nitelendirilmesinin doğru olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır.

152 Bkz. Mizzî, Ebü'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzibu'l-kemal fi esmâ'ir-ricâl*, thk: Beşşar Avvad, I. Baskı, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1980, c. 8, s. 439-442; Ensârî, *Tashîhu hadisi salâti't-terâvih 'işrin rekâ*, s. 17.

153 Askalânî, *el-Hedyu's-sârî*, s. 589.

154 Askalânî, *el-Hedyu's-sârî*, s. 589.

155 Müzenî, İsmail b. Yahya b. İsmail, *Muhtasaru'l-Müzenî*, Daru'l-Marifet, Beyrut 1990, c. 8, s. 114.

156 Tirmizî, “Savm”, 806.



Şimdi teravihle birlikte gece namazı kapsamında yer alan diğer namazları ve bunların teravihle olan münasebetlerini ele almaya çalışalım.

### III. KIYAMU'I-LEYL KAPSAMINDA YER ALAN DİĞER NAMAZLAR

Hadis ve fıkıh kaynaklarına bakıldığında gece kıyamı/namazı kapsamında biri teheccüd diğeri vitir olmak üzere iki ayrı namazın yer aldığı da görülür.

#### A. TEHECCÜD NAMAZI

Gece namazıyla gece kıyamı ifadeleri mutlak olarak zikredildiğinde ilk akla gelen teheccüd namazıdır. Bu namaza teheccüd isminin verilmesi iki münasebetten ileri gelmektedir. Bunlardan biri teheccüd namazının uykudan sonra kılınmış olmasıdır. Nitekim *هجد* kelimesi *ta* harfini aldıktan sonra anlamı tersine dönüşen kelimelerden biridir.<sup>157</sup>Zira sözlükte uyumak anlamını ifade eden *هجد* fiili *ta* harfini alıp *هجد* şekline dönüştükten sonra eski anlamının aksini yani *uykuyu bırakma* manasını ifade etmektedir. Bu kelimedede yer alan *ta* harfinin *selb* vasfıyla anılması da buradan ileri gelmektedir. Bu anlamı itibara alan müçtehitler bu namazı *gece uykusundan sonra kılınan gece namazı* şeklinde tanımlamaktadırlar.<sup>158</sup>Hız. Ömer (r.a.)'in yukarıda yer verilen, “*uykudan sonra kıldığımız gece namazı şu anda kıldığımızdan daha faziletlidir*”<sup>159</sup>mealindeki ifadesini de bu minvalde anlamak gerekmektedir. Çünkü bu ifadede zannedildiği gibi, iki namaz türü karşılaştırılmamaktadır. Bilakis bir namazın iki niteliği mukayese edilmektedir.

Diğer münasebete gelince o da bu namazın uykusuz kalınarak kılınmasıdır. Nitekim teheccüd kelimesi uyuduktan sonra uykuyu terk etme manasının yanı sıra, uykusuzluk halinin devam etmesi ve bunun için çaba gösterilmesi anlamında da kullanılmaktadır.<sup>160</sup> Bilginler bu anlamı *سهر* kelimesiyle ifade etmektedirler.<sup>161</sup> Teheccüd kelimesinin her iki anlamda kullanılması onun, zıt anlamları ifade eden kelimeler (azdâd) arasında yer aldığını göstermektedir.<sup>162</sup> İkinci anlamı dikkate alan müçtehitler teheccüd namazının gece uykusundan sonra kılınmasını şart koşmamaktadırlar. Bunlara göre teheccüd namazı gecenin son kısmında kılınan ve uykunun bırakılmasına veya ertelenmesine neden olan bir namazdır.<sup>163</sup> Ha-

157 Bkz. Maverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. 2, s. 186; Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*, c. 3, s. 144.

158 Bkz. Maverdi, Abu'l-Hasan Ali İbn Habib al-Basrî al-Bağdadi, *el-Hâvi'l-kebir*, Ali Muhammed ve Adil Ahmed, I. Baskı, Beyrut 1999, c. 2, s. 186; Askalâni, *Fethu'l-Bârî*, c. 3, s. 306; Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*, c. 3, s. 144; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâç fi şerhi'l-Minhâc*, c. 2, s. 245.

159 Buhârî, “Teravîh”, 2010.

160 Bkz. Askalâni, *Fethu'l-Bârî*, c. 3, s. 306; Keşmirî, Muhammed Enver, *Feyzu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk: Ahmed İna'e, I. Baskı, Daru'd-Diyâ, Kuveyt 2005, c. 3, s. 67-168.

161 Bkz. Maverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. 2, s. 186.

162 Bkz. İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, III. Baskı, Daru Sadır, Beyrut 1414, c. 3, s. 432.

163 Askalâni, *Fethu'l-Bârî*, c. 3, s. 306.



dislerde kıyamu'l-leyl ve salatu'l-leyl gibi kavramlarla da ifade edilen bu namaz, Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından yukarıda beyan edilen kemiyet ve keyfiyetlerde kılınıyordu.

## B. VİTİR NAMAZI

Gece namazı kapsamında zikredilen diğer bir namaz türü de vitirdir. Vitr namazı bilindiği gibi, müçtehitler tarafından farklı kemiyet ve keyfiyetlerde tanımlanmış ve farklı birtakım hükümlere tabi tutulmuştur. Ancak biz burada daha çok vitir namazı ve yukarıda yer verilen teravih ve teheccüd namazları arasında ne tür münasebetlerin var olduğu üzerinde durmaya çalışacağız. Bu ilişkilerin bilinmesiyle birlikte bu namazlardan her birinin şer'i hakikatinin ne olduğu da kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır. Buna geçmeden önce hadislerde yer alan vitir kelimesinin kullanıldığı anlamlara değinmemizde fayda mülahaza edilmektedir.

Vitr kelimesini içeren hadislere bakıldığında bu kelimenin üç anlamda kullanıldığı görülecektir:

### 1. Anlam: Gece namazı

Vitr kelimesi birçok hadiste Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından değişik kemiyet ve keyfiyetlerde kılınan gece namazı anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamı gösteren hadislerden ikisine yer vermekle iktifa edilecektir.

1. İmam Ahmed ve Ebu Davûd(ö.275/889) Hz. Âişe(r.a.)'den şöyle bir hadis rivayet etmektedirler: “Âişe(r.a.)'ye Resulüallah (s.a.v.)'in ne kadar vitir kıldığı soruldu? O şöyle cevap verdi: Resulüallah(s.a.v.) dört ve üç, altı ve üç, sekiz ve üç, on ve üç rekât kılıyordu. Resulüallah(s.a.v.) yedi rekattan az ve on üç rekattan da çok vitir kılmıyordu.”<sup>164</sup>

2. Hâkim (ö.405/1014), Beyhakî (ö.458/1066) ve Muhammed b. Nasr Peygamberimiz (s.a.v.)'in şöyle buyurduğunu rivayet etmektedirler: “Üç rekât vitir kılıp onu akşam namazına benzetmeyin. Ancak onu ya beş, ya yedi, ya dokuz, ya on bir veya bundan fazla rekâtlakınız.”<sup>165</sup>

Bu hadislerde yer alan vitir kelimesinin gece namazı anlamında kullanıldığını anlamak için bu hadisleri, Hz. Âişe(r.a.)'nin, yukarıda zikredilen, “Resulüallah ramazanda da diğer aylarda da on bir rekattan fazla gece namazı kılmamıştır” hadisiyle birlikte düşünmemiz yeterli olacaktır.

164 Ahmed, b. Hanbel, Müsned, Beyrut 2001, XLII, 81; Ebu Davûd, “Salât”, 1362.

165 Hâkim, *el-Müstedrek*, Beyrut 1990, I, 446; Bayhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 46; İbn Nasr, *Muhtasarı Kıyami'l-Leyl*, s.300.

## 2. Anlam: Tek rek'at

Vitir kelimesi bazı hadislerde -öncesiyle bitişik olsun veya olmasın- gece namazı sonunda kılınan tek rek'at anlamı için kullanılmaktadır. Bu manayı gösteren hadislerden biri şöyledir:

1. Buhârî ve Müslim Abdullah b. Ömer(r.a.)'den Resülüllah(s.a.v.)'ın şöyle dediğini rivayet etmektedirler: *"Gece namazı ikişer ikişer rek'at kılınır. Sabah namazı vaktinin girmesinden korktuğunda bir rek'at vitir kıl."*<sup>166</sup>

## 3. Çift olmayan ve tek selamla kılınan gece namazı

Vitir kelimesinin bu anlamda kullandığını gösteren birçok hadis söz konusudur. Hatta bu anlamı ifade eden hadisler diğer iki anlamı ifade eden hadislerle nispetle daha çoktur. Bu hadislerden biri şöyledir: Müslim ve Ahmed b. Hanbel Hz. Âişe(r.a.)'nin şöyle dediğini rivayet etmektedirler: *"Resulüllah(s.a.v.) gecede on üç rek'at namaz kılıyordu. Beş rek'atı vitir halinde kılıyordu."*<sup>167</sup> Buhârî ve Müslim'in rivayet ettikleri bir hadiste Hz.Âişe(r.a.) validemiz şöyle demektedir: *"Ben Resulüllah(s.a.v.)'ın yatağı üzerinde uzanıp uyurken O, gece namazını kılıyordu. Vitir kılacağı anda beni uyandırır ve ben de vitir(gece namazı)kılıyordum."*<sup>168</sup> Bu hadiste yer alan vitir kelimesi iki anlamda kullanılmaktadır. Çünkü bu kelime, *"vitir kılacağı anda"* cümlesinde biraz önce bahsedilen üçüncü anlamında kullanılırken; *"ben de vitir kılıyordum"* cümlesinde ise ilk anlamında kullanılmaktadır. Bu cümle, *"ben de kalkıp gece namazı kılıyordum"* anlamındadır. Zira Hz. Âişe (r.a.)'in, vitri gecenin son bölümüne bıraktığına dair bir bilgi kaynaklarda yer almamaktadır.

Şimdi gece namazı/kıyama kapsamında yer alan teravîh, teheccüd ve vitir namazları arasında ne tür ilişkilerin bulunduğu yakından bakmaya çalışalım.

## C. TERAVİH, TEHECCÜD ve VİTİR NAMAZLARININ BİRBİRİYLE OLAN MÜNASEBETLERİ

Fıkıh ve hadis eserlerine bakıldığında bu namazlardan her biri için ayrı birer tanım yapıldığı ve başlık açıldığı görülür. Bu da tabii olarak bu namazların birbirinden farklı namaz türleri olduğu anlamına gelmektedir. Bu hususu başta Buhârî olmak üzere görebildiğimiz hadis kaynaklarının çoğunda söz konusu olduğu gibi, tüm fıkıh eserlerinde de söz konusudur. Ancak hadis ve fıkıh eserlerinde mezkûr namazların meşruiyeti/isbatı için yer verilen referanslara bakıldığında, bu durumun ilk etapta görüldüğü gibi olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu eserlerde farklı isimleri alan ve farklı başlıklar altında incelenen bu namazlar için aynı referansın kanıt gösterildiği rahatlıkla görülmektedir. Bu da anılan namazlar arasında ilk ba-

166 Buhârî, "Teheccüd", 1137; Müslim "Salâtü'l-müsafirîn", 749.

167 Ahmed b. Hanbel, Müsned, XL, 286; Müslim "Salâtü'l-müsafirîn", 737.

168 Buhârî, "Cum'a", 997; Müslim "Salâtü'l-müsafirîn", 744.

kışta görülen farklılığın gerçek anlamda bir farklılığa tekabül etmediğini; bilakis bu namazların birbiriyle yakından ilişkili olduğunu hatta bir kısmı arasında özdeşliğin söz konusu olabileceğini göstermektedir. Bu namazlar arasında var olan ilişkileri şöyle ifade etmemiz mümkündür:

Gece namazı ve gece kıyamı kavramları, yatsı namazı ve ona bağlı olan sünnetlerden sabah namazı vaktine kadar kılınan tüm namaz türlerini ihtiva eden geniş bir kapsama sahiptir. Dolayısıyla her iki kavram bu namazların her biri için kullanılabilir. Her iki kavramın tercümesi olarak kullanılan gece namazı kavramı da tabiatıyla tüm gece namazlarını kapsayan bir üst kavram işlevini görebilmektedir. Ancak bu genel kavramlar altında yer alan teravih, teheccüd ve vitir namazlarından her biri, kendine özgü birtakım nitelikleri taşımakta ve dolayısıyla bazı farklılıkları beraberinde getirmektedir. Şöyle ki: Teravih namazı mutlak bir gece namazı değil, ramazan gecelerinde yatsı namazı ve sünnetlerinden sonra cemaatle birlikte kılınan ve ramazan kıyamı adını alan bir gece namazıdır. Bu namaz asıl itibariyle bir gece namazı olmakla birlikte, gecenin ilk bölümünde cemaat halinde kılınması, ramazan ayına özgü olması ve ramazan kıyamı adını alması gibi niteliklerle diğer gece namazlarından ayrılmaktadır. Teravih namazı bu özellikleriyle birlikte Müslüman toplumun bir şiarı haline gelmiş bulunmaktadır. Teravihin bu durumundan hareket eden birçok müçtehit bu namazın camide cemaat halinde kılınmasının evlerde münferiden kılınmasından daha faziletli olduğunu söylemektedirler.<sup>169</sup>

Teheccüd namazı gece uykusundan veya uykusuzluğundan sonra münferiden kılınan bir gece namazıdır. Bu namazın en önemli özelliği gecenin son bölümünde ve genellikle gece uykusundan sonra kılınmasıdır. Teravih ve teheccüd namazlarından her biri, taşıdığı farklı niteliklerden ötürü müçtehitlerin kahir ekseriyeti tarafından iki ayrı namaz türü olarak kabul edilmiş, farklı başlıklar altında ele alınmış ve bu iki namazdan hangisinin daha faziletli olduğu bile tartışılmıştır.<sup>170</sup> Ancak bu iki namazın meşruiyeti için müçtehitler tarafından başvuru delillerin aynı olduğu göz önüne alındığında her iki namazın mahiyet itibariyle bir, vakti, kemiyeti ve keyfiyeti açısından ise iki ayrı namaz olarak kabul edilmesi gerektiği görülür. Nitekim Keşmirî (ö.1352/1933) teravih ve teheccüd namazlarının gerçekte bir olduğunu ve bunları birbirinden ayrı namazlar şeklinde gören müçtehitlerin dayandıkları nitelik farklılığının zatî farklılığı netice vermediğini açık bir biçimde ifade etmektedir. Keşmirî bu meyanda şu bilgilere yer vermektedirler: “*Bilginlerin geneli teravih namazıyla teheccüd namazının birbirinden farklı olduğunu söylemektedirler. Ancak bana göre tercihe şayan olan görüş, bu iki namazın -farklı nitelikleri olsa da- bir namaz olduğudur. Bu bilginler Peygamberimiz(s.a.v.)’in cemaatle birlikte teravihe devam etmemesi ve bu namazın genelde gecenin ilk bölümünde bazen de seher vaktine dek cemaatle birlikte eda edilmesi; buna karşın teheccüdün gecenin son bölümünde ve*

169 Bkz. Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*, c. 6, s. 39,70.

170 Şenkitî, *Şerhu Zadi’l-mustakni’*, 10/53, <http://www.islamweb.net>.

münferiden kılınması gibi nitelikleri dikkate alarak bu namazları iki ayrı tür olarak görmüşlerdir. Oysa nitelik farklılıklarını tür farklılıklarına delil kılmak bana göre iyi/doğru bir şey değildir. Dolayısıyla bu iki namazı bir namaz türü olarak görmek gerekir. Buna göre gece kılınan bu namaz gecenin ilk bölümünde (cemaatle)kılındığında teravih adını alırken; gecenin son kısmında kılındığında ise teheccüd adını almaktadır. Bir şeyin taşıdığı iki farklı nitelikten ötürü iki farklı isimle anılmasında herhangi bir tuhaflık da söz konusu değildir. Zira isim farklılığı ümmet tarafından kabul görürse herhangi bir mahzur ifade etmez. Bu namazların iki ayrı namaz türü olabilmesi için Peygamberimiz(s.a.v.)'in, teravihi kılmakla birlikte teheccüd namazını da kıldığı sabit olmasıyla mümkündür. Muhammed b. Nasr Kıyamu'l-leyl adlı eserinde birçok başlık koymuş ve bazı selef bilginlerinin teravihi kılan birinin teheccüd kılamayacağı görüşüne yer vermiştir. Bazıları ise teravih kılan birinin nefl-i mutlak adıyla gece namazı kılabileceğini söylemişlerdir ki, bu ihtilaflar her iki namazın bir namaz olduğunu göstermektedir. Hz. Ömer(r.a.)'in teravihle ilgili yaptığı şey de bu hususu teyid etmektedir. Çünkü Hz. Ömer(r.a.), teravihi camide cemaatle kılanlara katılmamış, bilakis bu namazı evinde gecenin son bölümünde kılmıştır. Hz. Ömer(r.a.) bununla da yetinmemiş bu namazın gece sonunda kılınmasının daha faziletli olduğunu "Bu namazı gece uyuduktan sonra kılmanız bu vakitte kılmanızdan daha faziletlidir" ifade ederek onların dikkatini bu vakitte kılmaya çekmiştir. Görüldüğü gibi, Hz. Ömer(r.a.) gecenin ilk bölümünde kılınan teravihle son bölümünde kılınan teheccüdü bir kabul etmiş ve bu namazın teheccüd şeklini teravih şeklinden daha faziletli görmüştür. Şu var ki mezkûr bilginler Hz. Ömer(r.a.)'in muradını anlamamış ve dolayısıyla onun bu sözünden her iki namazın farklı olduğunu anlamışlardır."<sup>171</sup>

Keşmirî'nin Peygamberimiz(s.a.v.)'in teravihle teheccüdü birlikte kılmaadığına dair tesbiti bu meselenin anlaşılmasında başvurulması gereken asıl dayanak noktasını oluşturmaktadır. Çünkü Peygamberimiz(s.a.v.)'in teheccüdle birlikte başka gece namazını kıldığı Leknevî (ö.1304/1886)'nin de açıkça belirttiği gibi,<sup>172</sup> hiçbir fiilî veya kavli sünnette yer almamaktadır. Nitekim Hz. Âişe(r.a.)'nin yukarıda yer verilen, "Resulüllah ramazanda da diğer aylarda da on bir rek'aktan fazla gece namazı kılmamıştır" mealindeki hadisi de bunu açıkça göstermektedir. Ancak bu husus, gecenin ilk bölümünde teravih kılan birinin gecenin son diliminde kalkıp teheccüdü de kılmasının caiz olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira gece namazı kapsamında kılınan namazlar mutlak nafîle namaz kategorisinde yer almaktadır ki, bu namaz kategorisi yukarıda beyan edildiği üzere herhangi bir sayıyla sınırlı değildir. Şunu da belirtmemiz gerekir ki, Keşmirî tarafından ifade edilen, "Mezkûr bilginler Hz. Ömer(r.a.)'in muradını tam anlamayınca onun bu sözünü her iki namazın farklılığına hamletmişlerdir" şeklindeki yargıyı doğrulayan herhangi bir söylem veya tutum -kaynaklarda görebildiğim kadarıyla- yer almamaktadır. Bilakis

171 Keşmirî, *Feydu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, t c. 3, s. 189-190.

172 Bkz. Leknevî, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdüllhay b. Muhammed, *Tuhfetu'l-ahyâr fi ihyâi sünneti Seyyidi'l-Ebrâr* (Mecmuatu Resâilî'l-Leknevî içinde 243-320 arası), I. Baskı, İdaretu'l-Kur'an, Karaçi 1419, c. 4, s. 62/302.

müçtehitler bu sözden gecenin son bölümünde kılınan teravihin/gece namazının son bölümünde kılınandan daha faziletli olduğunu anlamışlardır.<sup>173</sup> Nitekim Hz. Ömer(r.a.)'in kendisinin bu anlamı kast etmediğini İbn Ebî Şeybe(ö.235/849)'nin Sâib b. Yezid'den natlettiği, “*gecenin en faziletli olan son kısmını bırakıyorsunuz*”<sup>174</sup>, “*gecenin geriye kalan kısmı geçen kısmından daha hayırlıdır*”<sup>175</sup> şeklindeki sözlerinden de anlamak mümkündür.

Teravikle teheccüd arasında söz konusu edilen bu durum teheccüde vitir namazı arasında da söz konusudur. Çünkü başta İmam Şafîi olmak üzere bazı müçtehitler bu hususa delalet eden bazı birtakım ifadelere yer vermiş ve nitelik farklılıklarına rağmen bu namazların zatî açıdan aynı namaz olarak kabul edilebileceğini dile getirmişlerdir. Nevevî (ö.676/1277) bu konuda şu bilgilere yer vermektedir: “*el-Umm ve el-Muhtasar'da sahih ve mansûs olan görüş odur ki, vitir teheccüd adını alır. Ancak vitrin bu ismi almadığını söyleyen bir görüş(veçih) de vardır. Buna göre vitir teheccüden farklı bir namazdır. Ashabımızdan bazılarının zikrettiği de bu görüştür.*”<sup>176</sup> İbn Receb (ö.795/1393) Nevevî'nin bu sözlerini aktardıktan sonra şu yorumda bulunmaktadır: “*Burada ifade edilen görüşün, vitir namazının tek rekât olduğu görüşüne hamledilmesi gerekir. Yoksa vitir olarak kılınan bu rekât, öncesinde kılınanla birlikte vitir olarak kabul edilecekse vitir niyeti getirilmeden de kılınan gece namazı hem vitir hem teheccüd adını alır.*”<sup>177</sup> Bu ifadeler görüldüğü gibi, birden çok rekâtla kılınan vitir ile teheccüdün asıl itibariyle aynı namaz olduğunu/olabileceğini göstermektedir. Daha sonra gelen İbn Hacer bu hususu şöyle formüle etmektedir: “*Gece uyuduktan sonra vitir kılmakla teheccüdün fazileti hâsıl olur. Zira bu iki namaz arasında eksik girişimlilik(umum-husus vechî) söz konusudur. Şöyle ki: Gece uykusundan sonra vitir niyetiyle kılınan bir namaz hem vitir hem teheccüd niteliğini kazanmaktadır. Bu namaz uykudan önce kılındığında sadece vitir adını almaktadır. Gece uykusundan sonra vitir niyetiyle kılındığında ise sadece teheccüd namazı olmuş olur.*”<sup>178</sup> Bu ifadeler vitirle teheccüdün her yönüyle bir olduğunu göstermese de bu iki namazın zatî açıdan farklı namazlar olmadığını göstermektedir. Diğer bir anlatımla, bu ifadeler her iki namazın nitelik açısından birbirinden ayrıştığına delalet etse de mahiyet bakımından bir olduklarına delalet etmektedir. Bu husus Şafîi fakihlerin, “gece uykusundan sonra kılınan nefl-i mutlak, revatib sünnetler, farz namaz, teravih, nezir vb. namazlar teheccüd namazının yerini tutmaktadır”<sup>179</sup>

173 Bkz. Keşmirî, *el-Arfûş-şezî şerhu süneni't-Tirmizî*, tsh: Mahmud Şakir, I. Baskı, Daru't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2004, c. 2, s. 209.

174 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Beyrut 1989, II, 166.

175 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Beyrut 1989, II, 165.

176 Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb*, c. 4, s. 48. Bu görüşler için ayrıca bkz. Maverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. 2, s. 286. İmam Şafîi tarafından dile getirilen bu görüş nerdeyse tüm Şafîi fakihler tarafından ele alınıp yorumlanmaktadır. Bkz. Köse, Saffet, *Teheccüd md.*, DİA, cilt: 40, s. 323-325.

177 İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk: Heyet, I. Baskı, Mektebetu'l-Çurebâ, el-Medinetu'l-Munevvere 1996, c. 9, s. 119.

178 Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*, c. 2, s. 229.

179 Bk. age., c. 2, s. 245 (Şirvânî Haşiyesi).

şeklindeki ifadelerinden de anlaşılmaktadır. Zira bu ifadeler, başka namazların teheccüd ve vitir namazı yerine kaim olabileceğini, her iki namazın bizzat kılınmasının zorunlu olmadığını ve başka namaz türlerinin onların yerine geçebileceğini göstermektedir. Bu ise her iki namazın mahiyeti bakımından değil, vasıfları açısından itibara alındığını beraberinde getirmektedir.

Keşmirî eserinin diğer bir yerinde vitir namazının teravih ve teheccüd namazlarıyla olan ilişkisine yer vermekte ve her üç namaz arasında var olan ilişkileri şöyle dile getirmektedir: “*Vitir, teheccüd ve salatu’l-leyl namazları Şafiîlere göre kapsam(masadak) açısından bir kavram ve itibar bakımından ise ayrıdır. Her üç namaz da on bir rek’attır.*”<sup>180</sup> Keşmirî Tirmizî’nin Sünen’ine yazdığı şerhte her üç namaz türü arasında kabul edilen bu anlayışın Şafiî fakihlere has olmadığını; Hanbelî ve Malikî fakihler de buna yakın bir anlayışa sahip olduklarını söylemektedir.<sup>181</sup> Ancak Keşmirî her iki eserinde de Hanefî mezhebinin gece namazıyla/teravihle teheccüd namazları konusunda diğer mezheplerle aynı görüşü paylaştığını; buna karşın vitri, müstakil bir namaz olarak gördüklerini ifade etmektedir.<sup>182</sup>

Keşmirî’nin vitir namazını diğer namazlardan ayrı tutması dile getirdiği argümanlar açısından çok doğru gözükmemektedir. Çünkü teheccüd ve teravih namazlarının zatî açıdan bir olduklarına dair ileri sürdüğü deliller vitir namazı için de aynen geçerlidir. Kaldı ki, vitir kelimesi yukarıda beyan edildiği gibi, birçok hadiste bizzat gece namazı için kullanılmaktadır. Dolayısıyla vitir namazını diğer gece namazlarından ayrı tutmak doğru değildir. Nitekim hadislere bakıldığında vitir kelimesinin en çok “*tek bir selamla kılınan ve çift olmayan namaz*”<sup>183</sup> anlamı için kullanıldığı görülür ki, bu, yukarıda İbn Receb’den nakdedilen ve vitirle teheccüdün aynı namaz olduğunu ifade eden görüşü desteklemektedir. Hatta Muallimî gibi bir hadis bilgini buradan hareketle vitir namazını bu şekilde kabul eden görüşün diğer görüşlere tercih edilmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>184</sup> Teravih, teheccüd ve gece namazlarında olduğu gibi vitir namazının da salt itibarî/kavramsal açıdan diğer namazlardan ayrıştığını gösteren önemli bir delil de Makdisî (ö.600/1203)’nin *Umdetu’l-Ahkâm* adlı eserinde nafil namazlar bahsinde sadece vitir namazı için başlık açması ve her üç namaza hamledilebilen hadislerle yer vermesidir. İbn Teymiye de her üç namazın temelde bir olduğunu gösteren şu ifadelerle yer vermektedir: “*Peygamberimizin gece namazı/kıyâmı hem ramazanda hem diğer aylarda on bir veya on üç rek’attı. Ancak O bunları çok uzatıyordu.*”<sup>185</sup> Keşmirî tarafından dile getirilen bütün hususları *Mişkâtü’l-Mesâbih*’i şerheden Ubeydullah Mübârekfûrî(ö.1414) tarafından da dile getirilmektedir.<sup>186</sup>

180 Keşmirî, *Feyzu’l-Bârî şerhu Sahihî’l-Buhârî*, c. 3, s. 168.

181 Bkz. Keşmirî, *el-’Arfuş-şezi şerhu Süneni’t-Tirmizî*, c.1, s. 422-423.

182 Keşmirî, *el-’Arfuş-şezi şerhu Süneni’t-Tirmizî*, c.1, s. 422-423; Keşmirî, *Feyzu’l-Bârî şerhu Sahihî’l-Buhârî*, c. 3, s. 168.

183 Muallimî, *Mecmu’u Resâilî’l-Fıkıh*, c. 1, s. 293.

184 Bkz. Age., c.1, s. 279, 293, 311-312.

185 İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ’l-kubrâ*, I. Baskı, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1987, c. 2, s. 255.

186 Bkz. Mübârekfûrî, Ebu’l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed er-Rahmâni, *Mir’âtu’l-mefâtih şerhu Mişkâtü’l-mesâbih*,



Öyle görülüyor ki teravih, kıyamu'l-leyl, kıyamu ramazan, gece namazı, vitir ve teheccüd kavramları değişik itibarlarla aynı namaza verilen değişik isimlerdir. Şöyle ki: Gece namazı gece kılınması itibariyle bu ismi alırken; çokça Kur'an tilavet edilmek suretiyle kıyam rüknünün uzatılması itibariyle kıyamu'l-leyl adını almaktadır. Hz. Âişe(r.a.) bu hususu, "Allah Resülü ne ramazanda ne diğer aylarda on bir rekattan fazla kılmıştır." Önce dört rekât kılıyordu. Bunların ne kadar güzel ve uzun olduğunu sormayın!", "Ayakları şışecek kadar gece namazına devam ediyordu"<sup>187</sup> şeklindeki sözleriyle ifade etmektedir. Aynı namaz ramazan ayında ve camide/evlerde cemaatle birlikte kılındığında teravih adını almaktadır. Bu namazın teravih ismiyle anılması bu namazın her iki/dört rekâtından sonra dinlenme anlamına gelen *terviha* faslının verilmesinden ileri gelmektedir. Bu namaza teheccüd adının verilmesi gece uykusundan sonra kılınmasından veya kıyam rüknünün uzatılması hasebiyle uykusuzluk halinin devam etmesinden ileri gelmektedir. Aynı namazın vitir ismini alması ise bu namazın tek rekâtla veya çift olmayan rekâtlarla sona ermesinden kaynaklanmaktadır. Bu husus vitir kelimesinin yukarıda beyan edilen kullanımlarından anlaşılabilceği gibi, Buhârî ve Müslim'de yer alan ve Abdullah b. Ömer(r.a.)'den rivayet edilen şu hadisten de anlaşılacaktır: "Resulüllah(s.a.v.) hutbe okuduğu bir esnada bir adam ona: Gece namazı nasıldır? Diye sordu. Bunun üzerine Resulüllah(s.a.v.) şöyle buyurdu: Gece namazı ikişer ikişer rekât kılınır. Sabah namazı vaktinin girmesinden korktuğunda bir rekât vitirle bitir. Bu rekât kıldığın namazı senin için vitir kılar."<sup>188</sup> Bu hadiste tek kılınan rekattan önce kılınan namaza da vitir adı verilmektedir. Diğer bir ifadeyle, tek kılınan rekât, öncesinde kılınan çift rekâtları vitir haline dönüştürmektedir. "Gecenin son namazını vitir kılınız"<sup>189</sup> mealindeki hadis de bu hususu açıkça ifade etmektedir.

Kanaatimizce müçtehitlerin genelinin gece namazı kapsamında kılınan namazları ayrı namazlar şeklinde görmeleri dört ana gerekçeye dayanmaktadır. Bunlardan biri, bu namazların değişik vakit ve keyfiyetlerde kılınabilmesidir. İkincisi bütün bu namazların bir gece zarfında kılınabilmesidir. Üçüncüsü gece namazının Şâri' tarafından gecenin belli bir zaman dilimiyle sınırlandırılmamasıdır. Dördüncüsü ise gece namazı kapsamında kılınan namazın belli bir rekât sayısıyla tahdide tabi tutulmamasıdır. Müçtehitler bu gerekçelerden hareketle mahiyet itibariyle tek olan gece namazını ayrı namazlar olarak görmüşlerdir. Binaenaleyh Peygamberimiz(s.a.v.)'in bir gecede birden çok gece namazı kılmadığını ileri sürerek bu şekilde kılınan namazların meşru olmadığını söylemek şer'i bakımdan mümkün değildir. Kaldı ki, Resulüllah (s.a.v.) yukarıda yer verilen ve umum ifade eden sözleriyle gecenin her diliminde gece namazının kılınabileceğini meşru kılmaktadır. Bu hususu, gece ibadetini konu edinen ayetlerden de anlamak pek ala

III. Baskı, İdâretü'l-Buhûsî'l-İlmiyye, Varanasi 1984, c. 4, s. 164, no:1195.

187 Müslim "Salâtü'l-müsafirîn", 738; "Sıfatü'l-kıyâme", 2819.

188 Buhârî, "Salât", 473; Müslim "Salâtü'l-müsafirîn", 749.

189 Müslim "Salâtü'l-müsafirîn", 751.



mümkündür.<sup>190</sup> Dolayısıyla teravih namazı ile gece namazı veya teravih namazıyla teheccüd namazının birlikte kılınmasında şer'î açıdan herhangi bir mahzur söz konusu değildir. Nitekim bu gün Mekke ve Medine'de teravih namazı gecenin ilk bölümünde kılınırken; kıyam/teheccüd namazı gecenin son bölümünde kılınmaktadır.<sup>191</sup> Başta İmam Buhâri olmak üzere birçok muhaddis ve fakihin bu namazların meşruiyeti için aynı referanslar göstermelerine rağmen değişik başlıklar açmaları da buradan neşet etmektedir. Aksi halde her üç namazın ispatı için aynı hadisin delil gösterilmesinin temellendirilmesi pek mümkün gözükmemektedir.

## SONUÇ

Çalışmamızda elde ettiğimiz sonuçları şöyle ifade etmemiz mümkündür: Muhaddis ve fakih müçtehitler teravih namazını genelde gece kıyâmı özelde ramazan kıyâmı kapsamında ele almışlardır. Son dönemlere kadar bu namazın ne meşruiyeti ne de bir kemiyetle tahdidi tartışma konusu olmuştur. Gece namazı tüm müçtehitler tarafından gecenin herhangi bir zaman dilimiyle sınırlı tutulmadığı gibi, herhangi bir rek'at sayısı ile da tahdid edilmemiştir. Müçtehitler başta Hz. Âişe(r.a.) validemiz olmak üzere birçok sahâbî tarafından rivayet edilen ve Peygamberimiz(s.a.v.)'in gece namazını/teravihini belli kemiyetlerle kıldığını ifade eden rivayetleri fiilî sünnetin birer aktarımı(حكاية الفعل) şeklinde yorumlamışlardır. Müçtehitler Peygamberimiz(s.a.v.)'den sahih senetlerle nakledilen ve bu namazı mutlak bırakan hatta çokça yapılmasını teşvik eden genel anlamlı sözleri, farklı kemiyetleri içeren mezkûr rivayetlere takdim etmişlerdir. Hz. Ömer(r.a.)'in teravih namazının camide ve tek cemaat halinde kılınmasına dair talimatı Ümmet müçtehitleri tarafından hem fiilî hem kavli sünnete uygun görülmüştür. Hz. Ömer(r.a.)'in bu tasarrufu temelde Resülüllah(s.a.v.)'in gece namazını ramazan gecelerinde Mescid'de sahâbîlerle birlikte cemaatle kılmasına dayandığı gibi, ramazan kıyâmını teşvik eden sözlü hadislerine de dayanmaktadır. Bu tasarruf usulî anlamda illetin(*farz olma endişesi*) ortadan kalkmasıyla birlikte hükmün geri gelmesidir veya gerektirici nedenin(*cemaatle kılma ihtiyacı*) oluşmasıyla ona bağlı olan hük-

190 Bkz. Zâriyât, 51/17; Furkân, 25/64; Zümer, 39/9; İnsan, 76/26; Müzemmil, 73/1-4.

191 Terâvih namazı Hz. Ömer (r.a.) döneminden Ömer b. Abdülaziz dönemine kadar -vitir dışında- yirmi rek'at olarak kılınyordu. Ömer b. Abdülaziz döneminde bu namazda on altı rek'at artırılmıştır. Sebebi ise şudur: Mekke halkı yirmi rek'at kılınyorlardı. Ancak her iki rek'at arasında uzun sayılabilecek bir dinlenme(*tervîha*) faslı veriyorlardı. Bu istirahat faslında birçok insan kalkıp tavaf yapıyor ve ardından da iki rek'at tavaf namazını kılınyordu. Medine halkı bunu duyunca her bir tavaf ve sünneti mukabilinde terâvih namazında dört rek'at artırdılar. Böylece bu namaz Medine'de otuz altı rek'at kılınmaya başlandı. Bu durum Hicrî yedinci asra kadar devam etti. Bu sırada hadis bilgini olan Ebu Zur'a(ö.826/1823) Mescid-i Nebevî'de imamet görevini üstlendi. Bu imam terâvihi Hz. Ömer (r.a.) döneminde kılındığı gibi yirmi rek'ata indirmek istedi. Medine halkından tepki görünce ihtilafa meydan vermek istemedi ve Ömer b. Abdülaziz döneminde artırılan on altı rek'atı gecenin son bölümüne tehir etti. Bu tasarrufla da Hz. Ömer(r.a.) döneminde kılınan yirmi rek'at sayısının muhafaza edilmesini ve bu namazın tüm Müslüman beldelerde aynı kemiyetle kılınmasını amaçladı (bkz. İrâkî, *Terhu't-Tesrib*, c. 3, s. 98). O dönemden itibaren *kıyam* adı altında Mescid-i Nebevî'de kılınmaya başlanan on altı rek'at namaz Suud Hükümeti tarafından on rek'ata indirildi ve tüm beldelere yayıldı. Bu gün de aynı durum devam etmektedir. Bkz. Atiyye Muhammed Salim, *et-Terâvih ekser min elfi âmm*, Matbaatu'l-Medenî, el-Medinetu'l-Munevvere 1971, s. 36-65.

mün yeniden yürürlüğe konulmasıdır. Hz. Ömer (r.a.)'in, kendi tasarrufunu bid'at olarak nitelendirmesi, bu namazın uzunca bir zamandan sonra yeniden cemaatle kılınmasından ileri gelmektedir. Müçtehitler bu hususu lugavî, surî, zahirî ve lafzî anlamda bid'at şeklinde ifade etmişlerdir. Teravih namazının yirmi rek'at şeklinde kılınmasının Hz. Ömer(r.a.) tarafından başlatılmadığını ve bunun bid'at olduğunu söyleyen ilk kişi bilebildiğimiz kadarıyla San'ânî'dir. Daha sonra Mübarekfürî ve Elbânî bu görüşü benimsemiş ve ısrarla savunmuşlardır. Bu muhaddisler tarafından ileri sürülen ve teravih namazının on bir rek'atla sınırlı olduğunu ifade eden tüm argümanlar iddia edilen tahdid görüşünü netice vermemektedir. Bu argümanlar sağlam usulî temellerden yoksun olduğu gibi, ilmî ve mantikî değerlendirmelerden de yoksundur. Teravih namazını on bir rek'atla sınırlamak usulî açıdan hata olduğu gibi, yirmi rek'atla sınırlamak da herhangi bir delile dayanmayan yaygın/avamî bir hatadır. Bilginler bu namazın hangi kemiyetle kılınmasının daha faziletli olduğu konusunda ihtilaf ettikleri gibi, bu namazın camide mi evlerde mi daha faziletli olduğu konusunda da ihtilaf etmişlerdir.

Teravih, vitir ve teheccüd namazları müçtehitlerin geneli tarafından müstakil birer gece namazı şeklinde kabul edilmiş ve farklı başlıklar altında incelenmiştir. Müçtehitlerin bu tutumu mezkûr namazların mahiyet farklılığından ziyade nitelik ve keyfiyet farklılığından kaynaklanmaktadır. Nitelik farklılıklarını mahiyet farklılığı için yeterli görmeyen müçtehitler ise bu namazları zatî açıdan bir, itibarî bakımdan farklı görmüşlerdir. Gece namazı kapsamında değişik vakit ve keyfiyetlerde kılınan bu namazların değişik itibarlarla değişik isimleri aldıklarını söylemek kanaatimizce daha doğrudur. Bunun en temel dayanağı Peygamberimiz(s.a.v.)'in, teheccüd namazı dışında başka bir gece namazı kıldığına dair sahih bir hadisin kaynaklarda yer almamasıdır. Müçtehitlerin nitelik farklılıklarını mahiyet farklılıkları için yeterli görmeleri, özel delile dayanmaktan ziyade, gece namazının herhangi bir sayıyla sınırlı olmayan mutlak nafile olmasına ve bu namazın çokça kılınmasını teşvik eden âmm nasslara dayanmaktadır. Genelde gece namazı özelde teravih namazı rek'atları az, kıyamı uzun tutularak kılınabileceği gibi, kıyamı kısa, rek'atları artırılarak da kılınabilmektedir. Peygamberimiz(s.a.v.)'in, teheccüd namazını kılmakla yetinmesinin bir gecede bütün bu namazları kılmanın sahih olmadığı anlamına gelmemesi de buradan kaynaklanmaktadır. Teravih namazının bazı çevreler tarafından inkâr edilmesi bu namazın tahdidine delil gösterilen bazı rivayetleri inkârına yormaktan kaynaklanan büyük bir hatadır. Teravih namazının aslının olmadığını ileri sürmek ramazan kıyamına ilişkin fiilî ve kavli sünnetleri inkâr etmekle eş değerdir.



# ŞİRVANLI AHMED HAMDİ'NİN MECÂMÎ' TERCÜMESİNİN "HÂTİME: KAVÂİD-İ KÜLLİYYE" BÖLÜMÜ

Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK,\* Mehmet ARITÜRK\*\*

**Özet:** Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi Osmanlı son dönem devlet adamı ve müderrislerindendir. Eğitim müesseselerinde idarecilik yapan Ahmed Hamdi, birçok eser kaleme almıştır. *Mekteb-i Sultânî*'de usûl-i fıkıh derslerinde Hâdimî'nin *Mecâmî*'ni okuturken Türkçeye çevirmiştir. *Levâmî'ud-dekâik* adını verdiği bu çalışmasında Güzelhisârî'nin *Menâfi'ud-dekâik* adlı şerhinden istifadeyle şerh usulü bir çeviri metodu izlemiştir. Bu makalede *Levâmî*'in "hâtîme: kavâid-i külliyye" bölümü Latin alfabesine aktarılmıştır. *Mecelle* ile aynı dönemde yapılmış olan bu tercümenin kavâid-i külliyyenin Türkçe formunu mukayese imkânı vermesi ve kısa izahlarıyla bu alana katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Şirvanlı Ahmed Hamdi, Hâdimî, *Mecâmî*, *Levâmî*, kavâid-i külliyye.

## Şirvanlı Ahmed Hamdi's Translation of Mecâmî: "Hâtîme: Kavâid-i Külliyye" Chapter

**Abstract:** Şirvanlı Ahmed Hamdi is one of the last period of Ottoman statesman and the important scientists. Ahmed Hamdi, who managed educational institutions, is the author of many works. He translated Hâdimî's work into Turkish language: *Mecâmî* while he was studying this book in the Mekteb-i Sultânî. He wrote this work by taking advantage the commentary of Güzelhisârî's *Menâfi'ud-dekâik*. He gave this work the name of "*Levâmî'ud-dekâik*." "Hâtîme: Kavâid-i Külliyye" Chapter of *Levâmî* was rescribe to the Latin alphabet in this article. This translation is made in the same period with *Mecelle* with the intention of providing the opportunity to compare the Turkish forms with Kavâid-i Külliyye. The short description of Kavâid will contribute to this field.

**Keywords:** Şirvanlı Ahmed Hamdi, Hâdimî, *Mecâmî*, *Levâmî*, Kavâid-i Külliyye.

## I. ŞİRVANLI AHMED HAMDİ EFENDİ (1828/31-1890): HAYATI, ESERLERİ VE *LEVÂMÎ'* ADLI ÇEVİRİSİ

### A. Hayatı

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi'nin doğum tarihi biyografi eserlerinde 1828 ve 1831 olarak verilmektedir.<sup>1</sup> Şirvan şehrinde doğduğu hususunda ittifak vardır.<sup>2</sup>

\* Konya N. E. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, muratsimsek76@hotmail.com; muratsimsek@konya.edu.tr.

\*\* Konya N. E. Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Yüksek Lisans Öğrencisi, mehmedariturk@hotmail.com.

1 Ahmed Hamdi'nin *Seyahatname* adlı eserini günümüz Türkçesine aktaran ve onun, kendisinin büyük dedesi olduğunu belirten Fatma Rezzan Hürmen, doğum tarihini 1828 olarak vermektedir (Şirvanlı Ahmet Hamdi Efendi, *Seyahatname: Hindistan, Svat ve Afganistan*, editör: Fatma Rezan Hürmen, s. 5. Büyük Larousse Ansiklopedisi'nde ise 1831 tarihi verilmektedir (Büyük Larousse Ansiklopedisi'nde ise 1831 tarihi verilmektedir (Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, Baskı: Milliyet Gazetecilik A.Ş., XXI, 11091).

2 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Meral yayınevi, ts., Haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, I, 249.

Eğitim sürecinde İstanbul'a giden Ahmed Hamdi tahsilini tamamlayarak müderris oldu. Encümen-i Teftiş ve Muayene Reisliği ile Meclis-i Maarif Azalığı görevlerinde bulundu. 1877 (h. 1294) yılında Sultan Abdülhamid tarafından Afganistan'a fevkalade bir memuriyetle şebender (konsolos) olarak gönderildi. Kaleme aldığı seyahatnamesinden, önce deniz yoluyla Hindistan'a gittiği anlaşılan Ahmed Hamdi, görevi süresince Pencap bölgesinin Peşaver şehrinde ikamet etti. Bu görevde bir yıldan biraz fazla kaldı. Dönüş yolunda hac mevsiminde kutsal beldelere uğrayarak hac görevini ifa etti; Kızıldeniz ve Süveyş kanalı yoluyla önce İzmir'e, sonra da İstanbul'a geldi. Ardından Sultan II. Abdülhamid'in gerçekleştirdiği eğitim çalışmalarında aktif rol aldı. 1879 yılında çağın gereklerine uygun modern bir kuruluş haline getirilen Maarif Nezareti beş daireye bölünerek, her bir daire Meclis-i Maarif üyelerinden birinin sorumluluğuna verilmişti. Bunlardan biri olan Telif ve Tercüme Dairesi Müdürlüğüne Ahmed Hamdi getirildi.<sup>3</sup>

Ahmed Hamdi 1881 (20 Kânûn-ı evvel 1297) yılında ise Telif ve Tercüme Dairesi ile Matbaalar İdaresi birleştirilerek daha geniş kadrolu Encümen-i Teftiş ve Muayene Heyeti kuruldu. Bu heyetin başkanlığına da Ahmed Hamdi getirildi. Heyetin görevleri ise Osmanlı devletinde basılacak Türkçe, Farsça, Arapça, Bulgarca, Rumca, Ermenice kitap ve broşürlerle meşgul olmak, yabancı memleketlerden gelen çeşitli dillerde yazılmış kitapları gümrüklerde kontrol etmek ve bütün okulları teftiş etmektir.<sup>4</sup>

1890 (12 Cumâde'l-ûla 1307) yılında İstanbul'da vefat etti. Kabri Eyüp'tedir.<sup>5</sup>

İlim irfan sahibi, değerli bir şahsiyet,<sup>6</sup> el-ferd, el fâzıl el-elmai (çok zeki kimse) ve el-cihbiz (iyiyi kötünden ayıranbilgin, eleştirmen) el-kâmil el-levzei<sup>7</sup> (zeki, uyanık, düzgün ve güzel konuşan) gibi sıfatlarla anılan Ahmed Hamdi'nin Arapça, Farsça ve Fransızca bildiği, hatta bu üç dilde nazım ve nesir yazmaya muktedir olduğu belirtilmiştir.<sup>8</sup> Oğlu Mehmed Tevfik Bey (1867-1956) son dönem devlet ve bilim adamlarındandır.<sup>9</sup>

## B. Eserleri:

Çok yönlü bir ilim ve devlet adamı olan Ahmed Hamdi'nin Usûl-i fıkıh, fıkıh, edebiyat, mantık, coğrafya, felsefe, seyahatname gibi birçok alanda eser telif etti-

3 Mehmed Tevfik Biren, *Bir devlet adamının Mehmed Tevfik bey'in (Biren) II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve mütareke devri hatıraları*, haz. F. Rezan Hürmen, İstanbul: Arma Yayınları, 1993; s. XLV-XLVI; Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, İstanbul: Ötüken, 1980, s. 29-30.

4 Kodaman, *a.g.e.*, 31-32.

5 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 249.

6 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 249.

7 Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991 Haz. Cavid Baysun, IV, 119.

8 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 249.

9 Abdülkadir Özcan, "Mehmed Tevfik Bey", *DİA*, XXVIII, 536-7.

ği belirtilir.<sup>10</sup> Bu eserlerinden bir kısmı tercüme bir kısmı da telifdir. Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) *Tezâkir* adlı eserinde Ahmed Hamdi'den bahsetmiş ve onun Makamat-ı Hariri ve Türkçe Muhtasar Usul-i Fıkıh adlı eserlerine takriz yazmıştır.<sup>11</sup>

1. *Usûl-i coğrafya*, Pierre-François Eugène Cortambert, çeviren Ahmed Hamdi Şirvânî, İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1283, 187 s. (Diğer baskılar için bk. *Usûl-i coğrafya-yı kebîr: Nüzhetü'l-büldân li't-tenşîti'l-ihvân*, İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1292/1875, 6, 664 s.; *Usûl-i coğrafya-yı sagîr*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1301,171 s.).

2. *Suverü'l-kevâkib ve harîtatü's-semâ*, İstanbul: Tesvir-i Efkâr Matbaası, 1284 [1867 veya 1868].

3. *Makâletü'l-urefâ fi mesâil-l-hükemâ*, İstanbul: Tasvir-i Efkâr Gazetehanesi, 1285, 83 s.

4. *Teshîlü'l-arûz ve'l-kavâfi ve'l-bedâyî*, İstanbul: Terakki Matbaası, 1289, 171, 1, 52, 59 s. (*İlmü'l-kavâfi ve'l-bedâyî*, İstanbul: Terakki Matbaası, 1289/1872, ikinci kısım, 52, 59 s.).

5. *Tercüme-i Makâmât-ı Harîri*, Ebû Muhammed Kâsım b. Ali b. Muhammed el-Basri Hariri, 516/1122, mütercim Şirvanlı Ahmed Hamdi, İstanbul: Yahya Efendi Matbaası, 1290,1-2. c'ler (450 s.).

6. *Levâmi'ud-dekâik fi tercümeti Mecami'i'l-hakâik*, Ebû Said Muhammed b. Mustafa b. Osman Hâdimî (ö. 1176/1762); tercüme Ahmed Hamdi, İstanbul: el-Hâc Mustafa Efendi Matbaası, 1293/1876, 312 s. Birlikte ciltlenmiş.

7. *Hulâsatü'l-ferâiz fi halli'l-gavâmiz*, (1874) adında bir eseri olduğu söylenmiştir.<sup>12</sup>

8. *Mukaddime-i mantık*, İstanbul: el-Hâc Mustafa Efendi Matbaası, 1293/1876, 24 s. (*Levâmi'ud-dekâik* ile birlikte ciltlenmiştir).

9. *Mukaddime-i ilm-i münâzara*, İstanbul: el-Hâc Mustafa Efendi Matbaası, 1293/1876, 42 s. (*Levâmi'ud-dekâik* ile birlikte ciltlenmiştir).

10. *Risale-i bâhire fi'l-makâleti'z-zâhire*, İstanbul: el-Hâc Mustafa Efendi Matbaası, 1293/1876, 8 s. (*Levâmi'ud-dekâik* ile birlikte ciltlenmiştir).

11. *Belagât-ı lisân-ı Osmânî*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1293, 128 s.

12. *Nasâyihü's-şübbân: Gençlere Nasihat*, İstanbul, Babıali Caddesi'nde 20 Numaralı Matbaa Mehmet Esat Matbaası, 1298 (1882), 144 s.

13. *Muhtasar Mantık*, İstanbul: Matbaa ve Kitabhane-i Esad, 1299, 40 s.

10 Ahmed Hamdi, *Seyahatname*, s. 6; Biren, *Bir devlet adamı*, s. XLV-XLVI.

11 Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, IV, 119, 225.

12 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 249; Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, XXI, 11091.

14. *Medhal-i inşa*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299, 148 s.; 2. bs., Dersâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1302, 64 s.

15. *Hindistan ve Svat ve Afganistan Seyahatnamesi*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1300, 289 s. (diğer baskı için bk. *Seyahatname: Hindistan, Svat ve Afganistan*, der. Fatma Rezan Hürmen, İstanbul: Günlük Ticaret Gazetesi, [t.y.] (192 s.); 2. bs., İstanbul: Arma Yayınları, 1995, 172 s.).

16. *Râhnemâ-yı mükâleme-i Fârisî*, Dersâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1301, 45 s.

17. *Tecârib-i hikemiyye ve kimyeviyye*, tercüme Ahmed Hamdi, İstanbul: Maarif Nezareti, 1301, 40 s.

18. *Kavâid-i Selîmiyye*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1302, 56 s.

19. *Türkçe Muhtasar Usul-i Fıkıh*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1302, 133 s.

### C. *Levâmi'ud-dekâik fi tercümeti Mecâmi'il-hakâik* Adlı Çevirisiz

Ebû Said Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) *Mecâmi'* adlı eserinin Türkçe tercümesidir. Ahmed Hamdi Efendi bu eserde sadece tercüme ile yetinmemiş, özellikle Mustafa Hulûsi Güzelhisârî tarafından yapılan *Menâfi'ud-dekâik fi şerhi Mecâmi'il-hakâik* adlı şerhten (İstanbul 1273, 1308; Kahire 1288) de yararlanmıştı. Dolayısıyla şerhli bir tercüme örneği niteliğindedir.

Ahmed Cevdet Paşa'nın Maârif Nâzırı olduğu dönemde *Mekteb-i Sultânî* bünyesinde bir hukuk mektebi açılmıştı (1290/1873). *Mecelle*'nin daha iyi anlaşılması için Mektep müfredatına fıkıh usulü dersi de konmuştu. Fıkıh usulü dersini okutma görevi ise Ahmed Hamdi Efendi'ye verilmişti. Derste okunacak metin olarak da Hâdimî'nin *Mecâmi'* adlı eseri seçilmişti. Ahmed Hamdi Efendi bu seçimi *Mecâmi'*'in veciz bir üslupla kaleme alınmış olmakla birlikte birçok kural ve meseleyi içermesine, Hanefî ve Şâfiî geleneğinin temsil gücü yüksek *el-Mir'ât*, *et-Tavzih* ve *Cem'u'l-cevâmi'* gibi eserlerdeki önemli ve faydalı konuları toplamasına bağlamaktadır. Ahmed Hamdi Efendi talebelerin istek ve ısrarı üzerine bu eseri Türkçeye çevirmişti. Bunun yanı sıra usul konularının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmak amacıyla eserin sonuna mantık, münazara ve cedel ilimlerine dair Türkçe olarak yazdığı risaleleri eklemiştir. Böylece metodolojik açıdan kapsamlı bir el kitabı haline gelen *Levâmi'ud-dekâik*, o dönemde *Mekteb-i Sultânî* müdürü olan Sava Paşa (1832-1904) tarafından masrafları mektep hesabından karşılanarak bastırılmıştır.<sup>13</sup>

Ahmed Hamdi, kitabının girişinde yer alan ve "İhtâr" başlığını taşıyan bölümde şunları söylemektedir:

13 Ahmed Hamdi, "İhtâr", s. 1-3 (*Levâmi'ud-dekâik fi tercümeti mecami'il-hakâik* çevirisinin (İstanbul: el-Hâc Mustafa Efendi Matbaası, 1293/1876) girişi); Yaşar Sarıkaya, *Ebû Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008, s. 264-265; Kaşif Hamdi Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hâdimî Örneği*, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010, s. 100-102, 196-199.



...Bir müddetten beri Mekteb-i Sultanî Dairesi'nde açılmış olan Hukuk Mektebi'nde *Mecelle* tedris olunmakta olduğundan bunun sûret-i hasenede tahsîli keyfiyeti Maarif-i Umumiyye Nezareti celilesinin dikkatini câlib olmakla nezâret-i müşârun ileyhâ tarafından mekteb-i mezkûr ders tertîbi cetveline bir de usûl-i fıkıh ilave olunmuştur. Lakin ilm-i mezkûrda kavâid ve mesâili kesîr ve ibâresi mücîz ve müfîd olan kitâb, mütebahhirîn-i müteahhirînden Ebû Said Hâdimî (tâbe serâhü) hazretlerinin gerek Hanefî ve gerek Şafîî mezhepleri üzere telif olunmuş olan *Mir'ât* ve *Tavzîh* ve *Cem'u'l-Cevâmî*' ve emsali kitapların havi oldukları bilcümle mesâil-i mühimme ve kavâid-i nâfiayı câmi' olan *Mecâmî'u'l-hakâik* nâm kitab menâfi-i nisâbi olmasıyla bunun mekteb-i mezbûrda marifet-i acizanemle tedrisine dâhiliyye nâzırı devletlü Cevdet Paşa hazretlerinin *Maarif-i Umumiyye Nezaret-i Celilesi*'nde buldukları esnada karar verilmiş olduğundan tedrisine bed'e ettiğim günden beri derse hâzır olan tullâbın ibrâm ve ilhâhıyla kitâb-ı mezkûrun tercümesine şurû ve kıyâm olunmuş idi. Maa hâzâ her ne kadar vakit müsait olup da daha arzu olduğuy vechile ibâresi tenkîh ve şevâhidi tafsîl olunamadı ise de "lâ yüdrakü küllühü velâ yütrakü küllühü" fehvasınca hasbe'l-îmkân bir sûret-i hasenede terceme-i mezkûreye hitâm verilip kâffe-i usul kitaplarında olduğu gibi kitab-ı mezkûrun mukaddimesiyle sair bir takım mahallerinde bulunan bazı mesaili anlamak "ilm-i mantık"ı ve bilhassa kıyas bahsinde def-i kıyas maddeleri bütün bütün "ilm-i münâzara" ve ilm-i cedel ve hilafiyâtı bilmeye mevkûf olduğundan o ilimlerden dahi Türkiyyü'l-ibâre birer risâle tertibiyle kitabın ahirine vaz edilerek bunlara mürâcaatı lazım gelen meselelerin üzerine işaret olunmuştur. Ve bi'llâhi't-tevfîk.<sup>14</sup>

Eserin sonunda 25 Cemâdiye'l-ûlâ 1294 tarihinde tamamlandığı belirtilmektedir. Eserin baş tarafında ise 2 Zilkade 1293 tarihi vardır.

Ahmed Hamdi bu tercümeden sonra ayrıca *Türkçe Muhtasar Usulü Fıkıh* adıyla telif bir fıkıh usulü yazmıştır. Bu eser, Türkçe kaleme alınmış telif usul eserlerinin ilk örnekleri arasında yer alır.<sup>15</sup>

Bu yayında Hâdimî'nin *Mecâmî'i*'nin Ahmed Hamdi tarafından yapılan *Levâmî'u'd-dekâik* adlı Türkçe çevirisinin "hâtîme: kavâid-i külliyye" bölümü latimize edilmiştir. Bu çalışma *Mecelle* ile aynı yıllarda yazılmış bir tercüme olmak, küllî kâidelerin Türkçe çevirisini göstermek ve *Mecelle* ile mukayese imkânı vermek bakımından dikkat çekmektedir. Bunun yanında kısa şerhi ile de ilim dünyasına katkıda bulunacaktır.

Çalışmada mümkün mertebe orijinal metin korunmuştur. Bununla birlikte "kimesne" kelimesinin "kimse" şeklinde ifade edilmesi gibi küçük bazı tasarruflarda bulunulmuştur. Ayrıca kâideler tarafımızdan baştan sona numaralandırılmıştır.

14 Ahmed Hamdi, "İhtâr", s. 2-3.

15 Okur, *a.g.e.*, s. 197.

## II. ŞİRVANLI AHMED HAMDİ EFENDİ'NİN *LEVÂMÎ'U'D-DEKÂİK Fİ TERCEMETİ MECÂMÎ'İ'L-HAKÂİK* ADLI ESERİNİN “HÂTİME: KAVÂİD-İ KÜLLİYYE” BÖLÜMÜNÜN LATİN ALFABESİNE AKTARIMI<sup>16</sup>

### HÂTİME

#### Bir Takım Kâide-i Külliyye veya Ekseriyyet Üzre Cârî Olan Fevâid-i Mühimme-i Nâfiyâ Beyan Eder

**1. Sünen-i sitte ashâbı Hz. Ömer radiyallâhü anh'den rivayet ederler ki Hz. Hâtemü'l-enbiyâ aleyhi efdalü't-tahâyâ hazretleri “İnneme'l-a'mâlü bi'n-niyyât” yani “ahkâm-ı a'mâl ancak niyetledir” buyurmuşlardır.**

Meselâ muktezâyı şehveti üzere bir fiili işlemeye muktedir olan mükellefin o fiili terk etmesi eğer Allâh Teâlâ hazretlerinin azabından korkusundan ise sevâba nâil olur; eğer (Allah) korkusundan değilse sevaba nâil olmaz.

İşbu hadîs-i şerîfe evâil-i kavâid-i *Mecelle*'den olan “**bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir**” kâidesi lazım gelir.

Meselâ mahall-i bey' ve şirâ olan çarşıda zâkir olan kimsenin niyet ve maksadı eğer mevzi-i gaflet-i nâsda ibâdet etmekten ibaret ise tenhada zikirde ziyade ecir ve sevaba nâil olur. Eğer halk beyninde takva ve vera' ile ittisâfı maksadıyla olur ise sevabı olmayıp belki riya demek olacağından günah işlemiş olur.

#### **2. Bir mahalde helal ile haram içtima ettikde haram helale galebe eder.**

Bunun birçok misalleri vardır. Ez-cümle bir hayvanın ebeveyninden biri eti yenir ve diğeri eti yenmez nev'inden olunca ol hayvanın eti dahi ekl olunmaz. Meselâ bir kelm bir koyuna aşır o koyun dahi doğursa kuzusunun eti âmme-i meşâyih indinde haram olur. Ve hakeza...

#### **3. Bir şeyin hurmetine delâlet eden delil ile hiline delâlet eden delil teâruz ettikde muhrim mübâha galebe eder.**

Meselâ bir şeyin helal olmasına bir delil ve haram olmasına bir diğer delil bulunsa delil-i muhrim, mübâhi neshetmiş demek olur. Çünkü eşyâda asıl olan ibâha olmakla eğer mübâhi mutaahhar itibâr olunsa tekrâr-ı nesh lazım geleceğinden delil-i muhrim muahhar itibâr olunmalıdır. Burada nesihten murad tağyîr-i asl manasına olmakla ibâha-i asliyyenin hükm-i şer'î olmaması suâli vârid olmaz. Ni-tekim kitapta tafsilâtı murûr eyledi.

<sup>16</sup> Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi, *Levâmi'u'd-dekâik fî tercemeti Mecâmi'i'l-Hakâik*, İstanbul: Mustafa Efendi Matbaası, 1293. Hâtîme: “Kavâid-i Külliyye” bölümü, s. 277-312.

#### 4. Mübâşirle yani bizzat fâil ile mütesebbib müctemi' oldukda hüküm ol fâile muzâf kılınır.

Meselâ bir kimseyi sirkate veya katle veya kat-'ı tarîka delâletle sebep olan kimse sârik ve kâtil itlâf ettiği şeye zâmin olmayıp belki mübâşiri zâmin olur. Zira o kimse fâil-i muhtârdır. Diğerinin onu şerre delâletini kabul etmemeli idi. Bunun *Mecelle'*de misâl-i diğeri dahi vardır. Ve kitapta dahi tafsilâtı murûr eylemiştir.

#### 5. Bir fiilin hükmü fâiline muzâf kılınır ve mücbir olmadıkça âmirine muzâf kılınmaz.

Maddesi dahi bu dördüncü maddeye tevafuk eder. Şöyle ki eğer sirkate delâlet eden kimse sârikı icbâr eylese ol zaman sirkat âmirine muzâf kılınır. Bu icbâr da (*Minah*)<sup>17</sup>da olduğu üzere beş mahalde bulunabilir.

1. Âmir sultan olur.
2. Âmir memurun efendisi olur.
3. Memur sabî olur.
4. Memur diğer bir kimsenin kölesi olur.

5. Âmir diğer bir kimsenin hâtinde kuyu kazmasıyla emrederek memur dahi kuyuyu kazdıkdâ ona bir hayvan düşerse kazan kimse zâmin olup ba'dehû zamân âmire râci olur. Çünkü bu surette âmir illet manasına olan sebep makamında olmakla sâkita o zâmin olur.

#### 6. Nâsın isti'mâli bir hüccettir ki onunla amel vâcib olur.

Nitekim *Mecelle'*den 36. maddede "**Âdet muhakkemdir**" dahi bu manadadır ki bu da "*Mâ raâhü'l-müslimûne hasenen fe-hüve 'indallahi hasenun*" hadîs-i şerîfi mûcibince örf ve âdet birçok mesâil-i fıkihta mercû'î ilâhîdir. Hatta bunu bir asıl kılarak usulde dediler ki "**delâlet-i âdet ve isti'mâl-i nâs ile hakikat terk olunur.**"

Bazıları âdet ve isti'mâl elfâz-ı müterâdifiedendir dediler. Kaldı ki mekiliyyet ve mevzûniyyeti mansûs olmayan şeylerde **İmâmeyn** indinde örf ve âdete itibâr olunmayıp lâkin **Ebü Yûsuf** indinde onlarda dahi muteberdir. Misâli, bir tâcir bir sûkta bir şeyi bey' ettikde semenin hulûl ve tecili tasrih olunmaz ise -hâlbuki o belde ehlinin âdeti aldıkları şeyin parasını her hafta cumadan cumaya bir mikdâr-ı malum vermek olsa- bey oraya munsarif olur. (Hafî olmaya ki) örfle şer' teâruz ederse örf şer'a takdim olunur. Hususiyle yemin bahsinde. Meselâ bir kimse firâş, bisât üzere oturmamaya yemin etse Kur'an'da yerin bisât ve firâş olduğu musarrah olduğu halde yerde oturabilir.

17 Bu eser, *Minehu'l-gaffâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*'dır. Müellif Şihâbüddin Muhammed et-Timurtâşî'nin (ö. 1598/1006) kendi eseri *Tenvîr'e* yazdığı şerhtir.

### 7. A'yândan ibrâ caiz olmaz lâkin davasından ibrâ caiz olur.

Yani eğer dâr ve metâ' gibi a'yândan olup dava olunan şeyin bazısı üzerine ikrâr veya inkâr veya sükût ile musâlaha olursa bu ibrâ ve sulh **İbn-i Semâ'a'nın İmâm Muhammed**'den rivayet ettiğine göre sahih olmaz. Çünkü müdde'î bu ibrâ vasıtasıyla bazı hakkını istîfâ edip bâkînin aynından ibrâ etmiş olur ki a'yândan ibrâ bâtıldır. Zira müdde'î o şeyin küllîsi onun olmasına şehâdet etmek için şahit bulur ise müdde'î için bâkiyi ahz etmek caiz olur. **Şeyh-i İslâm** ve **İmâm Zahîrû'd-din** bununla iftâ ettiler. Lakin zâhir rivayette davayı bakiden ibrâ sahih olur. Bu surette fukahânın "a'yândan ibrâ bâtıldır" kelimelerinin manası şöyle olur ki: A'yândan ibrâ bâtil olup yani ibrâ olunan şey müdde'â aleyhin mülkü olmaz. Bu cihetle müdde'î bu a'yâna muzaffer olur ise ahzi caiz olur. Lakin kazâ davası istimâ olunmaz. Kaldı ki dava olunan şeyin sulhtan sonra bakisinin davasından ibrâ eder ise şöyle ki "ben ondan ibrâ ettim" veya "onda olan husumetimden veya bu şeyden ibrâ ettim" dedikten sonra bir beyyine buldukda şehâdetleri kabul olunmaz. Zira bu ibrâ ile müdde'înin hakkı sâkıt olur. Her ne kadar buna da İbn-i Semâ'a muhalefet etmiş ise de işte sulhun hilesinin biri budur ve diğeri dahi müdde'â aleyh bedelden bir âhar şeyi ziyâde ederek bâkîden ıvaz etmiş olur.

### 8. Ivazın eczâsı muavvazın eczâsına taksim olunur, şartın eczâsı eczâ-i meşrûta taksim olunamaz.

Misali: Kitapta murûr ettiği üzere bir kadın zevcine (*talliknî selâsen 'alâ elfin*) yani "bu bin kuruşu almak üzere beni talâk-ı selâse ile tatlık et" dedikde eğer zevci bir talâkla tatlık ederse İmâm-ı Azam indinde meblağ-ı mezbûrun edâsı talâk-ı selâseye şart olduğundan o bin kuruştan bir şey alamaz. İmâmeyn indinde talâk-ı selâsenin ıvazı olduğundan bin kuruşun üçte bir kısmını alır.

### 9. Ecirle zamân cem' olmaz.

Meselâ gasb olunan bir ev veyahut hayvan sahibine red olunduktan sonra sahibinin mağsûbun menâfiini davaya salâhiyeti kalmaz. Çünkü menâfiin bedelini vermek misl-i gayr-i ma'kûl ile kazâ olup bu misillü kazâ ise nasla sâbit olageldiğinden ve burada ise gâsıb menâfiin bedelini vermek hususunda nas bulunamadığından mal sahibinin gâsıbdan menâfi davasına hakkı olamaz.

### 10. İhtilâf-ı esbâb ihtilâf-ı a'yân menzilesindedir.

Meselâ bâyi' mebiin semenini kabz etmezden evvel mebii müşteriden semen-i mezbûrdan ekalle yine iştirâ etse caiz olmaz. Lakin bu müşteri diğeri birine sattıktan sonra bayi-i evvel semen-i evvelden ekalle alabilir.

Çünkü ihtilâf-ı sebep ki akdin ihtilâfıdır ihtilâf-ı 'ayn yani mebî makamında olmakla iki semen beyninde ribâyı müsbit olan şüphe-i mukâbele olup muharremâtta şüphe dahi hakikat gibidir. Lakin müşteri-yi sânidan veya mevhubun lehden veya

mûsâ leh'den almış olsa veya sattığı semen miktarına veya bir kavilde ondan ziyâdeye veya cins-i semenin ihtilâfıyla veyahut nakd-i semenden sonra veya mebîde ayb-ı hâdis ile tagayyür ettikten sonra alır ise caizdir.

### **11. Bir şey bâtil oldukda zımnında olan şey dahi bâtil olur.**

Meselâ bir kimse menkûhasının nikâhını bilâ özür diğer bir miktar mehirle tecdîd eyledikte nikâh-ı sâni bâtil olduğundan zımnında olan mehir dahi lağv olur.

### **12. Asıl bâtil oldukda bedele intikal olunur.**

Meselâ bir kimse bir ay müddetle bir ev îcâr ettikde bunda hilâl-i şehir asıl olup lakin akit esna-i şehirde olursa itibâr-ı hilâl müteazzir olduğundan bedeli olan eyyâm itibâr olunur.

### **13. Mani' zâil oldukda memnû da zâil olur.**

Mebîde müşterinin elinde bir ayb-ı hâdis oldukda mebîi redde mani olur. Lakin bu ayb-ı hâdis muâlece ile yahut kendi kendine zâil olsa ayb-ı kadîmi sebebiyle red edebilir.

### **14. İki müfside teâruz ettikde hafifini irtikâbla zararı ekal olan müfsideye riayet olunur.**

Meselâ mecrûh bir kimse secde ettikde cerahatinden kan akacağını bilse kâid olduğu halde îmâ ederek namaz kılmalıdır. Zira hadesle kâim olarak namaz kılmaktan hadessiz îmâ ile kılmak ehvendir.

### **15. Esbâb, ahkâm için matlûbdur.**

Yani delâil-i akliyye-i kelâmiyye ve sem'îyye gibi esbâb-ı akliyye ahkâm-ı şer'îyye-i asliyye veya fer'îyye ifadesi için matlûbdur. Yoksa zâtları için matlûb değildir.

### **16. Bir şeyin istidâmesi aslıyla itibâr olunur. Yani bir asıl üzerine bina olunmuş olan fer'in istidâmesi mebnîyyün aleyhi olan aslıyla itibâr olunur.**

Bu cihetle Zeyd'in Amr'a hibe etmiş olduğu köleyi rücuuyla kadı hüküm etmezden evvel dahi itâk edebilir. "Asıl sâkıt oldukda fer' sâkıt olur" kâidesi dahi buna yakîn bir kâidedir.

Meselâ aslın berâeti, kefilin berâetini müstelzim olur, kefilin berâeti aslın berâetini müstelzim olmaz.

"Bazı kerre asıl sâbit olmadığı halde fer' sâbit olur." Bir kimse "Zeyd'in Amr'da şu kadar alacağı vardır bende ona kefilim" demiş olsa Amr onu inkâr etse o parayı kefilin vermesi lazım gelir.

### 17. Asıl olan, bir şeyi bulunduğu hâl üzere ibkâ etmektir.

Yani o şeyin tagayyürüne malumat olmadığı için eskiden bulunduğu hal üzere baki olmasıdır. Bu da ekser ulema nezdinde gayrin istihkâkına **hüccet-i dâfiadır** yoksa **illet-i müsbite** yani hükm-i şer'îyi müsbit değildir. Zira hükmü mücip olan bir delilin vücûdu hükmün bekasına delâlet etmez. Çünkü bir şey diğer bir şeyin hudûsünü mücip olur, istimrârını mücip olmaz.

### 18. Müctehidin bir fiilden ihbârı vucubu ifade eder; *Kâfiye*'de olduğuna göre. Ve *Hidâye*'de olduğuna göre nedbi ifade eder.

Yani müctehid bir fiili mukallide ihbâr etse *Kâfiye*'ye nazaran mukallidine vâcib ve *Hidâye*'ye nazaran mendûb olur.

### 19. Asıl berâet-i zimmettir.

Meselâ mütlef ve mağsûbun kıymetinde ihtilaf olundukda kavil gârimindir. Zira asıl olan zâidden berâettir. Ve keza (kıymeti olan şey ile) tefsir etmezden evvel (bir şey) veya (bir hak) ile ikrâr etse kavil yemini ile beraber mukırrındır.

### 20. Sıfât-ı ârızada asıl ademdir.

Meselâ şirket-i mudârebede kar olup olmadığında ihtilaf olursa ademi asıl olduğuna binaen söz mudâribin olup sahib-i sermaye kar olduğunu ispata muhtaç olur.

Ve keza ikrârla veya beyyine ile bir kimsenin zimmetinde deyn sâbit olsa medyûn eda veya ibrâyı iddia eyledikte kavil dâyinin olur.

Lakin sıfat-ı sâbitede asıl vücuddur. Mesela bıkrdır diyerek alınan cariye ve süt-lüdür diyerek alınan koyun veya ekmeğçidir veya katiptir diyerek alınan gulâmın bu sıfatını müşteri inkar eder ise kavil bayiin olur.

### 21. İztırâr gayrin hakkını ibtâl eylemez.

Meselâ açlık ıztırârıyla bir adam bir kimsenin malını ekl etse sonra tazmîn eder ve eğer bir kimse üzerine sâil olan deveyi katl ederse sonra tazmîn eder.

### 22. Mümkün oldukça i'mâl-i kelâm ihmâlinden evlâdır. Eğer mümkün olmaz ise ihmâl olunur.

İmdi şer'an veya âdeten bir mani bulunmadıkça kelâm hakikatinde isti'mâl olunur. Ve eğer hakikatinde isti'mâlden bir mani bulunursa mecaza gidilir. Bir kimse yemin etse ki bu undan ekl etmem, ekmeğinden ekl etse hânis olur; lakin undan ekl etse hânis olmaz. Lakin kelâmın ne hakikat ve ne de mecaz manasını murad etmek mümkün olmazsa ihmâl olunur. Nitekim kitapta murûr eyledi.

**23. İtibâr makâsîd ve niyyâta olup elfâza değildir.**

Bu cihetle dediler ki lafz-ı âmmı niyyetle tahsîs yalnız diyânette caizdir. Meselâ bir kimse hangi bir kadını tezvîc etsem tâliktır dedikte bu lafz-ı âmmdır. Sonra falan beldedeki kadınları niyyet ettim der ise hatta **Hassâf** indinde diyâneten ve kazâen tasdik olunarak âmm tahsîs olunur. Nitekim kitapta murûr eyledi.

**24. Eymân elfâza mebni olup ağrâza mebni değildir.**

Bu cihetle üç şey vardır ciddi ve hezli ciddidir. Yemin ve nikâh ve talâktır. İşte bu kâide evvelki kâideden müstesnadır.

**25. Ef'âl-i mübâha ancak bir kimseyi adem-i ezâ şartıyla olur.**

Meselâ sayd etmek helaldir; lakin nâsa mazarrat ettiği vakitte haram olur.

**26. İkrâr rücû'la red olmaz.**

Bir kimse bir malı ikrâr eder ise sonra ikrârından rücu' edemez. Belki ikrâr ettiği şeyin edâsı lâzım olur.

**27. Gayr üzerine ikrâr caiz olmaz.**

Zira gayre ikrâr hüccet-i kâsıradır. Çünkü mukırrın velâyeti nefesine maksurdur, gayre tecavüz etmez. Mûcir icâra verdiği ev "sair kimsenindir" der ise icâre fesh olmaz.

**28. Gayrin mülkünde tasarrufla emir bâtıldır.**

Zira sair kimsenin izinsiz ve velâyetsiz malında tasarruf caiz değildir. Bu cihetle insan nefsi için istikrâz edebilir. Ama kendi için istikrâza sair bir adamı tevkîl etmesi bâtıldır. Fakat bundan bazı mesâil müstesnadır. Meselâ seferde refîki fevt olan kimse metânını istihsânen bey edip parasını veresesine getirebilir. Ve hâkeza.

**29. Bir şeyin hıl veya hurmeti veya taharet ve necaseti delîl-i kati ile sâbit oldukda bu şeyde ancak yakînle zail olur.**

Meselâ yani şekk ile zail olmayıp belki kendisi gibi bir yakîn ile zail olur. Meselâ bir delîl-i kati bir mahalde bir şeyin hıl veya hurmet veya tahâret ve necâsetinin sübûtuna delâlet ederse hilafına kendisi gibi bir delîl delâlet etmeyince tağayyür etmez. Meselâ bir suyun veya sevbi veya döşemenin tahareti yakînen malum oldukda necaset isabet etmesinde şekk olunursa necis diye hüküm olunmaz.

**30. Hükm-i şer'înin ibkâsı sebebinin bekâsından müstağnîdir.**

Meselâ namazın vücubunun sebebi vaktin cüz-i evveli olup o cüzde şüru' olunmaz ise cüz-i sâniye ve ondan tahrîme sığacak cüze kadar müntehi olur. Yani sebep nihayet bulmakla hüküm nihayet bulmaz. Nikâhın şühûdu fevt olduklarından sonra nikâh yine baki kalır.



**31. Bekâ ibtidâdan esheldir.**

Meselâ Zeyd bir dârı Amr'a hibe ettikten sonra nısfının hibesinden rücû ile o dârda şüyû' ihdâs eyledikte şüyû-u târî hibenin bekasına mani olmaz. Nitekim tafsilâtı kitabın 37. sahifesinde murûr eylemiştir. Lakin ibtidâen müşâ' olan şeyi hibe sahih değildir.

**32. Kaviyyi zayıf üzerine bina fasittir.**

Meselâ tâhir kimse ma'zûr kimsenin arkasında namaz kılamaz.

**33. Hukuku yalnız olarak bey' etmek caiz değildir.**

Bir kimse arazisini bey etmeden hakk-ı şirbi bey' etmek caiz değildir. Ve keza sahrada haşîşi ve havada kuşu ve ırmakta suyu satmak caiz olmayıp lakin suyu havzında hıfz ederse satabilir.

**34. Deyni deyne bey' bâtıldır.**

Çünkü bey' şeran malı mala mübadele etmeye derler. Deyn ise mal olmadığından beyi caiz olmaz.

**35. Beyyineler hilâf-ı zâhiri isbat için şer' olunduğu gibi yemin dahi aslın ibkâsı için şer' olunmuştur.**

Ve eğer böyle olmaz ise sâbiti isbat lazım gelir.

**36. Tâbi hükümlerle ifrâd olunmaz.**

Meselâ bir hayvan bey olundukda karnında bulunan hamlini başkaca bey ve hibe etmek caiz olmaz.

**37. Tâbi metbûun sukûtuyla sâkit olur.**

Meselâ fâris fevt oldukda sehmi dahi fevt olur.

**38. Tâbi metbûuna takaddüm edemez.**

Me'mum imâma takaddüm edemez.

**39. Mülkün sebebinin tebeddülü zâtının tebeddülünün makâmına kâimdir.**

Sadaka verilen şeyden, sadaka verilmesi caiz olmayan kimseye hediye edilebilir. Çünkü sadaka hediye tebeddül eder.

**40. Teberru ancak kabz ile tamam olur.**

Meselâ hibe kabzsız olamaz.

**41. Kesret-i ilel ile tercih vâki olmaz.**

Şahidin çokluğuyla iki şahid-i âdile tercih olunamaz. Nitekim murûr eyledi.

**42. İmâmın raiyye üzerine tasarrufu maslahata menûttur.**

Meselâ şeran padişah velisi olmayan maktûlün katiline sulh veya kısas etmesi lazım gelir yoksa af etmesi lazım gelmez.

**43. İnsanın hakk-ı hâlisinde tasarruf ancak cârı mütezarrır olmadığı halde sahih olur.**

Meselâ bir kimse komşusuna zarar ederse evine pencere açamaz. Mârrîn ve âbirîne zarar ederse evinin üzerine sokağa doğru cenah çıkaramaz.

**44. Fâideyi teksîr etmek masîri ileyhi tercih eden şeydendir.**

Meselâ bir şeyde fâide ziyade olursa fâidesi az olan şeye tercih olunur.

**45. Üzerine deyn terettüp eden kimse bulunmayınca ondan diğerine deyni temlik caiz olmaz.**

Meyyitin terekesinde veresenin biri mevcut malı alıp meyyitin alacağını diğer vereseye havale edemez. Meğerki medyûn mevcut olup kabul ede.

**46. Tenâkuz nefsi üzere sıhhat-i ikrârı men etmez.**

Şahitler şehâdetlerinden rücu edip meclis-i hükümde hüküm olduktan sonra tekrar ketm etseler rücûlarına itibâr olunarak şehâdetleriyle itlâf ettikleri şeye zâmin olmalarıyla hüküm olunur. Lakin kable'l-hüküm zâmin olmazlar.

**47. Mûcibin husulü indinde müceb üzerine tansîs şart değildir.**

Hibede kabzdan sonra mülk sâbit olur. Daha buna malik oldum demeye hacet kalmaz; ve keza beyde kabulden sonra dahi mülk sâbit olur.

**48. Tansîs tahsîsi mûcib olur.**

Ve eğer böyle olmaz ise bir şeyi diğere tahsîsin faidesi olmaz ve bâb-ı ribâda kıyas nas üzerine tercih olunmak lazım gelir.

**49. Burhânla sâbit 'ıyânla sâbit gibidir.**

Zira burhânla sâbit ilim, istidlali olduğundan yakîn olmakta zarûriye müşâbihtir.

**50. Delâlet-i nassla sâbit olan şeye ancak hilâfına sarih bulunmadığı vakitte itibâr olunur.**

Çünkü delâlet-i nass lügaten mefhum olan hükmünün illeti vasıtasıyla lazım-ı müteahharine delâletine derler. Nassla sâbit olan şey sarihtir. Nitekim kitapta murûr eyledi.

**51. Zaruretler kendi miktarınca takdir olunur.**

Meselâ aklıktan ölüm derecesine gelen adam meyyeden ancak sedd-i ramak-ı cû' edecek derece ekl edebilip ziyade ekl edemez.

**52. Hayavânâtın cinâyet ve itlâfi hederdir.**

Lakin râkip bindiği hayvanın basmasıyla ve ısırmasıyla itlâf ettiği şeyi tazmîn eder.

**53. Şer'in cevâzı zamâna münâfi olur.**

Meselâ cevaz-ı şer'îyle itlâf olunan şey mütlifi tarafından tazmîn olunmaz. Bu mesele kitabın 151. sahifesinde memur, emr olunduğu vecihle memurun bihi ityan etmek sukût-ı kazâyı hâvi olur mu meselesine râcidir. Oraya müracaat oluna.

**54. Dâr-ı İslâm'da ahkâm-ı şerîyyeye cehil özür değildir.**

Meselâ bir kimse dâr-ı İslâm'da bulunduğu halde ahkâm-ı şerîyyeyi bilmelidir.

**55. Cehil ancak ahkâma hâcet vâki olmadığı vakitte özür olur.**

Dâr-ı harpte bulunan İslam için salavâtın şer' olduğunu bilmemek özürdür, ki bildikten sonra kazâ lazım olmaz.

**56. Hakikat delâlet-i âdetle terk olunur.**

Meselâ et yemem diye yemin eden kimse hıncır eti yer ise İmâmeyn indinde bu âdet olmadığı için hânis olmaz; lakin İmâm (indinde ise) tefâhüm cihetiyle hânis olur. Nitekim kitabın 74. sahifesinde murûr eyledi.

**57. Hüküm intihâ-i illeti ile müntehi olmaz**

Bazıları beka-i hüküm beka-i illetten müstağnidir demişler ise de lakin ensep olan hüküm sebebin bekasından müstağni olduğu gibi illetinin dahi bekasından müstağni olmaktır denilmesidir. Nitekim murûr eyledi.

**58. Hüküm cinste itibâr olunur efrâta olmaz.**

Meselâ sefer gibi ki meşakkat cins-i müsâferede itibâr olunur yoksa ferd-i misafirde itibâr olunmaz. Bu cihetle gerek ibâdet ve gerek fisk hangi sefer olur ise olsun misafir namazı kasr eder.

**59. Haram şübühâtla sâbit olur.**

Meselâ bir şeyin hurmet ve hilliyetinde şüphe olunursa hurmetiyle hüküm olunur.

**60. Def-i mefâsit celb-i mesâlihden evlâdır.**

Meselâ bir kadına gusül vâcib oldukda sütire bulunmadığı halde guslü tehir eder.

**61. Kendisi üzerine vâcib olmayan verilmiş şey istirdât olunur.**

Bir garaz-ı sahih olmayarak verilen rüşvet gibi.

**62. Bir garaz için verilen şeyin baki oldukça istirdâdı caiz olur.**

Meselâ bir kimsenin diğerine borcu var garazıyla verdiği parayı sonradan borcu olmadığı tebeyün ederse baki oldukça aynıyle istirdâdı caiz olur.

**63. Âhâdının zanniyyeti ile beraber mecmuunun kat' üzere delâleti delîl-i akli inzimâmıyla caizdir. Nitekim Telvih'te muharrerdir.**

Çünkü âhâdın hükmü mecmuun hükmüne muhaliftir. Meselâ her biri zanni olmakla beraber mecmu-u rivayâtın heyet-i mecmuaları tayini ifade eden hadd-i tevâtüre baliğ olabilir ki buna **mütevâtiru'l-ma'nâ** derler. Nitekim murûr eyledi.

**64. Umûr-u bâtında şeyin delili o şey makamında kâim olur.**

Meselâ muhtinin talâkı gibi ki zevcesine "enti câlisün" diyecek iken "enti tâlikun" dedikte talâk vaki olur. İmdi burada buluş akıl ile beraber olduğu halde batinî olan sehv ve gafletsiz akılla amel makamına kâimdir. Ve keza müşterinin işтира etmiş olduğu bir hayvanın cerahatine müdâvât etmesi o hayvanı redde mani olur.

**65. Düyûn emsaliyle kazâ olunur.**

Çünkü deyn zimmette sâbit olan vasıftır aynı ile kazâ olunmaz. Öyle olmaz ise intikal-i araz lazım gelir. Bu cihetle dediler ki kazâ-i deynden sonra ibrâ sahihtir. Zira kazâ ile sâkit olan şey mutalebedir, asl-ı deyn değildir. Binaen aleyh dâyin berâet-i iskatla ibrâ ettiği vakitte medyûn eda ettiği şeyle dâyine ricat eder.

Lakin berâet-i istifâ ile ibrâ ederse ricat edemez. *Kınye*'den mervî olduğu üzere bir kimse birisinin deynini teberruan eda eylese sonra talib, vech-i iskat üzere matlubu ibrâ eylese müteberri' teberru ettiği şey üzere rücu eylesin.

**66. Tecezzi kabul etmeyen şeyin bazısını zikretmek küllisini zikretmek gibidir.**

Meselâ bir kimse zevcesine nısıf veya sülüs talâkla taliksin der ise kadın talâk-ı vâhidle tatlik olur.

**67. İkrârdan rücu bâtıldır.**

Meselâ hür bâliğin ikrâr ettiği şey, üzerine lazım olur. "**Kim ki kendi tarafından tamam olan şeyi nakzelmeye sa'y etse sa'yı merdûttur**" kâidesi buraya münasiptir.

**68. Sâkit avdet etmez.**

Varis vasıyyeti sülûsten ziyade olmak üzere icazet verdikte ric'at edemez. Zira icazetle hakkı sâkit oldu ve keza mâ-i kalîl teneccüs ettikten sonra üzerine mâ-i cârî akıp sonra kesildikte suyun o necaseti avdet etmez.

### 69. Sirayet umûr-u şerriyyeden olup umûr-u hakikiyyeden olmaz.

Bu cihetle gayri müslim mecnunun velisi İslâm'ı kabul ettikde mecnunun dahi İslamiyetiyle hüküm olunur.

### 70. Sükût ma'rız-ı hâcette beyandır.

Meselâ bir bakire kızdaki velisi tezvîci hususunda istizân eyleyince sükût etmesi izindir. Sâir vakitte ise (sâkite bir söz isnat olunmaz). Meselâ bir kimse bir ecnebi malını sattığını görse sükûtu o ecnebiyi malını satmaya vekil kılmış olmasını bildirmez. Ve sual cevapta iade olunmuş addolunur. Tafsilâtı kitabın 55. sahifesinde murûr eyledi.

### 71. Şüphe ile sübût isbat-ı ibâdetde kifayet eder.

Delile müşâbih olan şey ile bir hükmün sübûtu ibâdetde kifayet eder. Meselâ isbât-ı ibâdet için sahabî ve tabiin asırlarından sonra hadîs-i mürseli ve adalet şartıyla haber-i vâhidi kabul etmek bu sebebe mebnidir.

### 72. Vâkıfın şartı Şâri'in nassı gibidir.

Yani vâkıfın vakfettiği hususunda şartı vücûb-ı amelde nass-ı Şâri' gibidir ki hilafıyla amel olunamaz. Lakin bundan bazı mesele istisna olunmuştur.

1. Vâkıf (nâzır-ı vakfın) azl olmamasını şart etmiş olduğu halde kadı nâzırı adem-i ehliyeti sebebiyle azl edebilir.

2. Vâkıf vakfettiği dârin bir seneden ziyade icar olunmamasını şart etmiş olduğu halde nâs bir sene icara rağbet etmez ise veyahut bir seneden ziyade icarda fukaraya menfaat görülse kadı vâkıfın şartına muhalefet eder, lakin nâzır-ı vakf (muhalefet) edemez.

3. Vâkıf kabri üzere okunmasını şart etmiş olsa tayin bâtıldır.

4. Vakfın fazla gallesini falan mescitte her gün sual eden kimseye verilmesini şart etmiş olsa da (kayyim) gerek sual etsin ve gerekse etmesin hangi mescitte olursa olsun fukaraya tasadduk edebilir.

5. Her gün müstehikkine şu kadar et ve ekmeğ verilmesini şart etmiş olsa kayyim o ekmeğin ve etin kıymetini dahî verebilir.

6. Kadı tarafından İmâmın malum olan hissesi üzere eğer (âlim-i müttekî) olursa ziyade kılınabilir.

7. Vâkıf, vakfın adem-i istibdâlini şart etmiş olduğu halde sonra vâkıf hakkında tebdil aslah olur ise kadı tebdil etmeye fetva verilmiştir. Ve keza kadı hıyanetsiz nâzır-ı vakfı azl edemez. Eğer azlederse ikinci, mütevellî olamaz.

**73. Cemî' vücûhuyla bir şey diğerine müsavi olmazsa o diğer ilhak olunmaz.**

Bu cihetle İmâm-ı Azam sefih olan baliğ âkili sabiye ilhak etmeyerek üzerine hacr vaz' etmedi.

**74. Şer' hücceti, beyyine veya ikrâr veya nükûl üzerine kasretmiştir.**

Bu cihetle şehâdet, davâ-yı hukukda farzdır. Lakin hudûdda şahit muhayyerdır.

**75. Zarar izâle kılınır.**

Hıyâr-ı şart ve şüfa ve emsâli ebvâb-ı fıkıh bu kâideye mebnidir. Nitekim kitapta murûr eyledi.

**76. Zarûrât mahzûrâtı mübah kılar.**

Açlıktan mevt haline varınca ekl-i meyte helaldir.

(Bir iş zik oldukda müttesî' olur) kâidesi bu kâideye münasıptir ki cemî ruhas-ı şeriyye bu kâideye mebnidir. Meselâ misafirin hal-i seferde iftar-ı savmı ve emsal ibadat ve keza bey bi'l-vefâ denilen bey-i emanet ve mümâteleyi def için hıyâr-ı nakd-i semen gibi.

(Hacet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur) kâidesi dahi bey bi'l-vefanın tecvîzini ima eder.

**77. Zarar zararla izale kılınmayıp belki zararsız izale kılınır.**

İki kimse beyninde müşterek olan dârı şerikin birinin tamiri lazım gelmez. Eğer biri kd'dan izinsiz tamir ederse şerikine ricat edemez.

**78. Zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izale kılınır.**

Bunun misali sâbıkta murûr eden iki mefsede teâruz edince zararı az olan kısmı irtikap olunur kâidesinin misalidir. (ani ve muktezi teâruz eddikde mani takdim olunur) kâidesi o kâideye yakın bir kâidedir. Meselâ bir adam borçlusunun yanında rehin koymuş olduğu malını âhara icar ve bey edemez.

**79. Zarar-ı âmmın defi için zarar-ı has tahammül olunur.**

Meselâ tarîk-ı âmma mail olan duvarın zararını âmmeden ref etmek için yalnız sahibini ızarla hedmi lazım gelir. Ve bu kâideye binaen erbab-ı taam taamın bahasını gabn-ı fahiş derecesine getirse teş'ir lazım gelir ve bu cihetle İmâm-ı Azam nâsa hiyel-i şeriyye talim eden müfti-yi mâcin ve tabib-i cahil ve mükari-yi müflis üzerine âkıl bâliğ oldukları halde hacr vazını icap ettirmiş.

**80. Zarar bi-kaderi'l-imbân medfû' olur.**

Bu cihetle baba evladına nafaka vermediği için habs olunur. Ve keza buğâtın deminin hilli dahî bu kâideden müstenbat olur.

### 81. Taaddi ile zamân mu'âvazâta muhtastır.

Meselâ mekilât ve mevzûnât ve aded-i mütekâribden bir kimse bir şey gasp ederek elinde hâlik olursa mislini tazmîn eder ve eğer mislini itaya kadir olamazsa **İmâm** indinde husumet ettiği günde ve **Ebû Yusuf** indinde gasb gününde ve **İmâm-ı Muhammed** indinde mislin inkıtâi gününde olan kıymetini eda eder ve eğer mağsûb misli olmaz ise gasb gününde olan kıymetini vermek lazım gelir.

### 82. Zulmün defi vâcib ve takrîri haramdır.

Meselâ izinsiz gayrin mülkünde tasarruf gibi ki bu zulümdür. Zulüm îzâyı mûcip olduğundan bu da menhiyyün anı olmakla defi lazım gelir.

### 83. Âdet muhakkemedir.

Bir kimse falan kimsenin evine ayak basmam diye yemin eyledikte hâfiyen ve mütene'ilen ve râkiben dahi dahil olamaz. Çünkü hakikatte vaz-ı kadem hâfiyen olup ötekiler âdetledir.

### 84. Âdet-i muttaride şart makamına tenzil olunur.

Sâbıkta murûr ettiği üzere bir tacir bir çarşıda bir şey bey edip semenin hulûl ve tecilini tasrih etmeyip lakin o beldede bayi her Cuma günü semenden bir miktar şey almak müteâref olsa beyansız bey oraya sarf olunur. Zira örfen maruf olan şey şartan meşrût gibidir. Ve misafir ücretini tayin etmeksizin hane ve camiye dahil olması ve dellal ücreti ve istiğlâle muadd olan akar da bunun gibidir. Misal-i sâbık (**beyne't-tüccar maruf olan şey beyinlerinde meşrût gibidir**) kâidesine de misal olabilir. (**Âdet muttarit veya galip oldukda muteber olur**) kâidesi bu kâidelerin teferruatındandır. Bu vecihle dediler ki bir kimse bir beldede mutlak olarak denânîr ve derâhîme bey etse o beldede ihtilafı maliyetle beraber ihtilafı revaçla nükûd da muhtelif olsa bey ağlebe sarf olunur. Ve keزالik ücreti beyan olunmayarak kassâra verilen kirbâs Dahi şehâdet-i zahirle icareye haml olunur.

### 85. Örf nass-ı fukahaya muhalif olmadığı vakitte hüccet olur.

Meselâ riba taalluk eden emvalden nas vârid olmayan şeyde keyli veya veznî olmasında örfе itibâr olunur. Ama hakkında keyli veya veznî olduğuna nas vârid olan şeyde örfе itibâr olunmaz. Nitekim murûr eyledi.

### 86. İtibâr vasfın iki cüzünün birinedir.

Yani cüz âhar indinde bulunur. Meselâ bir kimse zevcesine “bu iki dâra dahil olsun (olursan) taliksin” dedikte eğer duhulü vaktinde ikisi de mülkünde olursa talik olur. Ve eğer evvelki mülkünde ve sâni gayrde olursa bi'l-ittifak tâlik olmaz. Ve eğer aksi olursa yine tâlik olur.



**87. İtibâr nassan melfûza olup maksuda değildir.**

Meselâ talâkta, afv-i kısasta muvâza'a ki bunlarda lafza itibâr olunur.

**88. İtibâr elfâzadır.**

Bu ibarede terdid kabilinden olup yoksa hakikat-i halde ikinci evvelkinin ay-nıdır.

**89. İtibâr meâniyedir yoksa elfâz ve mebâniye değildir.**

Mesela bir kimse zevcesine (aleyye et-talâk) dese cumhur indinde talâka dahi niyet etmiş olsa talâk vaki olmaz.

Bu kâidelerin biri diğerini nefyeder demek ki bu iki türlü rivayet olunmuş. Nitekim bey bi'l-vefada ihtilaf olunup bazıları rehindir dediler, her ne kadar müteâkideyn ona bey dahi derler ise de yine garazları rehindir. İmdi tasarrufatta itibâr meâniyedir dedikleri budur. Ama bazıları bey bi'l-vefâ hakikatte beydir. Zira bey lafzıyla cereyan ediyor. Bu cihetle "ibret elfâzadır meâniye değildir" denilmiştir.

**90. İtibâr gâlib-i şâyiadır, nâdire değildir.**

Meselâ sinn-i rüşd yirmi beş yaş olduğu şayidir. Lakin bazı sefih kimse yirmi beş yaşında bile reşid olmaz ise de **Ebû Hanife** indinde sefihin hacri yirmi beş yaşına değildir.

**91. İlet kendi cinsinden ziyade ile tercih olunur.**

Burada illetten murad bâb-ı tercihte kâin kesret-i usûldür. Yani cins-i vasif veya nev-i vasif bulunan makîsun aleyhdir.

Meselâ mesh-i ra'sde denildiği gibi ki o mesihdir sair memsûhât misillü tekerrürü mesnun olmaz. Meselâ teyemmüm ve mesh-i cevrap ve cebire gibi ki bu İmâm-ı Şafî'nin mesih rükündür gasil gibi tekrarı sünnet olur dediği kavlından evladır. Zira kesret-i usûl şöhret gibi vasfın kuvvet ve lüzumunu ifade eder. Nitekim kitapta bab-ı kıyasta murûr eyledi.

**92. Şeyin hükmünün adem-i sübûtu şerâitinin adem-i sübûtundandır. Yoksa hükmü ref değildir.**

Meselâ zevcesine "bu dâra dahil olsun (olursan) boşsun" denildikte dâra dahil olmayınca boş olmaz. Nitekim kitabın 166. Sahifesinde buna dair bahis murûr eylemiştir.

**93. Zâhirle amelde asıl olan nâsdan zararı def etmek içindir.**

Meselâ sağır-i mümeyyizin bey ve şirâsını görüp velisinin sükutu sağırın ticarete mezun olmasını vâcib kılar. Eğer böyle olmaz ise nâsa zarar ilka eder.

#### 94. Mazarrat menfaat mukabelesindedir.

İbare-i diğerle **külfet nimete ve nimet külfete göredir**. Meselâ şari-i âmmda maktulün diyeti beytülmale ait olması velisi olmayanın diyeti dahi beytülmale ait olduğu içindir. Zira beytülmal aldığı şey mukabilinde o dahi verecektir.

#### 95. Câhil hakkında fetva müçtehid hakkında ictihâd gibidir.

Yani vücub-ı amel ve lüzum-ı imtisâlde onun gibidir. Kitabın 275. sahifesinde murûr eden “**ictihâdla ictihâd nakz olmaz**” kâidesi dahi buraya münasip gibidir. Filvâki iki müçtehidin içtihadı veya bir müçtehidin birbirine münâfi iki türlü içtihadı biri diğerini nakz etmez. Nitekim Hazreti Ebû Bekr’in içtihadına Hazreti Ömer’in içtihadı muhalif olduğu halde ikisiyle de amel olunduğu gibi Hazreti Ömer’in bir hadisede iki türlü içtihadı birbirini nakz etmemiş olduğu dahi bi’l-icmâ sâbittir.

#### 96. Vücudunun aslına muhtas olan fer‘, aslının vücuduna delâlet eder.

Bu cihetle şerâyi-i men kablênâ da olup hakkında nesih vârid olmayan ahkâm ile bize amel vâcib olur.

Fer‘den murad delâlet-i nas ile sâbit olan şeydir. Darp ve şetm ve gayrisi gibi ki asla muhtas olmakla mâadâsından hükm-i şeriyle mümtaz olmuşlar. Burada asıldan murad ya te’fif gibi ibarenin medlûlüdür veya menât-ı hükm veya îzâ gibi lüğaten illet-i mefhûmedir.

#### 97. Kadim kıdemi üzerine terk olunur.

Bu cihetle bir pencere kadîm olursa sonradan hadis olan bir özür için kapanmaz. Lakin (**zarar kadim olmaz**) kâidesi bu kâideye muhaliftir. Meselâ bir kimse- nin birçok zamandan beri gayrin mülkünde tasarrufu kıdemi üzere terk olunmaz.

#### 98. Aslın adem-i sübûtuyla beraber bazı kere fer sâbit olur.

Eğer Zeyd’in Amr’in zimmetinde şu kadar kuruş alacağı vardır ben de kefiliyim der ise Amr inkar ettikde o kimse Zeyd’e zâmin olur. Yani Amr inkar ederse Zeyd parayı Amr’dan alır. Nitekim murûr eyledi.

#### 99. Hükm-i şer‘îsiz olan her bir şart bâtıldır.

Ved’ia için zamân şartı gibi.

#### 100. Vesâil için makâsıdın ahkâmı vardır.

Marifetullâha nazar vesâilendir. Marifetullâh vâcib olduğu gibi nazar dahi vâcibdir. (Tercümanın kavli her hususta kabul olunur) kâidesi buraya münasiptir. Meselâ ikrâr olmadığı vakitte şehâdete gidildiği gibi müddeî veya müddeâ aleyhte acemi oldukda tercümeye gidilir. Hatta hudûd ve hukûkda dahi tercümanın kavli kabul olunur. (**Dilsizin de işâret-i ma’hûdesi lisanla beyan gibidir**)

**101. Her bir şey ki onda bir âhar şeyin manası ola onun hükmü de bu şeyin hükmü olamaz.**

Şehâdet-i Huzeyme gibi ki ona kıyasen diğer bir sadık kimsenin şehâdeti iki şahit makamına kâim olamaz.

**102. Delil ile sâbit olmayan bir şeyi icmadan mâadâ bir şeyle ilzam mümkün değildir.**

İstîshâp gibi ki bu istîshâp bizim indimizde huccet-i dâfiadır, müsbite değildir. Huccet-i dâfia dediğimiz onunla hükm-i şer'î sâbit olmadığı; adem-i hüküm adem-i delile müstenittir. Bu cihetle mefkudun malı varisler beyninde taksim olunamadığı gibi mefkut dahi murisinden irs alamaz. Çünkü adem-i irs def' babından ve ahz-i irs isbat babındandır.

**103. İttihâd-ı hükümle beraber ihtilâf-ı sebebe itibâr yoktur.**

Meselâ mukatiller ile fukaraya ganimetten nasip verilmek lazım gelir. Çünkü mukatiller arzı zahir-i a'dâdan vikaye eyledikleri için ganimete müstahak oldukları gibi fukara dahi batınen yani dua ile vikâye ederler.

**104. Bir kimse gayr için mülkün isbâtına o gayrin ihtiyâr ve medhali olmaksızın mâlik değildir.**

Bu cihetle hibede kabz mevhûbun lehe lazım gelir.

**105. Tağyîr-i hakikatte azimet için tesir yoktur.**

Bu cihetle nafakası için babası gâib olan oğlunun metânını satması caiz olur. Her ne kadar oğlunun malından kendisi için nafaka takdiri caiz olmazsa da ve keza niyyetle fâil tahsisi dahi bu kabildendir. Nitekim eğer bu dârda gusûl olunursa şöyle olsun denildikte kâil falan kimsenin gusletmesini niyet ettim diyemez. Nitekim kitapta murûr eyledi.

**106. A'yânın tecili sahih olmaz.**

Bu cihetle tecil şartıyla bey fasit olur. Cevaz-ı selem hilaf-ı kıyâstır.

**107. Tasrihin mukabilinde delâlete itibâr olunmaz.**

Nitekim kitabın 181.sahifesinde misali murûr eyledi.

**108. Hatası beyyin olan zanna itibâr olunmaz**

Meselâ bir kimse fecr tulû etmiş ve vakti geçti diyerek salât-ı işâyı kazâ etmeden fecr salâtını eda ettikten sonra zannının hatasına vâkif olup yani daha fecr tulû etmemiş olduğunu teyakkun ederse fecr namazı bâtil olur. Ve keza Zeyd'in Amr'a borcu var zannıyla verdiği parayı borcu olmadığı tahakkuk ettikde geri alabilir.

**109. Bâb-ı itikâdâtta zanniyyâta itibâr olunmaz.**

Yani zanniyyât ile itikadiyyât sâbit olmaz.

**110. Tagayyür-i ezmân sebebiyle ahkâmın tagayyürü inkâr olunmaz.**

Yani mescidin kapısını mukaddema kapamak caiz değil iken şimdiki zamanlarda sirket çoğaldığı için namaz vaktinin gayrinde kapanması tecvîz olunması gibi.

**111. Sabinin fiili buluğdan evvel kerâhetle tavsif olunmaz.**

Çünkü mekruh fiilinden mensiz (yasaksız) terki ityânına râcih olan fiildir ve teklif ehliyet-i mükellefe mevkuftur. O da akıl bilmelekeye mevkuftur; buluğ ise akıl bilmeleke makamına kâimdir.

**112. Sâhib-i haktan niyâbet ve vekâlet ve velâyetsiz bir kimseye diğer bir kimse hasım nasb olamaz.**

Zira husumet şer'an mehcûr ve intisab dahi îzâdır bu da haramdır.

**113. Hatta itimat olunmaz ve onunla amel de olunmaz.**

Fukaha dediler ki bir kadının kadı-yı âhara olan kitabı iki kimsenin şehâdeti olmadıkça kabul olmaz. Lakin bazı maddede “**mükâtebe muhâtaba gibidir**” demişler.

**114. İbrâ-i âmmdan sonra dava istimâ olunmaz meğerki hakk-ı hâdis sebebiyle ola.**

Zira ibrâ-i âmm ile müddeinin cemii hukuku sâkit olur. Sâkit da avdet etmez. Lakin dava sonradan hâdis bir hakla olursa istimâ olunur.

**115. Delilden neşet eden ihtimal ile hüccet olmaz.**

Bu kâide zahiren itikadiyyâta göredir. Çünkü onda yakîn matluptur. İhtimalde dahi yakîn olmadığından onunla hüccet olamaz. Lakin bu kâide fûruda da olabilir. Meselâ merîzin varislerinin birine deyn ile ikrârı diğer varisler kabul etmedikçe caiz olmaz. Çünkü mal kaçırmak sebep-i mevte müsteniddir. Ama hal-i sıhhatinde ikrârı caiz olur ve o halde olan ihtimal tevehhümdür. “**tevehhüme itibâr yoktur**”. İkrarın hüccetine mani olmaz.

Ve keza “**ihtilaf ve tenâkuzla hüccet olamaz.**” İhtilaf-ı şühûd gibi ki nisâb-ı şehâdet tekmlil olmadığından onunla hak sâbit olamaz.”**Lakin mütenâkuzun aleyhine olan hükme hâlel gelmez.**” Nitekim şahitler şehâdetlerinden rücu ile tenâkuz etseler evvelki şehâdetleri üzerine olan hüküm bozulmayıp mahkumun bihi şahitler tazmîn ederler.

**116. Kendi nefsinde menâfi kâim olmaz.**

Bu cihetle gâsıp menâfi-i mağsûbu tazmîn etmez. (Meşayih-ı Hanefiyye) de-

diler ki mağsûbun veled ve neması gâsıbın yedinde emanettir. Hâlik olursa gâsıp tazmîn olunmaz. Lakin sahibi istedikte vermez veya teaddi ederse tazmîn olunur.

**117. Mevrid-i nassda içtihadla mesâğ yoktur.**

Meselâ kadı hîn-i zebhinde tesmiye olunmayan mezbuhun beyini ve eklini tecvîz edemez. Çünkü icthadla kıyasın sıhhati ferî'de adem-i nassla meşrûttur. Burada ise nass vâridir.

**118. Sebeb-i şer'îsiz bir kimse bir kimsenin malını ahz etmek caiz olmaz.**

Yani gasben veya sirkaten bir kimsenin malı alınamaz. Alınırsa aynı istirdad veya kıymeti veya misli tazmîn olunur.

**119. Bir kimse diğer bir kimsenin mülküne izinsiz tasarruf edemez.**

Bu dahi zahirdir.

**120. Kâdî'nin hükmü şer'a muvafık olmadığı halde nafiz olamaz.**

Vasisi olan yetimin malında kâdî'nin tasarrufu caiz olamaz.

**121. Sultana emr-i masiyette itaat olamaz ancak itaat emr-i marûfta yani şer'a muvafık umûrda olur.**

Fukaha dediler ki imâmın fiili umûr-ı âmmeye müteallik şeylerde şer'a muvafık olmadıkça emri nafiz olmaz. Meselâ imâm için velisi olmayan maktûlün kisasını af sahih olmaz. Lakin kisas veya sulh ederse sahih olur.

**122. Avâırız-ı cüziyye ile hükm-i aslî sâkıt olmaz.**

Meselâ nisyan ve seferle ve hapisle namaz sâkıt olmaz.

**123. Hükm-i asli olduğu halde sâbit olan şey avarızla sâkıt olmaz.**

Bu kâide evvelki kâidenin müradifidir.

**124. Özürlü caiz olan şey özürlü zevaliyle bâtil olur.**

Meselâ su bulunmamak özürlüyle teyemmüm olundukda su bulundukda teyemmüm bozulur. Ve hakeza.

**125. Ahzi haram olan şeyin îtâsı da haramdır.**

Meselâ rüşvet ve riba gibi. "İşlenmesi memnu olan şeyin istenmesi dahi memnudur." Meselâ yalan yere yemin etmek memnu olduğu gibi yalan olduğunu bildiği bir madde hakkında muhataba da yemin vermek memnudur. Lakin davay-ı sâdika eden bir müddeî müddeâ aleyhine nükûl ricasıyla tahlîf etmek bu kâideden müstesnadır.

**126. Bir zamanda sâbit olan şeyin bekâsıyla hükmolunur.**

Meselâ zaman-ı mazide bir şey birinin malı ise müzîl bulunmadıkça sonra da onun mülkiyetiyle hükmolunur. Ve “**Emr-i hadisin akrab-i evkâtine izâfesi asıldır**”) kâidesi buraya münasiptir. Meselâ üzerinde necaset görüp ne zaman isabet etmiş olduğunu bilmez ise en sonra muhdis olduğu zamandan beri kıldığı namazı iade eder. Ve keza bir kimse bir mal ikrâr ettikten sonra fevt oldukça mukarrun leh hal-i sıhhatinde ikrâr etti, verese hal-i marazında ikrâr etti deyince kavil veresinin kavli olur.

**127. Zaruret eclinden mubah olan şey miktarıyla takdir olunur.**

Misâli ekl-i meyte hususunda geçti. Ve keza esvaba isabet eden kedinin bevlinin zaruret eclinden affıyla iftâ olunduğu gibi lakin evâniye isabet ettikde tathîrinde suûbet olmadığı için affolunmadı.

**128. Gayr-i kıyasla sâbit olan şey üzerine diğer şey kıyas olunamaz.**

Şehâdet-i Huzeyme gibi ki murûr eyledi.

**129. Beliye cihetiyle âmm olan şey kazıyye cihetiyle hafif olur.**

“**ez-Zarûrât tubîhu'l-mahzûrât.**”

**130. Mübâşir mütaammid olmazsa da itlâf ettiği şeye zâmindir.**

Meselâ kitapta murûr ettiği üzere mübâşir ismen ve manen ve lafzen illettir, telef malüldür. Bu cihetle kâtil-i muhtîye maktülün diyeti tazmîn olduğu gibi gâsiba dahi gasp ettiği şeyin misli veya kıymetini tazmîn olunur.

**131. Mütesebbib ancak teammüdle zâmin olur.**

Meselâ bir müdi vedîaya bir sârık delâlet ettikde zâmin olur. Zira hıfzı lazım olan şeyin hıfzını terk ediyor. Lakin birinin malını sirkate dal olan mütesebbib zâmin olmayıp mübâşir zâmin olur. Nitekim murûr eyledi.

**132. İnsan ikrârıyla muâhaz olur.**

Misali murûr eyledi. “**Kim ki bir şeyi vaktinden evvel istical ederse mahrumiyetle muâteb olur.**” Meselâ ecel-i mevûdu erişmeden murisini katleden kimse irsten mahrum olur.

**133. Farzla bidat beyinde mütereddid olan kimse için o şeyin ityânı terkinden evladır.**

Telif-i ilm-i kelam gibi ve hakeza...

**Bidat ile sünnet beyinde tereddüt eden kimse için o şeyin terki evladır.**

Lübs-i ahmer gibi ve hakeza...

**Vâcible bidat beyninde mütereddît kimse için o şeyin ityânı evladır.**

Cevâmide tedris ve zikr-i cehri gibi ki musallîlerin huzuruna mani olduğu için bidattir.

**134. Nassan veya delâleten takyîde delîl kâim olmadıkça mutlak itlâkı üzere cari olur.**

Nitekim misali mutlak bahsinde ber-tafsil murûr eyledi.

**135. Mazlum gayre zulmedemez.**

Zira zulüm haramdır. Mazlumiyyet onu mübah kılmaz. Meselâ mağsûbun minh için diğer birinin şeyi gasp etmek mesrûkun minh için sirkat etmek caiz olmaz.

**136. Bir kimse bir şeye mâlik olsa o şeyin zarûrâtından olan şeye de mâlik olur.**

Meselâ bey-i dâre kenefi ve emsali şeylerde dahil olur ki onlara da malik olur.

**137. Misâl-i cüzî kâideyi tashih edemez.**

Belki izah eder. Nitekim "İntifâ-ı hâs, intifâ-ı âmmı mûcîp olmaz."

**138. Şarta muallak olan hükmün sübûtu şartın sübûtuyla olur.**

Dâre dühülle şart olunan talâk dühül olmadıkça vaki olmaz. "Vaadler sûret-i taliki iktiza eder" kâidesi dahi buna yakın bir kâidedir. Meselâ bir kimse sen şu malını falan adama sat. Eğer parasını vermez ise ben veririm dese malı alan kimse akçeyi vermez ise bu vaadi ettiği için o kimsenin akçeyi vermesi lazım gelir.

**139. Bir hâdisede makzıyyün aleyhin davası ve beyyinesi istimâ olunmaz.**

Fukaha dediler ki kadı şehâdet-i şühûtle hükmettikten sonra şahitler rücu ederler ise hüküm münfesih olmaz. Çünkü şahitlerin evvel kelamı ahiriyle mütenakız olduğundan tenâkuzla hüküm münfesih olmaz. Belki şahitler şehâdetleriyle itlâf ettikleri şeyi tazmîn ederler. Zira nefisleri üzere sebab-i zamân olan itlâfî ikrâr ettiler. Kadı ise kazâsından rücu edemez.

**140. Âdette mümteni olan şey hakikatte mümteni gibidir.**

Bu cihetle mukarrun lehe mukırrın ikrâr ettiği şey lazım gelir. Çünkü âdeten bir kimse gayrisine kizb olarak ikrâr etmez.

**141. Bir kimse bir şey işleyip işlememesinde şek ettikde kâide işlememesidir.**

Meselâ bir kimse vuzû edip etmemesinde şek etse muhdistir veya mütavazzî namaz kılıp kılmamasında şek ederse kılmamış demektir; vaktinde iade eder ve hakeza...



**142. Hilâf-ı kıyas üzere olan nass mevridine iktisâr olunur.**

Misali şehâdet-i Huzeyme maddesinde geçti.

**143. Nehiy bizim indimizde meşruiyeti takrir eder.**

Yani ef'âl-i şeriyyeden nehiy meşruiyyetin tekarrurunu iktiza eder. Ef'âl-i hissiyeden nehiy hissene makdûr olmasını iktiza eder. Umûr-u akliyyeden nehiy şeran makdûr olmasını iktiza eder. Yoksa muhalden nehiy muhaldir.

**144. Şer'an vâcib olan şey kazâya muhtaç olmaz.**

Bu cihetle fesh-i beyde kazâ yani kâdînin hükmü şart olmaz. Lakin hibeden rücu kazâ-i kâdîye muhtaçtır. Hıyar-ı bülüğla tefrik dahi vâcib olmadıklarından kazâya muhtaçtırlar.

**145. Vâcib vasf-ı selâmetle takyîd olunmaz mubah takyîd olunur.**

Meselâ birkaç kimse ile bir evde yatan kimse salât-ı işâyı kılmak için uyandıktan rüfekasına kalkması zarar ederse de kılmalıdır. Lakin tatavvu oruçta rüfekasına zarar ederse tutmamalıdır.

**146. Hâzırda vasıf lağv ve gaibde muteberdir.**

Meydanda bulunan bir kır atı satan adam şu yağız atı sana bin kuruşa sattım dese icabı muteber olup yağız tabiri lağiv olur. Ama yedinde olmayan kır atı yağızdır diye satsa vasıf muteber olmakla bey münakid olmaz.

**147. Velâyet-i hâssa velâyet-i âmmeden evladır.**

Nikâhta veli kâdîye takaddüm eder.

**148. Vâcib muayyene taalluk etmezse killet ve kesretle tefâvüt etmez.**

Kırâat-i salât gibi ki İmâm-ı Azam indinde bir ayet miktarı Kur'an'la da namaz sahih olur.

**149. Bazı vücûh-i müşterek re'y-i galible tercih olunur.**

Çünkü müşterek, gerek sığada ve gerekse emâre ve delilde teemmüle muhtaçtır. Nitekim misali kitapta murûr eyledi.

**150. Kasdı caiz olmayan şey tebean tasarrufa dahil olur.**

Mebi olan dârın kapısı ve kenefi bey'a dahil olur gerek tasrih olunsun ve gerekse olmasın. "Bizzat tecviz olunmayan şey bittebaa tecviz olunur." Meselâ müşteri mebi kabz etmek için bayii tevkil etse caiz olmaz. Lakin iştirâ ettiği zahireyi ölçüp koymak için bayie çuvalı verir, o dahi zahireyi çuvala vaz edecek zımmen ve tebaan kabz bulunur.

**151. Sükût-ı asl ile fer' sâkıt olur.**

Meselâ asıl beri oldukda kefil dahi beri olur. Ferin sükûtuyla asıl sâkıt olmaz. Lakin bazı kere asıl sâbit olmadığı halde fer sâbit olur. Nitekim misali 301. sahifede murûr eyledi.

**152. İntihâda muhtaç olunmayan şeye ibtidâda muhtaç olunur.**

Hibede şüyû ibtidâda mani olur, intihâda olmaz. Meselâ mevhubun nısfının istihkakı gibi. Nitekim murûr eyledi.

**153. Bi-kaderi'l-imbân şarta murâât lazımdır.**

Meselâ mûdi vedîayı "hatununa verme" diye şart ederse eğer mûdi hatuna vermeden hıfz edebilirse vermemelidir.

**154. Yemin daima nefy üzerine olur.**

Bu cihetle yemin daima münkire ve şahit müddeîye lazım gelir.



# HAYVAN KESİMİ KONUSUNDA KARAR VE TAVSİYELER İSLAM FIKIH AKADEMİSİ\*

Tercüme: Dr. Yahya ŞENOL\*\*

*Bismillâhırrahmânırrahîm*

*Âlemlerin Rabbi Allahâ hamd, peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed Efendimize,  
onun âl ve ashâbına salât ve selâm olsun.*

**KARAR SAYISI: 95 (10/3)**

**KONU: Hayvan Kesimi**

İslâm Konferansı Teşkilatı'na<sup>1</sup> bağlı İslâm Fıkıh Akademisi Meclisinin 28 Haziran-3 Temmuz 1997 (23-28 Safer 1418) tarihleri arasında Cidde'de gerçekleştirdiği Onuncu Dönem toplantısı.

Akademi, "Hayvan Kesimi" konusunda sunulan tebliğleri değerlendirmiş, fıkıhçılar, tıp doktorları ve gıda uzmanlarının katılımıyla yapılan tartışmaları dinlemiş ve İslâm'ın sembolü/alameti olan, Müslümanı Müslüman olmayandan ayıran hayvan kesiminin (tezkiye) Kitap ve Sünnet'le sabit olan hükümlere göre yapılması gerektiğini tespit etmiştir. Çünkü Allah'ın Nebi'si şöyle buyurmuştur:

"Kim bizim kıldığımız namazı kılar, kıblemize yönelir ve kestiğimizi yerse Allah ve Resûlünün ahd ve emanını hak eden Müslüman işte odur."<sup>2</sup>

Meclis, akabinde şu kararları almıştır:

\* Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî, *Karârât ve tavsîyât*, 2. Bs., Devrât: 1-14 Karârât: 1-134 (1985-2003/1406-1423), Tensik ve Ta'lik: Abdussettâr Ebû Gudde, 4. Bs., Vizâratü'l-Evkâf ve Ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, Doha-Katar, 2003, s: 323-330. İslam Fıkıh Akademisi Meclisinin 1985-1989/1406-1409 yılları arasında Suudi Arabistan, Ürdün ve Kuveyt'te düzenlediği 2-5. dönem toplantılarında alınan kararlar ve tavsiyeler Hasan Hacak ve Bilal Aybakan tarafından "*Kararlar ve Tavsiyeler*" adı ile tercüme edilmiş ve İslam Konferansı Teşkilatı tarafından bir kitap şeklinde 1995 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır. 28 Haziran-3 Temmuz 1997 tarihlerinde Cidde'de gerçekleştirilen Onuncu Dönem toplantısında ki karar sayısındaki 10 rakamı ile bu kast edilmiştir- "Tedavi Esnasında Orucu Bozan ve Bozmayan Haller", "İnsan Kopyalama" ve "Hayvan Kesimi (Zebâih)" konuları ele alınmıştır. Hayvan kesiminin tartışıldığı üçüncü oturumda ki karar sayısındaki 3 rakamı ile de bu kast edilmiştir. Muhammed Takî el-Osmânî, Ahmed b. Hamed el-Halîlî, İbrahim Fâzîl ed-Debû, Muhammed Süleyman el-Eşkar, Muhammed el-Hevârî ve Halîl Muhyiddin el-Meys birer tebliğ sunmuşlar, tebliğlerin ardından farklı bilim dallarındaki uzmanların da katılımıyla değerlendirilmeler, münakaşalar yapılmış ve konuyla ilgili bir takım karar ve tavsiyeler alınmıştır. Bu tercüme o karar ve tavsiyeleri içermektedir. Metinde tercüme sıkıntısından kaynaklanan bazı yerlerde kendi yorumumuz [...] şeklinde köşeli parantez içinde verilmiştir.

\*\* Araştırmacı Yazar, ysenol@hotmail.com

1 Çevirenin notu: Teşkilatın ismi Haziran 2011'de Astana'da düzenlenen 38. Dışişleri Bakanları Konseyi'nde İslam İşbirliği Teşkilatı (İ.İ.T.) olarak değiştirilmiştir. Erişim: <http://www.mfa.gov.tr/islam-isbirligi-teskilati.tr.mfa> (Mart 2015).

2 Buhârî, "Salât", 28.

### 1. Şer'î kesim [ancak] aşağıdaki yollardan biri ile tamamlanmış sayılır:

**A. Zebh (الذبح):** Zebh; yemek borusu, nefes borusu ve iki şah damarının kesilmesi ile gerçekleşir. Bu; davar, sığır, kuş ve benzerlerinin kesiminde en iyi yol yoldur; fakat diğer hayvanların da bu şekilde kesilmesi caizdir.

**B. Nahr (النحر):** Nahr; hayvanı, gerdanına [boyun ile göğüsün birleştiği yer] bıçak sokarak kesmektir ki gerdan boğazın en altında bulunan çukur kısımdır. Deve ve benzerleri için şer'î açıdan en iyi kesim yöntemi bu olmakla birlikte sığır cinsinin de bu şekilde kesilmesi caizdir.

**C. Akr (العقر):** Akr, avlanması mubah olan yabani hayvanlar ile aslen evcil olduğu halde sonradan yabanileşen ve yakalanması mümkün olmayan hayvanları bedenlerinin herhangi bir yerinden yaralamak suretiyle gerçekleşir. Eğer avcı, vurduğu hayvanı canlı olarak ele geçirirse onu “zebh” veya “nahr” sureti ile kesmelidir.

### 2. Kesimin geçerli olabilmesinin şartları:

A. Kesimi yapacak kişi; ergenlik çağına girmiş veya mümeyyiz, Müslüman veya ehl-i kitab (Yahudi veya Hristiyan) olmalıdır. Putperest, dinsiz, ateist, mecusi [ateşperest] ve mürtedlerin [dinden dönenler] kestiği yenmeyeceği gibi ehl-i kitab dışında kalan diğer kafirlerin kestiği de yenmez.

B. Kesimin [deriyi ve damarları] kesebilecek kadar keskin bir aletle yapılması gerekir. Kan akıtılabilecek bir özelliğe sahip olduğu sürece kesim aletinin demir veya başka bir maddeden yapılmış olması arasında bir fark yoktur. Fakat diş veya tırnak ile kesim yapılamaz.

Hayvanın kesilmesi şart olduğundan ister kendi kendine isterse de bir başkası tarafından boğulmuş [el-münhanika: المنخقة], canı çıkana kadar [kanı akıtılmaksızın] herhangi bir yerine vurulmak suretiyle öldürülmüş [el-mevkûze: الموقوذة], yüksekçe bir yerden aşağı veya bir çukura düşerek ölmüş [el-müteraddiye: المتردية], başka bir hayvan tarafından boynuzlanarak öldürülmüş [en-natîha: النطيحة] ve yırtıcı kara hayvanları ile avda kullanılan; ama eğitilmemiş yırtıcı kuşların parçaladığı hayvanlar [mâ ekele's-sebu': ما أكل السبع] helal değildir. Fakat bu sayılanlardan herhangi birinin yanına varıldığında hayvan hâlâ hayatta ise kesilmek suretiyle onun da yenilmesi caiz olur.

C. Kesimi yapacak kişinin kesim esnasında Allah'ın adını anması gerekir. Besmele şartını yerine getirmek için bir kasetçalar/teyp kullanılması ile yetinilemez. Fakat besmeleyi unuttuğu için terk etmiş olan kişinin kestiği helaldir.

3. İslam şeriatının hayvanlara karşı merhamet ve şefkat gösterilmesi amacıyla kesimden önce, kesim esnasında ve kesim sonrasında yerine getirilmesini tembihlediği âdâp tarzında bazı kurallar vardır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

Kesilmesi düşünölen hayvanın gözü önünde bıçak bilenmemeli, bir hayvan diğler hayvanın görebileceğı bir yerde kesilmemeli, keskin olmayan bir aletle kesim yapılmamalı, hayvana eziyet çektirilmemeli, canının çıktığı kesin belli olmadan hayvanın herhangi bir uzvu kesilmemeli, derisi yüzölmeye başlanmamalı, sıcak suyun içine atılmamalı ve tüyleri yolunmamalıdır.

4. Kesilmesi istenen hayvanın bulaşıcı hastalıklardan ve yiyen kişiyeye zararı dokunacak şekilde etini değıştirencek [zararlı] şeylerden hâli olması gerekir. Bu şarta, çarşıda-pazarda satılan veya ithal edilen etlerde de dikkat edilmelidir.

5.

A. Şer'i kesimde asıl olan, hayvanı sersemletmeden kesmektir. Çünkü hayvana merhamet gösterilmesi, kesiminin güzelce yapılması ve acısının en aza indirilmesiyle ilgili kural ve tavsiyeleri dikkate alındığında en ideal hayvan kesim yöntemi şer'i kesimdir. Kesimin en güzel surette gerçekleştirilebilmesi için hayvan kesimi ile meşgul olanlardan özellikle büyükbaşların kesiminde bu prensibi en iyi şekilde gerçekleştiren yeni kesim yöntemleri geliştirmeleri talep edilmektedir.

B. Bir üstteki (A) maddesinde açıklanan şartlara riayet edilmesi kaydı ve kesimden önce ölmelerini sağlayacak teknik şartların yerine getirilmesi koşuluyla sersemletildikten sonra şer'i olarak kesilen hayvanların yenilmesi de helaldir. Uzmanlar [hayvanın ölmemesini sağlayacak] teknik şartları halihazırda şu şekilde belirtmişlerdir:

a. Elektroşok aletinin kutupları hayvanların ya şakaklarına ya da alın bölgesine [frontal bölge olarak tabir edilen kafatasının ön kısmına] uygulanmalıdır.

b. Uygulanacak voltaj 100 ilâ 400 volt arasında olmalıdır.

c. Elektrik akımı şiddeti koyun cinsinde 0,75–1 amper, sığır cinsinde ise 2–2,5 amper aralığında olmalıdır.

d. Elektrik akımı 3 ilâ 6 saniye süresince verilmelidir.

C. Kesilmesi düşünölen hayvanların [kanını akıtmadan ölümüne sebep olan] çivili tabanca, balta veya çekiç kullanılarak ya da İngiliz Metodu ile akciğere hava pompalanarak sersemletilmesi caiz değildir.

D. Kanatlı hayvanların elektroşok yöntemi ile sersemletilmesi caiz değildir. Çünkü bu yöntemin azımsanmayacak derecede kanatlının kesimden önce ölmesi-ne sebebiyet verdiği tecrübe ile sabit olmuştur.

E. Ölümüne sebebiyet vermeyecek şekilde karbondioksit ve hava veya oksijen karışımı kullanılarak ya da ucu yuvarlak metali tabanca ile [alın bölgesine vurulup] sersemletildikten sonra kesilen hayvanlar haram değildir.

6. Gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların, sersemletme yöntemlerini kullanmadan İslâmî kesim yapma izni alabilmeleri için kanuni yollara başvurmaları gerekir.

7. Gayrimüslim ülkelere ziyarete giden veya oralarda yaşayan Müslümanların, ehl-i kitabın kestiklerinden şer'an mubah olanları yemeleri caizdir. Bu durumda yiyeceklere haram bir şey karıştırılmadığından emin olunmalıdır. Fakat hayvanların şer'î olarak kesilmediğine dair ellerinde bir delil bulunursa o takdirde onlardan yemeleri caiz olmaz.

8. Kanatlılarda ve diğer hayvanlarda asıl olan, kesimin bizzat elle yapılmasıdır. (2) numaralı başlıkta şer'î kesim kuralları olarak belirtilen hususların yerine getirilmesi şartıyla kanatlıların kesiminde mekanik aletlerin kullanılmasında bir sakınca yoktur. [Bu durumda] birbirinin peşi sıra kesime giren her bir grup hayvanın üzerine sadece bir kez besmele çekmek yeterli olacaktır. [İşlemden] herhangi bir aksama yaşanması halinde tekrar besmele çekilmelidir.

9.

A. Halkın büyük çoğunluğu ehl-i kitaptan oluşan ve hayvanları modern kesimhanelerde (2) numaralı başlıkta belirtilen şer'î kesim kurallarına riayet edilerek kesilmekte olan ülkelere ithal edilen etler, helal olan etlerdir. Çünkü Allah Teâlâ **“Kendilerine kitap verilmiş olanların yiyeceği size helaldir”**<sup>3</sup> buyurmuştur.

B. Halkın büyük çoğunluğu ehl-i kitap olmayan unsurlardan oluşan ülkelere ithal edilen etler ise kestiği helal olmayan bir kişinin kesmiş olabileceği yönünde oluşan zann-ı gâlipten dolayı haramdır.

C. Bir üstteki (B) maddesinde belirtilen ithal etler, eğer Müslüman veya ehl-i kitaptan bir kasap tarafından, güvenilir İslâmî bir heyetin gözetiminde kesilirse helal olur.

### **Fıkıh Akademisi şunları tavsiye etmektedir:**

1. Gayrimüslim ülkelerin, topraklarında yaşayan Müslümanlara sersemletme olmaksızın şer'î kesim yapma fırsatı vermeleri için Müslüman hükümetler düzeyinde çalışmalar yapılmalıdır.

2. Gayrimüslim ülkelere et ithal edilmesinden kaynaklanan sıkıntılardan tamamen kurtulmak için şunlara riayet edilmelidir:

A. Müslümanların kendi kendilerine yetebilmelerini sağlamak için Müslüman ülkelere hayvancılığın geliştirilmesi için [gerekli] çalışmalar yapılmalıdır.



B. Et ithalatı mümkün olduğunca Müslüman ülkelerden yapılmalıdır.

C. Şer'î kesim için öne sürülen şartların tam olarak yerine getirilebilmesi için hayvanların canlı olarak ithal edilip Müslüman ülkelerde kesilmesi sağlanmalıdır.

D. İslam Konferansı Teşkilatı'ndan et ithalatını denetleme işini üstlenecek birleştirici bir müessese kurarak İslami bir merci oluşturması beklenmektedir. Bu müessese bütün mesaisini bu işe harcamalı, şer'î kesim şartlarını ve bunun yanı sıra böylesine önemli bir görevi denetleme ve kontrol etme işini de içeren ayrıntılı standartlar/projeler hazırlamalıdır. Bu işi [yaparken] hem şer'î ilim uzmanlarından hem de teknik bilimlerde uzman olan kişilerden yardım alınmalıdır. Ayrıca ithal edilmesi uygun görülen etlere, kanunlarla korunan ticari belgeler siciline kaydedilmiş uluslararası ticari bir logo konulmalıdır.

E. Bir üstteki (D) maddesinde belirtildiği şekilde etler konusundaki denetim ve kontrol mekanizmasının tek elde bulunması ve Müslüman devletlerin tamamının bunu kabul etmesi için gayret gösterilmelidir.

F. Yukarıdaki (D) maddesinde beyan edilen tavsiyeler gerçekleştirilinceye kadar et ihracatı ve ithalatı ile uğraşanlardan Müslüman ülkelere ihraç ettikleri etler konusunda şer'î kesim şartlarını yerine getirdiklerine dair garanti vermeleri beklenmektedir. Böyle yapmalıdırlar ki Müslümanlar ithal edilen etlerin şer'î olarak kesilip kesilmediği konusunu araştırmayı ihmal ederek harama düşmesinler.



- **Abdullah Kahraman**, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, Ensar Yayınları, İstanbul 2012, 455 s.\*

Değerlendiren: Yaşar KOÇYİĞİT \*\*

“Ezmânın tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz” (Mecelle Md. 39) ilkesinin mutlak bir gerçekliğin ifadesi olarak benimsenmesi sonucu her hükmün değişebileceği gibi bir algı oluşmakta ve dinin her hükmü de değişime konu edilebilmektedir. Fakat bu kaide zımında bir takım kayıt ve şartlar barındırmakta mıdır? Dini hükümler aynı değişebilirlik derecesinde midir? İşte değerlendireceğimiz eser hâlihazırda Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarından Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN tarafından yazılmış olup, İslam Hukukundaki hükümlerin değişebilirliklerindeki derecelerini, bu alana konu olmaları noktasında İslam ulemasının değerlendirmelerini, kıyasın geçerli kabul edilip, edilmediği alanlarla, ahkâmın değişebileceği alanlar arasındaki bağları ve değişmesi teklif edilen hükümlerden seçilen örnekleri ele alarak ibadetlerle ilgili ahkâmın değişmeyeceğini konu edinmektedir. Biz eseri daha çok içerisinden aktaracağımız pasajlarla tanıtmaya çalışacağız.

Müellif kitabını ibadet kavramı çerçevesinde şekillendirdiği bir giriş ve dini hükümlerin değişmezliğini ifade eden bir kavram olarak taabbud ve taabbudilik olan birinci bölüm, taabbudî hükümlerin özelliklerine ve genişçe kıyasa yer verdiği ikinci bölüm, günümüzde değişime zorlanan bazı taabbudî hükümleri ele aldığı üçüncü bölümden oluşturmuştur. Eserin adından da anlaşılacağı üzere kapsam olarak ibadetler ve ibadetlerle ilgili ahkâm konu edilmekte, dinin diğer alanlarla ilgili ahkâmına da taabbudilik ölçüsünde değinilmektedir.

Hükümde değişim söz konusu edildiğinden hükmün taabbudî-ta'lîli yönü ele alınmaktadır.

Çalışmanın hedefi taabbud kavramından yola çıkarak ibadetlerin değişmezliğinin ispatı olarak ifade edilmiştir.

Bu çalışma iki sorunun cevabını aramaktadır:

\* Bu değerlendirme Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı doktora programında Yrd. Doç. İsmail BİLGİLİ'nin Günümüz Fıkıh Problemleri dersinde müzakere edilmiştir.

\*\* Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

1- Taabbudî hüküm kavramı ne anlama gelir, özellikleri nelerdir, hükümler kategorisinde böyle bir ayırım nereden kaynaklanmaktadır?

2- Taabbudî hükümler değişime kapalı mıdır, değil midir?

Ta'lim edilemeyen, mânâsı akılla kavranılamayan (gayri ma'kûl'l-mânâ) ve içti-hada konu olmayan hükümler olarak da ifade edilen taabbudî hükümlerin büyük oranda dini değişime kapalı olan inanç, ibadet ve ahlak sahasında odaklandığı ifade edilir.

Müellif ibadet kavramının kapsamına dikkat çeker ve ibadetin zikir, fikir ve şükür şekilleri olduğunu ifade eder. Ayrıca ibadeti; dini içerikli belli ve düzenli yapılan davranış biçimleri olarak tanımlar. Bunlara sistematik ve şekle bağlı ibadetler (İbadât-ı mersûme) de denir diyerek sanki taabuddan kastedilen ibadet alanını belirlemeye girişir.

İbadetin ancak Allah için yapıldığı, ibadetlerin bireysel ve toplumsal faydalara ise ibadetlerin amaçları değil sonuçları olduğu ifade edilir. Ancak sonuçların da değişmezliğe etkisini ifade etmek üzere cemaatle eda edilen ibadetlerde duygu birliğinin oluşması açısından vahiy dili olan Arapçanın korunmasına, ibadetten alınacak manevi zevkin ortaya çıkabilmesi için orijinal dilin ses ve nağmelerine duyulan ihtiyaca dikkat çeker.

Taabbudî hüküm, özel anlamda taabbudî ve genel anlamda taabbudî olmak üzere ikiye ayrılır.

İnanç ve ibadet hükümleri özel anlamda taabbudî iken muamelât hükümleri genel anlamda taabbudidir.

*Genel anlamda taabbudilik*, ister gerekçesi akılla kavransın isterse kavranmasın, dini bir yükümlülüğü, taşıdığı maslahat, hikmet ve illet gibi gerekçeleri dikkate almadan sırf Şâri'in talebi olduğu için yerine getirmektir.

Özel anlamda taabbudilik ise, vaz edilmiş gerekçesi akılla kavranılamayan dini bir yükümlülüğü sadece Şâri'in emri ya da nehyi olduğu için kabulde karşılamak ve gereğini ifa etmektir.

Özel anlamda taabbudî olan hükümlerde meselâ *"ibadetlerin genel maksadı ya da gerekçesi mükellefin Allah'a teslimiyetini ve bağlılığını sunmasıdır. Bunun vasıtalarından birisi de namazdır. Maksat bağlılığı ifade etmek olduğundan, sadece dua ile de bu maksada ulaşılabilir"* tarzında bir akıl yürütülmesi İslam bilginlerince tecviz edilmemiştir. Aynı şekilde Allah'a bağlılığı artırmak için, mevcut beş vakit namaza kıyasla altıncı bir namaz icat edilmesi de câiz görülmemiştir. Yine aynı şekilde sabah namazının iki rekât oluşuna kıyasla akşam namazının da iki rekât olmasına hükmedilemez.

Âdet gören kadının orucu kaza etmekle yükümlü tutulup, namazı kazâ etmekle

sorumlu tutulmaması da ta'lil edilemez. Buna göre şayet ibadetin fazileti ya da meşakkat ölçü olsaydı bu son hükümde durumun tam tersine olması gerekirdi. Zira namaz hem daha faziletli hem de oruca göre daha kolay bir ibadettir. Bu hükümde akıl namazların kazasına hükmederken, din aksine orucun kazâsına hükmetmiştir.

Bir yoruma göre sırf Allah'a samimiyetle bağlı kul olma gayesi güdüldüğünden, bu hükümlerin illet ve sebeplerini anlamının yolu insan aklına kapatılmıştır. Hatta İbn Abdisselam (660/1262)'ın ifade ettiğine göre taabbudî hükümlerin maddi anlamda bir maslahat sağlama ve mefsedet defetme gibi fonksiyonlar icra etmemesi de mümkündür. Kişi böyle hükümleri icra etmekle sevap kazanır ki bu bir manevi maslahattır. Aynı zamanda emredilene sırf emir olduğu için yapan ve yasaklanana da sırf yasak olduğu için terk eden isyana düşmemiş olur ki bu da manevi anlamda bir mefsedetnin defidir.

Genel anlamda taabbudî kabul edilen muamelât sahasındaki hükümlerin ta'lilini câiz gören usûlcüler bu sahada maslahat nas çatışması söz konusu olduğunda, nassı te'vil vb. yollarla maslahatın tercihinden yana tavır almışlardır. Ancak ilk planda mükellefin bir yükümlülükte maslahat varsa onu yapma, maslahat yoksa onu terk etme gibi bir tercih hakkı yoktur.

### **Taabbud Anlamında Kullanılan Bazı Kavramlar:**

**İbadet:** İbadet sahasındaki her hüküm taabbudî olduğu halde her taabbudî hüküm ibadet olarak nitelendirilemez. İbadet kulun Allah'a teslimiyetini sunuş biçimini ifade ederken, taabbud O'nun emirlerini algılayış tarzını yansıtmaktadır.

**Hakkullah:** İslam Hukukunun klasik eserlerinde özellikle haklar tasnif edilirken bazı hükümler için hakkullah ( Allah hakkı) tabiri kullanılırken, yine bazısı için hakku'l-ıbad (kul hakkı) nitelemesi yapılmıştır. Allah hakkı tabirini özel anlamda taabbudî hüküm yerine kullanmanın her zaman isabetli olmadığı söylenebilir.

**Gerekçesi Kendi Mahallinde Kalan Hükümler (Kâsır İletle Muallel):** Ta'diye özelliği taşımayan –müteaddî olmayan- illetle belirlenmiş hükümdür ki buna kâsır illetle muallel hüküm de denir. Huzeyme'nin şahitliğini Allah rasûlünün iki erkeğin şahitliğine denk sayması böyledir.

Namazların kasr edilmesindeki illet yolculuktur. Burada illet meşakkat olarak belirlenip yolcudan daha fazla meşakkate maruz kalanların namazlarının kısaltılmasına hükmedilemez.

Hanefi ve Hanbeliler kâsır illetle ta'lil, hükmün hikmetinin belirlenmesine yöneliktir, dolayısıyla böyle bir illetle ta'lil sahih değildir derler.

**Kıyas Kurallarına Aykırı Ve Gerekçesi Akılla Bilinemeyen Hükümler:** Dokuz kadını bir nikah altında bulundurmanın sadece Hz. Peygambere ait oluşu, Ebu

Bürde Hani b. Dinar'ın oğlak kurban etmesinin yeterli görülmesi ve namaz rekatlarının sayısı bu hükümlerdendir. Arâyâ satışına cevaz verilmesi de bu kapsamda değerlendirilmiştir.

**İlletî Nassla Sâbit Hükümler:** Refah ve bolluğa ya da kıtlık vb. musibetlere sebep gösterilen –Nuh Suresi 10,11,12. Ayetlerle ifade edilen istiğfar etmenin yağmur ve bolluğa sebep gösterilmesi gibi- hükümler böyledir.

### Taabbudîliğin Kaynağı:

1- Kur'an'da yer alan “hududullah” ifadeleri,

2- Hz. Peygamberin üç vakitte namaz kılmayı ve cenaze defnini yasaklaması gibi hükümler,

3- Sahabe'nin, örneğin Hz. Aişe'nin kendisine hayırlı kadının neden namazlarını kazâ etmediğini soran kimseye “sen haruriyeden misin?” demesi gibi yaklaşımları,

3- Hukukçuların yorumları ki “Şâri'in, benzer şeyler arasında farklı, farklı şeyler arasında da benzer hükümler vermesi” hukukçuları bu noktaya götürmüştür.

Fıkıhçıların bir kısmı hükümlerin ta'lilini esas alırken bir kısmı hükümlerde taabbudîliği esas almışlardır. Gazzâlî ve Şâtîbî tarafından ifade edilen ve bu ikisi arasında bir yer tutan üçüncü bir yaklaşım da söz konusudur.

Taabbudu esas alanlar kul emri sorguladığında maksat yani taabbud zâyi olur görüşündedirler. Bu yaklaşımın aşırı şeklini Hâriciler, İmâmiye, Zâhiriler,ve bazı Mutezîliler temsil ederken ılımlı versiyonunu İmam Şâfiî ve Şâfiîler temsil ederler. İmam Şâfiî bazıları tarafından “*mutedil literalist*” olarak isimlendirilmiştir.

Ta'lili esas alanlar illetlerin bir kısmının herkes tarafından anlaşılabilceğini, bir kısmının düşünme ve araştırma ile anlaşılabilceğini bir kısmının ise bu nesiller tarafından anlaşılmasa bile zamanla ve gelişmelerle anlaşılabilceğini öne sürmüşlerdir. “İnsan inandığı dini hükmün maksat ve gayesini anlarsa daha şuurlu olur” demişlerdir. Bu yaklaşımın mutedil versiyonunu İbn Kayyım el-Cevziyye temsil ederken aşırı yönünü ise Tüfî temsil etmektedir. Dinî hükümlerin tamamında ta'lilin esas olduğunu savunan çağdaş âlimlerimizden birisi de İbn Âşur'dur.

Üçüncü bir yaklaşım olarak hükümlerin bir kısmında ta'lili kabul ederken bir kısmında kabul etmeyen Gazzâlî ve Şâtîbî gibi âlimlere göre; İbadet hükümlerinin esas karakteri taabbudîlik olup onlarda illetten hareket etme istisnâî, muâmelât hükümlerinde ise, illet ve maslahat esas, taabbudîlik istisnadır.

Hükümlerin ta'lilinde illet, sebep, hikmet kavramları kullanılır. İlet ve sebep hükümlerin başlangıç ve ilk defa ortaya konulmalarıyla ilgili olduğundan geriye

dönük bir husustur. Hikmet ise hükümlerin son vaziyeti ve gayeleriyle ilgili olup ileriye dönüktür.

Ta'diye illetin en temel fonksiyonudur. Ancak kâsır illet aslın hükmünü fer'a taşınamaması sebebiyle gerçek bir illet olmadığından, böyle bir illetle ta'lil câiz ve sahih değildir. Hanefillere göre kâsır illet ancak hükmün hikmetini ortaya çıkarabilir.

Hikmet ve maslahat terimleri illete nisbetle sübjektif ve esnek kavramlar olduğundan taabbudî hükümlerin ta'lilinde ancak bunlar kullanılabilir.

İbadetler illetle değil hikmetle ta'lil olunur. Buna günümüzde '*ibadet fenomenolojisi*' denilir ki İslami terminolojide "*hikmetü't-teşri*" denilmektedir.

Fazlurrahman İslam bilginlerinin hükümlerde illet ve hikmet ayrımına gittiklerini, illeti daha çok seküler ve ticari (muâmelâta dair) konularda, hikmeti ise ibadet konularında kullandıklarını belirtmektedir.

Gazzâli ve Şâtibî taabbudî hükümlerin çoğunun ibadet konularında yer aldığını ifade ederek taabbudun sahasını dar tutmuşlardır. Hatta Şâtibî, cinâî (cezâî) hükümlerin taabbudî olmadığını da belirtmiştir. İbn Âşur malî ve cinâî muamelât konularında taabbudî hüküm bulunmadığını ifade etmektedir ki Süleyman ULUDAĞ da bu paralelde düşünür. Muhammed Ebu Zehra da hadlerin özel anlamda taabbudî olmadığını fikrini savunmaktadır.

Hanefi mezhebi had, mukadderât ve keffaretlerin kıyasa konu olamayacağı görüşündedir. Diğer üç mezhep had, mukadderât ve keffâretlerin kıyasa konu olacağını savunarak Hanefilere nisbetle daha makul bir yaklaşım sergilemiş iseler de, zamanla onların fıkıh kitaplarında da hükümlere aşırı taabbud özelliği yüklendiği görülmektedir.

Müellif taabudîliğin sahasının dar ya da geniş tutulmasını ayrıntılı bir şekilde ele alarak birinci bölümü sonlandırmaktadır.

### **İkinci bölümde taabbudî hükmün özelliklerine yer verilmektedir:**

- 1- Kesin naslara dayanırlar ve dinin aslındandırılar.
- 2- Kıyasa konu olmazlar.
- 3- Taabudîlik özelliğini niyetle kazanırlar.
- 4- İhtiyatlı davranmayı gerektirirler.
- 5- Asılları itibariye değişmeye konu olmazlar.

Bu bölümde konu gereği kıyas tartışması ağırlık kazanmıştır. Mezheplerin kıyasa bakışı, kıyasın sahasını ne kadar genişlettikleri ya da ne kadar daralttıkları gibi konular irdelenmiştir.



### Üçüncü bölümde günümüzde değişmeye zorlanan bazı taabbudî hükümler üzerinde durulmaktadır;

**1- Adetli Kadınların İbadeti:** Bazıları adetli kadının namaz kılabileceğini ya da oruç tutabileceğini iddia etmektedirler. Ancak adetli kadının kıldığı namazın sahih olmayacağı hatta bu durumdaki namazın haram hükmünde olduğu konusunda Zahiriler dâhil İslam hukukçuları ittifak etmişlerdir. Hâricilerden Nafi b. Ezrak ve arkadaşları adetli kadının namaz kılıp oruç tutabileceğini öne sürse de bunlar Hariciler içinde de marjinal kalmış ve icmayı bozabilecek bir grup değildir.

İslam hukukçuları, âdetli kadının namaz kılmayışını temiz olmamasıyla ta'lil ederken, namazı kaza etmekle yükümlü olmamasına kazaya kalan namazların çok oluşunu, dolayısıyla bunları kaza etmenin güçlük çıkaracağını gerekçe göstermişlerdir.

Namazın oruca kıyas edilemeyeceğini, çünkü orucun hastalık ve yolculuk gibi mazeretlerle tehir edilebileceğini, namazda ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirtirken, bazıları temizlendikten sonra kazâ edilen namazın nafîle sevabı getireceğine hükmetmiştir.

Şâtibî söz konusu hükmün taabbudî olduğunu kabul etmenin meşakkatle ta'lili yönüne gidilmesinden daha isabetli olacağı görüşündedir.

İbn Hacer ve Suyutî “Hayızlının namazı terk etmesi, taharetin namazın sıhhati için şart kabul edilmiş olmasından ve hayızlının da temiz olmamasından dolayıdır. Yani bu hükmün illeti bellidir. Ancak oruç için taharet şart koşulmadığından, onun terki taabbud olmaktadır. Bu cihetle, namazın aksine nassla açıklanmasına ihtiyaç duyulmuştur” derler.

Cüveynî, Gazzâli ve bazıları da şu yorumu getirmişlerdir: “Hayız halinde iken kadına oruç farz olur, ancak onu te'hir etme konusunda mazur görülür. Zira adetli iken namaz gibi, oruç da farz olmamış olsaydı sonradan orucu kaza etmesi de gerekmezdi. Ancak hayızlı kadın oruçla muhatap değildir. Onun orucu kaza etmesi ayrı bir emirle gerekli olmaktadır.”

Bazı Hanefî fakihler, namaz sevabı kazanmak isteyen âdetli kadının her namaz vakti abdest alıp seccadesinde oturarak tesbih, tehlil ve tekbir getirmesini meşru kabul etmişlerdir.

Kadının adetli olduğu dönemdeki hükümlerin kadın için bir ruhsat olduğu, kadının dilerse bu ruhsatla amel etmeyebileceği, bu durumun hastalığa benzediği gibi yorumlar ya da bu konudaki hükümlerin Yahudilerin hükümlerinin etkisiyle de ortaya çıktığı iddiaları ki, Yaşar Nuri Öztürk bu iddia sahiplerinden bir tanesidir. Öztürk yaklaşımını Mustafa İslamoğlu'nun İbn Hacer'den yaptığı hayızlı kadının tavaf dışındaki bedeni ibadetleri yapabileceği alıntısına dayandırmaktadır. Ancak

İbn Hacer Fethu'l-Bari'de hayızla ilgili konuda adetli kadının namaz kılamayacağı ve oruç tutamayacağını açıklamaktadır. Müellif bu yaklaşımların mesnetsizliğini ortaya koyarak reddetmekte, Buhari şârihi Aynî gibi, adetli iken namaz kılmanın haram olduğu, dolayısıyla haramı terk etmiş olmasından dolayı sevap kazanacağını ifade edenlerin de olduğunu aktarmaktadır.

**2- Namaz Vakitleri:** İslam öncesi Mekke'de tehannüs olarak ifade edilen zühd hayatını dönemsel olarak yaşayanların yaptıkları bir takım hareketlere *salât* isimlendirmesinde bulunanlar, aynı zamanda Hristiyanlıkta üç vakit namaz olması gibi argümanlardan da yola çıkıp namaz üzerine gölge düşürme gayretinde olmuşlardır.

İslam'ın başlangıcında da ikişer rekât olarak sabah ve akşam kılınan namazın miraç gecesinde hicretten yaklaşık bir buçuk sene evvel farz kılınmıştır.

Namazın farziyetini ve vakitlerini ifade eden ayetleri yorumlayan müfessirler namazın beş vakit oluşunun ayetlerle sabit olduğunu belirtmişlerdir. Peygamberimizin uygulaması ise namaz vakitlerinde hiçbir şüpheye yer vermeyecek kadar açıktır.

İbn Hazm'ın ifadesiyle Haricilerden Ebu İsmail el-Bittihî ve yandaşları diye belirtilen bir grup namazın birer rekât ve iki vakit olduğunu iddia etmişlerdir.

Sömürgeci İngilizlerin kültürel etkileriyle aşırı hadisçi-sünnetçiliğe bir tepki olarak Hindistan'da ortaya çıkan ve Kur'aniyyun adıyla yayılan hareket de kimi zaman iki, kimi zaman üç, kimi zaman da dört vakit namaz vardır gibi standardı tutturamayın iddialarda bulunmuşlardır.

Bazıları da namazların cem'ini keyfi yorumlayarak namazların üç vakit olduğu iddiasında bulunmuşlardır.

İmamiyye namazların beş vakit olduğunu kabul etmekle birlikte, uygulamada cem ruhsatını alışkanlık haline getirmiş ve zamanla namaz üç vakte dönüşmüştür. Bunun içindir ki Türkiye'deki Caferilerin camileri sabah, öğle ve akşam olmak üzere günde üç defa ibadete açılmaktadır.

Hindistan'da 16. yy. da hükümdarlık yapan Ekber Şah da namazların üç vakit farz olduğu iddiasında bulunmuştur.

Sünnetler içerisinde en tartışmasız olanlar fiili/ameli sünnetlerdir. Bunlar kulluktan kulağa nakledilmeyip fiili hayata mal olduklarından yaşamaları sözlü sünnetler gibi sadece râvinin hafıza gücüne bağlı değillerdir. İslam'da bağlayıcılık bakımından farz olan beş vakit namazın vakit ve şekli fiili-mütevatir sünnetle sabit olmuştur. Mütevatir derecesindeki sünnete dayanan ve üzerinde icmâ oluşmuş bu konuda farklı ve aykırı teklifler sunmak kişilerin yetkili olmadıkları bir alana müdahale ve dolayısıyla haddini aşmak anlamına gelir.

**3- Hac Ayları ve Haccın Vakti:** Hac ibadetin temelini Hz. İbrahim'e hatta Hz. Âdem'e kadar dayandığı ifade edilerek, Hac ibadeti esnasında yaşanan izdihamlardan dolayı haccın takvimin esnetilmesi ve zamanının yayılmasını teklif edenlere karşı fikhın geniş içtihat alanı içerisinde bu sorunun çözüleceği delilleriyle bu bölümde anlatılmıştır.

Ayrıca nesî uygulamasına karşı Kur'an'ın yaklaşımı göz önüne alındığında hac takviminin değiştirilmesinin de teklif edilemeyeceği ortaya çıkmaktadır.

**4- Kurban İbadeti ve İbadetler İçerisindeki Yeri:** Kurbanın ibadet olup olmadığı, bağlayıcılığı ve yerine kıymetinin sadaka olarak verilmesini tartışanlara karşı kurbanın ibadet olduğunun ortaya konulduğu, bağlayıcılık derecesiyle ilgili yaklaşımların aktarıldığı, yerine kıymetinin sadaka olarak neden verilemeyeceği bu konu içerisinde izah edilmekte ve bu konuda klasik ulemeden aktarımlar yapılmaktadır.

Serahsi, kurbanda itlaf ve temlik gibi iki anlamın birleştiğinden bahsetmektedir. Buna göre kan akıtmak yoluyla Allah'a yaklaşmak bir taraftan kurbanın rüknü olurken, bir taraftan da itlaf anlamı taşımaktadır. Kurbanın taşıdığı ikinci anlam olan temlik ise etinin fakirlere tasadduk edilmesiyle gerçekleşmektedir.

Kurbanın vücut keyfiyetini açıklayan Kâsânî ise bu ibadette rüknün kan akıtma olduğunu, kan akıtmanın Allah'a yaklaştırma yönünün akılla kavranılamayacağını ve vücutun buna taalluk ettiğini ileri sürerek, kurbanın veya kıymetinin sadaka olarak verilmesinin kurban yerine geçerli olmayacağını ifade etmektedir. Bu görüşünü "*Vücut muayyen bir fiille taalluk edince başkası onun yerine kaim olmaz*" kuralıyla destekler.

Kurbanın bütün Müslümanların yerine getireceği bir ibadet halini alması ancak hicretin ikinci yılında olmuş, kurban bayram namazı da Medine'de kılınmıştır. Kevser suresi ise Mekke'de nazil olmuştur. Kevser suresinin ilgili ayeti gereğince Mekke döneminde Hz. Peygambere kurban kesmek vacip idi. Nitekim Hz. Peygamber "Üç şey bana farz kılındı, size farz kılınmadı: Kuşluk namazı, udhiyye kurbanı ve vitir namazı" buyurmaktadır. Dolayısıyla ümmet için kurban bayram namazı ve kurbanın vücutu Kevser suresindeki ayet ile değil de, Medine'de Hz. Peygamber'in çeşitli hadisleriyle sabit olmuştur.

Hanefilerin değerlendirmesine göre; konuyla ilgili hadislerin çokluğu, Hz. Peygamberin bu konuda itina göstererek, kurban bayramında kurban kesmeyi hiç ihmal etmemesi söz konusu ibadetin farzın bir derece altında ancak sünnetin de bir derece üzerinde bir yükümlülük yani vacip olduğunu gösterir.

Ayrıca bayram namazından önce kurbanını kesen sahabeye Hz. Peygamberin kurbanını iade etmesi yönündeki talimatı da bu hükmün bağlayıcılığını artırmaktadır.

Sahabenin en önde gelenlerinden bir kısmının insanlar farz telakki ederler endişesiyle kurban kesmedikleri nakledilmektedir. Bilal-i Habeşî “Bir koç ya da horoz kurban etmişim benim için fark etmez” derken, İbn Mesud “Şüphesiz ki ben en varlıklılarınızdan olduğum halde komşular vacip sanmasın diye kurban kesmeyi terk ediyorum” demiş, Ebu Eyyub el- Ensârî de “Biz kadınlarımız ve aile efradımız için kurban keserdik, insanlar bu yolla öğünmeye başlayınca biz de terk ettik” demiştir.

Kâsânî, İbn Mesud’un sözüyle ilgili olarak “*onun borcu vardı, şayet borcu varken kurban kesse idi, komşusu: Borcunu ödemiyor ve kurban kesiyor, demek ki kurban farz şeklinde bir kananate sahip olabilirdi. İşte bu anlayışı bertaraf etmek için kurban kesmemiş olabilir*” yorumunda bulunur.

Cumhura göre kurban müekked sünnettir. Kurbanın yerine kıymetini tasadduk etmenin kurban yerine geçmeyeceği hükmünde görüş birliği bulunmaktadır.

Bazıları sık sık kurbanın bir ibadet olmadığı, onun yerine fakirlere yardım edilmesi gerektiği gibi bir takım iddiaları sık sık gündeme getirmektedirler. Görüşlerine mesned edindikleri en baştaki argümanları ise Hz. Aişe’nin “*Şu yüzüğümü sadaka olarak vermem Beytullah’a bin tane hedy kurbanı göndermemden bana daha hoş gelir*” sözüdür. Ancak burada Hz. Aişe’nin söz konusu ettiği hedy kurbanıdır, udhiyye kurbanı değildir.

Şâtıbî’nin de ifade ettiği üzere, umumi ya da mutlak bir kaide sabit olduktan sonra “*kaidetü’l-ayn*” tabir edilen özel uygulamaların ve nakledilen davranışların (hikayetü’l-ahval) o kaideye ters düşmesi, onun umumiliğine ya da mutlaklığına etki etmez.

Ülkemizde kurban anlayışı ve kurbanın kesimiyle ilgili bir takım yanlışlar olabilir ve vardır da ancak bunlar kurban ibadetinin iptaline mesnet teşkil edemez.

Müellif bu üçüncü bölümde ibadetlerin değişmesiyle ilgili günümüzde öne sürülen bir takım iddiaları ele aldı ve bu bölümde yer yer Hüseyin ATAY, Süleyman ATEŞ, Yaşar Nuri ÖZTÜRK ve Hidayet TUKSAL’ın görüşlerine, reddettiğini göstermek üzere yer verdi. Hatta bu görüşleri tartışırken söz konusu kişilerin isimlerini zikretmeden, dipnotta yer vererek metinde “iddia sahibi”, “yaklaşım sahibi” gibi tabirlerle bu kimseleri ifade etmesi bu iddiayı gündeme getirenlerle ilgili genel düşüncesini ortaya koymaktadır.

## SONUÇ

Taabbud alanında da aklın önemli bir yeri vardır. Ancak bu alanlarda akıl, belirleyici olmayıp, metbû’ olmaktan ziyade tâbi durumundadır.

Fukahanın taabbudî alanın en tipik örnekleri olan ibadet hükümlerini daha

esnek bir kavram olan hikmetle ta'lil etmekten geri durmamış olmaları ta'lil melekelerini kazandıklarının en önemli kanıtıdır. Fakat onların taabbudî alanı illele ta'lil etmekten ve bu alana kıyası sokmaktan özellikle kaçınmış olmaları, dinin asıl unsurlarında ortak kanaati sağlama ve bu alanda asgari müştereki yakalama gayreti ile izah edilebilir.

Gelişen hayat şartlarına paralel olarak ortaya çıkan problemler karşısında Müslümanların tıkanmalarının esas sebebi, dinde gerekçesi akılla tam olarak izah edilemeyen hükümlerin bulunması değildir. Çünkü her sistemde dokunulmayan bir alan, sorgulamanın durduğu bir nokta vardır.

İslam hukuk tarihinde değişmeyi en geniş sahaya yayan Tûfi bile, söz konusu edilip, sınırları çizilen taabbudî hükümlerin değişmeyeceğini savunmuştur. Tarihselci yaklaşımın en önde gelen savunucularından Fazlurrahman ise, genel değişme projesinden inanç, ahlak, ibadet ve genel kuralları istisna etmiştir.

Müellif kendi değerlendirmesi olarak “inanç, temel ibadet ve ahlak hükümlerinin tam anlamıyla özel anlamda taabbudî olduğu, muamelât gibi genel anlamda taabbudî olan alandaki hükümlerin ise değişmeme, uygulanmalarında sevap ve terk edilmelerinde günah bulunması gibi yönlerden özel anlamdaki taabbudî hükümlere benzediğini ifade etmektedir. Muamelat alanıyla ilgili olarak da buradaki hükümlerin özel anlamda taabbudî olduklarının kabulünün mümkün olmayacağı gibi, tarihselci yaklaşımın öne sürdüğü argümanların dikkate alınarak kolayca değiştirme imkânının da olmadığını ifade etmekte ve bu hükümlerle ilgili kanaatin ortaya çıkarılmasında kolektif bir çalışmayı önermektedir.

Eserinin girişinde “*Değişim dışındaki her şey değişmeye mecburdur*” ifadesi biraz mübalağa biraz da değişimin gerekliliğini anlatmak için mübalağa tarzında söylenmiştir diyen Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN İslam hukukunda ahkâmın değişmesi, özellikle taabbudî ahkâmın değişmesi konusunda yapılan tekliflerin sığlığını ortaya koyduğu eserinde özel taabbudî alandaki hükümlerin neden değişmeyeceğini, bu konudaki tekliflerin samimiyetsizliğini derinlikli bir biçimde işlemektedir.

- **Dr. Vehbe ez-Zuhaylî**, *Nazariyyetü'd-damân ev ahkâmü'l-mes'ûliyyeti'l-medeniyye ve'l-cinâiyye fi'l-fıkhî'l-İslâmî -dirâse mukârene-*, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk 1982, 357 sayfa.

Değerlendiren: Abdurrahman BULUT\*

İslâmî ilimler başlangıçta bir bütün hâlinde teşekkül etmiş, süreç içerisinde Fıkıh, Kelâm, Tefsir, Hadis gibi müstakil ilim dalları gelişmiştir. Bu ilim dalları da kendi içerisinde gelişimlerini devam ettirmiş ve müstakil yeni çalışma sahaları oluşmuştur. “Damân” konusu da günümüzde Fıkıh ilim dalı içerisinde özel bir çalışma sahası olarak geliştirilen konulardan biridir. Hem ülkemizde hem de Arap ülkelerinde bu konuda farklı çalışmaların yapılmış olması bu durumu teyit etmektedir. Zuhaylî'nin eseri, özel olarak damân konusunu ele alan, bu kavramı ve bu kavram etrafında ortaya çıkan meseleleri pek çok yönden incelemeye tabi tutan önemli bir çalışmadır.

Zuhaylî, kitabının girişinde hakların korunması ve adaletin tesis edilebilmesi için damân konusu ile ilgili meselelerin anlaşılmasının önemine vurgu yapmakta, canların ve malların Allah katında büyük bir değeri bulunduğunu, dolayısıyla bunlara yönelik zararların tazmin edilmesinin gerekliliğini ifade etmektedir. Ancak bunun ne miktarda, hangi durumlarda ve nasıl gerçekleştirileceği vb. meselelerde pek çok soru gündeme gelmekte ve bunların cevaplanması gerekmektedir. Zuhaylî bu eseri telif etmesine sebep olarak bu hususlara ilaveten 1958 senesinde damân konusunda verdiği bir konferanstan itibaren bu konu ile ilgili meselelerin zihnini meşgul ettiğini, ayrıca doğrudan bu konuyu ele alan ve kolay anlaşılabilen kaynak eserlerin bulunmadığını belirtmektedir. (s. 5-6)

Eser, üç bölümden oluşmaktadır. Başında kısa bir giriş ve sonunda da özet mahiyetinde bir sonuç kısmı bulunmaktadır. Birinci bölümü *en-Nazariyyetü'l-âmmeli'd-damân* başlığı altında üç fasla ayıran Zuhaylî, ilk kısımda damân kavramının muhtevası ve temel unsurlarıyla ilgili olarak mahiyetini, rükün ve şartlarını, sebeplerini, daha sonraki kısımda ise damânın mahalli ve kısımlarını, damân ve emânet akitlerini, ayrıca yed-i emânet ve yed-i damân kavramlarını incelemektedir. Bu bölümün sonunu damân ile ilgili küllî kâidelere ayıran Zuhaylî, burada yirmi küllî kâideyi detaylı bir şekilde, örneklerle ve yer yer istisnalarını da belirterek açıklamaktadır.

\* Marmara Ün. İslam Hukuku Doktora Öğrencisi, abulut\_89@hotmail.com.

İkinci bölümünün başlığı *ed-Damân fî nitâki'l-mes'ûliyyeti'l-medeniyye*'dir. Damân konusunun medenî sorumluluk sahasındaki meselelerinin işlendiği bu bölüm dört fasıl hâlinde incelenmektedir. Zuhaylî önce akit sorumluluğu ile ilgili bey, icâre, vedâ, i'âre, rehin ve vekâlet akitlerinde tazmin durumlarını ele almakta, daha sonra kusur sorumluluğu bağlamında şahsın kendi fiillerinde, gözetimi altındaki kimselerin (mecnun, sabi vb.) fiillerinde ve sahip olduğu eşyanın sebep olduğu zararlarda tazmin meselelerini incelemektedir. Bölümün sonunda da sorumluluğu ortadan kaldıran durumlar (avârizu'l-mes'ûliyye) ve sorumluluğun ispatı konusunu işlemektedir.

Kitabın üçüncü ve son bölümünde *ed-Damân fî nitâki'l-mes'ûliyyeti'l-cinâiyye* başlığı altında cezâî sorumluluk ile ilgili temel meseleleri ele alan Zuhaylî, önce öldürme çeşitleri ve suçun oluşması ile ilgili şartları saymakta, ardından İslâm'da cana yönelik işlenen suçlara verilen cezaların uygulanması ile ilgili temel ilkeleri zikretmektedir. Giriş mahiyetindeki bu bahislerden sonra kitabın bu son bölümünde sırasıyla şu konular ele alınmaktadır:

a) Öldürme suçu ile ilgili cezalar: Aslî ceza olan kısâs, bedelî ceza olan diyet, mûrisini öldüren vârisin (tebe'î bir ceza olarak) mirastan mahrumiyeti, ceninin öldürülmesine verilecek ceza,

b) Öldürme dışında cana yönelik suçlarda tazmin,

c) Güvenliği ihlal eden hırsızlık, yol kesme, isyan ve irtidat suçlarında (bedene yönelik cezaların yanı sıra) zarar verilen malların tazmini.

Zuhaylî damân kavramının mahiyeti ve temel unsurlarını işlerken fakihler tarafından yapılan bazı damân tanımlarını zikrettikten sonra bunlar içerisinde en güzelinin Zerkâ'ya ait "Verilen bir zararın maddî bir bedelle telafi edilmesi yükümlülüğü" şeklindeki tanım olduğunu ifade etmektedir. Zuhaylî'nin zikrettiği kendi damân tanımı ise şöyledir: "Damân, bir malın telef edilmesi, menfaatlerinin zayi edilmesi veya bir cana yönelik küllî veya cüz'î zararın telafi/tazmin edilmesi yükümlülüğüdür." (s. 15)

Zuhaylî konuları dört mezhep fakihlerinin eserlerini referans almak suretiyle mezhep imamlarının görüşlerine atıf yaparak işlemektedir. Kitabın hemen tamamında bu konuda misaller bulmak mümkündür. Bununla birlikte kitabın giriş kısmında Hanefî mezhebinin görüşlerinin esas alındığı belirtilmektedir. (s. 7) Görebildiğimiz kadarıyla sadece bir meselede Hanefîler ile aynı görüşte olduklarını belirtmek üzere Zeydiyye mezhebine atıf yapılmaktadır. (s. 170) Mezheplerin görüşleri genelde delilleri ile verilmektedir. Bir meselede fakihler arasında ittifak söz konusu ise genelde bu ittifak belirtilmektedir. İncelediği meselelerde Hanefî imamlarının farklı görüşlerini de belirtmeye özen gösteren Zuhaylî ayrıca mezheplerdeki müftâ bih olan görüşleri de yer yer ifade etmektedir. Yine işlediği konularda sık



sık klasik dönem ve günümüz fakihlerine metin içerisinde atıf yapmakta, pek çok meselede Mecelle maddeleri ile de irtibat kurmaktadır.

Kitapta işlenen konular ile ilgili temel kavramların sözlük ve terim anlamları verilmekte ve izahat yapılmaktadır. Pek çok konunun sonunda “el-hulûsa” denilerek bir ya da birkaç paragraf özet bilgi verilmektedir. Bu özet bilgiler konunun anlaşılması açısından gayet faydalı olmaktadır.

Eserin öne çıkan özelliklerinden biri Fıkıh ilminde -özellikle de damân konusunda- ifade edilmiş olan küllî kâidelere sık sık atıf yapılmış olmasıdır. Nitekim Zuhaylî pek çok meseleyi kâideler ile irtibatlandırmaktadır. Ayrıca birinci bölümün sonunda özel bir başlık açarak damân konusu ile ilgili yirmi küllî kâideyi detaylı bir şekilde açıklamakta ve misaller vermektedir. (s. 188-233) Kitapta konular işlenirken Fıkıh'ta tespit edilen umumî manada veya bazı hususî konulardaki temel ilkeler (mebde') de zikredilmektedir. Cinâî suçlar ile ilgili konuyu işlerken bu husustaki on ilkeyi özel bir başlık açarak inceleyen Zuhaylî, sonuç kısmında da ulaşılan bir takım ilkeleri (mesela ferdî sorumluluk ilkesi) sıralamaktadır. (s. 285-317)

Zuhaylî, kitabın isminde “dirâse mukârene/mukayeseli çalışma” ifadesiyle belirttiği gibi meseleleri incelerken İslâm Hukuku ile modern hukuku mukayese etmektedir. Nitekim kitabın giriş kısmında İslâm Hukuku ile Suriye ve Mısır'da yürürlükte olan kanunların benzer yönlerini ve farklılıklarını belirteceğini ifade etmektedir. (s. 7) Kitap boyunca gerek bazı konuların sonunda “mukârene” başlığı altında gerekse özel bir başlık açmaksızın bu farklılık ve benzerliklere işaret etmektedir. Ayrıca İslâm Hukuku'nda kullanılan bazı istilahların modern hukuktaki karşılığına da değinmektedir. Zuhaylî bu mukayeseyi yapmakla birlikte İslâm Hukuku'nun asaletini ve üstünlüğünü de vurgulamaktadır. (s. 7) Bu manada bazı meselelerde modern hukukun henüz ulaşabildiği kimi sonuçların İslâm Hukuku'nda uzun zaman öncesinde tespit edildiğini ifade etmekte, “hakkın kötüye kullanımı” ve “tazir cezaları” gibi bazı örnekler vermektedir. (s. 52, 300-301) Günümüzde uygulanan kanunların devamlı değişikliğe uğradığını, belki de şu an İslâm Hukuku'na muhalif bazı kanun maddelerinin gelecekte onunla aynı noktaya gelebileceğini ifade eden Zuhaylî, bununla birlikte modern hukuktan İslâm Hukuku'nun genel ilke ve prensiplerine (makâsıd) uyan bazı kuralların da alınabileceğini, nitekim İslâm Hukuku'nun gelişime açık olduğunu belirtmektedir. (s. 7-8) Ayrıca

Eserde İslâm Hukuku'na yönelik eleştirilere de kısmen cevaplar verilmektedir. Mesela bir takım suçlarda tazir yetkisinin devlet başkanına verilmesinin kimi modern hukukçular tarafından bir eksiklik olarak takdim edildiğini ve buradan hareketle İslâm Hukuku'nu itham eden ifadelerin kullanıldığını söyleyen Zuhaylî bu iddiaları cevaplamaktadır. (s. 292-293)

Zuhaylî konuları genelde klasik fıkıh kaynaklarına ve mezhep görüşlerine, bazen de günümüzde damân konusuyla ilgili çalışmaları bulunan fakihlere atıf

yaparak işlemekle birlikte bazı meselelerde şahsî görüşlerini de ifade etmektedir. Bazen ihtilaf zikrettiği görüşler arasından birini tercih etmekte iken (s. 75, 119) bazen de farklı olan şahsî görüşünü delilleriyle izah etmektedir. Bunlar içerisinde iki meselenin eserde öne çıktığı söylenebilir. İlki manevî zararların tazmini konusudur. Manevî zararların maddî şeylerle tazmin edilmesinin klasik dönemde fakihler tarafından kabul edilmemiş olmasının bir takım gerekçeleri olduğunu belirten Zuhaylî, günümüzde manevi zararların da tazmin edilmesi gerektiği görüşünü, eserinin farklı bölümlerinde dile getirmekte ve ısrarla savunmaktadır. (s. 24-25, 53-54, 96, 101) Yine eserinin farklı kısımlarında İslâm Hukuku'nda bir şeyi elinde bulunduran, diğer bir ifadeyle bir şeyin menfaatlerinden yararlanan kimsenin o şeyin helâk olması durumunda sorumluluğu yüklenmesi (tahammül-i tebiati'l-helâk) nazariyesinin esas alındığını delilleriyle izah etmekte ve misaller vermektedir. (s. 150, 165, 170, 176, 236, 355) Bu iki mesele haricinde de kimi zaman şahsî görüşünü belirttiği meseleler bulunmaktadır. Senhûrî'ye muhalefet ederek sebepsiz zenginleşmenin İslam Hukuku'nda tazmin sebeplerinden biri olarak kabul edildiği (s. 86), menfaatin tazmini konusunda Hanefilerdeki üç istisnanın diğer tüm menfaatleri de kapsayacak şekilde genelleştirilebileceği (s. 122), "Mübâşir müteammid olmasa da dâmin olur" şeklinde nakledilen kâidede "teammüd" yerine "teaddî" kavramının uygun olacağı (s. 196), Zuhaylî'nin zikrettiği şahsî görüşleri arasında yer almaktadır.

Zuhaylî'nin damân konusunu pek çok yönden ele aldığı, meseleleri işlerken dört mezhebin görüşlerini zikrettiği, İslâm Hukuku'nda tespit edilmiş olan küllî kâidelere sık sık atıfta bulunduğu, İslâm Hukuku ile modern hukuku mukâyese ettiği ve yer yer şahsî görüşlerini de belirttiği bu eseri, telif edildikten sonraki dönemde bu sahadaki çalışmalara bir kaynak teşkil etmiştir. Özellikle damân konusunda hazırlanan yüksek lisans ve doktora çalışmalarında, telif edilen makale ve kitaplarda bu eserden yararlanıldığı görülmektedir.

■ **Doç. Dr. Nuri KAHVECİ**, *İslam Aile Hukuku*, Hikmetevi yayınları, 2014, 278 s.

Değerlendiren: Zeynep ÇİFTASLAN\*

Toplum hayatına yön veren bireylerin ilk sosyalleştiği mekan ailedir. Bunun içindir ki, bütün medeniyetlerde aile “toplumun temel taşı” olarak ifade edilen bir kurumdur. Uluslar aile kurumunu ne ölçüde koruyabilmişlerse, o kadar sağlam, köklü medeniyetler elde etmişlerdir. Aile kurumunu koruyamayan uluslar ise medeniyetlerinin inşasında sarsıntılı ve çöküntülü dönemler geçirmişlerdir.

Ferdiyetçiliğin yanında toplumsallaşmayı, dayanışmayı, birlikteliği esas alan İslam dini de “aile kurumunun” öneminin bilinciyle bu kuruma düzenlemeler getirmiş, kurum üyelerinin haklarını koruma altına alarak toplumun yapı taşlarını sağlam temeller üzerine oturtmuştur. Bu hak ve ödevler asırlar boyu önemini korumakla beraber değişimi kaçınılmaz olan toplum üzerinde yeniden yorumlanmaya, sınırları günümüz insanının algı düzeyine indirilerek yeniden ifade edilmeye ihtiyaç duyulmuştur. **Nuri Kahveci** tarafından “**İslam Aile Hukuku**” adıyla kaleme alınan bu eser toplumun bu ihtiyacını gidermeye yöneliktir. Yazar bu eserini her şeyin hızla değiştiği 21.yüzyılda aile bilincinin sekteye uğramaması için Kur’an ve Sünnet ışığında yeni yorumlarını her kesimden insanın idrakine sunmaktadır.

Müellifin tanıtmayı amaçladığımız “**İslam Aile Hukuku**” kitabı önsöz, giriş, altı bölümde ele alınmış konu başlıklarından, sonuç ve geniş bir kaynakçadan oluşmaktadır.

Birinci bölüm ‘evlilik ve aile olgusu’ ana başlığı ile eski Türklerdeki aile yapısından, İslam öncesi Araplardaki evlilik tiplerinden ve İslam’ın bunlara getirdiği düzenlemelerden bahsetmektedir. Son olarak da günümüz toplumunun sanayi devriminin etkisiyle geniş aile tipinden çekirdek aile tipine geçtiğinin her şeye rağmen aileye alternatif bir kurumun geliştirilemeyerek ailenin önemini koruduğu ele alınmaktadır. Erkeğin ve kadının yerlerinin belli olduğu Eski Türklerin aksine İslam öncesi Araplarda çok çarpık ilişkiler göze çarpmaktadır. Evlilik müessesesi daha çok erkek üzerinden ilerlemektedir. Müellif burada sekiz çeşit evlilikten bahsetmektedir. İslam öncesi Araplarda bu sekiz çeşit nikâh içinde en yaygın olanı ise sahih nikâhtı. Velilerin anlaşması ile vuku buluyordu. İslam dini, buna düzenlemeler getirerek varlığını devam ettirmiştir. Araplardaki evlilik çeşitleri böyle izah edilirken İslam dininin evlilik müessesine getirdiği değişikliklerden bahsedilmiştir (s.24-26).

\* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku yüksek lisans öğrencisi.

Bunları maddeler halinde ifade edecek olursak;

- a) Kadın islamiyetle kişiliğini kazanmış, nikâh akdinde taraflardan biri konumuna getirilmiştir.
- b) Kadın kocasının mirasçısı olabilecektir.
- c) Çok eşle evlilik sınırlandırılmış, istisnai durumlarda dört eş olarak belirlenmiştir.
- d) Mehir bizzat kadına ait bir hak olarak görülmüştür.
- e) Kadın kendisine ait mallar üzerinde dilediği gibi tasarruf yetkisine sahip olmuştur.
- f) Bazı durumlarda kadın evlilik birliğine son verme yetkisine de sahip olmuştur.

İslam dini ile beraber kadın hak ettiği yeri almış, nesep kargaşası önlenmiş, evlilik dini bir boyut kazanmıştır.

Yazar ikinci ana başlığı 'aile hukuku kavramı' olarak belirlemiştir. Burada İslam aile hukuku kaynaklarından, evliliğin tanımı ve unsurlarından, tarihi seyir içerisinde evlilik şekillerinden, evlilik öncesi ilişkilerde hukuki durumdan ve bu aşamanın evlilikle sonuçlanmaması durumunda ne gibi sorumluluklar ortaya çıktığından bahsetmektedir. Bu bölüm okuyucunun beyninde bazı taşların yerine oturması açısından önemlidir. Kişi yaptığı işin hukuku neticelerini bildikçe ne haksızlığa uğrar ne de haksızlığa uğratır.

Müellif İslam aile hukukunun kaynağından bahsederken bunların içinde hangi ayet ve hadise dayandığından çok bu kaynakların neler olduğu, müctehitlerin buradan nasıl hüküm çıkardığını açıklama yoluna gitmiştir. Bunlar ön bilgi mahiyeti taşımaktadır. Ayrıntılar yeri geldikçe ifade edilmektedir. Yazar yapmış olduğu tanım ile evliliğin bir akit olarak değerlendirilmesinin sıkıntı doğuracağını ifade ederek birçok yanlış anlamaların önüne geçmek istemiştir (s.40). Ailede bulunması gereken bazı özellikler ise Kur'an ve hadis merkezli olarak ufuk açıcı yorumları ile bizlere sunmuştur.

Sağlıklı bir evlilik sağlam temeller üzerine kurulmalıdır. Bunun içinde evlilik öncesi ilişkilerde bu temelin ham maddeleri oluşturulur. O halde evlilik bunlara göre şekillenecektir. Burada bilinen hak ve ödevler evliliğe de ışık tutacaktır. Bu doğrultuda şuan toplumda dejenere olmuş nişanlanma, tarafların keyfiyetinden çok hukuki sorumluluğu da beraberinde getirir (s.55-67). Nişanlılık evlenme vadiyle kurulur ancak evlilik mecburiyeti yüklenmez. Taraflar nişanlılık ile aynı evde yaşama hakkı elde etmezler. Ama yaşayacakları evi oluşturmak için umuma açık yerlerde gerekli işlemleri yapabilirler. Yazar burada okuyucunun kafasında oluşan bir soru işaretine açıklık getiriyor. Nişan esnasında yapılan nikâh akdini gerekli şartları sağlamadığı için fasit hükmünde değerlendiriyor. Fiili nikâhın evliliğin ya-

pılacağı zaman yerine getirilmesi gerektiğini ifade ederek toplumda var olan bir ikileme çözüm getiriyor. Burada nişanlılık bir akit ve bunun sonucu olarak ayrıntılı bir şekilde ele alınıyor. Yazarın klasik hukukçuların aksine nişanlılığı bir akit olarak değerlendirmesi toplumumuzda var olan büyük kargaşalarında önüne geçiyor. Nişan bozulduğunda bireylere ne gibi sorumluluklar düştüğünü açıklayarak meseleyi İslam hukuku açısından ele alıp bireylerin haklarını koruma altına alıyor. Bu cümleden olarak maddi ve manevi tazminattan bahsediyor. Bu, sosyal ve psikolojik baskının fazlaca vuku bulduğu günümüzde şahıslara sorumluluklarının hatırlatılması açısından önemli bir ayrıntıdır.

Üçüncü ana başlığımız “evlenmenin mahiyeti”. Müellif bu bölümde evlenme ehliyetinden, nikâh akdinde velayetten, evlenme yasağından ve geçici evlenme engelisten bahsetmiştir (s.70-99). Yazar evlenme ehliyeti olarak akli ve biyolojik gelişme/buluğu ifade eder. Buluğun da günümüz şartlarında yeterli olmadığını, buradan olgunlaşmanın kastedildiğini Nisa süresinin 6. Ayetini “onlar evlilik çağına gelinceye kadar...” delil getirerek ifade eder. Akıl hastasının ise derecesine göre ve bazı şartlara bağlanarak evlendirilmesinin toplumun maslahatı açısından daha faydalı olacağını izahını yapar. Müellif, velisiz evlenme konusunda mezheplerin görüşlerini delilleriyle birlikte verdikten sonra tam eda ehliyetine sahip şahıslardan veli izni beklemenin hürriyeti kısıtlayacağını ancak sosyal ve ahlaki bir sorumluluk olarak velilerin de izninin alınması gerektiğini dile getirir. Nitekim bu doğru bir yaklaşımdır. Evlilik akdindeki velayeti de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Her ne kadar geçmiş dönemdeki İslam hukukçularından bazıları tam eda ehliyetine sahip olan bir kadını evlenme ehliyeti açısından eksik saymış olsalar da günümüz sosyo-kültürel yapısı buna müsait değildir. Ancak burada bir kez daha hatırlatmak gerekir ki bütün bunlar evlenme olgunluğuna erişmiş bireyler içindir.

Evlenmede önemli olan diğer bir husus da taraflar arasında denkliğin bulunması meselesidir. Nikâh akdinin geçerli olmasının şartlarından olup olmadığı ihtilaflı olmakla birlikte yazarımızın da kitabında yer verdiği (s.87) Hanefi mezhebine ait şu altı şart topluma sağlıklı bireyler kazandırmak açısından önem arz etmektedir.

1) Evlenecek olanların soyları açısından birbirlerine denk olmaları.

2) Ailenin İslam’la müşerref olma tarihi.

3) Baba ve dedelere doğru hür olmak.

4) Servet bakımından denklik. Ebu Yusuf mehir ve nafakaya yetecek servetin kafi olduğunu söyler.

5) Dindarlık. Mesela ahlaksız ve dini vazifelerinde ihmalkâr davranan bir erkek hiçbir zaman iyi ahlak sahibi bir kıza denk kabul edilmez.

6) İş ve meslekte denklik.

Yazar bunların çağa ve şartlara göre yeniden düzenlenebileceğini, denklikte genel kanaatin erkeğin kadına denkliğinin olduğunu söyler. Müellif bu bölümün sonunda evlenme engellerine yer vermiş. Bunları delilleriyle ifade ederken, akraba evliliği gibi getirdiği güncel yorumları okuyucusuna sunmuş.

Evlilik Allah'ın kulları için var ettiği huzura kavuşmalarını sağlayacak bir ni-mettir. Daha önce yasak olan bazı şeyler evlilikle helal bir ibadete dönüşür. Böyle olması için de kuruluşunun sağlam hukuki temeller üzerine bina edilmesi gerekir. Müellif dördüncü bölüme adını verdiği 'nikâh/evlenme akdi' başlığıyla bu temelleri bize aktarır. Burada nikâh akdinin rükün ve şartlarını en ince ayrıntısına kadar bul-mak mümkündür. Son kısımda ise nikâhta vekâlet olayını ele alır. İslam hukukuna göre evlilik yüce ve kutsi bir muamele, önemli bir medeni akit olup genel ifadesiyle, en az iki şahit huzurunda ehil olan kadın ve erkeğin icap ve buna uygun olan ka-bul beyanıyla gerçekleşir. Kuran-ı Kerim bunu misak-ı galiz olarak ifade etmiştir (s.101). Tarafların bunun sorumluluğunu üzerinde taşıması gerekir.

İslam hukukçuları evliliğin dini hükmü konusunda farklı görüşler beyan etmiş-lerdir. Genel kabul gören görüş ise nefsinin cinsel isteklerini kontrol altına alama-mış kişiler için evlenmek farz, kontrol altına almış kişiler için evlenmek müekked sünnettir. Akdin gereklerini yerine getiremeyenler içinse mekruhtur diyenler de olmuştur.

Bu bölümde son olarak nikâhta vekâleti ve fuzulinin nikâh akdi yapmasını ele alır. Vekâlet geçmiş dönem İslam hukukçuları tarafından kabul edilse de yazarımız bunun bugünkü şartlarda nikâh akdinin sağlığı açısından pek hoş olmadığını dile getirir. Hukuken ne veli ne de vekil olmayan bir kimsenin taraflardan birini teşkil ederek yapmış olduğu nikâh akdine İslam hukuku literatüründe fuzulinin nikâh akdi denir. Bu nikâh akdini diğer akitler gibi düşünüldüğünden böyle değerlendirilmiştir. Müellif nikâh akdini özel bir akit kabul ettiği için bunun doğru olmayacağı kanaatindedir.

Yazar, beşinci bölümde 'nikâh akdinin çeşitleri'ni ele almış. Özellikle de sahih nikâh aktinin bütün sonuçlarını ve hukuki sorumluluklarını en ince ayrıntısına kadar irdemiştir. Günümüzde yapılan evlilikler daha çok bir gelenek gibi devam etmekte, bireyler hak ve sorumluluklarını net olarak bilmemektedir. Bilinçsiz evli-likler bilinçsiz boşamalara, bütün bunlarda çarpık bir toplumun oluşmasına neden olmaktadır. Müellif bu bölümde bize aktardıklarıyla evliliğin iç dizaynını oluştur-muş, toplumda var olan birçok yanlış anlaşılmanın, bilgi eksikliğinin önüne geç-mektedir.

Yazar evlilik birliğindeki ortak sorumluluklardan sonra karı ve koca ayrı ayrı hak ve sorumluluklarından bahseder. Müellifin yorumuyla bu hak e ödevlerin sı-nırlarını belirlemek pek de mümkün gözükmemektedir. Çünkü bunlar topluma ve

çağa göre değişmektedir. Ancak genel hatlarıyla kocanın haklarını; evlilik birliğinin reisi olmak, oturulacak evi seçmek, evlilik birliğini temsil etmek, kadının bir meslek veya sanatla uğraşmasına izin vermek, karısının ölümü halinde ona varis olmak ve karısından cinsel yönden istifade etme olarak sıralamaktadır. Kocanın sorumluluklarını ise nafakayı temin etmek, oturulacak bir ev temin etmek, kararlaştırılan mehri vermek, karısına karşı güzel davranıp hoş geçimli olmak, birden fazla evlenmek zorunda kalmış ise eşler arasında adaletli davranmak ve kadının cinsel ihtiyaçlarını tatmin etme olarak belirler. Kadının hakları; kocasının soyadını kullanmak, ev içindeki düzeni sağlamak, kendisine bakılmasını istemek, bazı özel durumlarda evlilik birliğini temsil etmek, kocanın ölümü halinde ona varis olmak, kararlaştırılmış ve zamanı gelmiş mehri almak ve cinsel ihtiyaçlarının tatmin edilmesini istemek. Kadının sorumlulukları; kocanın seçeceği evde oturmak, kocanın da soyadını taşımak, kocaya karşı iyi geçimli muamele edip yardımcı olmak, eve ve çocuklara bakmak, kocaya mali destekte bulunmak, dinin cevaz verdiği durumlar haricinde kocasının izni olmadan evi terk etmemek, dinin emir ve yasaklarına uygun olan durumlarda gücü nispetinde kocasının, gerek cinsel, gerekse diğer hususlardaki isteklerini yerine getirmek ve dinin yetki verdiği sahada ve ölçüde kocasının kendisini tedib (eğitme ve yetiştirme) hakkını kullanmasına rıza göstermek. Bu cümleden olarak yazar önemli bir noktaya değinmiş. Şöyle ki; tediblik meselesini kullanarak kadına şiddet kullanmanın hiçbir dayanağı olamaz. Delil getirdikleri ayette geçen 'darb' kelimesinin el veya herhangi bir cisimle dövmeden öte yanlış davranışın söz ve davranışla düzeltilmesi kastedilmektedir. (s.133)

Yazar hak ve sorumluluklardan sonra sahih bir nikâh akdinin hukuki sonuçlarına değinmiştir. Burada mehir, mesken temin edilmesi, nafaka borcu, akraba nafakasından, doğum ve sonuçlarından ve bunların ayrıtısından bahsedilmektedir. Burada yukarıda zikrettiğimiz konularla ilgili hususları ve yazarın günümüze uyarlanmış yorumlarını bulabilirsiniz. Yazarımız daha sonra nikâh çeşitlerinin diğerlerini fasit, batıl, mevkuf ve gayrı lazım nikâh akitlerini izah etmiştir. Son olarak da bu bölümde halveti sahihanın tanımını, hükmünü ve sonuçlarını ele almıştır.

Müellif son bölüme 'evliliğin sona ermesi' adını vermiştir. Bu bölüm kitabın büyük bir kısmını oluşturmaktadır. (167-261) Burada boşama ile ilgili kavramları, tanımları, boşamanın çeşitlerini, bunların hukuki boyutlarını, toplumlarda uygulanışını, özel durumlara haiz boşama şekillerini, boşama sonrası çocukların bakımını ve ev eşyalarının taksimi gibi birçok konuyu bulmak mümkündür.

İslam dininde evlilik birliği ömür boyu olmak üzere kurulur. Nitekim süreli evlilikler Kuran-ı Kerim ve Sünnet'te kesin olarak yasaklanmıştır. Ancak oluşturulmuş evlilik taraflara zarar vermeye, maddi ve manevi olarak çöküntüye sebep oluyorsa bu evliliğin devam ettirilmesi düşünülemez. Peygamber Efendimizin de Allah katında en sevimsiz helal diye nitelendirdiği 'boşanma-boşama' kaçınılmaz



olur. Bu Kur'an, Sünnet ve icma ile sabit bir uygulamadır. İslam dini talakı evliliğin devamı için elden gelen her şey yapıldıktan sonra helal görmüştür. Elbette bunun da hikmetleri vardır. Sosyal ve psikolojik olarak insanı yıpratıp artık topluma zarar vermeye başlayan birlikteliğin sona erdirilmesi akla daha uygun gözükmektedir.

Dinimiz talaka müsaade ederken aile bireylerinin hepsinin haklarını da koruma altına almıştır. Boşama gerçekleşirken belli usul ve esaslara göre yapılması gerektiği bize Kur'an ve Hz. Peygamberin sünneti ile ulaşmıştır. Yazarımız bu usul ve esasları detayları ve delilleri ile okuyucusuna aktarmaktadır.

Müellif kitabında oluşturduğu sonuç bölümünde bu çalışması ile neyi hedeflediğini şöyle aktarıyor: "sonuç olarak aile hukukuyla ilgili günümüz şartları da dikkate alınarak İslam'ın ruhundan uzaklaşmadan, konuyla ilgili temel ilke niteliğindeki naslar doğrultusunda yeni bazı düzenlemelerin yapılmasının gerektiği tespitinde bulunularak buna dönük bazı açılımlara dikkat çekilmeye çalışıldığını ifade etmek gerekir." Ve Yazar, kitabını geniş bir kaynakça ile sonlandırır.

- **Davut İltaş**, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, 447 sayfa.

Değerlendiren: Tuba Hacer KORKMAZ\*

Fıkıh usulünde şer`î hükümlere yönelik delil teorisinin temel konusu usulcülerin de tafsilatlı bir şekilde ele aldıkları “lafızların delâleti”dir. Elimizdeki bu doktora tez çalışması da kalamcı usulcülerin yazdığı fıkıh usulü eserlerini esas alarak, lafzın delâleti ve delâlet şekilleri hakkındaki anlayış ve düşüncelerini genel çerçevesiyle çizmeyi hedeflemiştir. Bunu yaparken de fıkıhçı usulcülerin görüş ve anlayışlarına da yeri geldikçe atıfta bulunmuştur.

Çalışma önsöz, giriş, iki bölüm, sonuç, ekler, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır. Giriş kısmında müellif, -fıkıh usulündeki temel ayrışma olarak kabul edilen- fukaha ve mütekellimîn yöntemlerinin mahiyeti üzerine bir değerlendirme, tez konusunun önemi, amacı, kapsamı, yöntemi ve kaynaklarına dair açıklamalara yer vermiştir. Birinci bölümde de; “Delâletin Kavramsal Çerçevesi ve Mahiyeti” başlığı altında, delâletin üç temel unsuru olan delil, medlul ve delâletin fıkıh usulündeki mahiyeti işlenmiştir. İkinci bölüm ise; kalamcı usulcülerin genel olarak *mantuk* ve *mefhum* diye taksim ettikleri hitabın delâlet şekillerini yine aynı başlık altında, nassların şer`î hükümlere delâlet şekillerini ve bunların kısımlarını ele almıştır. Bunu ele alırken de fiillerin delâletini hariç tutmuş, sadece söz/lafız/hitab/kelamın delâletini işlemiştir. Çalışma, genel bir değerlendirme mahiyetindeki sonuç bölümüyle tamamlanmıştır. Çalışmanın sonunda da Eş`ari, Mutezili, Şiî, Hanefî usulcülerinden bilinen isimlere ait mantuk-mefhum tasnifleri “Ekler” kısmında verilmiştir.

Giriş kısmında yazar, fıkıh usulünde İbn Haldun (ö.808)’un referans alındığı iddiasına binaen usulcüler arasında genel kabul görmüş ayrışmada *fakihler/fukaha yöntemi* olarak bilinen yöntemin Hanefî usulcülerine ve *mütekellimîn yönteminin* de Hanefî olmayan usulcülere has kılınmasını eleştirmiş ve takip edilen bu iki yöntemin de İbn Haldun’dan öncesine dayandığını öne sürmüştür. Ona göre fukaha yöntemi, sadece Hanefî usulcülerin değil, diğer fikhî mezheplere müntesib usulcülerin de benimsediği bir yöntemdir. Bu iki yöntem arasındaki temel fark ise fukaha yönteminde usulün mezhebin furu fikhî üzerinden şekillenmiş olması, kalamcılar yönteminde ise kalam ilmine ait olan birçok meselenin ele alınmasının yanında,

\* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Doktora Öğrencisi.

prensip olarak usulün fûrudan bağımsız olmasıdır. Ayrıca müellif giriş kısmında fıkıh usulünün işlevine, kelamcılar yönteminin faydalarına değindikten sonra, araştırmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi, kaynakları hakkında ayrıntılı bilgiler kaydetmiştir.

“Delâletin Kavramsal Çerçevesi ve Mahiyeti” başlığını taşıyan birinci bölümde öncelikle, delâletin ilk unsuru olan *delil* işlenmiştir. Delilin sözlük ve terim anlamı verilirken, delil kapsamına nelerin dahil olduğu konusunda usulcülerin farklı anlayışlarının tariflere yansması da görülmektedir. Ama genel olarak, üzerinde doğru düşünmekle (sahih nazarla) bilgiye ulaşılan şey olduğu söylenebilir. Daha sonra, delilin kaynağı açısından akli delil-şer`î delil ve ulaştırdığı bilginin kıymeti açısından kat`î delil-zannî delil -kelamcılara göre bu “emare”dir- taksimlerine yer verilir. Yazara göre delillerin akli ve şer`î şeklindeki taksimi, sadece ulaştırdıkları bilginin kaynağı açısından değil, aynı zamanda delâletlerinin mahiyetleri açısından yapılmış bir ayırımdır ve akli delil ile medlulu arasında lazım/zorunlu bir ilişki varken, şer`î delil ile medlulu arasında aynı ilişki yoktur. Yazar daha sonra, şer`î hükme ulaşmanın asıl yolu olan ve sübut ve delâlet bakımından aynı konumda bulunmayan şer`î *delil* konusunu ele almıştır. Aslında kelam ilminin konusu olan *akli delille* de şer`î hükme ulaşıp ulaşılamayacağı hususu hakkında, özellikle Eş`arî ve Mutezilî usulcüler arasında çokça tartışmalı olan hüsun-kubuh ile hazr-ibaha konuları çerçevesinde usulcülerin yaklaşımlarını genel çerçevesiyle vermiştir. Yazar daha sonra kat`îlik ifade eden Kitap ve Sünnet’in, dildeki lafızlarla temsil edilmesi ve dilin de nakil ve delâlet açısından bazı sorunları olması sebebiyle gündeme gelen ve müstakil bir başlık altında ilk olarak Razî (ö.606)’nin ele aldığı “Kitap ve Sünnet naslarının kesinliği” problemine değinmiştir. Yazar meselenin mahiyetini ve mesele hakkındaki görüşleri işledikten sonra İmam Şafî (ö.204)’nin bir sözüyle şahsî tercihini şu şekilde ifade etmiştir: “Arapların lisan bilgisi, alimlerin Sünnet bilgisine göre daha yaygındır.”

Çalışmanın birinci bölümü, delâletin ikinci unsuru olan *medlulun* lafzın manası mı yoksa hükmü mü olduğu sorusuyla devam etmiştir. Yazar usulcülere göre medlulun, umumî anlamda mana, hususî anlamda ise hüküm olduğunu ifade etmiştir ve usulcüler tarafından bir çok taksimi yapılan lafzın/kelamın, müfred-mürekkebe veya emir-nehîy-haber-istihbar gibi taksimleri temel alarak, önce *mana*, sonra da *hükmün* tanımı ve mahiyeti üzerinde durmuştur. Mananın Mutezilî usulcüler tarafından *zihni suret* şeklinde, Eş`arî usulcüler tarafından ise “lafzın konulması mümkün olan zihni suret” olarak anlaşılması, bir takım problemleri beraberinde getirmiştir. “Kelam”ın nefsi mi lafzi mi olduğu, beşer kelamı ve Allah kelamının mahiyeti gibi meselelere dair Eş`arî, Mutezilî ve Maturidî usulcülerin görüşleri ve delilleri işlenmiştir. Hükmün tanımı konusunda da yine usulcüler arasında yaklaşım farklılığı vardır. Mutezilî usulcüler hitabın sonucu olarak gördükleri hükmü, mükellefin fiilinin sıfatı şeklinde, Eş`arî usulcüler ise hitabın kendisi olarak gördükleri

hükümü, Allah'ın sıfatı şeklinde anlamışlar. Yazar bu yaklaşım farklılıkları sebebiyle ortaya çıkan problemleri ele almış, hüküm kâdim midir hâdis midir, delil ile delilin medlulu olan hüküm aynı şey midir, hitab kâdim olur mu, (Eş'arilerce) kâdim olan hüküm hâdis illetleri ile nasıl ta'lil edilebilir, hakkında kat'î delil bulunmayan konularda ortaya konan hükümler, ictihadda hata-isabet, ictihadî konularda hükümün müctehidin zannına tâbi olma, hükümlerin ta'lilî mi yoksa teabbudî mi olduğunu sorgulamıştır.

Birinci bölümde son olarak delâletin üçüncü unsuru olan, usulcüler tarafından beyan ve delille aynı anlamda kullanılan, ehemmiyetine binaen hakkında dilcilerden daha detaylı ve kapsamlı teori geliştirdikleri *delâlet* yer alır. Bu bağlamda ilk olarak daha çok lafzın anlamını nasıl ifade ettiğiyle ilgili olan, lafzın vaz'ı ve bu işlemin gerçekleşmesinde rol alan işaret, muvazaa (uylaşım) ve kasıttan bahseder ve vaz' işini yapan irade sahibi varlığın kim olduğu yani dilin ictihadî mi tevkifi mi olduğu, buna bağlı olarak dilin kaynağı meselesi, -özellikle ihtimal taşıyan hitablar söz konusu olduğunda- söz sahibinin kastının nasıl bilineceği ve zahir anlamın maksud anlam olup olmadığı gibi hususlarla alakalı ekoller arası usulî tartışmalara değinilmiştir. Aynı zamanda tartışılan lugavî hakikatin örfi veya şer`î hakikate dönüşmesinin nakil yoluyla olup olmadığı ve dilde kıyas diye ifade edilen kıyas yoluyla lafzın anlamının genişletilip genişletilemeyeceği meselelerinden de bahsedilmiştir. İkinci olarak lafzın vazedildiği anlam ve bu anlamın dışında kullanılması demek olan hakikat ve mecaz ele alınır. Çalışmada, usulcülerin *vaz'î hakikat* veya *örfî hakikat* ve *şer`î hakikatî* dikkate alarak benimsedikleri tarifleri ve bu tariflerin etkili olduğu, lugavî anlamların şer`î anlamlara nakledilip nakledilmediği meselesi hakkındaki yaklaşımlar örnek ve delilleriyle işlenir. Yazar, nakledildiğini kabul edenler açısından bu naklin nasıl olduğu hususu üzerinde ayrıca durur. Ardından şer`î kıyası kabul edenler açısından dilde kıyasın geçerli olup olmadığı meselesi hakkındaki görüşleri, örnekleri ve delilleri ele alır.

İkinci bölüm ise farklı ekollere mensup usulcüler tarafından değişik şekillerde ele alınan hitabın delâlet şekilleri hakkındadır. Hanefîler dışındaki usulcülerin yaptıkları mantuk-mefhum ve -özellikle İbn Füreke (ö.406)'e nisbet edilen- asıl (mantuk)-ma'kuli asl (mefhum) şeklinde iki sınıflama vardır ve ilki diğerinden daha yaygındır. Kelamcı usulcüler tarafından ele alınan lafzın lugavî açıdan dolaysız olarak anlamının ifade edilmesi yani "mantuk" ve anlamın dolaylı olarak ifade edilmesi yani "mefhum" bu çalışmada ayrı ayrı ele alınmıştır. Mantukun delâleti açıklık ve kapalılığına göre mübeyyen ve mücmel ayırımı ile değerlendirilmiştir. Lafzın anlamına delâletinin açıklığını ifade eden mübeyyenin de nas ve zahir diye isimlendirilen açıklık düzeyleri vardır ve bunların anlamları, kısımları ve hükümleri hakkında bilgi verilmiştir. Özetle kelamcı usulcülere göre nassın "te'vil ihtimali olmayacak şekilde delâleti açık lafız" şeklindeki tanımı yaygındır. Nassın en belirgin özelliği, has lafız olmaktır. Zahir ise "te'vile açık olan fakat muhtemel anlamların-

dan birinde diğerine göre daha ağır basan lafız"dır. Kalamcı usulcülere göre -Hanefî usulcülerin âmm ve hâs lafızların kısımları olarak değerlendirilen- emir ve nehiy, zahirin kısımları olarak değerlendirilmiştir. Mücmel ise müteşabih ve muhatap açısından diğer her türlü kapalılığı içine alan, kapsamı geniş bir terimdir. Çalışmada mücmelliğin, vaz'dan ve kullanımdan kaynaklanması ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Ayrıca mücmelin konuşandan bir beyan/delil ile anlaşılabilmesi, beyanın ertelenmesinin caiz olup olmadığı bahsi "mücmelin hükmü" konusunda işlenmiştir.

İkinci delâlet şekli olan *mefhum* ise esas alınan mütekellim usulcülerden Gazzalî (ö.505)'nin tasnifine göre lafzın mantukun delâleti dışında kalan iktiza, işaret, tembih/ima, mefhumu'l muvafaka/fahve'l-hitab ve mefhumu'l-muhalefe/delilu'l-hitabın delâletini kapsar. Bu kullanım İbnu'l Hacib (ö.646)'e kadar bu şekildeyken, ondan itibaren bu terim mefhumu'l-muvafaka ve mefhumu'l-muhalefe için kullanılır olmuştur. İktiza, işaret ve tembihin delâletlerini ise İbnu'l Hacib "mantukun gayri sarîh" olarak görmüştür. Çalışmada bu zikri geçen beş delâlet türünün tanımı, kısımları, hücciyeti ve hükmüne değinilmiştir. Bu delâlet türleri hakkında cereyan eden mesele ve tartışmalara da yeri geldikçe değinilmiştir. Mesela, iktizanın umumu, hüccet kabul edenler açısından mefhumu'l-muvafakanın kıyas mı yoksa lafzî bir delâlet mi olduğu gibi. Ayrıca yazar, mefhumu'l-muhalefeyi hüccet kabul etmeyenlerin sadece Hanefî usulcüler olduğu şeklindeki genellemeyi eleştirir ve diğer usulcülerden büyük bir grubun da onlarla aynı görüşte olduğunu ifade eder. Son olarak yazar, çalışmasının özetini ve neticelerini sonuç kısmında belirttikten sonra tezini tamamlar.

Çalışma, lafzî delâletin mütekellimîn usulcüler tarafından dayandırılan lugavî ve kelâmî esasları, bu konuda yapılan tasnifleri, ortaya çıkış süreçleri ve terminolojik farklılıkları akıcı bir dil ve zengin dipnotlarla sunmaktadır. Okuyucunun zihninde kalamcı usulcülerin delâlet anlayışının ortaya konmasında önemli bir eserdir.









