

**İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ**

**Sayı: 10
Nisan 2007**

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

ISSN 1304-104

İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

www.islamhukuku.com www.islamhukuku.org www.islamhuku.net
Journal of Islamic Law Studies مجلة البحوث الفقهية الإسلامية
Sayı / Number / العدد : 10 Yıl / Year / السنة : 2007

Nisan ve Ekim aylarında yılda iki sayı çıkar. Hakemlidir

Sahibi / Publisher / صاحبا

Mustafa ÖZDEMİR

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

Editör / Editor-in-chief / رئيس التحرير

Prof.Dr. Saffet KÖSE

Editör Yardımcısı / Associate editor / مساعد رئيس التحرير

Doç. Dr. Muharrem Kılıç

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

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

Danışma – Bilim Kurulu / Advisory – Scientific Board / الهيئة الإستشارية - العلمية

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

Kitap Tanıtımı/ Book Review / حول الكتب

Dr. A. Hakan ÇAVUŞOĞLU

Özetler/ Summaries/ ملخصات

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

Bibliyografya Kontrol/ Bibliographic control/ مراجعة المصادر

Muhammet Ali DANIŞMAN

Yazı İşleri Müdürü/Editorial assistant

Hasan TÜRK

e-mail: saffetkose@selcuk.edu.tr

ISSN 1304-1045

Kapak: Muhittin OKUMUŞLAR

Mizanpaj: Serdar Işıkılı, serdar@grafiamatbaa.com

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

قواعد النشر وشروطه

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

العنوان / Address / Adres :

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

Tel: 0.332.236 14 60

Fax: 0.332. 236 14 65

www.mehir.net, www.mehir.org

Mehir Vakfı Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı ve IDSB üyesidir.

İÇİNDEKİLER

Editörden.....	7-9
Makaleler	
Toprak Mahsullerinin Zekâtı: Öşür The Giving of Alms (<i>Zakāh</i>) of the Products of Soil: Tithe (<i>Ushr</i>).....	93-36
Prof. Dr. Mehmet ERKAL	
Cihad Şiddete Referans Olabilir mi? Could <i>Jihād</i> be a Reference for Violence?	37-70
Prof. Dr. Saffet KÖSE	
Al-Tūfī- Centred Approach to al-Maslahah al-Mursalah (Public Interest) in Islamic Law Maslahat-ı Mürsele'ye (Public Interest) et-Tūfī- Merkezli Bir Bakış.....	71-96
Dr. Saim KAYADİBİ	
Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları The Stories of the Qur'ān as a Case Law Source.....	97-152
Dr. Abdullah ACAR	
Mut'a Nikâhı Üzerine Bazı Mülâhazalar Some Opinions About the <i>Mut'ah</i> Marriage (The Temporary Marriage).....	153-170
Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN	
İslâm Hukukun'da Evlilik: Modernist Bakış Açısı Marriage in Islamic Law: The Modern View Points.....	171-176
Prof. Dr. Majid KHADDURI / Çev. Y Doç. Dr. Ali DUMAN	
İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları ve el-İşrâf alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm Adlı Eseri Ibn al-Mundhir's Life, His Contributions to "Ilm al-Khilâf" and his Work, "Al Ishrâf 'Alâ Madhâhib Ahl al-'Ilm"	177-192
Dr. Abdurrahman CANDAN	

- İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-Müctehid'inde Ebû Hanîfe'ye Ait Görüşlerin Tahkiki**
Ibn Rushd's Attributions to Imām Ebū Hanīfe in His Book
***Bidāye al-Mujtehid*..... 193-216**
 Havva USTA
- İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-Müctehid'inde İmâm Şâfi'î'ye Ait Görüşlerin Tahkiki**
Ibn Rushd's Attributions to Imām Shāfi'ī in His Book
***Bidāye al-Mujtehid*..... 217-224**
 Yasemin NAR
- Aynı Fikhî Meselede Ahmed b. Hanbel'den Nakledilen Farklı Görüşler**
(el-Muğnî Örneği)
The Different Points of View Narrated From Ahmed b. Hanbel Concerning
the Same Jurisprudence (Fıqh) Problem (example of al-Mughnî)..... 225-248
 İsa ATCI
- Molla Mevdüddin ve Usûlü Fıkh Risalesi**
Molla Majduddeen and His *Risāla* (Treatise) on
Islamic Law Methodology 249-276
 Hasan ÖZER
- Vefeyât**
- Yirminci Yüzyıl Sonları Batılı İslâm Araştırmacılığının Meşhur Bir Siması:**
Norman Calder (1950 - 1998)
A Well-Known Figure of the Western Islamic Scholarship in the Late
Twentieth Century: Norman Calder (1950 - 1998) 277-286
 Prof. Dr. A. Bülent BALOĞLU
- Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özgü Aras (1938-2007)..... 287-309**
 Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTALCI

Editörden

Dergimizin 10. sayısı istenmeyen bazı sebeplerden dolayı biraz gecikti. Bununla birlikte beşinci yılını ikmal ettiği bu sayısıyla yoluna devam ediyor. Bu sayımızda da değerli araştırmalar yer alıyor. Prof. Dr. Mehmet ERKAL “Toprak Mahsullerinin Zekâtı: Öşür” başlıklı makalesinde son yıllarda diğer ibadetlerimize göre biraz ihmal ettiğimiz öşürü derinlemesine inceleyerek okuyucunun istifadesine sunmakta ve bu ibadete yeniden dikkat çekmekte. Prof. Dr. Saffet KÖSE “Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?” başlıklı makalesinde son zamanlarda özellikle batı dünyasında İslamı linç girişimlerinin önemli bir aracı haline gelen cihadı, şiddetin aracı olup olamayacağı açısından irdelemekte. Dr. Saim KAYADİBİ “Al-Tūfi-Centred Approach to al-Maslahah al-Mursalah (Public Interest) in Islamic Law” başlıklı makalesinde fıkıh usûlünün en temel konularından birisi olan *maslahat-ı mürsele*'ye bu konudaki görüşleriyle dikkati çeken ünlü Hanbelî fakîhi et-Tūfi- penceresinden bakarak fıkıh usûlü çalışmalarına değerli katkılar sağlamakta. Kur'ân kıssalarının fıkıh ahkâmına ne ölçüde kaynaklık edeceği öteden beri dikkati çeken bir husustur. Dr. Abdullah ACAR konu ile ilgili hazırlamış olduğu doktora tezini de esas alarak “Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları” başlıklı makalesinde teorik bilgilerin yanında uygulama örneklerinden zengin materyallerle bu konuya dikkat çekici açılımlar sağlamakta. Yine bu sayımızda Aile hukukunun en temel konularından birisi olan ve Şîî-Caferî çevrelerde kabul gören mut'a nikahı ile ilgili Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN'ın “Mut'a Nikâhı Üzerine Bazı Mülâhazalar” başlıklı makalesi, önemli bir boşluğu dolduracak nitelikte. İslam Aile hukuku alanında ortaya çıkan modern yaklaşımlar konulu Majid Khadduri 'nin “İslâm Hukukun'da Evlilik: Modernist Bakış Açısı” başlıklı

makalesini Y Doç. Dr. Ali DUMAN Türkçe'ye kazandırdı. İlgili çekici bir yazı. Dr. Abdurrahman CANDAN “İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları ve el-İşrâf alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm Adlı Eseri” başlıklı makalesinde İslam hukuk tarihinin önemli şahsiyetlerinden olan İbnü'l-Münzir'in hayatını ve fıkha katkılarını ele almakta, İslam hukuk literatürünün önemli türlerinden olan *hilâf ilminin* en mühim örneklerinden sayılan *el-İşrâf alâ mezâhibi ehli'l-ilm* adlı eserini de tanıtmakta. İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid*'inde yer alan İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfi'î'ye ait görüşlerin ne ölçüde isabetli şekilde kaydedilebildiğini araştıran Havva USTA ve Yasemin NAR'dan birer önemli makale. Yine İsa ATCI, İbn Kudâme'nin *el-Muğni*'sini esas alarak aynı fikhî meselede Ahmed b. Hanbel'den nakledilen farklı görüşlerin tespitini yapmakta ve sebeplerini araştırmakta. Bu üç makale Prof. Dr. Orhan ÇEKER'in danışmanlığında hazırlanan yüksek lisans tezleri esas alınarak oluşturulmuştur. Hasan ÖZER, II. Murat devri âlimlerinden olan Molla Mecdüddin'in fıkıh usûlüne dair bir risalesi'ni kütüphanelerin tozlu raflarından çıkarıp okuyucu ile buluşturmakta. Vefeyât kısmımızda İslam hukukuna emeği geçmiş iki önemli şahsiyet yer almakta. Birincisinde Prof. Dr. A. Bülent BALOĞLU, “Yirminci Yüzyıl Sonları Batılı İslâm Araştırmacılığının Meşhur Bir Siması: Norman Calder (1950-1998)” başlıklı makalesiyle batı dünyasında İslam hukuku alanındaki çalışmalarıyla ün salan hocası N. Calder ve eserlerini okuyucularımızla daha yakından tanıştırmakta. İkinci sırada ise Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTALCI, arkadaşlarından aldığı hatıra yazılarıyla birlikte yakınlarda kaybettiğimiz değerli hocamız M. Özgü Aras'ı anlatmakta. Gerçekten, arkadaşlarının anlattıklarında da görüldüğü üzere İlahiyat camiası babacan tavırlarıyla, yardımseverliğiyle, insanlığıyla, bu dine ve fıkha olan hizmetleriyle son yıllarda örneğine az rastlanır bir değeri kaybetti. Kendisinin Azerbaycan'da Bakü Devlet Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat Fakültesinde görev yaptığı sırada oradaki insanların gönlünde kurduğu tahta bir müddet sonra aynı görevle orada bulunan bu satırların yazarı şahit oldu. Türkiye'den gelenlere ilk sorulan soru M. Özgü Aras, oradan Türkiye'ye uğurlanırken tekrar tekrar selamlar söylenen kişi yine M. Özgü Aras. Onun biyografisinin kendinden sonrakilere önemli mesajlar vereceğini düşünüyoruz. Kendisine Allahtan rahmet diliyoruz.

Yeni sayılarda buluşmak dileğiyle....

Prof. Dr. Saffet KÖSE

TOPRAK MAHSULLERİNİN ZEKÂTI: ÖŞÜR

Prof. Dr. Mehmet ERKAL*

The Giving of Alms (Zakāh) of the Products of Soil: Tithe (Ushr)

The tithe (ushr) as a kind of the giving of alms (zakāh) which is an Islamic concept of tithing and alms is an obligation on Muslims to pay specified categories of the society will be studied in this study. In the terminology the tithe (ushr) had been defined as a giving of alms of the products of soil. In this particular article firstly the legal influences of the tithe (ushr) and the the reason of obligation of tithe (ushr) will be studied. The obligatory clauses of tithe (ushr) had been analyzed under the subtitles of jurisdictional clause and local clauses. And later the ratio and minimum level (nisab) of tithe (ushr) and the time of revenue of tithe (ushr) will be studied.

A. ÖŞÜRÜN TANIMI

Öşür kelimesi Türkçe'ye Arapça'daki *uṣr*'dan geçmiştir. Uşr ise 1/10 demektir (ç. uşûr, aşâr). Terim anlamı ise “toprak ürünlerinden tahsil edilen zekat”tır. Bu terim Hz. Peygamber'in “yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak mahsullerinde uşr (1/10), kova (el-emeği) ile sulananlarda nisf uşr (1/20 nisbetinde zekat) vardır”¹ hadisinde geçen uşr (1/10) kelimesinden doğmuş ve toprak mahsullerinden alınan zekata ad olmuştur. Ancak bu terim –benzerlerinde olduğu gibi- iştikak bakımından, müsteşrikler tarafından bir yönden Asuri dilindeki “iş-ruu”ya, diğer taraftan da İbranice “ma'aşer”e dayandırılmaktadır. Ayrıca İslam'dan önce Arap Yarımadasında “mabedler için olan vergiler arasında yer aldığı, Hz. Peygamber'in ihtimal cenubi Arabistan'da cereyan eden hususların tesiri altında, bunun bir nevi vergi olarak istediğini ve onun ibadet ile bütün münasebetlerini bertaraf ettiğini...iddia ederler.”²

Toprak ürünlerinden Osmanlı Devleti nam ve hesabına öşür veya âşâr adıyla alınan verginin, zekatın toprak ürünleri kalemine ad olan öşürle herhangi bir alakası yoktur. Osmanlı Devleti adına alınan bu verginin haraç

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Buhârî, “Zekat”, 55.

² bkz. A.Grohmann, “Öşür”, *IA*, IX, 482.

vergisi olduğu Ebussuud Efendi tarafından ifade edildiği gibi,³ bu husus Ömer Lütfi Barkan tarafından da teyid edilmiştir.⁴

Uşr teriminin çoğulu olarak gümrük vergisi diyebileceğimiz “vergiye ad olan uşûrun da öşürle bir ilgisi yoktur.”⁵

B. ÖŞÜRÜN HÜKMÜ

Toprak ürünlerinden zekat alınması ile ilgili -zekat mevzularına “emvâl” terimi kullanılarak temas eden âyetler yanında- iki âyet daha vardır. Bunlardan birinde “... sizin için yerden çıkardıklarımızdan infak ediniz” (Bakara 2/267) ifadesi ile toprak ürünlerinden malî mükellefiyetin varlığına işaret edilmiş, diğerinde müslümanların “hasad günü” mahsullerinin haklarını vermeleri emredilmiştir (bk. En’am 6/141). Bu iki âyetten birincisinde “... infak ediniz emrinin zekatını veriniz” mânasında olduğu pek çok müfessir ve fakih tarafından kabul edilmiş, ikinci âyette zikredilen “hak” teriminden zekat mı, yoksa zekattan ayrı bir ödeme mi kastedildiği, ayrıca ilgili âyetin mensuh olup olmadığı tartışılmıştır.⁶ Bu tartışmalara geniş yer veren Yahya b. Adem’e göre; İbn Abbas’tan, zikredilen âyetin biri mensuh, diğeri toprak ürünlerinden zekatı âmir olduğuna dair iki rivayet vardır.⁷ Tabiun fakihlerinden Muhammed b. Hanefiyye, Dahhâk, Tavus, Cabir b. Zeyd, Katade ve Said b. Müseyyeb En’âm suresi (6) 141. âyette geçen “hak” teriminden zekat kastedildiği görüşünü savunurlar.⁸ Saîd b. Cübeyr, Mücahid, İbrahim en-Nahai, Ata b. Ebî Rebâh’ın da bu “hak”tan zekattan başka ödemelerin kastedildiği, ayrıca daha sonraki âyetlerle nesh edildiği görüşünü benimserler.⁹ İbn Cerir et-Taberî de bu farklı görüşleri zikrettikten sonra âyetin mensûh olduğuna dair görüşü tercih ettiğini söyler.¹⁰

Oysa, En’âm sûresi (6), 141 âyetle diğer ilgili naslar arasında telifi gayr-ı kâbil bir tearuz yoktur, icmâl-tafsil, ibham-tefsir alakası vardır; mütekaddimin âlimlerinin ise neshi usulcüler gibi anlamadıkları, onlara göre mutlakı takyid, âmmı tahsis, mübhemi beyan, mücmeli tefsirin de “nesh” teriminin şümulü içinde addedildiği bilinmektedir.

En’âm sûresi (6), 141. âyetinin mensuh olup olmadığı hakkındaki tartışma, bu âyetin Mekki olmasından kaynaklanmaktadır. Teşri tarihinden biliyoruz ki, çoğunluğun görüşüne göre, zekat h. 2. yılda farz kılınmıştır. Ancak, müesseselerin oluşumunda görüldüğü gibi zekat hukuku sahasında da önce icmâl, sonra tafsil şeklinde tedricî bir metod takip edilmiştir. Öyle

³ bkz., “Haraç”, *DİA*, XVI, 89.

⁴ bkz. Ömer Lütfi Barkan, “Öşür”, *IA*, IX, 485 vd.

⁵ bkz. Mehmet Erkal, “Âşir”, *DİA*, IV, 7.

⁶ bk. Yahya b. Adem, *Kitabu'l-Harâc*, Kahire 1384, s.121-127.

⁷ Yahya b. Adem, s.121-122.

⁸ Yahya b. Adem, s.121, 125.

⁹ Yahya b. Adem, s.122-126.

¹⁰ *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1420/1999, V, 368.

anlaşıyor ki ilgili âyetle toprak ürünlerinden zekat mükellefiyetine icmalen temas edilmiş, daha sonra zekat mevzularını ayrı ayrı gösteren, bunlardan hangi şartlarda ve ne nispette zekat ödeneceğini açıklayan hadislerle âyet tafsil edilmiştir. Bu âyet ve hadislere istinad eden fakihler öşürün farz olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır.

C. ÖŞÜRÜN VÜCUB SEBEBİ

Öşürün, vücut sebebi topraktan elde edilen üründür. Bu itibarla bir kimse, toprağını ekip, mahsul elde edebileceği halde ekmez de boş bırakırsa o araziden öşür alınmaz. Yine mahsul, bir afetten dolayı bitmezse toprak sahibi öşürle mükellef olmaz.

D. ÖŞÜRÜN VÜCUB ŞARTLARI

Öşürün vucub şartları; ehliyet şartı ve mahalli şart olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

a. Öşürün ehliyet şartı;

- 1- Malikilerin dışındaki fakihlere göre mükellefin müslüman olması
- 2- Mahsule tam malik olmak.

1- Kur'an-ı Kerim'de bütün ibadetlerde olduğu gibi mali mükellefiyet olan zekat da mümin erkek ve kadınlara emredilmiştir. Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel'i Yemen'e mali, mülki ve kazai selahiyetlerle gönderirken ona şu talimatı vermiştir;

“Onlara önce Allah'tan başka tanrı olmadığına ve benim Allah'ın peygamberi olduğumu bilmeye ve tanımaya davet et. Eğer kabul edip itaat ederlerse, onlara her gece ve gündüz üzerlerine beş vakit namazın farz kıldığımı öğret. Buna da itaat ederlerse, onlara bildir ki Allah kendilerine mallarından zekatı farz kılmıştır. Bu zekat zenginlerinden alınır ve onların fakirlerine verilir.”¹¹

Hadisdeki tertibi dikkate alan fakihler mükellefiyet konusunda gayr-ı Müslimlerin şahadet kelimesini söylemeden (Müslüman olmadan) yapacakları furu-i amalden hiçbirisi ve ibadetleri sahih değildir sonucuna

¹¹ Buhârî, “Zekât”, 1.

varmışlardır. Öşür- mali yönü ağır bassa da- bir ibadettir. O da ancak Müslüman mükelleflere yüklenir.

Öşürün başlangıçta müslümana yüklenilmesi bila hilaf vucup şartıdır. Gayr-ı müslim başlangıçta öşürün vucubuna ehil değildir. Ancak zimmî öşür toprağı satın alırsa ne olacaktır? Bu durumda Ebû Hanîfe'ye göre toprak harac toprağına dönüşür, ona da harac yüklenir. Ebû Yûsuf'a göre toprağın hukuki yapısı değişmez, fakat ondan iki öşür nispetinde vergi alınır. Muhammed'e göre ise, yine toprağın statüsü değişmez ve bir öşür vermesi gerekir. Ebû Hanîfe görüşünü, satılan toprağın zimmînin mülkünde kalması şartına bağlar. Toprak müslümanın mülküne geçerse tekrar öşür olur. Ebû Yûsuf, Hz. Ömer'in Beni Tağlib Hıristiyan kabilesine uyguladığı vergilemeyi esas alır. Muhammed ise sahibinin değişmesiyle toprağın statüsünün değişmeyeceği ilkesini temel alır. Ancak Ebû Yûsuf ve-bir rivayette- Muhammed'e göre zimmeden öşür adıyla alınan bu vergi -zekatın sarf yerlerine değil, haracın sarf mahalline harcanır.¹²

Akıl, buluş öşürün vucup şartı değildir. Bu itibarla sabî ve mecnunun arazi mahsulatında öşür (zekat) gerekir. Bu hususta, Hanefî fukahası zekatla ilgili ayet ve hadislerin genel anlamını dikkate almışlardır. Toprak ürünlerinin zekat (öşür) borcu zimmete değil mahsule bağlanır. Bu sebeple öşür borcu olan mükellef öldüğünde varislerinden alınır. Zekat ise mükellefin ölmesi ile düşer.

Malikilere göre Müslüman olmak, öşürde vucub şartı değil, sıhhat şartıdır. Buna göre Malikiler gayr-ı müslimlerin Müslüman olmadıkça ibadetlerinin sahih olmayacağı anlayışında birleşmekle beraber onların ayrıca Amal-i furu ile de mükellef olacakları görüşündedirler.

2- Fakihler çoğunluğu, ilgili ayet ve hadisleri değerlendirerek öşürün mahsule taalluk ettiğini kabullenmişler, bu mükellefiyet için toprağına sahip olup olmamanın etkili olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Buna göre arazi ekilmek üzere belli bir ücretle kiralanmış ise öşür kiracıdan alınır. Toprak, yarıcılık (müzaraa) usulu kiralanmış ise, mal sahibi ve kiracı hisselerine düşen mahsulun zekatlarını öderler. İki durumda da Ebû Hanîfe'ye göre öşür mal sahibinden alınır.

Öşüre tabi mahsulat yetiştikten sonra satılırsa öşürü arazi sahibinden, yetişmeden satılırsa satın alandan tahsil edilir.

Mal sahibi toprağını ariyet olarak ekilmek üzere birine verse çıkan mahsulun zekatını ariyet alan öder.

¹² bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, Kahire 1319, II, 197.

b. Öşürün mahalli şartı;

Şafii, Maliki ve Hanbeli fakihlerine göre “öşürde toprağın statüsünün” bir tesiri yoktur. Toprak haracî de olsa –mükellef Müslüman ise-mahsulünden öşür vermesi gerekir. Hanefilere göre ise toprak mahsullerinden zekat, öşür arazisi için bahis mevzuudur. Bu itibarla toprağın öşrî olması, tarım ürünleri zekatı için “mahalli” şarttır. Bu durumda toprağın hukuki yapısı önem kazanmaktadır.

Hz. Peygamberin vefatını takiben Hulefa-i Raşidin döneminde Müslüman fatihler Arap Yarımadasının dışında İran ve Bizans devletlerinin hakimiyeti altındaki topraklarda süratle yayılmaya başlamış böylece yeni bir devir, fetihler devri açılmıştır.

Fetihlerin zaruri bir neticesi olarak gerek fethedilen toprakların ve gerekse onlar üzerinde yaşayan yerli halkın hukuki statülerinin tespiti işi de gündeme gelmiş ashab, bu meselenin halli için Kur'an ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında çare aramıştır.

Kur'an'da Enfal Suresi (8) 41 ve Haşr Suresi (59) 6-9 ayetlerden başka, arazi hukukuna temas eden ayete rastlanmadığı gibi, onların topraklarından tahsil edilecek olan harac vergisini konu alan bir ayet de yoktur.

Bu itibarla fethedilen toprakların gerek arazi ve gerekse harac vergi hukuku, Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin uygulamaları ile gelişmiştir.

Hz. Ömer zamanında fetihlerin tabii bir sonucu olarak önem kazanan topraklarla onların üzerinde yaşayan insanların ganimet hükmüne tabi tutularak 1/5'inin Beytülmale 4/5'inin savaşa iştirak edenlere dağıtılması görüşü ile, bu toprakların yerli halkın elinde bırakılıp, mukabilinde harac vergisi alınması görüşü büyük bir ihtilaf konusu olmuş, neticede bu ihtilaf “toprakların yerli halkın elinde bırakılması ve karşılığında harac vergisi alınması” şeklindeki Hz. Ömer'in görüşü istikametinde çözüme ulaştırılmıştır.

Bu çözümün vuzuha kavuşturulmasında Hz. Peygamberin tatbikatı büyük önem kazanmaktadır. Bu itibarla Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir devirlerinde arazi hukuku sahasında ne gibi uygulamaların yapılmış olduğu kısaca gözden geçirilmelidir..

1-Hz. Peygamber tarafından ele geçirilen ilk arazi Medine'de Beni Nadîr Yahudi kabilesinin işgal etmekte olduğu arazidir. Hz. Peygamber h.4. yılda bu kabileyi Hz. Peygamberi öldürmeye teşebbüs ettikleri ve yapılan anlaşmayı bozdukları için 15 gün muhasara etmiş sonunda Medine'den çıkıp gitmeleri şartı ile anlaşma yapılmıştır. Ele geçen arazi, bu olay üzerine nazil olan Haşr (59) suresi 6-10. ayetlerinin öngördüğü esaslar dahilinde Hz. Peygambere ait kabul edilmiş, O da araziyi kendisi ve ailesinin geçimi için ayırmış, kısmen de iktâ olarak bazı kimselere dağıtmıştır. Maverdî bu

toprakların dağıtılmadığını bildirmektedir. Bu topraklardan Hz. Peygamberin iktâ olarak bazı kimselere; Hz. Ebû Bekir, Abdurrahman b. Avf, Ebû Ducâne ve diğerlerine verdiği rivayet edilir. Buna göre, Benî Nadîr arazisi, Bedir gazvesinden sonra nazil olan Enfâl suresi (8) 41. ayetinin hükmü gereği ganimet olarak taksim ve tahmîs (1/5'i alınmamış) edilmemiş, sulhan, Kur'an ifadesi ile (Haşr 59/6) "*bilâ icâf ve lâ rikâb*" (at ve deve koşturmadan) fethedildiği için Hz. Peygamberin tasarrufuna bırakılmıştır.

2-H.5. yılda Benî Kureyza Yahudi kabilesi Hendek Savaşında –antlaşma hükümlerine ihanet ederek Mekkeli müşriklere yardım ettiklerinden dolayı- Müslümanlar tarafından kuşatılmış, kaybedeceklerini anlayınca kendileri tarafından hakemliği istenen Sa'd b. Muâz'ın kararı ile savaşçıları katledilmiştir. Esasen bu karar da Tevrat'a göre verilmiştir. Toprakları ve malları da ganimet ayetinin (8/41) hükmü gereği taksim ve tahmîs edilmiştir. Bu tatbikatla savaşla alınan toprakların, ganimet kabul edilip taksim ve tahmîs edilmiş olduğu görülmektedir.

H.7. yılda Hayber Yahudileri, yapılan şiddetli bir savaştan sonra boyun eğmiş, Hz. Peygamber bunların mallarını ve arazisini savaşanlar arasında taksim ve tahmîs etmiştir. Ancak savaş sonunda Yahudilerle bir anlaşmaya varılmış ve bunların araziyi işlemeleri mukabili elde edecekleri mahsulün yarısını Müslümanlara vermeleri kararlaştırılmıştır. Böylece Hayberli Yahudiler Hz. Ömer'in halifeliği zamanına kadar orada kalmışlardır. Hz. Ömer Yahudileri Hayber'den sürünce araziye hissesi olanlara iade etmiştir. Hayber'in- vatih ve selalum kaleleri dışında- savaşla fethedildiğinde ittifak vardır. Ancak Hayber'in tamamının Hz. Peygamber tarafından taksim edilip edilmediği münakaşa edilmiştir. Hayber arazisinin Hz. Peygamber zamanında 1- tamamının taksim edildiği, 2-arazinin yarısının taksim edildiği, diğer yarısının Yahudilere yarıcılık esasına göre verildiği, 3- arazinin Hz. Ömer zamanında taksim edildiği hakkında üç ayrı görüş ortaya atılmıştır. Ancak kaynaklarda sulh yoluyla alındığı belirtilen kaleler hariç, Hz. Peygamberin Hayber arazisini savaşa katılanlara taksim ettiği ve 1/5 hissesini aldığına dair rivayetler daha kuvvetli görünmektedir. Belki sulhla alınan kaleler hariç Hayber'in 36 parçaya bölünüp 18 hissenin Hz. Peygamber tarafından ayrılıp sulhla alınan arazi ile birlikte gelirlerinin Haşr suresinde zikredilenlere ve devlet işlerine sarfedildiği söylenebilir. Ancak savaşa katılanlara hisselerinin dağıtıldığı görüşü daha güçlüdür Hz. Ömer devrinde Sevad (Irak) fethedildiği zaman ikinci Halifeye karşı savaşla alınan bu toprakların Enfâl suresinin (8) 41. ayetinin hükmü gereği taksim ve tahmîsini isteyenler aynı zamanda araziye Hz. Peygamberin Hayber'i taksim ettiği gibi taksim etmesini söylemişlerdir. Bu ifadeden Hayber arazisinin Hz. Peygamber tarafından taksim edildiği anlaşılıyor. Ayrıca Hz. Ömer, Hayber Yahudilerini buradan çıkarınca, hissesi olanları, topraklarına sahip olmaları yolunda ikaz etmiştir.

1-Hayber fethini müteakip Hz. Peygamber sırası ile Fedek, Vâdi'l Kurâ ve Teymâli Yahudilerle anlaşmalar yapmış, Fedek topraklarının yarısı Hz. Peygambere ait kabul edilmiş, Vâdi'l Kurâ savaşla elde edildiği için Hayberlilerle yapılan anlaşma şartları içinde sulh sözleşmesi yapılmıştır. Teymalılara cizye yüklenmiştir.

2-H.8. yılda Mekke çoğunluğun görüşüne göre savaşla fethedilmiş, Hz. Peygamber Mekkelilerin menkul ve gayr-ı menkul mallarına ganimet ve fey hükümlerini uygulamamıştır. Bu bakımdan Mekke fethi bünyesinde bazı zorluklar taşımaktadır.¹⁵

3-Aynı yıl (H.8) Tebük, Eyle, Azrul, Cerbâ, Maknâ ve Dûmatu'l-Cendel ahâlisi ile cizye mukabili anlaşmalar yapılmış, bunlar arasında Maknâ ile yapılan anlaşmada hurmalarının ¼ 'ünün Müslümanlara verilmesi şart edilmiştir.

4-H.10. yılda Necran Hıristiyan Araplarla, Bahreyn'li Yahudi, Mecûsî, müşrik, Hıristiyan zümrelerden de sulh şartları içinde arazi mahsullerinden belli nispetlerde hisseler alınması kararlaştırılmıştır.

Hz. Ebû Bekir zamanında Hire, Ulleys, Buşra gibi bölgelerin ahâlisi ile sulh anlaşmaları yapılmış ve bu anlaşmalarda tespit edilen muayyen vergiler alınmıştır.

Özetle Hz. Peygamber savaşla fethedilen Beni Kurayza, Hayber ve Vâdi'l-Kurâ arazisini ganimet hukukuna göre taksim ve tahmîs etmiştir, yani 4/5'ini savaşa iştirak edenlere dağıtmış, 1/5'ini Enfal Suresi 41. ayet gereği dağıtmak üzere elinde tutmuştur, ancak Hayber ve Vâdi'l-Kurâ'daki Yahudilere arazileri yarıcılık esasına göre işletmeye verilmiştir. Bu üç olayda toprağın menkul mallar gibi Enfal Suresi (8) 41. ayete göre ganimet kabul edilip taksim ve tahmîs edilmiş olduğunu görüyoruz. Beni Nâdir ve Fedek sulhan ele geçirildiği için bunların arazilerine fey hükmü uygulanmış, Beni Nâdir arazisinin tamamı, Fedek arazisinin yarısı Hz. Peygambere ait kabul edilmiştir. Mekke'nin fethi burada önem kazanmaktadır:

Hz. Peygamber zamanında sulhan alınan Bahreyn Hz. Ebû Bekir zamanında yine sulh yolu ile ele geçirilen Hîre, Banikya, ve Ulleys topraklarının mülkiyeti yerli halkın eline bırakılmıştır.

Savaşla alınan Hayber ve Vâdi'l-Kurâ arazisi, yerli halka, elde edilen mahsulün ½ sini Müslümanlara verilmesi şartı ile işletmeye verilmiştir. Sulhan elde edilen topraklardan, cizye mukabili sulh yapılanlarının yanında, Makna, Necrân, ve Bahreyn bölgeleri ahâlisi ile yapılan anlaşmalarda toprak ürünlerinden belirli nispetlerde vergi verilmesi şart edilmiştir.

¹⁵ bkz. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, Kahire 1389, s. 89-92.

Hız. Peygamber Mekke'yi ele geçirdikten sonra mallarını ve topraklarını dağıtmamıştır. Tarihçiler Mekke'nin savaşıla fethedildiği konusunda hemfikirdir. Ancak fakihler bu olayı farklı değerlendirmişlerdir.

Ebû Hanîfe ve Mâlik'e göre Hız. Peygamber Mekke'ye zorla kuvvet kullanarak girmiş, savaşçılara ganimetleri almayı yasaklamıştır. Şâfiî'ye göre Hız. Peygamber Mekke'ye sulh yolu ile girmiş, Ebû Sufyan'la sulh anlaşması yapmıştır. Bu sebeple ganimet alınmamıştır.

Hanefi furu kitaplarında Mekke'nin Kâbe'den dolayı özel bir statüsünün olduğu zikredilmesine rağmen bu eserlerde anveten meftuh topraklarda devlet başkanının muhayyer olmasına Mekke toprak hukuku tatbikatı misal olarak da gösterilir.

Aynı hususu Ebû Yûsuf da dile getirir. Ayrıca Kâsâni kıyasa göre Mekke'nin harâcî olduğunu, Hız. Peygamber oraya harac koymadığı için kıyası terk ettiklerini zikreder.

Irak fethedildiği zaman Hız. Ömer'in Irak orduları başkomutanı Sa'd b. Ebî Vakkas Şam'ın fethinden sonra, Suriye orduları başkomutanı Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Mısır fethedildiği zaman da Amr b. el-Âs, ordunun "elde ettikleri ganimetleri ve Allah'ın kendilerine fey olarak ihsan ettiği malların taksim ve tahmîs edilmesini istediklerini" Hız. Ömer'e yazılı olarak bildirmişler ve halifeden konu ile ilgili görüş beyan etmesini istemişlerdir.

Ordu komutanlarının Hız. Ömer'e duyurdukları askerin istekleri yanında, Irak'ta savaşan ordudan Medine'ye gelen bir grup askerle, sahabeden bazıları da Hız. Ömer'den ısrarla Hız. Peygamber'in Hayber arazisini savaşanlara taksim ettiği gibi, Irak topraklarını taksim etmesini istemişlerdir.

Bu baskılar sonucu Hız. Ömer'in meftûh toprakları savaşanlar arasında taksim etmek istediği, yaptığı inceleme ve istişareden sonra Hız. Ali'nin tavsiyesine uyarak bu fikrinden vazgeçtiği de rivayet edilir.

Neticede Hız. Ömer fethedilen toprakları savaşıa katılanlara dağıtmamış, eski sahiplerine harac vergisi ödemeleri şartı ile bırakmıştır.

Hız. Ömer'in bu kararının oluşması ve uygulamaya konulması olayı şöyle özetlenebilir: Hız. Ömer, ele geçirilen toprakların savaşanlara taksim edilmesini isteyenlere karşı, eğer bu toprakları bölüştürürse sonradan gelen Müslümanlara bir şey kalmayacağını söylüyor ve ısrarla "işleyicilerle beraber Irak ve Şam arazisi taksim olunursa, o zaman kaleler ne ile korunur" diyordu. Hız. Ömer'e karşı olanlar da "kılıçlarımız vasıtasıyla Allah'ın bize ihsan ettiği ganimetleri, savaşıa iştirak etmeyen kimselere mi vakıf yapıyorsun diyorlar ve Hız. Ömer'i istişareye davet ediyorlardı. Bunun üzerine Hız. Ömer meseleyi önce ilk muhacirler ile istişare etti, sonra 5'i Evs ve 5'i de Hazrec'in ileri gelenlerinden müteşekkil 10 kişilik şûrâya götürdü, onlara meseleyi arz etti ve özetle "ganimet olarak elde edilen malları hak

sahiplerine taksim ve tahmîs ettim. Araziyi işleyicileriyle beraber tutmayı, arazi için harac vergisi koymayı, sahiplerine de cizye yüklemeyi düşündüm. Şu kaleleri görüyorsunuz. Onları devamlı bekleyecek adamlara şiddetle ihtiyaç vardır. Şam, Cezîre, Kûfe, Basra, Mısır gibi şu büyük şehir ve bölgeleri görüyor musunuz. Onların askerle korunması ve onlara bolca atiyyeler (maaş) verilmesi lazımdır. Arazi işleyenlerle birlikte taksim edildiği vakit, nereden bulup sarfedilir dedi.

Şûrâ üyeleri Hz. Ömer'in bu konuşmasını dinledikten sonra ona şu karşılığı verdiler: -Görüş senin görüşündür, düşündüklerin ve söylediklerin ne kadar güzel.

Hz. Ömer'in görüşü doğrultusunda ortaya çıkan şûra kararı, Irak ve Suriye orduları başkomutanlarına yazılı olarak bildirilmiş, Mısır fethedildiği zaman orada da aynen uygulanmıştır.

Hz. Ömer tarafından uygulanan şûrâ kararı ondan sonraki devirlerde de uygulanmış ve bundan böyle savaşla elde edilen topraklar savaşa katılanlar arasında taksim edilmeyip harac vergisi karşılığı, yerli halkın elinde bırakılmıştır.

Savaş yoluyla elde edilen toprakların, savaşanlara dağıtılmayıp yerli halkın elinde bırakılması kararının oluşumu esnasında çıkan tartışmalarda, kararın lehinde ve aleyhinde olanlar düşüncelerini şu gerekçelere istinad ettirmişlerdir.

Savaşla elde edilen toprakların savaşanlara dağıtılmasını isteyenlerin dayandıkları esaslı noktalar:

1-Enfal (8) suresi 41. ayetine göre anveten meftuh topraklar da diğer gayr-i menkul ganimet gibi taksim ve tahmîs edilmelidir.

2-Hz. Peygamber Hayberi taksim etmiştir. Savaşla fethedilen diğer topraklar da taksim edilmelidir.

3-Ganimet ve feyden başka bir şey olmayan toprağı kendi kılıçlarıyla elde etmişlerdir. Bu toprağı savaşta hazır olmayanlara bırakmak doğru değildir.

Hz. Ömer ve onun kararını destekleyenlerin görüşlerine dayanak olan hususlar:

1-Hz. Ömer günün şartlarını değerlendirmiştir.

2-Fethedilen geniş arazi fatihine taksim edilirse, gelecek nesillere bir şey kalmayacaktır.

3-Geniş toprakların elde tutulabilmesi için, ordu beslemek gerekir. Bunun için de paraya (devamlı gelire) ihtiyaç vardır.

4-Topraklarla beraber esirler taksim edildiğinde, onlar devamlı köle halinde kalacaklardır.

5-Topraklar taksim edilirse ileride büyük topraklar tek elde toplanacaktır.

6-Toprak sahiplerinin elinde bırakılırsa, zayıf, kimsesiz ve gelecek nesiller bu topraklara konacak harac vergisi ile desteklenmiş olacak. Böylece sosyal güvenlik sağlanmış olacaktır.

7-Hz. Ömer'in Şûrâ'da ben bir hüccet buldum diyerek Haşr Suresi (59) 6-10 ayetlerini de okuduğu rivayet edilmektedir. Buna göre ikinci halifenin "savaşla alınan toprakların savaşanlara dağıtılmaması kararında" bu ayetlere istinad ettiği görülmektedir. Burada mezkur ayetler açıkça "*bilâ icâf ve la rikâb*" (sulhan) alınan toprakların hukuki durumlarını belirtmektedir. Nasıl olur da savaşla ele geçirilen topraklar için müstenid olur? denebilir. Ebû Ubeyd bu hususu şöyle açıklar "Hz. Ömer Enfal suresi 41. ayetini, haşr surei 6-10 ayetlerinin ışığı altında tefsir etmiş ve Haşr Suresi 9-10 ayetlerde zikredilen fey müstefidlerinin ilk muhacirlerle bütün Müslümanlar olduğu neticesine varmıştır.¹⁴

Burada iki farklı Kur'ân hükmü delil getirilerek iki ayrı sonuca varıldığı görülmektedir. Bir tarafta Hz. Ömer'in ileri sürdüğü fey ayetleri, diğer tarafta karşı görüşte olanların ileri sürdükleri ganimet ayetleri. Bu ayetlerden iki ayrı hüküm çıkarılışının nereden ileri geldiğini tespit etmek gerekiyor. Ganimet ayetinden anlaşılan, bu ayetin savaştan sonra elde edilmiş ganimete, fey ayetlerinin ise savaşız elde edilmiş şeylere delâlet ettiği. Konu bu yönüyle Hz. Ömer devrinden itibaren tartışıla gelmiştir. Ayetlerin anlaşılabilmesi için Hz. Peygamber devri toprak hukuku tatbikatı önem kazanmaktadır. Bu itibarla Hz. Ömer'in savaşla elde edilen toprakları gânimine dağıtmaması ile ilgili yorumlarda Hz. Peygamber devri toprak hukuku tatbikatı daima göz önünde tutulmalıdır.

Ebû Yûsuf Hz. Ömer'in savaşla alınan toprakları taksim ve tahmîs etmemek hususundaki görüşünü Allah'ın kendisine ihsan ettiği bir (başarı) olarak değerlendirir ve bu tatbikattan doğan hayrın Müslümanlara ait olduğunu belirtir. Ebû Yûsuf'un değerlendirmesinden Hz. Ömer'in bu kararında Kur'an ayetlerine istinad ederek maslahatı göz önüne alıp neticeye vardığı anlaşılmaktadır.

Savaşla elde edilen toprakların hukuki durumu hakkında Ebû Yûsuf "Devrin halifesi Hz. Ömer'in tatbikatı bu şekilde gerçekleşti. Diğer halifelerde anveten meftuh toprağın taksimi ve yerli halkın elinde -harac karşılığı- bırakılması hususunda muhayyerdirler" ifadesi ile görüşünü belirtir.

Ebû Ubeyd anveten meftuh topraklar hakkında iki ayrı hükmün bulunduğunu, bunların birincisinin Bilal ve arkadaşlarının savunduğu Hz. Peygamber'in Hayber tatbikatı, ikincisinin de Muaz b. Cebel ve Hz. Ali'nin işaretleri ile Hz. Ömer'in kararlaştırdığı sevad tatbikatı olduğunu savaşla alınan

¹⁴ Ebû Ubeyd, s. 85-86.

topraklar hakkında ganimet ve fey hükmüne göre hareket edilmesi kararının devlet başkanına ait olduğu şeklindeki görüşleri nakleder.¹⁵

Ebû Ubeyd anveten meftuh topraklar için üçüncü bir yol olarak Mekke fethini gösterir ve şöyle der; “üçüncü bir görüşe göre devlet başkanı, anveten meftuh araziyi, ne fey, ne de ganimet kabul eder. Fakat onu Hz. Peygamber’in Mekke fethinde yaptığı gibi yerli halka iade eder der.¹⁶

Olayın şeriliğini inceleyen Biltacı, bu toprakların ve üzerinde yaşayanların ganimet olmaktan çıkarıldığını, esasen Kur'an ve sünnette meftuh topraklar için belirli bir hüküm bulunmadığını ileri sürer.

Hiz. Ömer'in anveten meftuh toprakları taksim etmeme kararını, ictihad, ganimet ayetini, fey ayeti ile tefsir etme, şûrâ konusundaki anlayışın önemli bir örneği, maslahat, ıstıslah, istihsan, sahabe icmaı, şeklinde değerlendirenler vardır. Konuyu bir de bu yönüyle -usul yönünden- ele almak gerekir.

Ebû Yûsuf'un “Hz. Ömer'in anveten meftuh araziyi taksim etmemek hususundaki görüşü ve Kur'an'dan Allah'ın kendisine tanıttığı ayetlerle istidlâl etmesi, Allah'ın kendisine ihsan ettiği bir başarıdır” şeklindeki ifadesinden Hz. Ömer'in meşhur kararına Haşr Suresi 6- 10. ayetlerinin hükümlerini ta'lil ederek onların işaret manalarına dayanarak vardığı anlaşılmaktadır.

Ebû Ubeyd'de Hz. Ömer'in kararının yorumunu yaparken aynı neticeye varır ve “Hz. Peygamber Hayberde ganimet ayetini, Hz. Ömer ise Irak'ta Fey ayetlerini esas almıştır”¹⁷ der.

Hanefi furu kitaplarında da Hz. Ömer'in sevad tatbikatında fey ayetlerine istinad ettiği zikredilir. Haşr Suresi 7. ayette Cenab-ı Allah'ın fey olarak ihsan ettiği şeyleri fakirlere, yetimlere, Hz. Peygamber'in yakınlarına ve yolda kalmışlara dağıtılmasının hikmeti belirtilerek şöyle buyrulur: “Allah'ın fethedilen memleketlerden peygamberine verdiği şeyler: Allah, Peygamber, onun yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir.. İçinizdeki zenginler arasında elden ele dolaşması için değildir.”

Hiz. Ömer'in kararına müstenid olarak bu ayeti ele alırsak neticeye varmak için şöyle bir yolun takip edilmesi gerekecektir. Zikredilen zümrelere feyin dağıtımındaki hikmet (illet) sermaye terakümünü önlemektir. Arazi - üzerinde yaşayanlarla- fatihine taksim edilirse, 1 kişiye 3 aile ve bunun yanında geniş topraklar isabet edecektir.

Böyle yapılmayıp, arazi harac vergisine bağlanırsa bundan Haşr Suresi 10. ayette zikredilen “gelecekler istifade edecektir.”

¹⁵ Ebû Ubeyd, s. 88-89.

¹⁶ Ebû Ubeyd, s. 89.

¹⁷ Ebû Ubeyd, s. 109.

Ancak Ebû Ubeyd başka bir rivayetinde Hz. Ömer'in kararında fey ayetlerine istinad etmesinin birkaç yönden şüpheli olduğunu belirtir. Ona göre:

1-Fey ayetleri ganimetle ilgili değildir. Fey ile ilgilidir. Bu ikisini birbirine karıştırmamalıdır.

2-Ensar ile ilgili ayet hüküm bakımından fey ayetine matuf değildir.¹⁸

Muhammed Ebû Zehra konuyu icmanın imkanı ve icmanın senedi başlıkları altında ele almış son başlıkta "acaba senedi kıyas olan bir icma insanları ilzam edebilir mi? şeklinde bir sorudan sonra bu konudaki fakihlerin üç ayrı kısımda özetlediği görüşlerini nakletmiş ve "kıyas icma için senet olamaz" görüşüne misal olarak Hz. Ömer'in kararını göstermiştir. M. Ebû Zehra'ya göre meftuh arazinin mücahitlere dağıtılmaması üzerine sahabe icma ederken, kıyas veya maslahata değil, Kur'an nassına dayanmışlardır. Bu nass Haşr Suresi 7. ayettir. O şöyle demektedir: "Öyle anlaşılıyor ki Hz. Ömer, maslahatı göz önüne alarak fethedilen araziye gazilere dağıtmamak için, ashabla iki gün münakaşa etmişse de onları ikna edememiştir. Nihayet bu ayet-i kerimeyi zikredince, onlar ikna edilmiştir."

M. Ebu Zehra konuyu senedi nass olan sahabe icması olarak değerlendirmektedir.

H. Ömer'in kararı -Babertinin de ifade ettiği gibi İcma noktasına ulaşmamıştır.

Hatırı sayılır bir grup Hz. Ömer'in kararına muhalefet etmişlerdir. Konu Hz. Ali zamanında tekrar gündeme gelmiş, Hz. Ali, Hz. Ömer'in görüşünün doğru bir görüş olduğunu söyleyerek onun içtihadını değiştirmemiştir.¹⁹ Ayrıca Şafii fakihleri anveten meftuh toprakların Hz. Peygamber'in Hayber tatbikatı gibi taksim edilmesini savunmuş, Hz. Ömer'in içtihadını farklı şekilde yorumlamışlardır.

H. Ömer'in kararı M. Fayda'nın da belirttiği gibi; bir yönüyle iktisadi, sosyal ve askeri, diğer yönüyle hukuki ve dini unsurları bünyesinde toplayan çok yönlü bir karar niteliğindedir.

Meselenin; harac vergisi, tarımın aksamadan devamı ekonomik, toprağın tek elde toplanması, ihtilafların çıkma ihtimali sosyal yönünü; hudud ve kalelerin korunması askerî ganimet ve toprak statüsü ile ilgili hususlar hukuki cihetini; gayr-i Müslimlerin Müslüman olmasının hedef alınması dinî yönünü teşkil etmektedir ki bütün bunlar konuya geniş boyutlar kazandırmaktadır.

¹⁸ Ebû Ubeyd, s. 153-154.

¹⁹ Yahya b. Adem, *Kitâbü'l-Harâc*, Kahire 1384, s. 23-24.

Öyle anlaşılıyor ki Hz. Ömer meseleyi bu boyutlar içinde ele almış, daha kuvvetli gördüğü yukarıdaki hususlardan dolayı savaşla alınan toprağın taksim edilip edilmemesi meselesinde, Hayber gibi benzer tatbikatın hükmünden, bu gerekçelerle sevad topraklarını taksim etmeme hükmüne istihsanen (dönmüştür) udul etmiştir. Bu görüşü Hz. Ömer'in şu sözü destekler mahiyettedir.

“Müslümanların gelecek nesilleri olmasaydı, meftuh toprakların hepsini Hz. Peygamberin Hayberi taksim ettiği gibi taksim ederdim.”²⁰

Hız. Ömer'in meftuh toprakları taksim ve tahmîs etmemesi, daha sonraki dönemler için de hemen hemen değişmeyen bir kaide olmuştur. Daha sonra gelen fakihler-Hız.Peygamber ve Hız.Ömer'in uygulamalarını dikkate alarak-toprak hukukunu, ilk elde ediliş şekline göre, şöyle belirlemişlerdir:

Hanefilere göre savaşla alınan toprakları devlet Başkanı dilerse Enfal Suresi 41. ayetinin gösterdiği esaslar içinde, Hız. Peygamberin Hayber tatbikatı gibi taksim ve tahmîs eder (4/5'ini savaşanlara, 1/5'ini Enfal Suresi 41 ayetinin işaret ettiği şekilde dağıtır). İsterse -Hız. Ömer'in sevad tatbikatı gibi yerli halkın elinde bırakır ve harac vergisi koyar. Birinci şık uygulanırsa toprak öşür toprağı olur, ikinci şık uygulanırsa harac toprağı olur. Ebû Yûsuf'a göre devlet başkanı Hız. Ömer'in sevadda yaptığı gibi, toprağı yerli halkın elinde bırakmaya karar verirse, bu topraklar harac arazisi olur; artık harac tatbik edildikten sonra o arazileri sahiplerinin elinden almaya hakkı yoktur. Bu araziler onların mülküdür. Sahipleri nesilden nesile varis olurlar, alıp satarlar. Hanefilere göre anveten meftuh olup üzerine harac konan arazilerin sahiplerinin mülkü olduğu ve mülk arazi için söz konusu olan her türlü tasarrufun sahiplerince yapılabileceğı bütün furu kitaplarında tekrarlanmaktadır.

Malikilerde baskın görüşe göre savaşla alınan topraklar *fey'en mevkufendir*. Bütün Müslümanlarındır.

Şafiilere göre savaşla alınan topraklar ganimet hükmündedir. Savaşa iştirak edenlere taksim ve tahmîs edilir. Bu halde toprak da öşrî olur. Mekke sulhan alınmıştır. Sevad ise anveten fethedilmiştir. Ancak fatihlerin rızası alındıktan, gönülleri hoş edildikten sonra yerli halka iade edilmiştir. Bu itibarla toprak fey hükmüne tabi olmuştur.

Hanbelîlere göre is anveten meftuh toprakların taksim ve tahmîs edileceğı Müslümanlara vakfedileceğı hakkında iki ayrı görüş vardır.

Genel olarak fakihler tarafından topraklar üç kısımda mütaleâ edilmektedir.

1-Sahiplerinin kendilerinden İslamı kabul ettiği topraklar. Bu toprakların mülkiyeti -bütün mezheplere göre- üzerinde oturanlarındır. Elde edilen

²⁰ Yahya b. Adem, s. 42-43.

mahsulden sulama tekniğine göre öşür(1/10) yahut nısf öşür zekat(1/20) tahsil edilir. Toprak öşür arazisi adını alır.

2-Sulh yoluyla elde edilen topraklar. Bu topraklarda yapılan anlaşma gereği

a) Toprağın mülkiyeti Müslümanlara bırakılmış, araziye konan harac karşılığı intifa hakkı yerli halka verilmiştir. Bu nevi arazinin

aa) Satışı caiz değildir. Çünkü bütün Müslümanlar için vakıftır.

bb) Konan harac intifa hakkı karşılığıdır. “Ücret hükmünde harac” adı verilir.

Mutasarrıf Müslüman olduğunda, harac düşmez.

b) Anlaşma gereği toprağın mülkiyeti üzerinde oturanlara verilmiştir. Bu şartla elde edilen toprakların

aa) Satışı caizdir. Çünkü özel mülkiyete konudur. Her türlü tasarruf hakkı malikindir.

bb) Konan harac “cizye hükmünde harac” ıstılahı ile anılır. Bu harac mükellefin Müslüman olmasıyla Şafii fakihlerine göre düşer ve yine bu mezhep fakihlerine göre toprakları müslümana intikal ettiğinde öşür toprağı haline dönüşür.

3-Savaşla (anveten) ele geçirilen topraklar Malik, Ahmed b. Hanbel (eğer taksim ve tahmîs edilmeyip harac vergisine bağlandı ise) Şafiiye göre Müslümanlar için vakıftır. Mutasarrıfın bey-şira, hibe gibi tasarruf hakkı yoktur. Hanefilere göre ise toprak mülktür.

Yukarıdaki üçlü taksim Ebû Ubeyd ve Mâverdî'nin yapmış oldukları tasnifin birleştirilmiş şeklidir. Ancak Ebû Ubeyd bu üçlü taksimden sonra iktâ, ihyâ ve himâ topraklarını da ayrıca zikreder ve onların hükümlerini anlatır. Mâverdî ise dörtlü bir taksim yapar ve başka müelliflerde görmediğimiz sulh toprakları ile ilgili ahkamı belirtir.

Sulh yolu ile elde edilen topraklarda anlaşma şartlarında ne gösterilmiş ise ona uyulması konusunda ittifak vardır.

Savaşla alınan topraklarda devlet başkanına muhayyerlik yetkisi veren Hanefi fakihleri Devlet başkanı bu toprakları savaşa katılanlara taksim ederse Hz. Peygamberin Hayber tatbikatına, yerli halkın elinde bırakırsa ve harac vergisine bağlarsa Hz. Ömer'in sevad tatbikatına tabi olmuş olur derler. Hanefilere göre sevad, ehlinin mülküdür. Bey, hibe, rehin gibi tasarruflar caizdir. Yine Hanefi fakihlerine göre Devlet başkanı savaşla alınan toprağı

ehline bırakır ve haraca bağlarsa o arazi sahiplerinin mülkü olarak kalır. Bu sadece sevad için değil bütün anveten meftuh topraklar için böyledir.

Malikiler, Sevad uygulamasını bağlayıcı kabul etmekte ve anveten meftuh topraklar savaşın tabii bir neticesi olarak bütün Müslümanlar için vakıftır. Özel mülkiyet söz konusu değildir demektirler. Şafiiler ise Hz. Peygamberin tatbikatını bağlayıcı kabul etmekte, aynı zamanda Enfal Suresi (8), 41 ayetin hükmüne göre anveten meftuh topraklar taksim ve tahmîs edilmelidir demektir.

Hanefî fakihlerine göre öşürün, toprağın hukuki yapısı ile sıkı irtibatı vardır. Bu itibarla konuyu biraz daha açarak incelemek gerekmektedir.

Hanefiler toprakları “*öşrî*, *haracî*, ve *tad'îfi* olmak üzere genel olarak üç gruba ayırırlar. Bu genel manada yapılan üçlü taksimin tafsili şöyle yapılmaktadır.

1-Öşrîye olan arazi

- a) Arab toprakları
- b) Halkı gönüllü olarak islamı kabul edenlerin toprakları (Endonezya gibi)
- c) Savaşla alınmış olup, gazilere taksim edilip humusu (1/5'i) devlet tarafından alınan topraklar
- d) Müslümanın harac arazisinde duvarla çevrili bostanı öşür suyu ile sulanmak kaydı ile öşrîdir.
- e) Basra arazisi kıyasa rağmen sahabe icmaı ile öşrîdir.
- f) Mekke kıyasa rağmen Hz. Peygamber oraya harac koymadığı için öşrîdir.

2-Haracî olan topraklar:

- g) Anveten meftuh olup taksim ve tahmîs edilmeyip yerli halkına bırakılan arazi
- h) Kendileriyle sulh yapılan halkın elinde bulunan arazi
- i) Devlet başkanının halkını sürüp yerine başka gayri müslim zimmileri yerleştirdiği arazi.
- j) Devlet başkanının izni ile (Ebû Hanîfe'ye göre) zimminin ihya ettiği mevad arazi veya Müslümanlarla beraber düşmana karşı savaşan gayri müslimlere Devlet başkanının ganimetten tahsis ettiği arazi haracî arazidir.

Müslümanın ihya ettiği arazi Ebû Yûsuf'a göre haraci araziye yakın ise haraci, öşrî araziye yakın ise öşrîdir. Muhammed'e göre öşür suyu ile sulanıyorsa öşrî, harac suyu ile sulanıyorsa haracidir.

Arazinin statüsüne, öşrî veya haraci diye isimlendirilen suyun tesiri ile ihya edilen mevad (ekime elverişsiz) toprakların ve iktaa verilen arazinin hukuki durumları da tartışılmıştır. Ancak öşür toprakları ile tağlibîlerin toprakları bütün mezheplere göre mülk topraklardır. Hanefilere göre savaşla ve sulh yoluyla fethedilip harâc vergisi konan topraklar da mülk topraklarıdır. Bütün Hanefî furû kitapları "sevad ehlinin mülküdür bey ve rehin hibe gibi tasarrufları caizdir" ibaresini kullanırlar ve bu hükmü "Devlet Başkanı bir yeri anveten fethedince ahalisini o topraklarda bırakıp, araziye harac, şahıs başına cizye koymak yetkisine sahiptir. Böyle yaparsa arazi ehlinin mülkü olarak kalır" ifadesi ile genelleştirirler. Ebul'ula Mardin de "*Harac adlı vergiye tabi bulunan yerlere arazi-i haraciyye denilir ve memlukanın bir nevini teşkil eder*" der. İbn Âbidin harac topraklarının mülk arazi olduğunu şu ifadesi ile daha açık dile getirir. "*Harac toprakları olan Mısır, Suriye, Irak arazisi mülk topraklar idi...*"

Toprağın verimliliğini sağlayan "su"yun arazinin hukuki durumunu değiştirmeye etkisi ,hangi nevi suların harac, hangilerinin öşrî olduğu,. suyun öşrî ve haraci diye isimlendirilmesinin mesnedi de tartışma konusudur.

Hanefî furu kitaplarında öşrî ve haraci suların tarif ve tasnifleri önce tavzihe muhtaç bir şekilde yapılır, sonra tariflere kayıtlar konarak meseleye açıklık getirilmeye çalışılır.

Mesela Kâsânî öşür ve harac sularını şöyle tarif eder:

1-Öşür suyu, yağmur kuyu, pınar, Seyhan, Ceyhun, Dicle, Fırat gibi vaz-ı yed ve himaye altına alma imkanı olmayan büyük nehirlerin sularıdır. Ebû Yûsuf'a göre adı geçen nehirlerin suları haracidir. Çünkü onlara gemileri yan yana getirip bağlayarak bir köprü yapmak suretiyle vaz-ı yed imkanı vardır.

2-Hârâc Suyu: Nehr-i Melik ve Nehr-i Yezdücerd gibi yabancıların kazdığı ve çıkardığı vaz-ı yed edilen küçük nehirler, Beytul mal toprağından çıkarılan kanal ve pınar sularıdır.

Mergînânî öşür ve harac sularını aşağıdaki şekilde tarif eder:

1-Öşür Suyu: Yağmur, kuyu, pınar(kaynak) ve hiç kimsenin taht-ı velayetine girmeyen deniz sularıdır.

2-Harac Suyu: Yabancıların kazdığı ve çıkardığı nehirlerin suyudur. Ceyhun, Seyhun, Dicle ve Fırat Muhammed'e göre öşürdür. Çünkü bu nehirlerin suları -deniz gibi- bir kimsenin vaz-ı yedinde değildir. Ebû Yûsuf'a göre bunlar haracidir. Çünkü onların üzerine gemilerden köprü yapılabilir. Bu da vaz-ı yedir.

Bâbertî öşrî ve haracî suların yukarıdakilere benzer şekilde tarifini verdikten sonra "bazı şarihlerin" öşür topraklarından çıkarılan kuyu ve kaynak suları öşürdür, harac topraklarından çıkartılan kuyu ve kaynak suları ise haracidir. Çünkü su toprağın hükmünü alır" dediklerini nakleder.

Mezkur sularla ilgili özlü tarifi İbn Âbidîn vermektedir. Onun tarifine göre: "Harac suyu kafirlerin yed-i tasarrufunda olup sonra bizim zorla malik olduğumuz sulardır. Bunun dışındakiler ise subutu'l yed söz konusu olmadığı için ganimet hükmüne de tabi olamayacağından öşürdür.

Tariflerde öşrî ve haraci su tefrikinde, bu suların tasarruf altına alınıp alınmamasının esas alındığı görülmektedir.

Fetihten önce tasarruf altında olan kuyu, pınar, küçük nehir suları -toprağa kıyasla- fey hükmüne tabi tutulup haraci kabul edilmektedir.

Ayırımında esas alınan bu illet, yani suyun taht-ı tasarrufa alınıp alınmaması meselesi öşrî sulara bir açıklık getirmemektedir. Bu esasa göre sadece deniz ve yağmur suları öşürdür. Ancak kaynaklar Ebû Hanife'nin ve Ebû Yûsuf'un, ayrıca, denizlerin suyunun haraci olduğuna kail olduklarını haber verirler. Seyhun, Ceyhun, Dicle, Fırat nehirlerinin sularının Ebû Yûsuf'a göre haraci olduğu kaydedilir.

O halde tefrikte istinad edilen esasa göre sadece yağmur suyu ittifakla öşürdür. Müslümanlar tarafından çıkarılan kuyu, pınar gibi sular da öşrî olmalıdır. Ancak kaynaklar haraci arazideki bu nevi suların haraci olduğunu kaydetmektedir.

Muhammed'e göre Seyhun, Ceyhun, Dicle, Fırat nehirlerinin suları ile Müslümanların çıkardığı kuyu ve kaynak suları öşürdür. İbnü'l-Hümâm'ın açıklamalarına göre Müslümanların ülkesinde, İslam öncesi devrede mi yoksa İslami devrede mi açıldığı bilinmeyen kuyu kaynak suları mümkün görünen en yakın zamana izafetle İslami devirde açılmış kabul edilmekte, bu nevi suların İslam öncesi devrede açılmış olduğu söylene bile, bu sözler hükme müstenid olmayan avam sözü olarak nazarı dikkate alınmamaktadır. O halde yukarıda zikredilen sularla nemalanan Anadolu topraklarından Muhammed'in ictihadına istinaden öşür vermek gerekir diyebilir miyiz?

Bazı Hanefi furu kitaplarındaki ibarelerden, suların toprağın öşrî veya haraci olmasına doğrudan doğruya tesir ettiği anlaşılmaktadır.

Ancak metinde sıyak ve sıbak bütünlüğü içinde düşünüldüğünde suların bütün arazilerin öşrî veya haraci olmasında müessir olmadığı görülmektedir.

Sular Muhammed'in içtihadına göre ihya edilen mevad toprakların öşrî veya haraci olmasında etkilidir. Muhammed'e göre ihya (tarıma elverişli hale getirilen) mevad (tarıma elverişsiz) arazi öşür suyu ile sulanıyorsa öşrîdir, haraci su ile sulanıyorsa haracidir. Ebû Hanîfenin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Yûsuf'a göre ise ihya edilen mevad topraklar öşür topraklarına yakın ise öşrî, harac topraklarına yakın ise haracidir. Görüldüğü gibi ihya edilen mevad arazinin vergi hukuku yönünden statüsünü tesbitte Muhammed suyu, Ebû Yûsuf yakınlığı esas almıştır. Esas harac ve öşür vergisine mevzu olan tarıma elverişli araziler bu hükmün dışındadır. Nitekim İbn Âbidîn de suyun, toprağın öşrî veya haraci olmasında doğrudan tesiri olmadığını, suyun muhtelefun fih olarak ihya edilen mevad toprakların statü değişikliğinde söz konusu olduğunu zikreder.

Burada ıktaa (kesime) verilen toprakların öşür hukuku yönünden de ele alınması gerekmektedir. Ancak Hz. Peygamber, Hulefa-i Raşidin, Emeviler, Abbasiler dönemlerinde devam eden ıkta sistemi, Selçuklularda gelişerek Osmanlıda tımar sistemini vucuda getirmiştir. Konu ile ilgili ciddi ilmi çalışmalar yapılmıştır.

Sonuç olarak Hanefi mezhebine göre bugün Türkiye topraklarından elde edilen toprak ürünlerinden zekat (öşür) verilip verilmeyeceği sorusunun cevabı bu toprakların özel mülkiyete konu olup olmamasında aranmamalıdır. Zira Hanefî fakihlerine göre harac toprakları **mülk arazi** olduğu gibi, öşür toprakları da –vakıf toprakları gibi- özel mülk olmayan arazi olabilmektedir. Bu durumda–Hanefîlere göre- toprak mahsulleri zekatının (öşrûn) ve haracın vucub sebeb ve şartları önem kazanmaktadır.

Kâsânî, toprağın mülkiyetinin öşürün vucub şartı olmadığını, vucub şartının mahsule malikiyet olduğunu, bu itibarla vakıf arazisinde öşrûn vacip olduğunu söyler ve öşrûn toprağa değil, mahsule terettüp ettiğini tekrarlar. Bundan sonra da öşür toprağının kiraya verilmesi halinde, öşürün mucire mi yoksa müstecire mi yükleneceği konusundaki Hanefî fakihlerinin görüşlerini nakleder. Kâsânîye göre İmameyn'in (müstecir mükelleftir) görüşü esas alınmalıdır. Çünkü öşür mahsule taalluk eder. Mahsul de müstecirin mülkiyetindedir.

İbn Âbidîn, Kâsânî'nin "toprak mülkiyeti öşrûn vucubu için şart değildir, şart olan mahsule malik olmaktır. Çünkü öşür mahsule vacip olur, toprağa değil, toprağın mülk toprak yahut mülk olmayan toprak olması öşürde müsavidir" ifadesini nakleder. Bunun vakıf arazisini mütevellinin ektiği zaman doğru olduğunu, vakıf arazisinin kiraya verilmesi halinde şu şekilde bir ihtilafın ortaya çıkacağını söyler:

Kiraya verilen arazi –ki Mısır ve Şam'ın sultânî (mîrî) arazisi de bu hükümdedir- aslında haraci arazi idi. Şimdi ise böyle değildir Fethu'l-Kadîr'de bu husus "Mısır toprağından bugün tahsil edilen ücrettir, harac değildir. Mısır'da ekilen arazi çiftçinin mülkü değildir. Sanki malikleri varis

bırakmadan ölmüşler, toprak da beytulmalın olmuştur. Şam arazisi de aynı şekildedir” der ve beytülmale intikal eden ve devlet başkanı tarafından parası alınarak satılan topraklardan haracının – mükellef olmadığı için– düşeceği hakkındaki İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü nakleder. Sonunda da beytülmalden satın alınan mîrî arazinin öşür vergisine mevzu olup olmayacağı şeklinde bir soru sorar. Mîrî arazinin satılışı ve bu satıştan sonra hangi vergiye tabi olacağı konusu ilk defa İbnü'l-Hümâm tarafından ele alınmakta, konu daha sonra İbn Nüceym ve İbn Âbidîn tarafından geliştirilmektedir.

Öşürün vucup şartlarından, mahalli şarta göre toprak mahsullerinden zekat ancak öşür topraklarında söz konusudur. Harac toprağından harac vermek gerekmektedir. Haraci toprağıın mahsulünde öşür tahakkuk etmemektedir. Hanefi fakihlerine göre öşür ve harac aynı arazide birleşmez.

Şafii, Malik ve Ahmed b. Hanbel'e göre öşür ve harac aynı arazide birleşebilir. Harac toprağıının mahsulünde –mükellef Müslüman ise- öşür tahakkuk eder. Çünkü öşür ve harac mahal, sebep, harcama yönünden ayrı ayrı iki haktır. Bu iki hak zaten birbirinden ayrıdır. Zira öşür kendisinde ibadet manası olan (meûnet) vergidir. Harac kendisinde ukûbet manası olan vergidir.

Öşürde ibadet manası vardır. Bu açıktır çünkü o mahsulün zekatıdır. Ancak haracta ukûbet manası olup olmadığı tartışılmaktadır.

Fakihlerin çoğunluğuna göre harac ve öşür mahallen birbirinden ayrıdır. Bu iki verginin mahallen ayrı olmasına öşürün mahsule, haracın ise zimmete taalluk ettiği delil olarak verilir. Ancak İbn Âbidîn'in de belirttiği gibi yere taalluk eden harac, harac-ı muvazzafadır. Harac-ı mukâseme öşür gibi yere taalluk etmemektedir. Mukâseme haracı söz konusu olduğunda mahalli fark pek açık olmamaktadır.

Sebep yönünden bu iki vergi birbirinden farklıdır. Zira öşürün vucub sebebi hakikaten mahsul bitirmesi sebebiyle nâmi olan topraktır. Haracın vucub sebebi ise takdiren nâmi olan arazidir. Buna göre toprağıını ekme-yenden öşür alınmadığı halde, aynı durumda olan harac mükellefinden harac alınmaktadır. Nihayet bu iki vergi sarf yerleri bakımından da birbirinden ayrılmaktadır. Zira öşürün sarf yeri zekatın sarf yeridir. Haracın sarf yeri ise bundan farklıdır.

Hanefi mezhebine göre toprak haraci olursa mahsulünde öşür tahakkuk etmez. Aynı zamanda Öşür ve harac aynı toprakta birleşmez.

Harac arazisinden –mükellef Müslüman ise- hem öşür ve hem de harac ödemek gerekir diyen fakihler çoğunluğu, görüşlerine delil olarak sadece bu iki verginin, iki ayrı hak olduklarını göstermekle yetinmezler, onlar bu görüşlerinde şu hususlara da istinad ederler.

1- Öşrü emreden nasslar, araziye öşrî ve haraci diye ikiye ayırmamış, öşrü bütün arazi için emretmiştir.

2- Öşür nassla, harac ise içtihadla farz kılınmıştır.

Buna karşı Hanefi fakihleri de İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamberden **“Müslüman arazisinde harac ve öşür birleşmez”**²¹ manasındaki hadisini ileri sürerler ve buna şu delilleri de ilave ederler.

1- Hz. Ömer müslüman olan Dahhâk'a haracını ödemeye devam et demiştir. Ayrıca öşrünü de ver dememiştir.

2- Sahabeden harac ve öşrü bir arada tahsil eden olmamıştır. Kâsânî ayrıca ne adil imamlardan ne de zulumkar valilerden biri zamanımıza kadar sevad arazisinden öşür almadığını, bu topraklarda öşrün vucubuna kail olmanın icma'a muhalefet olacağını, bunun da batıl olduğunu söyler.

3- Harac ve öşrün vucup sebebi birdir. O da nâmi topraktır. Aynı sebep altında iki vergi birleşmez.

Tatbikatta Hz. Ömer ve Hz. Ali zamanlarında Müslüman olan zimmîlerden harac alındığına dair malumata sahibiz.²² Ancak Müslüman olan zimmîler yahut harac toprağına sahip olan Müslümanlar arazilerinden haracla beraber öşür de ödemiş midirler?

Hanefi fukahası bu suale yukarıda da belirttiğimiz gibi menfi cevap vermektedir. Hanefi fakihlerine göre ne adil imamlar ve ne de zulumkar valiler harac toprağından hem harac ve hem de öşür bir arada tahsil etmemişlerdir. Eğer bu iki vergiyi birlikte tahsil etmiş olsalardı, mesela Hz. Ömer Müslüman olan dihkana²³ yalnız “haracını vermeye devam et demez, hem harac ve hem de öşrünü ver derdi. Kaynaklarda Hz. Ömer'den sonra devlet başkanları ve valilerin harac ve öşrü birlikte aldıkları görülürdü. Oysa böyle bir kayda kaynaklarda tesadüf edemiyoruz.

Cumhur ise Hanefi fakihlerinin bu görüşüne şöyle cevap verir:

Sahabe arasında müslümana harac ile öşür vergisi düşmeyeceğini beyan eden bir şahıs yoktur. İkrime istisna edilirse tabiûn arasında da bu görüşte olan zat yoktur. Abdullah b. Mübarek, Mervan'ın yakınlarına sahip oldukları arazinin hem harac ve hem de öşrünü vermelerini²⁴ Ömer b. Abdilazîz elinde harac arazisi bulunan Müslümanların topraklarının hem harac ve hem de öşür vergisini ödemelerini emrettiğini,²⁵ Hz. Ömer'in Müslüman olan dihkana ayrıca öşrünü de ver demesine luzum ve ihtiyaç duymadığını, bu “diğer

²¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. M. Abdülkadir Atâ), Mekke, 1414/1994, IV, 132, nr. 7290.

²² Ebû Ubeyd, s. 124-127.

²³ Dihkân: Köy reisi, şehir ve yöre beyi anlamına gelmektedir. bk.Faruk Sümer, “Dihkân”, *DİA*, IX, 289.

²⁴ Ebû Ubeyd, s. 128-129.

²⁵ Ebû Ubeyd, s. 126.

malların mesela altın ve gümüşün zekatını da ver” demesine benzediğini, Müslüman olanın zaten öşürünü vereceğini ileri sürer.

İbn Mes‘ûd’dan, Alkame, İbrahim en-Nahaî, Hammâd, Ebû Hanîfe, Yahya b. Anbese tariki ile rivayet edilen Hz. Peygamberin “müslümanın arazisinde harac ve öşür birleşmez” manasındaki hadisinin zayıf olduğunu İbnü'l-Hümâm da zikreder ve hadisteki za‘fın senetteki Yahya b. Anbese’den geldiğini, Yahya b. Anbese’nin mevzu hadis rivayet edecek derecede zayıf bir ravi olduğunu, bu hadisin merfu derecesine yükselmekle beraber, İbrahim en Nahaî, Şa‘bi, İkrime gibi tabiûn tarafından da rivayet edildiğini ve böylece mürsel olduğunu zikreder.

Bilindiği gibi mürsel hadisi Ahmed b. Hanbel zayıf kabul edip ancak zaruret karşısında, Şafiî, bunu tespit ettiği kayıtlarla desteklenmesi şartı ile, Saîd b. Müseyyeb ve Hasan el-Basrî gibi meşhur ve çok sahabe ile görüşen tabiilerden mervî ise, İmam Malik ile Ebû Hanîfe ise böyle bir kayıt koymadan Haber-i vahidi kabul etmektedirler. Hanefi fakihlerine göre ahabın, tabiunun mürselleri kabul edilmektedir.

Neticede toprak ürünleri zekatına ad olarak verilen öşür’ün toprağın hukukî durumu ile ilgisi sadece Hanefiler için söz konusu olmuştur. Şafiî, Malikî, Hanbelî fakihlerince toprağın haracî olması –işleyeni Müslüman ise- öşür tahsiline mani değildir. Muasır müellifler de bu konuda fakihler çoğunluğunu savunmaktadır.

Fakihler çoğunluğuna göre öşür toprakları özel mülkiyete konu olan topraklardır. Ancak Hanefi fakihlerine göre harac toprakları da mülk arazi olduğu gibi, öşür toprakları da, -belirli sahipleri olmayan vakıf toprakları gibi- mülk olmayan arazi olabilmektedir.

Toprağın öşrî veya haraci olmasında ilk fetih şeklinin rolü vardır. Tarıma elverişli olmayan arazinin (mevât), tarıma elverişli hale getirme (ihyâ), sulama, kesime vermenin (ikta) doğrudan etkisi görülmemektedir.

Hanefi fakihlerinin görüşlerinde dayandıkları öşür ve haracın aynı araziden tahsil edilemeyeceğini bildiren hadis senet yönünden tenkid edilmesine rağmen, aynı üründen aynı zamanda çifte vergi almayı önlediği için manen vergi adaletine uygun görülebilir. Ancak bugün artık topraktan veya mahsulünden harac vergisi alınmamaktadır. O halde Türkiye topraklarının ürünlerinden “Toprak Ürünleri Zekatı” olan öşür 1/10 veya nısf öşür 1/20 nisbetinde zekat borcu –şartlar gerçekleştiğinde- ödenmelidir.

Bu, fakihler çoğunluğunun görüşü olduğu gibi, Hanefi fakihlerinin görüşüne de aykırı değildir. Çünkü onlar da hiçbir dönemde ve hiçbir yerde toprak ürünleri tamamen harac ve öşürden muafır dememişler aksine “toprak, iki meûnen (vergiden) birden muaf tutulamaz” demişlerdir.

Hanefi doktrini içinde zekatı bütün unsurları ile ele aldığımızda da bu sonuca varırız. Onlar toprak ürünleri zekatında hemen hemen yerin bitirdiği bütün ürünleri zekata tabi mal olarak görüş beyan eden fakihlerdir. Fakirin ihtiyacını daha çok karşılayacağını ileri sürerek zekatta, kıymetin para olarak verilebileceğini savunan onlardır. Nasıl olur da 85 gram altın veya karşılığı artıca vasıfta malı olanın –şartları gerçekleştiğinde- zekat mükellefi olduğunu kabul ederler de tonlarca ürün elde edeni zekattan muaf tutarlar.

Onlar böyle bir şeyi hatırlarından geçirmemişlerdir.

E. MEVZU

Bakara (2), 267 ve En'âm (6), 14. âyetleri ile, zikredilen hadisten genel olarak bütün toprak ürünlerinin zekata tâbi olduğu anlaşılmasına rağmen, zekata tâbi bazı ürünlerin ayrı ayrı gösterildiği hadisler de vardır.

Hz. Peygamber Muâz b. Cebel'i Yemen'e âmil olarak gönderdiğinde ona buğday, arpa, hurma ve kuru üzümünden zekat almasını emreder.²⁶ Konu ile ilgili -sihhatinde tereddüd edilmeyen- hadisler bu dört nevî ürün üzerinde yoğunlaşmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki o devir Hicaz bölgesinde bu dört ürün, diğer toprak mahsullerinden daha fazla, üretilip tüketilmekte, bu itibarla en fazla zekat tatbikatı da bunlarda görülmektedir. Ancak kaynaklarda gerek Hz. Peygamber ve gerekse Hulefa-i Raşidîn ve Emevîler dönemlerinde diğer ürünlerden de zekat alındığını gösteren, fakat mezkur dört madde hakkındaki kadar kuvvetli olmayan haberler de vardır.²⁷ Bu hadis ve uygulamaların değerlendirilmesi, toprak ürünlerinin hangilerinden zekat tahsil edileceği konusunda -ashab döneminden- itibaren farklı görüşlerin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur.

Ashabdan İbn Ömer, tabiundan Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn, İbn Ebî Leylâ ve Mûsâ b. Talha'nın sadece -haklarında açık nass bulunan- buğday, arpa, hurma ve üzümün, Şureyh ve Şa'bî'nin ise üzümü -zarûrî gıda maddesi olmadığı gerekçesiyle- zekat istisnası kabul ettikleri, İbn Abbas İbrahim en-Nahaî'nin bu dört maddeye *silt*'i (bir çeşit arpa) ve darıyı, Mekhûl, "Ömer b. Abdilaziz ve Zührî'nin nohut ve mercimeği ilave ettikleri rivayet edilir.²⁸ Ancak kaynaklarda tabiun fakihlerinden konu ile ilgili çok farklı rivayetlere yer verildiğini gözden uzak tutmamalıdır.²⁹

²⁶ Ebû Ubeyd, 634-635; Yahya b. Adem, s. 112-113.

²⁷ Ebû Ubeyd, s. 667-668, 672; Yahya b. Adem, s. 150-151.

²⁸ Ebû Ubeyd, s. 634-643.

²⁹ bk. Ebû Ubeyd, s. 640-643, 674-679; Yahya b. Adem, s. 140-141, 142, 156.

Nasların yanında sahâbe ve tabiûn görüşlerini de dikkate alan -daha sonraki- fakihler hangi toprak ürünlerinin zekata tâbi olacağı konusunda şu sonuca varmışlardır.

Ebû Hanîfe'ye göre ot, odun, kamış ve meyvesiz ağaçlar dışında bütün toprak ürünleri zekata tâbidir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise çürümeden bir sene kalabilen toprak ürünleri zekata tâbidir. Bu iki imama göre karpuz, kavun, salatalık meyveler ve sebzeler zekat istisnasıdır.

İmam Şâfiî'ye göre, insanların -zaruret halinde değil ihtiyarî olarak - yiyebildikleri, saklanabilen özellikteki ürünler zekat mevzuudur. Buna ilaveten hurma ve üzüm de hadiste zikredildikleri için zekata tâbidir. Şâfiîler'e göre buğday, arpa, pirinç, mercimek, nohut, mısır, darı, bakla, çavdar, burçak zekata tâbi iken sebzeler, meyveler, badem, pamuk, keten zekat istisnasıdır. İmam Mâlik'e göre, bir sene muhafaza edilebilen, yenilen, insanlar tarafından dikilen mahsüller zekat mevzuudur. Ona göre de incir, elma, nar zekat istisnasıdır.³⁰

Ahmed b. Hanbel'e göre ise ölçülebilen, kurutulabilen, dayanıklı gıda maddeleri ile insanlar tarafından yetiştirilen bütün mahsulat zekata tâbidir. Ona göre pamuk, keten gibi gıda maddesi olmayan maddeler de zekata tâbidir.

Sonuç olarak Hanefî fakihleri yanında, diğer fakihler çoğunluğu da Hz. Peygamber zamanında, üzerinden zekat alındığı ittifakla kabul edilen buğday, arpa, hurma ve kuru üzümünden başka, diğer toprak ürünlerinin de -ileri sürdükleri şartlar içinde- zekata tâbi olacağını kabul etmişlerdir. Fakihler çoğunluğu bu dört ürüne, diğerlerini de kıyas ederken sahâbe ve tabiûn tatbikat ve fetvalarının yanında teşriin hikmetini de dikkate almışlardır. Zekâtın hedefi fakirliği gidermek olduğu kadar malın fakir hakkından temizlenmesidir. Öyle ise bütün mahsulât, yahut belirli özellikteki ürünler zekata tâbi olmalıdır. Bu görüşte birleşen fakihler, naslarda belirtilen ürünlere, diğerlerini kıyas yolu ile belirlerken müşterek illet olmaya elverişli vasfın tesbitinde ihtilaf etmişlerdir. Ayrıca usulcülerin de nasslar arasında amm-hass tearuzu karşısında takip ettikleri metod da farklı görüşlerin ortaya çıkmasında önemli rol oynamış olmalıdır.

F. NİSPET

“Yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak ürünlerinde uşr (1/10), kova (el-emeğiyle) sulananlarda nisf uşr (1/20) vardır.”³¹ Hemen bütün hadis ve fıkıh kitaplarında kaydedilen bu hadis, toprak ürünlerinden zekat

³⁰ Mâlik, *el-Muvatta*, “Zekât”, 35-36 (nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, I, 272-276).

³¹ Buhârî, “Zekât”, 55.

mükellefiyetine işaret ettiği gibi onlardan ne nisbette zekat tahsil edileceğini de göstermektedir. Hadiste açıkça ifade edildiği gibi bu nisbet toprağı sulama tekniğine göre belirlenmektedir. Hz. Peygamber döneminden itibaren eğer toprak emek sarfedilmeden, yağmur suları gibi, kendiliğinden sulanıyorsa 1/10, emek harcanarak sulanıyorsa 1/20 nisbetlerinde zekat alınagelmıştır. Bu konuda fakihler arasında da herhangi bir ihtilaf görülmemektedir. Ebû Yûsuf bunu şöyle ifade eder.

“Bize kadar gelen hadisler ve ilk müslümanların uygulamalarından nehir, dere ve kaynak sularıyla sulanan araziden uşr (1/10), insan gücüne dayanan aletlerle sulananlardan nısf uşr (1/20) nisbetinde zekat alındığı anlaşılmaktadır. Bunlar, bizim kendilerine yettiğimiz âlimlerin sözleriyle hadis ve uygulamadan alınan ve üzerinde ittifak edilen hususlardır.³²

Öşürün toprağı sulama tekniğine göre nisbeti hadisle belirlenmiştir. Eğer arazi hem yağmur veya nehir sularıyla, hem de dolap vs. gibi emekle elde edilen su ile sulanıyorsa hangisi ile daha çok sulanmış ise ona itibar edilir. Daha çok külfetsizce sulanmış ise 1/10, daha çok emekle elde edilen su ile sulanmış ise 1/20 nisbetinde zekat verilir. Hanefilere göre arazi eşit olarak hem motorla hem de yağmur veya dere suyu ile sulanıyorsa –mükellefin lehine olmak üzere- 1/20 nisbetinde öşürü verilir. Fakihler çoğunluğuna göre ise bu durumda nisbet 1/10'un $\frac{3}{4}$ 'üdür. Tohum, gübre ve işçi ücretleri gibi masraflar toprak ürünlerinin zekat nisbetinde dikkate alınmaz.

G. NİSAP

Bütün toprak ürünlerinin zekâta tâbi olabileceğine işaret eden nasların yanında Hz. Peygamber'den “Beş vesktan (yaklaşık 660 kg) az (üründe) zekât yoktur”³³ şeklinde bir hadis rivayet edilir. Bu hadise dayanarak Ashabdan İbn Ömer, Câbir b. Abdillâh, tabiundan İbrahim en-Nahaî, Şa'bî, Hasen el-Basrî, Saîd b. El-Museyyeb, Atâ, Zührî, Mekhul, sonraki fakihlerden Şâfî, Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Ebû Yûsuf ve Muhammed 5 vesktan az üründe zekât tahakkuk etmeyeceği kanaatini paylaşırlar.³⁴ Diğer taraftan İbn Abbas, Zeyd b. Ali, Ömer b. Abdilaziz, Hammad b. Ebî Süleyman, Ebû Hanîfe de toprak ürünlerinde nisab şartının aranmayacağı, mahsulat az da olsa çok da olsa zekâta tâbi olacağı görüşünü savunurlar.³⁵

Hanefî fıkıh kitapları Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunur.

³² Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 55-56.

³³ Ebû Ubeyd, s. 648-649; Yahya, s. 132-134; Buhârî, “Zekât”, 42.

³⁴ Ebû Ubeyd, s. 648-649; Yahya, 134-137.

³⁵ Şevkânî, *Neylû 'l-evtâr*, Kahire 1357/1938, IV, 141.

Ebu Hanîfe bu görüşünde Bakara (2) 267, En'âm (6) 141. âyetleri ile Buhârî, "Zekat" 55' de zikredilen hadisin umumuna istinad ederken, fakihler çoğunluğu toprak ürünlerinde nisabı belirleyen³⁶ hadisi esas alırlar ve bu hadisi *âmm* olan hadisin açıklayıcısı olarak kabul ederler. Onlara göre amm olan hadis nisbeti, hass olan hadis ise nisabı açıklamıştır. Kaynaklarda geniş bir şekilde ele alınan toprak ürünlerinin nisabı şöyle özetlenebilir.

"Göğün suladığında öşür (1/10) vardır"³⁷ hadisi *âmm*, "5 veskten az üründe zekât yoktur"³⁸ hassdır. Hanefiler'e göre ikisinin de mânaya delâleti kafîdir. Birinci hadis zâhir kabilindedir. Hadisin lafzı toprak ürünlerinden 1/10, 1/20 nisbetlerinde zekât alınacağını bildirmek için sevkedilmekle birlikte -az çok- bütün toprak mahsullerinin de zekâta tâbi olduğuna da delalet etmektedir. İkinci hadis hassdır. -Hanefiler'e göre- birinci hadisle aynı kuvvette ve müstakildir. Ancak hangisinin önce hangisinin sonra vârid olduğunu tesbit edemiyoruz. Bu durumda -Hanefî furu kitaplarında zikredildiği gibi- amm hadisin ihtiyaten sonra vav olduğunu kabul mümkün olduğu gibi -cumhura uyararak- hass hadisle, amm hadisi tahsis etmek de mümkündür. Hatta zekâta zenginlik göstergesi olarak kabul edilen nisabı toprak ürünleri için de tesbit etmek daha ihtiyatlı olabilir. Nitekim günümüzde Suudî Arabistan, Ürdün ve Mısır'da Ebû Hanîfe'nin bütün toprak ürünleri zekâta tâbi görüşü kabul edilip uygulamaya konurken, mahsulatta nisabın kabul edilmesinde fakihler çoğunluğuna uyulmaktadır.

Toprak ürünlerinde -diğer zekât mevzularında olduğu gibi- nisabın aranıp aranmayacağı ile ilgili tartışmalar ammin delâletinin kati mi zannî mi oluşundaki ihtilafla, amm-hass tearuz ettiğinde çözüm için kullanılan farklı metodlardan kaynaklanmaktadır.

Toprak ürünlerinde nisab şartını koşanlara göre buğday ve arpa kabuksuz olarak depo ediliyorsa 653 kg'a kadarı zekâta tâbi değildir. Bu ve bu rakamın üzerinde olanlar zekâta tâbidir. Eğer, pirinç gibi, kabuğu ile birlikte depo ediliyorsa, mal sahibi isterse nisabı kabuksuz olarak (5) vesk, isterse kabuklu olarak (10) vesk hesap eder. Ona göre zekâtını verir.

Toprak ürünlerinde zekât nisbeti -konu ile ilgili hadise dayanılarak³⁹ sulama tekniğine göre belirlenmektedir. Toprak emek sarfedilmeden yağmur, nehir, dere, ırmak ve bunların kanalları ile sulanıyorsa mahsulü 1/10'u, kovalar, dolaplar motor veya ücretle alınan su ile sulanıyorsa 1/20'si zekât olarak verilir. Eğer Toprak hem yağmur veya nehir sularıyla, hem de dolap v.s. gibi emekle sulanıyorsa, hangisi ile de çok sulanmış ise ona itibar edilir. Daha çok külfetsizce sulanmışsa 1/10, daha çok emekle elde edilen su ile sulanmış ise 1/20 nisbetinde zekât verilir. Toprak eşit olarak hem motor, hem

³⁶ Buhârî, "Zekât", 42.

³⁷ Buhârî, "Zekât", 55.

³⁸ Buhârî, "Zekât", 42.

³⁹ Buhârî, "Zekât", 55.

de yağmur veya dere suyu ile sulanıyorsa Hanefiler'e göre -mükellefin lehine olmak üzere 1/20 nisbetinde zekât verilir. Cumhura göre ise 1/10'un 3/4'ü nisbet olarak tesbit edilir. Bu da 3/40 eder.

Fakihler çoğunluğu *hars* terimi ile ifade edilen hurma ve üzümün henüz dalında iken tahmin edilmesini (matrah tesbitini) câiz görürken, Ebû Hanîfe ve arkadaşları harsı caiz görmemişlerdir.⁴⁰

Ebû Hanîfe ve Züfer'e göre ekinlerin zekâtı taneler ortaya çıktığı meyveler olgunlaşmaya başladığı, Ebû Yûsuf'a göre ekinler hasada müsaid oldukları zaman, Muhammed'e göre ise hasaddan sonra destek yapıldığı zaman vacip olur.

Şâfiîler'e göre hububat sertleşmeye başladığı, meyveler de olgunlaşmaya başladığı zaman vacip olur. Bu, zikredilen ürünlerin hemen zekâtı verilir demek değildir. Ancak ekinin daneleri ortaya çıkmış, meyve de olgunlaşmaya başlamış ise, Ebû Hanîfe'ye göre sahibi onda tasarrufta bulunursa -fakirin hakkı onda tahakkuk ettiği için- o miktarın öşrünü borçlanmış olur. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise ekini hasad, meyveleri devşirme zamanına kadar mal sahibi malında tasarrufta bulunabilir.

Toprak ürünleri zekâtının (öşür) ekinlerde harman sürüldükten sonra, meyvelerde toplandıktan, üzümelerde de kesildikten sonra verileceği konusunda Fakihler ittifak etmiştir.

Toprak mahsullerinin zekâtı sahiplerinin vefatı ile düşmez, varislerden alınır. Aynı şekilde bu topraklar vakfedilse de yine öşrü alınır. Çünkü Öşür borcu zimmette gerçekleşmez, ekinde gerçekleşir (zimmet borcu değil, ayn borcudur).

Hanefi mezhebi müctehidlerine göre toprak ürünlerinin zekâta tabi olabilmesi için üzerinden bir yıl geçmesi (havalânü'l-havl) şart değildir. Bir sene içinde kaç defa mahsul alınırsa her defasında -hasad zamanı- öşrü alınır.

Öşür yükümlülüğü için mükellefte akıl ve buluğ şartı aranmaz. Mal sahibi çocuk ve akıl hastası da olsa, onların veli ve vasileri, onlar adına öşürlerini vermekle mükelleftir.

Mal sahibi, hiç bir karşılık beklemeden (arıyet olarak) tarlasını ekilmek üzere birine verse, mahsulün zekâtını ariyet alan öder.

⁴⁰ Ebû Ubeyd, s. 662. Ayrıca Hars usulü matrah tesbitinin Hz. Peygamber, Hulefa-i Râşidîn ve Emevîler devrinde nasıl yapıldığı hakkında bkz. Buhârî, "Zekât", 54; Ebû Ubeyd, s. 654, 656.

H. ÖŞÜRÜN TAHSİL ZAMANI

Fakihlerin ittifakı ile öşür, harman sürüldükten meyveler toplandıktan, üzümler de kesildikten sonra alınır. Ancak öşür borcunu ne zaman tahakkuk edeceğini tartışılmıştır.

Ebû Hanîfe ile İmam Züfere göre toprak ürünlerinin zekatı taneler ortaya çıktığı meyvelerin olgunlaşmaya başladığı, Ebû Yûsuf'a göre ekinler hasada müsait oldukları zaman Muhammed'e göre ise hasaddan sonra tarlada deste yapıldığı zaman vacip olur.

Şafiîlere göre, hububat sertleşmeye, meyveler de olgunlaşmaya başladığı zaman zekâtları vacip olur. Bu zikredilen ürünlerin hemen zekatı verilir demek değildir. Ancak bir ekin, henüz daneleri ortaya çıkmış, meyvaları da olgunlaşmaya başlamış ise Ebû Hanîfe'ye göre, sahibi bunda tasarrufta bulunamaz. Çünkü fakirin hakkı tahakkuk etmiştir. Tasarrufda bulunursa, o miktarın öşrünü borçlanmış olur. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise ekine hasat, meyveleri devşirme zamanına kadar mal sahibi malında tasarrufda bulunabilir.

Toprak ürünlerinin zekata tabi olması için üzerlerinden bir yılın geçmesi (havl) şart değildir. Bir sene içinde kaç defa mahsul alınırsa her defasında öşür verilmesi gerekir.

CİHAD ŞİDDETE REFERANS OLABİLİR Mİ?*

Prof. Dr. Saffet KÖSE**

Could *Jihād* be a Reference for Violence?

The misconceptions about Islam as being a religion of the sword have been very common in the Western world. The ideas that Islam is a religion of violence and this is because of calls for *Jihād* and *Jihād* means to wage war until everybody convert or submit to Islam, are also claimed in the same manner from time to time. It is also claimed that the Qur'anic verses emphasising on the freedom of religion are specifically related to the Maccan period when the Muslims were weak, and after Muslims became powerful they went on waging the war.

The main problem at the centre of these claims against Islam, is the lack of methodological understanding of Islamic knowledge, though being prejudice to Islam itself. There seem not to be a controversy between the Qur'anic verses and practices of the Prophet in this matter, when these kind of claims are examined through non-apologetic point of view, and the principles to be taken into account are considered as follows:

1. The chronological orders of the Qur'anic verses concerned.
2. Consideration of the complete harmony among the Qur'anic verses regarding the same issues and avoiding the partial study of those verses.
3. Consideration of the circumstances and conditions of the *Nass* concerned.
4. Establishment of a sound relationship within this framework between the practices of the Prophet and the Qur'anic verses.

In the light of the above considerations it appears that the Prophet only had to wage war for three causes as follows:

1. Defense against the attack: In other word it is a legitimate defense. This is a universally recognised legitimate principle of self-defense and, both everyone and every state attacked against, have a right to defend themselves. The military units, from time to time, sent by the Prophet to stop the attack of the small military groups intending either terror or looting, should be considered within this context.

2. The other party's breach of the peace agreement and not honouring the loyalty to a promise. In fact this is other kind of offense. Loyalty to the agreement (*pacta sunt servanda*) is one of the significant principles of international law. The Qur'ān has always been concerned for the principle of the loyalty to the agreement. The Prophet also, has never been the breaching party to any agreement. All non-muslims, especially Jewish tribes always breached the agreements when they thought of Muslims being weak.

3. Killing of envoys: The inviolability of diplomatic envoys is a universal principle. The Prophet was very concerned about the issue. The breach of this principle by the other party, therefore, has been the causes of some wars.

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 26-28 Nisan 2007 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen Uluslararası *Din ve Dünya Barışı* konulu sempozyuma sunulan tebliğin gözden geçirilmiş şeklidir.

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi saffetkose@selcuk.edu.tr

4. **Collaboration with the enemy:** Collaboration with the enemy according to the Surah Al-Mumtahinah Chapter 60 Verse 9 can be counted one of the reasons in order to justify war. This is other kind of attack and it becomes justified against those who colloborate with the enemy. The military expedition after the Battle of Khandaq in order to punish Banū Quraiza who collaborated with the enemy during the most dangerous time of the Battle of Khandaq can be given as an example of this kind. The military expeditions arranged after the conquest of Macca over several tribes who have not stopped to colloborate with the enemy also have been for this purpose. *Gazwa Banī Jazīma* and *Chazwa Dūmatu'l-Jandal* can be mentioned as examples within this framework.

5.Demand of Help from Muslims in Foreign Countries Who have been Exposed to Violence and Torture: Upon the help request of Muslims living in non-Muslim countries who have been exposed to pressure and torture becasue of their belief the Qur'ān mentions this as the reason for waging war (Sūrah al-Nisā' Chapter 4 Verse 7; Sūrah al-Anfāl Chapter 8 Verse 72). People's exposure of pressure and violence due to their beliefs first are human rights violations before everything else. In other words states have no right and authority to oppress and torture their subjects due to their differing beliefs.

The Prophet also paid maximum attention during the war to protect the humanitarian values. He has instructed his commanding chiefs not to harm anyone and anything except the actual combatants, and even after the victory his main concern has been to protect the human rights of non-Muslims living under His protection.

Every war waged after the period of the Prophet, had some kind of economic, social and politcal causes behind it. Hence the wars after the Prophetic era should be considered within the circumstances of the time. The paper, therefore, will be concluded within this context due to the primarily binding effect of the Qur'anic verses and practices of the Prophet on the Muslims.

Giriş

İslam'ın iki temel kaynağı Kur'ân ve hadisler'in öngördüğü cihâd farızası etrafındaki tartışmalarda Müslüman bakış açısıyla bazı istisnalar dışında Batılı araştırmacıların algısı arasında taban tabana zıt iki anlayış göze çarpmaktadır. Batılıların cihâdı yorumlama biçiminde İslam'a karşı önyargılı bir tutumun etkisi düşünülse de temel problem olarak Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadislerini anlama konusundaki metodolojik bilgi eksikliği ile tarihsel süreçte oluşan bazı uygulama örneklerinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında İslam hukukçularının kendi dönemlerinin şartlarına uygun olarak geliştirdikleri bir takım ictihadi hükümlerin de bu şartlardan soyutlanarak okunmasının bazı yanlışlara kapı araladığı söylenebilir.

Cihada bakış konusundaki tamamen birbirine zıt bu iki ayrı algılayış, iki kesim arasında sağlıklı bir diyalog zemininin oluşmasının en temel engellerinden birisi olarak gözükmektedir. O halde konunun sağlam bir zeminde tartışılabilmesi için iki hususun birbirinden ayrılması zorunludur. Birincisi ilke olarak Kur'ân ve hadis'in cihada yaklaşımı, bu iki temel kaynağa göre onun içeriği ve anlamı, Hz. Peygamber'in savaşmasını ortaya çıkaran sebepler. İkincisi de Hz. Peygamber döneminden sonra ki her bir

savaşın kendi özel şartları ve bağlamı. Bu tebliğde ana hatlarıyla İslam dininin iki temel kaynağı Kur'ân ve hadislerdeki cihâd anlayışı, ilkeler bağlamında tespiti çalışılacaktır.

Burada bir hususa daha dikkat çekme zarureti var. O da şu: Maalesef dünyaya yön verenler arasında bu gün Müslüman ülkeler yok. Durum böyle olunca Müslüman dünya ya yazılan senaryonun çok basit bir oyuncusu rolünde ya da yapılan ithamlara cevap yetiştirme çabası içinde. İtiraf etmek gerekir ki ne kadar haklı konumda olursak olalım bu sesi duyurmak da çok kolay bir şey eğil. Çünkü –diğer sebepler bir yana- iyi niyetin bulunmadığı taarruzun tahribatı oldukça etkili bir şekilde devam ediyor. Zira günümüz dünyasını esir almış bulunan iletişim mekanizmasının merkezinde Müslümanlar yok. Böyle bir ortam içinde ister istemez bu yazıda da bir savunma üslubu gözüküyor. Biraz da bu, haksız ithamlara, tutarsız iddialara, sübjektif duruşlara başkaldırının zorunlu sonucu. Bununa birlikte Kur'ân ve Sünnet temelinde cihadı sağlıklı bir şekilde anlama yönünde bir çaba olduğunu belirtmek istiyorum.

I-Batılı Araştırmacıların Cihad'ı Algılayış Biçimi

Çok azı istisna Batılı araştırmacılar ortak bir kanaat olarak cihâdın, farz derecesinde bir zorunluluk olarak bütün dünya Müslüman oluncaya ya da İslam hakimiyetine boyun eğinceye kadar savaş anlamına geldiğini iddia etmekte ve bir elinde Kur'ân diğer elinde silah bütün dünyayı Müslüman yapabilmek için sürekli savaşan bir Müslüman imajı çizmektedirler. Bu düşüncelerin oluşmasında da Müslümanların dünyayı *Dâru'l-İslâm* ve *Dâru'l-Harb* şeklinde ikiye ayırmalarının etkili olduğu görülmektedir. Batılı müelliflere göre bu ayırımın tabii sonucu olarak *Dâru'l-Harb* kategorisinde yer alan gayr-ı Müslim ülkeler *Dâru'l-İslâm* oluncaya kadar savaş sürekli şekilde devam edecektir. Bu, Müslümanlara dini bir vecibedir. Savaşın sürekliliği sebebiyle de Müslüman bir ülkenin zaruri şartlar gerektirmedikçe gayr-ı Müslim bir ülke ile kalıcılık arzeden bir barış antlaşması imzalaması mümkün değildir. Dolayısıyla Müslüman ülkelerle diğerleri arasındaki ilişki savaş hali temeline oturmaktadır. Kur'ân'a göre bir Müslüman ülke savaş ilan etmeden önce karşı tarafa öncelikle Müslüman olmalarını teklif eder, kabul etmezlerse Müslümanların hakimiyetine girerek cizye ödemelerini önerir, bunu da reddederlerse savaş başlar.² Batılı kaynaklarda Müslümanların diğer din

² Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1971, s. 130-131; Bernard Lewis, "Politics and war", *The Legacy of Islam* (ed. Joseph Schacht-C. E. Bosworth), Oxford 1974, s. 174-176; a.mlf., *İslam'ın Siyasal Dili* (trc. Fatih Taşar), Kayseri 1992, s. 111, 115; a.mlf., *İslam'ın Krizi* (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul 2003, s. 39; Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1981, s. 201; Rudolph Peters, *İslam ve Sömürgecilik, Modern Zamanlarda Cihad Öğretisi* (trc. Süleyman Gündüz), İstanbul 1989, s. 179-180; Henri Masse, *İslam* (trc. C. Cabbarov-A. Aleskerov), Bakı 1992, s. 74-75; Haddûri, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış* (trc. Fethi Gedikli), İstanbul 1999, s. 62-63; a.mlf., *İslam'da Adalet Kavramı*, İstanbul 1999, s. 209-210; Hans Kruse, "İslam Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı" (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), *İTED*, IV/3-4 (1971), s. 57, 65, 66; E. Royston Pike, "Jihad", *Encyclopaedia of Religion and*

mensuplarıyla ilişkilerinin oturtulduğu temel çerçeve budur. Hatta Max Weber doğrudan İslam ile ilgili değerlendirmesinde daha da ileri giderek İslamiyeti, *dünya fatihi savaşçıların dini ve disiplinli mücahitlerin şövalye örgütü* olarak tanımlar.³

Özellikle din özgürlüğüne vurgu yapan ayetlerin Müslümanların zayıf olduğu Mekke dönemi ile ilgili bulunduğu, Müslümanlar güç kazandıktan sonra sürekli bir biçimde savaşı esas aldıkları da iddialar arasındadır. Papa XVI. Benedict'in yakın zamanda konu etrafında sarfettiği sözleri henüz taze olarak hafızalardaki yerini almıştır ki bu batılı zihin açısından çok fazla bir şeyin değişmediğini göstermesi açısından önemlidir.

II-Cihad'ın Anlamı

Cihâd, birçok anlamda kullanılmakla birlikte *silahlı mücadele* en fazla dikkat çeken boyutu olmuştur. Özellikle batı literatüründe *holy war* şeklindeki tercümesiyle cihâd'ın diğer anlamları göz ardı edilerek savaşın kutsandığı bir manayı ifade ettiği savunulmaktadır. Ona kutsallık kazandıranın da Allâh ve Peygamber'in emri olması, amacının da bütün insanların Müslümanlığı kabulü ya da İslam hakimiyetine boyun eğmesi şeklinde belirlenmiştir. Batılı araştırmacıların genel kabulü bu yönde olsa da John Bowker gibi bazı araştırmacılar cihad'ın batı dillerine genellikle *holy war* olarak tercüme edilmesini yanıltıcı bulur ve cihad'ın büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Büyük cihad'ın herhangi bir kötülüğe veya arzuya (nefis) karşı savaş; küçük cihadın da İslam'ın ya da İslam ülkesinin veya toplumunun saldırıya karşı savunulması şeklindeki tanımlarına yer verir. Bunun da sadece silahla değil kalem ya da dil ile savunma şeklinde olabileceği bilgisini de kaydeder. Ayrıca John Bowker isabetli bir şekilde savunmanın da silahlı bir çatışmayı gerektirmesi halinde katı kuralların konduğunu ve bunun da sadece savunma amaçlı olabileceğini kaydeder. Peşinden de Hz. Peygamber'in savaşanlar dışındaki bütün canlı ve cansız varlıkların dokunulmazlığını ifade eden hadisine yer verir. *Dinde zorlama yoktur* ayetinden (Bakara, 2/256) dolayı cihadın, asla diğer insanların dinini değiştirmeyi amaçlamadığını vurgular ve bir Müslümanın bu kuralları görmezlikten gelmesinin hesap gününde cevap vermesi gereken bir günah olacağı inancına atıfta bulunur.⁴

Bir başka batılı yazar Emile Dermenghem de cihâd'ın insanları kılıçla tehdit ederek dine davet etmek anlamına gelmediğini özellikle vurgular ve Kur'ân'ın dinde zorlamayı yasaklayan açık hükmünün (Bakara, 2/256) böyle bir anlayışa izin vermediğinin altını çizer. Yine aynı yazar Kur'ân'ın ilk

Religions, London 1951, s. 212; Paul E. Johnson, "Jihad", *An Encyclopedia of Religion* (ed. Vergilius Ferm), New Jersey 1959, s. 396.

³ *Sosyoloji Yazıları* (trc. Taha Parla), İstanbul 1993, s. 229.

⁴ John Bowker, "Jihād", *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford-New York 1997, s. 501.

olarak hücum etmemeyi ve hiçbir zaman itidalden ayrılmamayı emrettiğini hatırlatır.⁵

Gerçekten de İslam alimleri başlangıçtan itibaren cihâd'ın kime karşı ve hangi araçlarla yapılacağı üzerinde geniş biçimde durmuşlardır. Bu konular etrafında gelişen fikirler cihadı anlamaya da yardımcı olmaktadır.

İlk dönemlerde Kur'ân ve Hadislerde ifadesini bulan cihâd emrini anlama çabalarında ona sözlük manasından bağımsız olmayan anlamlar yüklendiği ve bu çerçevede çeşitli ayrımlara gidildiği dikkati çekmektedir. Hatta bu tür yaklaşımlar bizzat Hz. Peygamber'in hadislerinde yer almaktadır. Mesela O, hadislerinde, nefisle mücahedeyi;⁶ zalim idareciye karşı hakkı haykırmayı,⁷ farzların ifasını;⁸ anne-babaya bakmayı;⁹ hacc-ı mebrûru¹⁰ cihad olarak isimlendirmiştir.

İlk dönem müfessirlerinden ve Kur'ân-ı Kerîm üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Mukâtil b. Süleymân (ö.150/767) birden fazla anlama gelen kelimelerin Kur'ân'da hangi manalarda kullanıldığını inceleyen *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı meşhur eserinde cihâd kelimesini de tetkik etmiş ve üç anlamı üzerinde durmuştur:

1-Sözle cihâd. "*Bu Kur'ân'la büyük bir cihâd aç*";¹¹ "*Ey Peygamber! Kâfirlere ve münâfıklara karşı (söz ile) cihat et*"¹² ayetlerinde emredilen sözle cihâddır.

2-Silahla savaşmak şeklinde cihâd: "...*Mücâhidleri oturanlardan çok daha büyük ecirle üstün kılmıştır*"¹³ ayetinde bahsedilen cihâd bu kısma girer.

3-Eylem boyutuyla cihâd: "*Kim cihad ederse kendisi için cihad etmiş olur.*"¹⁴ Yani kim salih amel işlerse kendisi için işlemiş olur, onun karşılığı kendisine ödenir demektir. "*Bizim yolumuzda cihad edenler...*"¹⁵ Yani bizim

⁵ *Hazret-i Muhammed'in Hayatı* (trc. Reşat Nuri Güntekin), İstanbul 1958, s. 167-168.

⁶ Mücahid Allâh'a itaat noktasında nefsiyle mücahede edendir (Tirmizî, "Fezâilü'l-cihâd", 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 20-22).

⁷ *Cihadın en faziletlisi zalim sultana veya zalim idareciye karşı adaleti (hakkı) haykırmaktır* (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17; Tirmizî, "Fiten", 13; Nesâî, "Bey'at", 37; İbn Mâce, "Fiten", 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 19, 61; IV, 314, 315; V, 251, 256).

⁸ Hz. Peygamber kendisine tavsiyede bulunmasını isteyen Enes b. Mâlik'in annesine "*Günahları terk et, bu hicretin en faziletlisidir, farzlara devam et bu cihadın en faziletlisidir*" (Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıvâsıt* (nşr. Mahmûd Tahhân), Riyad 1415, VII, 376, 421, nr. 6731, 6818).

⁹ Cihada katılmak için izin istemek üzere kendisine gelen birisine Hz. Peygamber: "*Annen-baban sağ mı*" diye sormuş "*evet*" cevabını alınca da "*O halde sen onlara bakmak suretiyle cihâd et*" buyurmuştur (Buhârî, "Cihâd", 138, "Edeb", 3; Müslim, "Birr", 5; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 31; Nesâî, "Cihâd", 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 165, 172, 188, 193, 197, 221).

¹⁰ *Cihadın en faziletlisi mebrûr hacdır* (Buhârî, "Hacc", 4; "Sayd", 26; "Cihâd", 1; İbn Mâce, "Menâsik", 44; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 71, 79).

¹¹ Furkân (25), 52.

¹² Tevbe (9), 73.

¹³ Nisâ' (4), 95.

¹⁴ Ankebût (29), 6.

¹⁵ Ankebût (29), 69.

için hayırlı amellerde bulunanlar.. anlamına gelmektedir. “*Allâh uğrunda, O’na yaraşır biçimde cihâd edin. O, sizi seçti*”¹⁶ ayetinin anlamı Allâh’ın rızasını kazandıracak biçimde ona yaraşır şekilde amel edin demektir.¹⁷

İlk dönemlerden itibaren cihâdın büyük ve küçük ayırımı oldukça yaygınlık kazanmıştır. İslamî literatürde nefisle cihadın açık düşmanla cihâddan daha büyük ve daha çetin olduğuna da özellikle vurgu yapılmıştır.¹⁸ Bu ayırım da Beyhakî’nin (ö.458/1065) eserine aldığı bir rivayete dayanır. Bir savaştan dönen askerlere Hz. Peygamber’in küçük savaşı bitirip büyük savaşa geldiklerini söylemesi üzerine kendisine büyük savaşın ne olduğu sorulmuş O da: “*Kulun nefsi ile cihadıdır*” buyurmuştur.¹⁹ Bu hadis her ne kadar daha mevsuk kabul edilen eserlerde zikredilmiyor ve isnadı da zayıf bulunuyor ise de hadisin Kur’ân ve sünnetle uyumundan dolayı ulema ona önem vermiş ve dikkate almıştır. Söz gelimi şu ayet bu hadisle bağlantılı olarak ele alınmıştır:²⁰ *Rabbinin makamından korkan ve nefisini kötü arzularından uzaklaştıran için ise cennet yegane barınaktır.*²¹ Bu sebeple hadis, bir çok eserde geçmekte ve nefisle cihadın açık düşmanla savaştan daha önemli ve büyük olduğuna dayanak yapılmaktadır. Mesela Süfyân es-Sevrî’nin (ö.161/777) şöyle dediği nakledilmektedir: “*Senin gerçek düşmanın öldürdüğünde ecir aldığın dış düşmanın değildir. Geçek düşmanın içindeki nefisindir. Düşmanıyla savaştığından daha çok onunla savaş.*”²² İbrahim b. Edhem (ö.161/777) de: “*Cihâdın en çetini nefsin arzularına karşı olanıdır*”²³ demektedir. İlk dönem müfessirlerinden Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) de Ankebût suresinin 69. ayetiyle ilgili olarak cihadın sadece kâfirlerle savaş anlamına gelmediğini bundan başka Allâh’ın dinine yardım, ilâhî gerçekleri tersyüz edenlerle ilmi mücadele (er-redd ‘ale’l-mubtilîn), zalimleri zaptu rapt altına alma/kontrol (kam’u’z-zâlimîn), iyiliği hakim kılma kötülüğü engelleme yolunda çaba, Allâh’a itaat hususunda nefisle mücâhede anlamlarına vurgu yapar ve nefisle mücadeleyi en büyük cihâd olarak nitelendirir.²⁴ Hanefî fukahâsından Debûsî (ö.430/1039) de en faziletli cihadın nefisle mücâhede olduğunu anlatır ve bu anlayışın delillerine yer vererek geniş bir şekilde tahlilde bulunur.²⁵ İbn Battâl (ö.449/1057) da cihad’ın iki kısmından bahseder:

1-Açık düşmanla cihâd. Bu zarar veren kâfirlere karşı cihaddır.

¹⁶ Hacc (22), 78.

¹⁷ Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve’n-nezâir* (nşr. Abdullah M. Şehhâte), Kahire 1414/1994, s. 290.

¹⁸ Mesela bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, 1407/1986-87, XI, 338.

¹⁹ Beyhakî, *ez-Zühdü’l-kebir* (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1408/1987, s. 165, nr. 373; Süyûtî, *el-Câmi’u’s-sagîr* (Feyzû’l-Kadir ile), Beyrut 1391/1972, IV, 511, nr. 6107.

²⁰ Münâvî, *Feyzû’l-Kadir*, Beyrut 1391/1972, IV, 511, ayrıca bk. III, 109; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, Kahire, ts. (İdâretü’t-Tibâ’ati’l-müniriyye), XIX, 209.

²¹ Nâzî’ât (79), 40-41.

²² İbn Battâl, *Şerhu’l-Câmi’i’s-Sahîh* (nşr. Ebû Temîm İbrâhîm), Riyad, ts. (Mektebetü’r-Rüşd), X, 210.

²³ Münâvî, *Feyzû’l-Kadir*, Beyrut 1391/1972, IV, 511.

²⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân* (nşr. Ebû İshâk İbrahim Ettafeyyîs), Kahire 1387/1967, XIII, 364-364.

²⁵ *el-Emedü’l-aksâ* (nşr. M. Abdülkadir Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 37-48.

2-Gizli (bâtınî) düşman. Bu da nefis ve hevâ'ya karşı cihaddır. Bu ikisine karşı cihad ise cihâdların en büyüğüdür.²⁶ İbn Receb el-Hanbelî (ö.795/1393) de bu ayırımı katılır.²⁷

Esasen nefisle cihâd'ın önemli görülmesi Kur'ân-ı Kerîm'in nefsin saptırıcı özelliğine dikkat çekmesi²⁸ ve Hz. Peygamber'in "*Asıl mücâhid Allâh yolunda nefsiyle cihâd edendir*" şeklindeki hadisine dayanır.²⁹ Abdullâh b. Ömer de kendisine sorulan cihâd ile ilgili bir soruya: "*Önce nefsinden başla ve ona karşı cihâd et, önce nefsinden başla ve ona karşı savaş*" şeklinde cevap vermiştir.³⁰

Hz. Ali de sizin cihadlar içinde ilk olarak hoş karşılamayacağınız/ciddiye almayacağınız nefislerinize karşı olan cihadınız diyerek uyarıda bulunmuştur.³¹

İbrâhim b. Ebî 'Able de savaştan dönen bir grup mücahide küçük savaştan büyük savaşa döndünüz; peki büyük cihâd için neler yaptınız? diye hitap edince onlar: *Büyük cihâd nedir?* diye sormuşlar, İbrahim b. Ebî 'Able de: "*Kalbin cihâdıdır*" diye cevap vermiştir.³²

Hz. Ebû Bekir de kendinden sonra hilafete aday olması için öneride bulunduğu Hz. Ömer'e öncelikle nefsiyle cihat etmesini tavsiye etmiştir.³³

Kur'ân lugatı müellifi Râgıb el-İsfahânî (ö.502/1108) daha sonra bir çok alim tarafından da benimsenen tasnifinde Allâh yolunda cihâd için üç düşman belirlemiştir. Bunlar: 1-Açık düşman 2-Şeytan 3-Nefis'tir.³⁴

Birinci sırada yer alan açık düşmanın saldırı halinde olan açıkça düşmanlığını ilan etmiş bulunan insanlar olduğu aşikârdır. Buna karşı savunma meşrudur ve bu evrensel bir kuraldır. İkinci ve üçüncü durumda yer alan şeytan ve nefis ise insanın sinsî düşmanıdır ve insanlardan oluşan açık düşmandan daha tehlikelidir. Kur'ân-ı Kerîm şeytan'ın Allâh'ın rahmetinden kovulduktan sonra insanları saptırmak için mühlet istediğini Allâh'ın da kendisine izin verdiğini,³⁵ onu da apaçık düşman ilan ettiğini³⁶ belirtir. Nefsin de sürekli bir biçimde kötülüğü emrettiğine dikkat çeker.³⁷ Şeytan ve nefis iç ve gizli düşman kategorisinde birleşirler. Kur'ân-ı Kerîm iç düşmanla ilgili cihâd sürecini ve nihai hedefine işaret eder. Buna göre *emmâre* denilen sürekli kötüye çeken nefisle mücadelenin sonucunda nefis kendisini kınayan,

²⁶ İbn Battâl, *a.g.e.*, X, 210.

²⁷ *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem*, Kahire, ts. (Dâru'd-Da'Ve), s. 171, 172.

²⁸ Sâd (38), 26.

²⁹ Tirmizî, "Fezâilü'l-cihâd", 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 20, 22.

³⁰ İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem*, Kahire, ts. (Dâru'd-Da'Ve), s. 171.

³¹ İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 171.

³² İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 171.

³³ İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 171-172.

³⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1985, s. 208.

³⁵ Hicr (15), 39; Sâd (38), 82.

³⁶ Bakara (2), 168, 208; En'âm (6), 43, 142; Enfâl (8), 48; Yûsuf (12), 5; Neml (27), 34; Yâsin (36), 60...

³⁷ Yûsuf (12), 53.

eleştiren bir konuma gelir (*levvâme*).³⁸ Bunun bir adım sonrasında da geçici bayağı zevklerden kurtularak huzura erer ve böylece *mutmainne* derecesine çıkar.³⁹ Nihayetinde de Allâh'ın takdirine razı olur (*râdiye*) ve bunun peşinden de her mü'minin birinci önceliği olan Allah'ın rızasına kavuşarak (*mardıyye*) ebedi mutluluğu yakalar.⁴⁰

Ünlü müfessir Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209) ise kendilerine karşı cihâd yapılacak düşmanları üç kısımda ele alır ve onlarla mücadele yollarına yer verir:

1-Kendisi ile nefsi arasında cihâd. Bu bayağı zevklerden ve isteklerden mahrum etmek suretiyle nefse hükmetmektir.

2-Kendisiyle diğer insanlar arasında cihâd. Bu insanlardan beklentilerini kesmek, onlara şefkat ve merhametle yaklaşmaktır.

3-Kendisi ile dünya arasında cihâd. Bu da dünyayı ahireti için bir azık edinmektir.⁴¹

Meşhur dilcilerden Fîrûzâbâdî (ö.817/1414) de Kur'ân-ı Kerîm'de cihâd edilmesi gereken beş düşmandan bahsedildiğini belirtir ve bunları şu şekilde kategorize eder:

1- Kâfirler ve münâfiklarla *burhân* ve *hucet*'le (açık kanıt ve kesin delillerle tartışarak) mücadele:

“*Kâfirler ve iki yüzlülerle cihad/mücadele et*”⁴² ayetleri ile “*Kâfirlere boyun eğme ve bu Kur'ân ile onlara karşı büyük cihâd et*”⁴³ ayeti bu konunun delilidir.

2-Doğru yoldan sapmış olanlarla (ehlü'd-dalâle) kılıç ve savaşma yoluyla cihâd:

“*...Mücâhidleri oturanlardan çok daha büyük ecirle üstün kılmiştir*”⁴⁴ ayeti ile “*Hicret edip Allah yolunda cihad edenler var ya, işte bunlar Allahın rahmetini umabilirler. Allah hakkıyla yarlıgayıcı, cidden esirgeyicidir*”⁴⁵ ayeti bu konunun delilidir.⁴⁶

³⁸ Kıyâme, 75/2.

³⁹ Feccr, 89/27.

⁴⁰ Feccr, 89/28-30.

⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1415/1995, XXIX, 317.

⁴² Tevbe (9), 73; Tahrim (66), 9.

⁴³ Furkân (25), 52.

⁴⁴ Nisâ' (4), 95.

⁴⁵ Bakara (2), 218.

⁴⁶ Dalâlet'in bir çok anlamı vardır. En belirgin anlamı doğru yoldan sapmaktır. Burada kastolunan daha çok saptıktan sonra Müslümanları yolundan döndürmek için onlara karşı savaşlardır. Nisâ suresinin 167-169. ayetleri bunu anlamaya yardımcı olabilir: "Onlar ki inkâr eder ve başkalarını da Allâh yolundan engellerler, işte onlar hak yoldan büsbütün sapmışlardır. İnkâr edip zulmedenleri Allah affedecek değildir..." Bu konuda yine Muhammed suresinin (47) 1. ayeti de zikredilebilir. Dalâl kelimesinin şaşırma, unutmak, gaflette bulunmak gibi anlamları da vardır ki bu anlamları ihtiva eden bazı ayetler mevcuttur. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'de bazı peygamberler için de kullanılmıştır (Bk. Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (nşr. Abdullah M. Şehhâte), Kahire 1414/1994, s. 297-299, "dalâl" md.; Râgıb, *el-Müfredât*, s. 440-442, "dalle" md.; Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyiz fi latâifi'l-Kitâbi'l-'Aziz*, Kahire 1416/1996, III, 481-485, "d.l.l." md.).

3-Nefisle mücâhede:

“Kim cihâd ederse ancak kendi yararına cihâd eder. Allâh, âlemlerden zengindir. (Kimsenin cihâdına muhtaç değildir. İnsanların cihâd ve ibâdetleri kendi menfaatleri içindir)”⁴⁷ ayeti bunu öngörür.

4-Hidâyet yolunda şeytana muhalefet etmek suretiyle onunla mücâhede:

“Ama bizim uğrumuzda cihâd edenleri biz, elbette yollarımıza iletiriz. Muhakkak ki Allâh, iyilik edenlerle beraberdir”⁴⁸ ayetinden bu anlam çıkmaktadır.

5-Allâh'a yaklaşma ve O'nun lutfuna mazhar olma amacıyla kalple mücâhede:

“Allâh uğrunda, O'na yaraşır biçimde cihâd edin. O, sizi seçti”⁴⁹ ayetinden bu sonuç çıkmaktadır.

Fîrûzâbâdî bu kategorik ayırimdan sonra gerçekte mücâhede'nin üç grupta ele alınması gerektiğini söyler ve Râgıb el-İsfahânî'nin şu tasnifine katılır:

1-Açık düşmanla cihad

2-Şeytanla cihad

3-Nefisle cihad.⁵⁰

Nefisle mücadelenin açık düşmanla savaştan daha büyük cihâd olarak kabul edilmesi bir başka ifadeyle iç düşmanla savaşın dış düşmanla savaştan daha önemli görülmesinin iki temel sebebi olabilir. Birincisi nefesine yenik düşmüş olan insanların sahip oldukları gücü her an başta kendisi olmak üzere çevre ve toplum aleyhine kullanabilecek bir potansiyele sahip olması. İkincisi de herhangi bir nedenle savaş çıkması durumunda nefesine yenik düşmüş olan bir insanın savaş esnasında savaş ahlakına riayet etmesinin düşünülemeyecek olmasıdır. Her iki durumda da temel insani değerlerin zarar görmesi kaçınılmazdır. Çünkü böyle bir insan artık benliğini kaybetmektedir. Bu sebeple bazı alimler özellikle İslâm'ın ilk yıllarında savaşa izin verilmemesinin sebeplerinden birisi olarak insanların eğitilmeleri ve nefis terbiyesine kavuşturulması olarak zikrederler. Çünkü Arap kabileleri dört ay dışında hiçbir insani değer tanımadan intikam, şovenizm, dünya menfaati gibi sebeplerle savaşı bir yaşam biçimi haline getirmişlerdi. Onların bu alışkanlıklarının özellikle tedavi edilmesi icap ediyordu. Bu bağlamda gönüllerdeki cahiliye hisleri silinip, kin ve nefret ateşi söndürülüp onun yerine en yüce insani duyguların yerleşmesi lazımdı ki bu bir süreci

⁴⁷ Ankebût (29), 6.

⁴⁸ Ankebût (29), 69.

⁴⁹ Hacc (22), 78.

⁵⁰ Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyiz fi latâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Kahire 1416/1996, II, 401-403, “c.h.d.” md.

gerektiriyordu. Aksi takdirde eski alışkanlıkları tekrar nüsedebilir ve bundan da insanlık zarar görebilirdi. “*Yâ Rasûlallah biz müşrik iken daha başımız dik ve kimseye boyun eğmeden yaşadık, Müslüman olduk boynumuz büküldü, niçin savaşmıyoruz?*” diyen Abdurrahmân b. Avf ve arkadaşlarına Hz. Peygamber: “*Ben affetmekle emrolundum, onun için kimseye vuruşmayın*” buyurmuştur⁵¹ ki gerçekten bu büyük bir erdem ve önemli bir eğitim hamlesidir. Bu sebeple hemen işin başında savaşı isteyenlere ve savaşmaya izin verilmemesini bir aşığılanma kabul edenlere Allâh Te’âlâ’nın öncelikle namaz ve zekatla bu duyguları kazanarak derûnî anlamda bir arınmanın temini için⁵² ikazda bulunması⁵³ İslam’da şiddetin tasvip edilmediğinin bir ifadesi olarak önemli bir örnektir.⁵⁴

Gerçekten bütün saldırılara rağmen savaşmaya belli bir dönemden sonra izin verilmesi sadece Müslümanların güçsüz olmalarıyla izah edilemez. Özellikle savaşçıların belli bir eğitim sürecinden geçirilmesi şiddetin meşruiyeti ve ölçüsü ile ilgili de ipuçları vermesi noktasında ilginçtir.

Konunun bir başka boyutu da az önce söylendiği gibi savaş ahlakı ile ilgilidir. İnsanlara belli bir eğitim düzeyi kazandırmamış ve ahlaki kontrol mekanizmalarını etkinleştirememiş olsaydı -az ileride değinileceği üzere- Hz. Peygamber’in çevre de dahil olmak üzere *savaşmayan hedef alınamaz* şeklinde vazettiği temel ilkenin sonucu olarak muharebe esnasında sadece silahlı askerlerin muhatap alınmasını öngören talebinin yerine getirilmesi oldukça zorlaşabilirdi. Çünkü savaş öfke duygusunun yoğun yaşandığı bir ortamı ifade eder. Bu duygunun terbiye edilmemesi insanı azgın bir hayvandan daha yıkıcı hale getirir. Az ileride değinileceği üzere Uhud savaşı sonrası müşriklerin yaptıklarından çok etkilenen Müslümanlar intikam hisleriyle dolunca Nahl suresinin 126-127. ayetiyle uyarılmışlardır. Bu da gösteriyor ki nefis eğitimi uzun bir süreç olarak devam etmektedir.

Bütün bu sebeplere binaen bazı alimlerin cihadın meşru kılınmasının hikmetini, eksiklikleri bulunanların bu eksikliklerinin giderilip kemale erdirilmeleri ve onların ortaya çıkaracağı kargaşa/bozgunculuk (fesâd) ile taşkınlık ve kıskırtmalara engel olmak şeklinde belirlemeleri oldukça çarpıcıdır.⁵⁵

Ortak bir görüş olarak şunu ifade etmek gerekir ki İslâm alimlerinin öngörmüş olduğu cihâdın bütün kategorilerinde saldırı halinde bir düşman söz konusudur ve buna uygun araçlar, yöntemler belirlenmiştir. Cihâd’ın da saldırı halindeki bu düşmanların gücünü kırmayı amaçladığı dikkati çeken önemli hususlardan birisidir. Bu sebeple bazı dilcilerin cihâdın tanımını:

⁵¹ Nesâî, “Cihâd”, 1; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, Beyrut 1420/1999, IV, 173; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm* (nşr. M. İbrahim el-Bennâ v.dğr.), İstanbul 1985, II, 315.

⁵² Nisâ’ (4), 77.

⁵³ M. Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, Beyrut, ts. (Dâru’l-Ma’rife), V, 264.

⁵⁴ bk. Cevdet Said, *İslâmî Mücadelede Şiddet Sorunu* (trc. H. İbrahim Kaçar), İstanbul 1995, s. 48, 111.

⁵⁵ Münâvî, *Feyzü’l-Kadîr*, III, 109.

استفراغ الوسع في مدافعة العدو

“Cihâd veya mücâhede düşmana karşı müdafaa (düşmanı geri püskürtmede) bütün gücü sarfetmektir” şeklinde yapmaları anlamlıdır.⁵⁶

Sonuç olarak Râgıb el-İsfahânî'nin cihâdı üç düşmana karşı yapılan mücadele olarak bölümlemesi bunun da kabul görmesi Kur'ân-ı Kerîm'in ve hadislerin ruhuna uygun gözükmektedir. Çünkü mücâdele, Allâh yolunda kalmak isteyenlerle Allâh yolundan döndürmek isteyenler arasında geçmektedir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm ve Hadislerde özellikle *el-cihâd fi sebîlillâh* ile *es-saddü 'an sebîlillâh* ifadelerinin⁵⁷ kullanılmış olması bu açıdan anlamlı ve oldukça açıklayıcıdır. *el-Cihâd fi sebîlillâh* Allâh yolunda çaba sarfetmek, *es-saddü 'an sebîlillâh* de Allâh yolundan vazgeçirmek demektir. Nitekim Kur'ân müşriklerin Allâh yolundan vazgeçirme çabalarına işaret ettikten sonra güçleri yetmiş olsa Müslümanları dinlerinden döndürünceye kadar savaşımaya devam edeceklerini haber vermektedir.⁵⁸ Bunun sebebi de İslâm'ın gelişidir. İslâm'ın gelişi karşı tarafın *tuğyan* ve *küfrünü* arttırmış,⁵⁹ bu da onların kin ve düşmanlıklarına, saldırılarına hız kazandırmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in ısrarla üzerinde durduğu üzere Müslümanlara Allâh yolundan dönmeleri ve dinlerinden vazgeçmeleri için her türlü eziyet ve baskı reva görülmüş buna karşılık başlangıçta Müslümanlara bir çok güçlük içinde *Allâh yolunda hicret* yolu görünmüştü.⁶⁰ Habeşistan ve Medîne'ye yapılan hicretler bu sıkıntılı durumun çıkış yolu idi. Müşriklerin buralarda da onların peşini bırakmadıkları çok iyi bilinmektedir. Daha sonra Allâh yolundan vazgeçirme faaliyetleri ve bu yoldan döndürme çalışmaları hız kesmeyince hatta daha da şiddetlenince *Allâh yolundan döndürmeye* karşı *Allâh yolunda savaşıma* izin verilmişti. Bu mücadele açık düşmanlarla yapılan savaştı. Mücadelenin bir de mali boyutu vardı. Onlar mallarını *Allâh yolundan vazgeçirmek için* harcıyorlardı. Müslümanlardan da aynı şekilde mallarını *Allâh yolunda harcayarak* mücadele etmeleri istenmiştir.⁶¹

Allah yolundan alıkoyan ve vazgeçirmeye çalışan diğer iki düşman da şeytan ve nefistir. Şeytan Allâh yolundan vazgeçirmek ve döndürmek için bir takım şeyleri süslü gösterir ve Allah yolundan saptırır.⁶² Ancak o ihlaslı kullara zarar veremeyecektir.⁶³ O halde şeytanla cihâd, Allâh'a samimi bir teslimiyetle başarıya ulaşabilir.

⁵⁶ Firûzâbâdî, *Besâiru zevi 'l-temyîz fi latâifi 'l-Kitâbi 'l-'Azîz*, Kahire 1416/1996, II, 401-402, “c.h.d.” md.

⁵⁷ Nisâ' (4), 160; A'râf (7), 45, 86; Enfâl (8), 36, 47; Tevbe (9), 34; Muhammed (47), 1, 32, 34.

⁵⁸ Bakara (2), 217.

⁵⁹ Maide (5), 64, 68.

⁶⁰ Nisâ' (4), 89, 100; Nûr (24), 22.

⁶¹ Bakara (2), 195, 261-262; Enfâl (8), 60.

⁶² Neml (27), 24; Ankebût (29), 38; Zuhruf (43), 37.

⁶³ Hicr (15), 39-40; İsrâ' (17), 61.

Tam bu noktada nefis ve şeytan ile cihadın/mücadelenin dış düşmana göre daha önemli olmasının bir sırrı daha ortaya çıkmaktadır. Çünkü insanı yönlendiren iç dünyasıdır. Allah yolundan vazgeçirebilmek için dış baskının dolayısıyla dış düşmanın bir etkisi yoktur. Çünkü dış baskı ile insanın kalbine hakim olmak imkansızdır. Bu mücadele sırasında ölüm hali de şehitlikle taçlanmakta, kişi ebedi saadete ermektedir. Bu sebeple dış düşmandan her zaman korunma imkanı vardır. İç düşman ise müslüman ile içeriden mücadele etmekte ve onu dininden çevirmek için daha etkili olmaktadır. İnsan için bu alemde en büyük değer iman olduğu dikkate alınırsa nefisle savaşın dış düşmanla savaştan niçin daha önemli olduğu ortaya çıkar.

Kur'ân-ı Kerîm, burada cihâd açısından çok ince bir noktaya daha vurgu yaparak iki yolda mücadeleyi karşılaştırır ki cihâdı açıklayıcı olması bakımından son derece dikkate değer bir husus olarak göze çarpmaktadır. Mü'minler *Allâh yolunda* savaşırken⁶⁴ kâfirler *tâgût yolunda* savaşmaktadırlar.⁶⁵ Kur'ân'a göre Allâh insanları *karanlıktan aydınlığa* çıkarırken tâgût *aydınlıktan karanlığa* çıkarmaktadır.⁶⁶ Müfessirlere göre birinci ayette tâgût'tan maksat şeytan iken, ikincisinde Ka'b b. Eşref'in (ö.3/624) sembolize ettiği⁶⁷ şeytanca zihniyete sahip⁶⁸ inatçı, zorba, despot, zalim, kural tanımayan, gücünü biraz da mistik, ilâhî ya da kehanet, sihir gibi olağanüstü özelliklerinden aldığı intibai veren bir yapıya sahip olan kişilerdir.⁶⁹ Ka'b b. Eşref'in kişiliği konuyu aydınlatmaktadır. Bu zat, bazı müşriklerin ve diğer bazı gayr-ı Müslim unsurların taparcasına bağlılık hissettikleri bir kişiydi. Bedir savaşından sonra Mekke'ye giderek müşrikleri, şiiirleriyle Müslümanlara karşı tahrik etmiş, intikam duygularını körüklemiş, onları cesaretlendirmiş, yine onları servetiyle desteklemiş, Hz. Peygamberi ve Müslümanları şiiirleriyle hicvetmiş, bunlarla da yetinmeyerek kırk kadar adamıyla Müslümanlara karşı savaşmak üzere Mekkelilerle anlaşmıştı.⁷⁰ Onun bu saldırıları karşısında Hz. Peygamber öldürülmesini istemiş ve kendisi katledilmiştir. Bu tür insanlar azgınlık ve taşkınlık yapmaları, hak tanımamaları ve her türlü entrikaya başvurarak saldırganlıklarıyla şeytanla birleşmektedirler. Aynı kökten gelen *tâgî* kelimesi de engellere bakmaksızın ve özellikle de dini ve ahlakî mülâhazaları çiğneyerek yoluna devam eden, kendisini hiçbir şeyin durdurmasına izin vermeyen ve kendi gücüne güveni sınırsız olan kişi demektir.⁷¹

⁶⁴ Nisâ' (4), 76; Tevbe (9), 111; Sâff (61), 4; Müzzemmil (73), 20.

⁶⁵ Nisâ' (4), 76.

⁶⁶ Bakara (2), 257.

⁶⁷ Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh*, s. 116; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IV, 172-173.

⁶⁸ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, s. 489, "t.g.v" md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 454, "t.g.y." md.

⁶⁹ Bakara (2), 257; Nisâ' (4), 51, 60, 76; Maide (5), 60.

⁷⁰ M. Ali Kapar, "Ka'b b. Eşref", *DİA*, XXIV, 3-4.

⁷¹ T. Izutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlakî Kavramlar* (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 2003, s. 235.

Nefis de insanı Allâh yolundan saptırır ve Allâh yolundan sapanlara ise şiddetli azap vardır.⁷² O zaman nefsi arzuladığı şeylerden mahrum etmek kurtuluşa götürecektir ve azaptan kurtaracak yoldur.⁷³ Nefsi kötü arzularından menetmek ise onunla cihaddır.

Görüldüğü üzere Müslümanı Allâh yolundan döndürmeye çalışan üç düşman vardır ve bunlara karşı uygun araçlarla savunmada bulunmak Allâh yolunda cihaddır. İlk müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman'a göre ise bu araçlar, az önce geçtiği üzere söz, silah ve ameldir.

III- Cihâd *Hasen li-Gayrihi*'dir

Hanefî usülcüler, emirleri özü itibariyle yani bizzat kendisindeki bir manadan dolayı güzel (hasen bi-nefsih) ve bir başka sebeple güzel (hasen li-gayrih) olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bunların da kendi içinde kategorileri vardır. Ancak bunlar doğrudan konumuzu ilgilendirmediği için üzerinde durulmayacak ve cihâd'ın bu kategoriler arasındaki yeri ve nasıl bir zihniyeti yansıttığı tespitte çalışılmakla yetinilecektir. Bu alimlere göre cihâd, doğrudan doğruya özü itibariyle değil bir başka manadan dolayı güzeldir. Bunun pratikteki sonucu onu güzel kılan mana ortadan kalktığında kendisinin de kalkmış olmasıdır. Bunu şöyle bir örnekle daha açık hale getirmek mümkündür. Cuma namazı için koşmak/çaba sarfetmek (sa'y) özü itibariyle/bizatihi değil Cuma namazına vasıta olmasından dolayı güzeldir. Seferde olmak gibi Cuma namazının farz olma hükmü ortadan kalktığında sa'y hükmü de kalkar. Keza suçun bulunmadığında cezanın bulunmaması da örnek olarak zikredilebilir. Cihad da kafirlerin şerrini defetmenin ve hak dini yüceltmenin vasıtası olduğundan güzeldir. Eğer ortada düşmanlık yoksa cihadı gerekli kılan bir sebep de yoktur. Hanefî usülcüler ortak bir dille cihâdın özü itibariyle güzel sayılamayacağını şu ifadeyle izah ederler:

{ }

“Cihâd bizatihi güzel olduğu için emrolunmuş değildir. Çünkü cihad Allâh'ın kullarına azap/acı çektirmeyi ve köylerin-kentlerin tahribini beraberinde getirmektedir. Bunda ise bir güzellik sözkonusu olamaz. Hz. Peygamber'in “*Âdemoğlu Allah'ın şaheser yapıtıdır. Allah'ın diktiği bu yapıtı*

⁷² Sâd (38), 26.

⁷³ Nâzi'ât (79), 40-41.

yıkan ise mel'undur" şeklindeki hadisi⁷⁴ ortadayken " cihâdın güzel olduğu nasıl söylenebilir ki!"⁷⁵

Bu ifadeler Müslümanların cihadın savaş boyutunu merkeze alarak dünyayı şekillendirmek istedikleri yönündeki bir takım iddialara gerçekçi bir cevap olarak oldukça önemlidir. Hatta zikri geçen hadis mevsuk hadis eserlerinde yer almasa bile hakim zihniyeti yansıtması açısından oldukça değerlidir.

Bunun yanında Hanefî usulcüler cihadın sebeplerinden birisi olarak kâfirin küfrünü de zikrederler. Mesela Abdülazîz el-Buhârî (ö.730/1330) şöyle der: "*Cihâd ancak kâfirin küfrü sayesinde güzel olmuştur. Çünkü kâfir Allâh'a ve Müslümanlara düşman olmuştur. Bundan dolayı kâfirleri yok etmek, hak dini güçlendirmek ve yüceltmek için cihad meşru kılınmıştır.*"⁷⁶ Buradaki ifadelerden de açıkça anlaşılacağı üzere sadece kâfir olma daha açık bir ifadeyle Müslüman olmama savaşın sebebi olarak zikredilmemiştir. Burada küfrün zikredilmesinin sebebi İslam'ın geldiği andan itibaren küfrün, Müslümanlara karşı düşmanlığın ayrılmaz bir parçası ve saldırının itici gücü olmasıdır. Mesela Hıristiyan dünyası ilk dönemlerden itibaren kendi dışındakileri İslam geldikten sonra da Müslümanları heretik/sapkın kabul ederek kendi hak dinlerine! döndürünceye kadar savaşılması gereken unsurlar olarak görmüşler ve *Hıristiyan olmamayı* savaşın sebebi saymışlardır. Az ileride cihadın en fazla üzerinde durulan savaş boyutu ele alınırken savaşın sebepleri üzerinde durulacaktır.

Burada kesin olarak şunu da belirtmek gerekir ki bilinçli bir Müslüman açısından savaş çıkarmak ve bu esnada Müslüman olmayan birçok insanı öldürmek onları, Müslüman olmaları her zaman imkan dahilinde bulunan ömürlerinden mahrum etme bir başka ifadeyle İslama girme şanslarını ortadan kaldırma anlamı taşıması açısından da tasvibe şayan bir şey değildir.

IV- Cihâd Bir Din Savaşı Değildir

Özellikle batılı müelliflerde cihâdın bir din savaşı olduğu fikri hakimdir. Mesela Henri Masse, '*savaş, insanları hakiki imana getirmek maksadıyla başlamışsa adaletli kabul edilirdi*'⁷⁷ şeklinde bir iddiada bulunmaktadır. Bu tür iddiaların arka planında Roma hukukundan (bellum justum) uyarlanan Hıristiyanlıktaki *haklı/adil savaş* (just war) anlayışı ile Yahudilikteki *kutsal savaş* inancının etkisi görülmektedir. Nitekim Macid

⁷⁴ Bu hadise muteber kaynaklarda rastlanılmamıştır.

⁷⁵ Serahsî, *el-Usûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgâni), Haydarâbâd 1372'den ofset İstanbul 1984, I, 60-63; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl* (*Keşfü'l-esrâr* ile), Beyrut 1417/1997, I, 393-406; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut 1417/1997, I, 393-406; Nizâmüddîn eş-Şâşî, *el-Usûl* (nşr. Muhamed Ekrem en-Nedvî), Beyrut 2000, s. 109-111; Sadruşşerî'a, *et-Tavdih*, Kahire, ts. (Subeyh), I, 374-378; Teftâzânî, *et-Telvih*, Kahire, ts. (Subeyh), I, 374-378; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Bulak 1316, II, 101-103.

⁷⁶ *Keşfü'l-esrâr*, I, 404.

⁷⁷ *İslam*, s. 74.

Hadduri de aynı bakış açısıyla İslâm'ın cihâd vecibesıyla haklı savaş anlayışını özdeşleştirmektedir.⁷⁸ Ayrıca Hadduri İslam'ın, savaşı Müslüman olmayanlara karşı kesintisiz surette ilan edilmiş olarak tasarlayıp kutsal savaşa dönüştürdüğünü de iddia ederken aynı arka plandan yola çıkmaktadır.⁷⁹

Önce şunu belirtmek gerekir ki Kur'ân-ı Kerîm'in Tevbe sûresinin 6. ayetinden farklı dinden olmanın savaşın sebebi olmadığı açık bir biçimde anlaşılmaktadır. İslam nezdinde şirk en büyük haksızlık⁸⁰ ve affı olmayan en büyük günah kabul edildiği halde⁸¹ bir Müslümandan himaye isteyen müşrike bunun sağlanması ve Müslüman olmaması halinde kendisini güvenlik içinde hissedeceği bir yere ulaştırılması istenmektedir. Üstelik ayetin öncesi ve sonrası bu talebin savaş halinde iken bile gelmiş olsa hükmün bu olduğu anlaşılmaktadır. Yine Mümtahine suresinin 8 ve 9. ayetlerinde açık bir biçimde dini sebebiyle Müslümanla savaşmayan gayr-ı Müslimlerle iyi ilişkiler içinde bulunmanın yasaklanmadığı açıklanmaktadır.

Cihâd'ın bir din savaşı olmadığı ve insanların farklı inançlardan olmasının savaş sebebi ya da öldürülmeleri için bir gerekçe olamayacağı en tipik örneklerinden birisi de şudur. Hz. Peygamber Bedir'de müşrikler saldırıya başlayacağına arkadaşlarını uyararak, saldırı halindeki müşrikler içinde kendi istekleri dışında çevresindekilerin baskısıyla savaşmaya gelenler olduğunu, içlerinde kendilerine iyiliği dokunanların bulunduğunu mümkün olduğu ölçüde bunların korunması yönünde askerlerine talimat vermiştir.⁸² Eğer şirk koşmak bir öldürme sebebi olsaydı Hz. Peygamber imkan eline geçmişken elbette bunları yapardı. Keza esirlere iyi muamele edilmesi emri de⁸³ bu tezi güçlendirmektedir. Ayrıca zimmî hukuku cihadın bir din savaşı olmadığını göstermeye kafidir. Eğer onlar dinlerinden dönünceye kadar savaş yani cihad sözkonusu olsaydı İslam toplumunda gayr-ı Müslimler barınabilir miydi?!

Bundan başka Kur'ân-ı Kerîm çok açık bir biçimde dinde zorlamayı yasaklamış,⁸⁴ ısrarlı bir şekilde Peygamber'in insanlar üzerinde bir zorba olmadığını,⁸⁵ öğüt verici,⁸⁶ müjdeleyici (beşîr) ve korkutucu (nezîr)⁸⁷ gibi niteliklerini sayarak görevinin sadece irşâd, tebliğ, ilahi mesajı insanlara ulaştırma ve davet olduğunu, insanların kabul edip etmeme şeklindeki

⁷⁸ Haddûrî, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, s. 69, a.mlf., *İslam'da Adalet Kavramı*, s. 209-210.

⁷⁹ Haddûrî, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, s. 63.

⁸⁰ Lokman (31), 13.

⁸¹ bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "ş.r.k." md.

⁸² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Kahire 1415/1994, II, 550.

⁸³ İnsan (76), 8-9.

⁸⁴ Bakara (2), 256; Yûnus (10), 99.

⁸⁵ Gâşiye (88), 22.

⁸⁶ Gâşiye (88), 21.

⁸⁷ Bakara (2), 119, 213; Nisâ' (4), 165; Mâide (5), 19; A'râf (7), 188; Hüd (11), 2; İsrâ' (17), 105; Furkân (25), 56; Ahzâb (33), 45; Sebe' (34), 28; Fâtır (35), 24.

tercihlerine göre karşılıklarını göreceklerini söylemiştir.⁸⁸ Hatta Kur'ân bu konuda ısrar edilmesini de hoş görmemiştir.⁸⁹ Esasen bu bütün peygamberlerin ortak tutumudur.⁹⁰ Çünkü onun getirdiği değerler diğerlerine göre kör ile gören,⁹¹ sağır ile işiten,⁹² karanlık ile aydınlık,⁹³ diri ile ölü,⁹⁴ eğrilik ile doğruluk⁹⁵ arasındaki fark kadar açık ve dikkat çekici, karanlıkları aydınlatan ışık⁹⁶ kadar parlaktır. İnsana da bütün bunları görebilecek basiretler (idrak kabiliyetleri) verilmiştir.⁹⁷ İşte Peygambere düşen görev sadece bu kadar açık hakikatlere işaret ederek insanları davet etmektir. Hatta Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'in insanların hidayete gelmesi noktasında gösterdiği olağanüstü çaba karşısında onların yüz çevirmesi karşısında üzülmesine uyarıda bulunur ve vazifesinin sadece tebliğ ve davet olduğuna işaret eder:

“Herhalde sen, inanmıyorlar diye neredeyse kendini helâk edeceksin! Dilesek onların üzerine gökten bir mu'cize indiririz de boyunları ona eğilir (inanırlar). Rahmân'dan onlara hiçbir yeni Zikir (uyarı) gelmez ki, mutlaka ondan yüz çevirici olmasınlar.”⁹⁸

Kur'ân-ı Kerim davet vazifesinin hangi metotla yapılacağını da anlatır:

“Rasûlüm! Sen rabbinin yoluna "hikmet" ve "güzel öğüt"le çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve o hidayete erenleri de çok iyi bilir.”⁹⁹

Buna göre davet, araştırmacı delil isteyen ve ilimde belli bir seviyeye gelmiş olan alime “ilim ve akılla gerçeği bulma”, “gerçeği açıklayan, şüpheyi gideren delil”, “sahih ve muhkem söz” gibi anlamlara gelen *hikmetle*,¹⁰⁰ halka, güzel öğüt; inatçı, cedelci ve tartışmayı sevenlere de güzel ve barışçı bir üslupla tartışarak yapılmalıdır.¹⁰¹ Bu noktada Kur'ân-ı Kerim oldukça dikkat çekici olan Hz. Mûsâ ile Fir'avn arasındaki ilişkiyi hatırlatır. Fir'avn yeryüzünde ululuk taslayan ve haddi aşanlardandır.¹⁰² Tahtını yıkacağından endişe ettiği için kızları bırakıp erkek çocukları kesecek kadar zalimdir.¹⁰³

⁸⁸ Ali-İmran (3), 20; Maide (5), 92, 99; Ra'd (13), 40; İbrahim (14), 52; Nahl (16), 35, 82; Kehf (18), 29; Nûr (24), 54; Ankebût (29), 18; Yâsîn (36), 17; Şûrâ (42), 48; Ahkâf (46), 35; Tegabûn (64), 12; Cin (72), 23; İnsan (76), 3.

⁸⁹ Kasas (28), 56.

⁹⁰ Nahl (16), 35; Yâsîn (36), 17.

⁹¹ En'âm (6), 50.

⁹² Hüd (11), 24.

⁹³ Ra'd (13), 16.

⁹⁴ Fâtır (35), 19-22.

⁹⁵ Bakara (2), 256; A'râf (7), 146-147.

⁹⁶ Nisâ (4), 174; Maide (5), 15-16; İbrâhim (14), 1; Hadîd (57), 9; Talâk (65), 11.

⁹⁷ En'âm (6), 104.

⁹⁸ Şu'arâ (26), 3-5.

⁹⁹ Nahl (16), 125.

¹⁰⁰ İlhan Kutluer, “Hikmet”, *DİA*, XVII, İstanbul, 1998, s. 504.

¹⁰¹ Hökelekli, *a.g.e.*, s. 162.

¹⁰² Yûnus (10), 83.

¹⁰³ Bakara (2), 49; A'râf (7), 127, 141; İbrâhim (14), 6.

Tanrılık iddiasında bulunacak kadar da küstahtır.¹⁰⁴ Bununla birlikte Allah Hz. Mûsâ'ya ona gidip ilâhi mesajı ulaştırmasını ve yumuşak söz söylemesini emretmiştir.¹⁰⁵

İslam'ın tebliği ile ilgili bu genel esasları dışında Kur'ân-ı Kerîm gayr-ı Müslimlere tebliğin nasıl olacağı hususuna da ayrıca değinir:

“İçlerinden zulmedenler hariç, Kitap ehli ile ancak en güzel bir yolla mücadele edin...”¹⁰⁶

Ünlü müfessir Mücahid (ö.103/721) bu âyeti, onları yüce Allah'ın yoluna davet etmek ve imana gelebilecekleri ümidiyle O'nun delillerine dikkat çekmek suretiyle en güzel yolla mücadele etmek şeklinde anlamakta ve bu hususta sertlik ve kabaliğe yer olmadığına işaret etmektedir. Ayette zikri geçen “zulmedenler” ifadesini de “size zulmedenler ve harb açanlar” şeklinde anlamaktadır ki¹⁰⁷ Saîd b. Cübeyr de bu görüştedir.¹⁰⁸ Müfessirler buna örnek olarak da her defasında barış antlaşmalarını bozup Müslümanları arkadan vuran Nadîr ve Kureyza Yahudilerini¹⁰⁹ zikretmektedirler ki oldukça açıklayıcıdır.¹¹⁰

Bütün bunlar cihâdın bir din savaşı olmadığına açık kanıttır.

V-Dâru'l-İslâm-Dâru'l-Harb Ayırımı

Dünya'nın bu şekilde ikiye bölünmesi Müslümanların Kur'ân ve sünnetin temel ilkelerinden hareketle ulaştıkları bir sonuç değil karşı tarafın tavrına göre oluşmuş güvenlikle ilgili bir ayırımdır. *Dâru'l-harb*, Müslümanlarca başlatılacak savaşa açık olan ülke anlamında değil her an Müslümanlara, saldırı gelme ihtimaline karşı alarm halini/teyakkuz durumunda bulunulması gereken bir ülkeyi tanımlar. Dâru'l-harb terkinin Arap dilindeki kullanımı da bu anlayışı teyit etmektedir. Arap dilinde *harb* kelimesi barış anlamına gelen *silm*, *selm* ve *sulh* kelimelerinin karşıtı olarak kullanılır.¹¹¹ Arap dilcileri ise ilk dönemlerden itibaren *Dâru'l-harb* ifadesini “Müslümanlarla arasında barış antlaşması bulunmayan müşriklerin ülkesi” olarak tanımlanmaktadır.¹¹² Bu da ya fiili saldırı halinde ya da saldırı tehdidi bulunan ülkeleri tanımlamak üzere geliştirilmiş bir kavramdır. Amaç da her an ortaya çıkabilecek bir saldırı durumuna karşı hazırlıklı olmaktır. Çünkü

¹⁰⁴ Nâzi'ât (79), 24.

¹⁰⁵ Tâhâ (20), 24-44.

¹⁰⁶ Ankebût (29), 46.

¹⁰⁷ Kurtubî, *a.g.e.*, XIII, 350-351.

¹⁰⁸ Taberî, *a.g.e.*, X, 149.

¹⁰⁹ Kurtubî, *a.g.e.*, XIII, 350.

¹¹⁰ Bu ayetin *seyf* ayetiyle neshedildiği yönünde bazı görüşler bulunsa da Taberî gibi bazı müfessirler haklı olarak bu görüşe katılmamaktadırlar (bk., *Câmi'u'l-beyân*, X, 150).

¹¹¹ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn* (nşr. Davud Sellûm v.dğr.), Beyrut 2004, s. 148, “h.r.b.” md.; 378, “s.l.m.” md.; İbnü'l-Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-luga*, Beyrut 1420/1999, I, 565, “s.l.m.” md.

¹¹² Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, s. 148, “h.r.b.” md.

İslam toplumunun başlangıçtan itibaren sırf Müslüman olmaları sebebiyle saldırıya maruz kaldıkları bilinmektedir. Eğer Müslüman ülke ile gayr-ı Müslim ülke arasında doğrudan doğruya barış antlaşması yapılmış ise ya da savaş esnasında bir barış antlaşması imzalanmışsa antlaşma hükümlerine sadık kalmak Kur'ân'ın emridir. Hatta Kur'ân-ı Kerîm açık bir şekilde savaş sırasında bile karşı tarafın barış teklifi ya da savaşını bırakması durumunda Müslümanların bunu kabul mecburiyeti bulunduğunu haber vermektedir.¹¹³ Bundan başka böyle bir ayırımın Müslümanların duruşundan kaynaklanmadığına Kur'ân-ı Kerîm'in şu ayetleri de delildir:

*Allah sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah âdil davrananları sever, Allah, sizi ancak, sizinle din konusunda savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkaran ve çıkarılmanız için destek verenleri dost edinmekten men eder. Kim onları dost edinirse, işte onlar zalimlerin ta kendileridir.*¹¹⁴

Buna göre Dârü'l-Harb, İslam dışı olmaları sebebiyle, Müslüman olmalarını sağlamak ya da Müslüman egemenliğine sokmak için Müslümanların saldırı hazırlığında buldukları ülke değil, Müslümanlara, dinlerinden dolayı fiili ya da potansiyel olarak saldırı pozisyonunda olan, Müslüman devlet ile arasında saldırmazlık/barış antlaşması bulunmayan yabancı ülke anlamına gelir. Buna göre İmâm Şâfiî gibi bazı müctehidlerin savaşın sebebini küfür olarak görmelerinin sebebi de bu olmalıdır ki esasen o dönemlerdeki vakıya da uygun olan budur. Az öncede işaret edildiği üzere o dönemde kâfir (özellikle hıristiyan) İslam ülkesi ile antlaşması bulunmuyorsa inancı gereği karşı tarafa saldırı tehdidi taşıyan kişi anlamına gelmektedir.

Müslümanların diğer insanları sırf inançlarından dolayı düşman göremeyeceği, ama Müslümanların inançları sebebiyle düşman görüldüğü ve bu ayırımın da buradan ortaya çıktığı gerçeğinin uygulamada önemli örnekleri vardır. Fıkıh kitaplarındaki *zimmî* ile *harbî* arasında farklı bir ilişki geliştirilmesi bu konuyu oldukça açıklayıcıdır. Mesela Ebû Hanîfe'ye göre İslam ülkesinde yaşayan gayr-ı Müslim vatandaş anlamına gelen zimmî'ye zekat ve fitır sadakası, kefare, nezir, kurbân başta olmak üzere her türlü yardım yapılabilirken *Dârü'l-Harb* ülkesi vatandaşı olan harbî'ye yapılamamaktadır.¹¹⁵ Dahası bir zimmî'ye verilen sadakalar ibadet kapsamındadır.¹¹⁶ Buna göre mesela bir Müslüman mal varlığının bir kısmını sırf zimmîlerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere vakfedebilir.¹¹⁷ Harbî'ye aynı şekilde yaklaşılmasının sebebi ise onların *dininden dolayı Müslümanlara*

¹¹³ Nisâ' (4), 90; Enfâl (8), 61; Tevbe (9), 1, 4, 7.

¹¹⁴ Mümtahine (60), 8-9.

¹¹⁵ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, Kahire 1327-28/1930, II, 49; VII, 341.

¹¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, Kahire 1324-31, III, 111.

¹¹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, Beyrut 1415/1995, I, 223, 224.

*karşı savaşmalarıdır.*¹¹⁸ Dolayısıyla kendilerine yapılacak maddi desteğin Müslümanlara karşı yaptıkları savaşta onlara yardım etmiş olmak anlamına geleceğidir.¹¹⁹

Hz. Ömer'in zekâtın sarf yerlerini belirleyen Tevbe suresinin 60. ayetinde geçen *fakiri* Müslümanın, *miskini* de İslam toplumunda yaşayan gayr-ı Müslimlerin (zimmî) yoksulu olarak yorumlaması, halifeliği döneminde de bunu uygulaması gerçekten üzerinde durulmaya değer bir noktadır. Mesela O, hilafeti döneminde Dımaşk bölgesindeki Câbiye'ye yaptığı gezi esnasında yolda uğradığı bazı yerlerde cüzam hastalığına yakalanmış Hıristiyanlara rastlamış ve onlara zekat gelirlerinden verilmesi ve yiyecek temin edilmesi konusunda ilgililere talimat vermiştir. Bu da göstermektedir ki Müslümanların diğer inanç mensuplarıyla inançları sebebiyle bir problemleri yoktur.

Şu nokta da son derece mühimdir: Hz. Peygamber'in Medîne'ye geldiği yıllarda mali yardımın sadece Müslümanlara yapılmasını, gayr-ı Müslimlerin bundan ayrı tutulmasını istemesi üzerine Bakara suresinin 272. ayeti nazil olmuştur:

“Ey Peygamber! Onları hidayete erdirmek senin işin değildir. Zira ancak Allah dilediğini hidayete erdirir. Hayır olarak ne harcamada bulunursanız bu kendi yararınızdır. Yapacağınız hayırları ancak Allah'ın rızasını kazanmak için yapmalısınız. Çünkü yapacağınız her iyilik size olduğu gibi geri dönecek ve size asla haksızlık yapılmayacaktır.”

Bazı rivayetlerde de Müslümanların kendi dinlerinden olmayan muhtaç durumdaki insanlara (müşriklere) mali yardımda bulunup bulunmama konusunda tereddütte kalmaları ya da isteksiz davranmaları üzerine bu ayet inmiştir.

Görüldüğü gibi Müslümanlar açısından ilişkilerdeki farklılığı belirleyen karşı tarafın inancı değil Müslümanlara karşı tavrıdır. Nitekim konu ile ilgili kitaplarda bu açık bir biçimde ifade edilmektedir. Mesela İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) İslam'a inanmamış olmanın yardıma engel bir husus teşkil etmeyeceğini açık bir biçimde dile getirmektedir.¹²⁰ O sebeple İslam toplumunda yaşayan gayr-ı Müslim bir vatandaşın sadece insan olması sebebiyle iyiliği hak eder. Harbî'nin buna layık görülmemesi ise savaşma pozisyonunda bulunduğundan dolayıdır.¹²¹ Bütün bu hükümler şu ayete dayanır:

“Allah sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah âdil davrananları sever, Allah, sizi ancak, sizinle din

¹¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, Kahire 1324-31, X, 190.

¹¹⁹ Kâsânî, *Bedâi' u 's-sanâi'*, Kahire 1327-28/1930, II, 49; VII, 341.

¹²⁰ *Ahkâmü ehli'z-zimme*, I, 223, 224.

¹²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 190; Kâsânî, *Bedâi' u 's-sanâi'*, II, 49.

konusunda savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkararak ve çıkarılmanız için destek verenleri dost edinmekten men eder. Kim onları dost edinirse, işte onlar zalimlerin ta kendileridir."¹²²

Bütün bunlar dışında Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in insana bakışı onun saygıdeğer bir varlık oluşu ve bir ana-babadan türeyen insan kardeşliği üzerine oturur. Mesela şu ayetin tefsirinde İslam alimleri buna açıkça vurgu yaparlar:

"Ey insanlar, sizi bir tek nefisten (kişiden) yaratan ve ondan da eşini yaratıp ikisinden birçok erkekler ve kadınlar türeten Rabbinize karşı gelmekten korkun; adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan korkun ve akrabalık bağlarını gözetin. Şüphesiz Allâh, sizin üzerinizde gözetleyicidir."¹²³

Bir ayeti dışında tamamı Müslümanların devletleşme sürecinin büyük bir aşama kaydettiği ve güçlendiği Medîne döneminde (ayetlerinin büyük bir kısmı 6-8. yıllarda nazil olmuştur) inen ve cihâd'la ilgili bir çok hükmün yer aldığı bu surenin, bütün insanların bir ana-babadan doğan kardeşler olduklarına ve aralarında sevgi ve kardeşlik hukukunun unutulmaması gerektiğine dikkat çeken bir ayetle başlaması son derece manidardır. Müfessirler bu ayetin, bütün insanların kardeş oldukları gerçeğine vurgu yaptığından hareketle sırf insan olmalarından doğan kardeşlik hukukunu gözetmelerine, birbirlerine karşı saygılı davranmalarına, haklarına tecavüz etmemelerine, zulüm ve eziyetten uzak durmalarına, aynı anne ve babanın çocukları olarak birbirlerine karşı kibirlenme, boş şeylerle övünme gibi gayr-ı ahlakî sayılan tavırlar göstermemelerine delalet ettiğini belirtmektedirler. Mesela Sâbûnî'ye göre Allâh Te'âlâ bu ayette bu insânî bağın önemini göstermek için takvâ ile sıla-i rahimi beraberce zikretmiştir ki eğer insanlar tek bir kökten türediklerinin, insaniyet ve nesep açısından kardeş olduklarının bilincinde olabilselerdi mutluluk ve güven içinde yaşayabilirler, yaş kuru ne varsa yakıp yıkan, genç yaşlı ayırımı gözetmeksizin insanları yok eden savaşlar yaşanmazdı.¹²⁴

Rivayet ekolüne bağlı tefsir geleneğinin önemli simalarından birisi olan Taberî'ye (ö.310/923) göre Allâh Te'âlâ bu ayetinde, bütün insanları tek bir şahıstan yaratmada kendisinin yegane varlık olduğuna vurguda bulunmuş, kullarına tek bir candan yaratılışın başlangıcının nasıl olduğunu bildirmiştir. Yüce Allâh bununla bütün insanların tamamının bir baba ve bir annenin çocukları olduklarına, bütün insanların birbirinden olduklarına dolayısıyla neseplerinin aynı baba ve annede birleşmesi sebebiyle birbirleri üzerinde kardeşlikten doğan haklar ve vazifelerin bulunduğu, ortak atalarına

¹²² Mümtahine (60), 8-9.

¹²³ Nisâ' (4), 1.

¹²⁴ *Safvetü't-tefâsîr*, Beyrut 1402/1981, I, 258.

nesepleri uzak olsa da yakın nesepten olan akrabalarına karşı yerine getirmeleri gereken vazifelere ne kadar riayet ediyorlarsa uzak olan akrabalarına karşı da aynı hassasiyetle yükümlü bulduklarına ve bunlara riayet etmeleri gerektiğine dikkat çekmiştir. Yine Allâh Te'âlâ bununla hepsi aynı soydan geldikleri için onları kardeşlik duygularıyla birbirlerine bağlamıştır ki böylece onlar aralarında adaleti ikame etsinler, birbirlerine karşı zulmetmesinler, güçlü bulunan zayıf konumda olana hakkını, Allâh'ın kendisini yükümlü kıldığı ölçülerde güzel bir biçimde (bi'l-ma'rûf) kendiliğinden versin.¹²⁵

Yine aynı müfessir, ayetin insanlar arasında bulunan ilişki sebebiyle akraba oldukları, aradaki bu kardeşlik ilişkisinin kesilmemesini istediği, keza antlaşma ve sözleşmelere bağlı kalmayı öngördüğü yönündeki bir çok görüşü kaydettikten sonra¹²⁶ “*Şüphesiz Allâh, sizin üzerinizde gözetleyicidir*” kısmından anlaşılması gerekeni şu şekilde izah eder: Allâh sizin eylemlerinizi hesabınıza yazmakta, not etmekte, akrabalık/kardeşlikten doğan saygınlığı/hukuku çiğneyip çiğnemediğinizi ve akrabalık bağını gözetip gözetmediğinizi denetlemektedir.¹²⁷

Dirayet tefsir ekolünün önemli temsilcilerinden sayılan Zemahşerî (ö.538/1143) de ayetin tefsirinde şunu söyler: *Eğer söz diziminin mantığı ve açıklığı, takvâ emrinin peşinden, onu gerekli kılan, ona çağıran ya da ona teşvik eden bir şeyin getirilmesini gerektirir, o zaman nasıl olur da ayette detaylı şekilde anlatılan Allâh'ın onları bir tek candan yaratması takvâyı gerektiren ve ona davet eden bir şey olabilir* dersin derim ki: Çünkü bu, büyük bir gücü/kudreti göstermektedir. Böyle bir güce sahip olan her şeye muktedirdir. Asileri cezalandıracak güce sahiptir. Dolayısıyla bunu düşünmek her şeye gücü yetene karşı sorumlu ve saygılı davranmayı, onun azabından korkmayı sağlar. Çünkü bu, Allâh'ın bol bol verdiği nimetlere delalet eder. Bu sebeple insanlara yakışan küfrân-ı nimette bulunmaktan ve nimetin şükrünü hakkıyla eda edememekten hassasiyetle kaçınmaktır. Burada takva ile özel bir anlam da kastedilmiş olabilir. Bu da onların, aralarındaki hakları koruma ile ilgili hususlarda Allah'tan korkmaları, dolayısıyla zorunlu olan akrabalık bağlarını kesmemeleridir. Bu sebeple şu söylenmiştir: Sizi tek bir kökten ikili şekilde (kadın-erkek) türetmek suretiyle yaratarak akrabalık bağlarıyla birbirinize bağlayan Rabbinizden, birbirlerinize karşı yükümlü olduğunuz hususlarda korkun. Birbirinizin hukukunu koruyun, ihmalkâr davranmayın.¹²⁸

Gerçekten tefsir tarihine damgasını vurmuş bu iki müfessirden sonraki alimler de ayeti benzer şekilde tefsir etmişlerdir. Meselâ Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1209) ve Ebussuûd Efendi (ö.892/1486) de ayetten hareketle: Allâh

¹²⁵ *Câmi 'u'l-beyân*, Beyrut 1420/1999, III, 565.

¹²⁶ Taberî, *a.g.e.*, III, 567-569.

¹²⁷ Taberî, *a.g.e.*, III, 570.

¹²⁸ *el-Keşşâf*, Kahire 1366/1947, I, 461-462.

Te'âlâ'nın bütün insanları tek bir kökten –ki bu Hz. Ademdir- ikili şekilde (kadın-erkek) türetmek suretiyle kardeş olarak yaratmış olmasının aralarındaki kardeşlik hukukunu gözetmeyi zorunlu kıldığını, buna hanel getirecek davranışlardan kaçınmayı bir görev olarak yüklediğini, tek bir nefisten yaratılmış olmasının bir birleriyle kardeşlik derecesinde yakın olmaları anlamına geldiğini, bu yakınlığın aralarında sevgi ve şefkatin artmasına vesile olan bir ilişki ve kaynaşmayı beraberinde getirdiğini dile getirmektedirler.¹²⁹

Burada Müslümanların diğer din mensuplarıyla dinlerinden kaynaklanan bir problemlerinin olmadığını şu ayetle bağlantılı olarak izah etmek mümkündür. Müslümanlar, İslam öncesi aralarında dostluk bulunan bazı Yahudilerle sıkı-fıkı dostluklarını İslam'dan sonra da devam ettiriyorlardı. Oysa onlar antlaşmaları bozuyorlar ve Hz. Peygamber'e suikast teşebbüsüne bile girecek kadar düşmanlıkta ileri gidiyorlardı. Hatta bu dostluğu kullanan Yahudiler bazı askeri sırlara da vakıf oluyorlardı.¹³⁰ Kur'ân-ı Kerîm son derece iyi niyetli olan bu Müslümanları kendilerine düşmanlıkta sınır tanımayan bu tür kötü niyetli kişilere karşı uyarıp uyanık davranmalarını istemiştir:

“Ey inananlar, kendinizden başkasını kendinize sıkı-fıkı dost edinmeyin; onlar sizi bozmaktan geri durmazlar. Size sıkıntı verecek şeyleri isterler. Onların ağızlarından öfke taşmaktadır. Göğüslerinde gizledikleri (kin) ise daha büyüktür. Düşünürseniz, size âyetleri açıkladık. İşte, siz öyle kimselersiniz ki, onları seversiniz, halbuki onlar sizi sevmezler. Kitabın hepsine inanırsınız. Onlar sizinle karşılaştıkları zaman “İnadık” derler. Ama kendi başlarına kaldıklarında, size karşı öfkeden parmak uçlarını ısırırlar. De ki: “Öfkenizden ölün! Şüphesiz Allâh, göğüslerin özünü bilir. Size bir iyilik dokunsa (Bu,) Onları tasalandırır; size bir kötülük dokunsa, ona sevinirler. Eğer sabreder, korunursanız, onların tuzağı size hiçbir zarar vermez. Şüphesiz Allâh, onların yaptıklarını kuşatmıştır.”¹³¹

Sonuç olarak söylemek gerekirse Müslümanların Dâru'l-İslâm ve Dâru'l-Harb şeklindeki ayırımlarının ortaya çıkışında inançları sebebiyle maruz kaldıkları saldırıların etkisi inkar edilemez. Özellikle Hıristiyanlığın devlet dini olmasıyla başlayan ve on beş asır devam eden *heretic* ve *schismatic* gruplara karşı başlatılan şiddet sürecine, gelişiyile birlikte İslam'da dahil olmuş ve sürekli bir düşman addedilmiştir.¹³² Bu refleks Müslümanları aralarında antlaşma olmayan devletlere karşı alarm

¹²⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1415/1995, V, 167; Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, Beyrut , ts. (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), II, 138.

¹³⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, II, 99-100.

¹³¹ Âl-i İmrân (3), 118-120.

¹³² Konu ile ilgili olarak bk. Saffet Köse, “Din Özgürlüğü ve Barış Yolunda İki Farklı Tecrübe...”, *İslam hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5 (2005), s. 13-48.

durumuna geçirmiştir ki bu ülkelere *dâru'l-harb* denmiştir. Yoksa az önce işaret edilen bilgiler de dikkate alındığında Müslümanlar kendi inançları açısından dünyayı böyle bir bölümlemeye gitmiş değillerdir.

VI-Mürtedede uygulanacak ceza

Klasik fıkıh kitaplarında yer alan irtidat suçunun cezasının idam olduğu yönündeki hükmün sırf şüpheleri sebebiyle dinden çıkmış olan mürtedle ilgili olmadığı daha açık bir ifade ile dinden çıkmanın tek başına idam cezasını gerektiren bir suç olarak görülmediği; bu cezanın, irtidadiyla birlikte İslam toplumuna karşı savaş eylemine girişenler için öngörüldüğü anlaşılmaktadır.¹³³ Nitekim bunu çok açık bir biçimde fıkıh tarihinin en önemli klasiklerinden *Kenzü'l-vusûl* adlı eserinde Pezdevî (ö.482/1089) aynen şu şekilde ifade eder:

لأن القتل يجب بالمحاربة لا بعين الردة

“İdam cezası dinden dönmüş olmaktan değil savaşıma eyleminden dolayı gerekir.”¹³⁴

Hanefilerin muharip olmadığı gerekçesinden hareketle irtidat eden kadınının öldürülmeyeceği yönündeki anlayışı da bu düşüncüyü destekler mahiyettedir.

Kaldı ki sırf şüphelerinden dolayı mürtedin öldürülmesi kendi içinde gelişkili bir hükümdür. En azından öldürüldüğünde daha sonra şüphelerinden kurtulup tekrar İslam'a girme şansı ortadan kaldırılmaktadır. Görüldüğü üzere fıkıh geleneğinde yer alan hüküm mürtedin irtidatından sonra başkaldırma ve devlete savaş açma gibi siyasi bir suçlu haline gelmesi (bağy suçu) sebebiyle verilmiştir. Nitekim *savaşçı olma* ilk dönem irtidat hareketlerinin ayırıcı özelliği idi. Böyle bir durumda aynı hüküm Müslüman için de geçerli kılınmıştır.¹³⁵

VII-Savaşı Haklı Kılan Sebepler:

Kur'ân-ı Kerîm'deki cihad ayetleri bir bütünlük içinde, kronolojik düzen ve ayetlerin indiği dönemin şartları ile Hz. Peygamber'in savaşları bir bütünlük içinde ele alındığında cihâd'ın savunma savaşı karakteri taşıdığı dikkati çekmektedir. Cihadın kavramsal analizi yapılırken dikkat çekildiği üzere Kur'ân-ı Kerîm, İslâm'ın gelişyle birlikte sırf Müslümanların maruz kaldıkları baskı ve eziyeti geniş biçimde anlatır. Hatta bu baskı ve şiddetten

¹³³ Konu ile ilgili tartışma ve ilgili referanslar için bk. Saffet Köse, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul 2003, s. 100-103.

¹³⁴ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, Beyrut 1417/1997, IV, 419.

¹³⁵ Mâide (5), 33.

sıyılmak için fedakarca yurtlarını terk etmelerine rağmen saldırıların devam ettiği ilk dönemlerde bile savaşa izin verilmediğine işaret eder. İleriki yıllarda belli kurallar çerçevesinde savaşa izin verilmesi ise saldırıların arkasının kesilmeyip şiddetlenerek devam etmesidir. Savaşın izin verildiği dönem ise hicretin ikinci yılında Bedir savaşının hemen öncesidir. Bakara (2), 190. ayeti genellikle savaşa izin veren ilk ayet kabul edilir. Bu ayete baktığımızda:

وَقَاتِلُوا “Savaşın” ifadesiyle Allâh Te‘âlâ savaş realitesini kabul etmektedir.

فِي سَبِيلِ اللَّهِ “Allâh yolunda” ifadesiyle savaşın intikam, yakıp-yıkma, yönetme, toprak kazanma, İslam’ın yayılması değil, tebliğ değil sadece Allâh yoluna hasredilmesi gerekmektedir.

الَّذِينَ يُفَاتِلُونَكُمْ “Size savaş açanlara karşı” savunma konumunda bulunarak, münkir, müşrike karşı değil sadece savaşmaya karar vermiş ve bu girişimde bulunmuş kişilere karşı savaş meşrudur.

وَلَا تَعْتَدُوا “Haddi aşmayın” ifadesine göre de savaş esnasında her türlü intikam hislerinden kaynaklanan tecavüzlerden kaçınmak gerekir.¹³⁶

Bazı müfessirlere göre ilk defa savaşa izin veren ayet Hacc suresinin şu 39. ayetidir:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

“Kendileriyle savaşılana (mü’minlere) zulme uğramış olmaları sebebiyle (savaş konusunda) izin verildi. Şüphe yok ki, Allah, onlara yardıma ziyadesiyle kadirdir.”

Her iki ayette de aynı tema işlenmekte ve Müslümanların saldırı ve zulme maruz kaldıkları vurgulanmaktadır.

İslam açısından savaşı haklı kılan sebepleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

A-Meşrû Müdâfaa:

Özellikle savaşa izin veren ilk ayet ile konu ile ilgili diğer ayetlerde savunmaya vurgu yapıldığı görülmektedir. Saldırıya uğrayan her birey ve devletin savunma hakkı tabii olarak mevcuttur. Nitekim bu gün de Birleşmiş Milletler Antlaşmasınının 51. maddesi de saldırıya uğrayan üye devletlere bu

¹³⁶ Mehdi Bâzergan, *Kur’ân’ın Nüzul Süreci* (trc. Y. Demirkıran-M. Feyzullâh), Ankara1998, s. 261.

hakkı tanımaktadır. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm savaş sebeplerinin başında meşru savunmayı sayar:

*“Allâh sizi, din hakkında sizinle savaşımayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adâletli davranmaktan menetmez. Çünkü Allâh, adâlet yapanları sever. Allâh sizi, ancak sizinle din hakkında savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkararak ve çıkarılmanıza yardım eden kimselerle dost olmaktan meneder. Kim onlarla dost olursa, işte zâlimler onlardır.”*¹³⁷

B-Barış Antlaşmalarının Bozulması

Ahde vefa uluslar arası hukukun en temel ilkesidir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler hem günlük hayatta bireylerin hem de uluslar arası ilişkilerde devletlerin bu ilkeye riayet etmelerini zorunlu bir görev olarak kabul eder ve bu ilkeye aykırı davranmayı oldukça ağır bir suç olarak nitelendirir.¹³⁸ Bu hassasiyet dolayısıyla Hz. Peygamber hiçbir zaman bir antlaşmayı ilk defa bozan olmamış, hatta sıkıntı çektiği zamanlarda bile bundan taviz vermemiş, karşı taraftan da aynı hassasiyeti beklemiştir. Aksi takdirde bir toplumun en temel ihtiyacı olan güven içinde yaşama hali tehlikeye girmekte ve huzur kalmamaktadır. Bu sebeple antlaşmanın bozulması, taraf ülkenin güvenliğini tehlikeye düşürmenin de ötesinde arkadan vurma gibi ahlak kurallarına yakışmayan bir anlam da taşımaktadır. Kur'ân-ı Kerîm bu tür davranışları savaş sebebi saymıştır. Hz. Peygamber'in de savaşma sebeplerinden birisi antlaşma yaptığı bazı kabile ve toplulukların aynı ölçüde hassasiyet göstermeyip, Müslümanların zayıf olduğunu düşündüğü anlarda antlaşmaları bozarak Müslümanları arkadan vurmasıdır. Mesela Mekke'nin fethine sebep olan olay Kureyş'in Hudeybiye antlaşmasını bozmasıdır. Kureyş, Mute harbinden sonra Müslümanların yıprandığını görünce Müslümanların müttefiki olan Huzâa kabilesine saldıran Benû Bekir kabilesini antlaşmaya aykırı olarak desteklemiştir. Hz. Peygamber Kureyş'ten maktullerin diyetini ödemesini ve Benû Bekir'le ittifaktan vazgeçmesini aksi takdirde Hudeybiye antlaşmasının sona ereceğini bir elçi vasıtasıyla kendilerine bildirmiş, Kureyş bunu reddedince de Mekke üzerine yürümüş ve orayı fethetmiştir (Ramazan 8/ Aralık 629).¹³⁹

Kur'ân-ı Kerîm antlaşmaların bozulmasının savaş sebebi olduğunu şu şekilde ayetlerinde belirtir:

¹³⁷ Mümtahine (60), 8-9.

¹³⁸ Bk. M. Fuâd Abdülbâki, *Mu'cem*, “a.h.d” md.; Wensinck, *Mu'cem*, “a.h.d” md.

¹³⁹ İbn Hişâm, *es-Sire*, Kahire 1415/1994, IV, 267; Taberî, *Târih* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70, III, 38-61; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* (nşr. C.J. Tornberg), Beyrut 1399/1979, II, 239-255; İbn Kesir, *es-Siretü'n- Nebeviye* (nşr. Mustafa Abdülvahid), Beyrut 1411/1990, III, 526; M. Hamidullah, *H. Peygamberin Savaşları* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1981, s. 159-179.

“(Ey Muhammedi): Kendileriyle antlaşma yaptığın ve hiç sakinmadan her defasında antlaşmayı bozanlar var ya, savaşta onları ele geçirecek olursan, onlardan sonrakilerin düşünüp öğüt almaları için, onları darmadağın et. Antlaşma yaptığın bir toplumun hiyanet etmesinden korkarsan, sen de aynı şekilde (antlaşmayı) kendilerine at Allah hainleri sevmez.”¹⁴⁰

“Eğer sana hainlik etmek isterlerse (üzülme, çünkü) daha önce Allah’a da hainlik etmişlerdi...”

“... İman edip hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret edinceye kadar size onların mirasından hiç bir pay yoktur. Eğer onlar din hususunda sizden yardım isterlerse, sizinle aralarında sözleşme bulunan bir kavim aleyhine olmaksızın (o müslümanlara) yardım etmek üzerinize borçtur. Allah yapacaklarınızı hakkıyla görmektedir.”¹⁴¹

“Allah ve Elçisinden antlaşma yaptığınız putperestlere ihtardır!”¹⁴²

“...Ancak, antlaşma yaptığınız putperestlerden size karşı bir eksiklik yapmayan ve size karşı hiç kimseye arka çıkmayanlarla olan antlaşmalara, sürelerinin sonuna kadar riayet edin.”¹⁴³

“Onlar size dürüst davrandıkça sizde onlara dürüst davranın.”¹⁴⁴

“Onlar bir mü'mine karşı ne söz, ne de sözleşme gözetirler. İşte bunlar düşmanlıkta aşırı gidenlerdir.”¹⁴⁵

“Antlaşmalarından sonra yemini bozarlar ve dininize dil uzatırlarsa, bu durumda inkarcılığın önderleriyle savaşın. Çünkü onların yeminlerine güvenilmez.”¹⁴⁶

“Yeminlerini bozan, elçiyi sürgün etmeye yeltenen ve ilk önce sizinle uğraşmaya başlayan bir toplulukla savaşmalı değilmi siz? Yoksa onlardan mı korkuyorsunuz? Eğer inanıyorsanız korkmanız gereken Allah'tır.”¹⁴⁷

C-Elçilerin Öldürülmesi

Uluslar arası hukukun en temel ihlallerinden birisi ve bir ülkeye saldırmanın diğer bir çeşidi de o ülkeyi temsil eden elçinin öldürülmesidir. İlk

¹⁴⁰ Enfâl (8), 56-58.

¹⁴¹ Enfâl (8), 71-72.

¹⁴² Tevbe (9), 1.

¹⁴³ Tevbe (9), 4.

¹⁴⁴ Tevbe (9), 7.

¹⁴⁵ Tevbe (9), 10.

¹⁴⁶ Tevbe (9), 2.

¹⁴⁷ Tevbe (9), 13.

çağlardan beri elçilerin dokunulmazlığı uluslar arası hukukun en temel ilkeleri arasında yer almıştır. Çünkü toplumlar arası ilişki kurmanın en sağlıklı yolu bu ilkenin gözetilmesidir. Aksi takdirde diyalog imkanı ortadan kalkacaktır. Bu sebeple Hz. Peygamber de bu hususta ki teamüle riayet etmiş ve azami titizliği göstermiştir.

Hz. Peygamber'in savaşıma sebeplerinden birisi elçisinin öldürülmesi ve ilgili devletin özür dilemeyi reddedip diyeti (kan bedeli) de ödememesidir. Mesela 8/629 yılındaki Mute savaşının sebebi budur. Hz. Peygamber'in Busra valisini İslam'a davet etmek üzere görevlendirdiği elçisi Hâris b. Umeyr'in Hıristiyan Gassânî Emiri Şurahbil b. Amr'in topraklarından geçerken Mute'de adı geçen emir tarafından öldürülmesi üzerine bağlı bulunduğu Bizans imparatorunun doğan zararı ödemeyi reddetmesi bu savaşın sebebidir.

D-Düşmanla İşbirliği

Kur'ân-ı Kerîm'in Mümtahine suresi 9. ayeti savaşı haklı kılan sebepler arasında düşmanla işbirliği yapmayı saymaktadır. Bu saldırının bir başka çeşididir ve savaşın sona ermesinden sonra düşmanla işbirliği yapanlara karşı saldırı meşru hale gelir. Nitekim Hz. Peygamber Hendek savaşı sırasında en tehlikeli dönemde düşmanla işbirliği yapan Benû Kurayza'ya muhasara bittikten sonra bu sebeple cezalandırmak üzere bir sefer düzenlemiştir. Çünkü Medîne'de Hz. Peygamber kendileriyle bir antlaşma yapmış ancak onlar Bedir savaşı sırasında Mekkeli müşriklere silah yardımı yaparak antlaşmayı bozmuşlardı. Sonra *unuttuk ve hata ettik* diyerek özür dilemişler ve Hz. Peygamber de kendileriyle antlaşmayı yenilemişti. Fakat onlar yine Hendek muhasarası sırasında düşman tarafla yeniden anlaşarak Müslümanlarla yaptıkları antlaşmayı bozmuşlar ve Müslümanları arkadan vurmaya iken Hz. Peygamber aldığı istihbaratla onların bu oyununu boşa çıkarmıştı.¹⁴⁸

Mekke'nin fethinden sonra bir türlü düşmanlarla işbirliği yapmaktan vazgeçmeyen bir çok kabileye düzenlenen seriyeler de bu amaca yöneliktir. Bu çerçevede *Cezîme* ve *Dümetü'l-cendel* örnek olarak zikredilebilir.

E-Yabancı Ülkelerde Yaşayıp da Sırf İnançları Sebebiyle Şiddet ve İşkenceye Maruz Kalan Müslümanların Yardım Talebi

Kur'ân-ı Kerîm gayr-ı Müslim bir ülkede yaşayan Müslümanların sırf inançları sebebiyle baskı ve eziyete maruz kalıp da Müslüman ülkeden yardım istemeleri halinde bunu bir savaş sebebi olarak zikreder. Her şeyden önce bir kimsenin inancı sebebiyle baskı ve şiddete maruz kalması bir insan

¹⁴⁸ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, VI, 270; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 230; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VIII, 188.

hakkı ihlalidir. Dolayısıyla hiçbir devletin kendi vatandaşlarına sırf farklı inanç taşıdıkları için baskı yapmaya ve eziyet etmeye hakkı ve yetkisi yoktur. Kur'ân-ı Kerîm bu konuda örnek olarak Fir'avn'ın İsrailoğullarına yaptıklarını zikreder ve onu kınar.¹⁴⁹ Yabancı ülkede yaşayan Müslümanların gördükleri baskı ve eziyet karşısında yardım istemeleri halinde Müslüman ülkenin onların yardımına koşması gerektiğini açık bir şekilde ifade eder:

*“İnanıp da hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret edinceye kadar, onların velâyetinden size bir şey yoktur (onları korumakla yükümlü değilsiniz). Fakat dinde yardım isterlerse (onlara) yardım etmeniz gerekir. Yalnız, aranızda antlaşma bulunan bir topluma karşı (yardım etmeniz) olmaz. Allâh, yaptıklarınızı görmektedir.”*¹⁵⁰

Yine bu bağlamda Mekke'de kalıp da yardım isteyen mü'minlerle ilgili şu ayet de konuyu açıklayıcı niteliktedir:

*“Size ne oldu ki Allâh yolunda ve; “Rabbimiz bizi şu, halkı zâlim kentten çıkar, bize katından bir koruyucu ver, bize katından bir yardımcı ver!” diyen zayıf erkek, kadın ve çocuklar uğrunda savaşıyorsunuz?”*¹⁵¹

Bu ayet Mekke'den Medîne'ye hicret edenlerle beraber gidemeyip Mekke'de müşriklerin egemenliği altında kalmış olan Müslümanların gördükleri eziyet ve işkence sebebiyle ettikleri feryada diğer Müslümanların başka yol yoksa savaşla bile olsa yardım etmeleri gerektiğini ifade etmektedir ki bu hüküm benzeri bütün durumlar için geçerlidir.

Kur'ân-ı Kerîm'in *“Fitneyi kaldırmak ve din Allâh'ın oluncaya kadar savaşma”* emrinin¹⁵² de konuyla ilgisi vardır. Fitnenin bir çok anlamı¹⁵³ olmakla birlikte burada dinden döndürmek için şiddetli baskı yapmak¹⁵⁴ veya ülkeden çıkarmak¹⁵⁵ anlamına geldiği ifade edilmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm Müslümanların imanlarından döndürülmek için maruz kaldığı muameleden bahsetmektedir.¹⁵⁶ Fitnenin adam öldürmekten beter olduğunu ifade eden ayette de bu noktaya dikkat çekilmektedir.¹⁵⁷ Kelimenin Kur'ân-ı Kerîm'de ki yakmak, ateşe atmak, öldürmek, sürgün etmek, saptırmak gibi anlamları¹⁵⁸ da dikkate alındığında dine karşı oluşturulan bu baskı ve kaos ortamının dayanılmaz boyutlarda bir özellik arzettiği söylenebilir. Buna göre bu tür bir baskının oluştuğu ve insanların inançları sebebiyle eziyete maruz

¹⁴⁹ Kasas (28), 4-6; A'râf (7), 137; Şu'arâ' (26), 59; Mü'min (40), 23-26.

¹⁵⁰ Enfâl (8), 72.

¹⁵¹ Nisâ' (4), 75.

¹⁵² Bakara (2), 191, 193.

¹⁵³ Bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, s. 489, “t.g.v” md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 454, “t.g.y.” md.

¹⁵⁴ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, s. 622, “f.t.n.” md.

¹⁵⁵ Ebü'l-Bekâ', *el-Külliyât* (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî), Beyrut 1413/1993, s. 692, “el-Fitne” md.

¹⁵⁶ Bakara (2), 109.

¹⁵⁷ Bakara (2), 217.

¹⁵⁸ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, s. 622, “f.t.n.” md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 560-561, “f.t.n.” md.; Ebü'l-Bekâ', *el-Külliyât* (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî), Beyrut 1413/1993, s. 692, “el-Fitne” md.

kaldıkları bir ülkeye özgürlük ve güvenlik sağlamak amacıyla yapılan savaşın meşru olduğu anlaşılmaktadır. Dinin yalnız Allâh'ın olması da bu ortamın temin edilmesi anlamına gelmelidir. Çünkü Ahmet Küçük'ün de isabetle belirttiği gibi özgürlük ve güvenliğin sağlanması sağlıklı bir tercih yapabilmeyenin en temel şartıdır.¹⁵⁹

Burada bir husus daha ayetin anlaşılmasına yardımcı olabilir. Din kelimesinin sadece Allâh'ın kullarına peygamberleri aracılığıyla bildirdiği yasalar manzumesi değil aynı zamanda kanun anlamı da vardır. Mesela Yûsuf suresinin 76. ayetinde *“Yoksa kralın dinine göre (Yûsuf) kardeşini alıkoyamazdı”* ayetinde din kelimesi *kanun* anlamındadır.¹⁶⁰ Burada da *Fitneyi kaldırmak ve din Allâh'ın oluncaya kadar savaşmak* din ve vicdan özgürlüğü alanında uygulanan baskı ve şiddet kalkıp kaos ortamından çıkarak kanun hakimiyeti sağlanıncaya kadar savaşmak anlamı ortaya çıkar.

*“Onları (size karşı savaşanları) yakaladığınız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne adam öldürmekten daha korkunçtur. Mescid-i Haramda onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Eğer onlar size karşı savaş açarlarsa siz de onları katledin, işte kafirlerin cezası böyledir.”*¹⁶¹

*“Onlarla savaşın ki, fitne (baskı) ortadan kalksın, din yalnız Allâh'ın dini olsun. (Yalnız O'na tapılsın) Eğer (saldırılarına) son verirlerse artık zâlimlerden başkasına düşmanlık olmaz.”*¹⁶²

VIII-Cihad'ın Savaş Boyutu İle İlgili Tespitler:

Kur'ân-ı Kerîm savaşı meşru kılan bir sebebin ortaya çıkması halinde savaşmaya izin vermekle birlikte savaş esnasında da temel insan hakları ve insani değerlerin gözetilmesini ister. Savaşa izin veren ayette *“haddi aşmayın”* ifadesi¹⁶³ bunu amirdir.

Haddi aşmak hangi hallerde ortaya çıkabilir? Bunları şu şekilde hulasa edebiliriz:

a-Savaş dışı unsurların hedef alınması halinde: Hz. Peygamber'in kadınları, çocukları, yaşlıları, din adamlarını, mabetleri, ağaçları ve

¹⁵⁹ Kur'ân'da Toplumsal Sinanma ve Sonuçları (basılmamış doktora tezi, SÜ SBE), Konya 2006, s. 83.

¹⁶⁰ Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 134; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, Beyrut 1420/1999, I, 428, “din” md.

¹⁶¹ Bakara (2), 191.

¹⁶² Bakara (2), 193.

¹⁶³ Bakara (2), 190.

hayvanları saldırıdan masûn sayması, yağma ve işkenceyi yasaklaması,¹⁶⁴ keza Kur'ân-ı Kerîm'in esirlere iyi muamele edilmesini emretmesi¹⁶⁵ bu açıdan haddi aşmamanın ne anlama geldiğini açık bir şekilde anlatmaktadır. Buna göre savaş esnasında Müslüman askerin muhatabı sadece kendisine karşı savaşan unsurlardır. Bunun dışındakiler yani sivil hedefler savaş dışıdır ve aksi bir durum açık bir saldırı haline dönüşür ve sonucunda bu eylemi gerçekleştirenler cezalandırılırlar.

b-Aşırı güç kullanımı ve şahsî intikam saikiyle hareket edilmesi halinde: Kur'ân-ı Kerîm savaş sırasında düşmanın şerrini defedecek miktardan fazla güç kullanımını yasaklamıştır.

*"Kim size saldırırsa, onun size saldırdığı kadar siz de ona saldırın; Allah'tan korkun, bilin ki Allâh (günâhlardan) korunanlarla beraberdir."*¹⁶⁶

Kur'ân-ı Kerîm şahsî intikam duygularıyla yapılan savaşın amaçtan sapma olduğuna işaret ederek bu tür saiklerle hareket etmeyi yasaklar. Mesela müşrikler Uhud'da savaş başladığında şehit olan Müslümanların organlarını keserek intikam yoluna gitmişlerdi. Ebû Süfyân'ın karısı Hind onlardan bir dizi yaparak boynuna takmış, kininden Hz. Peygamber'in amcası Hamza'nın ciğerini çıkararak çiğnemişti.¹⁶⁷ Bunlardan son derece etkilenen Hz. Peygamber ve Müslümanlar derin üzüntünün tesiriyle onlara benzeri görülmemiş bir şiddet uygulama hislerine kapılınca Nahl suresinin şu 126-127. ayetleri nazil oldu:¹⁶⁸

"Eğer ceza verecekseniz size yapılanın misli ile ceza verin. Ama sabrederseniz, elbette O, sabredenler için daha hayırlıdır. Sabret! Senin sabrın da ancak Allah'ın yardımı iledir. Onlardan dolayı kederlenme, kurmakta oldukları tuzaktan kaygı duyma!"

Ayet saldırı karşısında Müslümanların mukabelede bulunmalarının hakları olduğunu, ancak gerekenden fazla şiddet ve güç kullanımının haddi aşmak olacağını, bunun şahsî intikam çerçevesine gireceğini belirtmektedir ki Mâide suresinin ikinci ayetinde müşriklerin haksızlık ve eziyetlerinin mü'minleri kin ve intikama sevketmemesi gerektiği açık bir biçimde ifade edilmektedir. Daha başta belirtildiği gibi bazı alimlerin cihada belli bir süreçten sonra izin verilmesinin sebeplerinden birisi olarak nefis eğitimini

¹⁶⁴ Müslim, "Cihâd", 2; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 82; Tirmizî, "Siyer", 48, "Cihâd", 14; İbn Mâce, "Cihâd", 38; Dârimî, "Siyer", 5; Mâlik, Muvatta', "Cihâd", 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 300; IV, 240; V, 358; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdi Abdülmecid es-Silfi), Haydarabad 1322, XI, 179, nr. 11562; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed A. Atâ), Beyrut 1414/1994, IX, 84, nr. 17949; 90-91, nr. 17966.

¹⁶⁵ İnsan (76), 8-9.

¹⁶⁶ Bakara (2), 194.

¹⁶⁷ İbn Hişâm, *es-Sire*, III, 34.

¹⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VII, 664-666; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti'l-Hayât), XV, 138-139.

göstermelerinin ne kadar isabetli bir yorum olduğunu bu olay ortaya koymaktadır. Bütün bunlar cezalandırmada ancak misliyle mukabelenin caiz olduğunu, ötesine ise izin verilmediğini gösterir.

c-Karşı tarafın barış teklifine ya da savaşı bırakmış olmasına rağmen savaşmaya devam edilmesi halinde: Kur'ân-ı Kerîm, karşı tarafın barış teklif etmesi halinde Müslümanların bunu kabul etmelerini, saldırılarını durdurmaları halinde Müslümanların da durmasını istemektedir ki aksi bir durum haddi aşmaktır. Mesela şu ayetler bunu ifade etmektedir:

*“Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et. Çünkü O iştendir, bilendir.”*¹⁶⁹

Taberî bu ayetin anlamı ile ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: “İslam'a girmek, cizye vermek suretiyle İslam ülkesi vatandaşı olmayı kabul etmek, barış antlaşması imzalamak (müvâde'a) gibi barış ve sulh yolunda bir tercihte bulunurlarsa sen de barışın yanında yer al ve kabul et.”¹⁷⁰

*“O halde onlar, sizden uzak dururlar, sizinle savaşmazlar ve sizinle barış içinde yaşamak isterlerse, Allâh size, onlara saldırmak için bir yol vermemiştir.”*¹⁷¹

Savaştan vazgeçenler ya da Müslümanlarla arasında barış antlaşması bulunan bir ülkeye sığınanlara karşı savaş bitmiştir. Bunların eş ve çocukları da dahil olmak üzere ailesi ve mal varlığı dokunulmaz olup onların hayrına olacak bir muamele dışında yaklaşım göstermek yasaktır.¹⁷² Aksi bir davranış haddi aşmak anlamına gelir.

IX- Tevbe, 9/ 29. Ayetin Yorumu:

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 عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

“Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allâh'ın ve Elçisinin harâm kıldığını harâm saymayan ve gerçek dini din

¹⁶⁹ Enfâl (8), 61.

¹⁷⁰ Taberî, *Câmi 'u l-beyân*, VI, 278.

¹⁷¹ Nisâ' (4), 90.

¹⁷² Taberî, *a.g.e.*, IV, 201.

edinmeyen kimselerle, küçül(üp boyun eğ)erek elleriyle cizye verecekleri zamana kadar savaşın.”

Batılı araştırmacılar arasında Müslümanların sürekli savaş halinde oldukları, karşılaştıkları gayr-ı Müslimlere öncelikle Müslüman olmalarının teklif edileceği, kabul etmezlerse Müslüman hakimiyetine boyun eğerek cizye vermelerinin isteneceği, bunu da kabul etmezlerse savaşın başlayacağı şeklinde bir anlayış hakimdir. Bu fikir, batılı araştırmacılar arasında o kadar yaygındır ki bu konuyu işleyen her hangi bir kitaba bakıldığında bu düşünce ile karşılaşmamak neredeyse imkansızdır. Bu tez, Tevbe suresinin 29. ayeti ve bazı hadislerle¹⁷³ de temellendirilmektedir.

Öncelikle bir hususa işaret etmek gerekir ki o da İslam hukukunda ki hakim telakkiye göre savaşın sebebi karşı tarafın Müslümanlara saldırısıdır. Hanefîler, Mâlikîler ve Hanbelîler bu görüştedir.¹⁷⁴ Şâfiîler'in savaşın sebebini küfür olarak görmelerinin gerekçesine de az yukarıda yer verdik. Hz. Peygamber hiçbir zaman ilk savaşa başlayan taraf olmamıştır. Savaşlarının sebebi az yukarıda izah edilmişti. Bu sebeple bu ayetin Müslümanlara düşmanlığı bulunmayan gayr-ı Müslim bir ülkeye sırf dini sebebiyle saldırıda bulunulacağını ifade ettiği şeklinde bir yorum çok fazla tutarlılık arzetmez.

Tevbe suresinin bu ayeti hicretin 9/630 yılında nazil olmuştur. Yani Müslümanların sürekli saldırı altında oldukları, ihanete uğradıkları, biraz da güçlendikleri için bertaraf edilmesi gereken ciddi bir düşman olarak telakki edildikleri bir dönemde yani saldırıya maruz kaldıkları savaş ortamında gelmiştir. Bu sebeple adı geçen ayet ve aynı doğrultudaki hadisler Müslümanlara, sırf farklı dinden oldukları için diğer devletlerle doğrudan bir savaşı emrediyor değildir. Dolayısıyla *az yukarıda sıralanan savaşı meşru kılacak sebeplerin oluşması durumunda* karşı tarafa öncelik sırasına göre bu teklifler yapılacak ve hangisini kabul ederlerse Müslümanlar da ona göre tavır takınacaklardır.

Sonuç

Cihâd sadece elde silah savaşmak değildir. Savaş onun bir boyutudur. İslam alimleri, cihadı insanlığın temel değerlerine düşman olan şeytan, nefis ve açık düşmanla mücadele olarak anlarlar.

Cihadın savaş boyutu diğer kısımları içinde en çok dikkati çeken yönü olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in cihad ayetleri ve Hz. Peygamberin uygulamaları dikkatli bir şekilde incelendiğinde cihadın şiddete refans olabilecek bir

¹⁷³ Müslim, “Cihâd”, 2; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 82; Tirmizî, “Siyer”, 30, 47; İbn Mâce, “Cihâd”, 38; Dârimî, “Siyer”, 38; Mâlik, Muvatta’, “Cihâd”, 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 352, 358.

¹⁷⁴ M. Sa'îd Ramazan el-Bütî, *el-Cihâd fi'l-İslâm*, Dimaşk 1414/1993, s. 94; Ahmet Özel, “Cihâd”, *DİA*, VII, 528.

yönünün olmadığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in savaş sebepleri tarihi olarak ortadadır. Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili ayetleriyle birlikte değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in bütün savaşlarının, saldırı değil savunma karakteri arzettiğini söylemek mümkündür.

Savaş esnasında da Hz. Peygamber Kur'ân'ın emrinin bir uygulaması olarak savaş dışında kalan hiçbir varlığa zarar verilmesine izin vermemiş, işkence gibi insanlık dışı uygulamalar konusunda askerlerini bilinçlendirmiştir. Onun öğretisine göre savaşın muhatabı sadece savaş halindeki silahlı askerdir.

Dâru'l-harb kavramı dini sebebiyle saldırıyı hak eden, Müslüman yapılması ya da Müslüman egemenliğine boyun eğdirilmesi gereken gayr-ı Müslim ülke anlamında değildir. Müslüman ülke ile arasında barış antlaşması olmadığından her an saldırabilecek konumda bulunan gayr-ı Müslim ülke demektir ki Müslümanların teyakkuz/alarm durumunda bulunmaları gerektiğini ifade eder.

Tevbe suresinin 29. ayeti doğrudan saldırı anlamında bir hükmü değil savaşı meşru kılan sebeplerin oluşması halinde savaş öncesi teklifleri ihtiva etmektedir.

Savaş sonrası uygulamalara gelince Hz. Peygamber savaşın galibiyetle sonuçlanmasından sonra savaş esirlerine insani muamele dışında bir harekete izin vermemiş, himayesi altında yaşayan gayr-i müslimlerin bütün unsurlarıyla din ve vicdan hürriyetlerini, can güvenliklerini, mal emniyetlerini temin etmiş, namus, şeref ve haysiyetin korunması, akıl ve düşünce hürriyetinin muhafazası prensiplerine sadık kalmıştır. Sadece bu hakları koruma karşılığında ödeyebilecek durumda olanlardan askerlik yapmadıkları için cüz'i bir vergi olan *cizye* talep etmiştir.

Kur'ânın emirleri ve Hz. Peygamberin uygulamalarından hareketle İslam hukukçuları bütün toplumların insan haklarında eşit olduğu, uluslararası ilişkilerde barış ve adaletin esas alınması gerektiği, barış durumunda diğer devlet vatandaşlarının kazanılmış haklarına saygı gösterileceği, savaş durumunda düşmanın şerrini def edecek sınırın aşamayacağı, savaş esnasında savaşa katılanlarla onlara destek verenler dışında hiç bir kimsenin hedef seçilemeyeceği, esirlere kötü muamele ve işkence yapılamayacağı, temel ihtiyaçlarının karşılanacağı, müslüman devletlerin diğer devletlerle yaptıkları antlaşmalara saygı gösterileceği, savaşı gerektiren durumlarda karşı tarafa haber verip ikaz etmeden savaşa başlanamayacağı prensiplerini kabul etmişlerdi. Bu prensipler tarihi süreç içerisinde bütün İslam toplumlarında gözetilmiştir.

AL-ṬŪFĪ- CENTRED APPROACH TO AL-MAŞLAḤAH AL-MURSALAH (PUBLIC INTEREST) IN ISLAMIC LAW

Dr. Saim KAYADİBİ*

Maslahat-ı Mürsele'ye (Public Interest) et-Ṭūfī- Merkezli Bir Bakış

Bu araştırma, İslam Hukuku'ndaki Maslahat-ı Mürsele'nin (public interest) Nejmeddin el-Ṭūfī (657-716/1259-1316) bakış açısıyla metodolojik bir değerlendirmesidir. Maslahat konseptine genel bir atıf yaptıktan sonra Ṭūfī'nin köktenci fikirlerini, bu konudaki seçkin risalesi "Risalet el-Maslaha" yi göz önünde bulundurarak, tercümesiyle birlikte inceleyip ortaya koymak.

Ṭūfī'nin maslahat anlayışı daha çok nass ve ijmâ' ile karşı karşıya geldiği zaman "tahsis" ve "beyân" yoluyla tercihinin yapıyor olması dikkatleri üzerine çekmektedir ki bu İslam Hukuku'nun gelişmesine maslahat prensibiyle önemli bir katkı sağlamaktadır.

Introduction:

Najmaddīn al-Ṭūfī as a leading personality in the concept of maşlaḤah, he had emphasised the importance of the concept of maşlaḤah, which is suitable to apply to all other social areas related to the actual human relations, the exceptions upon the areas which deal with ibādāt (worshipping) and the muqaddarāt-i shar'iyyah (determined values of shari'ah). His fundamental views about maşlaḤah made him well known and brought the attention to the intellectual atmosphere not only in his school of law, Ḥanbali madhhab, but also the whole schools of law in general. According to his studies, maşlaḤah, is preferred through the methods of takhşış (particularization) and bāyān (clarification) to prevent the possible contradictions between maşlaḤah and the other two principles naş (text) and ijmā' (consensus).¹

Ṭūfī's work "*Risālah al-MaşlaḤah*" is the best explanation from his observations of maşlaḤah. Since the concept of maşlaḤah is a very essential component for the development of Islamic law, Ṭūfī's work has not put in

* Dr. Saim Kayadibi: Associated with the University of Durham, School of Gov & Intl. Affairs/ Institute of Middle Eastern and Islamic Studies, PhD in Islamic Law United Kingdom, email: skayadibi@yahoo.com

¹ Najmaddīn al-Ṭūfī Abur Rabī' Sulaymān b. 'Abdulqawī b. 'Abdulkarīm b. Saīd (657-716/1259-1316) "*Risālah fil MaşlaḤah al-Mursalāh*", p: 46-48, Beirut, 1324.

much account for centuries only until the last century which some works have been done, as will be mentioned later, that transformed Ṭūfī's maşlahah in the intellectual agenda. No body has overtaken him in the extremely methodological investigation about maşlahah, legal principles where in rulings, compatibility to maşlahah of the legal principles in rulings.²

Ṭūfī addresses the ḥadīth “no harm shall be inflicted or reciprocated in Islām”³ which explains the concept, maşlahah is stronger than all other Shar'ī evidences and that does not necessarily mean to abolish the naş and ijmā'. It is obvious that in the process of the first creation, in the hereafter and in the continuation of life, Allah (swt) consider the maşlahah of human beings. How could it be possible not to consider the Shar'ī maşlahah alongside with human beings? As Shar'ī maşlahah are related with the protection of five essential values of humans -namely, religion, life, intellect, lineage, and property-, it becomes more crucial for further consideration. Nevertheless, it is not possible to ignore the maşlahah. When naş, ijmā' and other shar'ī evidences contradict to maşlahah, maşlahah becomes the primary sources through the methods of takhşīş (particularization) and bāyān to mediate shar'ī evidence.⁴

Ṭūfī articulated his manifestation in a resālah (thesis) with a great detail when he was interpreting the thirty second ḥadīth, “Harm is neither inflicted nor reciprocated in Islam”⁵, of Nawawī's (676/1277) forty ḥadīth (al-Arba'in an-Nawawīyah). Jamāleddīn al-Qāsimī (1332/1914), Syrian scholar, had published the resālah in a new version with that selected parts of the interpretation which is related to the maşlahah, he included footnotes and another three resālah that is called “*Resalah fil-Maşlahati Mursalat*” under the name of “*Majmū' Resāil fī Uşūlil Fiqh*” in Beirut 1324/1906. In addition to al-Qāsimī's work, Rashīd Rezā had published the resālah with al-Qāsimī's footnotes in Majallah al-Manar in volume 9, part 10 dated 1906. Later Muştafā Zayd had prepared an independent work about al-Ṭūfī and he published its wholly elucidated, criticized text with considering different copies of the resālah. 'Abdulwahhāb Khallāf (d.1375/1956) quoted Muştafā Zayd's elucidation in his work “*Maşādir al-Tashrī' al-Islāmī fī mā lā Naşşah fihī*” (Dār al-Qalam 1993, Kuwait) between 105-144 pages. Once again it was published by Kāşif Hamdi Okur in Islamic legal philosophy researches book,

² Khallāf 'Abdulwahhāb (d.1375/1956) “*Maşādir al-Tashrī' al-Islāmī fī mā lā Naşşah fihī*” p: 105, Dār al-Qalam 1993, Kuwait

³ Ibn Mājah “*Sunan*”II, 784, ḥadīth no: 2340; Shātībī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsa Al-Ghimāṭī (d.790/1388) “*al-Muwāfaqā'āt*”, III, p:17. Ed. Abd-Allah Diraz. Dār al-Ma'rifah, Beirut. 1997.

⁴ Koca Ferhat “*Islam Hukukunda Maslahat'ı Mursalat ve Necmeddin el Ṭūfī'nin bu konudaki görüşlerinin deġerlendirilmesi*”, ILAM Research Magazine, v: 1, no:1, p: 93-122, İstanbul, 1996; Riza Rāshīt “*al-Manār*” v: 9, no: 10, Cairo, 1909; Uyanık Mevlüt “*Qur'ān'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*” translated by Kasif Hamid Okur, p: 219, Ankara, 1997; Kayadibi Saim “*Istihsān (Juristic Preference) the forgotten Principle of Islamic Law*”, p:310, unpublished PhD dissertation, University of Durham, 2006.

⁵ Ibn Mājah “*Sunan*”, II, 784, ḥadīth no: 2340.

“*Maqāṣid wa Ijtihād*” between 275-291 pages in 2002 with Turkish translation.

Najmaddīn al-Ṭūfī's actual name is Abur Rabī' Sulaymān b. 'Abdulqawī b. 'Abdulkarīm b. Saīd. He was born in a village called Tūfa near to Baghdād in Iraq, lived during the Mamluk dynasty in Egypt. He is one of the pupils of Ibn Taymiyyah (d.728/1328), distinguished, giving attention to an intellect value, well known by his high intelligence and having good memory in Hanbali school of law. He spent all his live obtaining knowledge in Baghdād, Damascus, Hijaz, Egypt and Palastine; he lived in a modest life. He was a man of independent thought, brave for presenting his ideas in every discussion. He had written more than fifty books in several fields; Ḥadīth, Tafṣīr (interpretation of the Qur'ān), Principles of the religion, fiqh (rulings), Uṣūl al-fiqh (Principles of Islamic Jurisprudence), polemics, linguistic, literature, history, etc. Because all his writings are in the method of Hanbali school of law, he was considered as one of the focal personalities in the school. He was, an extremist leading personality in the concept of maṣlahah according to Abū Zahrah and was condemned, exiled, imprisoned due to his extremist ideas of maṣlahah and was accused of being rebellious to his “School”, being inclined to Shi'ī and Rāfizi.⁶

After mentioning maṣlahah in general, Ṭūfī's “*Resālah fil-Maṣlahatil Mursalah*” will be illustrated in detail that expresses the main idea of his regarding the concept of maṣlahah.

Maṣlahah in general:

Maṣlahah, one of the controversial sources of Islamic law in principle, is based on benefit and avoiding hardship. The istiṣlah is a proper basis for legislation, when the maṣlahah is identified and the mujtahid does not find an explicit ruling within the texts, the Qur'ān, sunnah, ijmā', and qiyās, then the jurist can resort for further steps to protect the human's benefit and to prevent corruption on earth.⁷ There is an important point of maṣlahah which is, it should not be contradictory with the Sharī'ah, it actually means that the performed ruling should never contradict the spirit of the Sharī'ah and its general objectives.

For this Shāṭibī (d.790/1388) point out⁸ that the purpose of the Sharī'ah is to promote people's welfare and prevent corruption and hardship, it is

⁶ Khallāf “*Maṣādir*”; p:96; Ibnul 'Imad al-Ḥanbalī “*Shazar'atuz Zahab*”, 6/39-40, Beirut; Ibn Hajar al-Asqalānī “*al-Durarul Kāminah*”, 2/154-157, Beirut; Abū Zahrah “*Imām Mālik*”, p: 376, translated by Osman Keskiöglu, Ankara, 1984; Al-Būṭī, M. Sa'īd Ramaḍān “*Dawābiḥul Maṣlahah fi al-Shar'atil Islāmiyyah*” p: 202, Beirut, 1986; Ismāīl, Sha'bān Muḥammad “*Uṣūl al-Fiqh Tārikhuhu wa Rijāluhu*”, p:322, Dār al-Salam, 1998, Cairo.

⁷ Kamali, Muḥammad Hāshim, “*Principles of Islamic Jurisprudence*”, p: 268, Islamic Text Society, 1997, Cambridge.

⁸ Al-Shāṭibī “*al-Muwāfaqā'ī*”, v: 2, p: 3.

clearly explained in the Qur'ān “We have not sent you but as a mercy for all creatures”⁹, and “Allah never intends to impose hardship on people”¹⁰, also Allah (swt) describes to mankind in the sūrah al-Mā'idah (5/6) that His main purpose of revelation in religion is to remove hardship “Allah does not want to place you in difficulty, but He wants to purify you”.¹¹

Definitions of maşlahah:

Etymologically it means: benefit/beneficial, appropriate/suitable, convenient etc. Literally, maşlahah (benefit) is opposite mafsadah (evil) according to Lisān al-Arab. In al-Mu'jam al-Wasīf, maşlahah is removal of evil. The word maşlahah is an infinitive noun of the root (ş-l-ḥ). Its plural form is maşāliḥ and it is synonymous with istişlāḥ. Mafsadah is its precise antonym. The verb “şaluḥa” means something has become beneficial or suitable. When somebody “aşlaḥa”, means he removes the evil and when something is “işṭalaḥa” it means it became ready to get rid of the evil in it.¹²

Mursalah means unrestricted. According to Lisān al-Arab, the verb “arsala” something means he removed the restriction or ignored it¹³.

Technically, maşlahah mursalah is defined by Shāḥibī as “I mean by maşlahah that which concerns the subsistence of human life, the completion of man’s livelihood, and the acquisition of what his emotional and intellectual qualities requires of him, in an absolute sense”¹⁴

It is precisely more technically defined as “a consideration which is proper and harmonious (wasf munāsib mulā'im) with the objectives of the lawgiver; it secures a benefit or prevent a harm; and the Qur'ān or sunnah provides no indication as to its validity or otherwise.”¹⁵

It is obvious that the concept of maşlahah has very close relationship with maqāşid al- Sharī'ah (objectives of the Sharī'ah) as maqāşid briefly defined: obtaining the maşlahah (benefit) and preventing mafsadah (evil). These two concepts (maşlahah and maqāşid) may sometimes be interchangeably used. The first significant work has been done by Ghazālī (d.505/1111) since his master al-Juwaynī, in Ghazālī’s following expressions, the direct relation between the two could be realized: “in a real sense

⁹ Qur'ān: al-Anbiyā': 21/107.

¹⁰ Qur'ān: Sūrah Al-Ḥajj, 22:78.

¹¹ Qur'ān: an-Mā'idah: 5/6.

¹² Haçkalı Abdurrahman “*İslam Hukuk Tarihinde Maşlahat Tanımları ve Bunların Analizi*”, p: 47-61, İslami Araştırmalar Magazine, v: 13, no: 1, 2000.

¹³ Ibn Manzūr, Jamāluddīn Muḥammad ibn Mukarram al-Anşārī, (d.711/1311) “*Lisān Al-'Arab*”, Ṭaba'ah Bulāq, Manşūrah, Cairo.

¹⁴ Al-Shāḥibī “*al-Muwāfaqāt*”, v: 2, p: 25.

¹⁵ Badrān, Abū al-'Aynāyn Badrān “*Uşūl al-Fiqh al-İslāmī*”, p: 210, Muassasah Shabāb al-Jāmīah, Alaxandria, 1404/1984..

maṣlaḥah consists of obtaining manfa'ah (benefit) and prevent maḍarrāt (evils). However, we do not use that meaning... by the term of maṣlaḥah, we mean, to protect the objectives of the Sharī'ah (maṣlaḥah al- Sharī'ah) which consist of five essential values, namely religion, life, intellect, lineage and property.”¹⁶

Types of Maṣlaḥah

Ibni Āshūr (d.1973), first of all, divides maṣlaḥah into two types: a- al-Maṣlaḥah al-Āmmah (public benefit) which is a benefit that is useful to all, or to the majority of the community, b- al-Maṣlaḥah al-Khāṣṣah (specific benefit): individual consideration of the benefits for people.¹⁷

With regard to the social order, it is considered in three groups: a- Ḍarūriyyāt (essentials), b- Ḥajjiyyāt (complementary), Taḥsīniyyāt (embellishments) also known as Kamāliyyāt.

In another consideration regarding to the whole community, its groups and individuals, it is a- Kullī (whole), b- Juz'ī (partial). Lastly it is considered in three types in respect of the people's situations a-Qaṭ'ī (definite), b-Zannī (speculative), c- wahmī (superstitious).¹⁸

Briefly the main division of the maṣlaḥah is as follow:

Ḍarūriyyāt (essentials): those which the lives (life) of people depend and whose neglect causes total disruption and anarchy. Ibn-ul Ḥājib, al-Qarāfī, and al-Shāṭibī considered the five essential values namely religion, life, intellect, lineage and property, Qarāfī adds the sixth essential, protecting honour which is attributed to Ṭūfī.¹⁹ The first five essentials must not only be upheld but also protected against any real or unexpected threat to their safety. Destroying one of the five essential values is ḥarām according to Ghazālī.²⁰ The five values would be protected in two ways: a- maintaining the subsistence, b-removing the disruptions.²¹

Ḥajjiyyāt (complementary-needed): if the gaining of this maṣlaḥah is neglected it might cause hardship in the life of the community but does not cause its collapse. Shāṭibī (d.790/1388) says ḥajjiyyāt those are needed for tawassī (widen) and raf'ul ḥaraj (avoiding the hardships). If those are not taken into consideration subjects would face harm and difficulties. However,

¹⁶ Ghazālī, “*al-Muṣtaṣṣā*”, p: 174-179.

¹⁷ Ibn Āshūr, Muḥammad Ṭāhir (d.1973) “*Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*” (Islam Hukuk Felsefesi, Gaye Problemi), p: 123, Raḡbet, translated by Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1999.

¹⁸ Ibn Āshūr, ibid: p: 138.

¹⁹ Ibn Āshūr, ibid: p: 139.

²⁰ Ghazālī, “*al-Muṣtaṣṣā*”, 1/288.

²¹ Shāṭibī “*al-Muwāfaqā*”, 2/8.

those difficulties are not as dangerous as neglecting the essentials.”²² Thus contain the field of *ibādāt* (worship) the concessions (*rukhaṣ*) that the *sharī’ah* has granted for the sick, for the travellers, permitting them not to indulge in fasting and to shorten the prayers (*salāt*), as the aims are to avoid hardship.

Tahṣīniyyāt: also known as **Kamāliyyāt** (embellishments): this one is a completion to the first two *maṣlaḥahs*. It represents interest and awareness of the *mukallaf* (subject). As *Shāṭibī* indicated that it may be summarized as part of the moral constitutions in the field of *ibādāt* such as eliminating dirties; considering all types of cleanness, in the field of customary matters such as good conduct in eating, avoiding wastefulness in consumption, in the field of transactions such as preventing to sell something which is impure, leftover of water and food and in the field of *jināyat* (criminal offence) such as prohibition of killing women, children and religious man whilst in *jihād* fall within the scope of *tahṣīniyyāt*.²³ Therefore *sad al-ḍarā’i*’ (blocking the means) is considered as a kind of *tahṣīniyyāt*.

Shurūt (Conditions) of Maṣlaḥah Mursalah

Some strict and indisputable conditions have been set for *maṣlaḥah* to be a valid source.

A vital condition of *maṣlaḥah* is that it must be appropriate to the objectives of *Shārī’* (lawgiver). *Ghazālī* remarked “interpreting the *maṣlaḥah* as protecting the *maqāṣid al-Sharī’ah* (objectives of Islamic Law) objectives of the lawgiver), nobody would oppose obeying the *maṣlaḥah* unless they could produce positive evidence”²⁴. “We occasionally consider *maṣlaḥah* and rulings when indications interchangeably reflected one another”.²⁵

Following the conditions intended to ensure that the concept of *maṣlaḥah* is not arbitrarily established out of an individual’s desire in legislation.

1- *Maṣlaḥah* must not be in conflict with a principle or value which is sustained by the *naṣ* (text) or *ijmā’* i.e. it is not contradictory to a definitive indication or evidence.²⁶

2- *Maṣlaḥah* must be genuine (*haqīqīyyah*) as opposed to inaccurate (*wahmīyyah*), which is an improper ground for legislation. For example the recording of marriages in the court and issuing marriage certificates,

²² Ibid , 2/10-11.

²³ *Shāṭibī* “*al-Muwāḥḩaqā*”, v: 2, p: 327.

²⁴ *Ghazālī* ibid, v: 1, p: 311.

²⁵ *Ghazālī*, “*Al-Mankhūl min Ta’līqāt Al-Uṣūl*”, p: 355, Al-Ṭab’ah Al-Thāniyah, Dar Al-Fikr Al-Arabi, Damascus.

²⁶ *Aṭṭār*, ḩasan bin Muḩammad bin Maḩmūd (d.1250/1835) “*ḩāshiyah ‘alā Sharḩ Jalāl al-Maḩallī ‘alā Jam’u Al-Jawāmi’*”, part 2. p: 339, Maṭba’ah ‘Ilmiyyah, Egypt, h.1316.

recording contracts in the registry department prevents shahādāt al-zur (false testimony) and stabilizes the mu'āmalāt (trade contracts)²⁷.

3- Maṣlahah must be kullī (general) so as to secure its benefits and prevent harm as a whole, not to a particular person or group of people.²⁸ Besides these conditions, Imām Mālik (d.179/795) considers further two other conditions as follows;

4- The Maṣlahah must be ma'qūlah (rational) and acceptable for the people of comprehend.

5- Maṣlahah must prevent or eradicate hardship from people, which the Qur'ān expresses in the sūrah al-Mā'idah (5:6) "God never intends to impose hardship upon people"²⁹, yet Ghazālī (d.505/1111) maintained that maṣlahah must be ḍarūriyyāt (essentials) for its validation.³⁰

Consequently, the main purpose of the law is to obtain the benefits (jalbul ṣalāḥ) and avoid evils (daf'ul fasād). Maṣlahah would be obtained by improving the man's situation and removing its evils, because man is the vicegerent on the earth and holder of His truth therefore making him peaceful would reflect in world peace too.³¹ If the evaluation of the maṣlahah and mafsadah were the responsibility of mankind Shārī's objectives would be facing the danger of not being practiced. In that sense, Shāṭibī says "in the religious context the aim of obtaining the benefits (jalbus ṣalāḥ) and avoiding evils (daf'ul fasād) are to provide the needs of this world for the sake of the hereafter and not providing personal desires or avoiding personal hatreds. Religion prevents people from following their desires and guides them to be a servant of Allah".³² Allah indicates this clearly in the Qur'ān as: "And if the truth had been in accordance with their desires, verily, the heavens and the earth, and whosoever therein would have been corrupted."³³

Resālah fil-Maṣlahah al-Mursalah

Tūfī commences with the ḥadīth "Harm is neither inflicted nor reciprocated in Islām"³⁴, attempting to evaluate by its sanad (source), lafiẓ (enunciate) and ma'nā (meaning) emphasizing that it would not be doubted

²⁷ Zuhailī, "Uṣūl", part 2, p: 799.

²⁸ Khallāf "Ilm" p: 87; Badrān "Uṣūl", p: 214.

²⁹ Shāṭibī, "al-I'tisām", part 2, p: 307-314, Beirut.

³⁰ Ghazālī, "al-Mustasfa", part 1, p: 141.

³¹ Ibn Ashur, "Maqāṣid", p: 121.

³² Shāṭibī "al-Muwāḥḩaqā", v: 2, p: 29-30.

³³ Qur'ān: al-Mu'minūn 23/71

³⁴ Ibn Mājah "Sunan", II, 784, Ḥadīth no: 2340.

about the reality of the ḥadīth, then starts the subject with the title of “legal proofs” (adillah al-shar’iyyah)³⁵

Know that the sources of law (adillah al-shar’iyyah) are 19 that are determined by induction.³⁶ As far as the scholars are concerned, no more sources are available. These sources are in sequence; first one is the Qur’ān, then sunnah, consensus of the community (ijmā’ ummah), consensus of the Madīnīs, analogy, opinion of the Companions, public interest (maṣlaḥati mursalah), presumption of continuity (istishāb), original purity (barā’ati aṣliyah), custom (‘urf), induction (istiqrā’), blocking the means (sad al-dharā’i’), inference (istidlāl), juristic preference (istiḥsān), accepting lesser (akhz bil akhaf), prevention (iṣmah), consensus of Kūfa, consensus of the ahl al-bayt and consensus of the four caliphs that are some accepted unanimously and some controversially. Understanding of these sources with their scope, extent, reality, detail of rulings is mentioned in the principle of Islamic Law.

Later, the Prophet’s ḥadīth “Harm is neither inflicted nor reciprocated in Islām”³⁷, requires obtaining benefits (maṣāleh), and refuting (nafy) evils.³⁸ Since ḍarar (harm) is an evil itself, shari’ah avoids the evil and requires the benefit that is al-maṣlaḥah, because these two concepts, maṣlaḥah and mafsadah, are contradict, there is not exist intermediary between them.

The strongest proof:

Investigation of al-maṣlaḥah al-mursalah (public benefit) in the side of Najmaddīn al-Ṭūfī requires its original source. Therefore his prominent text “*Risālah al-Maṣlaḥah*” will be presented here. His fundamental views about the concept are as follows:

The strongest proof of the 19 proofs is naṣ and ijmā’ that are either conform to maṣlaḥah or oppose to it, if these two ratify maṣlaḥah, how well the recompense! then no dispute. In three proofs, naṣ, ijmā’ and obtaining maṣlaḥah which is deduced from the ḥadīth “Harm is neither inflicted nor reciprocated in Islām”, have met in one ruling. Nevertheless, it is not possible to ignore the maṣlaḥah when naṣ ijmā’ and other Shar’ī evidences contradict

³⁵ See Khallāf “*Maṣādir*”, p: 106-109; the translation of Ṭūfī’s Maṣlaḥah, Qasimī’s work was considered as a basis, some mistakes in this work are revised comparing it with Muṣṭafa Zayd’s work. It was translated by Kasif Hamdi Okur into Turkish with pointing the sign of “krs” (cf) in related points. In addition to that some necessary sub-titles, which was put by Muṣṭafa Zayd, were added to explain the focal points and some explanatory notes were added when its necessary. Thus, final published work by Kaşif Hamdi Okur is also taken into consideration during this work.

³⁶ Ṭūfī had quoted these proofs from Qarāfī (d. 684/1285), the last sentence is an inclusion of Ṭūfī. Qasimī had claimed that he discovered extra 26 proofs by induction (istiqrā’), increased the amount of proofs 45, see: Kaşif Hamdi Okur (*Naṣ ve Maṣlaḥat*) “*Maqaṣid ve Ijtihād*” p: 275.

³⁷ Ibn Mājah “Sunan”, II, 784, ḥadīth no: 2340.

³⁸ Cf 17.

to maṣlahah, maṣlahah becomes the primary sources through the methods of takhṣīṣ (particularization) and bāyān (clarification) to mediate Shar'ī evidence. However, it does not mean to violate naṣ and ijmā' or no longer to be a part of an activity in rulings, as priority of sunnah to the Qur'ān in rulings due to its elucidatory role.

Determination of the hypothesis is that naṣ and ijmā' either wholly obtain harm, evil or vice-versa, if they do not obtain harm, evil then, are conformed to care of maṣlahah,³⁹ if they require harm; harm either would be whole of the meaning or some part of it, when the meaning of them is wholly acquired, it must be excluded from the ḥadith of the Prophet (pbuh) "Harm is neither inflicted nor reciprocated in Islām" such as prescribed penalties (al-ḥudud), punishments (al-'uqūbāt) crime, on property, life and chastity, when the meaning of the harm is partly acquired that requires a specific proof, then it is applied, however, if it does not necessitate a specific evidence, since consideration of the total of the evidence is preferred, naṣ and ijmā', then, have to be particularized based on the ḥadith "Harm is neither inflicted nor reciprocated in Islām".⁴⁰

Perhaps, you may say that the principle of acting upon maṣlahah by the way of takhṣīṣ (particularization) and bāyān (clarification), based on the ḥadith of the Prophet (pbuh) "Harm is neither inflicted nor reciprocated in Islām" is not dominant over ijmā', because ijmā' is a definite source, however the principle of acting upon maṣlahah is not definite, because the indication acting upon maṣlahah and the ḥadith that is indicated, from the standpoint of imply, is not definite, then it is more appropriated⁴¹ Evidently, we respond to your enquiry that that action upon maṣlahah is stronger than ijmā', then as a result it is deduced that maṣlahah is the most stronger evidence,⁴² because the strongest than stronger is the strongest. It becomes obvious when maṣlahah and ijmā' are considered.

Al-Maṣlahah:

Albeit, maṣlahah is concerned with its terminology, meanings, explanation of an attention that is given by religion and ground for is elaborated as below:

³⁹ Cf 17.

⁴⁰ Cf 18.

⁴¹ "Harm is neither inflicted nor reciprocated in Islam" of this ḥadith and its evaluation is considered in general see: 'Abdurrahman b. Shihābuddīn b. Aḥmad ibn Rajab al-Ḥanbalī, "*Jān'ul 'Ulūm wal Ḥikam*", Dārul Fiqr, Beirut 1992, 301-303, For the conditions of accepting Aḥad (solitary ḥadith) traditions see: Muḥammad Ibrāhīm al-Ḥafnawī, *Dirāsāt Uṣūliyyah fis Sunnah an-Nabawīyyah*, 264-279, 297-299, Egypt, 1991.

⁴² Cf 18

a- It is derived from “şalaḥa” in the mould of “maf’alah”, a virtual form of something that is perfect in conformity with the requisite such as a pen that its form is suitable in conformity with writing, a sword that its form is suitable in conformity with hitting.⁴³

b- Definition of maşlahah based on ‘urf (custom), it is a cause which guides to the şalaḥa (virtuous, suitable) and benefit as trade causes to profit. In account of the religion, it is a reason, whether it is a devotional matter (‘ibādāt) or custom, which conveys to the objectives of the Lawgiver, and then it is divided into two that is what the Lawgiver requires for Himself as a devotional matter (‘ibādāt) and is of what is the Lawgiver requires that benefit for creatures to regulate their circumstances as customs (al-ādāt).⁴⁴

c- Consideration of the religion about maşlahah would be able to identify into two ways, outlining (ijmāl) and detailing (tafşil). Elucidating the outlining is with the verse “O mankind! There has come to you a good advice from your Lord, and a healing for that is in your healing.....”⁴⁵ This refers to the following meanings below:

First aspect: with the expression of “There has come to you a good advice” the statement that the Lawgiver had concerned to give advice to mankind that is the biggest maşlahah (benefit) for mankind, yet in nature of advice to avoid mankind from evils and to guide them to the righteousness.

Second aspect: The Qur’ān describes that it is a shifā (healing), whatever is in your heart, the disease of ignorance, doubt, hypocrisy and etc. That is an enormous maşlahah.

Third aspect: described as al-Hudā (the guidance).

Fourth aspect: described as al-Raḥmah (mercy), explains lawful and unlawful things. There is a highest degree of maşlahah in the guidance (hudā) and mercy (raḥmah).

Fifth aspect: it is an attribution to the mercy and bounty (faḫl) of Allah; aught would be originated from these two apart from an enormous maşlahah.

Sixth aspect: “therein let them rejoice” it is in the meaning of congratulation for them that are the two, congratulation and happiness, are distinctively an enormous maşlahah.

Seventh aspects: “That is better than what (the wealth) they amass”, what is accumulated is because of their benefits, the Qur’ān and its benefits

⁴³ Cf 18

⁴⁴ Cf 19.

⁴⁵ Qur’ān: Yunus: 10/57/58.

are more beneficial than their benefits. The most beneficial maṣlahah is the ultimate limit of maṣlahah.

These seven aspects of the verses indicate that the religion (al-shar') concerns the benefits of the responsible person, pays attention to them, when naṣ (text) is investigated, using the method of induction, you would come across many proofs related to this context.

Determination of naṣ and ijmā' as a determiner source for the indication of the rulings that is not considered as maṣlahah of mukallaf (subject) that is related to the religious responsibilities, when it is questioned, we then response as such: as we agreed upon, naṣ and ijmā' are determiner sources that deal with ibadāt (devotional matters) and a part of non devotional matter that is conformed to maṣlahah.⁴⁶ Nevertheless, we preponderate the concern of maṣlahah in the customary matters, transactions and the similar, because the concern of maṣlahah in such matter is an axis of the objective of the religion, yet it is the opposite to the devotional matters that is a right of the religion, which is unknown of their fulfilment except from the side, with the guidance, of naṣ and ijmā'.

Our investigation is as follows:

The First search: Can Allah's deeds be justified (mu'allal) or not? Supportive group's argument is that a deed which has not have a reason ('illah) is absurd; Allah (swt) is free from absurd (abas). The Qur'ān is full of justification of deeds for example "and that you may know the number of the years and the reckoning."⁴⁷ Argument of the opponents is that whoever does anything for a reason must require that cause for him to become complete. Since he has not had the cause before he is incomplete by himself and requires other to complete him. Attribution of deficiency to Allah (swt) is unfeasible. It is responded that the evidence is not prevalent. The claim can be only suitable for creatures (makhluqāt). In fact, Allah's deeds are questioned (mu'allal) for a ruling a purpose that is returned to the benefits and completions of the accountable person. This is not a benefit for Allah (swt) and His completion, because of His existence, the Self Sufficient Master.

The second search: consideration of maṣlahah is a grace of Allah (swt) to the creature according to the ahl al-Sunnah, it is an obligatory to Allah (swt) according to Mu'tazilah. First group's argument is that Allah (swt) rules over creatures through possession, for Him nothing to be an obligatory. An obligation demands a higher obligatory authority, thus there is not any higher obligatory authority but Allah (the high exalted). The other group's argument is that Allah (swt) obligated His creatures to worship; therefore He

⁴⁶ Cf. 20.

⁴⁷ Qur'ān: al-Isrā': 17/12.

should consider their maşlahah to dissolve away the obstacles they faced in obligation, otherwise, it would be an unachievable responsibility (taklîf mā lā yutaq) or as such. This approach can be responded as, it is based on the concept of the adornment of intellect and its condemnation (taḥsīn ul aql wa taqbīḥuh)⁴⁸, this is invalid according to the majority.

In fact, the consideration of maşlahah is a grace obligation from Allah (swt), because He maintained condescension with it, not a grace that is obligated to Him. As we said in "...it is they whom Allah (swt) will forgive..."⁴⁹ that its acceptance is an obligation from Him, not to Him, as such the mercy (al-Raḥmah) in "To Allah (swt) He has prescribed mercy for Himself."⁵⁰

The third search: The religion, as it considers the creatures' maşlahah, wondering whether the religion absolutely has committed to consider in them all or the highest one sometimes, in the middle sometimes. All these assumptions with their types are possible.

Investigation of the consideration of Maşlahah in detail in terms of its source:

Fourth search: its detailed investigation is grounded on the Qur'ān, sunnah, ijmā', and intellect (nazar). We will provide some examples for each one, investigating them in many details are beyond the scope of this paper.

Qur'ān: "And there is (a saving of) life for you in al-qişāş"⁵¹, "And (as for) the male thief and the female thief, cut off their hands"⁵², "The woman and the man guilty of illegal sexual intercourse, flog each of them with a hundred stripes"⁵³ etc. its examples are so vast. As it is obviously seen in the mentioned verses that human's maşlahah, in their life, property, honour, is considered. In sum, there is not any verse in the Qur'ān that it is not including human's maşlahah (benefit) or maşāleh (benefits) as we explained it in a different concept.

Sunnah: "do not purchase among you on other's purchase", "do not purchase townsman behalf of Bedouin", "women would not get married on her aunt and aunty if you do that you had broken your kinship", and this and similar examples are so may in the sunnah because sunnah is the

⁴⁸ See about taḥsīn wa taqbīḥ in Abu Arrīsh, Musa Āyish sabih "Qaidah al-Tahsin wa al-Taqbih wa atharuha fi Usul al-Fiqh", unpublished PhD dissertation, University of al-Azhar, 1407/1987.

⁴⁹ Qur'ān: an-Nisā: 4/17

⁵⁰ Qur'ān: An'ām: 6/12.

⁵¹ Qur'ān: al-Baqarah: 2/179.

⁵² Qur'ān: al-Mā'idah: 5/38.

⁵³ Qur'ān: an-Nour: 24/2.

explainer of the Qur'ān. As I pointed out every verse contains a maṣlahah, hence the explanation conforms to the explained.

Ijmā': Scholars are all in agreeing with the consideration of obtaining maṣlahah and avoiding evils except inflexible the Zāhiri school of thought. The leading personality in this concept is Mālik who with al-Masāliḥ al-Mursalah. In fact this concept is not only specific to Mālik, but also all of them embraced it, yet Mālik had used it much more than others.⁵⁴ Even though some are despite of rejecting ijmā', they accepted maṣlahah, then explain obligating the right of pre-emption (shuf'ah)⁵⁵ with considering right of neighbour and its maṣlahah, permission of salam⁵⁶ (forward sale) and ijārah⁵⁷ (lease) for the sake of peoples maṣlahah despite of contradicting analogy (qiyās) and rest of sections for naqd (currency) with its cases in detail are related to reason (mu'allel) of maṣlahah.⁵⁸

Intellect (Reasoning): There is no doubt in the consideration of every person who is having common sense, discretion that Allah (swt) considers particularly and generally His creatures' maṣlahah. From the first aspect of the consideration of maṣlahah that is general concept, in their first creation and maintaining sustenance, Allah (swt) had considered their maṣlahah. Hence, in their first creation, He brought them from non-existence to existence form so that they can maintain their maṣlahah as it is explained in the following verse in total "O man! What has made you careless about your Lord, the Most Generous? Who created you, fashioned you perfectly, and gave you due proportion. In what ever form He willed, He put you together."⁵⁹ "Our Lord is He Who gave to each thing its form and nature, then guided it aright."⁶⁰ Then in their maintaining sustenance, prepared for them reasons, creation of the earth, sky, and what is in between them, to live with them and have pleasure, as these are indicated wholly in the Qur'ān "Have We do not made the earth as a bed, And the mountains as peg?..."⁶¹, "We pour forth water in abundance..."⁶², "He it is Who created for you all that is on earth"⁶³, "And has subjected to you all that is in the heavens and all that is in the earth; it is all as a favour and kindness from Him"⁶⁴.

From the second aspect that is a specific concept, for the blessed servants maṣlahah for the hereafter is considered. Allah (swt) has guided

⁵⁴ Cf: 23.

⁵⁵ Shuf'ah (right of pre-emption): Pre-emption consists of acquiring possession of a piece of property held in absolute ownership which has been purchased, by paying the purchaser the amount he gave for it. Majallah clause: 950

⁵⁶ Salam: see: Majallah clause: 123

⁵⁷ Ijarah: see: Majallah clause: 405.

⁵⁸ Cf: 23.

⁵⁹ Qur'ān: Infiṭār: 82/6-8.

⁶⁰ Qur'ān: Ṭāha: 20/50.

⁶¹ Qur'ān: Naba: 78/6-16.

⁶² Qur'ān: Abasah: 80/25-32.

⁶³ Qur'ān: al-Baqarah: 2/29.

⁶⁴ Qur'ān: al-Jāthiyah: 45/13.

them to right way, have them achieved to get enormous reward in the prosperous place.⁶⁵ In fact, He considered the whole servant's maşlahah, hence invited the whole to the maşlahah of the servants that is the believe (al-īmān). However some of creators rejected the invitation without responding. The following verse stress this point "And as for Thamūd, we showed and made clear to them the path of truth, but they referred blindness to guidance...."⁶⁶ Its clarification is as, the invitation was general, the completion of the maşlahah, ratifying its existence by the success was specific with an evidence of Allah (swt) "Allah (swt) calls it the home of peace and guides whom He wills to the straight path."⁶⁷ In this verse Allah (swt) called is general, the guidance and success to the right path are specific to His will.

When this is acknowledged then it is impossible that Allah (swt) considered His creature's maşlahah in their first creation, hereafter and maintaining sustenance, and later He neglects their maşlahah in legal rulings (al-ahkām al-shar'iyah) which are more general and for that reason this generality it has to be considered first and since it is also part of their sustenance that is protection of their property, life and their honour and since they can not carry out without it therefore it must be accepted that Allah considered legal rulings already.⁶⁸ Thus it is said that Allah considers creature's maşlahah in the legal rulings. Hence, as far as His consideration of maşlahah is confirmed then it is not possible neglecting maşlahah in anyhow. There is no point of any conflict in the case of naş, ijmā' and the other sources are conformed to the maşlahah, however any legal proof if contradicts to maşlahah, as we indicated earlier, maşlahah becomes the primary sources, then conciliate them through the methods of takhşiş (particularization) and bāyān (clarification).

As such, what we have mentioned earlier concerning the religion on maşlahah, its evidences indicate that as for the consideration of maşlahah has been substantiated.

In this part of the article, Tūfi approaches to the concept of ijmā' under a new title attempted to identify its nature as he used the same method while identifying the concept of maşlahah to substantiate maşlahah's privilege that is the maşlahah is preferred to ijmā'.

After explaining its definition linguistically and technically, providing evidences from the Qur'ān, sunnah, intellect and their objections was illustrated, he then concluded his argument with "...you know that, our

⁶⁵ Cf: 24.

⁶⁶ Qur'ān: Fuşşilat: 41/17.

⁶⁷ Qur'ān: Yūnus: 10/25

⁶⁸ Cf: 25.

objective all from this is not to damage the *ijmā'* or to grumble it completely, in contrast, we approve *ijmā'* in the field of devotional matters (*ibādāt*), determined values of *sharīah* (*mukaddarāt*), etc. our objective is only to demonstrate that the principle of consideration of *maṣlahah* that is deduced from the ḥadīth “no harm shall be inflicted or reciprocated in Islām”⁶⁹, is stronger than *ijmā'* and its basis is also stronger than *ijmā'*'s basis. As for this, it is obvious that from our explanation of the evidences of *maṣlahah* and the responses that we made to the objections for the evidences of *ijmā'* ...”⁷⁰

Why Maṣlahah has priority to Naṣ and Ijmā'?

As for the concept of the consideration of *maṣlahah*, as we mentioned earlier, many aspects demonstrate its priority over *naṣ* and *ijmā'*.

First aspect: As for deniers of *ijmā'* while rejecting it they approved the consideration of *maṣlahah* over *naṣ* and *ijmā'*, therefore it is a unified concept, unlike the *ijmā'* is a disputed concept. Holding something that is an agreed upon is much better than something which is disputable.⁷¹

Second aspect: indeed texts (*naṣ*) are divergent and inconsistent that is a reason for disagreement in the rulings that condemned by law. The consideration of *maṣlahah* is a reality itself, it would not be disagreed upon.⁷² Implementation of *maṣlahah* provides the unity that is required by law (*sharī'ah*), thus it is worthier to be followed as Allah (swt) express “And hold fast, all of you together, to the rope of Allah, and be not divided among yourselves,”⁷³, “Verily, those who divide their religion and break up into sects, you have no concern in them in the least”⁷⁴, the Prophet (pbuh) said “Do not dispute among you, if so your hearts will dispute”, for the praise of the context of unity Allah (swt) says “And He has united their hearts. If you had spent all that is in the earth, you could not have united their hearts, but Allah (swt) has united them.”⁷⁵ Finally, the Prophet (pbuh) said “O you Allah’s servants be brothers”.⁷⁶

Third aspect: contradicting the *naṣ* to the *maṣāleh* and its similar is established in the *sunnah*, one of them, as preceded, is about Ibn Mas‘ūd’s application that he contradicted to *naṣ* and *ijmā'* in the case of *tayammum*

⁶⁹ Ibn Mājah “*Sunan*”II, 784, ḥadīth no: 2340; Shāṭibī “*al-Muwāfaqāt*”, III, p:17.

⁷⁰ Khallaf “*Maṣādir*” p: 119-129, Qāsimī did not include the *ijmā'* in his work see: *Risālah fil maṣāliḥ al-Mursalāh*: 55.

⁷¹ Cf: 35.

⁷² Cf: 35. according to Qāsimī’s work “it is agreed upon” see: *Risālah fil maṣāliḥ al-Mursalāh*, 55.

⁷³ Qur’an: Ali-Imran: 3/103.

⁷⁴ Qur’an: An’am: 6/159.

⁷⁵ Qur’an: Anfal: 8/63

⁷⁶ Tūfī, after providing the verses related to oneness and unity, he gives some examples of the disagreements and disputes. Expressing that the ḥadīths that were made up for denigrating the leading Imams, are made up only for the sake of *mazhab* fanaticism. He exemplifying all this, despite of the existing of the verse for unity, how the unity is not achieved. See: Khallaf “*Maṣādir*”, p:130-133.

(to wash with clean sand or earth where water is unavailable) for the sake of caution for *maşlahah* in the devotional matters (*ibādāt*). Another example of them is as the Prophet (pbuh) when at the return of the Handaq war he ordered “nobody could perform *aşr* prayer until you arrive to Banu Kurayzah”, despite this, some of them had performed before arrival⁷⁷ responded with “The Prophet (pbuh) did not ask this for this from us”, yet he required from us to arrive there as soon as possible, that is a similar case of what we mentioned. It is exemplified with another example, the Prophet (pbuh) had said to *Āishah* “I would have destroyed the Kabah and rebuilt it on the basement of Ibrahim’s basement”. It shows that Kabah has to be rebuilt on the grounds of Ibrahim’s basement, due to people’s *maşlahah*, he had discontinued. When the Prophet (pbuh) ordered to change *ḥajj* (pilgrimage) to *umrah*, the Companions responded saying “how it could be? We have called it as *ḥajj*” then they hesitated. This case is a contradiction to *naş* in following a present custom, which looks like our case. As the similar case was in *Hudaybiya*, when the Prophet (pbuh) ordered them to take off *iḥrām* dress, the Companions hesitated because of the prevailed custom, it would not be taken off from *iḥrām* before the completing of *ḥājj* rituals, event the Prophet enraged by saying “what is up? I order something it is not implemented”.

According to Abu *Yālā* al-Mavsili’s *Musnad*, the Prophet (pbuh) employed Abu Bakr to announce “whoever declare that there is no god but Allah, will embrace paradise”, then ‘Umar prevent him doing this with saying “so then they will be lazy”, as it is mentioned in an authentic *ḥadith* ‘Umar, in a similar case, had prevent Abu Hurayrah too. These conducts, contradict *naş* of the religion due to *maşlahah*.

As for this, whoever make precede the care of *maşlahah* for people (commanded) against other legal sources (*adillah al-shar’iyyah*), with his opinion he aimed to make better people’s situation, to obtain benefits that were endowed by Allah (swt), to combine rulings from separation, to unite them from disagreement. So it must be at least valid if not it is compulsory. The consideration of *maşlahah* is at least prior to rest of the other legal evidence, as we mentioned, related to *ijtihād* issues otherwise it has to be *rajjah muta’ayyin* (*preponderant by necessity*).

Consequently, as we determined it is obvious that the proof of the consideration of *maşlahah* is stronger than the proof of *ijmā’*, it is preferred to *ijmā’* and to others from the legal sources in the occurrence of conflict through the way of *bāyān* (*clarification*).

⁷⁷ Cf: 39.

Objections and Responses

If it is said, the opinion what you are claiming is only disruption of the religion by a mere analogy (qiyās) that it is like a satanic analogy which is spoiling the situation and opinions. We responded as, it is an illusion and ambiguity of a person who wake up from asleep. Verily, it is only what we do is that, necessity of practicing with a stronger evidence, to put forward the legal evidence which is stronger than a legal evidence *ijmā'*⁷⁸, as you prefer the *ijmā'* over *naṣ*⁷⁹, *naṣ* over *zāhir* (apparent). So *qiyās* *iblis* (satan) is "I am better than him you created me from fire but him from clay" not supported by certain evidence like the consideration of *maṣlahah*. Our claim, as we mentioned, is not related to spoiling the situation yet it is a category that prior one which is preferred.⁸⁰

If it is said, the religion knows better people's *maṣlahah*, its consideration is conditioned to the legal evidence (*adillah al-Shar'*) is practiced and it made the legal evidence as focal point for illustrating *maṣlahah*, thus absconding the legal evidence, grasping something else is that being obstinate, and daring the religion. We respond for this, it is true that the religion knows better people's *maṣlahah*, however, we do not accept the allegation that the consideration of *maṣlahah* means absconding the legal evidence, grasping something else, in contrast to that it is departed by the much more stronger legal evidence that is based on the *ḥadith* of the Prophet (pbuh) "Harm is neither inflicted nor reciprocated in *Islām*"⁸¹ as you claimed that *ijmā'* is prior to other proofs. Then Allah (swt), habitually, rendered us a way to obtain our benefits, as for that we do not abandon it because of an ambiguous situation, which is possible to conduct to *maṣlahah* or not.

If it is said, the consensus of the Muslim community is absolutely proven evidence that won't be contradicted. As we respond that if you mean with absolute (*qat'i*) that there is not any possibility of its contrary as in a saying "one is half of two" then, in that meaning we do not accept that *ijmā'* is absolute, however if you mean with it that *ijmā'* is based on an absolute evidence, its response was already illustrated earlier. For us, contradicting to *ijmā'* by a stronger evidence (*dalīl*) is valid.

If it is said, disagreement of the Muslim community, in the legal matters, is mercy and easiness.⁸² Confining them to one sided perspective,

⁷⁸ See: Khallaf "*Maṣādir*", p: 135; Sayyid Bey "*Uṣūlī Fikah Dersleri Mebāhisinden Irade Kaza ve Kader*", 293, Kader Matbaasi, Dersaadet, 1338; Muṣṭafa Zayd "*al-Maṣlahah*", p: 153.

⁷⁹ See about these terms: Dīrīnī Muḥammad Fathī "*al-Manāḥij al-Uṣūlīyah fil Ijtihād bir Ra'y fit Tashrī' al-Islāmī*", p: 62, 142, 144, Al-Risālah, Beirut, 1418/1997; Kamali, Muḥammad Hāshim "*Principles of Islamic Jurisprudence*", p:91, Islamic Text Society, 1997, Cambridge.

⁸⁰ Cf: 41.

⁸¹ Ibn Mājah "*Sunan*", II, 784, *ḥadith* no: 2340.

⁸² Cf: 42.

which shrinks the limit of easiness, is not confronted with the notion of disagreement. We respond for that, this argument is not stipulated that would it be followed?⁸³ Even if it is, unity becomes prior to disagreement because of that the benefit of the unity is stronger than the divergence. Later your claim, the divergence provide a tolerance for people, is conflicted with an evil which is originated from the same reason, that would cause, when the opinions is differed, to moral crumple due to some people preferring to obtain permitted rulings. Moreover, exceeding disagreements, and variety opinions cause undesired results which discourage non-Muslims from their intentions when they inclined to convert to Islām because conflict in its nature is not desirable as Allah (swt) indicates “Allah (swt) has sent down the Best Statement, a Book, its parts resembling each other (in goodness and truth) oft-repeated.”⁸⁴, a Book parts resembling each other (kitābun mutashābihan) means it is a book that its verses are the similar and substantiate each other. It is only disputed in the mutashābih verses⁸⁵ in the Qur’ān, these are then comprehended through the light of the muḥkam verses (the firm)⁸⁶ according to its principle. If your judgment is based on the principle of the consideration of maṣlaḥah that is deduced from the Prophet’s (pbuh) ḥadith “Harm is neither inflicted nor reciprocated in Islām”⁸⁷, and then you are not confused with the method of your judgement, as the dispute is removed.

If it is said, the method that you are pursuing either wrong, thus, is not given attention upon, or vice-versa. If your claim is true, the trueness might be either confined to your method or not, if it is then the whole Muslim community, since the preceding of Islām up to the occurrence of this method, would have been in erroneous because non of them had propounded this method. If the trueness is not confined to your method, then your method become an ordinary method to be followed, yet the doctrine of the imāms that is agreed upon by the Community to be pursued is much worthier as the Prophet (pbuh) indicates “O you comply with the majority (al-sawād al-aḥam) because who is detached, will be in the hell.” As for the response we say that our method, which is based on the evidences that we mentioned earlier, is not wrong. The trueness is not absolutely, yet is probably and interpretative (ijtihādy) specified to the method, even if it is so it is obligated upon because the probability in customary matters is like absolute in other matters⁸⁸. As for the necessitating for the Muslim community being erroneous, it would persevere in every opinion and establishing a discipline

⁸³ He points out this “divergence of my community is a mercy”, according to Qasimi it is an untrue statement. Related to this saying, should you look at Ajluni “*Kashf al-Khafā*” I, p: 64-66.

⁸⁴ Qur’ān: al-Zumar: 39/23.

⁸⁵ See about the term Mutashābih (Intricate): Kamali, Muḥammad Hāshim “*Principles of Islamic Jurisprudence*”, p:102, Islamic Text Society, 1997, Cambridge; Ramic, Sukrija Husejn “*Language and the Interpretation of Islamic Law*”, p:126, The Islamic Text Society, Cambridge 2003.

⁸⁶ See more about Muḥkam (perspicuous) verses: Kamali, “*Principles of Islamic Jurisprudence*”, p:94; Sukrija, ibid, p: 81.

⁸⁷ Ibn Mājah “Sunan”, II, 784, ḥadith no: 2340.

⁸⁸ Devotional matters.

that is newly raised. The majority (al-sawād al-a'ẓam) whom obligating to be followed is the proof and obvious evidence, otherwise, the scholars should have followed the common people who contradicting with them, because the common people are much more than the scholars in amount.

You know that the method that we deduced from the mentioned ḥadīth⁸⁹ is different from the method, al-maṣlahah al-mursalāh that Mālik espoused it, yet even the method is much more substantial than Mālik's opinion.

Consequently, in devotional matters and determined rules (muqaddarāt'i shar'iyah),⁹⁰ ijmā' and naṣ are considered whilst in transactions (muāmalāt) and others, maṣlahah is considered.

The proofs of devotional matters ('ibādāt)

As for its determination, the argument in the legal rulings either occurs in the devotional matters, determined rulings (muqaddarāti shar'iyah), similar to them or in the transactions (mu'āmalāt), customary matters (al-'ādāt) and similar to them. If the first one takes place, it is deemed that there is naṣ, ijmā' and the similar to them from evidence (adillah). Apart from the evidences mentioned above its evidences would be either one⁹¹ or more. Hence, if the one that would be a verses from the Qur'ān, a ḥadīth, analogy or otherwise, it is then proven by them. If the evidence becomes more than one such as a verse from the Qur'ān a ḥadīth, an analogy, istishāb and similar to them that are agreed upon whether verifying or nullifying then the ruling is proven according to that unity, yet if the rulings are not agreed upon, that would accept either unity or not. If they accept compromising then compromise them because the notion of the legal evidence is the practise (al-i'māl) not the invalidate (ilghā'). However, the compromising should be made by the way of obvious and reasonable not a way that playing a game with some evidences. If the evidences are not suitable for compromising then ijmā' will take priority to the other nineteen evidences, yet naṣ will prior to other sources apart from ijmā'.

Accordingly, naṣ is confined to the Book and the sunnah. These are can determine a ruling by them together or individual.

In a situation that the Book determines a ruling by itself, evidence would be one or more. If the dalīl is only one, a verse which is related to the ruling, then it is implemented by this verse whether it is naṣ or ẓahir

⁸⁹ "Harm is neither inflicted nor reciprocated in Islam"

⁹⁰ See about the scope of the Mukaddarāt: Mehmet Erdogan, "Islam Hukukunda Ahkāmın Değişmesi", p: 114, İstanbul, 1994.

⁹¹ Its original word is yattaḥida, yet it means yatawaḥḥada which means only one evidence (dalīl).

(apparent), yet it is mujmal (ambiguous)⁹² then one of the two possibilities or more possibilities, the one which is more ethical religion is practiced that is accepted as bayān. If the possibilities are equal in moral aspect in respect of religion these are become valid. The preferred state is that each one has to be practiced then if the moral aspect of them is not obviously seen, eventually the case is suspended on the consideration of bayān.

If there are more than one evidence from the Book, which means two or more than verses indicate to a ruling, inferences of the verses are combined each other then these are considered as one verse, if not, if the differences are appropriated for reconciling then the verses are conciliated by the way of taqyīd (binding) and takhṣīs (specifying the general) etc. in the circumstances that the differences are not appropriated for reconciling, if some of the verses are certainly known that they are abrogated, the other one is implemented. If it is not certainly known the mansūkh (abrogated) is mubham (unknown), in this circumstances, for the identification of the mansūkh, sunnah's approval with the other verses is considered as evidence, in nature sunnah is commentator of the Book, thus it explains what it is set of its ruling not what it is abrogated.

The case where the sunnah is an authority making a rule as a source, the case will be treated aḥād ḥadīth (solitary tradition) just as of the āyah (verse) if the ḥadīth is authentic (ṣaḥīḥ). And when the ḥadīth is not valid then it is unreliable, in which case the ruling will be deduced from the Qur'ān where available, otherwise ijtihād is sought where appropriate, in a manner similar to that of adab (respect) of the Sharī'ah glorifying such it (Shar') where ijtihād is not appropriate, issuing a ruling should be withheld for the consideration of bayān (explanation).

And in the case where there is more than a tradition (ḥadīth), presents us with the following possibilities:

First, if all the traditions are ṣaḥīḥ (authentic) they will either be of equal or variant authenticity. If there are of equally authentic and have the same context, they amount to the same status of aḥād ḥadīth. If the authenticity varied, then they will either be combined where applicable; otherwise some of them (traditions) are considered abrogated based on a proof from the Qur'ān otherwise it was changed by ijmā' or other type of evidence.

Second, if some of the traditions are authentic: if only one ḥadīth is correct, the basis of the ruling will be that of aḥād tradition. If more than one

⁹² Mujmal (the Concise, the ambiguous): see: Kamali, "Principles of Islamic Jurisprudence", p:101; Dīrīnī Muḥammad Fathī "al-Manāḥij al-Uṣūliyyah fīl Ijtihād bir-Ra'y fī Tashrī' al-Islāmī", p:108; Omar Nasūhi Bilmen "Hukuk-I Islamiyye ve Istilaḥā-I Fikhiyya Kamusu", v:1, p: 79, İstanbul, 1985; Ramic Sukrija Husejn "Language and the Interpretation of Islamic Law" p: 119-123.

ḥadīth is authentic and they are in agreement, they will all be acted upon. If they vary they will be combined where possible, otherwise some of these traditions are abrogated, and then the case will be treated as that where all of them are authentic.

Third, if the authenticity varies: If some traditions are more authentic than others and they agree in content, there is no controversy as the case of aḥād ḥadīth. If the content differs then either the traditions will be combined or where applicable, otherwise the traditions will be acted upon in sequence according to the degree of authenticity. Further, if the traditions that are more authentic are in line with each other there are acted upon. If, however, they vary then those are in agreement will be treated as in the case of aḥād ḥadīth. And if they disagree with each other, they will be combined if applicable otherwise some are abrogated either through assignment or through other methods of evidence (dalīl) as stated earlier for unclear abrogation.

Forth, when a ruling has a reference in both the Qur'ān and the Sunnah: if they agree then the ruling is acted upon, and in this case each will either explain or confirm the other. If they differ, then they will be combined, where possible, otherwise, one will abrogate the other as a course of action. If abrogation does not apply, the case will be put to more detailed scrutiny, in which the Qur'ān is adopted first since it is the greater original source and cannot be departed from for the sunnah that comes second.

This completes the illustration of the ruling in 'ibādāt (devotional matters).

Proof of the Transactions

As far as transactions and related issues are concerned the basis of the proof is public interest (maṣlahah), as shown before. Maṣlahah and the rest of proofs of jurisprudence (adillah sha'iyah) either agree or differ. If they agree on a particular ruling on transaction as in most cases where the text (naṣ), ijma', and maṣlahah confirmed the main essential five rulings i.e. killing the killer, and the murtad (apostate), obliterating the hand of the thief, and the ḥudūd (punishment) of qathf (accuse of) and drinking alcohol. And so is the case for other rulings where the adillah sha'iyah agree with public interest, If the adillah however differs with maṣlahah combination is sought, where adillah are acted upon in some rulings and circumstances rather than other cases, in such away that does not have adverse effect on maṣlahah and or leads to misuse of all or part of the proves of shari'ah. Where combination is not applicable, maṣlahah is put before any other dalīl; conforming to tradition "Harm is neither inflicted nor reciprocated in Islam"⁹³

⁹³ Ibn Mājah "Sunan", II, 784, ḥadīth no: 2340.

This is particular for dispelling the dharar (inflicted reciprocated harm) for the sake of maşlahah. Also it is because maşlahah is the main objective of administering the affairs of mukallafin through the confirming the rulings and the remaining adillah such as the means, Of course, maqāşid (objectives) are always put before means.

The Case of Disparity of Public Interest

Public interests (maşlahah) and mafsadah are contradictory to each other and require monitoring to dispel the disparity, and here we say:

Every ruling we arrive at either contains maşlahah or mafsadah or both. If the outcome of the ruling contains maşlahah it is adopted (this is the case where only public interest is obtained), where there will be more than one maşlahah they will all be sought. Otherwise all, whatever possible, will be sought. The one that interest the public most is considered if a number of interests are of equal value, one will be considered by selection. If allegation against a particular choice is suspected then the selection will be at random.

If a ruling happen to contain mafsadah and it is adopted then that that mafsadah is dispelled. If the ruling contains a number of mafsadah, all will be dispelled if possible otherwise as much as possible. If only one mafsadah could be dispelled while others not, the most harmful will be dispelled. When the harm is equal, one is dispelled by selection and in case of any suspicion; random selection is adopted to dispel the mafsadah.

When both maşlahah and mafsadah are the outcome of a ruling, the maşlahah is sought and mafsadah is dispelled where possible. If that is not possible then the action will be according to the importance of obtaining or dispelling. If they are equal then one is selected, and where suspicion is raised, random selection is adopted.

This is a useful controller derived from the saying of the Prophet (pbuh) "Harm is neither inflicted nor reciprocated in Islam"⁹⁴ to arrive at the most preferred rulings and to remove disagreements by the several chain of narrations. The benefits of disagreement among scholars, discussed without being intended as the main aim of the discourse, involves the knowledge of the facts relating to the rulings, and their characteristics and counterparts as well as the difference between them.

Why Maşlahah is not a proof in respect to 'ibādāt (devotional matters)?

⁹⁴ Ibn Mājah "Sunan", II, 784, ḥadīth no: 2340.

Maṣlahah is accredited in transactions and similar issues but not in ‘ibādāt devotional matters, since ‘ibādāt are specific commands in its own right, whose amount, ways of practice, time, and place, can only be realized through sharī‘ah, The believer has to follow them as prescribed because for him they are obligatory and in his own interest. The right of mukallafin (subjects) are contained in the ruling of sharī‘ah which manages the interests of the mukallaf and consequently it is accredited and the aims rest.

The argument that “the shār‘ī knows better the public interest and this is where the proof should be sought” is not valid as we have shown that consideration of public interest is not only from the proves of shār‘ī, but also the most powerful and specific one and so it is put before any other proof in getting the maṣāliḥ. ‘Ibādāt are sought in shār‘ī proof because interest of the public in ‘ibādāt is not conceivable through mind and custom. The interest in managing the makallaf rights is known to them through custom and mind. Therefore, if we see the dalīl of shār‘ī is silent we will know that we have to search for maṣlahah to protect it, just as the case of the text that does not detail the ruling and we have to complete that by means of qiyās, which is the attachment of the case where the sharī‘ah is silent to the text statement, with the jāmi‘ (connection) between them (‘illah).

God knows better.

Conclusion:

The principle of maṣlahah had been gained a different interpretation by Ṭūfī. In terms of devotional matters and muqaddarāt al-shar‘iyyah (specific injunctions) naṣ and ijmā‘, and in terms of mu‘āmalāt the notion of maṣlahah are main principles. If maṣlahah tends to differ with naṣ, maṣlahah becomes initial principle on the bases of the ḥadīth “Harm is neither inflicted nor reciprocated in Islām”⁹⁵ if there is no possibility a compromise between them. Because this ḥadīth is a special instruction, thus it is necessary to take maṣlahah in to the consideration in order to avoid any kind of harm.

Sharī evidences exist, as a whole, for materializing of the objectives of the lawgiver via obtaining of maṣlahah and avoiding harm. Ṭūfī defines maṣlahah as “the reason leads to the objectives of the lawgiver in the way of either ‘ibādāt (devotional matters) or ādāt (customs).”⁹⁶

Ṭūfī’s ideas, which are described above has started to be echoed among the scholars especially after Jamāluddīn al-Qāsimī published Ṭūfī’s Risālah,

⁹⁵ Ibn Mājah “Sunan”, II, 784, ḥadīth no: 2340.

⁹⁶ Zayd Muṣṭafa “al-Maṣlahah fit-Tashrī‘ al-Islāmī wa Najmaddīn al-Ṭūfī”, p: 210, Dārul Fiqr al-‘Arabī, 1964

although it did not evoke a similar reaction among Ṭūfī's contemporaries.⁹⁷ The majority of Islamic jurists consider his claims contradictory and excessive in general while others accept them on certain conditions even though there are some subjective evaluations which are based upon *Tabaqāt Books* where Ṭūfī was accused of perversion, mulhid, a member of Rāfizīs.⁹⁸ For example, as Abdulkadir Şener said that it is impossible not to agree with Ṭūfī when one examines 'Umar's decisions and he added that the specifying of certain naş with maşlahah would not be contradicted with nous and logic on the condition of being suitable to the Islamic notions and objectives.⁹⁹

One of the late Ottoman scholars is Ismâ'il Hakkı İzmirli, uses this description about Ṭūfī's ideas; "Najmaddīn al-Ṭūfī's opinions about maşlahah provides great deal of easiness for handling many problematic issues in transactions (mu'āmalāt) areas."¹⁰⁰ According to Maştafā Zayd it is possible to evaluate Ṭūfī's opinions in three different points: 1- maşlahah emerges as the axes of the lawgiver for this reason it is the strongest and the most special of all Shar'ī evidences. 2- There are conditions in which naş and maşlahah might contradict in such circumstances in respect to the first point, maşlahah gains priority. 3- Giving priority to maşlahah is valid in the mu'āmalāt matters only.¹⁰¹

The scholars such as M. Abū Zahrah, al-Būṭī, Kawtharī (d.1952) criticizes Ṭūfī's opinions, according to them Ṭūfī is wrong when he is suggested that maşlahah contradicts with a definite naş. Al-Kawtharī accuses him of infidelity (mulhid) and criticized him to be the first one as the first opener of the doors of evil; "because Ṭūfī and his followers use the methods which has no any Shar'ī bases in order to justify their own interests and desires. And what a terrible sin is to use such statements. This attempt is nothing but an effort towards rendering prohibitions of Shar'ī'ah permissible, in the name of maşlahah, ask this uninhibited person what is maşlahah and on what grounds you want to establish your law? Najmaddīn al-Ṭūfī is the first person who left the door of evil ajar. No Muslim has ever made such statement, this account to nothing but a perversion, those who follows such ideas may never gain anything from the religion and knowledge."¹⁰² According to Kawtharī no one should level with such degenerate who tries to adopt a principle that would annihilate the very bases of the Shar'ī'ah.¹⁰³ Abū Zahrah (d.1974) approaches with a different criticism and he stated his wish as if only Ṭūfī was living in this era he would have seen social

⁹⁷ Zayd Muştafa "al-Maşlahah", p: 161-163.

⁹⁸ Al-Kawtharī, M. Zāhid "Maqāilāi" p: 257-259, 1388.

⁹⁹ Şener Abdülqadir "İslām Hukukunun Kaynaklarından Qiyās, İstihsān ve İstişlāh", p: 155, Ankara, 1974

¹⁰⁰ Uyanık Mevlüt "Kur'anın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu", p: 221, Ankara, 1997.

¹⁰¹ Ibid p: 222-223.

¹⁰² Al-Kawtharī, M.Zāhid "Maqāilāi", p: 257-259.

¹⁰³ Ibid p: 259.

dilemmas, efforts and desperations of scholars in the face of obstacles so he could have realized how the understanding of maşlahah differs on a great scale. And he wonders how Tūfi would have approached the issue towards the determination of what maşlahah is. “Shall we abandon definite naş for maşlahah which is variable and being open to different interpretations? You must be informed that what is ḥalāl (permissible), what is ḥarām (prohibited) are very clear. What is going to protect us form suspicious elements between these two is consideration to certain naş. Both liberation and enlightenment are in definite naş. It is unmistakeable straight main road. To embrace it is to grasp an unbreakable handle.”¹⁰⁴

While Mehmet Erdoġan accepts Tūfi’s opinions as a bit excessive, he also signifies the extremity of the accusations and criticisms towards Tūfi based upon Tabaqāt sources and these are not type of the judgments which deduced from an overall examination of all Tūfi’s works.¹⁰⁵

It is obvious that Tūfi’s approach has provided a different angle to the history of Islamic law. While the previous jurists were prerequisiting maşlahah not to contradict shar’i evidences, Tūfi was motivated by the principle that Shārī’s aim is to fulfil maşlahah of subjects. For that reason maşlahah is preferable by the support of necessary judicial method and maşlahah is the strongest evidence among other shar’i basis. According to Tūfi if naş and ijmā’ contradict each other, maşlahah has priority over naş and ijmā’. For that reason, it is a very significant requirement to determine the objectives of the Shārī’.

¹⁰⁴ Abu Zahrah “*Imām Mālik*”, 380; al-Shāṭibī Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad al-Ghirmāṭī “*Al-Muwāfaqāt fi Uşūl al-aḥkām*”, 2/309, edited by ‘Abdullāh Dirāz, Cairo.

¹⁰⁵ Erdoġan Mehmet “*İslam Hukukunda Ahkāmın Deġişmesi*”, p: 95, second edition, Marmara University Faculty of Divinity, 1994.

BİR İCTİHAD KAYNAĞI OLARAK KUR'AN KISSALARI

Dr. Abdullah ACAR

The Stories of the Qur'ān as a case law source

The name of the study is The Stories of Qur'ān as a case law source analyzes verbal and the meaning of story on the verses in the Qur'ān in juridical perspective.

The main source of Islamic Law is The Holy Qur'ān. On the other hand, the stories form a very important part of it. Do these stories comprise only of historical information? But at the same time they remind us some of the samples for today's -or any time- juridical application. Furthermore, how can humanbeing absorb benefit from messages of the stories while they have already addressed them to the preceding community? This point of compass is main the aim of the inquiry and the study is an essay to show the principles and methods in order to use the stories as a material for law.

The Holy Qur'ān contains individual and social messages on juridical platform similar in all of the other areas. There is no doubt that these messages give supplementary mechanism on the law base on communities in different period. The style of the Qur'ānic speech is very impressive and these values can be transferable to the next generations with some of the new techniques and methods.

The main characteristic of the Qur'ān is to convey only the necessary part of the stories, instead of the all in details. Of course, only God determines and allots the length of the story, where and on which chapter. If, stories could be deeply, thoroughly and closely search, it will be easy to see a lot of utility about law and so many philosophy for humanity on the preferency of God.

As a result, qualified majority of scholars are convinced that the stories –are already part of The Holy Qur'ān- can be utilise on the platform of the law and as a case law (ijtihad) on condition that necessary principles should be respected.

خلاصة

()

()

I. GİRİŞ

İslam hukuku vahiy kaynaklı olmasının tabii sonucu olarak temel ilkelerini öncelikle Kur'an'dan ve onun açıklayıcısı ve uygulayıcısı Sünnet'ten alır. Her ikisi de müslümanlar için iyi, doğru ve mükemmelin ölçüsüdür. Bu iki kaynaktan ilham alan bir diğer kaynak da ictihaddır. Hakkında kesin nass bulunmayan meselelerde ictihad yapılırken Kur'an'ın parçası olan kıssalara müracaat edilmesi, başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe ve diğer fakihler tarafından gerçekleştirilen bir istidlal metodudur. Müslüman toplumun yeni ihtiyaçlarına çözüm bulunurken öncelikle ilk kaynak Kur'an'a başvurulmuş, tabii olarak kıssaların da ictihad kaynağı olarak kullanılması fiilî bir durum arzemiştir.

Özellikle, modernite ve teknolojinin zorunlu olarak müslümanların arasına soktuğu bazı yeni problemlerin giderilebilmesi için, "sarih ahkam ayetleri" dışındaki bazı ayetlerden de hüküm elde edilebileceği düşüncesiyle, son zamanlarda hem *ilim erbabının*, hem de *kalplerinde eğrilik bulunan* bazı kişilerin dikkatlerinin yeniden kıssalara yöneldiği gözlemlenmektedir. Kur'an'ın anlaşılması ve ondan hüküm çıkarılmasında gerekli kurallara uyulmadan, özellikle de kendileriyle ne anlatılmak istendiği konusunda zannî kanaatler bulunan kıssalardan hüküm araştırması yapılırken takip edilmesi gereken metodları bilmeden/ bilmezlikten gelinerek verilen hükümlerin geçerliliği yoktur.

Kıssalardan elde edilen ictihad örnekleri incelendiğinde bunların Kur'an ve sünnetin hedeflediği maslahata uygun olduğu, ancak bu kaidelerin külli kaideler mahiyetinde olmadığı, sadece hukuka yardımcı ilkeler seviyesinde kaldığı görülmektedir. Kur'an'da asli ve tâlî gayelerle zikredilen

bazı kıssa ayetlerinin nazil oluş amaçları açıkça beyan edilmiş, bazıları hakkındaki gaye ve amaçlar kişisel kanaatlere bırakılmış gibidir. Kanaatimize göre Kur'an'da, kıssaların zikredilmesinin değişik sebepleri olduğu gibi hukukî sebepleri de olmalıdır. Çünkü, *“Allah'ın sana gösterdiği gibi insanlar arasında hükmetmen için biz sana Kitab'ı hak olarak indirdik...”*,¹ *“Andolsun ki Biz size gerekeni açık açık bildiren ayetler, sizden önce yaşayıp gitmiş olanlardan örnekler ve takvaya ulaşmış kimseler için öğütler indirdik”*² ayetlerinde “mutlak” olarak beyan edildiğine göre Kur'an, bir bütün olarak İslam hukukunun kaynağıdır. Onda, namaz, oruç, faiz, kısas gibi “doğrudan” ibadet ve hukuku ilgilendiren ayetlerin yanında, itikaf, adak, menfaatin paylaşılıp paylaşılmayacağı vb. bir çok meselelerde bilgi ihtiva eden “dolaylı” ifadeler kıssalar arasına da yerleştirilmiştir. Önceki ümmetler hakkında zikredilenlerden ibret alınması istendiğine göre, açık ve dolaylı şekilde ifade edilen hukukî telmihlerden de ibret almak gerekmektedir. Zira, Kur'an bir rehber ve hidayet kaynağı ise, kıssalar bundan hariç tutulamaz.

İslamî ilim dallarının, kıssaları kendi zaviyesinden ele aldığı, onların *edebî yönünü, tarihselliğini, vâkîliğini*, diğer kutsal metinlerle *karşılaştırmasını, eğitici, öğretici yönünü* araştırdıkları görülür. Biz ise, *tâlî delillerden “şer'u men kablenâ”nın konusuna dahil edilen bazı kıssa ayetleri dışında, diğerlerinden de hüküm elde edilmiş midir? Elde edilmişse hangi gerekçe ve yöntemlere başvurulmuştur? Kıssalar huccet kabul edilerek ulaşılan ve fıkıh ya da tefsir kitaplarında zikredilen hükümler nelerdir? İhtiyaçların sürekli değiştiği bir ortamda, kıssalardan İslam'ın ruhuna uygun hükümler nasıl ve hangi şartlarla elde edilebilir?* gibi konuları örneklerle açıklamaya çalışacağız. Ayrıca, kıssaların Kur'an'da belirtilen gayelerinden en meşhuru olan *“ibrer”* kelimesinin İslam hukukunda nasıl anlaşıldığı ve buradan hareketle, kıssalar güncel meselelere *kıyas* edilirken dikkate alınması gereken kurallarla ilgili doğru bakış açıları geliştirme gayreti içinde olacağız.

2. İSLAM HUKUKU VE KUR'AN KISSALARI

Kur'an-ı Kerim'de kıssalar hacim itibariyle büyük yer kaplamaktadır. Bazı müfessirler, Kur'an'ın üçte birini, bazıları ise üçte ikisini kıssaların

¹ Nisa, 4/105.

² Nur, 24/34.

oluşturduğunu belirtirken,³ bir kısmı, Asr-ı Saâdet'te vuku bulan bazı olay ve harplerle ilgili haberler kıssalara ilave edilirse kıssaların Kur'an'ın yarısını teşkil edebileceğini söylemektedirler.⁴

Kur'an'ın asıl gayesini gerçekleştirmede önemli bir yere sahip olan kıssalar, mü'minlere yoğun bir şekilde öncelikle ahlakî mesajlar sunar. *Dînî Hikayeler* denilen bu kıssaların, insanlar üzerindeki etkisi, küçümsenemeyecek derecede fazladır. Çünkü bu kıssalar, öğüt vermek ve doğru yolu göstermek üzere gönderilen son peygamber tarafından, Hakk'ı üstün tutma, müşrikleri susturma, yeni müslümanları teselli ve onları bir nevi rehabilite etme amacıyla okunduğu bilinmektedir.⁵ Şimdi, peygamber hayatlarının bir anlatımı, bir ölçüde onların sünnetinin tarifi denilebilen kısma kelimesinin terim ve ıstılah manalarını izah ederek onların icthad kaynağı oluşlarını Hz. Peygamber ve daha sonraki dönemlerden örneklerle konuyu izah etmek istiyoruz:

2. 1. K I S S A HAKKINDA GENEL BİLGİ

Kur'anî ı s t l a h t a “k a s a s” veya “k ı s s a” denildiğinde, genellikle şu anlaşılmaktadır: “Yalan ihtimali ve hayalin karışması mümkün olmayacak bir tarzda tarihin derinliklerinde kaybolmuş, unutulmuş veya bazı izleri insanlığın hafızasında varlığını koruyabilmiş hâdiselerin, muhataplara, âdeta olaylara yeniden bir canlılık vererek anlatılması, beyan edilmesidir.”⁶

Kur'an-ı Kerim'deki kıssaların “ıstılâhî” anlamını anlamak ve doğru açıklamak kıssaların ilgili olduğu terkiplerin iyi bilinmesi gerekir. Bu konuları dört maddeyle özetlemek mümkündür:

a- Kıssalar Kur'an'dan bağımsız düşünülemez. Kıssa kelimesini tam anlayabilmek için Kur'an'ın bilinmesi ve **kıssaların Kur'an'dan koparılmaması** zorunludur. “*Kı(a)sasu'l-Kur'an*” adı altında, tefsir usulündeki bu terkipler, kıssaların Kur'an'dan bir parça olduğunu ifade için yeterlidir. Bu tarife göre, “*Kı(a)sasu'l- Kur'an*” denilince, Kur'an-ı Kerim'de resul ve nebiler ile ilgili ya da ilgisiz, ancak anlatılmasında insanlığın menfaati bulunan, ders içeren her türlü kıssaya denir. Mesela; Ashab-ı Kehf,

³ bkz. Yıldırım, Suat, “Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar”, *Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 30, Ankara 1979, s. 37.

⁴ bkz. Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, İzmir 1994, s. 26, 27.

⁵ bkz. Bayraktar, Mehmet, “Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri”, *IV. Kur'an haftası Sempozyum Açılış Konuşması*, Ankara, 1998, s. 13.

⁶ Şengül, a.g.e, s. 46.

herhangi bir peygamberle ilgili olmamasına rağmen, taşıdığı ulvî gaye ve hedefler gereği, Kur'an'da zikredilmiştir.

b-Kıssalar, peygamberlerle ve onlardan bazılarının çocukluk ve gençlik dönemleriyle irtibatlıdır. Çünkü, çoğu kıssada ağırlıklı olarak peygamberler, bazılarının çocukluk ve gençlik çağlarında başlarından geçen olaylar ve kavimleriyle olan münasebetleri/mücadeleleri anlatılmaktadır. Zaten kıssa denilince ilk akla gelen *nebi* veya *resuller*dir. Öte yandan, *Hz.Yusuf*, *Hz. İbrahim*, *Hz. Musa* ve *Hz. İsa* gibi bazı peygamberlerin risaletlerinden önceki çocukluk ve gençlik dönemlerine ait bilgiler de, ileride peygamber olacak olmalarından ötürü kıssa teriminin kapsamı içinde olmalıdır kanaatindeyiz.

c-İlahi tercih doğrultusunda kıssalarda zikredilen bazı şahsiyetler ve kavimler de kıssalarla irtibatlıdır. *Uzeyir*, *Lokman*, *Zülkarneyn* gibi bazı ulvî şahsiyetlerle *Firavun*, *Karun* gibi isyankar bazı kimselere kıssalarda yer verilmesinin tercihi yine Allah'a aittir. Bunlar hakkında Kur'an'da verilen bilgiler de kıssanın kapsamında olup onlar hakkında verilen bilgiler hukukun istifade edebileceği kaynaklar arasında sayılmalıdır. Nitekim, Karun'un mal stoku yaparak halkına zulmetmesini anlatan ayetlerin "*mefhum*" larından *karaborsacılığın* yasak oluşuna dair hükümler çıkarılması bu görüşü destekler mahiyettedir.⁷

d-Suhuf ve dört büyük kitap hakkında haber veren ayetlerin yanısıra bazı umumî ifadelerle önceki kavimler hakkında bilgi verenler de dolaylı şekilde kıssa ayetleri kabul edilebilir. Bunlar iyi bilinirse, hangi ayetlerin "kıssa ayeti" olarak değerlendirileceği meselesi de vuzuha kavuşmuş olacaktır.

Kur'an'da bizzat peygamberler ve kavimlerinin isimleri bildirilerek anlatılan kıssalar olduğu gibi, isimleri zikredilmeden **umumî bir ifade ile** "*min kabliküm*,⁸ *kurûni'l- ulâ*,⁹ *mâ kad sebeka* ¹⁰ ve *kablehum min karnin*¹¹ " şeklinde önceki ümmetler hakkında haber veren ayetler de mevcuttur. Kıssalardan bağımsızmış gibi gözüken bu tür ifadelerin bulunduğu ayetlerin, hangi kategoride değerlendirileceğinin izahına ihtiyaç vardır.

⁷ Bkz. Yazır, *Hak Dini*, V, 3755.

⁸ Bakara (2), 183.

⁹ Tâhâ (20), 51.

¹⁰ Tâhâ (20), 99.

¹¹ Meryem (19), 98.

Mesela, kıssa ayeti olarak değerlendirilmeyen, ancak içerisinde Hz. Muhammed'den öncekilerle ilgili bilgi ihtiva eden meşhur oruç ayetinde,¹² “size” ve “sizden öncekilere” şeklinde iki ayrı muhâtap zikredilmektedir. Bu durumda, öncekilerin orucu hakkında bir bilgi aktarıldığı kesindir. Ancak, ayetteki “sizden öncekilere” kısmının, kimler olduğu tartışılmıştır. Bu konuda *İbnu'l -Arabî (v. 543/1148)* ‘sizden öncekilere farz kılındığı gibi’ kısmı hakkında üç görüşün mevcut olduğunu, bunların “ehl-i kitap”, “nasârâ” veya “tüm insanlık” olabileceğini zikrettikten sonra şunu kaydeder: “Tüm insanların olduğu görüşü, bizden öncekilerin orucunun, konuşmamakla tutulduğundan dolayı¹⁵ doğru değildir. Ayetin zahirine göre doğru olan görüş, bu ifadenin ‘nasârâ’ ya delalet ettiğiidir. Bunun delili, onların *Muhammed* ümmetine en yakın millet olmaları ve İslam’dan önce onların bizim oruca benzer yemeden içmeden oruç tutuyor olmalarıdır ki, bu tarz bize benzemektedir.”¹⁴

Kurtubî ise, Şa‘bî, Katâde ve diğer fukahâ’ya dayanarak ayetteki benzetmenin, orucun şekliyle değil, miktarı, vakti ve oruç tutma ayını ifade ile ilgili olduğunu belirtir.¹⁵ Bu değerlendirmelerin ışığında oruca bakıldığında, oruç tutmak, özellikle Ramazan ayında hem bize, hem de önceki ümmetlere farz kılınmıştır. Dolayısıyla, “bizden/ sizden öncekiler” şeklindeki bazı umumî ifadeler, yakın ümmetleri ifade edebileceği gibi, çok önce yaşamış ve izleri kaybolmuş olanları da içine alan geniş bir kavramdır. Buna rağmen, bu tür ayetlerin anlaşılmasında, hadis, sahabe ve tabiîn’in sınırlandırmalarının etkili olduğu görülmektedir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Kur’an’da kıssalardan ayrı/bağımsız olarak aktarılan bazı ayetler mevcuttur. “Sizden öncekilere “yazıldı, farz kılındı, tavsiye edildi, vb.” ayetlerde ifade edilen hususların doğrudan kıssa kapsamına girmediği, onların, daha çok bizden önceki şeriatlardan *ilahî vahye* dayananlar için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak, öncekileri ilgilendirdiği, kıssaların da öncekiler hakkında bilgi aktaran ayetler olması dolayısıyla, bu tür ayetlerin de “dolaylı şekilde” kıssa kapsamında telakki edilmesinde kanaatimizce bir sakınca yoktur. Çünkü, kıssaların içerikleri iyi

¹² Bakara (2),183.

¹³ Burada, Meryem, 19/26. ayete atıf vardır. Bu ayette, Hz.Meryem’in kavmi yemeden içmeden oruç tuttıkları gibi, konuşmama şeklinde de oruç tutuyorlardı (Bkz. Heyet, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, s. 306, S. Arabistan, 1992); Bu ayette geçen “savm” kelimesinin “susmak anlamına gelen “sami” şeklinde de okunduğuna dair görüş için bkz. Kurtubî, a.g.e, s. XI, 98; Esed, a.g.e, s. 612.

¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l- Kur'an*, Kahire 1967, s. I, 74 .

¹⁵ Kurtubî, a.g.e, s. 2/275.

incelenirse, peygamberlerin hakkı üstün tutma mücadeleleri ile kendilerine tebliğ için verilen kitap/sahifelerdeki 'ilahî prensipler'in benzerlik arzettiği görülür.

Bu durumda, Kur'an'da önceki "*semavî kitaplardan*"¹⁶ naklen aktarılan bilgiler olduğu gibi, "*her millet veya her kavim*"e vahyettik¹⁷ gibi, genel ifadelerle aktarılan bağımsız bilgilerle, önce yaşayan bazı kavimlerden aktarılan sözlerin de mevcut olduğu söylenebilir. Öyleyse, kıssaların **suhuf ve kitaplarla da irtibatı** vardır.

Öte yandan, t e r i m olarak kıssayı tanımlayabilmek için, bazı bakış açılarının etkili olduğu görülmektedir. Kıssalarla ilgilenenlerin, kendi bakış açılarından hareketle kıssanın istilahî tarifini yapmaya çalıştıkları müşahade edilmektedir.

Ancak hangi açıdan tarifi yapılırsa yapılsın, kıssalar, Kur'an'ın yarısına yakınıni teşkil ettiği için, onu kapsamlı ve muhtevasına ilişkin bir tanımlaması gerçekten zordur. Bunun için olmalı ki, önceki alimlerin kıssayı kapsamlı olarak tanımlamadıkları görülür. Ancak, bütün zorluklara ve uzun olmasına rağmen şöyle bir tarif yapılabilir:

Kur'an'ın değişik surelerinde yer alan ve tahminen yarısını oluşturan, önceki bazı ümmetlerin bâtil yaşantılarıyla, onların bu durumunu Allah'ın istediği doğrultuda düzeltmeye çalışan davetçiler ve kavimlerinin isimleri başta olmak üzere, peygamber olmayan bazı zatların da hayatlarını anlatan; mucizelerle desteklenen elçilere karşı çıkanların feci sonlarını açıklayan, en önemlisi teselli ve ibret için anlatıldığı ifade edilen bölümlere "Kur'an Kıssaları" denir.

Kur'an-ı Kerim'in, lafız - mana ilişkisinin de mucize olduğu bilinmektedir. Kıssalarda dahil olmak üzere Kur'an'daki her şey bir ilim veya hidayet kaynağıdır. Tam burada, "*kassa*" fiilinin '*bir kimsenin izini sürüp gitmek, peşine takılmak*' anlamlarını eklersek, Kur'an'daki kıssaların aslında, ilahî mesaja "*i t t i b a*" yani, hem kıssalardaki elçilere hem de bu kıssaların kendisine bildirildiği *Peygamber'in izinden gitmek*, O'nun peşini t a k i p etmek gibi bir bağlantı kurulabilir. Sonuçta, bu kıssaların nakledildiği insanlara, ilahi yasalara göre yaşamalarının ve "*peygamberlerinin izinden gitmelerinin gereği*" vurgulanır ki, bu da kıssanın

¹⁶ Maide (5), 44-45.

¹⁷ Nisa (4), 163.

manaları arasındadır ve en önemlisidir. Hakk'ın karşısında yer alanlara ise, kıssalarla iyiliklere yönelmeleri, yaptıkları gayr-i ahlakî ve gayr-ı hukukî davranışlarından *ilişkilerini kesmeleri* tavsiye edilmektedir.

Ayrıca, Kur'an'da öncekilerle ilgili bilgiler, durumun gerektirdiği biçimde, tam zamanında ve yeteri kadar anlatılarak, ayetler arasına serpiştirilmiş birer, *'kesit'*e benzemektedirler. “Nitekim, Kur'an'da doğumundan vefatına kadar bir peygamberin hayatı anlatılmaz, sadece belli bölümleri anlatılır. Bu durumda kıssalar arasına, bütün halinde değil de *kesik kesik = parçaları* bazı hukukî serpiştirmeleri de içine alabilmektedir ki, gerçekten kıssalardan elde edilen hukukî yorumlar genelde hukukun temelini değil, konular arasına özenle yerleştirilmiş birer *kesit/ tablo*¹⁸ lar gibi, tâlî ama küçümsenemez hususlar içermektedirler. Bu da bazı kıssa kelimesinin kök manasında gizli manalara uzak değildir.

2. 2. KISSALARIN ANLATILMA SEBEPLERİ

Kur'an'ın Fatiha suresinden sonra gelen belki de önemine binaen ikinci sırada yer alan Bakara suresinin hemen başında zikredilen “*İşte bu Kitap, müttakiler için bir rehberdir*”¹⁹ ayetinde çok kısa olarak özetlenen Kur'an'ın *amacı*; emirleriyle, yasaklarıyla, nasihatleriyle, kıssalarıyla bir bütün olarak, her hususta *rehber* olmasıdır. Aslında peşinen şu söylenebilir: “Kur'an'ın gönderilme sebebi ne ise, kıssaların anlatılma sebepleri de odur.” Ancak kıssaların özel anlatılma sebepleri ayetlerde açıklanmıştır.

Biz kıssaların ayetlerde belirtilen bu gayelerden yola çıkarak, onların fikhî/hukukî gayelerinin olup olmadığı hususunda izahta bulunmak istiyoruz. Öncelikle, bu amaçları maddeler halinde sıralayalım:

a- Hz. Peygamber başta olmak üzere, yeni müslüman olmuş kitleleri **teselli** etmek ve **psikolojik destek/moral** vermek.²⁰

b- Kalplerdeki imanı **kuvvetlendirmek**.²¹

c - Kıssalardan “*ibret*” alınmasını sağlamak. Kur'an'da anlatılan kıssaların anlatılma gerekçelerinden birisi ve en meşhur ifadesi olan “*ibret*” alma ve bununla hemen eş anlamlı kelimeler, yine Kur'an'da

¹⁸ Bkz. Buna benzer görüşler için, Râzî, *Mefâtih*, s. II, 541.

¹⁹ Bakara (2), 2.

²⁰ İlgili ayetler için bkz. Hicr (15), 97; En'âm (6), 33; Yûsuf (12), 110; Kalem (68), 48, 49; Şuarâ (26), 3, 4.

²¹ Hud (11), 120.

zikredilmektedir. Mesela; “*zıkrâ* = ve *mev'ıza* = ”,²² *ibretün* = ,²³ “*âyâtün* = ”²⁴ ve “*belâğın* = ”²⁵ kelimelerinde kıssaların amacının “*öğüt alma, ders çıkarma, mesaj ve ibret*” olduğu açıkça beyan edilmektedir.²⁶

Kıssaların gayeleri arasında açıkça hukukî bir gaye bulunmadığı, sadece **ibret** kelimesinin yer aldığı görülür. Hukuki bakımdan kıssalardan nasıl ibret alınacağı ise, ibret kelimesinin usul-i fıkıhtaki anlaşılmasına bağlıdır. İlim dalına göre değişik anlamlar ifade eden “*ibret ve i'tibâr*” kelimesinin kök anlamından yola çıkarak, İslam Hukuku=fıkıh sahasında “ibret” kelimesi ve içerisindeki g i z l i m a n a l a r, İslam Hukuku'na yeni ufuklar kazandırmış, *hatta "kıyas"* la birlikte anılır olmuştur. Bu sebeple, önce kelimenin aslından başlamak istiyoruz.

2. 2. 1. İ b r e t Kelimesinin Anlamı

“*ibret*” ‘a.b.r’ kelimesinin masdar kullanımlarından birisi olup, lugattaki asıl anlamı olan “geçiş” i unutturacak kadar farklı, aslında iyi incelendiğinde o kadar da uzak olmayacak bir şekilde, *ders çıkarmak, örnek almak, içinde hissetmek, mukayese yoluyla kötüden iyi sonuç çıkarmak*, vb. anlamlarda ve yine *mecâzî* anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır.²⁷ “*ibret*” kelimesinin, dînî literatürdeki t e r i m anlamı hakkında Yazır, “müşahade edileni ma'rifetten, henüz müşahade edilmeyeni ma'rifete vesile tutulan hâlete denir”²⁸ şeklinde izah yapmaktadır.

Kur'an'da, “*ibret*” kelimesinin, mezîd bablara nakliyle elde edilen ve değişik bir kullanımı olan “*i'tibâr*” kelimesine rastlamaktayız. Bu kelime de, Yazır'ın yukarıda “ibret” ile ilgili naklettiğimiz terim manasına yakın, hatta, hemen hemen aynı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.

Bizzat “*i b r e t*” kelimesinin kullanıldığı ayetler²⁹ çoğunlukla “*İncelenmeye değer bir durum, önemsenmeyip kolayca geçiştirilemez, sonuç çıkarılacak, ders alınabilir, kısaca 'ibret' “ö z d e ş l e ş t i r m e, kendini*

²² Hud (11), 120; Tâhâ (20), 99.

²³ Yusuf (12), 111.

²⁴ Hicr (15), 75.

²⁵ Enbiya (21), 106.

²⁶ Ateş, a.g.e, IV, 437.

²⁷ Komisyon, *Sözlük*, II, 1325.

²⁸ Yazır, a.g.e, V, 4816.

²⁹ Bkz: Al-i İmrân, 3/13; Yusuf, 12/111; Nahl, 16/66 ; Mü'minun, 23/21 ; Nur, 24/44 ; Nâzi'ât, 79/26.

onun yerine geçirme” veya *Ş â t ı b î'nin* tabiriyle “k e n d i n e p a y çıkarma”³⁰ şeklindeki anlamlarıyla karşımıza çıkar.

Öte yandan “*H a y v a n l a r d a s i z i n i ç i n i b r e t v a r d ır . . .*”³¹ ayetindeki *i b r e t* kelimesinin, fıkihtaki “k ı y a s e d i n” anlamından daha çok, “hayvanların karınlarından size bir a k ı ş, s ü z ü l m e v a r d ır,” şeklinde *hakiki* veya “onların bu durumu, incelemeye, düşünmeye, araştırmaya değer bir durumdur,” şeklinde *mecazi* anlamda anlaşılmalıdır. Zaten bu ayet, kıssa ayetleri içerisinde değerlendirilmeyip sadece aradaki bağlantının tespiti açısından zikredilmiştir.

Aynı kök harflerden türeyen ve ism-i fâil siygasıyla ‘*â b i r î s e b î l*’ şeklinde kullanılan ayette³² ise, bu kelime “*yoldan geçip giden, yolcu*”, anlamında kullanıldığı, böyle bir kullanımda ise, kelimenin *hakiki* anlamında kullanıldığı görülür.

Bu fiilin muzari kalıba nakliyle oluşan ve *H z. Yusuf* döneminde rüya gören kralın, gördüğü rüyasının ne anlama geldiğini yardımcılarına sorduğu olayı anlatan ayette,³³ “*t a ‘ b ü r ü n*” şeklinde geçen kelimenin anlamının, “*rüya yorumlamak, manevi=gözle görülemeyen şeylerden, maddî güncel sonuçlar çıkartmak, rüyaya kıyas yaparak, önemli ipuçları elde etmek, günlük hayata dair veriler elde etme*” şeklinde anlaşıldığı açıkça hissedilir. Bu konuda, *Yazır*, “*Suver-i hayâliyyeden bir ciheti delâlet bularak, mâverâsındaki hakikate geçebilme ki bunda en mühim nokta, o hâdisât-ı hayâliyyenin enfüsî olan haysiyeti ile âfâkî olan haysiyetini temyiz edebilmektir,*”³⁴ demektedir.

İbret kelimesinin “*i f t i ‘ â l*” babına nakliyle hasıl olan “*i ‘ t i b â r*” da başka bir kullanım şeklidir. Bu kelime, ilgili ayette³⁵ yine, *ibret alın, ders çıkarın, düşünün, kafa yorun, mukayese edin*, gibi manalara gelmektedir. Müfessirler buradaki emri, “*kıyas edin, göz önüne alın*”,³⁶ “*aynı cins iki şeyden bilinenden bilinmeyi elde etme*”³⁷ veya “*Te‘accüb ederek, mütte‘ız (öğüt alma) olmaktır*”³⁸ şeklinde açıklamaktadırlar

³⁰ Şâtîbî, *Ebu İshak el-Muvâfakât*, IV Cilt, (Terc:Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1993, s. 3/390.

³¹ Mü‘minûn, 23/21.

³² Nisa, 4/43.

³³ Yusuf, 12/43.

³⁴ Yazır, *Hak Dini*, s. 4 /2864.

³⁵ Haşr, 59/2.

³⁶ Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur’an*, Beyrut 1405, IV, 49.

³⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't- tefsîr*, Beyrut 1404, VIII, 206.

³⁸ Yazır, *a.g.e*, VI, 4815.

Burada bir hususa daha işaret etmek gerekir ki o da kıyası hüccet kabul edenlerin kıssa sonlarındaki “*ibret alın, ibret vardır, ta’bir edin*” gibi ayetlerle, kıssa içerisine dahil edilmemesine rağmen bazı açılardan benzerlik arzeden, “*mesel*” ayetleri kıyasın meşruiyetine delil kabul edilmiştir. Yusuf (as) kıssasında iki defa bu kelimenin kullanılması ve Hz. Peygamber (sas) dönemini = yakın tarihi anlatan ayetlerde de³⁹ bu şekilde bir ifadenin kullanılması ise mânidardır. Bu açıdan usul-i fıkhıdaki “*i’tibâr*” kelimesinin anlamlarına da bir göz atmak gerekir.

2. 2. 2. Fıkh Usûlünde ‘İ’tibâr Kelimesinin Anlamları

Cürcânî (v. 816/1413), *i’tibâr* kelimesi hakkında *et-Ta’rifât*’ında “*kıyasın tâ kendisi= ‘aynu’l-kıyâs*” veya “*kıyasın menba’ı*” şeklindeki kısa ifadeden sonra, “*hakkında hüküm sabit olan şey/lerden, istenilen hükmü çıkarmaktır ve ona benzetmektir*”⁴⁰ şeklinde izah yapmaktadır. Usûl kitaplarında genellikle “*kıyas*”ın hucuiyetine delil olarak, özellikle ilk sırada, “*i’tibâr ayeti*”⁴¹ ile diğer ayetler⁴² ve hadis-i şeriflerin⁴³ takdim edildiğini görmekteyiz. *Pezdevî* (v. 482/1089), Usûl’ünde, sahâbe, tabiîn ve cumhuru fukahâ’nın kıyası hüccet olarak kabul ettiğini beyan ederken, bu ayetlere istinad ettiklerini zikreder.⁴⁴

Hanefî fukahâsından *Cassâs* (v.370/980) ise, bu ayetteki “*i’tibiru*” emrinin ‘vücub’ gerektirdiğini ve bu emirle ‘kıyas’ yapmanın vacip olduğunu beyan eder.⁴⁵ Bunlardan başka, *Şîrazî* (v. 476/1083),⁴⁶ *Cüveynî* (v. 478/1085),⁴⁷ *Gazâlî* (v. 505/1111),⁴⁸ *Râzî* (v. 606/1209)⁴⁹ ve *Amidî* (v. 631/1234)⁵⁰ gibi diğer alimler de, ilgili ayetlerdeki kelimeleri *kıyas yapın* şeklinde anlamışlar, buna karşılık, ibadet, ceza gibi hususlarda ise kıyasın câiz olmadığına ancak, kıyasın şer’î bir delil olduğuna kâil olmuşlardır.

³⁹ Mesela bkz. Haşr (59), 2.

⁴⁰ Cürcânî, *Kitabu’l-Ta’rifât*, Beyrut 1983, s. 30.

⁴¹ Haşr (59), 2.

⁴² Nisa (4), 59, 83.

⁴³ Tirmizî, “*Ahkâm*”, 3; Ebu Davud, “*Akd*”, 2.

⁴⁴ Bkz. Pezdevî, *a.g.e.*, III, 270.

⁴⁵ Cassâs, *a.g.e.*, s. IV, 49; Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli’l-fikh*, Beyrut 1987, s. 178; Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu usûli’l-fikh*, Kuveyt 1972, s. 31.

⁴⁶ Bkz. Şîrazî, *el-Lüma’ fî usûli’l-fikh*, Beyrut 1985, I, 98.

⁴⁷ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, Kahire 1418.

⁴⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, Beyrut 1413, s. 328.

⁴⁹ Bkz. Râzî, *el-Mahsul*, Riyad 1400, V, 38.

⁵⁰ Bkz. Amidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, Beyrut, 1404, s.4/9.

Şâtıbî de, “*i'tibâr*” ın iki manasının olduğunu, bunlardan ilkinin “kıyas”la eş anlamı olduğunu, diğerinin ise, ‘ibret alma’ manasında olup, ‘bir şeyden kendine pay çıkarma’ şeklinde ifade edilebileceğini belirtmektedir.⁵¹ Haydar Efendi de, Haşr Suresi, ikinci ayetinin nüzul sebebinin uzunca anlattıktan ve tefsirini yapıktan sonra, “İşte, kıyasın hucciyyetine kitaptan delilimiz, bu ayettir, der ve ‘i'tibar’ın üç manasını şöyle açıklar:

a-Bir şeyi nazîrine ret veya irca’ manasını mutazammındır: Siz bir şeyi nazirine red veya irca ediniz.Yani bir şeyin nazîrinde sabit olan şeyle hükmediniz, manasını mutazammın olur ki kıyas dahi bunu mütenâvildir.

b-İtti’az manasına gelir ki, bununla insan mutte’ız ve mütenassih olur: Siz bu vak’adan ibret alınız, mütte’ız olunuz ki, kıyas da zaten bu mana da vardır. Ayette emrin başındaki “fâ” harfi ‘ta’lîl’ için konulmuş olup Benî Nadir Yahudilerinin, dünya malına güvenmelerinin akıbeti ve hezimetlerine ‘i’tibâr’ la emrederek, cezaya düşenlerin halinden ibret alıp, onların hatalarına düşmeyin demektir ki, kıyasın içinde bu mana da vardır.

c-‘U b û r ve t e c a v ü z manasına gelir: Çünkü, aslın hükmünden fer’in hükmüne *intikal* ve ‘*ubûr (geçiş)* vardır.”⁵²

Kelimenin kökünde bulunan “*geçme, geçiş*” anlamı hakkında Yazır’ın şu görüşleri, bu kelimenin fıkıh usulünde kullanılışı hakkında bize ipuçları vermektedir: “İbret almak diye hülâsâ ettiğimiz “*i'tebirû*” emri, meşhud olan bir ma'luma dikkat edip, ondan meçhulu bilmeye intikal eylemek demek olur. Bu da usul-i fıkıhta ‘*kıyas*’ denilen, istinbât usulünün tâ kendisidir. Onun için fukahâ bu emirden kıyasın hucciyyetine istidlal eylemişlerdir.”⁵³

Bütün bu açıklamalardan, kıssaların İslam Hukuku açısından da bir takım amaçları ve gerçekleştirdiği/gerçekleştireceği hedeflerinin var olduğu, dolayısıyla hüküm çıkarmada kaynak olarak kullanılabilmesi sonucuna ulaşılabilir. Bu durumda, kıssaların sadece “edebî” açıdan Kur’an’da yer almadığını ve “*kıssalardan ibret alınması gerektiği, ‘ibret almak’ demenin ise, ‘hükmü olandan hükmü olmayan hakkında, sonuç elde etmek’ şeklinde*

⁵¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1994, III, 390.

⁵² Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, ts. (Üçdal Neşriyat), s. 354 .

⁵³ Yazır, a.g.e, IV, 2865.

fıkıhta anlaşıldığı ve en önemlisi, "ibret" le aynı anlamı içeren diğer kelimelerin genellikle kıssaların sonunda kullanıldığı, dolayısıyla, kıssalarla fikhın sıkı irtibatının olduğu anlaşılmaktadır. İşte, fıkıhta böylesine önem arzeden kıssaların İslam Hukuku ile irtibatları ve fakihlerin bu konudaki görüşlerinin bilinmesine ihtiyaç bulunmaktadır.

2. 3. KISSALARIN İ S L A M H U K U K U = F I K I H L A İRTİBATI

2. 3. 1. Kıssaları Anlamada Düşülebilecek Hatalar

Kıssaları anlamada hatalı yol takip etmeye ve dolayısıyla kıssaların yanlış anlaşılmasına sebep olabilecek bazı durumlar ortaya çıkabilmektedir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Kıssaları lügavî olarak anlamak, mecazını düşünmemek Kur'an'da zikredilen kelimelerin "hakikat" veya "mecazî" anlamlarının olduğu usülcüler tarafından dile getirilmiş, "zikru'l-hâl irâdetü'l-mahal" ya da "zikru'l-mahal iradetü'l-hâl" tarzında misallerin bulunabileceği belirtilmiştir.⁵⁴ Risâlet asrı ve daha sonraki asırlarda da insanlar, Kur'an'ı bütün yönleri ile ele alıyorlar ve yaşıyorlardı. Onda insanlar için örnek olan, tamamen hayır ile vasfedilen bildirilenleri, vasat, ifrat ve tefritten uzak bir şekilde anlamaya çalışıyorlar, bütün yokuşları Kur'an'ın muciz tesiri ile aşmaya çalışıyorlardı. Ancak, insanlar ile risâlet arasındaki zaman uzayınca, diğer anlayış ve izah unsurları ve vasıtalarının yanısıra "lügat" ve "lafız" dönemi başladı. Bu lügat dönemi o kadar gelişti ki, bazılarının nazarında diğer anlayış vasıtalarını da geçip, anlama ve açıklamada yegane araç hâline geldi. Böylece lügata dayalı harfi düşünce doğdu ve gelişti. Hatta bazısı, zaman, mekan, tarih ve hayatın akışı çerçevesi dışında amel eden bir takım etkin adamlar yetişti. Onlardan bazısı ümmetin uyanışını engelleyen hususları, daha da çok artırdı. Bütünüyle İslam'ı, İslam Tarihini şekilcilikte aramaya başladılar ki, bunlar arasında en meşhurları Zahirilerdir. Bir çok düşünce ve tezlerini, vukuu imkansız olan şeyler üzerine bina ettiler. Oysa bu, normal dünya hayatında bile imkansızdır. Çünkü, onlar İslamı, bir toplum, bir ümmet ve bir medeniyet meydana getirmesi mümkün olmayan lügavî ve

⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 84.

lafzı kalıplara (şekilciliğe) ve bireysel ibadetlere indirgediler.⁵⁵ Şu halde, hem Kur'an'ın bütünü hem de kıssalarda zikredilen kelimelerin lügavî manalarının önemi yanında, onların ilk dönemlerde nasıl anlaşıldıkları ve dînî istilahlarının bilinmesi gerekir.

2- Zorlama tefsir ve yorumlarda bulunmak: Kendisiyle İslam gerçeğinin kötülendiği, kavramların hatalı kullanıldığı, İslam'ın dar bir çerçeveye hapsedilerek onun temel amaçlarından uzaklaştırıldığı, tıpkı bâtil ehlinin, İslamî olmayan bir şeyi İslâmîymiş gibi göstermesi, öncelenmesi gereken şeyi erteleyip, talî olanları öne almaları gibi “hatalı te'vil”, “fasit istidlâl” ve zorlamalarla kıssaları kendi çıkarlarına alet etmek, Kur'an'ın ruhuna ve İslam'ın temel ilkelerine aykırıdır.

Kıssalarda gerek helak olan kavimlerin, gerek uymak zorunda oldukları şeriattan kopan toplulukların ve gerekse doğru yoldan sapan grupların büyük bir kısmını şüphesiz hatalı te'vil helak etmiştir ki, bunlardan en meşhurları Yahudilerdir. Onlar “*Tevrat'taki kelimeleri yerlerinden kaydırarak değiştirirler. 'Eğer size şu verilirse alın, verilmezse sakının' derler,...*”⁵⁶ Onların, işlerine gelmeyen Tevrat ayetlerinin yerlerini değiştirerek veya yanlış te'villerle hüküm verdiklerini ayet açıklamaktadır. Bu ayetin devamında, “*Allah bir kimseyi şaşkınlığa düşürürse, Sen Allah'a karşı onun lehine bir şey yapamazsın...*” buyrulması ise, ayetlerin yerini değiştirmenin, manalarını kendi heva ve hevesine göre yorumlamanın, “*şaşkınlık ve ona hiç kimsenin hatta Peygamber'in bile yardımının olamayacağıının açıklanması*”, Kur'an ayetlerinden de rastgele ve işine gelecek şekilde hüküm elde etmenin caiz olmadığı beyanıdır.

Bu durumda manası kolaylıkla anlaşılamayan ayetler ve özellikle kıssa ayetleri karşısında müslümanlara şu görevler düşmektedir:

a- *Manası anlaşılamayan kıssalarda tevakküf etmek.* Gerçekten sahih ve sabit olduğu konusunda asla şüphe olmadığı için, kıssa kelimesiyle isimlendirilen yaşanmış tarihi olaylar ilk bakışta manası anlaşılmasa bile peşinen reddedilmemelidir. Zira ilim sahipleri, ümmetin selefi tarafından değerlendirilen kıssalar ve onlardan elde edilen hükümlere hüsn-ü zann besleyerek, ilme ve ictihada olan saygıyı göstermişlerdir. Muhâyee, kefalet, cu'ale akidlerinin meşruiyeti konusunda, alimlerin kıssaları delil olarak kullanması,

⁵⁵ Gazzâlî, el-*Mustasfâ*, I, 21 vd.

⁵⁶ Maide (5), 41.

hiçbir akl-ı selîm sahibi tarafından tenkid edilmemiş, yanlış veya isabetsiz olduğu belirtilmemiştir. Mesela, Hızır'ın bir çucuğu öldürmesinin sebep-i hikmeti beşer tarafından kavranamadığı gibi, bir peygamber olan Hz. Musa tarafından bile anlaşılammaktadır.

b - Kıssalarla amel edilirken hukuk bilgisine sahip olmak. Kur'an, fikhın köklü bir kaynağı olunca, fakihlerin fikh ilmini iyi bilmeleri gerektiği gibi, onunla alakalı diğer ilimleri de iyi bilmeleri gerekir. Bunlara kısaca İctihad ehli denilebilir.

c - Kıssalardaki muhatabların iyi tespit edilmesi gerekir.

d -Kıssalarda bulunan bazı hukukî telmihlerin teşrî' amaçlı olup olmadıkları tespit edilmelidir ki, bunlar ancak diğer muteber nasslar veya icthadla yapılabilir.

e - Kıssalarla ulaşılan hükümlerin, kat'iyet sıfatı kazanmış şeriatın genel maksatlarıyla çelişmemesi gerekir. Çünkü hükümler, bir ya da iki nassdan alınmazlar. Aksine, bir araya getirilmek suretiyle yakîn ifade eden nass topluluğundan alırlar.

f- Hakkında kesin hüküm bulunan meselelerde kıssalarla amel edilmemelidir.

Yukarıda özet olarak sunduğumuz bu maddelerden hareketle, hangi kıssaların hüküm çıkarmaya elverişli olduklarını genel ilkelerle tespit ediyoruz:

2. 4. İSLAM HUKUKUNDA KISSALARDAN FAYDALANMA ŞARTLARI

İslam Hukukçuları, kıssa ayetlerinden istinbât ettikleri hükümleri bazı temel ilkelerden hareketle elde ettiklerinde şüphe yoktur. Buradan hareketle, İslam hukukunda hangi kıssanın huccet olarak kullanılabileceği hakkında ipuçları tespit edilebilir. Biz de Kur'an'ın anlaşılmasında önemi haiz bulunan lafızların delaleti gibi usul-i tefsir ve usûl-i fikh kaidelerinden yola çıkarak, kıssaların sahih şekilde anlaşılması ve hangi kıssaların huccet olabileceği konusunu incelemek istiyoruz. Aksi halde, bazı kıssalardan, özellikle "kalplerinde eğrilik bulunanlar için" İslam'ın ruhuna ters hükümler de elde etmek mümkündür.

Öncelikle, hakkında sarîh nass bulunan konularda kıssaların ne lafızlarından ne de mefhumlarından istifade edilebilir. Kısmen hüküm koyma yetkisi bulunan veya Kur'an'ın hükümlerini tebyîn eden Sünnet tarafından vuzuha kavuşturulan hususlarda ise kıssalar tâlî delil olabilir. Öte yandan, kıssalardaki hükümlerin şer'î nasslara aykırı olmaması da önemli bir konudur. Yine, kıssalarda anlatılan hadiselerin kabul ya da red edildiklerine delâlet eden karinelerin de dikkate alınmaları gerekmektedir.

Şimdi, bu prensipleri maddeler halinde ve örneklere açıklayarak, kıssalardaki hükümlerin hangi çerçevede anlaşılması gerektiğini izah etmeye çalışalım:

1- Kıssalardaki hüküm Kur'an - ı Kerim 'in diğer sarîh ahkam ayetlerine aykırı olmamalıdır: Kıssaların tahrif, istismar ve hatalı te'vilden uzak olarak, isabetli bir şekilde anlaşılabilmesi için yapılması gereken şeylerin en önemlisi; haber verdiğinde doğruluğu, hükmettiğinde ise adaleti kafi olan Kur'ân ışığında ve onun Rabbani rehberliği çerçevesinde anlaşılmasıdır. Nitekim ayette, *"Rabbinin sözü hem doğrulukça, hem de adaletçe tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirebilecek hiç kimse yoktur. O işitendir, bilendir"*⁵⁷ buyurulmaktadır. Çünkü Kur'ân, İslâm kültürünün ruhu, binasının temelidir. Kur'an, İslam'daki her kanun için kendisine başvurulmuş bir temel dayanak mesabesinde olup, onların esası durumundadır.

Bunun içindir ki, Kur'an'ın muhkem âyetlerine ve açık belgelerine muarız gibi gözüken her şey, yine önce onun süzgecinden geçirilmelidir. Öyleyse, kıssalardan elde edilen hükümlerin Kur'an'ın ruhuna aykırılıklarının tespitinde yine kendisi en iyi rehberdir.⁵⁸ Şayet bazı insanlar Kur'an'dan ve kıssalardan onun ruhuna aykırı bir şey elde ediyorlarsa, bu durumda ya Kur'an'da çelişki olmalıdır ki bu muhaldir ⁵⁹ ya da bizim anlayışımızın doğru olmadığı veya çelişkinin hakiki değil, vehme dayanmış olmasından olabilir. Bunun içindir ki, müslüman bir kadının gayr-i müslim bir erkekle evlenemeyeceği konusunda sarîh ayetler varken, Asiye annemizin Fir'avn'la evli oluşunu anlatan ayetler delil olamaz. Her ne kadar Fir'avn döneminde inanan bir kadının müşrikle evli olmasına vurgu olabilirse de, artık Kur'ân, müslüman bir kadının müşrikle evlenmesi bir yana, ehl-i kitap erkekle bile evlenmeyi yasaklamıştır.

⁵⁷ En'âm (6) 115.

⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, Ankara 1988.

⁵⁹ Bkz. Bu kitap içinde asla şüphe=çelişki olmayan kitaptır. Bakara (2), 2.

Bu madde, “*ayetler arası ilişkilere dikkat etmek ve siyâk sibâk'a riayet etmek*” şeklinde de özetlenebilir. Çünkü, “ayetler arası bağlantının tesbiti, Kur'an'ı anlamada önemli bir öğedir ve Kur'an'daki konu bütünlüğüne ulaşma ve muayyen bir konuyu bütün yönleriyle anlayabilmenin en mühim yoludur...”⁶⁰ Nitekim, fakihler ayet ve hadislerin sadece zahir manalarına itibar etmemişler, onların sebab-i nüzulüne, sebab-i vürûduna ve ilgili olduğu diğer ayetlere, umumî veya hususî oluşu vb. konulara oldukça dikkat etmişlerdir. Bu konu ile ilgili ciltler dolusu usûl kitapları meydana getirmişlerdir.⁶¹ Kur'an'ın bir parçası olan kıssalarda da, bu hususlara dikkat etmenin zorunluluğu âşikardır.

Kıssaların lafız ya da mefhumundan elde edilen hükmün, a k s i n i ifade eden sarîh nass bulunursa, bu hüküm geçersizdir. Çünkü bu hüküm diğer sağlam nasrlara muhaliftir. Mesela; mü'min olan A s i y e validemizin⁶² Fir'avn ile evliliği ile Hz. Lût'un (as), kendisine gelen meleklerle ilişmek isteyen kavmine, belki de son çare olarak söylediği “*Ey Milletim ! İşte kızlarım, onlarla evlenin bu sizin için daha helaldir, daha temizdir*”⁶³ ayeti, ilk okuduklarında, inanmış kadınların müşriklerle evlenmeleri için hucet olabileceği intibahı vermektedir. Ancak bu durum, sarîh ayetleri yok saymak demek olur ve hakkında kesin hüküm bulunan bir meseleye muhalif olur. Çünkü Allah (cc), ö n c e müşrik kadın ve erkeklerle evlenmeyi, “*İman etmedikçe müşrik kadınlarla evlenmeyin. Beğenseniz bile, imanlı bir cariye, müşrik bir kadından daha iyidir. İman etmedikçe müşrik erkeklerle de kadınlarınızı evlendirmeyin. Beğenseniz bile, inanmış bir köle müşrik bir erkekten daha iyidir...*”⁶⁴ ayetiyle “umumî” şekilde yasaklamış, daha s o n r a müşrikler arasından ehl-i kitabı “tahsis” ederek, böyle kadınlarla evlenilebileceğini, “*...Mü'min kadınlarla ehl-i kitap olan kadınlardan iffetli olanları, mehirlerini vermeniz, namuslu olmaları, zina etmemeleri ve gizli dost tutmamaları şartıyla evlenmeniz helaldir...*”⁶⁵ ayetiyle açıkça beyan etmiştir.

Bütün İslam alimleri de “müşrik” bir erkekle müslüman bir kadının evlenmesini caiz görmemişlerdir.⁶⁶ Hz.Lût'un (as) kendi kızları veya kendine

⁶⁰ Işıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Ankara 1997, s. 51.

⁶¹ Serahsî, *Usûl*, I, 124 vd; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 32 vd; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 181 vd.

⁶² Kurtubî, *a.g.e.*, XI, 195.

⁶³ Hûd (11), 78.

⁶⁴ Bakara (2), 221.

⁶⁵ Maide (5), 5.

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 102 ; Kâsânî, *Bedâiu's- sanâi'*, Beyrut 1974, II, 311; Özel, Ahmet, “*Ehl-i kitap*”, DİA.

inanan kavminin kızlarıyla evlenmelerini istemesi ise, şeriatını ilgilendiren bir durum olmalıdır. Onun şeriatının devam edip etmediğine dair bir bilgi olmadığına ve o sözü söylediği andaki zor şartlar göz önüne alınırsa, bu kıssadan böyle bir sonuç çıkarılamaz.

Çünkü *Lût (as)*, inanmamaları ve livata yapmaları sebebiyle, kendi kavmine kız vermiyordu. Ancak, bütün çıkış yolları tıkanınca ve kendisine gelen misafirlerine de kavminin kötü muamele yapacaklarını anlayınca, kendi kızlarının kafir kavminin erkekleriyle evlenmeleri konusundaki yasaklayıcı tavrından vazgeçerek ehven-i şerri tercih etmek zorunda kalmış olabilir. O'nun şeriatında mü'min bir kadının müşrikle evlenmesinin helal olma ihtimali de vardır. Belki de bu sebeple İslam'ın ilk dönemlerinde de bu caizdi. Nitekim *Peygamberimiz (sas)*, kızı *Zeynep'i (ra)*, o sıralarda müşrik olan Ebü'l-Âs b. er- Rabi' ile evlendirmişti. Daha sonra Bakara, 2/221. ayet nazil olunca bu hüküm değiştirildi.⁶⁷ Hz. Peygamber'in bu uygulaması, hakkında kesin nass bulunmayan meselelerde veya "meskûtun anh -hüküm belirtilmeyen konularda adet ne ise ona tabi olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Bununla birlikte sarîh ayetler nazil olunca, bunlara aykırı uygulamalar değiştiriliyordu.

Aynı şekilde, *Nuh* ve *Lut'un (as)* ikisinin hanımlarının da peygamberle evli olmalarına rağmen iman etmedikleri, ancak onların bu evliliğe devam ettiği, "*Allah inkar edenlere, Nuh'un karısı ile Lut'un karısını misal verdi ...*"⁶⁸ ayetinden anlaşılmaktadır.

Bahsedilen bu iki peygamberin, *Allah'a* inanmayan kadınlarla evli olmaları da, müslümanların örnek alamayacağı bir durumdur. Müslüman kadınlar, gayr-i müslim biriyle evlenecekse, ayette belirtildiği gibi, sadece ehl-i kitapla evlenebilir. Bu meselede konulan hüküm kesindir. Belki, onların şeriatında *Allah'a* inanmayan kadınla evlenmeye müsaade edilmiş olabilir. En önemlisi, bizim önderimiz Hz. *Peygamber'in* aynı anda dört kadından fazla kadınla evli oluşu, Kur'an'da *h â l i s a t e n l e k e = sana özel* denilmiş ve ayetin devamında diğer mü'minler, "*m i n d û n i ' l - m ü ' m i n î n*"⁶⁹ denilerek, açıkça bu uygulamadan "*hariç*" tutulmuşsa, yani, evliliğin *kemiyeti* (sayısı) konusunda bile, biz kendi Peygamberimizi örnek alamıyorsa, *Nuh* ve *Lut'un (as)* evliliklerinin *keyfiyetini* zaten örnek

⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV, 122.

⁶⁸ Tahrîm (66), 10.

⁶⁹ Ahzâb (33), 50.

alamayız. Onların inanmayan kadınlarla evli olmasının bizim için başka ibret yönleri vardır ki bu da peygamber hanımı bile olsalar, ahirette onların sahipsiz/şefaatsiz kalacaklarıdır. Bu durumda, bir kimse atalarının peygamber soyundan gelmesiyle, dindar olmasıyla övünmesi, ona ne dünyada ne de ahirette bir fayda sağlar. Yine, Asiye annemizin ayette belirtilen duası, müslüman bir kadının, zengin olmasına rağmen müşrik bir kocanın yanında rahat olmadığı/olamayacağını ifade etmesi ve bir kadının müşrik bir kocanın yanındaki psikolojisini tarifi bakımından önem arz etmektedir. Bu da, müslüman kadınların gayr-i müslim erkeklerle beraber yaşamalarındaki zorluğu ve onlarla evliliği meneden ayetteki⁷⁰ yasağın *sebeb-i hikmetini* ifade etmektedir. Öyleyse, kıssalardaki anlatılan bir olay, inanan kadınların inanmayan erkeklerle evlenemeyeceklerinin gerekçesini açıklamakta ve her kıssanın mutlaka ders çıkarılacak bir yönü bulunduğunu ortaya koymaktadır.

“*Ayetler arası irtibata dikkat etmek*” şeklindeki genel kaideyi, her ayet için geçerli kılmakla birlikte özellikle kısas ayetleri için de geçerli kılmanın ve işi ehline bırakmanın zorunluluğu aşıkardır. Ayetler arası ilişkiye dikkat etmeden yapılan bu tür istidlâl, İslam alimleri, “*fasit istidlâl*” demişlerdir. Dolayısıyla, hükmü nassla belirtilen ve sınırları çizilen bir meselede *kıssalarla amel etmek caiz değildir*. Hele hele, kısas ayetlerinin veya kıssaların tamamının ucundan kıyısından kopararak, siyâk ve sibâkına bakılmadan, işine gelecek şekilde fetva vermek, dînen asla caiz olmadığı gibi ahlâkî de değildir. Aksi halde, Yahudilere hitaben söylenen, “*Yoksa siz, Kitab'ın bir kısmına inanıp bir kısmını inkar mı ediyorsunuz? Sizden öyle davrananların cezası dünya hayatında rüsvaylık; kıyamet gününde ise en şiddetli azaba itilmektir...*”⁷¹ ayetinin muhatapları arasına dahil olunmuş olur ki, kıssaların Kur'an'ın ışığında anlaşılmasına yine kısas ayeti delil kabul edilmektedir.

2. S a h i h S ü n n e t 'le kesin hükmü bildirilen hususlarda da kıssalarla amel edilmemelidir: Kıssaların doğru bir şekilde anlaşılması için yapılması gereken şeylerden birisi de; Kur'an-ı Kerim'i tefsir ve beyân ettiği, yâni onun mücmelini tafsil, mübhemini tefsir, umûmunu tahsis ve mutlakını takyid ettiği üzerinde karar kılınmış olan Sünnet'in hakemliğine başvurmaktır. Çünkü, hadis-i şeriflerin Kur'an'ı anlamada ve yorumlamadaki

⁷⁰ Bakara (2), 221.

⁷¹ Bakara (2), 85.

etkileri ve katkıları tartışmasızdır. Sünnetin, bilhassa ibadet ve muâmelat konusundaki bir çok ayetin anlaşılması ve hayatta uygulanmasını göstermesi yanında, Kur'an'a tabi bir teşrî' kaynağı olarak, bazı konularda müstakil hükümler koyduğu da bilinmektedir.⁷² Deniz hayvanlarının ölüsünün helal olup olmadığı, "Onun suyu temiz, ölüsü de helaldir,"⁷³ hadisiyle vuzuha kavuşmuş ve bu konuda Sünnet bağımsız hüküm koyarak bir problemi halletmiştir. Aslında bizim söylemek istediğimiz şey, kıssa ayetlerinin anlaşılmasında da "Sünnet'in belirleyici" olduğu ve kıssalarla ulaşılan hükümlerin Sünnet'e aykırı olmaması hususudur. Mesela; aşağıda zikredeceğimiz kıssa ayetlerinin tam olarak ne ifade ettiğini anlayabilmek için Kur'an ve Sünnet'e başvurmak gerekir.

*"Hz. Yusuf'u (as) Mısır'da satın alan adam karısına dedi ki; 'Ona değer ver ve güzel bak! Belki bize faydası olur veya onu evlat ediniriz...' "*⁷⁴ ayeti ile "...Firavun'un karısı, bana da sana da gözbebeği olacak bir çocuk. O'nu öldürmeyin, belki bize bir faydası olur, ya da onu evlat ediniriz, dedi"⁷⁵ ayetinde "e v l a t e d i n m e" den bahsedilmektedir.

Siyâk ve sibâkında, evlat edinmeyi kötüleyen bir ibare bulunmamasından ötürü, bu ayetler ilk okunuşta o dönemlerde "evlat edinmenin" meşru olduğunu, dolayısıyla evlatlık almanın İslam'da da meşru olabileceği intibahı uyandırmaktadır. Aslında, ilahlık davasında bulunan Fir'avn ile, inanmadığı ayetlerde açıklanan Mısır Aziz'inin evlatlık konusundaki uygulamaları müslümanlar için örnek olamaz. Her ne kadar Hz. Musa ve Hz. Yusuf'tan bahsediliyorsa da onlar henüz küçük bir çocuk olup peygamber değildirler.

Bu ayetlere bakarak, "Kur'an'da evlat edinmek anlatılmış ve zemmedilmemiştir, Öyleyse, evlatlık alınabilir" gibi hatalı bir kıyasla sonuç/hüküm çıkarmaya kalkışılıp; aynı konu ile ilgili "...Allah sizin evlatlıklarınızı öz oğlunuz kılmadı, bu sözler sizin uydurmalarınızdır"⁷⁶ a y e t i ve "Kim babasından başkasına nesep iddia ederse, o kimse cennet kokusunu alamayacaktır. Halbuki cennet kokusu beş yüz yıllık yoldan

⁷² Suyûtî, *İtkân*, II, 175; Zeydan, , *el-Medhal*, s. 170; Ebû Zehra, a. g. e, s. 92.

⁷³ Ebu Dâvûd, "Taharet", 41; Tirmizi, "Taharet", 52.

⁷⁴ Yusuf (12), 21.

⁷⁵ Kasas (28), 79.

⁷⁶ Ahzab (33), 4.

*hissedilir*⁷⁷ h a d i s i görmezlikten gelinirse, elde edilen hüküm ayet ve hadislere zıt bir hüküm olacağından geçersizdir.

Aksine bu ayetlerden, evlat edinmenin c a i z o l m a d ı ğ ı sonucu çıkarılırsa, bu daha doğru bir hükümdür. Çünkü, *Hz. Yusuf*'u satın alan azizin kavminin *Allah*'a inanmadıkları, “...*Şüphesiz ben Allah'a inanmayan bir kavmin dininden uzaklaştım...*”⁷⁸ ve “... *çok tanrı mı daha iyi? yoksa gücüne karşı durulamaz olan tek Allah mı? Sizin Allah'ı bırakıp t a p t ı k l a r ı n ı z, sizin ve atalarınızın uydurduğu söz de ilahlardan başka bir şey değildir...*”⁷⁹ ayetlerinden anlaşılmaktadır. Bu durumda, Allah'a inanmayanların uygulamalarının “ictihad kaynağı” olarak kullanılamayacağı ve bu ayetlerin bizi de bağlamayacağı aşikardır. Kur'an'da Fir'avn dönemindeki evlatlık uygulamasına atıf yapılması mümkün olmakla birlikte, ayetlerde kendisinin açıkça ilahlık davasında olduğu bildirildiğine göre,⁸⁰ onun uygulaması da müslümanları bağlamaz.

Öte yandan, evlatlık İslam'da h u k u k e n yasaklanmış olmasına rağmen a h l â k e n tavsiye edilerek çocuğu olmayanların ihtiyaçlarının giderilmesine müsaade edilmiştir. Kendi nesebine geçirmeksizin koruyucu aile mahiyetinde, bir çocuğu belli bir yaşa kadar yetiştirip, onun bütün ihtiyaçlarını karşılamak dînen ve ahlâken övülmüştür. Nitekim, “Hz. Aişe validemizin çocuğu olmadığı için, kardeşi Muhammed'in yetim kızlarını/yeğenlerini büyütmüş ve onların malından zekat vermediğini”⁸¹ anlatan hadisler mevcuttur.

Kısaca evlat edinmenin İslam'da yasak oluşu, m a h r e m i y e t, h a l v e t ve m i r a s sebebiyledir, denilebilir. Kız çocuğu büyüyünce erkeğe (babalığa), oğlan çocuğu da kadına (analığa) mahrem olmaktadırlar.

Evlatlık olayını anlatan yukarıdaki kıssa ayetleri incelendiğinde bazı i p u ç l a r ı sezilmektedir: *Hz. Yusuf*'un evlat edinildiği kesin olmamakla birlikte aynı çatı altında yaşamalarından dolayı evin hanımının ona ilgi duyması, İslam'a göre evlat edinmede *mahremiyet* prensibinin önemini göstermekte, dolaylı şekilde de olsa, evlatlık müessesinin zamanla husumete dönüşebileceğine işaret etmektedir. “*Eğer Allah'ın burhanını görmeseydi O da ona yönelmişti*” ayeti, peygamber adayı da olsa, nefesine uyabileceğini

⁷⁷ İbn Mâce, “Hudud”, 36.

⁷⁸ Yusuf (12), 37.

⁷⁹ Yusuf (12), 39-40.

⁸⁰ Bkz. Nâzi'ât (79), 24.

⁸¹ Muvattâ, “Zekat”, 10.

göstermesi bakımından dikkat çekicidir. *Hiz. Musa* da babalığı sayılan Fir'avn'la geçinememiş ve saraydan ayrılmak zorunda kalmıştır. Kısaca, *Hiz. Yusuf analığı* ile, *Hiz. Musa* da *babalığı* ile geçinememişti. Evlat edinmede kan bağı olmadığı için, başlangıçtaki duygusal ana-baba-evlat ilişkileri, zaman ilerledikçe, yerini tamir edilmesi mümkün olmayan hadiselere bırakabileceği, ilgili ayetlerden anlaşılmaktadır. İslam'da evlat edinmenin yasaklanmasında, bunların da etkili olduğu tahmin edilebilir.

Öte yandan, ayetlerin birinde kocası (Aziz), karısından *Hiz. Yusuf'a* iyi davranmasını istemekte; diğerinde ise kadını (Asiye), kocasını Fir'avndan *Hiz. Musa'ya* iyi davranmasını istenmektedir. Kanaatimizce bu durum, ister kadın ister erkek olsun, evlatlık alınanlara kötü muamele edilebileceğini, dolayısıyla, yukarıdaki şartlarla evlatlık alınanlara zulmedilmemesi gerektiğine işaret etmektedir.

Dikkat edilirse, ayetlerde sadece erkek çocuklarının evlat edinilmesinden bahsedilmektedir. Buna bakarak, sadece erkek çocukları evlatlık alınabilir de denilemez. Müsaade edilen şartlarla, kız ya da erkek çocuğuna bakılabilir.

Hadislerin, kıssaları *açıklayışına ve tahsis* edişine bir örnek daha verelim: *Hiz. Meryem*, *Hiz. İsa'yı* dünyaya getirince kavmine şöyle söylemesi emredilir: “Eğer birine rastlarsan, ben Allah'a oruç adadım, bu gün kimseyle konuşmayacağım, de”⁸² Bu ayette *Hiz. Meryem*, Allah'a “konuşmama adağında” bulunmaktadır. *Cassâs*, “Bu ayete göre, konuşmayı terkedip susma fiilinde, Allah'a bir tâat ve kurbiyet, yakınlık vardır. Eğer öyle olmasaydı, *Hiz. Meryem'e* böyle bir adakta bulunması öğretilmezdi. O dönemlerde oruç tutanlar konuşmazlardı. Ancak *Hiz. Meryem'e* bu kadar konuşma izni verilmiştir. Çünkü *Hiz. Zekerîya*, çocuğu olacağına dair bir işaret olmak üzere üç gün⁸³ konuşmaktan men edilmiştir” şeklinde bilgi verilmektedir.⁸⁴

Hiz. Meryem kıssasını okuyan bir kimse, “Ben de *Hiz. Meryem* gibi konuşmayacağım” diye adakta bulunsa veya yemin etse, bizim dinimizde buna cevaz verilmemesi, yine hadisle sabit olmuştur. Böyle yemin eden bir kişiye *Hiz. Peygamber (sas)*: “...Ona gidin ve söyleyin, konuşsun, gölgelensin,

⁸² Meryem (19), 26.

⁸³ Al-i İmran (3), 41.

⁸⁴ Cassâs, a.g.e, V, 45, 46.

otursun ve bu şekilde orucunu tamamlasın, ”⁸⁵ buyurmuş ve böyle bir davranışı caiz görmemiştir. Dolayısıyla, kendi yanlısına Hz. Meryem'in veya başkalarının hareketini delil getirmek isabetli değildir.

Hz. Peygamber tarafından Necran'a görevli olarak gönderilen, Muğire b. Şu'be orada yaşadığı olayı şöyle anlatmaktadır: “Ben oraya varınca, oradaki hıristiyan halk ‘Sizin Kitabınızda Hz. Meryem’e, ‘Ey Harun’un kız kardeşi’⁸⁶ diye hitab ediliyor. Bu nasıl olur? çünkü Hz. Musa ve Harun, İsa’dan çok önce yaşamışlardır” diye bana soru sordular. Ben Medine’ye geri gelip, Hz. Peygamber’in (sas) yanına ulaştımca, bu konuyu ona sordum. O da; ‘Onlar çok öncelerden beri, çocuklarına, peygamberlerinin ve salih kimselerin adlarını koyarlardı’ diye cevap verdi.”⁸⁷ Bu olayda da kıssa ayetlerinin ne ifade ettiği, Hz. Peygamber’in açıklamasıyla anlaşılabilmiştir. Öyleyse, sadece bu olayda değil, diğer kıssalardan veya onlardan hüküm ıstinbât ederken Sünnet’in hakemliğine başvurmak gereklidir.

İzah edildiği gibi, kıssalarda zikredilen ve hüküm çıkarmak için delil kabul edilen hâdiselerin, ayetlere uygun olması kadar, Sünnet’e de uygun olması gerekmektedir. Aksi halde, “Allah ve Resûlü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. ...”⁸⁸ ayetinde belirtilen hususlar çiğnenmiş olabilir. Dolayısıyla, ayet ve hadislerde net bir şekilde hüküm beyan edilen hususlarda, kıssa veya başka delillerle amel etmek doğru olmaz.

Karadavî, hem Kur'an'ın ve hem de hadislerin bir bütün halinde değerlendirilmeleri, birbirine irca etme ve meseleleri bir bütün halinde ele almanın önemini anlatırken, konumuzu da ilgilendirecek ifadeler kullanmaktadır: “Biri kalkar da, bir ayet veya hadisten sırf zahirî anlamlarına dayanarak ve öteki ayet ve hadislerle karşılaştırmadan, Peygamber’in genel anlamdaki sünnetini, Sahabe ve dört halifenin örnek uygulamalarını dikkate almadan, dahası onu Kur'anî usule irca edip, İslam'ın genel amaçları ışığında değerlendirmeden bir hüküm elde etmeye çalışırsa, hatalardan kurtulamaz. İzlediği bu metot da sağlıklı bir metot değildir. Ayrıca, bu hareketiyle İslam'ı zedelemiş ve İslam düşmanlarına aleyhte konuşma ve alay etme fırsatı vermiş olur.”⁸⁹ Bu konuda Said Havva

⁸⁵ Buhârî, “Eymân ve'n- Nüzûr”, 31.

⁸⁶ Meryem (19), 28.

⁸⁷ Halidî, Salah Abdülfettah, *Tasvîbât fî fehmi ba'zı'l-âyât*, Dımaşk 1987, s. 43.

⁸⁸ Ahzab (33), 36.

⁸⁹ Karadavî, Yusuf, *İslamî Uyanışın Problemleri* (trc. H. Fehmi Ulus), İstanbul 1990, s. 163.

da inancın dışında amel konusunu ilgilendiren hususlarda eğer bir kısma hucet kabul edilecekse, diğer sağlam delillerden destek alınmalı, hatta âhâd haberle bile yetinilmemelidir”⁹⁰ demektedir.

3. Kıssalardaki hüküm İslam’ ın g e n e l prensiplerine aykırı olmamalıdır: Kur’an-ı Kerîm genellikle küllî = tümel hükümler ihtiva ettiği için onda fazla detay yoktur. Kur’an’da nasslar sınırlı, meseleler sınırsız olunca, fakihler muteber her çeşit kaynaktan istifade etmenin yollarını araştırmışlardır. Zamanın değişmesi, aynı ayetin günün şartlarına göre, yeniden ele alınmasını gerektirmiştir. Bu sebeple, oluşan yeni problemleri çözmek için, aynı ayet daha önce anlaşılan manasından daha başka anlamları da ihtiva edebilir. Bu işlem yapılırken, bir ihtiyacın olumlu ya da olumsuz bir hükümle sonuçlandırılması gerekir. Bir meselenin hükmü belirtilirken daha çok “*caizdir, meşrudur*” ya da “*caiz değildir, meşru değildir*” gibi ifadeler kullanılır. Mesela; *Salih (as)* kıssasındaki bir gün devenin, bir gün diğer insanların su içmeleri olayını anlatan ayetten,⁹¹ “**muhayee**” nin caiz olduğunu, ilk dönem fakihleri açıklamışlar,⁹² böylece, diğer nasslara aykırı olmayacak şekilde bir kısma ayetini delil kabul ederek, menfaatin nasıl paylaşılacağı konusunda bir problemin çözümünü gerçekleştirmişlerdir.

Menfaatin paylaşımı anlamındaki bu tabirden, bizim de, zamanımızda “*devre mülk*” olarak isimlendirilen, belirli kişiler tarafından satın alınan kaplıca evleri veya yazlık tabir edilen evlerin, senenin belli günlerinde ev sahiplerinin menfaatlerini paylaşmalarının meşru/caiz olduğuna dair işaret taşıdığını söylememiz,⁹³ yukarıda verilen kurala uygundur ve bu fetva ile insanların bir ihtiyacı giderilmiş olmaktadır.

Bir başka misal de, *Yunus (as)* kıssasından verilebilir: Geminin batma tehlikesine karşı, gemide bulunanlar arasından bir kişinin “*kur’a çekilerek*” denize atılacağı, Yunus (as) kıssasında ⁹⁴ anlatılır. Bütün fakihler, bu kıssadaki kur’a çekme hadisesine kıyasla, herhangi bir insanı denize atma veya can tehlikesi bulunan bir ortamda kur’a yöntemine başvurarak böyle bir

⁹⁰ Havva, Said *el-Esâs fi t-tefsîr* (trc. Beşir Eryarsoy), İstanbul 1990, III, 359.

⁹¹ Kamer (54), 28.

⁹² Kâsânî, a. g. e., IV, 173.

⁹³ Kaya, Remzi, *Kur’an Kıssalarının Tefsir ve Teşri’deki Yeri*, Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-III, İstanbul 2001, s. 521.

⁹⁴ Bkz. Saffât (37), 141.

uygulamaya gitmenin caiz olmadığını, aksine, çözümlenmesi zor ve çetin meselelerde kur'a yöntemine başvurulabileceği kanaatindedirler.⁹⁵

4. Kıssalardaki hüküm, tahsis edilmiş olmamalıdır: “Herhangi bir şarta bağlı olarak söylenen söz veya sadece belli şahsı ilgilendiren kelam”⁹⁶ şeklinde tarifi yapılan *t a h s i s*, kıssalarda da bulunmaktadır. Mesela; Yahudilere ait bazı hükümlerin sadece onları ilgilendirdiğine dair net açıklamalar verilmiştir. “*Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık. Sığır ve koyunun da yağlarını onlara haram kıldık. Bundan sırtlarının, bağırsaklarının taşıdığı ya da kemiğe karışan yağları hariç tuttuk. Saldırganlıkları yüzünden onları böyle cezalandırdık...*”⁹⁷ ayetinde olduğu gibi. Bu ayetin hükmü gayet açıktır. Bu ayette sıralanan haramların, daha sonrakilere de haram olduğu hükmü çıkarılamaz.

” *Cumartesi günü, içinizden azgınlık edenleri, elbette bilmişsinizdir...*”⁹⁸ ayeti de, yine sadece Yahudileri ilgilendirdiği için, *Muhammed* (as) ümmetini cumartesi günü çalışmama konusunda bağlamaz. Aksine, o gün de yani Cumartesi günü de çalışmanın *m u b a h* olduğuna delalet eder. *İbn Hazm* bu konuda icma olduğunu bildirmektedir.⁹⁹

5. Kıssaların s i y â k ve s i b â k larında, anlatılanların k a b u l veya r e d edilmesine işaret eden lafız ya da karinelere dikkat edilmelidir: Kur'an kıssalarında anlatılan olayın örnek alınıp alınmayacağına dair genellikle bir *karine* bulunmaktadır. Bu karineler bazen açık bazen de kapalı olabilmektedir. Ayetlerde “onaylanan”, “övülen”, “cennetle ödüllendirilen” vb. ifadelerle bahsedilenlerin örnek olabileceği, aksine “kötülenen”, “lanetlenen”, “cehenneme götüreceği” bildirilen vb. şeyler ise örnek alınmazlar. Çünkü, “i y i” ve “k ö t ü” ancak “*v a h i y*” yoluyla bilinebilir. Davranışlar arasında *yerilen* veya *övülen* şeyler ancak *nakil veya şeriatla* bilinebilir.¹⁰⁰ Öyleyse, Kur'an ile onun cüzleri konumundaki kıssalarda da, doğrudan ya da dolaylı şekilde “övme” ve yerme” ile ilgili zikredilen ifadelerin, hüküm çıkarırken kesinlikle dikkate alınması gerekmektedir.¹⁰¹ Çünkü “*iyi*” ya da “*kötü*” nün bilinmesinde ve

⁹⁵ Cassás, *a.g.e.*, V, 253 ; Kurtubî, *a.g.e.*, XV, 125.

⁹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 223 vd.

⁹⁷ En'âm (6), 146.

⁹⁸ Bakara (2), 65.

⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 161.

¹⁰⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, Beyrut 1985, s. 228.

¹⁰¹ Suyûtî, *İtkân*, II, 165; Zeydan, *el-Medhal*, s. 160; Ebu Zehra, *a. g. e.*, s. 82; Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 31; el- Hinn, *a. g. e.*, s. 232.

onların mertebesinde *Allah Teâlâ*'nın bu ifadeleri zikretmesinin bir gayesi vardır.

Bu tür ifadelerin ayetlerde bulunduğu yerler ve kıssalardan hüküm çıkarırken *fasit istidlal* yapılmasını önleme konusunda *Ş a t ı b î* bazı ipuçları vermektedir:

”Kur'an'da yer alan her kıssanın, her ayetin mutlaka ya önünde ya da sonunda ki, genelde sonunda bir '*r e d / z e m m = kötüleme*' ya bulunur veya bulunmayabilir. Eğer o anlatılana karşı bir *red* varsa, onun *batıl ve yalan* olduğu konusunda herhangi bir problem yoktur. Eğer reddine bir izah yoksa, o zaman bunun *sıhhatine* ve *doğruluğuna* götüren bir delil olacaktır. Mesela, '*Yahudiler, Allah'ı gereği gibi tanımadılar, Çünkü, Allah hiçbir beşere bir şey indirmede dediler,*' şeklindeki sözlerine hemen bir *red* geliyor ve '*onlara de ki: Peki Musa'nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği Kitab'ı kim indirdi?...'*¹⁰² Öyleyse, Allah'ın kesin olarak kitaplar indirdiğinde şüphe yoktur."¹⁰³

Red/zemm veya kötüleme ifadelerine kıssalardan birkaç örnek verelim:

Kur'an'da, Yahudilerin birbirlerini kötülükten vazgeçirmeyişleri beğenilmemekte ve bu vurdumduymazlıkları "*l u ' ı n e = lanetlendi*"¹⁰⁴ ifadesiyle kötülenmektedir. Yine, Hz. İsa'ya "*Allah'ın oğlu*" denilmesi reddedilip böyle diyenlerin "*kafir oldukları*"¹⁰⁵ ilgili ayette net bir şekilde bildirilmekle, Hz. İsa'nın kesinlikle Allah'ın oğlu olmadığı ve bu ifadenin büyük günah olduğu vurgulanmaktadır.

Aynı şekilde, Hz. Süleyman'ın (as) sihir yaparak dirayetli bir hükümdar olduğu hakkındaki inanışın/söylentinin bâtıl oluşuna ve sihirle uğraşmanın h a r a m oluşuna ise, ayetin sonundaki "*...sihre inanıp onu satın alanların ahirette nasipleri yoktur...*"¹⁰⁶ ifadesi delil kabul edilmektedir. Çünkü, bu tür ifadeler, diğer, haramlığı bildiren lafızlardan daha kuvvetli bir delâlete sahiptirler.

Ayetlerin siyâk ve sibâkında genellikle bu tür ifadeler bulunmakla birlikte, bazen kıssalarda anlatılan olayın olumlu ya da olumsuz oluşuna ilişkin hiçbir beyan bulunmaz. Böyle, *red/zem* edilmeyip, "*meskûnun anı*"

¹⁰² En'âm (6), 91.

¹⁰³ Şatîbî, *Muvâfakât*, III, 337.

¹⁰⁴ Bkz. Maide (5), 78.

¹⁰⁵ Bkz. Maide (5), 72.

¹⁰⁶ Bakara (2), 102.

geçilen kıssa ayetlerinden, çoğunlukla olumlu hüküm çıkarıldığı görülmektedir. Bu durumda alimler, konunun kabul veya red edileceğine, diğer nassların (ayet ya da hadislerin) yardımıyla veya ictihadla karar vermektedirler. Konu ile ilgili Hz. Salih'in (as) mucize devesinde anlatılan "muhâyee"¹⁰⁷ meselesini örnek vermekle iktifa edeceğiz. Bu ayetin ne önünde ne de sonunda bu işlemi kötüleyen bir durum yoktur. Sadece, kavmin deveyi kesmeleri sonucu, Allah'ın gazabına uğradıkları ifade edilir. Dolayısıyla, bu ayetten, böyle bir işlem yapmanın mubah olduğu hükmü çıkarılmıştır.

6. Kıssalarda şer'î esaslara ve aklî prensiplere uymayan şeylere itibar edilmemelidir:

"Usul-i fıkhıta *teklif mâ lâ yutâk* (takat üstü yükümlülük) caiz değildir. Normalin üstünde olan güçlük ve sıkıntı doğuracak müellefiyetler de teklif mâ lâ yutâk kabilinden sayılmıştır. Şu halde, bunlar doğrultusunda seyretmeyen, normal şartlar altında uygulama imkanı olmayan her şer'î nass, aslında üzerine hüküm bina edilecek bir esas, kendisine istinad eilecek bir kaide değildir." ¹⁰⁸

Kıssalarda zaman zaman insanüstü, tâkat getirilemeyecek hususlar zikredilmekte ve bunlar çeşitli gayelerle delil olarak kullanılmaktadır. Mesela, Hz. İbrahim'in, oğlunu kurban etmekle imtihan edilmesi, "çok özel" bir hâdise olup normal bir beşerin güç yetiremeyeceği bir durumdur. Allah bu hadiseyi, "belâün mübîn" şeklinde vasıflandırarak, İsmail'in kurban edilmesini, büyük bir kurbanlık göndererek bağışlamışken, bir kimse, "Ben de çocuğumu kurban etmek istiyorum diye adak da bulunsa, böyle bir adak geçersiz olup, yerine bir hayvan kurban etmesi tavsiye edilmiştir."¹⁰⁹ "Sonra Sana; 'Allah'ı birleyerek İbrahim'in yoluna uy, O Allah'a ortak koşanlardan değildi' diye vahyettik"¹¹⁰ ayetindeki, **ittebi'** emrinden yola çıkılarak, 'ben Hz. İbrahim'e uyuyorum şeklinde yanlış bir istidlalle, onun bu davranışını taklit etmeye kalkışılmaz. Yoksa, "Allah insanlara ancak güçlerinin yettiğini yükler"¹¹¹ ayetiyle bu durum tezat teşkil eder. Nitekim, ilgili ayetin manasının; İbrahim gibi, Allah'a iman edin, yoksa onun gibi adakta

¹⁰⁷ Kamer (54), 28.

¹⁰⁸ Şatibi, a.g.e., I, 89 vd.

¹⁰⁹ İbnü'l- Arabî, *Ahkâmu'l- Kur'an*, IV, 1608; Cassâs, *Ahkâmu'l- Kur'an*, V, 351; Kurtubî, *el-Câmi*, XV, 111.

¹¹⁰ Nahl (16), 123.

¹¹¹ Bakara (2), 287

bulunmayın. Çünkü, iman asıldır, nezretmek ise tâlî bir durumdur. Dolayısıyla, önce asla uyulur. Asıl varken, tâlî işlere uyulmaz¹¹² şeklinde anlaşılması gerektiği zikredilmiş ve bunun özel bir durum olduğuna dikkat çekilmiştir.

Hızır ile Musa arasında cereyan eden olaylar da, özel bir durumdur ve beşer aklının kavrayamayacağı hadiselerdir. Hz. Musa gibi bir peygamberin bile bilemediği bir hadiseyi, diğer insanların bilmesi aklen mümkün değildir. Bu kıssadaki ayetlerin de yukarıdaki çerçeve dahilinde değerlendirilmeleri gerekmektedir. Mesela; bu kıssadan, Hızır'ın yaptığı ya da ona yaptırıldığı gibi,¹¹³ küçük çocuklar zalim olabilecekleri endişesiyle öldürülebilecekleri hükmü çıkarılamaz. Buna mukabil, Musa ile Hızır kıssasından, “arkadaşlıklarda ön şart koşulabilir veya onun gemiyi delmesi gibi, zararlılar arasından daha az zararlı şeyler tercih edilebilir, şeklindeki hükümler bu meyanda değerlendirilmelidir.

7. Kıssalardaki boşluklar “İsrâiliyyât” la doldurularak hüküm elde edilmeye çalışılmamalıdır: Kur'an'daki kıssalar konu bütünlüğü halinde zikredilmeyip yeri ve zamanı gelince k e s i t ler halinde veya konunun anlaşılmasına yardımcı olacak tarzda sunulmuşlardır. Kıssalarda ve onların aralarında bulunan bazı boşluklar, maalesef, “israiliyyât” la doldurulmaya çalışılmıştır.

İsrâiliyyât ise, “isrâiliyye kelimesinin çoğulu olup kelime, İsrâilî bir kaynaktan aktarılan kıssa veya hadise manasındır. İsrâil, rivayetlere göre, Hz. Yakub'un (as) ismi veya lakabıdır. Yakub (as), da Kur'an'da zikredilen meşhur on iki Yahudi boyunun (esbât) atasıdır. Kur'an Yahudilerden ekseriya ‘Benü İsrail’=İsrailoğulları’ şeklinde bahseder. İbranice olan İsrail kelimesi, ‘kul’ manasına gelen ‘İsra’ ile, Allah manasına gelen ‘îl’ den mürekkeptir ve “Allah'ın kulu” anlamındadır.

İsrâiliyyâttan maksadın ne olduğu ve kelimenin ı s t l a h î manasına gelince; kelime her ne kadar tefsire girmiş Yahudi kültürünü ifade ediyorsa da, bunda bir inhisar düşünülemez. İslam'a ve özellikle tefsire girmiş olan Yahudi, Hristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin gerek lehine ve gerekse aleyhine uydurulup, Hz. Peygamber'e ve O'nun muâsırları olan sahâbe ile müteâkip nesillere izafe edilen her türlü haber, israiliyyât

¹¹² İbnü'l- Arabî, *a.g.e.*, IV, 1608; Cassâs, *a.g.e.*, V, 351; Kurtubî, *a.g.e.*, XV, 111.

¹¹³ Çünkü, ayette “Ben bunları kendiliğimden yapmadım” demektir. Bkz. Kehf (18), 82.

kelimesinin manası içine girer. Bu kelime ile, İslam'a yabancı olan her şey anlaşılmalıdır.”¹¹⁴

Klasik İsrâiliyyât tarifiyle günümüzde kıssalardan hüküm çıkarmadaki ilkesizlik, *Çağdaş İsrâiliyyât* olarak nitelendirilmekte ve “Zayıf şahsiyetli bazı din adamlarının bu tür isrâiliyyâtı yayarken, kimi Kur'an ayetlerini tek taraflı anlatır ve anlattıklarını sınırlayan ya da vardıkları sonuçlara ters düşen ayetleri görmezlikten gelirler. Kur'an'ı bir bütün olarak ele almazlar. Onları dinleyen fakat kendi dini hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan halk yığınları, onların bu anlattıklarına inanır, dinlerinin böyle olduğunu sanırlar”¹¹⁵ denilmektedir. Böylece, kıssalardan kurallara aykırı ve işine gelecek şekilde hüküm vermek isrâiliyyâtın modern şekilde de devam ettirildiğine işaret sayılmaktadır.

İsrailiyyât türü bilgilerle, kıssalardaki boşlukları doldurup hüküm elde etmeye bir örnek verelim:

Hiz. İbrahim, hanımı ile oğlu *İsmail*'i Kabe yakınlarına bıraktığı ve onlar için dua ettiği ayetlerde anlatılır.¹¹⁶ Kıssa, bundan sonra *Hiz. İbrahim*'in ne zaman tekrar Mekke civarına döndüğünü bildirmemekle birlikte, başka bir surede *Hiz. İsmail*'in babasıyla beraber yürüyüp gezecek çağa eriştiği yaşta kurban edilişi anlatılır.¹¹⁷ Kurban olayından sonra *Hiz. İsmail* ile babası *Hiz. İbrahim*'in Kabe'yi birlikte yükselttikleri zamana kadar ne zaman görüştüklerine dair yine boşluklar bulunmaktadır. Ancak, *Hiz. İsmail*'in annesiyle birlikte yaşadığı, annesinin vefatından sonra Cürhüm kabilesinden bir kızla evlendiği, daha sonra *Hiz. İbrahim*'in oğlunu ziyarete geldiği ve bu gelinin *Hiz. İbrahim*'e iyi davranmadığı, bu yüzden “Kızım kocana söyle eşliğini değiştirsin” şeklindeki cümleden dolayı, hanımını boşadığı ve aynı şekilde, ikinci hanımı için de bu sözü söylediği, hadis kitaplarında rivayet edilir.¹¹⁸

Kur'an'da böyle bir anlatım bulunmamakla birlikte, bu konuda hadis diye rivayet edilen metnin, güvenilirliği ve sağlam hadis olmadığı belirtilmekte ve “Eşik değiştirme ile ilgili anlatılanlar israilî haberlerdendir. *İbn Abbas*'a ait ve hayli uzun olan bu rivayetin çok az bir kısmı 'merfu', geri kalan ise 'mevkuf'tur. Mevkuf olan haberin bazısının “garib” olduğu ve *İbn*

¹¹⁴ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 6, 7.

¹¹⁵ Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, s.151.

¹¹⁶ Bakara (2), 126.

¹¹⁷ Saffât (37), 102-111.

¹¹⁸ Buhari, “Enbiya”, 9.

Abbas tarafından Ehl-i Kitap'tan rivayet edildiği söylenir” denilmektedir.¹¹⁹ Buna rağmen, hadis diye zikredilen bu olay, Kur'an'daki ayetlerle bütünleştirilmekte ve müslüman bir babanın oğlundan hanımını boşamasını isterse, oğlunun bu tavsiyeye uymasının zorunlu olduğuna delil kabul edilmektedir. *Hz. İbrahim* oğlundan hanımını boşamasını istemişti ve *Abdullah b. Ömer* de, babası *Hz. Ömer*'in (ra) isteğiyle, çok sevdiği hanımından ayrılmıştı” şeklinde bir hüküm çıkarmak, nass olup olmadığı tartışılan bir metinle amel etmek, hatta israiliyyâtla amel etmek olacağından, geçersizdir. Hatta, “kinayeli sözlerle” gerçekleştirilen boşamanın geçerli olacağı, yukarıdaki haber mesned kabul edilerek, kaynaklarda belirtilmektedir.¹²⁰ Kanaatimizce, her boşanma birbirinden farklı ve ayrı ayrı değerlendirilmesi gereken hukukî bir olaydır. İlet açısından benzerlik arz etmeyen hâdiseler birbirine kıyas edilmemelidir. Kısaca, hükümleri, illetlerine irca etmeden hüküm elde etmeye kalkışmak, bir takım çelişkilere düşmeye sebep olabilir. Birbirinin aynı olanları farklı, farklı olanları da birbirinin aynı durumuna getirilmiş olur. Bu ise, dinin temelini teşkil eden adalet ilkesine aykırı olur.

Kıssaların Kur'an'daki anlatımında zaman zaman boşluklar olduğu ve aradaki kısımların çeşitli şekillerde bazen de israiliyyat türü şeylerle doldurulması, Kur'an'ın söylemediği bir şeyi ona söyletmek olacağı için kıssalarla “*fasid istidlal*” etmek olur. Çünkü “bu tür uydurma yorumlar, zamanla nassla özdeşleşmekte, hatta ayetin önüne geçmektedir. Veya karışmasa bile, yapılan bu ara boşluk yorumlarının otoriteleşmesine ve ilave bir geçmiş gibi algılanmasına yol açmaktadır.¹²¹

Ancak, böyle bir sınırlamadan, kıssaların “*mefhumunun delaleti*” yoktur anlamı çıkarılmamalıdır. Bizzat kıssadaki nassın kendi “*lafzının delaleti*” olduğu gibi, “*mefhumunun delaleti*” yle de çıkarılan sonuçlar elbette muteberdir.

Yukarıda sıraladığımız ilkeler ve Kur'an'da zikredilmeyen kıssalara isrâiliyyât eklemenin uygun olmayışıyla ilgili olarak *Mevdudî*, şunları sıralamaktadır: “Bana göre Kur'an'da olmayan ifade biçimleriyle

ayetlere anlam vermek, ancak şu dört şarta bağlı kalmakla mümkündür:

¹¹⁹ Aydemir. *a.g.e.*, s. 304.

¹²⁰ Kurtubî, *a.g.e.*, IX, 373.

¹²¹ Akdemir, *Hristiyan Kaynaklara ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. İsa*, s.VI-VIII.

a- Siyâk ve sibâkı böyle bir anlam çıkarmaya müsaitse,

b- Kur'an'ın başka yerlerinde, çıkarılan anlamı destekleyici başka bir karine/ler varsa,

c- Eğer ayeti sahih bir hadis izah ediyorsa,

4- Güvenilir bir kaynakta bildirilmişse. Sözelimi tarihî bir bilgi varsa ve onu arkeolojik tespitler, ilmî belgeler destekliyorsa. Eğer şer'i bir hüküm söz konusu ise, muteber fıkıh eserleri dikkate alınabilir. Bunların dışında, kendiliğinden bir kıssa icad ederek Kur'an'ı anlamaya çalışmak, bence sakıncalı bir davranış olur.”¹²² Dolayısıyla, hakkında ayet veya sahih hadis bulunan meselelerde, israiliyyât türü şeylerle amel edilmez. Yukarıda sıraladığımız ve kıssa ayetlerinden örneklerle izah etmeye çalıştığımız kaidelere, “*ayetlerin sebab-i nüzûlünü bilmek, Kur'an'ın indiği dönemdeki Arapça'nın lafızlarının manalarını bilmek, hüküm çıkarma konusunda ihdâs edilen lafızlarla ilgili kaideleri bilmek vb.*”¹²³ kaide veya ilkeleri de ilave etmek mümkündür. Şunu tekrar belirtelim ki, ancak bu ilkelerden yola çıkarak, kıssa ayetleriyle sahih istidlal mümkün olabilir.

2. 5. Kıssaların M e f h u m l a r ı y l a istidlâl

Nassların lafızlarından hüküm elde edilebildiği gibi, onların mefhumlarından da hüküm elde edilebilmektedir. Nassların mefhumlarına kıyas yapılabileceği konusundaki delil, yine “*bu sebeple Yahudilere ... yazdık*”¹²⁴ şeklinde başlayan bir kıssa ayetidir. ¹²⁵ Mefhumdan hüküm çıkarma ise, “mefhum-i muvafakat” ve “mefhum-i muhalefet” olmak üzere iki yolla gerçekleşmektedir.

2. 5. 1. M e f h û m - i M u v â f a k â t 'la Kıssalardan Hüküm Çıkarma

Mefhûm-i muvafakât aslında, “anlam bakımından uyumlu olma” demektir.¹²⁶ Buna, fıkıh literatüründe c e l î k ı y a s denildiği gibi, yukarıda izah edilen *nassın delaleti* de denilmektedir. N a s s, lafzıyla önce bir hükme delalet eder ve bu hüküm diğer bir olaya da tamamen tatbik

¹²² Mevdüdi, *Tefhim*, V, 71.

¹²³ Işıcık, *a.g.e.*, s. 25, 93, 109.

¹²⁴ Mâide (5), 32.

¹²⁵ Cassâs, *a.g.e.*, IV, 49.

¹²⁶ Komisyon, (MEB) *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, İst, 2000, III, 1926.

edilirse, nassın bu ikinci hükmü de içine almasına, kapsamasına *mefhum-i muvâfakat* denir.¹²⁷ Daha önce belirtildiği gibi, bu şekilde hüküm çıkarılırken de ayetlerin siyâk ve sibâklarındaki *r e d ve k a b u l e* delâlet edebilecek lafız ve manalara (karinelere) oldukça dikkat etmek gerekmektedir.

Öte yandan, bu şekildeki hüküm elde etme işi, mefhumların kıyasta kullanılmasına da örnek teşkil edecek mahiyettedir. Açıkça kıyas yapılmamasına rağmen, insan zihni, kastedilmeyen manalar için ve farkında olmadan kıyas yapmaktadır, denilebilir.

Aslında, aynı ayetten farklı kaideler uygulanarak, aynı hükümler elde edilebileceği gibi, farklı hükümlere ulaşmak da mümkündür. Yukarıda örnekleriyle izah edilen delalet şekillerinin “lafızlarıyla mı, manalarıyla mı (mefhumlarıyla mı) olduğu konusundaki görüş ayrılıkları, bu görüşümüzü desteklemektedir. Mesela; *Amidî*, ‘nassın delâletiyle’ hüküm elde etme konusunda örnek verilen “*ana-babaya “öf” bile demeyin*”¹²⁸ ayetinin delâletinin lafızıyla mı?, mefhumuyla mı? konusundaki farklı görüşleri sıraladıktan sonra, kendisi bu ayetin delâletinin, konulduğu manadan *d a h a ü s t* seviyedeki eziyetleri de kapsayacak şekilde, manasından daha çok, lafızıyla delâlet eder, şeklindeki kanaatini bildirir.¹²⁹ *Ebu Zehra* da, yukarıda belirtilen dört çeşit delâletin tamamını *mantûkun delâleti*, yani lafzın delâleti olarak kabul eder.¹³⁰ Ancak delalet yoluyla anlamalar, daha çok ayetin bizzat lafzından anlaşılmalıyıp, “nassın lafzından anlaşılmanaya uzak olmayan ve illeti hakkında, selim aklın muhalefet edemeyeceği konular hakkında da aynı hükmü verme”, şeklinde anlaşıldığı için, “*m e f h û m u n d e l â l e t i*” şeklinde de kabul görmüştür.

Ayetlerin mânâ (mefhum) bakımından kıyas yapılabileceğine dair kanaatini, yine bir kısım ayetiyle destekleyen *Cassâs* ise, *Hız. Adem*’in iki oğlundan birinin diğerini öldürüşünü anlatan ayetlerden¹³¹ hemen sonraki, “*İ ş t e bu y ü z d e n d i r k i İsrailoğullarına şöyle yazmıştık: Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunluk çıkarmaya karşılık olmaksızın, haksız yere bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibidir...*”¹³² ayetinin “*m i n e c l i z â l i k*” şeklinde başlamasının bir *s e b e b i n i n*, önceki ayette

¹²⁷ Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 244; Bilmen, *a.g.e.*, I, 88 ; Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 123.

¹²⁸ İsrâ (17), 23.

¹²⁹ Amidî, *a.g.e.*, II, 277.

¹³⁰ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 128

¹³¹ Mâide (5), 27-31.

¹³² Mâide (5), 32.

zikredilen “i l l e t” le bu ayetteki illetin ortak olması olduğunu ve *ortak illetleri sebebiyle ayetlerin mefhum / mana bakımından kıyas yapılabileceğinin* bir delili olduğunu belirtir.¹³³ Buna göre, ayetlerin lafızlarıyla kıyas yapılabileceği gibi, onların manalarına da kıyas yapılabilir.

Mesela, “Alış-veriş yaparken Ashab-ı Kehf gibi, yiyeceklerin helal olup olmadığına dikkat etmek gerekir” hükmü, ilgili ayetin dolaylı olarak hatırlatmak istediği bir konudur. Bu ise, nassdan anlaşılan “manadan” yola çıkılarak varılan bir sonuçtur. Öte yandan, kıssalarda “dolaylı anlatım metodu” kullanılarak, insanları alışkın olmadıkları bir metotla onları eğitme amacı güdülmüştür. Örnekle konuya açıklık getirelim.

Kur'an'da, *Hz. Adem* ve eşinin cennette yasak ağaca yaklaşmaları için şeytanın onlara vesvese verdiği şöyle anlatılır: “*Derken şeytan, birbirlerine kapalı ayıp yerlerini kendilerine göstermek için onlara vesvese verdi ve: Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedi kalanlardan olursunuz diye yasakladı, dedi.*”¹³⁴ *Hz. Adem* ve *Havva*, “...*Ağacın meyvesini tattıklarında ayıp yerleri kendilerine göründü ve cennet yapraklarından üzerlerini örtmeye başladılar...*”¹³⁵

Alim olup olmamasına bakılmaksızın bu ayetleri okuyan bir insanda, “şeytanın, insanları açıklığa, çıplaklığa sevk etmek için çeşitli vaadlerle kandırdığı, hatta peygamber olan birisini aldattı ise, normal bir insanı daha kolay aldatılabileceği kanaatinin hasıl olması normaldir. Ayette geçen *şeytanın vesvesesi* tabiri, bir şeyler hatırlatmaktadır. Çünkü şeytan denilince akla kötülük gelir. Bu durumda, ondan gelen vesveselerin/ iğvâların daima kötü yönde olacağı muhakkaktır. Hatta, onun kötülük emredeceği, “...*Onları saptırmak için Senin doğru yoluna oturacağım. Onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından sokulacağım ve sen onlardan çoğunu şükredenlerden bulmayacaksın*”¹³⁶ ayetlerinde açıkça bildirilmektedir. Öte yandan, *Hz. Adem* ile *Havva*'nın üzerlerindeki elbiselerinin çıkarılması sonucu, derhal üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeleri hadisesinden de, insanların onları örnek alarak, ç ı p l a k durmamaları, giyinmeleri gerektiği hükmünü çıkarmak, ayetin mefhumuna uygundur. Bu durumda, örtünmenin ölçüsü, miktarı gibi detaylar, diğer nasslardan çıkarılabilir. Örtünme ile ilgili Kur'an'ın diğer ayetleri de bu görüşü destekler mahiyettedir ve enteresandır

¹³³ Cassâs, a.g.e, IV, 49.

¹³⁴ A'raf (7), 20.

¹³⁵ A'raf (7), 22.

¹³⁶ A'râf (7), 16, 17.

ki, ayet yine “*Ey Adem oğulları*” şeklinde başlamaktadır: “*Ey Adem oğulları ! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise yarattık. Bir de daha hayırlı olan ‘takva elbisesi’ ...*”¹³⁷

“*İşte bunlar, ... seçkin kıldığımız kimselerdendir. Onlara, çok merhametli olan Allah’ın ayetleri okunduğunda ağlayarak secdeye kapanırlardı*” mealindeki Meryem Suresinin 58. ayetini okuyan bir müslümanın, “onlar gibi, ben de secde edeyim” şeklinde ve mefhum-i muvafakat’ın adını bilerek ya da bilmeyerek ister istemez bir kıyas yapması normal bir hadisedir. Zaten tilavet secdesinin “vacib” oluşuna hucdet olarak takdim edilen ayetlerin çoğu kıssalarda zikredilen ayetlerdir.¹³⁸

Kıssalarda erkek, kadın, toplum, yönetici, ileri gelenler, zenginler ve peygamberler gibi “şahıs unsurları” dikkat çekmektedir. Kur’an’daki konular arasındaki denge unsurunun, kıssalarda da gözetildiği, erkekten bahsedildiği kadar da kadın ve kadınlardan bahsedildiğini belirtmekte fayda vardır. *Kadınların idareciliği* konusunda da ayetin *mefhum-i muvâfakât*’ından hareketle olumlu fetva verilmektedir. Kıssalarda kadın; bütün zamanlarda olduğu gibi, eş, anne, kız, kardeş, yönetici olarak toplumdaki konumuna göre kıssalar içerisine serpiştirilmiştir. Bu sebeple kıssaların sadece erkeklerden bahsettiğini söylemek mümkün değildir. Böylece, kıssa içinde yeterli miktarda kadınlar, konunun detaylarında bahsedilir. Ancak, kadından bahsedilirken, isim verilerek değil, genel anlamda kadın ve kadın duygularından bahsedilerek olayların kişiselleştirilmediği görülür.

Sadece, Hz. İsa’nın babasızlığını vurgulamak üzere, defalarca Hz. Meryem’den bahsedilir ki, İsa’nın ilah olmadığı ve normal bir beşer gibi onun da annesinin olduğu zihinlere kazınır. İnsanlığın atası Hz. Adem’den ismiyle bahsedilirken, anası sayılan “Havva”nın isminden bahsedilmemesi, buna mukabil Hz. Meryem’in hem ismiyle, hem de bir sure adıyla Kur’an’da zikredilmesi, Allah’ın eş ve çocuğa ihtiyacının bulunmadığına sert bir cevap ve Hz. Meryem’le oğluna verilen değerle açıklanabilir.

İşte, Kur’an kıssalarında isim verilmeden zikredilen kadınlardan birisi de “Sebe’ Melikesi” dir. Kaynaklarda “*Belkıs*” olarak meşhur olan bu kadının gerçek adının bu olup olmadığı tartışmasına girecek değiliz. Ancak Kur’an

¹³⁷ A’râf (7), 26.

¹³⁸ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, I, 180.

belirtmemesine rağmen, bu adla meşhur olmuş ve bazı muteber kaynaklar da bu ismi kullanır olmuştur. Biz de bu ismi kullanarak, konuyu izah edeceğiz.

Aslında, kadınların yöneticiliği konusu; onların en basit anlamda çalışmalarından, en üst düzeyde görev alma anlamındaki devlet başkanı olup olamayacaklarına kadar değişik hususları içine alabilecek bir konudur. Bahsedilen konularla ilgili olarak, Kur'an'da sarih bir hüküm bulunmamaktadır. Kadınların devlet başkanı (halife), hakim vb. şekilde idarî ya da yargı kurumunda görev alıp alamayacakları hususu, İslam alimlerinin zihinlerini hep meşgul etmiştir. Bu konuda, çeşitli delillerden istifade ederek ilk defa söz söyleyenlerin ya da bir başka deyişle farklı şey söyleyenlerin, ilk dönem müfessirlerinden *Taberî ve İbn Hazm* gibi alimler olduğu belirtilmektedir.¹³⁹

İlk dönemlerde kadınların idareciliği konusundaki tartışmalar, genellikle kısas, diyet veya şehadet gibi meselelerde kadının erkek, erkeğin de kadına eşit olup olmayacağı konularında yapıldığı görülür.¹⁴⁰ Kadınların yöneticiliğine delil olma konusunda bu kıssa, daha sonraları keşfedilmiş denilebilir. İlk dönem müfessirlerinin bu kıssayı tefsir ederken, onun bu yönü ile ilgilenmedikleri görülmektedir. Onlar daha çok, kıssada anlatılan mucizeler, güneşe tapınma meselesi ve uzaktaki tahtın nasıl getirildiği vb. konular üzerinde durmaktadırlar.

Ancak, zamanın değişmesiyle Kur'an'a bakış açısında da değişiklikler olmuştur. Mesela, Sebe' Melikesi'nden bahseden ayetlerden, kadının idareci ve devlet başkanı olabileceği hükmünü çıkaranlar olduğu gibi, az sonra zikredeceğimiz hadis-i şerifin de yardımıyla, aynı kıssayı farklı yorumlayanlar, kadının idareci olamayacağını ileri sürenler de olmuştur.

Belkıs'ın kraliçe olduğunu ve daha sonra iman ettiği "*Allah'a teslim oldum ve ben şimdiye kadar kendime yazık etmişim,*"¹⁴¹ ayetinden anlaşılmaktadır. İman ettikten sonra onun kraliçeliğe devam edip etmediği veya onun yönetici oluşunu "kötüleyen" herhangi bir ifadeye rastlanmaz. Sadece, şeytanın güneşe tapmayı onlara süslü göstermesi şeklindeki bir niteleme vardır ki, bu da inançla ilgili bir durumdur. Bu kıssanın

¹³⁹ Bkz. Gazali, Muhammed, *Fıkıhçılar ve hadisçilerin Hz. Peygamber'in Sünnetine bakışları* (trc. Mehmet Görmez), *İslami Araştırmalar*, sy.2, Ankara 1992, s. 107 vd.

¹⁴⁰ Taberî, a.g.e., II, 102.

¹⁴¹ Neml (27), 23-44.

meftumundan, kadınların *idareci olabileceği* konusunda son dönemde yapılan değerlendirmeleri sıralayalım:

Muhammed Gazzalî, Belkıs kıssasındaki olayları mesned kabul ederek, devlet başkanlığı dışında, kadınların her türlü idarî görev alabileceği görüşünü *İbn Hazm*'a dayandırmaktadır. O, *işlerini bir kadına tevdi eden bir kavim felah bulmaz*¹⁴² mealindeki hadisi şöyle te'vil ederek görüşünü ispata çalışır. "O günkü Fars toplumu putperestti. Monarşik ve baskıcı bir sistemleri vardı. Hz. Peygamber, bu devletin günden güne çöktüğünü görüyordu. Bu durumdan kurtulmak için veraset yoluyla başlarına tecrübeli bir asker getirmeleri gerekirken bir kadını kral seçtiler...İşte, Hz. Peygamber bu durumu kötülemek için böyle bir cümle söylemiş olabilir. Belkıs'a gelince, Kur'an ondan sitayişle bahsetmiş, ancak yönetiminde zayıf olduğu ya da kavminin iflah etmediği ile ilgili bir yorum yapmamıştır. Bilakis, iyi bir istişare ile kavmini kurtuluşa sevkettiğinden söz edilmektedir."¹⁴³ Dolayısıyla, Belkıs'ın idareciliği için, Kur'an "*iflah olmadılar*" demezken, Hz. Peygamber'in İran'lılar için söylediği "...*iflah olmazlar*" ifadesi arasındaki ihtilaf, yukarıdaki te'ville giderilmiş olmaktadır. *Gazzalî*'ye göre, Kur'an'ın kötülemediği bir olay karşısında, hadisin kötülemesiyle amel edilmemelidir ve ona göre bu kıssanın meftumu kadınların idareciliği için delil olabilir.

Süleyman Ateş de, Sebe' kavminin başında bulunan kimse bir kraliçedir yani kadındır. Ayetlerin söz geliminden bu kadının zeki olduğu, kavmini iyi yönettiği, fevrî davranışlarla toplumunu felaketlere sürüklediği, tedbir ve ihtiyatla kavmini ölümden veya esaretten kurtardığı, hakkı görüp anlayınca da puta tapmayı bırakıp müslüman olduğu ve Süleyman'ın emrine girdiği anlaşılır. Bu üslupta kraliçeye övgü vardır. Bundan pek âlâ bazı kadınların da devlet başkanı olabileceği anlaşılır,¹⁴⁴ derken, onun da ayetlerin ön ve sonlarındaki *red* ve *zemm* ifadelerini oldukça dikkate aldığı anlaşılmaktadır.

Hayreddin Karaman ise, Sebe' melikesi kıssasında, Belkıs yönetiminin aleyhine hiçbir şey söylenmediğini, onun bilgisini, ileri görüşlüğünü, yönetim becerisini gösteren sözler ve davranışların nakledildiğini, tam yeri geldiği halde bir ülkeyi kadının yönetmesinin kötü sonuçlar doğuracağına ait bir işarete bile yer verilmediğini söyleyerek, bu durumun, kadının devlet

¹⁴² Buharî, "Fiten", 17; Tirmizî, "Fiten", 75.

¹⁴³ Gazzalî, *a. g. e.*, s. 108.

¹⁴⁴ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, VI, 399.

başkanlığı da dahil olmak üzere gerektiğinde kamu görevi yapabileceğini gösteren deliller arasında sıralamaktadır.”¹⁴⁵

M. Said Şimşek de, kadınların yöneticiliği konusunda bu ayetleri de delil kabul ederek şöyle demektedir: “...Kur'an-ı Kerim, yöneticinin cinsiyetiyle ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Ancak, kendilerinden bahsettiği yöneticiler vardır. Peygamber yöneticiler dışında şahıs olarak kendisinden övgüyle söz edilen bir erkek yönetici bulunmamakla birlikte, Hz. Süleyman'ın kendisine mektup gönderdiği Sebe' Kraliçesi'nden övgüyle bahsedilmektedir. Özellikle devlet başkanlığı açısından mesele ele alındığında, Kur'an-ı Kerim'in toplumsal meselelerde şûrâ'yı gündeme getirmesi ve Peygamber sonrası “Raşid Halifeler” olarak bilinen ilk dört halifenin şûrâ prensibine göre yönetime getirilmeleri, meselenin seçimle ilgili olduğunu göstermektedir. Şayet, kadın devlet başkanlığına aday olur ve seçilecek olursa, buna engel gösterilecek herhangi bir ayet mevcut değildir.”¹⁴⁶

Kıssanın mefhumunun, kadınların yönetici olabileceğine hucet kabul edenlerin ortak noktasını, Belkıs'ın idareci oluşuna Kur'an'ın bir red/zemm ifadesinin bulunmayışı sebebiyle kıssanın mefhumunun örnek alınabileceği oluşturmaktadır.

Bu kıssanın mefhumunu kadınların idareci olabileceğine delil kabul eden yukarıda sıraladığımız görüşlere mukabil, son dönem alimlerinden bazıları da, aynı kıssayı, hadis-i şerifin de yardımıyla kadınların *i d a r e c i o l a m a y a c a ğ ı* na delil getirmektedirler: Mesela, *Sâbûnî*, bu kıssada kadınların yönetici olamayacağına karineler vardır der ve şöyle açıklama yapar: “Hüdhüd adlı kuş kaybolmuş ve Hz. Süleyman çok kızmıştı, hatta onu keseceğini bile söylemişti. Eğer geçerli mazeret getirirse bu işi yapmayacaktı. Nihayet, Hz. Süleyman'ın bile bilmediği bir haber getirdi ki, o da bir kadının kraliçe olduğu ve güneşe taptıkları idi. Halbuki bütün varlıklar Hz. Süleyman'ın (as) emrinde idi ve o her şeyi bilebilirdi. Hz. Süleyman'ın kadının idareciliğini bilmemesi, bu işin o zamana kadar duyulmamış, enteresan ve garip bir durum olduğunu gösterir. Bu sebeple, Hüdhüd'ü de böyle enteresan bir haber getirdiği için bağışlamıştır.”¹⁴⁷ *Sabunî* bu görüşüne

¹⁴⁵ Bkz. Karaman, Hayreddin, *İslam'da Kadın ve Aile*, İstanbul, 1994, s. 89, 90.

¹⁴⁶ Şimşek, M. Said, *Kur'an'ın Ana Komuları*, İstanbul, 2000, s. 215.

¹⁴⁷ Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, III, 125.

delil olarak, "... *İşlerini bir kadına tevdi eden bir kavim felah bulmaz* " ¹⁴⁸ şeklindeki az yukarıda zikredilen hadisi de ilave der.

Bu paraleldeki diğer bir görüş de şöyledir: Sebe' melikesi Belkıs, Hz. Süleyman'a tabi olmadan önce devlet reisidir. O zaman hak dinde olmayıp, güneşe tapıyordu. Müslüman olup Süleyman'a (as) teslim olduktan sonra yine kraliçe olup olmadığı Kur'an'da belirtilmemektedir. Bu durumda ateşperest bir kadının durumunun Müslümanlara delil olması düşünülemez. Kur'an'da kadının devlet başkanı olabileceğine dair sarih bir ayetin bulunmaması ve Hz. Peygamber'in açık hadisleri doğrultusunda kadının devlet reisi olamayacağı açıktır. ¹⁴⁹ Kanaatimizce, güneşe tapan bir devlet başkanı kadını Kur'an'ın övmesi düşünülemez. Aksine Kur'an, o kadının devlet yönetimindeki şurâ prensibine uygun hareket etmesini ve ihtiyatlı davranmasını övdüğü kanaatindeyiz. Nitekim S. Ateş, kadının idareci olamayacağını delili olarak ileri sürülen ve yukarıda meâli verilen hadisi sıhhat ve delâlet yönüyle tenkid etmekte ve bu konuda delil olamayacağını iddia etmektedir. ¹⁵⁰

Yukarıdaki kısca ayetlerini kadınların yönetici olamayacağına delil kabul eden alimlerin de, kısca ayetinin mefhumunu yorumladıkları, ancak bu yorumlarında hadis-i şerifin etkisi altında kaldıkları görülmektedir. Oysa, hadisin sebab-i vürûdu öncelikle İran'lıların tutumunu kötölemek içindir.

Bütün bu açıklamalardan şu tespiti yapmak mümkündür: Bu kıssanın nazil oluş amacı, kadın haklarına ve kadınların idareci olabileceğine işaret etmek değildir. Ancak, son dönemde bu ayetlerin delil olarak kullanılması, kendi devrimizin ve içinde bulunduğumuz çağın meselelerine, her zaman olduğu gibi Kur'an eksenli bir çözüm bulma gayreti ve ictihad kapısının kapanmasını önleme çabaları olarak değerlendirilmelidir. Her insanın içinde yaşadığı kültürel ortamdan etkilenmesi tabii bir durumdur. Ancak, Kur'an'dan ve özellikle kıssalardan çözüm aranırken, sıraladığımız kuralların dikkate alınması ve İslam'ın genel ilkelerine aykırı olmaması gerekmektedir.

Kadınların idareci olmaları hususunda, Kur'an'ın her türlü sorumluluk ve yetkilerde dengeyi koruduğu gözden kaçırılmamalıdır. Allah'a iman, salih amel vb. konularda erkeğin hemen yanında kadın da zikredilmiş ve sorumlulukları sıralanmıştır. "Yerine göre kadınlar, erkeklere tercih

¹⁴⁸ Buhari, "Fiten", 17; Tirmizî, "Fiten", 75.

¹⁴⁹ Topaloğlu, Bekir, *İslam'da Kadın*, İstanbul 1970, s. 274.

¹⁵⁰ Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, VII, 399 vd.

edilmiştir. Örneğin, kişiye ana-babasına iyi davranmasını öğütleyen ayetlerde,¹⁵¹ kadın erkekten önce zikredilmiştir.¹⁵² Dolayısıyla, uhrevî yükümlülüklerde erkekle aynı derecede sorumlu tutulan kadının, dünyevî işlerde de, her açıdan yetkili ve sorumlu tutulabileceği fikri ağırlık kazanmaktadır.¹⁵³

Kur'an'da kadınların idareciliği meselesi ile ilgili doğrudan bir ayetin bulunmayıp, dolaylı şekilde Sebe' Melikesi'nden övgüyle bahsedilmesi, kadınların lehine yorumlanmalı ve liyakat esasına göre, onların da yönetici olabilmelerinin önü açılmalıdır kanaatindeyiz. Nitekim, *Hz. Peygamber (sas)* döneminde, bugünkü tabirle kadın zabıtarların, kadın satıcıları kontrol edecek şekilde görevlendirilmelerini anlatan olaylardan, *Asr-ı Saâdet*'te kadınlara çeşitli sorumluluklar verildiği, dolayısıyla, onların çalışmaları yanında, yönetici olabileceklerine de örnek teşkil edebilecek uygulamaların varlığı, yukarıdaki ayetlerin, kadınların lehine yorumlanması hususundaki kanaatimizi güçlendirmektedir.¹⁵⁴

Kısaca, kısaa ayetlerinde lafız veya mefhumun delalet ettiği, fakat zemmedilmeyen olaylar, dolaylı şekilde, diğer "iyi şeyler" için bir örnek teşkil edebilmektedir.

2. 5. 2. M e f h û m - i M u h â l e f e t ' le Kıssalardan Hüküm Çıkarma

Mefhûm-i muhalefeti tanımlayabilmek için onun delâletini kabul edenler ve etmeyenlerin bulunduğunu, ona göre tarifinin yapılabileceğini peşinen zikretmekte fayda vardır. Bu şekildeki delâleti kabul edenlere göre *Mefhûm-i Muhâlefet*; " Nassın lafzı, hükme esas teşkil eden bir kayıtla mukayyed olduğu zaman, bu kayıt kaldırılarak söylenen hükmün zıddını, söylenmeyen (meskûnun anı) mesele için isbat etmektir."¹⁵⁵ Kısaca belirtmek gerekirse, her hangi şarta bağlı olarak bir şey helal denilmişse, konulan o şart kaldırıldığı zaman "mefhûm-i muhalefeti" yle o şeyin haram oluşuna delalet eder. Dolayısıyla, herhangi bir şart konulmadan, zikredilen bir haram, mefhûm-i muhalefet yoluyla helal olmaz, helal olan şey de haram

¹⁵¹ Lokman (31), 14.

¹⁵² Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s. 215.

¹⁵³ Ramazan, Said, *Drei hauptprobleme des Islams in der heutigen Zeit*, (Güntümüzde İslam'ın Üç Ana Problemi) Cenevre 2003, s. 11 vd.

¹⁵⁴ Detaylı bilgi için bkz: Savaş, Rıza, *Hz. Muhammed Döneminde Kadın*, İzmir 1991.

¹⁵⁵ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 128; Atar, *a.g.e.*, s. 229.

olmaz. Usûl kitaplarında, mananın muhalefetiyle hüküm istinbât edilebileceğini savunanlar, şu ayeti örnek verirler:

“Sizden, hür ve mü’min kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyenler, ellerinizdeki mü’min cariyelerle evlensin.”¹⁵⁶ Bu ayetteki “güç yetirememe” şartı kaldırılınca, hür kadınlarla evlenmeye gücü yetenlerin cariyelerle evlenemeyeceğine “mefhûm-i muhalefet” yoluyla delâlet etmektedir.

Kıssa ayetinden bir örnek vermek gerekirse; “Cumartesi günü, içinizden azgınlık edenleri, elbette bilmişsinizdir, İşte onlara; aşağılık maymunlar olun! dedik,¹⁵⁷ ayetine göre Yahudiler için Cumartesi günü çalışmaları yasaklanmıştır. Bu hüküm bu haliyle Muhammed (as) ümmetini bağlamaz. Aksine, mefhum-i muhâlefetinden o gün de, yani Cumartesi günü de çalışmanın mubah olduğuna delalet eder, kanaatindeyiz. Çünkü, ayetteki yasak sadece Yahudileri ilgilendirmekte ve diğer ümmetler için herhangi bir kayıt bulunmamakta, hatta herhangi bir nassı iptal etmemektedir. Nitekim, İbn Hazm bu konuda icma olduğunu bildirmektedir.¹⁵⁸

Hanefîlerin dışındaki mezhep mensupları, “mefhûm-i muhalefet”le amel edilebileceğini söylerler. Çünkü nasslarda zikredilen “şartlar” boşuna zikredilmemiştir. Ancak, bu şekildeki delâleti kabul etmek için bazı kaidelere uymak, ona göre hüküm koymanın sahih olacağını belirtirler. Bu kaidelerin biz sadece isimlerini zikredeceğiz. Kaidelerle ilgili örnekler için usûl kitaplarına müracaat edilmelidir.

1.Nasslardaki kayıtlar, mübalağa, teşvik ve tehdit (sakındırma) gayesi taşımalıdır.

2.Nasslarda bulunan kayıtlar, zamanın adet ve uygulamalarını ifade eder mahiyette olmamalıdır.

3.Mefhûm-i muhalif yoluyla ulaşılan bir hüküm, diğer sahih bir nassa aykırı olmamalıdır.

Mefhûm-i muhalefet yoluyla hüküm elde edilebilen nasslarda bulunan “kayıtların” vasıflarından yola çıkılarak onu; *Mefhûm-i lakap, vasıf, şart, gâye ve aded* gibi gruplara ayırmışlardır.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Nisa (4), 25.

¹⁵⁷ Bakara (2), 65.

¹⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, s.161

¹⁵⁹ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 131 vd.; Atar, *a.g.e.*, s. 234 vd.

Mefhûm-i muhalefet'i Hanefilerin kabul etmemeleri, "Kitap ve Sünnet'in nasslarından hüküm çıkarmada ihtiyatlı olmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü, nasslarda bulunan kayıt ve şartların asıl maksatlarını beşer aklı bilmeyebilir. Ancak Hanefiler, Kitap ve Sünnet dışındaki beşerî sözlerde bulunan şart ve kayıtların maksatları bilinebileceğinden, günlük konuşma, alış-veriş gibi muâmelâta dair işlerde "mefhûm-i muhalefeti" huccet kabul ettikleri belirtilmektedir.¹⁶⁰ Bu durumda, Hanefilerin mefhûm-i muhalefeti ilke olarak benimsedikleri ve onu tamamen reddetmedikleri anlaşılmaktadır. Bu durum, kıssa ayetlerinin mefhûm-i muhalefet'inden hüküm çıkarma hususunda hangi mezhebe göre amel etme problemini karşımıza getirmektedir. Kıssalardan mefhûm-i muhalefet yoluyla hüküm çıkarma konusunda *Karadavî*'nin, son dönemde İslam dünyasının içinde bulunduğu "yerinde sayma" probleminden kurtulabilmesi için önerdiği görüşlerinden faydalanarak, buradan kendimize çıkış yolu bulmak istiyoruz:

"Ne Allah'ın Kitab'ında ve ne de Resülünün Sünnetinde, belli bir fıkıh mezhebiyle bağımlı kalmamızı gerektiren herhangi bir delil elimizde yoktur. Aksine, mezhep imamlarının bizzat kendi sözleri, icthad yaptıkları konularda kendilerini taklid etmelerini ve icthadlarını kıyamete kadar devam edecek şekilde bir din ve şariat haline getirilmesini, ittifakla yasaklamaktadır."¹⁶¹ "...İşte devraldığımız fikhî mîrasımız karşısında tutumumuz, tercih ve seçme, ayıklama ve tashih..olmalıdır. Bu tutumumuz, bazı hallerde, dört mezhebin ve cumhûrun görüşünün dışına çıkarak, tanınmamış ve terkedilmiş bir görüşü bile almamızı gerektirebilir..."¹⁶²

Bu açıklamalardan, dört mezhep arasında bir "*telfik*" yapılmasından öte, insanların maslahatı bulunan konularda, bağımsız olarak, belli bir konuda diğer mezheplerin görüşlerinden de istifade edebilmenin yanında, daha önce sıralanan kurallara uymak kaydıyla, kıssa ayetlerinden de, mefhûm-i muhalefet 'yoluyla hüküm istinbâtının mümkün olacağını düşünüyoruz.

Yukarıda ayrıntılarıyla anlatılan "mefhûm-i muhalefet" gibi teknik bir metodla ilim erbabının hüküm çıkarmasının yanında, bir de, engellenmesi mümkün olmayan, daha sade ve basit bir şekilde, ancak diğer nasslara aykırı olup olmadığını tesbit edebilecek kapasitedeki kişilerin de, bu yolla bazı

¹⁶⁰ Buhârî, *Keşf*, II, 252; Ebu Zehra, *a.g.e.*, a. y.; Atar, *a.g.e.*, a. y.

¹⁶¹ Karadavî, Yusuf, *İslam Hukuku, Süreklilik*, (çev: A. Yaman-Y. Işıcık), İst. 1999, s. 137.

¹⁶² Karadavî, *a.g.e.*, s. 170.

hükümler elde edebileceğini tahmin ediyoruz. Yani, bir kıssayı okuyan kişinin zihninde, o kıssayı okuduğu anda oluşan “mefhum-i muhalefet” e benzeyen sonuçların bulunması normaldir. Kaldı ki, İslam alimleri bu yolla hüküm istinbât etmişler ve eserlerinde bunları zikretmişlerdir. Şimdi birkaç kıssa ayetiyle konuyu örneklendirelim:

Hz.Yusuf’un kardeşleri tarafından kuyuya atılışı, bir kervan tarafından bulunup¹⁶³ satılması ayetlerde bahsedilir. Kıssaları hukukî açıdan inceleyen İslam alimleri bu ayetin mefhum-i muhalefeti sayılabilecek mahiyette, “buluntu” bir çocuğun Yusuf gibi satılamayacağını belirtirler.¹⁶⁴ Yani, Kur’an’da çocuk satılmasından bahsediliyor, öyleyse bu normal bir durumdur dememişlerdir. Böyle bir hükme, iki yolla ulaştıklarını tahmin etmekteyiz. Birincisi, Hz. Yakup, peygamber olmasına rağmen, oradan geçen kervanın müslümanlardan oluşup oluşmadığı hakkında bir bilgi aktarılmadığından, onların buluntu çocukla ilgili uygulamaları bizi bağlamaz. İkincisi ise, ayetin mefhûm-i muhalifi ve onu destekleyen diğer nasslarla, kervancılardan yaptıkları fiilin “aksi, muhalifi” bir hüküm verilerek, buluntu çocukların satılamayacağı hükmüne ulaşılmış olabilir.

Yine, Hz.Yusuf’u kuyuya atan kardeşlerinin akşam eve ağlayarak gelişleri ilgili ayette şöyle anlatılır: “*Akşama doğru ağlaşılarak Yakub’un yanına geldiler.*”¹⁶⁵ Bu ayette, yaptıkları suçu bastırmak için, Yusuf’un kardeşlerinin ağlamasından bahsedilmektedir. Ayette geçen bu “*ağlama*” eyleminin, diğer zamanlardaki “şehadet=şahitlik” te kullanılıp kullanılamayacağı inceleme konusu olmuştur. Bu konuda alimler, “yalan söyleme ihtimalinden dolayı bir kişinin kendi lehine şahitlik yaparken ağlaması, geçerli bir davranış değildir. Çünkü, Yusuf’un kardeşleri, yapmacık ve babalarını inandırma gayesiyle ağlayarak kendi lehlerine bir mazeret uydurmuşlardır”¹⁶⁶ demektedirler. Dolayısıyla, salim bir akılla düşünüldüğünde, ayetin mefhûm-i muhalefetinden “Onlar kendilerini haklı göstermek için ağlamışlardır, öyleyse biz ağlamamalıyız” anlamı çıkar ki, bahsedilen tefsirlerde zikredilen, “şahitlerin lehlerine şahitlik yaparken ağlamamaları esastır” prensibinin kaynağı bu olsa gerektir.

Bir başka misal:

¹⁶³ Yusuf (12), 15-20.

¹⁶⁴ Kurtubî, *a.g.e.*, IX, 133

¹⁶⁵ Yusuf (12)16.

¹⁶⁶ İbnü'l- Arabî, *Ahkamu'l-Kur'ân*, III, 1073; Kurtubî, *a.g.e.*, IX, 145.

Hız. Adem'in yaratılışında, Allah'ın (cc) meleklerle diyalogu Kur'an'da şöyle anlatılır: “*Hatırla ki, Rabbin meleklerle; Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Biz hamd ederek Seni tesbih ve takdîs edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek insanı mı halife kılıyorsun? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi.*”¹⁶⁷

Bu ayette, bilmedikleri bir konuda meleklerin konuştukları ve Allah'ın onların bilemeyeceği şeyleri bilebileceği anlatılmaktadır. Bu ayetin mefhûm-i muhalefetinden, “Melekler bilmeden bir hüküm verdi, alimler ise araştırmadan hüküm vermemelidirler” şeklinde bir sonuç çıkarmak, her ne kadar şart, gaye, lakap, vasıf ve aded gibi kayıtlar bulunmasa da insan zihninde oluşan ve ayetin manasının delâletiyle ulaşılan bir hükümdür.

“Tilavet secdesi” de yukarıdaki hükümlerle benzerlik arz etmektedir. İslam alimlerinin, tilavet secdesinin farz veya vacip oluşuna dair kullandıkları hucetler, Alak Suresi'nin sonundaki ayetin yanında yine çoğunlukla kıssa ayetleri ve Hz. Peygamber'in (sas) bu ayetleri okuduğu zaman yaptığı uygulamalarıdır. Kıssa ayetinden bir örnek verelim: Allah (cc), Hz. Adem'i yaratmış ve ona meleklerin secde etmelerinin istemişti. Bunu üzerine iblis hariç, onların tamamı secde ettikleri ilgili ayette¹⁶⁸ anlatılır. Her ne kadar, bu ayetin doğrudan tilavet secdesiyle bir alakası görünmüyorsa da, zımında Allah'a secde etmenin kıymet ve değerine bir işaret vardır, denilmektedir. Zira, *K â s â n î* (v. 587/1191), “*Adem'e secde edin*” ayetlerini¹⁶⁹ melek ve şeytanların ilk emredildikleri şeyin, “s e c d e” olması ve secde ayetlerini okuduğu zaman Hz. Peygamber'in hemen secde yapmasını delil kabul ederek, “t i l a v e t s e c d e s i” yapmanın vacip oluşuna diğer secde ayetleriyle birlikte bu ayeti de delil olarak kabul etmektedir.¹⁷⁰ Onun bu ayetleri hucet kabul edişi, yine mefhûm-i muhalif yoluyla, yani, “şeytan secde etmemiştir, öyleyse biz secde etmeliyiz” şeklindeki anlayışından kaynaklanabilir.

2. 5. 3. Kıssaların K ı y a s t a Kullanılması

Kıssalardan “ibret” çıkarılması gerektiği, bizzat ayetlerin sonlarında

¹⁶⁷ Bakara (2), 30.

¹⁶⁸ Bakara (2), 34.

¹⁶⁹ Bakara (2), 24; A'raf (7), 11; İsrâ' (17), 61; Kehf (18), 50; Tâ-hâ (20), 116.

¹⁷⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 180.

açıklanmaktadır. Aslında bunlar kıssa ayetlerinin anlatılma gerekçeleridir. Kıssalardaki bu “ibret” gerekçesine karşılık, diğer hukukî hükümlerde “illet” gerekçesi şartı aranır ki bu kıyasın rükünlerinden birisidir. Aralarındaki bu ortak illet olmadan yapılan kıyas da eksik olmaktadır. Kıssalardan, hüküm çıkarmada en etkili yöntem ise, “kıyas” olarak karşımıza çıkmaktadır. Kıssalardan, kıyasın haricindeki metodlarla da hüküm çıkarılmış olmasına rağmen, “ibret” kelimesindeki diğer manalarla beraber “kıyas” manasının daha baskın oluşu ve “*Ey akıl sahipleri ibret alın*” şeklindeki ayetlerin kıyasın cevazına delil olarak sunulması, İslam hukukunda “*ibret almak, ancak kıyas yoluyla olur*”, şeklinde anlaşılmuş ve kıssalardan daha çok “kıyas” metoduyla sonuç elde edilmesine vesile olmuştur. Ancak, “i t e b i r û” emrinin Kur’an ayetlerinin, kıssa, mesel ayırımı yapılmaksızın, Kur’an’ın tamamına şamil olduğu da bir hakikattir. Şimdi kıssaları kıyasta nasıl kullanabiliriz? Bunun ilkeleri ne olmalıdır? sorularına kısaca cevap arayalım.

Her şeyden önce kıyas metodunun, kıssa ayetlerinde iki yolla kullanılabileceğini düşünüyoruz. Bunlardan *birincisi*, nassın delâleti bölümünde de izah edilen kıssaların mantûklarıyla ya da ibareleriyle kıyas yapmaktır. *İkincisi* ise, yukarıda kısmen mefhum-i muhâlefet konusunda da değinilen, kıssaların “*manalarının*” kıyas edilmesi, yani mefhûmlarıyla ya da delâletleriyle kıyas yapmaktır.

Kıssaların “*mefhum*”larıyla kıyas yapılması, yukarıda mefhum-i muvâfakât” ve mefhûm-i muhâlefet” in delâleti bölümünde işlendiği için, biz sadece “*lafızların*” kıyasta kullanılması konusunu ele alacağız.

S ö z l ü k t e; bir şeyi, takdir etmek, ölçmek, karşılaştırmak ve iki şey arasındaki benzerlikleri tespit etmek anlamlarına gelen kıyas¹⁷¹ I s t l a h ta “hakkında nass bulunmayan bir meselenin hükmünü aralarındaki ortak illet sebebiyle, hakkında nass bulunan bir meselenin hükmüyle ortaya çıkarmaktır”¹⁷² şeklinde tanımlanmaktadır. Kıyasın en önemli unsuru ise “*illet*” tir. *İ l l e t* ise; hakkında hüküm bulunan meselenin dayandırıldığı açık ve net v a s ı f tır, şeklinde tarif edilmektedir.¹⁷³ İçkideki “sarhoşluk = sekr” edicilik vasfı gibi.¹⁷⁴

¹⁷¹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, “k-y-s” md.; Şener, Abdülkadir, *Kıyas, İstihân, İstislâh*, Ankara 1974, s. 67.

¹⁷² Ebu Zehra, a.g.e, s. 189; Zeydan, *el-Veciz*, s. 163.

¹⁷³ Hallaf, *İlm-i Usûli'l-fikh*, s. 25; Şener, a.g.e, s. 68.

¹⁷⁴ Hallaf, a.g.e, s. 23.

İlletî tespit ise bilgi açısından oldukça büyük bir domnanımı gerektiren bir husustur. Kıssa ayetleri gibi ahkamla ilgili olup olmadığı zor tahmin edilen bazı nasslardaki illetî tespit işi ise daha da fazla özeni hak eden bir meseledir. Ancak, kıssaları okuyan ve onlardan fikhî hüküm çıkarmak isteyen kişilerde, bazı özelliklerin bulunması zorunludur. Bu konuda *İmam Şafî* şöyle der: "Bir hakim, bir müftü, nassları istediği şekilde yorumlayarak, kişiye özel fetva veremez. Ancak onlar, Kitab'ı, ondaki nâsihi, mensuhu, hâssı, âmmı ve edebini; Sünnet'i, eski ve yeni ilim ehlinin söylediklerini ve Arap dilini iyi bilir, birbirine benzeyen şeyleri ayırd eder ve *kiyas*'ı kavrar, ancak öyle fetva verebilirler. Bu özelliklere sahip olmayan birinin kıyas yapması caiz değildir...."¹⁷⁵

Kıssa ayetleri okunduğu zaman, "*İslam'ın genel prensiplerine aykırı olmayan, insanların maslahatını ve işlerinin kolaylaşmasını sağlamayı amaçlayan, kısaca menfaatı celp, mazarrâtı defetmek,*" fikrini temel ilke kabul ederek, buradan hareketle, kıssalardaki illet tespit edilirse, yine nasslara aykırı bir iş yapılmayacağı kanaatini taşımaktayız. Aslında biz bu görüşümüzü, "ne muteber olduğuna, ne de ilğa edildiğine dair şer'î bir delil bulunmadıkça, illet kabul edilebilen ve adına "*masâlih-i mürsele*" denilen bir illetî tespit metoduna¹⁷⁶ dayandırmaktayız. Dolayısıyla, illetler ya nasslarda açıkça belirtilmiş (*mansûs*) olabilir ya da istinbât yoluyla elde edilmiş (*müstenbât*) olabilir. İşte, kıssalarda açıkça zikredilmeyen "illetler" tespit edilirken, bu metoda oldukça ihtiyaç duyulmaktadır.

Ayetlerdeki illetler yeri gelince izah edileceğinden şimdi, kıssa ayetlerinin bazı kıyas işlemlerine "asıl" yapılması ile ilgili bazı hususlara ve esaslara dikkat çekmek istiyoruz:

2. 5. 3. 1. Kıssalara Kıyasın Esasları

Kıssalara kıyas uygulanabilmesinin bazı şartları olduğu muhakkaktır. Diğer bir deyişle her kıssa kıyasa konu olamaz. Şimdi bunların neler olduğunu tespit etmeye çalışalım.

1. Kur'an'ın diğer ayetlerinde olduğu gibi, kıssa ayetlerinin de önemli bir bölümünü teşkil eden itikat, iman esasları, tevhid, Allah'ın

¹⁷⁵ Ebu Zehra, a.g.e, s. 212, *el-Ümm'*den naklen.

¹⁷⁶ Nebhân, a.g.e, s. 325; Bilmen, a.g.e, I, 178; Ebu Zehra, a.g.e, s. 209; Atar, a.g.e, s. 67.

zâtî -subûtî sıfatları vb. konularla, ibadet esaslarını açıklayan ayetlerle kıyas yapılamaz: İnanç ile ilgili konularda kıyas yapılamayacağına dair görüşler ışığında, kıssalarda iman esaslarının her devirde “a y n ı” olduğu, “b i r” Allah’ın bulunduğu, bütün peygamberlere Allah’ın vahyettiği gibi konular, kıyasın “aslı” olamaz. Ya da bu tür ayetler, “mantık” ilmindeki tabirle “birinci öncül veya büyük önerme” olamazlar. Çünkü, Allah’ın “muhâlefetün li’l-havâdis” yani kendisinin sonradan yarattığı varlıklara benzememe gibi bir sıfatı bulunmaktadır. Ayrıca, imanî mesele “gaybî” bir olay olduğu için, kıyasa asıl olamaz.

2. Kıyas yapılacak kıssada anlatılan konu *h â s* olmamalıdır. Usûl kitaplarında genellikle, “Huzeyme adlı sahabenin (ra) iki şahit yerine kabul edilmesi ile ilgili hadis¹⁷⁷ özel bir durum olarak zikredilir.¹⁷⁸ Ancak biz, kıssalardaki bazı “özel” olayları da kıyas konusu etmemeliyiz. Birkaç kıssa ayetiyle konuyu izaha çalışalım:

Hiz. İbrahim’ın (as) oğlunu kurban etmesi olayı, sadece ona “has” bir emirdir ve vahiydir. Böyle özel bir hadise, diğer insanların çocuklarını kurban etmeleri için bir örnek veya “Allah için oğlunu Hz. İbrahim kurban etmek istemiş, ben de edeyim”, şeklinde bir kıyas olamaz. Çünkü, Hz. İsmail’in kurban edilmesine Allah (cc) bile müsaade etmemiş, onun yerine büyük bir kurbanlık feda etmiştir.¹⁷⁹ Aslında, hem baba hem oğul açısından düşünüldüğünde, böyle apaçık/büyük bir imtihana (belâün mübîn), ancak seçkin peygamberler tahammül edebilir. Çünkü, onlarda diğer insanlarda bulunmayan “*sıdk, emanet, tebliğ, fetanet, ismet*” gibi beş özellik, bulunmaktadır. Sadece peygamberlere has böyle büyük bir imtihanın karşılığı, dünyada “*z i b h ı n a z î m =büyük kurbanlık,*” ahirette de yine büyük mükafat olmalıdır.

Dolayısıyla, peygamberlerin mucizeleriyle, peygamberlikleriyle ilgili “özel” hadiselerle, *Hiz. Musa* ile *Hızır* kıssasında olduğu gibi “*insanüstü*” bazı hadiselere kıyas yapılamaz. *Hızır* kıssasında, *Hızır*’ın çocuğu öldürmesi, gemiyi delmesi, duvarı doğrultması gibi olaylar, bir beşerin akıl ve tâkatının üstünde, olağanüstü olaylardır. Zaten ayetin devamında *Hızır*’dan “*kendi katımızdan ilim verdiğimiziz, özel bilgiyle donatılmış kul*”¹⁸⁰ olarak bahsedilmesi, bu olayın insanüstü bazı hakikatler içerdiğini ve bunun “özel”

¹⁷⁷ Ebu Davud, “Akdiyye”, 20.

¹⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 149 ; Husrev, *Mir’atü’l-usûl*, II, 77.

¹⁷⁹ Saffât (37), 106-107.

¹⁸⁰ Kehf (18), 65.

bir durum olduğunun delilidir. Elbette, bu kıssadan başka sonuçlar elde etmek mümkündür. Bu tür, özel durumları ifade eden kıssaların bu bölümleriyle kıyas yapmak, “*fasit istidlâl*” olur. Nitekim, Hariciler arasında taraftarı en çok olan *Ezârika*'nın dışında diğer tüm mezhepler, Hızır kıssasındaki gibi ileride eşkıya olur düşüncesiyle, çocukların öldürülmesinin haramlığında icma olduğu kaydedilmektedir.¹⁸¹

Buna mukabil, “**özel olmayan**” bazı kıssa ayetleri, kıyas'ın “*asl*”ı olabilirler. Mesela; çoğu fıkıh kitabında zikri geçen “*m u h â y e e =menfaatın paylaşımı*”nın cevazına, ayetin siyak ve sibakında bir kötüleme bulunmaması ve özel bir durum arzmemesi sebebiyle fetva verildiği kanaatindeyiz. Ayette, *bir gün devenin, bir gün diğer insanların su içmeleri* olayı anlatılmaktadır.¹⁸² Bu ayette, mucize devenin su içmesinden bahsedilmesi ayrı bir konudur, devenin kendisinin mucize oluşu ayrı bir konudur. Kıssada zikredilen “*su içme hakkı*” mucize bir durum olmayıp, aksine tüm ümmeti ilgilendiren bir konu olduğu ve daha sonraki insanların da bu muameleye olan ihtiyacı illet kabul edilerek, muhayee işlemine cevaz verildiği anlaşılmaktadır.

Ancak, burada usül yönünden bir problem vardır. Acaba İslam alimleri, “*muhâyee*” işlemine, cevaz verirken hangi metodu/kaynağı kullandılar? İncelediğimiz kadarıyla, bu işlemin cevazı, daha çok “*şer'u men kablênâ*” dan elde edilen hükümler içerisinde zikredilmiş olması ve neshedildiğine dair bir karine olmadıkça öncekilerin şeriatı bizim için de şeriatır¹⁸³ ilkesine bağlı olarak verilmiş olabilir. Böylece, muhayee'nin, Muhammed ümmeti için de meşru olabileceği” sonucuna ulaşmış olabilirler. Aslında bu olayın öncekilerin şeriatı ile ilgili bir olay olmadığı, Hz. Salih'in (as) şeriatında bu işlemin bütün işler için geçerli olacağı şeklinde bir emir bulunmadığı kanaatindeyiz. Sadece mucize devenin su içmesinde kullanılan bu metodun, onun şeriatı şeklinde takdim edilmesi yerine, bunun kıssa olarak ele alınması daha sağlıklı olacaktır. Yine, Hz. Salih'in (as) kendisinden önceki kutsal kitap ya da suhuf'ta da bu şekilde bir emrin olup olmadığı hakkında net bir açıklama yoktur. Bu yüzden biz bu ayeti şeriat=hukuk ayeti değil, kıssa ayeti olarak değerlendireceğimizi belirtmiştik. Bu durumda, muhayee'nin meşruiyetini, şer'u men kablênâ aracılığıyla değil, kıssa ayetlerinin kıyas

¹⁸¹ İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 159.

¹⁸² Kamer (54), 28.

¹⁸³ Serahsî, *Usûl*, II, 100

edilmesini delil kabul ederek meşru kabul edebilecektik.Yani, “muhayee” nin meşruiyetine cevaz, kıssa ayeti kıyas yapılarak da verilebilirdi. Şöyle ki:

Öncelikle, yukarıda *Şâtibî*'nin "Kur'ân'da yer alan her kıssanın her ayetin mutlaka ya önünde ya da sonunda ki genelde sonunda bir *'r e d veya z e m m'* ya bulunur veya bulunmayabilir..."¹⁸⁴ açıklamasını da dikkate alarak, şimdi kıyas yoluyla m u h â y e e 'yi tekrar inceleyelim:

1. Önerme (A s l): *Kıssa ayetlerinde Allah (cc), suyun nöbetleşe içilebileceğinden bahsetmiş ve ayetlerin siyâk- sibâk'ında bu işlemi zemmetmediği gibi, bizzat emretmiştir.*

2. Önerme (F e r'): *Hz. Salih'in (as) kavminden sonra da, insanların bu tür muhâyee'ye benzer işleri yapmaya ihtiyaçları bulunmaktadır.*

Sonuç = (H ü k ü m): *Allah'ın Kur'an'da zemmetmediği, neshetmediği ve insanların da ihtiyacı olan bu eylem, sonraki insanlar için de bir örnek olabilir, yani caizdir.*

Önceki ümmetlerin yaptığı ve neshedilmeyenlerin müslümanları da bağlayacağı ilkesinden hareketle, meşruluğuna cevaz verilen muhâyee'ye, k ı y a s yoluyla cevaz verilmesi, nihayetinde aynı kapıya çıkmaktadır. Sonuçta değişen nedir?

Şer'u men kablenâ delili, hemen hemen tüm fıkıh kitaplarında “t â l î” kaynaklardan sayılır ve ondan elde edilen hükme; bazıları bu delili temelden yok saydıkları, bazıları da “tâli” kaynak yoluyla elde edildiği için, “hükümün kuvveti veya şiddeti” konusunda ihtilaf etmektedirler. Her ne kadar kıyas yoluyla elde edilen hükümlerin delâleti z a n n î de olsalar, kıssalardan kıyasla elde edilen hüküm; *tâli delil* olmaktan çıkıp, birinci delil olan Kitap'tan elde edilen, fikhın dört ana kaynağını oluşturan ve Cumhur tarafından *aslî* kaynak kabul edilen kıyasla elde edildiği için, şer'u men kablenâ' dan daha kuvvetli bir hüküm olabilir şeklinde cevap vermek mümkündür.

i k i n c i bir örnekle, Ashab-ı Kehf kıssasındaki bir ayetten kıyas yoluyla hüküm çıkarma istiyoruz:

Ashab-ı Kehf kıssasındaki gençler 300 küsur sene mağarada uyuduktan sonra uyanıyorlar ve içlerinden birini şehre alış-veriş yapmaya

¹⁸⁴ Şatibî, a.g.e, III, 340.

gönderirken aralarında geçen diyalogu Kur'an şöyle anlatıyor: "... *Şimdi içinizden birini şu gümüş parayla şehre gönderin de, yiyeceklerden en temiz hangisi ise, size ondan azık olarak alıp getirsin. Aman dikkatli olsun, sakın kimseye bizden bahsetmesin...*"¹⁸⁵

Ayette zikredilen, "*e z k â t a â m e n =*" kelimesini, İslam alimlerinin "*helal yiyecek, Allah adına kesilmiş hayvan eti, hırsızlık, çalıntı değil, gasp olmayan yiyecek*" şeklinde tefsir¹⁸⁶ ettikleri görülür. Bu ayetin "*z â h i r*" manasından, "*Ashab-ı Kehf'in alış-verişlerinin helal olmasına azami dikkat gösteriyorlardı*" hükmüne ulaşmak çok kolaydır. Onların yiyeceklerinin helal olmasına dikkat etmelerinin sebebi; *Ey Peygamberler! Temiz olan şeylerden yiyin, güzel işler yapın. Ben sizin yaptıklarınızı hakkıyla bilenim*"¹⁸⁷ "ayetin kendi dönemlerindeki peygamber tarafından da tebliğ edildiğini göstermektedir. Ayetteki "*t a y y i b â t*" kelimesinin, hem maddî hem de manevî yönden temiz olan yiyecek anlamına geldiğini söylemek gerekir ki, bu da yukarıdaki "*e z k â*" kelimesinin müteradifidir. Çünkü, yıkanan bir yiyecek temiz olabilir ama, çalıntı bir mal veya Allah'ın adı anılmadan kesilen bir hayvan İslam'a göre temiz sayılmaz.

Ashab-ı Kehf, baş düşmanları olan krala yakalanmamaya dikkat ettikleri kadar, yiyeceklerinin helal olmasına da dikkat ediyorlardı. Hatta, ayetin sıralanışından onların, kendilerinin yakalanmasından daha önce, yiyeceklerinin "temiz, helal" olmasına dikkat ettiklerini söylemek yanlış olmaz. Çünkü, ayetlerin tertibinin Kur'an'ı yorumlamada çok büyük önemi vardır. Mesela; "abdest" ayetinde¹⁸⁸ alimler, organların sırayla (t e v â l î) yıkanmasına, ayetin sıralanışını delil kabul ettikleri bilinmektedir. Şimdi, Ashab-ı Kehf'in bu durumunu anlatan ayeti, "a s ı l" kabul ederek, bir hüküm elde etmeye gayret edelim:

1.Önerme (A s l): *Ashab-ı Kehf, gayr-i İslami bir ortamda haram şüphesi nedeniyle, alışverişlerinin helal olmasına dikkat ediyorlardı. (Ayetin siyâk ve sibâk'ında da bu durumun leh ya da aleyhine bir ifade yoktur).*

2.Önerme (F e r '): *Her dönemde insanların alış-veriş yapmaya ihtiyaçları vardır ve müslümanların da yiyeceklerine haram karışma şüphesi daima mevcuttur.*

¹⁸⁵ Kehf (18), 19.

¹⁸⁶ İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesir*V, 121; Kurtubî, *a.g.e.*, X, 375.

¹⁸⁷ Mü'minûn (23), 51.

¹⁸⁸ Maide (5), 6.

Sonuç (H ü k ü m): *Öyleyse, müslümanlar da Ashab-ı Kehf gibi, alış-verişlerine, özellikle gıda maddelerini aldıkları yer ve malın her yönüyle helal oluşu gibi hususlara dikkat etmelidirler.*

Zannî olmaları sebebiyle, kıyas yoluyla elde edilen hükümlerin farz, vacip seviyesinde hüküm ifade edemeyecekleri gerçeğine rağmen, bu ayette geçen “*b a k s ı n , a r a ş t ı r s ı n =*” ifadesi; “hem kendini kimseye belli etmeme konusunda dikkatli davransın, hem de yiyeceklerin temiz olmasına dikkat etsin” şeklinde anlaşılmaya müsaittir. İkinci mana tercih edilirse, bu durumda, alış-verişe dikkat etmek Hanefilerin tabiriyle en azından vacip olur. Çünkü, bu ayetin sübûtu kat’î, delaleti zannî’dir. Öte yandan, “vücub ifade eder” hükmü verilirken, “*Allah adı anılmadan kesilenleri yemeyin...*”¹⁸⁹ ve “*Aranızda mallarınızı batıl yolla yemeyin...*”¹⁹⁰ ayetlerinin de dikkate alındığını belirtmek gerekir. Çünkü, bu ayetlerde hem haram yolla, hem de Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanların yenilemeyeceği bildirilmektedir. Özellikle, haram-helalin birbirine karıştığı çağımızda, -ki Avrupa’da durum daha vahimdir- bu hükme ne kadar ihtiyaç duyduğumuz açıktır.

3. Kıssadan kıyasla elde edilen sonuç, diğer naslara aykırı olmamalı veya başka muteber bir n a s s ı i p t a l e t m e m e lidir. Sadece kıyas yoluyla ulaşılan hükümler değil, istınbât yoluyla elde edilen bütün hükümlerin Kur’an ve Sünnet’e aykırı olmaması gerekmektedir. Çünkü, “*fâsit istidlâl*” lerle veya yanlış kıyas yapılarak, doğru sonuca ulaşamaz.

Kıssaların lafız ve manalarından kıyas ve diğer yollarla hüküm çıkarılabileceği ve bunlara dair verdiğimiz örnekleri burada tamamlıyor, kıssalardan elde edilen hükümlerin ne ifade ettiği, yani ilzam derecesi veya şiddeti konusuna değinmek istiyoruz.

2. 6. KISSALARDAKİ HÜKÜMLERİN NİTELİĞİ

Fıkıh usülünde ibadetlerle yani kişinin rabbiyle olan ilişkilerini düzenleyen şer’î naslar, onların “*farz, vacip, haram veya mubah*” oluşlarına delalet ederken, muamelat konusuna dahil olan veya dünyevî meseleleri

¹⁸⁹ Maide (5), 3; En’âm (6), 121, 145.

¹⁹⁰ Bakara (2), 188; Nisa (4), 29.

tanzim eden şer'î naslar ise yapılan işlerin “*sıhhat*”, “*fesat*” veya “*butlan*” oluşları için delil olarak kullanılırlar.¹⁹¹ Kıssalarda da öncekilerin ibadetleriyle ilgili bilgilerin bulunması, müslümanların da onlara “farz” veya “haram” seviyesinde uyulmasını gerektirecek bir mecburiyet ifade etmezler. Buna mukabil, bazı muamelat konuları için delil olarak zikredilen kıssalar veya onların yorumları, o işin “*sahih, fasid veya batıl*” oluşuna delalet edebilir. Belki “yapılması güzel” veya en azından naslara aykırı değildir anlamındaki “meşru” sözünün kullanılması bu sebeple olmalıdır. Mesela; Kur'an'da bir an için namazın farz kılınışıyla ilgili bir emir bulunmadığını farzedelim. Buna mukabil, kıssa ayetlerinde namazın kıymeti ve önceki peygamberler ve kavimlerinin namaz kılışlarıyla ilgili pek çok ayet bulunmaktadır.¹⁹² Bu kıssa ayetlerinden, ictihadla namazın “farz”olduğuna dair delil getirenler bulunabileceği gibi, onun, “tavsiye edilen, övülen, kısaca farz olmayıp mubah” bir şey olduğu hükmünü verenler de bulunabilir. İşte, Kur'an'da hükmünün kat'iyeti konusunda netlik bulunmayan kıssa ayetleriyle verilen hükümler, vücup, yani kesinlik değil ancak zann ifade edebilirler.¹⁹³ Nitekim İslam alimleri, kıssalardaki namaz, oruç, hac ve zekatla ilgili ayetleri, aslî delil olarak değil ikinci veya tâlî delil, yani kuvvetlendirmek ve pekiştirmek için delil olarak zikretmektedirler. İbadetlerin farziyyetini bildiren sarîh ayetler kâfî iken, fakihlerin kıssa ayetlerini yardımcı delil kullanmaları, onların da tâlî derecede fıkıh/hukuk için delil olabileceğini gösterebilir.

Yardımcı delil olarak kullanılmasının yanı sıra, bağımsız olarak da bazı kıssaların huccet olarak kullanıldığı görülmektedir. Mesela, ihtiyârî ibadet olan itikafa girmenin meşruiyetinin bir delili, *Tavaf edenler, ibadete kapananlar (İtikaf edenler), rukü ve secde edenler için Evim'i temiz tutun, diye emretmiştik*¹⁹⁴ ayetindeki “*â k i f î n*” kelimesidir. Bu ayeti Cassâs, İtikafa girmenin ve tavaf yapmanın meşruluğuna Kur'an'dan delil olarak kabul etmiştir.¹⁹⁵ Yine, adak adamanın meşruiyet delili de kıssa ayetidir.¹⁹⁶ Fakihlerin, kıssalardaki bazı ibadetlere dair delaleti, “meşruiyet” şeklinde

¹⁹¹ Şîrâzî, *el-Lüma'*, Beyrut 1985, s. 1, 6.

¹⁹² Kıssalarda namazla ilgili bazı ayetler için bkz. Bakara (2) 83; Al-i İmrân (3), 39; Maide (5), 3, 12; Yunus (10), 87; Hüd (11), 87; Yusuf (12), 100; İbrahim (14), 40; Meryem (19), 11, 30-32, 55, 58, 59; Tâ-hâ (20), 14; Enbiya (21), 72-73; Hac (22), 26; Lokman (31), 17.

¹⁹³ Geniş bilgi için bkz. Şatbî, a.g.e, I, 30.

¹⁹⁴ Bakara (2), 125.

¹⁹⁵ Cassâs, a.g.e, I, 94.

¹⁹⁶ Adak için bkz. Al-i İmrân (3), 35. Bu ayete istinaden *İbnü'l-Arabî*, “nezretmenin meşruluğuna bu ayet delildir” demektedir. Bkz. *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 268.

vasıflandırıp, farz, vacip, haram veya mendup şeklinde nitelmemeleri, kıssaların delaletinin zannî oluşu ve onların tâlî delil oldukları hakkındaki kanaatleri desteklemektedir. Çünkü, adak adamak meşru bir davranıştır. Buna mukabil, yerine getirilmesi farz veya haram olan adak da olabilir. Bu durumda, kıssalarda adakla ilgili bilgiler, adak adamanın *dînî hükmüne değil, meşruiyetine* delil olabilirler.

Daha önce, İslam hukuku için icihadın önemi ve kıssaların da ictihada kaynak olabileceklerine dair beyanlardan, icihadın sahasının ve kaynaklarının geniş olduğu anlaşılmaktadır. Bu geniş sahada, müctehidlerin kanaatleri, Kur'an ve Sünnet'in yorumundan başka bir şey değildir. Ancak, dinî nassların mahiyetlerine aykırı olmamak kaydıyla yeni hükümler geliştirilebilir. Kıssalar da temel nass olan Kur'an'ın parçası olduklarına göre, onlardan da "yeni şeyler" elde etmek mümkündür. Mesela, alış-veriş yapılan mekan ve gıda malzemesinin her türlü mahiyetine dikkat etmenin lüzumu konusunda, Ashab-ı Kehf'in davranışları misal gösterilebilir, ya da, kadınların idareciliğine Sebe melikesi örnek teşkil edebilir. Ancak, bu örneklemeler birer norm olmayıp genel kurallarla sınırlı ve kesinlik bakımından zannî bilgi ihtiva ederler. Kıssalardaki olayları bu şekildeki icihadî konulara huccet kullanmayı yasaklayan herhangi bir nass bulunmaması, onların bu yönlerden de ibret alınabileceklerini, kendilerine kıyas yapılabileceğini gösterir kanaatindeyiz.

S O N U Ç

İslam Hukukunun temel kaynağı Kur'an'ın önemli bir bölümünü teşkil eden kıssaların bazı icihadî meselelerde kaynak olabilecekleri anlaşılmaktadır.

Kur'an'ın 23 yıllık nazil sürecinde, sarîh ahkam ayetlerinin yanında, gerçekleşmesi her devirde mümkün olan ve yeni nesillere model olabilecek, savaş, barış, anlaşma, ticaret, evlenme, boşanma, ölüm, miras vb. konularda örnek olayların anlatıldığı bir vakıdır. Nazil olduğu dönemde yeni müslüman olmuş kitleleri teselli etme, onlara moral verme gibi asıl gayelerinin haricinde, kıssalardan her zaman ibret alınabileceği, dolayısıyla hukukî ibretlerin de elde edilebileceği anlaşılmaktadır.

İslam inancında ilk ve mutlak yasama = *teşri'* yetkisi Allah'a aittir. Bunda, insanı mükemmel bir şekilde yaratan Allah'ın, hukuk da dahil olmak üzere insanlığın her türlü ihtiyacını yine en mükemmel olarak tanzim edeceği inancının etkisi büyüktür. Bu sebeple, fıkhıta da vahiy her şeyin üzerindedir. Vahiy varken akla itibar edilmez. Vahiy eseri olduklarından, kıssaların bir/birden çok değeri vardır. Onların bir değeri olmasaydı, kıyamete kadar rehber olan ve kendisinden sonra bir daha kitap gelmeyeceği belirtilen Kur'an'da yer almazlardı.

İslam Hukukunda, icthad ehlinin başvuracağı "*isnad kaynakları*" ndan ilki ve en önemlisi Kur'an'dır. İslam Hukukunda herhangi bir mesele, ayetler arasında ayırım yapılmaksızın önce Kur'an'a başvurularak çözülmeye çalışılır. Orada "*sarih*" bir hüküm bulunursa, diğer kaynaklara pek müracaat edilmez. Eğer hüküm, Kur'an'da "*mücmel*" veya kıssalarda olduğu gibi "*dolaylı*" bir şekilde yer alıyorsa, bunun açıklanması için sırasıyla diğer aslı kaynaklardan destek alınır. Sünnet, mücmel ayetlerin anlaşılmasında ilk sırada yer almaktadır. Burada da bulunamıyorsa, diğer kaynaklara müracaat edilir. Bu müracaatta en önemli faaliyet, ehlinin yapabileceği "icthad" dır.

Kur'an ve Sünnet'te kıssaların lafız ve manalarıyla icthad yapılmasını engelleyen bir nass bulunmamaktadır. Aksine, meseleleri halletmek için kıssalar da dahil her çeşit icthad kaynağına başvurmak, isabet etmese de en azından bir ecirle mükafatlandırılmıştır.

İslam coğrafyasının genişlemesi ve farklı kültürlerin İslam'a girmeleri, onların bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Bunlar, akaid ve fıkıh süzgecinden geçirilerek tashih edilmeye çalışılmıştır. Müslümanların gayr-i Müslimlerle münasebetleri ve modern çağın zorunlu olarak müslümanların bünyesine soktuğu bazı hukukî meselelerin halledilebilmesi için kıssaların yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılmıştır. Çok iyi değerlendirilmesi ve diğer sahih nassların iptal edilmemesi şartıyla, kıssaların icthadî meselelerde huccet olabileceği, onlardan hukuk alanında da istifade edilebileceği anlaşılmaktadır. Nitekim, icthadlarında Kur'an'ın bütününe dikkate alan fakihler, kıssalar da dahil olmak üzere onun her ayetini icthad kaynağı olarak kullanmışlardır.

Kur'an'daki tüm ayetler hukuku ilgilendirmemekle birlikte o, İslam Hukukunun temel kaynağıdır. Aile vb. bazı konular hariç, çoğu konunun küllî ifadelerle yer aldığı Kur'an'da ahkam ayetlerinin beş yüz civarında

olduğu, diğer ayetlerin ise, başka meselelere huccet olabileceği bazı İslam alimlerince dile getirilmektedir. Ancak, iyi incelendiğinde kıssa ayetleri de dahil olmak üzere, ahkam ayeti zannedilmeyen bir çok ayetten tâlî seviyede de olsa hukukî sonuç elde edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, ahkam ayetlerini kesin hatlarla ayırmak, Kur'an'ın bütünlüğüne ve ondaki ayetler arası irtibatın koparılmasına yol açabilir.

Kıssalardan hukuk alanında istifade edilebileceği gerçeğine rağmen, onlardan “*hukuk normu*” denilebilecek tarzda ve müstakil bir hukuk kuralı elde edilemediği, onların daha çok tâlî meseleler için delil olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Sarih ayetlerle hükmü bildirilen namaz, oruç, hac, zekat, faiz, kısas, hırsızlık vb. fiillerin meşruiyetinde kıssaların yardımcı delil olarak kullanıldığı görülmektedir.

Fetva veya kazâ makamında bulunanlar, İslam'ın temel prensiplerine ve şer'î maksatlara aykırı olmamak şartıyla sarih nass bulunmayan bazı meselelerde kıssalardan hüküm istinbatı yapabilirler.

Kıssalarda, değişik asırlarda birbirine benzer bazı hukukî hadiselerin zikredilmesi, peygamberlerin vahiy aldıkları kaynağın “aynı” olduğunu göstermektedir. Kur'an'ın nüzulundan önce, Arap Yarımadasında vahiy kültürünü yansıtan bazı hukukî uygulamaların bulunması, insan fitratına yerleştirilen iyi ve kötü kavramlarının aynı Yüce kuvvet tarafından bahşedildiğini ve her devirde insanların fert ve cemiyet hayatına Allah'ın müdahale ettiğinin bir nişanesidir. “İslam Hukuku orijinal bir hukuk olmayıp, eski hukukun ıslah edilmiş halidir” gibi düşünceler doğru değildir.

Ahkâm ayetlerinin haricindeki kıssa ayetleri gibi bazı ayetlerin delâletlerinin “zannî” olması, onların huccet olarak kullanılmasına mani değildir. Zaman zaman “zannî” delâletlerden faydalanılması, o konu hakkındaki birden fazla çözümün olabileceğine ve İslam'da ictihadın daima bir çözüm yolu olduğuna işaret olarak kabul edilmelidir.

Kur'an'daki “zannî” delâlet yerine “âhâd haber” veya “zayıf” hadislerle amel edildiği görülmektedir. Kanaatimizce, delâleti zannî bile olsa ayetlerle amel etmek, zayıf hadislerle amel etmeye tercih edilmelidir. Mesela, Hz. Süleyman ile Belkıs hakkında bilgi veren ayetlerin, kadının idareci olabileceği hakkındaki zannî delâletinin kabul edilmesi, kadınların idareci olamayacağı konusunda delil kabul edilen hadisın delâleti ve sıhhati hakkındaki tartışmalara tercih edilebilecek mahiyettedir. En azından, bu

ayetlerin subuti kat'i, delâleti zannî iken, hadisin sübutunun da delâletinin de zannî olduğuna dair görüşler bulunmaktadır. Bu durumda, ayetle amel etmenin uygun olacağı aşikardır.

Kıssalarla amel etme konusunda yukarıda izah etmeye çalıştığımız husus, Ebû Hanîfe'nin eleştirildiği konulardan biri olan "hile-i şer'iyye" ile karıştırılmamalıdır.¹⁹⁷ Zaten, sarîh şekildeki bir haramı helal, helali de haram kılma düşüncesi savunulamaz. Söylemek istediğimiz şey, hakkında kesin hükmü bulunan bir meselede kıssa/lar ile amel etmek değil, aksine, maslahat gereği, bazı tereddütlü hususlarda, "*kıssaları ihmal etmeyip onları maslahat için i'mal etmektir.*"

Kıssaların yeniden ele alınıp incelenmesinde önemli olan husus, nassların, Hristiyanlıkta olduğu gibi reformist bir düşünceyle değil, aksine onların İslam'ın genel maslahat ve kolaylık prensibi ve muhkem nasslarıyla uyumlu bir şekilde incelenmesine dikkat edilmesidir.

Her dönemde farklı amaçlarla Kur'an'a yaklaşanların bulunması nedeniyle, onunla ilgili genel-geçer bir okumanın tarifini yapmak imkansız gibi görünmektedir. Fakat, Kur'an'ı anlamak ve yaşadığı çağın problemlerinin çözümüne katkıda bulunmak isteyenlerin dikkat edeceği ilk şey; onu ön yargıdan uzak ve tarafsız bir anlayışla okumaya başlamak olsa gerektir. Bazıları için bir defa okumak kafi iken, Kur'an'dan ve tabii ki kıssalardan "*bir şeyler*" elde etme çabasında olanların, onu bir defa okuma gibi bir lüksleri yoktur. Aksine, ayetleri tekrar tekrar inceleyerek, onlar arasındaki irtibatlara çok iyi dikkat etmeleri gerekmektedir.

Özetle, Kur'an öyle bir kitaptır ki, çoğu dînî ilimlerin temel kavramları ve ilkeleri çerçeve olarak onda yer alır. Hukuk ilminin ihtiyaç duyduğu birçok kelime ve kavramın temelini de, Kur'an'da yer alan ilahî mesajlar oluşturmaktadır. Bu bilgiler, bazen ahkâm ayetleri, bazen de diğer ayetler içerisine serpiştirilmiştir. Kısaca, Kur'an her ilim dalı için bitmez tükenmez bir lügattir. Bu lügatin sahibi ise, her şeyi bilgisiyle kuşatan alîm ve habîr Allah'tır.

¹⁹⁷ Ebû Hanîfe'nin hile-i şer'iyye konusunda eleştirilmesinin isabetli olmadığı konusunda bk. Köse, Saffet, "Hile-i şer'iyye Konusunda Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar", *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*, Bursa 2005, II, 45-58.

MUT'A NİKÂHI ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR*

Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN**

Some Opinions About the Mut'ah Marriage (The Temporary Marriage)

The target of the religion of Islam is to create a sound and honest family. In order to ensure it Islamic religion is based on legal marriage. According to Islam the marriage must be durable, but the divorce is an exception. That is why most of Islam jurisprudents have accepted the uninterupting of marriage as a stipulation. So a man married to a women can't divorce her if there are no legal reasons which necessities the divorce. But in the case of Jafaris being one of the sects of Islamic law and assimilating Shia law thinks that, mut'a, calling a short time or conditional marriage, can be possible. But such marriage form is one of the main controversial problems between Sunni and Shia sects.

With the crucial misled information about the marriage's aims, reasons, legal and social results and use and not to understand it well is a reality. That is why we want to elucidate our thoughts about the mut'a marriage form's legality and its results. First of all we show some problems about the theme, and then according to those problems we shall elucidate our thoughts.

Giriş

Sağlam bir âile yapısı oluşturmayı hedefleyen İslam dini bunu sağlamak için meşru yoldan evlenme esasını benimsemiştir. İslam'a göre evlilikte devamlılık esas, boşanma istisnadır. Bu sebeple de İslam hukukçularının çoğunluğu nikâhın devamlılık taşımasının şart olduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla bir kadınla evlenen kişi boşamayı gerektirecek meşru sebepler meydana gelmedikçe ondan ayrılamaz. Ancak İslam fıkıh mezheplerinden biri olan ve Şia fikhını temsil eden Caferî-İmâmîler, mut'a denen kısa süreli ya da ebedîlik şartı taşımayan muvakkat evlenmenin de câiz olduğu kanaatindedirler. Bu nikâh şekli Sünnî ve Şiî mezhepleri arasında yer alan temel farklı meselelerden birini oluşturmaktadır. Sünnî âlimler ve Şia'nın Zeydiyye kolu, İslam'ın ilk yıllarında savaş durumlarının oluşturduğu zaruret hallerinde geçici olarak cevaz verilen böyle bir evlenme

* Bu makalenin ilk şekli "Some Opinions About The Muta Marriage (The Temporary Marriage) başlığı ile Baki Dövlət Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi'nde (No, 4, Sentyabr/Eylül, 2005, s. 21-41) yayımlanmıştır. Makalenin Türkçe baskısı için bazı değişiklik ve ilaveler yapılmıştır.

** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi.

şeklinin daha sonra yine bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı ve bunun sünnette nesih kabilinden olduğu kanaatindedirler. Dolayısıyla artık böyle bir evlenmenin hukûken geçersiz olduğunu düşünmektedirler. Aynı zamanda böyle bir ilişkinin zinadan farklı olmadığını ve İslam'ın evlilikten beklediği maslahatları sağlamayacağını ileri sürmektedirler. Şîî müellifler ise Sünnîlerin tam aksine, böyle bir evliliğin meşru olduğunu, asla neshedilmediğini, sünnet olduğunu ve hayatta en az bir kere mut'a yapmanın gerekli olduğunu düşünmektedirler. Hatta onlara göre mut'anın zina gibi gösterilmesi mümkün değildir, aksine Hz. Ömer mut'ayı yasakladığı için toplumlarda zina ortaya çıkmıştır.

Mut'a nikâhına çok önem veren Şîî müellifler bu meseleyi âdetâ mezhebin ayırıcı özelliklerinden biri haline getirmişlerdir. Mut'a ile ilgili olarak telif edilen onlarca müstakil kitap ve risale, Şia tarafından bu meseleye verilen önemi göstermeye yeter. Söz konusu eserlerde Şîî-İmamî müellifler mut'anın helalliyetini, meşruiyetini ve neshedilmediğini savunmuşlardır.² Bu ısrarlı savunma sebebiyle Şia bu meselede diğer mezheplerin saldırılarına hedef olmuş ve zinayı meşrulaştırdıkları ithamına maruz kalmıştır. Onlar bu meseleyi çok önemli ve vazgeçilmez dînî bir mesele gibi savununca mut'a bir bakıma Şia-İmamiyye mezhebinin vitrinine çıkmış ve o mezhebi diğerlerinden ayıran bir özellik gibi görünüm arz etmiştir. Kanaatimizce İslam'ın tamamı düşünüldüğünde, nasıl ki bazı hatalı anlayışlar sonucu dört evlilik sanki vazgeçilmez bir İslamî hükümmüş gibi gösterilmişse, Şiada da mut'a böyle bir görüntü verir duruma gelmiştir. Halbuki her iki hüküm de esas mahiyetleri itibariyle ruhsat hükmüdür.

Bu nikâhın mahiyeti, dayanakları, hukûkî ve sosyal sonuçları ve uygulanma biçimine dair önemli bilgi yanlışları ve yanlış anlama bulunduğu da bir gerçektir. Bu sebeple biz bu makalemizde sözkonusu evlilik şeklinin meşruiyeti ve uygulamasının meydana getirdiği sonuçlara dair bazı değerlendirmeler yapmak istiyoruz. Önce konu ile ilgili gördüğümüz bazı problemleri zikredip sonra da bunlara dair düşüncelerimizi serdedeceğiz.

Konuyla ilgili problemlerin başında ilgili nassların yorumu ve mut'aya cevaz veren nassların mensuh (yürürlükten kalkmış) olup olmadığı gelmektedir. Bir diğeri de, bazı rivayetlerde uygulamanın Hz. Ömer dönemine kadar devam ettiği ve onun bu nikâhı yasakladığı şeklindeki bilgidir. Buna göre, şu sorular sorulabilir: Şayet nesih varsa, uygulama Hz. Ömer zamanına kadar neden devam etmiştir? Nesih yoksa Hz. Ömer mut'ayı kendi ictihadıyla mı ve neye dayanarak yasaklamıştır? Şianın bu meseleyi ısrarla

² Bu eserlerden bazılarının isim ve müellifleri şöyledir: 1. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Eşarî, *Kitâbu'l-mut'a*, 2. Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. Fezâil el-Küfî, *Kitâbu'l-mut'a*, 3. Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ubeydullah b. Sehl es-Sa'dî, *Kitâbu'l-Mut'a*, 4. Ebu'l-Kâsım Sa'd b. Abdullâh el-Eşarî el-Kummi, *Kitâbu'l-Mut'a*, 5. Ebu'l-Hasen Ali b. Hasen b. Fedâil, *Kitâbu'l-Mut'a*, 6. Ebû Ahmed Muhammed b. Ebû Umeyr el-Ezdi el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mut'a*, 7. eş-Şeyh Sadûk, *İsbâtu'l-mut'a*, 8. eş-Şeyh İzziddin el-Amilî, *el-Lüm'a fi'n-nikâhi'd-dâimi ve'l-mut'a*, 9. Şeyh Müfîd, *Hulâsatu'l-İcâz, Risâletü'l-mut'a*.

savunmasında ve sanki dinde olması gereken önemli meselelerden biriymiş gibi kabullenmesinde Ömer'e olan tepkinin etkisi olmuş olabilir mi?

Konuyla ilgili bir başka problem de mutanın hukukî sonuçları ile ilgilidir. Sünnî kaynaklarda yer aldığı üzere, acaba bu işlem gerçekten sahîh nikâhın taşıdığı şartları taşımamakta mıdır? İmamiyyenin buna dair ileri sürdüğü şartlar ve hükümler nasıldır? İddet, nafaka, tescil, miras meselesi ne şekildedir? Mut'ayı zinadan ve metres hayatı yaşamaktan farklı kılan, İslam'daki aile anlayışını zedelenmekten koruyan nitelik var mıdır? Mut'a iffetli kadınlarla yapılması tavsiye edilen bir işlem olduğu halde, sürekli mut'aya maruz kalan bir kadın nasıl iffetli kalabilir? Mut'a ayrı bir fuhuş sektörü oluşturur mu? Bir kadın iddet beklemek zorunluluğu olduğunda yılda en fazla üç defa mut'a yapması mümkündür. Peki uygulamada bu, nasıl sağlanabilir?

Bir diğer problem de mutanın uygulanışı etrafında oluşan sosyal sonuçlar ile ilgilidir. Bu nikâha kimler, neden başvurur? Mut'ayı doğuran sosyal şartlar nelerdir? Böyle netameli bir evlenme şeklini hak mezheplerden biri olarak kabul edilen Ca'ferîliğin vitrininde göstermek ne kadar doğrudur? Mut'a olağanüstü şartların ürünü olarak başladığına göre, neden normal bir ilişki gibi görülmektedir?

I. Tanımı ve Mahiyeti

Mut'a, sözlükte lezzet almak anlamına gelen *temettu'* kelimesinden türemiştir. Mut'a nikâhında da esas amaç cinsel lezzet olduğundan ilişki bu kökten gelen bir kelimeyle adlandırılmıştır.³

Terim olarak mut'a, belli ücret karşılığında ve belli bir süre için yapılan nikâhtır.⁴

Mut'a kelimesiyle ifade edilen bu ilişki muvakkat bir evliliktir. Mutad olarak ailelerinden uzak oldukları zaman veya ev-bark sahibi olup ictimai seviyelerine uygun bir kadınla evlenmekten maddeten aciz olan bu sebeple de normal bir evlilik yapamadığı için iffetli yaşamaya muktedir olamayan kimselerin bu yönteme başvurmalarına binaen mut'a evliliğine “iffet evliliği” de denilir. Ancak Ca'ferî mezhebinde mut'a evliliği, ilgilinin bir mazerete istinat etmesine veya herhangi bir mücbir sebep göstermesine ihtiyaç göstermeyen şahsi bir mesele olarak kabul edilir.⁵

Yapılış şekli şöyledir: Bir kimse aralarında evlenme engeli bulunmayan bir kadına: “Şu kadar para karşılığında şu kadar süre senin cinsel yönlerinden yararlanayım” veya “şu kadar para karşılığında beni cinsel

³ Bk. Muhammed Hâmid, *Nikâhu'l-mut'a fi'l-İslami harâmün*, Beyrut 1999, s. 11.

⁴ Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numan b. Muallim, *Hulâsatu'l-icâz fi'l-mut'a*, s. 18; Muhammed el-Hâmid, *Nikâhu'l-mut'a*, s. 11.

⁵ Ömer Ferruh, *İslam Aile Hukuku* (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul 1969, s. 123.

yönlerinden yararlandır” diyerek teklifte bulunsa, kadın da kabul etse “mut’a nikâhı” gerçekleşmiş olur.⁶

Azerbaycan’da ve İran’da bu evlilik şeklini ifade etmek için mut’a lafzından daha çok Farsça’da muvakkat evlenme anlamına gelen *sîga* kelimesi kullanılmaktadır.⁷ Söz konusu ülkelerde böyle bir evlilik yapmak isteyenler Şiîlerce molla ya da ahund olarak bilinen din adamlarına müracaat eder, bir form doldurur ve nikâhlarını kıydırmış olurlar. Söz konusu forma tarafların adı, evli kalacakları süre, erkeğin vereceği ücret gibi hususlar kaydedilir.

Belli süre için yapılan (*muvakkat*) nikâhı mut’a nikâhının bir çeşidi gibi sayan fakîhler varsa da, bu iki ilişki arasında bazı farklar vardır. Süreli (*muvakkat*) nikâh şâhitlerin önünde, belli bir süre zikredilerek evlilik ifade eden sözcükler kullanılmak suretiyle yapılır. Mut’ada ise “mut’a” sözcüğü veya bu anlamda “kadının cinsel yönlerinden yararlanma” gibi ifadeler kullanılır.⁸

Mut’a İslam’dan önce hem Arabistan’da hem de Arabistan dışında biliniyordu. Dolayısıyla da câhiliye devri nikâh çeşitlerinden biri idi. Câhiliyede de bu geçici bir evlenme şekli olup önceden tespit edilen zamana kadar kadınla erkeğin bir arada yaşamalarını sağlamaktaydı. Yuva kurmak, çocuk edinmek gibi bir gâyesi de mevcut değildi. Bu türlü muvakkat evlenmeler bilhassa yabancı bir memlekette geçici olarak bulunan erkekler tarafından akdedilmekteydi.⁹ Neslin devamını sağlamak, birlikte yaşamak gibi maksatlardan mahrum olan bu nikâh, sadece şehvet duygusunu tatmin için yapılırdı.¹⁰ Hz. Peygamber’in yasağına rağmen mut’anın Hz. Ömer dönemine kadar devam etmesinde câhileye döneminden beri uygulanıyor olmasının rolü olabilir.

II. Fıkıh Alimlerinin Mut’a ve Geçici Nikah Hakkındaki Görüşleri

A. Şiî-Caferî Alimlerin Konuya Bakışı

Şia-İmamiyye mezhebine göre Müslüman veya kitabî (Hristiyan, Yahudi) kadınla mut’a evliliği ya da zamanla sınırlanmış nikâh yapmak câizdir. Zâniye (fâhişe) ile böyle bir akit yapmak ise mekrûhtur. Bu durumda mehrin açıkça belirtilmesi ve müddetin tahdid edilmesi şartı vardır. Evlilik üç

⁶ Tusî, Ebû Cafer, *Kitâbu'l-Hilâf*, Kum 1417, IV, 340; İbnü'l-Hümmam, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvahid, Mısır 1319, III, 149; el-İmadî, Hamid b. Ali b. İbrahim el-Hanefî, *Lüm'a fi ahvâli'l-müt'a* (thk. Saffet Köse), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* içinde, sy. 2, Konya 2003, s. 237; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 308; Sistani, Ali Hüseyinî, *Tavzihu'l-mesâil*, İstanbul 1995, s. 357.

⁷ Bk. Şehlâ Hâirî, *el-Mut'atu ez-zivâcü'l-muvakkatu inde's-ş'f'a*, Beyrut 1995, 11; Sistani, 357.

⁸ İmadî, 237; Döndüren, 309.

⁹ J. Schacht, “Nikâh”, *İslam Ansiklopedisi* (MEB), IX, 260; Ömer Ferruh, 123; Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, İstanbul 1996, 331. Bu gün çağdaş Şiî müelliflerce telif edilen kitap ve risalelerde de mut'aya bu amaçla başvurulacağı ifade edilip meşruiyeti için bunlar gerekçe gösterilmektedir. Örnek olarak bk. Ali Ekber Babazade, *İslam'da Evlenme ve Aile Hukuku*, Baki 2004, 225vd.

¹⁰ Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-beyân*, Kahire 1954, V, 12; Kurtubî, Ebû Abdillâh Mumammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire 1967, V, 129; Ateş, 332.

sözden biriyle yapılır; bunlar, “seninle evlendim”, “seni nikâhladım”, “seninle mut'a yaptım” gibi lafızlardır.¹¹

B. Sünnî Alimlerin Konuya Bakışı

Dört mezhep ve sahabenin çoğu mut'a ve benzeri evliklerin bâtil olduğunda ittifak etmişlerdir. Çünkü hukuk açısından bakıldığında bu tür evlilik nikâhın sıhhat şartlarından birini yani icab-kabul sıygasının ebedî olması şartını ihlal etmektedir. Halbuki sahîh bir evlilikte söz konusu sıyganın geçici değil, ebedî olması gerekir.

Sıhhat şartlarından biri eksik olan akdi Hanefiler bâtil değil fâsit sayarlar. Sıhhat şartlarından birinin eksik olmasına rağmen mut'ayı bâtil kabul etmelerinin sebebi, hükmünün sünnette belirlenmiş olmasıdır. Sadece İmam Züfer muvakkat (geçici) nikâhı sahîh, zaman belirleme şartını da fâsit veya bâtil kabul etmiştir. Yani geçici olarak akdedilen nikâhlar da ona göre ebedî nikâh sayılır. Ancak Züfer'in düşüncesine göre de mut'a nikâhına onay çıkmamaktadır. Zira ona göre yapılan nikâh ebediyen geçerlidir, zaman belirlemenin bir önemi yoktur, evlilik sahîh ve ebedîdir. Çünkü nikâh fâsit olan şartlarla bâtil olmaz. Çoğunluğu oluşturan müctehitler, “akitlerde lafza değil manaya itibar edilir” prensibinden hareketle muvakkat akdin mut'a anlamında olduğunu söylemiş ve Züfer'in görüşünü kabul etmemişlerdir.¹²

III. Tarafların Delilleri

A. Şii-Caferî Alimlerin Delilleri:

İmamiyye mut'a nikahının meşruiyetine aşağıdaki delilleri göstermiştir:

1. Kur'ân

“Eğer yetimlere karşı âdil davranmamaktan korkuyorsanız, o zaman, size helal olan (diğer) kadınlardan ...evlenin.”¹³ Şia'nın yorumuna göre mut'a yoluyla evlenilen kadın da helal olan kadınlardandır.

“...Bunların dışında kalan bütün kadınlar, kendilerine mal varlığınızdan (bir kısmını) vermeniz ve gayrimeşru bir ilişki ile değil de evlilik bağı yoluyla meşru bir şekilde almak kaydıyla size helaldir. Onlardan faydalanmanıza karşılık, kararlaştırılmış olan mehirlerini (ücretlerini) verin...”¹⁴

Şii-Caferî âlimlerin yorumuna göre bu âyet, evlilikten değil yararlanmaktan, mehirden değil ücretten bahsetmektedir. Kur'ân'da dâimî nikâh karşılığında verilen mal “farîza”, “nihle” ve “sadak” kelimeleriyle ifade

¹¹ Şeyh Müfid, *Hulâsatu'l-icâz*, 45; Tusî, *el-Hilaf*, 340.

¹² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 272, 273; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu*, III, 20, 21; Zühaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletihû*, VII, 64;

¹³ Nisâ (4), 3.

¹⁴ Nisâ (4), 24.

edilmiştir. Halbuki burada “ücret” kelimesi kullanılmaktadır ki bu da mut’aya işaret etmektedir.¹⁵ Ayrıca, “istimta’ (yararlanma)” ve “mut’a” kelimeleri aynı anlamdadır. Yararlanmadan sonra ücret vermek kira (icar) akdinde olur. Mut’a da kadının uzvundan yararlanmak için yapılan bir kiralama akdidir. Oysa mehir yararlanmadan önce nikâh akdiyle vâcip olur. *İstimtâ’* kelimesi mutlak olarak kullanıldığında ancak mut’a nikâhını ifade eder. İslam’dan önce de Araplar bu nikâhı bildikleri için istimta’ kelimesiyle buna işaret edilmiştir. İbn Mes’ud, Hz. Ali, İbn Abbas’ın kiraatine göre âyette “belli süre faydalanmanız durumunda ücretlerini verin” ifadesi yer almaktadır. Bu da mut’aya işaret etmektedir.¹⁶ Şîi-Ca’ferî âlimler, bu ve benzeri yorumlarla âyetin kesin olarak mut’aya delelet ettiğini belirtmişlerdir.

2. Sünnet

Şîi-imâmi âlimler mut’anın meşru olduğuna dair pek çok rivayet nakletmişlerdir.¹⁷ Bunlardan Sünnî kaynaklarda da yer alan bazı rivâyetler şöyledir:

Resûlullah’ın sünnetinde bazı gazalarda mut’aya cevaz verildiği görülmektedir. Bunlardan Evtas senesi, Kaza Umresi, Hayber, Fetih Senesi ve Tebük sayılabilir.¹⁸

a. Abdullah b. Mes’ud şöyle demiştir: “Resûlullah’la beraber savaştaydık ve beraberimizde kadınlar yoktu. Ona dedik ki: Kendimizi iğdiş (cinsel gücü giderme) yapabilir miyiz? Allah’ın elçisi ise bizi bundan men etti. Sonra elbise karşılığında bir müddet için kadınları nikâhlamaya ruhsat verdi. Abdullah b. Mes’ud daha sonra şu ayeti okudu: “Ey inananlar! Allah’ın size helal ettiği temiz ve güzel şeyleri kendinize haram kılmayın.”¹⁹

b. Câbir’den de şöyle bir rivayet nakledilmiştir: “Resulullah’ın zamanında bir avuç hurma ve un karşılığında mut’a yapardık...Bu, Ebû Bekir zamanında da devam etti. Nihayet, Amr b. Hureys dolayısıyla Ömer bunu yasakladı.”²⁰

c. İbn Abbas ve seleften bir grup mut’anın câiz olduğunu söylemişlerdir. Esmâ bint-i Ebî Bekr, Cabir, Abdullah b. Mes’ud, Muaviye, Amr b. Huveys ve Umeyye b. Halef’in oğulları Seleme ve Ebû Said, Tabiûn âlimlerinden Tavus, Ata, Said b. Cübeyr, diğer Mekke fakihleri ve İbn Cüreyc de bu görüştedir.

¹⁵ Sünnîlerin itiraz ettiği bu delili bazı Şîi âlimler de kabul etmemektedir. Bk. Şeyh Müfid, *Hulâsatu’l-icâz*, 23.

¹⁶ Şeyh Müfid, *Hulâsatu’l-icâz*, 23-24; Tusî, Ebû Cafer, *el-Hilaf*, IV, 341; Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hüseyin, *Mecmeu’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, Beyrut ts., II, 71-72; Tabatabâi, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân tefsîru’l-Kur’ân*, Beyrut 1983, IV, 271-272; Zühaylî, VII, 65.

¹⁷ Söz konusu rivâyetler için bk. Tûsî, *el-İstibsâr*, Tahrân ts., III, 141 vd.; a.mlf., *Tehzibu’l-ahkâm*, Tahrân ts., VII, 250vd.

¹⁸ Şevkanî, *Neylü’l-evtâr*, VI, 136, 137.

¹⁹ Mâide (5), 87; hadis için bk. Müslim, “Nikâh”, 11; Tirmizî, “Nikâh”, 2; Nesâî, “Nikâh”, 4; İbn Mâce, “Nikâh”, 2.

²⁰ Müslim, “Nikâh”, 16; Ebû Davud, “Nikâh”, 29; Zeylâî, *Nasbu’r-râye*, III, 181.

İmam Mehdi de mut'ayı câiz görerek bunu Bakır, Sadık ve İmamiyye'den nakletmiştir.²¹

Zeydiyye Şiası, cumhur gibi, mut'a nikâhının haram olduğunu söyler ve İbn Abbas'ın yorumundan vazgeçtiğini kabul ederler.²²

3. İcma

Şîf-Caferî âlimler, yukarıda zikredilen âyetlere dayanarak, mut'anın meşru olduğu ve neshedilmediği konusunda icma ve ittifak etmişlerdir. Zira onlara göre mut'anın neshedildiğini ifade eden hadisler mütevatir olmayıp âhad kabilindedir. Bu tür hadisler ise Kur'ân âyetini neshedemez.²³

4. Akıl

Şiaya göre, mefsetet ve zarar emâresi bulunmadığı için mut'a helal ve câizdir. Zira onlara göre, dünya ve âhirette zarar taşımayan her menfaat aklın hükmünce mübah ve helaldir.²⁴

B. Sünnîlerin (Cumhurun) Delilleri

Cumhur mut'a nikâhının haram oluşuna Kur'ân, sünnet, icmâ ve akıl yoluyla delil getirmiştir.

1. Kur'ân

“Onlar eşleri ve câriyeleri dışında, mahrem yerlerini herkesten korurlar. Doğrusu bunlar yerilmezler. Fakat bundan ötesini arayanlar yok mu; işte onlar haddi çiğneyip aşanların tâ kendileridir”²⁵.

Bu âyet kadınlardan yararlanmayı iki yol (evlilik ve mâlik olunan câriye) dışında haram kılmıştır. Mut'a sahîh bir evlilik olmadığı gibi, câriyeye mâlik olma gibi bir durumda ortada yoktur. O halde haram, âyete göre olmaktadır. Mut'anın sahîh bir evlilik olmadığının delili ise, boşama olmadan ortadan kalkması, nafakanın bulunmaması ve miras hakkı doğurmamasıdır. Halbuki bunlar sahîh evliliğin tabîî sonuçlarıdır.²⁶

2. Sünnet

Hz. Ali, Sebre el-Cühenî, Seleme b. el-Ekva ve diğer ashaptan rivayet edilen, Hayber senesi, Mekke fethinden onbeş gün sonra ve Veda Hacci'nda söylenmiş bir çok hadis mut'anın yasaklandığına delalet etmektedir. Bunlar

²¹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI, 135vd. Ayrıca bk. Şeyh Müfid, *Hulâsatu'l-icâz*, 27vd. Ayrıca Şeyh Müfid özel bir risale yazarak mut'anın meşru olduğunu gösteren rivayetleri toplamıştır. Bk. *Risaletü'l-mut'a*, s. 7vd.

²² İbnü'l-Mürtezâ, *el-Bahru'z-zehhâr*, III, 22; Muhammed Cevad Mağniyye, *Fıkhu'l-İmam Caferi's-Sâdık*, Kum 1424, V, 238-239; Şevkânî, VI, 136.

²³ Şeyh Müfid, 27; Tûsî, 341.

²⁴ Şeyh Müfid, 22.

²⁵ Mü'minûn (23), 7; Me'âric (70), 29-30.

²⁶ Cessâs, Ebû Bekir, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1993, II, 208 vd.; Mavsîlî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr lita'lili'l-muhtar*, III, 89; el-İmâdî, Hamid b. Ali b. İbrahim el-Hanefî, *Lîm'a fi ahvâli'l-müt'a* (thk., Saffet Köse), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* içinde, sy. 2, Konya 2003, 239 vd.; Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslamî ve edilletühû*, VII, 69.

üzerinde ittifak olunmuş hadislerdir ve mut'a nikâhının açık bir şekilde yasaklandığını ifade etmektedir. Yine bu hadislerden anlaşılın Resûlüllah'ın mut'aya zarûret sebebiyle ve geçici olarak izin verdiğidir. Nitekim Abdullah b. Abbas'ın sadece zarûret halinde mut'aya cevaz verdiği ve daha sonra bu görüşünden döndüğü nakledilir. Saîd b. Cübeyr'in nakline göre İbn Abbas şöyle demiştir: "Sübhanellâh! Ben neye fetvâ vermişim. Mut'a nikâhı, murdar ölmüş hayvan eti gibi yalnız darda kalan için helal olur. Şiilere gelince onlar bunu genişlettiler, hükmü zarûret olana olmayana, mukîm veya yolcu herkese teşmil ettiler."²⁷

Konuyla ilgili rivâyetlerden bazıları şöyledir:

a. Resûlüllah şöyle buyurmuştur: "Ey insanlar! Ben size kadınlarla mut'a nikâhı yapmanız konusunda izin vermişim. Şüphesiz Allah bunu kıyamete kadar haram kılmıştır. Kimin yanında mut'a nikâhlı kadın varsa, onu serbest bıraksın. Onlara verdiğiniz hiçbir şeyi almayın."²⁸

b. Seleme b. Ekva'nın şöyle dediği nakledilmiştir: "Resûlüllah bize Evtas yılında üç gün süreyle mut'a nikâhına izin verdi, sonra bunu yasakladı."²⁹

c. Hz. Ali'den gelen bir rivayete göre o şöyle demiştir: "Resûlüllah Hayber Gazvesinde, mut'a nikâhını ve evcil eşek etini yasaklamıştır."³⁰

3. İcmâ

İmamiyye dışında bütün ümmet mut'a evliliğinden kaçınma hususunda icma etmiştir. Eğer böyle bir nikâh câiz olsaydı yapılmasına dair fetvâ verirlerdi. İbn Münzir der ki: "İlk Müslümanlar mut'a nikâhına ruhsat vermişlerdi. Bu gün ise Râfizîlerin bazıları dışında kimsenin cevaz verdiğini bilmiyorum. O halde Allah'ın kitabına ve Resûlünün sünnetine muhalefet eden sözün hiçbir değeri yoktur." Kadı İyaz da Râfizîler dışında bütün âlimlerin mut'anın haram olduğu konusunda icmânın hasıl olduğunu haber verir."³¹

4. Akıl

Evlilik, sosyal gaye ve ihtiyaç dolayısıyla ebedî olarak meşru kılınmıştır. Mesela, evliliğin manevî huzur, çocuk doğurmak ve aile kurmak gibi hedefleri vardır. Mut'ada ise belli bir müddet şehveti gidermekten başka bir şey yoktur. Tamamen zina gibidir. Mut'a mübah olursa zinayı haram kılmak anlamsız kalır.³²

²⁷ Zühaylî, VII, 67-68.

²⁸ Müslim, "Nikâh", 22; İbn Mâce, "Nikâh", 44; Dârimî, "Nikâh", 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 406.

²⁹ Müslim, "Nikâh", 18; İbn Hanbel, I, 142, IV, 55.

³⁰ Müslim, "Nikâh", 25-30, 32.

³¹ Şevkânî, VI, 136; Zühaylî, 70. (Bu müellifler İbn Münzir'in görüşünü naklederken onun herhangi bir eserini referans göstermemişlerdir. İbn Münzir'e ait *Kitabu'l-İcmâ* adlı eserde sadece "mut'a konusunda icma yoktur" ifadesi geçmektedir. Bk. *Kitabu'l-İcmâ* (Tahkik ve ta'lik, Abdullah Ömer el-Barudi), Beyrut 1986, 99.

³² Zühaylî, VII, 70.

IV. Şia'nın İleri Sürdüğü Delillere Cumhurun Verdiği Cevap

A. Delil Getirilen Ayetlere Verilen Cevap

Nisâ 24. âyette geçen "istimta" (faydalanma) kelimesinden maksat nikâhtır. Çünkü âyetin başında ve sonunda bahsedilen konu nikâhtır. Ayet "Babalarınızın evlendikleriyle evlenmeyin" cümlesiyle başlamakta ve "Sizden hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen" cümlesiyle bitmektedir. Burada faydalanmaktan maksat şer'an haram olan mut'a değil, aksine nikâh yoluyla olan yararlanmadır. Âyetin baş tarafı ile önceki ve sonraki âyetler birlikte değerlendirildiğinde bu sonuç çıkar.

Ayette geçen ücret kelimesi, ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre mut'a karşılığında verilen ücret değil, daimî nikâh dolayısıyla verilen mehirdir. Çünkü sadece bu âyette değil başka âyetlerde de mehir "ücret" olarak nitelendirilmiştir. Nitekim ilgili âyetlerden bir kısmında şöyle buyurulmuştur: "O kadınları velilerinin izniyle nikâhlayın ve ücretlerini (yani mehirlerini) verin",³³ "Ey Peygamber! Ücretlerini (yani mehirlerini) verdiği eşlerini sana helal kıldık."³⁴

Ücretin faydalanmadan sonra, mehrin ise faydalanmadan önce zikredilmesi ise Arapçadaki takdim tehir üslubunun bir sonucudur. Buna göre, "Onlardan faydalandığınızda ücretlerini veriniz" ifadesiyle, "Onlardan faydalanmak istediğinizde" demek istenmiştir. Aynı şekilde "Kadınları boşadığınızda, iddetlerine doğru boşayın"³⁵ âyetiyle de, "kadınları boşamak istediğinizde anlamı kastedilmiştir. Bir başka örnek de "Namaza durduğunuz vakit yüzünüzü yıkayın..."³⁶ âyetidir ki bununla da "namaza durmak istediğiniz vakit" anlamının kastedildiği anlaşılmaktadır.³⁷

B. Delil Getirilen Hadislere Verilen Cevap

Hz. Peygamber'in bazı savaşlarında mut'aya izin verilmesi, savaşta şiddetli zaruret ve sefer halindeki bekârlıktan kaynaklanmaktadır. Sonra Hz. Peygamber kıyamet gününe kadar bunu ebediyen yasaklamıştır.

Sadece zor durumda olan kimse için mut'ayı kabul eden İbn Abbas mut'a konusundaki görüşünden daha sonra vazgeçmiştir. Sahabe İbn Abbas'ın mut'aya cevaz veren görüşünü şaz (kural dışı) ve kendisine ait bulmuş ve reddetmiştir. Nitekim Hz. Ali ona şöyle demiştir:

"Sen şaşkın bir adamsın; çünkü Resûlüllah kadınlarla mut'a yapmayı ve ehlî eşeklerin etlerini Hayber günü yasakladı."

³³ Nisâ (4), 25.

³⁴ Ahzâb (33), 50.

³⁵ Talak (65), 1.

³⁶ Mâide (5), 6.

³⁷ Zühaylî, VII, 66-67.

Abdullah b. Zübeyr de onun görüşünü reddetmiştir. Müslim onun Mekke'de ayağa kalkarak şöyle dediğini nakleder: "Allah'ın gözlerini kör ettiği gibi, kalplerini de kör ettiği bazı insanlar mut'aya fetvâ vermektedirler. Bu sözüyle o, Abdullah b. Abbas'ı kasdetmiş, İbn Abbas da ona seslenerek: "Sen kaba saba bir adamsın. Ömrüme yemin ederim ki, mut'a takva sahiplerinin imamı olan Resûlullah'ın zamanında yapılmakta idi." İbn Zübeyr de ona dedi ki: "Öyle ise kendini bir dene, Allah'a yemin ederim ki eğer mut'ayı yaparsan seni taşlarınla recmedeceğim."³⁸

Muhaddisler daha sonraları İbn Abbas'ın görüşünden döndüğünü naklederler. Nitekim Tirmizî İbn Abbas'ın şöyle dediğini rivayet eder: "Mut'a İslam'ın ilk dönemlerindekiydi. Adam tanıdığı bulunmayan bir şehre gelir, ikâmet edeceği sürece bir kadınla evlenir, -kadın da- malını muhafaza eder, onu rahata erdirirdi. "Eşleri ve câriyeleri dışında mahrem yerlerini haramdan koruyanlar, doğrusu bunlar yerilmezler"³⁹ âyeti nâzil olunca İbn Abbas: "Zevce ve câriye dışında her dişi haramdır" demiştir.

Beyhakî ve Ebû Avane de Sahîh'inde İbn Abbas'ın ilk görüşünden döndüğünü rivayet ederler.⁴⁰

İbn Abbas dara düşen ve başka çaresi kalmayan (muzdarr) kimsenin ancak mut'aya başvurmasını caiz görürdü. Said b. Cübeyr onun şöyle dediğini nakletmiştir: Sübhanallah! Ben buna fetva vermedim. Mut'a ölü hayvanın eti gibidir; darda kalmış kimseden başkasına helal olmaz." Fakat Şia mut'anın uygulama sahasını genişletip bunun hükmünü genelleştirdi ve darda kalanı kalmayanı, yolcu olanı olmayanı bu kapsama dahil etti.⁴¹

Bu hususları delil alan İslam âlimlerinin çoğunluğu (Cumhur) İbn Abbas'ın görüşünden döndüğüne inanmaktadır. Sahabe'nin mut'anın ebedî haram oluşuna icma edişi de bunu doğrulamaktadır. İbn Abbas'ın onlara muhâlefet etmesi ise uzak bir ihtimaldir.

Hazimî "en-Nâsîh ve'l-mensûh"ta Cabir b. Abdillâh'ın hadisinden şöyle rivayet eder: "Resûlullah ile Tebuk savaşına çıktık. Şam tarafındaki Akabe'de olduğumuz esnada bazı kadınlar geldi. Onlar yüklerimizin, develerimizin arasında dolaşırken mut'a yapmayı düşündük. O sırada Resûlullah geldi onlara baktı, bu kadınlar kim? dedi. "Yâ Resûlellah! Mut'a yaptığımız kadınlar" dedik. Resûlullah yüzü değişinceye ve yanakları kızarıncaya kadar kızdı ve Allah'a hamd ve sena ile söze başlayarak bir hitapta bulundu, sonra da mut'ayı yasakladı. O gün kadınlar ve erkekler vedalaştık ve mut'a nikâhına hiç dönmedik ve ebediyen de dönmeyeceğiz. Bu sebeple oraya "veda tepesi" adı verildi."⁴²

³⁸ Müslim, "Nikâh", 3.

³⁹ Meâric (70), 30.

⁴⁰ Şevkanî, *Neylü'l-evtâr*, VI, 135.

⁴¹ Zühayli, VII, 67-68.

⁴² Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, III, 179.

Bütün bunlar mut'anın mübah oluşunun nesholdüğünü göstermektedir. Belki İbn Abbas ve onunla aynı görüşü paylaşan sahâbe ve tâbiilere nesih delili ulaşmamıştır. Nesih bulunduğu sâbit olduktan sonra ise onun gereğine dönmek vâcip olur. Şöyle de denilebilir: İbn Abbas görüşünü mut'a yasağı henüz müsamaha edilebilecek bir aşamada iken söylemiştir. Daha sonra bu konuda kesin yasak olduğunu öğrenince görüşünden o da dönmüştür. Bu durum içkinin yasaklanmasından önce olduğu gibidir. Nitekim içki yasağı aşamalı olarak gerçekleşmiş, yasakla ilgili ilk âyetler müsamaha özelliği taşımış, sonra haram olduğuna dair kesin nass gelmiştir.⁴³

IV. Hükümleri

1. Mut'a, erkekle, gebe olmayan ve evlenme manileri de bulunmayan tercihen dul bir kadın arasında yapılan daha çok sözlü bir akittir; geçerli olması için şahide ve hakim önünde yapılacak yazılı bir akde ihtiyaç yoktur. Mut'a, belli bir süre için akdedilir. Bu müddet bazen bir gün, bazen de bir kaç sene olur. Eğer müddet tayin edilmemişse mut'a normal evlilik sayılır. Süre söylendiği halde mehri söylememek akdi bâtil kılar. Süre zikredilmeyip mehir miktarı belirtilse mut'a daimî akde dönüşür. Beraberlik müddetleri tamamlanırsa, iddet süresi meşhur olan görüşe göre iki hayız müddeti kadardır. Hayız olmayanın iddeti ise kırkbeş gündür. Eşinin ölmesi halinde ise kadının iddeti dört ay on gündür. Belirlenen müddet bitmeden akdin yenilenmesi sahih değildir. Artan zamanı erkek kadına bağışlasa ve ondan vazgeçse bile hüküm aynıdır

2. Akitten önce koşulan şartların bir hükmü yoktur. Akit sırasında belirlenen ve naslarla çelişmeyen şartlar bağlayıcı olur.

3. Kadın ile bir tarafına gece veya gündüz cinsî ilişkide bulunmayı, ferce (vajina) ilişkide bulunmamayı, kadının izni bulunmadan azl yapmayı şart koşmak câizdir. Azl yapılırsa bile çocuk babasına aittir. Fakat baba çocuğu reddederse lian yapmaya gerek yoktur.

4. Şia, mut'a için boşanmaya gerek olmadığına dair ittifak etmiştir. Tercih edilen görüşe göre *lian* yapılmaz. Tereddüt halinde ise zihar yapılabilir.

5. Aralarında bir anlaşma olmadıkça mut'a ile eşler birbirine vâris olamazlar.⁴⁴ Fakat çocuk onların vârisi olabileceği gibi, onlar da çocuğun vârisi olabilirler. Bu durumda ihtilaf yoktur.

⁴³ Bu konuda Şia'ya verilen cevaplar için bk. el-İmadî, Hamid b. Ali b. İbrahim el-Haneffî, *Lüm'a fi ahvâli'l-müt'a* (thk. Saffet Köse), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* içinde, sy. 2, Konya 2003, 239 vd.; Zemahşerî, Carullah b. Mahmud, el-*Keşşâf*, Beyrut, ts, II, 488; Cessâs, II, 208 vd.; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Kahire, ts., II, 49-50; Şevkânî, VI, 135-138; Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh*, VII, 67-69; Döndüren, 310-315.

⁴⁴ Birazdan izah edileceği üzere bu mutlak ve ittifaklı bir hüküm değildir.

6. Mut'a, erkeğin kadına tediye edeceği az veya çok muayyen bir meblağ karşılığında akdedilir. Fiili ilişkiden sonra kadın meblağın tamamını hak eder. Fiili ilişkiden önce erkek kadını terk edecek olursa kadın meblağın yarısına hak kazanır. Anlaşma müddeti sona erince, kadın gebe olmadıkça erkekle kadın arasındaki her nevi ilgi sona erer.

7. Müslüman, ehl-i kitap veya Mecusi bir kadınla mut'a caizdir; fakat putperestle caiz değildir. Şii bir kadının gayr-i müslim bir erkekle mut'a yapması caiz görülmez. Evlenme manileri mut'ada da geçerlidir.⁴⁵

V. Mut'anın Daimî Nikâhla Benzer ve Farklı Yönleri

A. Ortak Yönleri

1. Her iki nikâhta da kadının âkil, bâliğ, reşid ve bütün evlenme engellerinden sâlim olması gerekir. Buna göre evli, vefat ya da ölüm iddeti bekleyen, nesep, sıhriyet ya da süt yoluyla evlenilmesi haram olan ve müşrik bir kadınla mut'a yapmak câiz olmaz. Mut'a yapılacak kadın müslüman veya ehl-i kitap olmalıdır ve belirtilen engellere sahip olmamalıdır.

2. Daimî nikâhta olduğu gibi, mut'ada da sadece rızâ ve te'âtî ile sahîh olmaz, tamamen evliliğe açıkça delalet eden sözlü akdin bulunması gerekir.

3. Mut'a nikâhı daimî nikâh gibi kadın ve erkek hakkında bağlayıcıdır. Dâimî nikâhta kocanın kadını boşama hakkı vardır. Mut'ada bu şekilde bir boşama yoktur. Fakat mut'ada erkeğin üzerinde anlaşılan süreyi kadına bağışlama hakkı vardır. Kadın razı olmasa bile erkek anlaşma müddetinin geri kalan kısmını kadına bağışlar böylece karşılaştırılan süre dolunca taraflar ayrılmış olurlar.

4. Daimî nikâh gibi mut'a da sıhriyet (evlilik yoluyla oluşan) haramlığı meydana getirir. Kişiye mut'a yaptığı kadının önceki kocadan olan kızı haram olur. Mut'a nikahıyla da iki kız kardeşi bir nikâh altında cem etmek mümkün olmaz.

5. Doğan çocuğa miras, nafaka ve diğer maddî hakların gerekli olması hususunda daimî nikâh ile mut'a arasında fark yoktur. Mut'a nikâhı sonucu hâmile kalan kadının durumu kendisine sorulan İmam Ca'fer Sâdik bu çocuğun kadınla ilişkide bulunan adama ait olduğunu söylemiştir.

6. Azil yapsa bile, sırf cinsel ilişkiye girmesi sebebiyle doğan çocuğun nesebi babaya nisbet edilir. Çünkü mut'a yapılan kadının doğurduğu çocuk da meşrudur. Nass ve icma ile çocuk doğduğu yatağa aittir.

7. Mut'ada verilen mehir azı ve çoğu için belirli sınır bulunmaması bakımından daimî nikâhtaki gibidir.

⁴⁵ Şeyh Müfid, *Hulâsatu'l-icâz*, 45 vd.; Ömer Ferruh, 124-125; Zühayli, VII, 64, 65; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 309-310.

8. Mut'a nikâhında da, cinsel ilişkiye girmeden önce boşanan kadına yarım mehir verilir. Fakat belirlenen süre içinde herhangi bir sebeple kadınla ilişkiye girilmezse kadın tam mehire hak kazanır.

9. Mut'a yapılan kadın ile ilişkiye girilmişse iddet beklemesi gerekir. İlişkiye girilmemişse, daimî nikâhtaki gibi, iddet de yoktur. Kocanın vefat etmesi durumunda ise ister ilişkiye girilmiş olsun isterse girilmesin hem mut'ada hem de daimî nikâhta kadının iddet beklemesi gerekir.

10. Mut'a da da şer'an koşulması câiz olan şartlar akit esnasında koşulabilir.

11. Adetli kadınla ilişki mut'a nikâhında da yasaktır.

B. Farklı Yönleri

1. Daimî nikâhta belli süre zikretmek geçerli olmadığı halde, mut'ada belli ve kesin bir sürenin zikredilmesi gerekir.

2. Mut'ada mehir akdin rüknü olduğu halde dâimî nikâhta mehir rükün değildir. Buna göre mut'ada mehir zikredilmezse akit bâtil olur. İmam Ca'fer mut'anın belli süre ve belirli ücretle olacağını söylemiştir.

3. Dâimî nikâhta ilişkiye girildikten sonra hâmile kalmadan boşanan kadının iddeti üç hayız müddeti veya üç aydır. Hâmile ise çocuğunu doğurana kadar iddet bekler. Mut'a yoluyla evlenmiş olan kadın ise ilişkiye girildikten sonra boşanırsa, şayet hâmile değilse, iki hayız müddeti veya kırkbeşgün iddet bekler. Hâmile ise o da doğuma kadar iddet bekler.

4. Mut'a nikâhıyla evlenen eşler arasında mirasın geçerli olup olmayacağı hususunda Ca'ferî fıkıhçıları farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Aralarında Şehid-i Evvel Muhammed b. Mekkî ve Şehid-i Sâni Zeynüddin el-Amilî'nin de bulunduğu bir gruba göre şart koşulmadıkça eşler arasında miras cereyan etmez. Çünkü yapısı itibariyle evlilik akdi mirası ne gerektirir ne de ortadan kaldırır. Şart meydana gelince ona göre amel edilmesi gerekir. "Müminler şartlarına bağlı kalırlar" hadisi bunun delilidir. İmam Ca'fer Sâdik da şöyle demiştir: "Eğer mut'a yapan taraflar mirası şart koşarlarsa şartlarına bağlı kalmaları gerekir." Halbuki dâimî nikâhta eşler arasında miras cereyan eder.

5. Şart koşulmadıkça mut'a nafaka hakkı doğurmaz. Daimî nikâhta ise nafaka almama şart koşulsa bile nafaka tahakkuk eder.

6. Bâkirelerle mut'a yapmak mekruhtur. Halbuki bâkirelerle dâimî evlilik teşvik edilmiştir. Nitekim İmam Ca'fer'e mut'a sorulduğunda o şöyle demiştir: "Mut'anın durumu zordur. Bâkirelerle mut'a yapmaktan sakının."

7. Daimî nikâhta ric'î talakla boşadığı eşine iddet dolmadan önce dönme imkânı bulunduğu halde mut'a yoluyla alınan kadın süresi dolduktan sonra bâin talakla boş olmuş olur.

8. Dâimî nikâhla bir anda en fazla dört kadınla evlenilebildiği halde, dörtten fazla kadınla aynı anda mut'a yapılabilir. Ca'ferî fıkıh doktrininde dörtten fazla kadınla aynı anda mut'a yapılamayacağını bildiren görüşler de bulunmaktadır.⁴⁶

Şîî müelliflerin mut'a nikâhında üzerinde önemle durdukları hususlardan biri de, bu yolla evlenilecek kadının iffetli olmasıdır. Buna göre mutlaka iffetli kadınla mut'a yapılmalı, zinâkâr kadınlardan sakınılmalıdır. İmam Ca'fer Sâdık bu konuda sorulan bir soruya şöyle cevap vermiştir: "Mut'a helaldir, sen ancak iffetli olanla evlen." Şeyh Sadûk ise şöyle demiştir: Zinakârla mut'a yapan da zinakârdır."⁴⁷

Değerlendirme ve Sonuç

Belli bir sebebe bağlı olarak ve belirli şartlar içinde mut'a, İslam'ın ilk yıllarında meşrû' kılınmıştır. Bu haramlık ve ruhsatın birkaç kere tekerrür ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁸ Buna bağlı olarak da nesih keyfiyetinin iki kere tekerrür ettiği belirtilmektedir.⁴⁹ Mut'anın hangi tarihte yasaklandığına dair altı zaman ileri sürülmüştür. Bunlar; Hayber'in fethedildiği gün, Umretü'l-kazâ zamanı, Mekke'nin fethi, Evtas harbi, Tebük savaşı günleri ve veda haccıdır. Çoğunluk, mut'anın Hayber'in fethedildiği gün yasaklandığı kanaatindedir.⁵⁰ Birkaç defa ruhsat verilip yasaklanan mut'ayı Hz. Peygamber en son Veda Haccında yasaklamıştır.⁵¹

Mut'a ile ilgili haberler incelendiğinde bunların çeşitli ve çelişkili bilgiler içerdiği görülür. Bazı hadislerde bu uygulamanın ilk zamanlara ait olduğu ifade edilirken, bazıları da iznin bir defa verildiğini bildirmektedir.⁵² Ancak mut'anın yasaklandığını ifade eden hadislerin daha büyük yekun tuttuğu da gözlemlenmektedir.⁵³

Bazı müelliflerin kaydettiğine göre mut'a, savaş sırasında, erkeklerin kadınlardan uzakta olduğu bir zamanda geçici olarak verilmiş bir ruhsattır. Yoksa böyle olağanüstü bir durum yokken sahabenin normal zamanlarda ve evlerinde otururken mut'a yaptıklarını anlatan bilgi nakledilmemiştir.⁵⁴ Nitekim mut'aya cevaz veren rivayetler kendisinden nakledilen İbn Abbas'ın bu ilişkinin darda kalanlara ait olduğuna ve uygulama sahasının genişletilmesine şaşıtına dair itirafını yukarıda nakletmiştik.

⁴⁶ Muhammed Cevad Mağniyye, *Fikhu'l-İmam Cafer es-Sâdık*, V, 240-245; Ömer Ferruh, 124-125.

⁴⁷ Mağniyye, V, 246.

⁴⁸ Hâzîmî, Ebû Bekir Muhammed b. Musa, *el-İ'tibâr*, Haydarabâd 1319; İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî*, Bulak 1301, IX, 145 (Nakleden: Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, İstanbul 1985, 301).

⁴⁹ İbn Hacer el-Askalanî, IX, 145.

⁵⁰ Müslim, "Nikâh", 18, 20, 22, 23, 25, 26, 29.

⁵¹ Bk. Ebû Davud, "Nikâh", 13; Azimabâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, Medine 1968, VI, 82; Koçkuzu, 302.

⁵² Tirmizî, "Nikâh", 28; Müslim, "Nikâh", 14, 19, 20, 27; Nesâî, "Nikâh", 71; İbn Mâce, "Nikâh", 44; Ahmed b. Hanbel, III, 405.

⁵³ Buharî, "Megâzî", 38; "Et'ime", 6; Nesâî, "Nikâh", 71; "Sayd", 31; İbn Mâce, "Nikâh", 44; Darimî, "Edâhî", 21.

⁵⁴ Tahavî, Ebû Cafer Ahmed, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, Beyrut 1979, III, 24; Hazimî, *el-İ'tibâr*, 178.

Mut'a konusundaki farklı rivayetleri yorumlayıp uzlaştırma yoluna giden Tahavî'nin vardığı sonuç şöyledir: Mut'anın nehyedildiği ve haram kılındığı hususunda icma bulunmaktadır. Mut'aya izin veren rivayetlerin kesin olarak neshedildiğine dair de bilgiler bulunmaktadır. İbn Abbas'ın konuyla ilgili farklı kanaatlerini Hz. Ali birkaç kez düzeltmiş ve onu ikaz etmiştir. Hz. Ömer de devlet başkanı olduğu zaman irad ettiği bir hutbede mut'ayı yasaklamış ve sahabeden ona itiraz eden olmamıştır. Bu husus sahabenin o zamana kadar mut'a konusunda görüş birliği içerisinde olmadıklarını gösterse de, bu tarihten sonra nehiy ve nesih konusunda görüş birliği ettiklerini ortaya koymaktadır.⁵⁵

Mut'anın ebediyen haram kılındığına dair Hz. Ali'den gelen rivayetler vardır. Bu rivayetlerde hem mut'anın yasaklandığından, hem de mut'a ruhsatının neshedildiğinden söz edilmektedir. Hatta Hz. Ali'nin şöyle dediği nakledilmektedir: “Peygamberimiz kadınları mut'a usulü nikâhlamayı yasakladı. Bu, önceleri kadın bulamayanlar içindi. Sonradan kadın ve erkek arasındaki miras, iddet, talak ve nikâh hükümleri inince mut'a adeti nesholundu.”⁵⁶ Haram kılma zamanı olarak Mekke fethini gösteren ve Hz. Ali'nin bu husustan haberdar olmadığını ifade edenler de vardır.⁵⁷

Hz. Ömer'in mut'ayı yasaklama hadisesini bildiren rivayetler vardır.⁵⁸ Verilen bilgilerden anlaşıldığına göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber döneminde önce geçici bir süre ve zarurete binaen izin verilen ancak daha sonra yasaklanan mut'anın bir daha uygulanmaması gerektiği kanaatindedir. Ancak bu yasağa rağmen ferdî uygulamaların olduğu da anlaşılmaktadır. Çünkü bu, ilk defa İslam'ın helal kılıp sonra da yasakladığı bir şey değildir. Aksine insanlar câhiliye döneminden beri bunu bilmektedirler. Hz. Ömer'in hilafetinin ortalarına kadar durum böyle devam etmiştir. Bu döneme kadar yasağa rağmen mut'aya başvuranlar olmuştur. Nitekim o sıralarda Kufe'ye gelen Amr b. Hureys bir cârîye ile mut'a nikâhı yapmış ve cariye hâmile kalmıştır. Durum Ömer'e anlatılınca yasağı bütün Müslümanların tam olarak bilmediğini düşünerek bir hutbe irad etmiş ve mut'a nikâhının yasak olduğunu ilan etmiştir.⁵⁹ Hutbede Hz. Ömer şöyle demiştir: “Resûlullah mut'a yapmamız için bize üç gün izin verdi, sonra bunu haram kıldı. Allah'a yemin olsun ki, evli bir kimsenin mut'a yaptığını duyarsam Resûlullah'ın mut'ayı haram kıldıktan sonra tekrar helal kıldığına dair bana dört şahit getirmediği takdirde o adamı recmederim.”⁶⁰ Bir başka rivayette de söz konusu hutbede: “İnsanlara ne olmuş ki, Resûlullah'ın yasağına rağmen

⁵⁵ Tahavî, III, 24-27; Koçkuzu, 302.

⁵⁶ Hazimî, *el-I'tibâr*, 179; Koçkuzu, 301-302.

⁵⁷ İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî*, IX, 145.

⁵⁸ Müslim, “Nikâh”, 15.

⁵⁹ Aynî, Bedruddin, *Umdetü'l-kârî*, XVII, 246.

⁶⁰ İbn Mâce, “Nikâh”, 44. Muvatta'nın kaydına göre de, mut'a nikâhı sonucu hâmile kalan Havle binti Hâkim'in, yasaktan sonra Rebia b. Ümeyye'yi şikayet etmiş, Hz. Ömer'in mut'a konusundaki kanaati kesin haram ve bu ilişkinin zina olduğu şeklinde olduğundan şöyle demiştir: “Bu, (Resûlullah'ın haram kıldığı mut'adır. Eğer mut'anın yasak olduğunu sizden önce ilan etmiş olsaydım şimdi sizi recmederdim” (*Muvatta*, “Nikâh”, 41).

mut'a nikâhı yapıyorlar?" diyen Hz. Ömer, bazı mut'a uygulamalarını ilk defa duymuştur. Şayet Hz. Peygamber dönemindeki yasağın kesin olarak devam etmediğini düşünse böyle feveran etmezdi. Bu durum Hz. Ömer'in mut'ayı yasaklamasının kendi ictihadı olmadığını göstermektedir. Aksine onun, Peygamber dönemindeki yasağın gevşediğini ya da birileri tarafından hala bilinmediğini öğrenince duruma müdahale ederek yasağın yeniden uygulanmasını sağladığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun esas rolü, ilk defa bir yasak koyma değil, Hz. Peygamber'in koymuş olduğu yasağı tekit ve teyitten ibarettir.⁶¹

Gerek Sünnîler gerekse Şiiiler tarafından mut'a nikâhına dayanak olarak gösterilen âyetlerin bu hususa delil olamayacağı anlaşılmaktadır. Sünnîlerinki karşı delil niteliği taşıırken Şiiiler âyeti kendi görüşleri doğrultusunda zorlama yoluna gitmişlerdir. Zira âyetle ilgili olarak Abdullah b. Mes'ud'dan nakledilen "belli bir süreye kadar" ifadesi Kur'ân'ın metninde bulunmayan şaz bir rivayettir. Konuyla ilgilenen müsteşrik Schacht'a göre de ismi Kur'an'dan (Nisâ, 4/24) alınan mut'a nikâhının Kur'ân'dan delili yoktur, söz konusu âyette bu çeşit evlenmelerden bahsedildiği hiç de kesin değildir.⁶² Konu hadislere dayanmakta, hadisler de savaş gibi olağanüstü ve zaruret durumlarında mutaya izin verildiğini göstermektedir. Sünnî ekol ve Şia'nın Zeydiyye kolu bu hadislerin mensuh olduğunu ileri sürerken, İmamiyye yürürlükte bulunduğunu iddia etmektedir.

Mut'anın Hz. Ömer tarafından kesin olarak yasaklandığına dair rivayetler mevcuttur. Ancak Hz. Peygamber dönemindeki müteaddit zamanlardaki yasaklamaları ifade eden rivayetlerle Hz. Ömer'in yasaklamasını anlatan rivayetleri birlikte değerlendiren bazı müellifler şöyle bir yorum yapmışlardır: İhtimaldir ki, bazı sahabîler Hz. Peygamber'in yasağından haberdar olmamış ve mut'a uygulamasına devam etmişlerdir. Hz. Ömer bunun üzerine mut'ayı yeniden yasaklamış, onlar da yasaklamayı Ömer'den öğrenmişlerdir.⁶³ Buna göre Hz. Ömer'in bu konuya son noktayı koyduğu söylenebilir. Nitekim o, kendi döneminde, daha önce ilgâ edildiği halde mut'a nikâhının câiz olduğunu savunanları görmüş, buna teşebbüs edenleri zinâ yapmış sayarak recmedeceğini bildirmiştir.⁶⁴

Karşılıklı deliller bakımından bu işin altından kalkmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü her iki tarafta da rivayetlere ve âyetlerin yorumuna göre güçlü önkabuller oluşmuştur.⁶⁵ Ancak uygulamanın meydana getirdiği aksaklıklar, İslam'ın hedeflediği âile tipine verdiği zararlar ve suiistimale çok müsait olması noktasından yani makâsıdu's-şerî'a bakımından bazı

⁶¹ Benzer bir yorum için bk. Ali Osman Ateş, 334; Mehmet Soysaldı, *Kur'ân ve Sünnete Göre Evlenme ve Boşanma*, İstanbul 1999, 70.

⁶² Schacht, IX, 260; Ateş, 333.

⁶³ Tahâvî, III, 26.

⁶⁴ Ateş, 334.

⁶⁵ Bu konuda tarihe mal olmuş ve Selçuklu sultanı Melikşah ve Nizamulmülk'ün huzurunda yapılan münakaşalardan bir kesit için bk. Salih el-Verdanî, *el-Münâzarât beyne fukahâi's-sünneti ve fukahâi'ş-Şi'a*, Beyrut 1999, 46-48.

değerlendirmeler yapılabilir. Çünkü Şia'nın öne sürdüğü delillere Sünniler mensuh derken, Şia onların delillerinin *âhad* ve *muzdarip* olduğunu düşünmektedir.

Şianın konuyla ilgili en güçlü dayanaklarından biri Şii âlimlerinin icmasıdır. Şia bu konuda aklî delile de dayanmaktadır. Onlara göre akıl, fesat ve zarar emarelerinden soyutlanmış olan bu nikahın cevazına hükmetmektedir. Ancak zararlı hale geldiğinde konu ile ilgili bir ictihad değişikliğine gidilip gidilemeyeceğinden söz edilmemektedir. Nitekim Ca'ferî fıkıh kitaplarındaki sınırları da aşan bazı mut'a uygulamalarının İslam'ın hedeflediği âile kurumuna zarar verdiği gözlemlenmektedir. Çünkü olağanüstü şartların ürünü olarak doğmuş olan bu geçici uygulama, şia muhitlerinde ve genel Şii düşüncece artık normal zamanlarda da uygulanır olmuştur. Evli erkeklerin hanımları yanlarında iken bile sırf cinsel tatmin için bu yola başvurdukları bilinmektedir. Bu durum İslam ailesi ve İslam'ın yetiştirmek istediği erkek anlayışıyla telif edilemez. Bu anlayışa göre neredeyse kadın cinsel bir obje erkek ise şehvetperest olmaktan öte bir mana ifade edemez hale gelmiş olur. Şia âlimleri mut'a yapılacak kadının mutlaka iffetli bir kadın olması gerektiğini şart koşmaktadırlar. Ancak mutanın meşru ve yaygınlık kazandığı toplumlarda bu şarta riayet edilmesinin imkânı hayli güçtür. Sürekli mut'a yapmaya alışmış ve nafakasını bu yolla temin eden kadının iffetli kalması çok zor olsa gerektir. Çünkü bilimsel araştırmalar daha çok maddi durumu kötü ve eğitim seviyesi düşük kadınların bu yola tevessül ettiğini göstermektedir.

Konuyu değerlendirirken düşünülen bazı yanlışlar da vardır. Mesela, bu konuda Şianın düştüğü yanlışlardan biri, mut'aya sünnet olarak bakmaları, onun faziletine dair hadisler nakletmeleri ve insanın hayatında en az bir defa yapmasını teşvik etmeleridir. Sünnilerin düştüğü yanlışlardan biri ise, mut'ayı tamamen asılsız ve kuralsız bir işlem gibi görmeleridir. Halbuki bu konuda kitaplarda var olan mut'a ile uygulama birbirinden çok farklıdır. Fıkıh kitaplarının öngördüğü şartlara çoğu kere riayet edilmemekte ve mut'aya başvuranlar ciddî anlamda kontrol edilmemektedir. Esasen bu hususun kontrolü de çok zordur. Bu uygulamaya cevaz verenler bunu belli esaslara bağlamaya çalışmışlarsa da bu esaslar yeterli olamamıştır ve olamayacaktır. O zaman en doğrusu Şia âlimlerinin ictihadlarını bir daha gözden geçirmelerini tavsiye etmektir.

Şia'nın bu konudaki açmazlarından biri, olağanüstü durumların hükmü ve zorda kalmış (muztar) kişilere tanınmış olan bir ruhsatı normal durumlarda ve muztar olmayan kişiler hakkında da caiz görmeleridir. Ayrıca fıkıh kitaplarında var olan hükümlerin suiistimale açık olduğu dikkate alınarak gerekli önlemlerin alınmamasıdır. Şii kaynakları okuyunca insanda, sanki mut'a dinin vaz geçilmez bir hükmüymüş gibi bir kanaat oluşmaktadır. Çünkü mut'a hakkında teşvik edici pek çok rivayet ve ifade bulunmaktadır. Fıkıh kitaplarında yazılı hükümler çerçevesinde başvurulacak mut'a bir

ölçüde ve çok zarûrî durumlarda makul görülebilir. Ancak bu şartların yerine getirilip getirilmediğini kontrol edecek bir mekanizma kurulmadığı zaman büyük mafsedetlere ve sosyal-psikolojik problemlere sebebiyet vereceği kesindir. Bu sebeple Azerbaycan gibi bazı ülkelerde mut'a resmen yasaklanmıştır.

Şia içerisinde Hz. Ömer'in uygulamalarının Hz. Ali'ye inat olsun diye yapıldığını iddia edenler de vardır.⁶⁶ O zaman insanın aklına şöyle bir soru gelmektedir: Acaba Şianın mut'a konusundaki ısrarlı tutumunda da Hz. Ömer'e olan tepkinin bir rolü olabilir mi? Ancak bunu düşünmek bile doğru değildir. Çünkü böyle bir düşünce sahabenin iki büyük şahsiyetini din konusunda inatları üzerine hüküm bina etme ithamı altında bırakır ki, bu asla doğru değildir.

Sosyolojik araştırmalar, prensip olarak mut'a nikâhını kabul eden Şî-Ca'ferî geleneğe mensup toplumlarda kültür, eğitim, refah ve dînî bilgi seviyesiyle böyle bir uygulamanın ters orantılı olduğunu tespit etmişlerdir. Yani kadınların kültür ve refah seviyesi yükseldikçe mut'aya başvurma oranı azalmaktadır. Bu durumda mut'a hem ekonomik hem de kültür olarak düşük seviyede bulunan kenar semtlerde yaşayan kadınların başvurduğu bir evlenme şekli olarak kalmaktadır.⁶⁷ Bunun yanında muta sonucu meydana gelen çocukların yaşadıkları psikolojik problemler nedeniyle toplumsal yapıda ciddi sorunlar meydana getirdiği de araştırmalar neticesinde tespit edilmiştir. Dolayısıyla pek çok olumsuz sonucu ve sakıncası bulunan böyle bir uygulamayı iffetli olmaya ve iffetli kalmaya hatta iffetli ölmeye önem veren bu yönüyle de farklılık arzeden İslam'ın vitrinine yerleştirmeye çalışmak İslam, namus, iffet adına cevabı verilemeyecek pek çok soruya kapı açmak olur.

⁶⁶ Bk. Şeyh Müfid, *Hulâsatu'l-icâz*, 22.

⁶⁷ Bu konuda geniş bilgi için *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* [(der. Pınar İlkcaracan), İletişim yay. İstanbul 2003] adlı kitaba bakılabilir.

İSLÂM HUKUKUN'DA EVLİLİK: MODERNİST BAKIŞ AÇISI*

Marriage in Islamic Law: The Modern View Points

Prof. Dr. Majid KHADDURI**

Çev. Y Doç. Dr. Ali DUMAN***

Klasik İslâm Hukuku açısından evlilik, bir kısım yazarlar tarafından yeterince tartışılmıştır, fakat modernist bakış açısından çok az şey yazılmıştır. Batılılar –özelde iş adamları- açısından muhtemelen iş hukuku üzerine bir tartışma, evlilik hukuku üzerine bir tartışmadan daha faydalıdır. Bununla birlikte, çoğu İslâm ülkelerinde modern iş kodları Batı Hukukundan sonra şekillendirilmiş olduğundan, evlilik Hukuku –aslında bütünüyle kişiler hukuku- üzerine bir tartışma, İslâm toplumunu daha derinden anlamaya çalışan bir gayr-ı müslim için daha faydalıdır. Mukayeseli Hukuk öğrencileri için, aile hukuku daha fazla ilgi çekici olmalıdır, çünkü aile, İslâmi Bölgelerdeki hukukun gelişmesinde merkez olmuştur. İslâm aile hukuku üzerine bir araştırma ilk dönem İslâm hukuk sisteminin gelişimini ve modern İslâm toplumlarındaki sosyal problemlerin karmaşıklığını gösterir.

İslâm öncesi hukukta, erkeklerin evlenme haklarında veya boşanma yetkisinde sınırlama yoktu. İslâm'da yeni hukuk –*şeriat*- evlilik uygulamalarını düzenlemiş olsa bile, ilk dönem Hıristiyan toplumunun Kanonik hukukundaki gibi çok eşliliği (poligami) kaldırmadı veya boşanmayı yasaklamadı.

İslâm öncesi kişi hukukunda, ataerkil güç (*patria potetas*/koca egemenliği) altında, kadınlar neredeyse hiçbir hak sahibi değillerdi. Şeriat kadınlara bir takım haklar getirdi ve böylece evlilik formunu, sorgulanamaz erkek üstünlüğü karakterindeki bir kurumdan, kadının ilgili ortak olduğu bir kuruma dönüştürdü. Mesela mehir önceden gelin ücreti olarak babaya

** Majid Khadduri, John Hopkins Üniversitesi, Üniversite Seçkin Araştırma Profesörü.

*** İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı Başkanı.

ödenirken, kadının kişisel malının bir bölümü olarak evlilik hediyesine dönüştü.

Sir Henry Maine'in deyiimiyle, şeriat aynı zamanda evliliğin doğasını "statü"den, "akit"e (contract) dönüştürdü. Erkek tarafından bir evlilik teklifi, kadın tarafından kabul ve mehir ödemesi gibi şartların yerine getirilmesinin hepsi evlilik akdinin temel unsurlarındandır. Her ne kadar bir evlilik teklifi gerçekte babaya yapılmasına rağmen, eğer akit bağlayıcıysa kadının rızası zorunludur. Ek olarak, evlilik akdinin geçerli olabilmesi için icap ve kabulün en azından iki şahidin huzurunda yapılması zorunluluğu vardır.

İslâm'da evlilik dini bir fonksiyon olarak düşünülse bile, şeriat, evlilik töreni için belirli bir form önermemiştir. Sözlü ya da yazılı bağlayıcı evlilik akdine dini törenler ya da sosyal (nitelikli törenler) örfler eklenebilir. Modern seküler hukuk sistemlerinde olduğu üzere, İslâm hukukunda evlilik medeni bir akit olarak kabul edilebilir.

Düzenlenmiş bir sözleşme olarak evlilik, sünni (ortodoks) doktrininde, şii (heterodoks) doktrinindekinin aynıdır.¹ Şii hukuku, mut'a veya süreli evlilik olarak bilinen kısa süreli evlilik akdini kabul eder. Sünni hukuku, hukukun ruhuna aykırı olduğu için mut'ayı uygun görmez. Halbuki Sünni hukuku bir erkeğe, bir gayr-ı müslim -zımmî (Hıristiyan ya da Yahudi kadın)- ile evlenmeye izni verirken, Şii hukuku bir erkeğe, bir gayr-ı müslim kadınla sadece mut'a nikahı için izin verir. Buna rağmen Şii hukuku bu tür "süreli" evliliklerin süresinin oldukça uzun olmasına göz yumar.

Ülkeden ülkeye hatta ilden ile çeşitli değişik uygulamalar olmasına rağmen İslâm dünyasında evlilik hukuku, XX. yüzyılın başlangıcına kadar temelde değişikliğe uğramaksızın devam edegelmiştir. Hatta şeriatın belirli kısımları, özellikle ceza hukuku, idare hukuku ve ekonomik konularla ilişkili olan kısımlar, değiştirilmiş ve çeşitli hükümlere ek yapılmış olmasına rağmen, doğrudan Kur'an'dan alınan evlilik ve mirasa ilişkin kısımlarını kapsayan Ahvâl-i Şahsiyye hukuku, modern zamanlara kadar neredeyse bir bütün halinde/bozulmamış olarak devam edegelmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu idaresinde, ilerleme ve verimliliği desteklemek için tasarlanan bir dizi liberal reformlardan meydana gelen Tanzimat kabul edildiği zaman, özellikle yazılı emirlerle/yaptırımlarla ilgili olan Şeriatın belirli kısımları, Avrupalı modellere dayalı olarak yeniden formüle edildi ve 1877'de Osmanlı Medeni Kanunu olarak yasalaştı. Bu yasa, Mecelle (tam adıyla Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye) olarak isimlendirildi. Aile hukuku, şeriatın önemli bir kısmı olmasına rağmen, Mecelle'de yer almadı. Kısmen Müslümanların tutuculuğu (conservatism) ve esasen de imparatorluğun her bir eyaletinin geleneksel olarak farklı bölgelerinde farklı mezheplere dayalı Ahvâl-i Şahsiyye hukukunun uygulanması ve temelde ilke olarak Mecelle'nin

¹ İslâm mezheplerinin çoğu günümüzde kaybolmuş durumdadır, bu gün sadece bir kaç tanesi varlığını sürdürmektedir.

Osmanlı'nın resmi mezhebi olan Hanefi hukukuna dayalı olması bunun sebepleri olarak görülebilir.

1917'ye kadar bulunmayan aile hukuku düzenlemesi, İmparatorluğun çökmeye yüz tuttuğu zaman reformcular, Hanefi mezhebi Ahvâl-i şahsiyye hukukuna uygun olarak düzenlenen Osmanlı Aile Hukuku Kararnamesi'ni yasalaştırabildiler. Fakat Hanefi mezhebi ile diğer mezhepler arasındaki farklılıklara da müsaade ettiler. Bu kararname, Kemalist rejim altındaki Türkiye'de yürürlükten kaldırılmasına rağmen, modern düzenlemeler tarafından yürürlükten kaldırılincaya kadar birkaç İslâm ülkesinde yürürlükte kalmaya devam etti.²

Osmanlı İmparatorluğunun yıkılmasından sonra aile hukuku reformu genişletildi. Mısır, dini mahkemelerini yeniden gözden geçirerek I. Dünya Savaşı'nın ardından kendi aile hukukunu düzenlemeye başladı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra, Mısır miras hukukunu düzenledi, vakıf müessesesini (bir ailenin ya da yardımsever bir kuruluşun desteklenmesi için sürekli tutulan arazi) ilga etti ve dini mahkemeleri feshederek yargı sistemini bütünleştirdi. Bu reformlar, kendi Ahvâl-i şahsiyye kanunlarını düzenlemeyi düşünerek kanunlaştırmaya başlayacak olan diğer ülkelerin reformcuları için ilham kaynağı oldu.

Reform hareketleri aynı zamanda evliliği de etkiledi. 1962'de yasalaşan Mısır Ahvâl-i Şahsiyye kanunu, karısını tek taraflı olarak boşamayı kocaya yasaklayarak poligamiyi sınırlandırdı –fakat kaldırmadı-. 1953 tarihli Suriye Ahvâl-i Şahsiyye kanunu, bir adama ikinci karısını geçindirme/destekleme yeteneğini ispatlarsa ikinci bir eş alabilmesine izin verdi. Sadece iki ülke - 1956 Tunus ve 1959 Irak kanunları- poligamiyi kaldırmaya ve miras hukukunu liberalleştirmeye yöneldi. Muhalefete rağmen Tunus kanunu hala yürürlüktedir. Çok güçlü muhafazakar muhalefetle karşı karşıya olan Irak kanunu, 1963'de poligamiyi sınırlandırmaya imkan tanıy biçimde düzenlendi, fakat bununla birlikte mirasa ilişkin Şii hukukundan alınan liberal hükümler devam edegeldi. Böylece Irak kanunu bir ölçüde uzlaşmacıyken, Tunus kanunu liberalizmin zaferine teslim oldu. Her iki kanunun değeri, kendi tarihlerinin açıklamasını ve çok önemli hükümlerini doğrular.

Başbakan Hayrettin Paşa'nın sevkiyle, Bey'in (Tunus emiri) Avrupalı modellere dayalı yazılı bir anayasayı 1960'da resmen yürürlüğe koymasıyla Tunus, hukuk sistemini liberal reforma tabi tutan ilk İslâm milleti oldu. Hayrettin öncelikle *Akvâmu'l-Mesâlik* isimli bir kitaptaki Avrupalı modellere dayalı kanunları adapte etmeye yöneldi. Yürürlüğe konulan anayasadan önce, Tunuslu reformistler Tunus'un Fransa'dan bağımsızlığını kazandığı

² Bu yasa halen Lübnan ve İsrail'deki Müslümanlar arasında yürürlüktedir.

1956 yılında Ahvâli Şahsiye Kanununu geçirek aile hukukunu revize ettiler.

Tunus Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, üç devrimci reform içermektedir: Birincisi poligami'nin iptali (madde 18) olup, birden fazla kadınla evli olan erkeğin adil olmasının imkansız olduğu esasına dayandırılmıştır. Tunus Kanunu, bir adamın birden fazla eşi varsa (onlar arasında adaleti sağlamaya) güç yetiremez (Nisa, 4/129) şeklindeki Kur'ani tavsiyeye uyarırken, yasa, Kur'an'da izin verilmiş çok eşliliğe (Nisa, 4/3) açıkça aykırıdır. Çok eşliliği (poligami) yasaklamada Türkiye, Tunus'tan önce olmasına rağmen, Tunus kanunu daha yenilikçiydi. Çünkü Tunus hukuku Kur'ani temel ilkeyi yürürlükten kaldıran ilk yasaydı. Tunus kanunu aynı zamanda evlilik akdinin yalnızca erkek ve kadın tarafından düzenlenmesini gerektiriyordu.

Yasa aynı zamanda kadınlara eşit olarak boşanma hakkını veriyordu (madde 30-31) ve bir boşanma sadece devam eden bir mahkeme sürecinde gerçekleşebilirdi. Şeriat koca ve karıya hakimden önce yeniden anlaşma yolunu emrettiği için, bu hüküm, çok eşliliğin feshi kadar devrimci gözüküyorsa da, bir kocanın dilediği zaman karısından boşanmasına müsaade eden geçmiş uygulamalardan daha radikaldi.

Son olarak yasa, bir kocanın boşanma talebinde bulunmak için bir gerekçe sunmak zorunda olmasını şart kılmıştı. Eskiden koca herhangi bir sebep göstermeksizin karısını boşayabilirdi.

Irak'ta monarşinin yıkılmasından sonra devrimci rejim, 1959'da özel şartlar altında hakim izni haricinde çok eşliliği yasaklayan (madde 3)³ yeni bir Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu yayınladı. Tunus kanunu gibi, Irak Kanunu da hükümlerine karşı gelen herhangi bir adam için bir yıl hapis ve 100 dinar para cezası ile cezalandırmayı öngörüyordu. Muhtemelen kadınlara mirastan eşit haklar verilmesi ve Şii ve Sünni hukukunun birleştirilmesi belki daha fazla devrimciydi.

Muhafazakar kesimler tarafından çok radikal olduğu düşünülen yeni yasa, güçlü bir muhalefetle karşılaştı ve genellikle uygulamada göz ardı edildi. Böylece Kasım Rejimi 1963'te Baas Partisi tarafından yıkıldığı zaman, Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu yeniden gözden geçirildi. Poligamiyi yasaklayan ve kadınlara mirastan eşit haklar veren maddeler, Kur'an öğretilerine aykırı görüldüğü için kaldırıldı. Sünni ve Şiiler için Miras yasası ortak olarak kalmasına rağmen, Irak Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, çok eşliliği yasaklamayan, fakat sınırlandıran Suriye ve Mısır kanunlarının modelini izledi.

Müslüman reformcular genellikle, prensipte şeriat tarafından müsaade edilmiş olmasına rağmen boşamanın belirli sınırlarla sınırlanması gerektiği

³ Hakim izni, kocanın birden fazla kadına ekonomik olarak bakabilme imkanına ve başkasıyla evlenmek için hukuki bir sebebin bulunmasına bağlıydı.

konusunda hemfikirdirler. Kesinlikle, Katolik Kilisesinin yaptığı gibi, hiçbir Müslüman lider boşama yasağını savunmamıştır. Reformcular, Kur'an ve Sünnette boşama hakkının sınırlandırılmasına karşı yeterince çok uyarılar olduğu için, kocanın boşama hakkının sınırlandırılmasını vurgulayarak kendi görüşlerini doğrulamak konusunda zorlukla karşılaşmadılar. Yargılama usulüne ilişkin sınırlandırma yöntemleri şeriatla da bulunduğu için, bu hakkın kullanılması sınırlandırılmıştır. Çağdaş reformcular, bir kocanın boşama hakkından mahrum edilmesi çabasında olmadılar; onlar kadına da boşama konusunda aynı hakkı vermeyi ve bu noktada karar verme yetkisini mahkemeye devretmeyi amaçladılar.

Poligami konusunda reformcular, yasaklamanın tamamen olmasını savunanlarla, uygulamada bazı sınırlandırmalara izin verilmesini isteyenlere kadar varan çeşitli bakış açlarına sahiplerdir. Sınırlamalar ya Fas Evlilik Kanununun sunduğu gibi kendiliğinden vaz edilmiş olabilir veya Irak Kanununun getirdiği gibi hakim tarafından kontrolü şeklinde olabilir. Yasa yapıcılar Kur'an'daki: "Eğer kendileriyle evlendiğiniz takdirde yetimlerin haklarına riayet etmekten korkarsanız başka kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın..." (Nisa, 4/3) ayetiyle doğrudan çelişen bir yasa yapmaya gönülsüzken, reformcular aynı ayetteki "Eğer haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın..." hükmünü uygulamanın sınırlandırılmasına yasal dayanak gördüler. Böylece bu sınırlandırma istisnai durumlar için yeterli bir kural olarak düşünüldü ve bunun gibi poligami yaptırımlarının önemsiz bir kuralın yerine geçemeyeceği düşünüldü. Tunus'ta monogaminin adaptasyonu, hukukçular tarafından nadiren başvuru olan başka bir Kur'an ayetine dayanıyordu: "Üzerine düşüp uğraşsanız da kadınlar arasında adil davranmaya güç yetiremezsiniz" (Nisa, 4/129). Reformcu ve Mısır Baş Müftüsü Muhammed Abduh (v. 1950) sıklıkla, modern hayat şartları altında bir kocanın birden fazla kadına karşı adil olamayacağını öne sürüyordu.

Bildiğim kadarıyla hiçbir modern reformcu, Hz. Muhammed'in bunu istediğini öne sürerek çok eşliliği sınırlandırma meselesini temellendirmeye çalışmamışlardır. Bununla birlikte, Kur'an Hukukunun çok eşlilik ilkesini kabul etmek anlamında mı olup olmadığı veya onun uygulamasında çeşitli nicel ve nitel sınırlamalar empoze ederek onu reforme etmeye çalışıp çalışmadığının sorgulandığı görülüyor. Çünkü o, prensip olarak, -pagan bir toplumda devrimci bir ilke olan- Tek bir Allah inancını yerleştirmeye ilgilenen bir din reformcusuydu. Peygamber Muhammed, sosyal sistem içinde tam bir değişiklik aramaya kadar yönelmedi. Peygamber, radikal bir değişikliği savunmanın, kendi dini öğretisini yayarken aksi tesir yapabileceğini hissetmiştir; bu yüzden hukukta, tedrici bir değişimi amaçlamıştır. Bu açıdan bakılınca, evlilikle ilgili Kur'ani düzenleme, çok eşlilik uygulamasını onaylamayı amaçlamaktan çok, o zamanda mümkün derecede onu sınırlandırmayı hedeflemiş gibi görünüyor. Arabistan'da hüküm süren şartlar altında çok eşliliği feshetmek, aşırı güçlükleri

yüklenmek olurdu. Çok eşlilik uygulamasını sınırlandırarak, Peygamber'in ana amacı evliliği, çok eşlilikten tek eşlilik ilişkisine döndürmekti. Kur'ani evlilik hukukunun temel amacı, çok eşliliği kuvvetlendirmek yerine, tek eşliliği yasallaştırmaktı.

Evlilik hukuku açısından İslâm toplumları üç kategoriye ayrılabilir. Birincisi, şeriati kısmen veya tamamen kaldıran ve seküler hukuka adapte edilmiş ülkelerdir. Türkiye, şeriati tamamen kaldıran tek ülkedir ve Tunus hala şeriata tutunurken, poligamiyi feshetmiştir.

Prensipte şeriati izleyen fakat modern hayat şartlarını adapte etmeye çalışarak evrimsel bir sürece sürüklenen ülkelerdir. Çoğu Orta Doğu ülkeleri bu kategori içerisinde yer alır.

Son olarak, hala şeriati bölgelerinin temeli olarak tanıyan ve onun temel prensiplerini değiştirmek konusunda herhangi bir gayret içine girmeyen ülkeler vardır. Arap yarımadasındaki çoğu ülke bu kategori içindedir.

İslâm hukuk sisteminde devam edegelen değişiklikler sebebiyle, insanın aklına şöyle bir soru gelebilir: Türkiye'nin devrimleriyle yaptığı şeyi, ilke olarak şeriata bağlı ülkeler yavaş yavaş gerçekleştirmemekte midirler? İzafi olarak Türkler için, asla kendi milli miraslarının bir kısmı olarak kabul etmedikleri bir hukuk sistemini başlarından atmak kolayken, şeriati kendi kültürel miraslarının önemli bir kısmı olarak gören Araplar için bu kolay olmayacaktı. Modern Arap reformcular için şeriatin temel ilkelerinin muhafazası milli miraslarının devamlılığının sürdürülmesi için gerekli bir unsur olarak kabul edilir. Böylece, şeriatin modernizasyonu Arap hukuk sisteminin Batılı seküler sistemlere dönüştürülmesinin bir diğer yolu olarak görülmez. Arap reformcuları bilinçli olarak, mevcut şartlara adapte etmek suretiyle şeriatin temel unsurlarını korumayı amaçladıkları için, cevap olumsuz olarak verilecektir. Avrupalıların Roma Hukuku'na inandıkları gibi, Müslümanlar *Şeriata* saygı gösterirler.

İBNÜ'L-MÜNZİR'İN HAYATI HİLAF İLMİNE KATKILARI VE EL-İŞRAF ALA MEZAHİBİ EHLİ'L İLM ADLI ESERİ

Dr. Abdurrahman CANDAN*

Ibn al-Mundhir's Life, His Contributions to "İlm al-Khilāf" and his Work, "Al İshrāf 'Alā Madhāhib Ahl al-'İlm"

We see that in the first three century in which the Islamic Law was developed and formalized, different schools and madhabs emerged in consequence of the intensive interpretative judgment (ijtihād) activities. Scholars gave an intensive effort in order to gather dispersed personals or the school's opinions and to give way for comparing between them and to determine the most appropriate opinions for the goal of the texts and the Lord and to reveal that there were different approaches towards the matters in which common people couldn't find a solution. As a result of that it made the comparative Islamic Law a necessity for transferring various evaluations which came into being throughout the history of the Islamic Law, and facilitating people's daily life. We will try here to discuss the life of Ibnu`l-Mundhir, and his works, who made studies and wrote various books on that topic; he ensured to reach us abridged opinions of the companions of the Prophet Muhammad, the next generations and the jurists of the early period of Islamic history until now. He is an important figure in the history of "the discord (hilāf) science", in that respect we will try to present his work which is one of the most important sources on the discord (hilāf) science, and the name of which is "al-İshrāf 'ala madhāhibi ahli'l-'ilm."

GİRİŞ

İslam hukukçuları beşeri istitaatlarına dayanarak, hukuk normlarını Şariin istediği gayelere uygun bir şekilde araştırma ve geliştirme çabası içinde olmuşlardır.

Allah (c.c) şer'î deliller üzerinde düşünmemizi ve maksadını kavramak için çaba sarfetmemizi emretmektedir. Alimler, sahabe döneminden itibaren günümüze kadar bu emrin gereğini yerine getirmek amacıyla gayret sarfetmişlerdir. Bunun sonucunda farklı anlayışlar, görüş ayrılıkları ve çeşitli değerlendirmeler olmuştur. İslam hukukunun gelişmesini, tarih boyunca diri ve uygulanabilir olmasını sağlayan,

* Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı

dinamizm kazandıran ve düşünme geleneğinin sürekliliğini sağlayan da bu gayret olmuştur.

Fıkıhın geliştiği ve şekillendiği ilk üç asırda, yoğun içtihad faaliyetleri sonucunda çeşitli ekol ve mezheplerin ortaya çıktığı görülmektedir. Dağınık duran kişi ve mezhep görüşlerinin bir araya getirilmesi, karşılaştırma imkanının oluşturulması, naslara ve şarfin gagesine en uygun düşen görüşün tespit edilebilmesi, insanların tikanıp çözüm bulamadıkları konularda farklı yaklaşımların da var olduğunun ortaya çıkarılması için insanlar bir çaba içinde bulunmuşlardır. Bunun neticesinde İslam Fıkıh Tarihi boyunca oluşan farklı değerlendirmelerin bir bütün olarak sonraki nesillere aktarılması ve insanların hayatını kolaylaştırmak amacıyla karşılaştırmalı fıkıh ilmine ihtiyacı doğurmuştur.

Bu çerçevede gayret sarfeden, eserler yazan, sahabe, tabiin ve ilk dönem fakihlerinin görüşlerinin özet bir şekilde günümüze kadar ulaşmasını sağlayan, "hilaf ilmi" alanında önemli bir şahıs olan İbnü'l-Münzir'in hayatını ve eserlerini inceleyip, hilaf ilminin önemli kaynaklarından olan "*el-İşrâf alâ Mezâhibi Ehl'1-İlm*" adlı eserini de tanıtmaya çalışacağız.

A. İBNÜ'L-MÜNZİR'İN HAYATI VE HİLAF İLMİNE KATKILARI

1. Yaşadığı Dönem

Ulemanın yöntemi ve bakış açısının oluşumunda yaşadığı dönemin etkisi ve katkısının olduğu bilinmektedir. Bu açıdan İbnü'l-Münzir yaşadığı dönemin siyasi ve ilmi yapısının kısaca anlatılması fayda sağlayacaktır.

İbnü'l-Münzir'in yaşadığı hicri üçüncü asrın ikinci bölümü ve dördüncü asrın başı Abbasi hilafetinin ikinci asrı ve Türklerin hilafette etkinliğinin başladığı dönemdir. Bazı tarihçiler tarafından bu döneme "Türklerin etkin olduğu dönem" adı verilmektedir.¹ Bu dönem Abbasilerin siyasi acizliğine rağmen, İslam ilim ve kültürünün geliştiği, şekillendiği, ilmi uyanışın zirveye ulaştığı bir dönemdir.

Bu dönemde Bağdat dışında, Kurtuba, Kahire, Buhara, Gırnata gibi önemli ilim merkezleri oluştu. Mekke'nin ise önemi daha da arttı. Alim, şair ve sanatkarlar bu merkezlere akın edip bilim edebiyat, şehirleşme alanında hilafetin merkeziyle yarışmaya başladılar. Halife ve sultanların da desteğiyle İslam Medeniyeti gelişmeye başladı. Bu hareketliliğe yabancı kültürlerden Arapçaya tercüme hareketi de eklenince farklı görüşler ve akımlar gelişmeye başladı.² Bu dönemde araştırma, telif ve İslam düşüncesinin ufkunun gelişmesine uygunluk vasfı da eklenince Müslümanlar ilim alanında büyük gelişmeler sağladılar.

¹ Tahâvî, Ebû Cafer, b. Muhammed b. Selame, *Muhtasarü İhtilâfi'l-fukahâ'* (İhtisar eden: Ebû Bekr Ahmet Ali er-Razi; thk. Abdullah Nezir Ahmed), Beyrut 1996, I, 15.

² Tahâvî, a.g.e., I, 15.

İslam hukuku da gelişen ilimlerin başında gelmekteydi. Buna neden olarak da genel anlamda tedvin edilen hadisten sonra alimlerin fıkha yönelmeleri, Abbasi halifelerinin fıkıh ve fıkıh ricaline önem vermeleri, düşünce özgürlüğünün olması, alimler arasında ortaya çıkan yeni konular paralelinde ilmi tartışmaların artması gösterilebilir.³ Bunun neticesinde büyük muhaddis ve fıkıhçıların yetiştiği görülmektedir. O dönemde yaşayan, Muhammed b. İsmail el-Buhârî (v.256/870), Müslim b. Haccac (v.261/871), İbn Mâce (v.273/886), Ebû Dâvûd (v.275/888), Tirmizî (v.279/892), Ali b. Abdulaziz el-Beğavî (v.287/900), Nesâî (v.303/915), Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (v.307/919), Taberâni (v.360/971) gibi büyük muhaddisler sonraki dönemlerde de etkili olmuştur.

O dönemde yaşayan, Tahâvî (v.321/933), Kerâbîsî (v.322/934), Ebû Fadl el-Mervezî (v.334/945), Kerhî (v.340/951), Ebu Ali ez-Za'ferânî (v.260/874), Müzenî (v.264/877), Rebi b. Süleyman el-Muradi (v.270/889), İbn Süreye (v.306/918), İbnü'l-Haddâd (v.344/958), Kaffal eş-Şâşî(v.365/975) Mansur b. Kûsec (v.251/861), Ebû Bekr el-Esrem (v.261/875), Hallâl (v.311/923) gibi alimler de her zaman rahmet ile anılan büyük fakihlerdir.

2. Doğumu ve Memleketi

Muhammed b. İbrahim el-Münzir, alimler arasında İbni'l-Münzir adıyla bilinmektedir. Tarih kitaplarında 242/857 yılında⁴ Nisâbur'da⁵ doğduğu yazılmaktadır. Türkçede Nisâbur şeklinde bilinen bu şehir Farsçada Nişâpûr, Arapçada da Neysabur şekilde telaffuz edilmektedir. Nisâbur şehri Horasan'ın önemli şehirlerinden ve ortaçağda da İran'ın önemli ilim merkezlerinden biri sayılıyordu.

İbnü'l- Münzir'in doğum tarihi ile ilgili olarak bilgi veren tek kaynak Zirikli 'nin el-A'lâm adlı eseridir. Bunun yanında Zehebî (v.748/1347) de onun Ahmed b. Hanbel'in (v.241/856) vefat ettiği sıralarda doğduğunu belirtmektedir.⁶

3. Tahsil Hayatı

Temel ilmi terbiyesini Nisabur ve çevresinde tamamlayan İbnü'l-Münzir'in Mekke'ye yerleştiği ve orada ilmi çalışmalarına devam ettiği aktarılmaktadır.⁷ Mekke'ye ne zaman geldiği, diğer şehirlere gidip gitmediği hususunda kaynaklarda bilgi verilmemektedir.

³ Husarî, Ahmed, *Târihu'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1991, s.213.

⁴ Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm*, VI,184.

⁵ Yakut elHamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, Beyrut 1990, V, 382; "Nişapur", *İA*, MEB yay. İst. 1964, IX, 164-165.

⁶ Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, Beyrut, ts., XIV, 490.

⁷ Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *Tehzibu'l-esmâ' ve'l-Luğât*, Beyrut, ts., II,196; Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Osman, *Tezkiretu'l-huffâz*, Beyrut, ts. III, 782.

Zehebî onun *Târîhu Dimeşk* ve *Târîhu Bağdâd*, eserlerinde zikredilmemesinin Şam ve Bağdat'a gitmediğini gösterdiğini söylemektedir.⁸ Mısır'a gidip gitmediği hususunda elimizde doğrudan bir bilgi bulunmamakla beraber Rebi b. Süleyman el-Muradî (v.270/883)'den⁹ İmam Şâfi'î'nin (v.204/820) kitaplarını dinlediği ve Bekkar b. Kuteybe (v.270/883)'den ders aldığı¹⁰ anlatılmaktadır. Bu da Onun muhtemelen Mısır'a gitmiş olabileceğine işaret sayılabilir.

Değişik mezhep ve kültürlerle sahip hocalardan ders alması ilimde derinleşip, farklı görüşleri öğrenmesini sağlamıştır. Ders aldığı meşhur hocalar arasında Muhammed b. Meymun, Muhammed b. İsmail es-Saiğ (v.276/889), Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakim (v.268/881), Rebi b. Süleyman (v.270/883), Ali b. Abdilaziz, Ebû Hatem er-Razî (v.277/890), Ahmed b. Abdilcebbar, İshak b. İbrahim, İsmail b. Kuteybe, Abdullah b. Ahmed b. Meysere (v. 279/892), Nebi b. Ammar b. Yusuf¹¹ gibi isimler sayılabilir.

Bunun yanında, hadis ve fıkıh ilminde alim olan İbnü'l-Münzir'den birçok kişi de ders almıştır. İsimlerini tespit edebildiğimiz öğrencileri: Ebu Bekir b. el-Mukri (v.381/991), Muhammed b. Abdillâh b. Yahya el-Leysî (v.339/950), Muhammed b. Hibban b. Ahmed b. Hibban b. Muaz el-Büstî (v. 354/965), Hasan b. Ali b. Şaban, Hüseyin b. Ali b. Şaban, Muhammed b. İbrahim b. Ahmed, Ebu Tahir el-İsbehanî¹² dır.

4.Eserleri

İbnü'l-Münzir genellikle fıkıh ve hilaf konusunda yazmakla birlikte, tefsir, hadis ve usul konularında da eserler vermiştir. Tespit edilen eserleri,

1- Kitabu's-Sünen ve'l- icmâ' ve'l-İhtilâf¹³

2-Muhtasaru Kitabi's-sünen ve'l-icma ve'l-ihtilâf¹⁴

3-el-Evsat fi's-sünen ve'l-icma ve'l-ihtilaf¹⁵

4-et-Tefsir¹⁶

⁸ Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, XIV, 491.

⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, XIV,490; Subkî, *Tacuddîn Ebû Nasr Abdulvehhab b. Ali b. Kâfi, Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, Kahire 1918, III, 103.

¹⁰ İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'* (thk. Abdullâh b. Abdulaziz el- Cibrin) Riyad 1414, I, 11 (Eserin yazma nüshası Almanya Fotha şehrinde Şark yazmaları kütüphanesinde bulunmaktadır).

¹¹ bkz. Subkî, *a.g.e.*, II, 102; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, XIV, 490; a.mlf., *Tezkiretu'l-huffâz*, III, 783; İbnul-İmad, *Ebu'l-Fellâh Abdulhay, Şezerâtu'z-zeheb*, Beyrut 1979 II, 280; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisanü'l-Mizân*, Beyrut 1986, V, 29

¹² Subkî, *a.g.e.*, II, 102; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, XIV, 491; İbn Hacer el-Askalânî, *a.g.e.*, V, 29; İbnü'l-İmad, *a.g.e.*, II, 280.

¹³ Subkî, *a.g.e.*, II,102.

¹⁴ İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf* (thk. Abdullâh Ömer el-Bârûdî), Beyrut 1414, III, 256.

¹⁵ Kitap yayımlanmıştır (thk. Ebu Hammad Sağır-Ahmed b. Muhammed Hanif) S.Arabistan 1993 I-IV.

¹⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, XIV, 490; (AS. 175'deki nüsha, İbn Ebî Hatim er-Râzi'nin tefsirinin kenarında (II, 205) Al-i İmran ile başlıyor ve Nisa 31 ile bitiyor. Gotha 521 nüshası ise Bakara 27-Nisa 94'e kadar geliyor (Sezgin, *GAS*, I, 496; Brockelmann, *GAL*, I,180.

- 5-el-Mebsût,¹⁷
- 6-el-İktisâd fi'l-icma ve'l-hilaf¹⁸
- 7-İhtilâfu'l-'ulemâ'¹⁹
- 8-Kitabu Tariki's-Sala, Kitabu Muhtasari's-Sala²⁰
- 9-Cüz'ün fi Hadisi Cabir fi Sifati Hecceti'n-Nebi (s.a.v)²¹
- 10-Kitabu'l-Menasik,²²
- 11-Muhtasaru Kitabi'l-Cihâd²³
- 12-Kitabu'l-Mesâil fi'l-fikh²⁴
- 13-İsbatu'l-kıyâs,²⁵
- 14- Kitabu'l-Ezkâr,²⁶
- 15-Rihletu İmam eş-Şâfi'î ile'l-Medineti'l-münevvere²⁷
- 16-Teşrîfu'l-ganî ala'l-fakîr²⁸
- 17-Kitabu's-Siyâse²⁹
- 18-Ziyâdât alâ Muhtasari'l-Müzeni³⁰
- 19-Kitabu'l-İcmâ',³¹
- 20- Kitabu'l-İknâ' fi'l-furû'³²

5. İlmî Donanımı

İbnü'l-Münzir tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerini çok iyi bilen alimlerden idi. İlmî şahsiyetinin gelişmesinde bu ilimleri beraber değerlendirmesi önemli rol oynamıştır. Tefsir ilmine vakıf idi. Sahabe ve tabiin dönemi alimlerinin fıkını biliyordu. Hadis ilmini bilmesi, ortaya çıkan meseleleri değerlendirip özgün görüşler ortaya koymasını sağlıyordu. Alimler sonraki dönemlerde onun bu özelliklerini takdir etmişlerdir. Nevevî bazı görüşlerini naklettikten sonra; "Bu,

¹⁷ Suyûtî, Celaluddin Ebu Bekr Abdurrahman, *Tabakâtu'l-huffâz*, Beyrut 1983, s. 330.

¹⁸ Hacı Halife (Katip Çelebi), *Keşfu'z-zumûn*, Kahire 1990, I, 135.

¹⁹ Sezgin, Fuad, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, S. Arabistan, III, 301 (Eserin bir nüshası Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye'de Hadis bölüm 27 de olup 131 yaprakтан ibarettir. Diğer bir nüshası da Yine Kahire Talat Kütübhanesinde olup 163 yapraktır).

²⁰ İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, s.232

²¹ Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *Şerhu Sahihi Müslim*, Beyrut 1983, V,170.

²² İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, s.232.

²³ İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, s. 441.

²⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (thk. Zeynul-Abidin el Hariri el-Mazinderanî), Beyrut 1988, s.269; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin*, Dimeşk 1959, VIII, 220.

²⁵ Kehhâle, *a.g.e.*, VIII, 220.

²⁶ Halife, *a.g.e.*, I, 135.

²⁷ Fuad Sezgin, *a.g.e.*, III,181 (Bu eser 1350 yılında Kahire'de basılmıştır).

²⁸ Askalani, *a.g.e.*, V, 28.

²⁹ İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'*, s.30.

³⁰ bk. *GAS*, I, 496.

³¹ İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, *Kitabu'l-İcmâ'* (trc. Abdulkadir Şener), Ank.ara 1983.

³² Kitab yayımlanmıştır (Thk. Abdullah b. Abdilaziz), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1414, I-II.

araştırma ve bilgisinde şüphe olmayan, sünneti ve sahih delilleri çok iyi bilen, taassubu olmayan İbnü'l-Münzir'in sözüdür"³³ ifadesini kullanmaktadır. Zehebî, onun tefsir ilminde on kusur ciltlik büyük tefsirinin olduğunu, dolayısıyla te'vil ilminde de imam olduğuna hükmedilebileceğini söylemektedir."³⁴

Görüş beyan edeceği konuda sırasıyla Kitab, Sünnet, sahabe kavli, icma ve kıyas ile amel eder.³⁵ Ayetlerin umum manasıyla amel ettiği görülür. Yorumlaması veya tahsis yapması gereken yerlerde de hadis veya sahabe kavli ile çelişmemesine özen gösterir.³⁶ Hadislerin sıhhat derecelerine son derece önem verir. Nevevî bu özelliğini anlatırken: "Birçok hadis inceledi, hadisin sahihini ve zayıfını bilme hususunda özel bir duruma sahip idi"³⁷ der. Mürsel, munkatı' ve zayıf hadisleri kabul etmez, neshin alanını da dar tutardı. Konu ile ilgili hadislerin neshedildiğini belirten açık veya dolaylı bir hadis görmeden neshi kabul etmiyordu.³⁸ Aynı şekilde hadis ve ayetlerin tahsisinin de yine ayet ve hadiste belirtilen şekilde olması gerektiğini belirtmektedir.³⁹ İkinci bir delil olmadığı takdirde hadisin zihinde çağrıştırdığı ilk mana ile amel eder. Hadislerden veya ayetlerden bir hüküm elde edileceği zaman onun mutlaka hadiste belirtilmesi gerektiğini, aksi takdirde o konuda hadisin delil olamayacağına karar verirdi.⁴⁰ Sahih hadisleri naklederken, (sebete ani'n-Nebiyi) veya "sahha anhu" tabirlerini kullanır. Zayıf hadisleri naklederken de "ruvînâ" veya "yurvâ ani'n-Nebiyi" tabirlerine yer verir.⁴¹ Tenakuz eden hadisler konusunda, nesh, tercih ve tevakkuf metodunu benimsediği görülür.⁴² İnceleyeceği konuda ilgili hadisleri mutlaka zikreder. Görüşüne katılmadığı şahısları hadis veya sahabe kavli ile reddeder.⁴³

İcma edilen konularda görüş beyan etmeden amel edilebileceğini söyler. İcma ile, belirtilen dönemin alimlerinin çoğunun bir konu üzerindeki ittifakını kasteder. Şaz bir görüşün veya sahih bir kaynağı olmayan bir veya iki alimin, cumhurun görüşüne aykırı olarak görüş beyan etmesinin icmayı bozmayacağı kanaatine sahiptir.⁴⁴

O hicaz alimlerinin çoğunda görüldüğü gibi bir konuda fetva vermek istediği zaman, Kitab, Sünnet, sahabe kavli ile amel ediyordu. Kıyasa, reddetmemekle beraber, çok az bir şekilde başvuruyordu.⁴⁵

³³ Nevevî, *Tehzibü'l-esma*, II,197

³⁴ Zehebi, *Siyeru a'lami'n-nübelâ'*, XIV, 491.

³⁵ Bkz. İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, II, 21, 80, 99.

³⁶ Bkz. İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 25, 36,105; II,89,102

³⁷ Nevevî, *Tehzibu'l-esmâ'*, II,196.

³⁸ Bkz. İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, III, 7.

³⁹ Bkz. *el-İsrâf*, I, 23-24.

⁴⁰ Bkz. *el-İsrâf*, III, 7-8.

⁴¹ Bkz. *el-İsrâf*, I, 17, 18, 19, 21, 22...

⁴² Bkz. *el-Evsat*, I, 61

⁴³ Bkz. *el-İsrâf*, I, 23.

⁴⁴ Bkz. *el-Evsat*, I, 66.

⁴⁵ Bkz. *el-İsrâf*, I, 112.

Bulunduğu yöre ve hocalardan etkilenecek ayet, hadis, ve sahabe kavillerini zahirine göre yorumlamayı tercih etmiştir. Nassın zahirine aykırı olabilecek görüşlerin kabul edilmeyeceğini beyan etmiştir.⁴⁶ Buna göre "ehl-i hadis" yöntemiyle meselelere yaklaştığını söyleyebiliriz. Mekke'de yaşaması, hocalarının genellikle bu görüşe meyletmesi, onun da bu şekilde düşünmesinde rol oynadığı söylenebilir.

İbnü'l-Münzir'in yöntemini yazdığı fıkıh kitaplarına yansıttığı görülebilir. Değerlendireceği konunun başında ilgili ayet,⁴⁷ hadis,⁴⁸ sahabe kavli⁴⁹ veya alimler arasında ittifak edilen bölümü,⁵⁰ akabinde de ihtilafı konuyu zikreder. Ulaşabildiği bütün sahabe tabiin ve onlardan sonra gelen alimlerin sahih görüşlerini nakleder. Bazen aynı alimin iki görüşüne de yer verir. Daha önce yazılmış hilaf kitaplarından farklı olarak alimlerin ihtilaf ettikleri konuların çoğunu zikreder.

İbnü'l-Münzir'in eserleri incelendiğinde belirli bir mezhebe bağlı olmadığı ve alimlerin lehinde ve aleyhinde taassubta bulunmadığı anlaşılır.

Tabakat kitaplarında ve çeşitli Şafii kaynaklarında bağlı bulunduğu mezhep hususunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Şafi'î alimlerinden Şîrâzî (v.476/1083) onu Şafi'î alimlerinden saymış ve *el-Mühezzeb* adlı eserinde birçok kez zikretmiştir.⁵¹ Subkî (v.771/1369) de dört Muhammed; Muhammed b. Nasr, Muhammed b. Cerîr, Muhammed b. Huzeyme, Muhammed b. Munzir'in Şafi'î mezhebine mensup olduklarını, mutlak ictihad mertebesine ulaştıklarını fakat Şafi'î usûlüne göre fetva verdiklerini iddia etmektedir. Nevevî (v.676/1297) ise; herhangi bir mezhebe bağlı olmadığını hilaf ehlinin genel özelliğine uygun olarak alimlerin lehine ve aleyhine konuşmadığını, sahih sünnete muvafık olan görüşe meylettğini, fakat Şafi'î mezhebine mensup kimselerin çoğu onu bu mezhebten saydıklarını söylemektedir.⁵² Suyutî (v.911/1505) ve Zehebî ise onun mutlak müctehid olup kimseyi taklit etmediğini⁵³ bir mezhebe bağlı olanların ilimde derinleşmeyen veya mutaassıb şahıslar olduklarını, İbnü'l-Münzir'in ise delili bilenlerden olması hasebiyle içtihat yapan, kimseyi taklit etmeyen,⁵⁴ kimselerden olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşler çerçevesinde onu müntesib müctehid⁵⁵ sayan alimler de olmuştur.⁵⁶

⁴⁶ Bkz. *el-İsrâf*, II, 80.

⁴⁷ Bkz. *el-İsrâf*, I, 35, 56.

⁴⁸ Bkz. *el-İsrâf*, I, 17, 18.

⁴⁹ Bkz. *el-İsrâf*, II, 103.

⁵⁰ Bkz. *el-İsrâf*, II, 5, 7, 31, 35.

⁵¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (thk. Muhammed Zuhayfî), Beyrut 1992, III,102.

⁵² Nevevî, *a.g.e.*, II,196.

⁵³ Suyutî, *a.g.e.*, s. 330.

⁵⁴ Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, XIV,491

⁵⁵ Müntesib Müctehid: Kur'an ve sünnete dayanarak mutlak ictihad mertebesine ulaşan fakat kendine özgü usul oluşturma hususunda müstakil olmayan alimdir. Hükümleri, mutlak ictihad mertebesine ulaşan alimlerden birinin metoduna göre çıkaran alimdir (Geniş bilgi için Bkz. Heyto, Muhammed Hasan, *el-İctihad ve Tabakatu Müctehidi's-Şafiiyye*, Beyrut 1988, s.27.

⁵⁶ Heyto, *a.g.e.*, s. 80.

İbnü'l-Münzir'in ilk eserlerini incelediğimizde O'nun Şafi'î mezhebine mensup olduğu görülür.⁵⁷ Fakat en son yazdığı kitab sayılan *el-İşraf*'ta alimlerin görüşlerini aktardığı konuların çoğunda, kendi görüşünü de zikreder veya dört mezheb imamının birinin veya başka bir alimin görüşünü tercih eder.⁵⁸ Hadis ehlinin metodu gözönünde bulundurulduğunda çoğunun metodunun birbirine benzediği görülmektedir. Bu itibarla İbnü'l-Münzir'in ilk dönemlerde Şafi'î mezhebine mensub olması, ictihad metodunun İmam Şafi'nin metoduna benzemesi ve bazı konularda görüşlerinin onun görüşleriyle uyuşması Onun mezhebine bağlı olmasını gerektirmez.

6. Vefatı

Tarih ve tabakat kitaplarında İbnü'l-Münzir'in vefatı hususunda farklı bilgiler verilmektedir. Bazı alimler 309 veya 310'da Mekke'de,⁵⁹ bazıları da, Ebu'l-Hasan Kattan el-Fasi'ye dayanarak 318'de vefat ettiğini nakletmektedirler.⁶⁰ Diğer bir görüşe göre de 319 da vefat ettiğini iddia etmektedirler.⁶¹ Arib b. Sa'd el-Kurtubî de şaban ayının sonlarına doğru Pazar günü, 318 yılında vefat ettiğini haber vermektedir. Bu görüşün isabetli olması kuvvetli bir ihtimaldir. Çünkü Arib'in yaşadığı dönem, İbnü'l-Münzir'in öğrencilerinin yaşadığı döneme denk gelmektedir. Ayrıca, vefat tarihini bildirirken ay ve günü belirterek hassas davranmıştır ki bu da onun verdiği bilgiden emin olduğu izlenimini vermektedir.⁶² Onun hayatı hakkında bilgi veren alimlerin çoğu da bu tarihi dikkate almışlardır.⁶³

H. 318'den önce vefat ettiğini söyleyenlerin yanılma ihtimali daha yüksektir. Çünkü Zehebi'nin belirttiğine göre İbn Ammar h.310 yılında ondan ders aldığını, Ahmed b. İbrahim el-Belhi'nin de ondan el-İkna' kitabını h.315 yılında okuduğunu, ve Muhammed b. Abdullah b. Yahya el-Leysi (v. 339/950), Endülüs'ten yola çıkıp h.312'de ondan ders aldığını belirtmiştir.⁶⁴

7. Hilaf İlmine Katkıları

İslam Hukuk Tarihine bakıldığında özellikle fikhî konulardaki ihtilafın bir ilmi bir gelenek haline dönüştüğü görülebilir. Sahabe döneminden başlayan bu süreç günümüze kadar devam etmektedir. Doğrunun ortaya çıkması için istismar etmeden naslara ve selim akla dayanan ihtilaf İslam kültür tarihinde kabul görmüştür. Hz. Aişe'nin sahabeye itirazları;⁶⁵ sahabe

⁵⁷ Bkz. İbnü'l-Münzir, *el-İknâ*, I, 74-75.

⁵⁸ Bkz. İbnü'l-Münzir, *el-İşraf*, I, 23, 49, 50, 62, 72, 65, 69, 82.

⁵⁹ Nevevî, *Tehzibu'l-esmâ*, II, 197; Kehhâle, *a.g.e.*, VIII, 220.

⁶⁰ Zehebi, *Tezkiretul-huffâz*, III, 782; a.mlf., *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, XIV, 490; Askalani, *a.g.e.*, V, 29.

⁶¹ Zirikli, *a.g.e.*, VI, 184.

⁶² Bkz. İbnü'l-Münzir, *el-İknâ*, I, 31.

⁶³ Safedî Selahuddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, yy. 1981, I, 336; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 330; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, Beyrut 1979, II, 280; Heyto, *a.g.e.*, s. 80.

⁶⁴ İbnü'l-Münzir, *el-İknâ*, I, 31 (*Târîhu ulemâi'l-Endülü's*'ten naklen, II, 58).

⁶⁵ Bkz. Zerkeşi, Bedruddin, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler* (haz. Bünyamin Erul), Ankara 2000

ve tabiinin kendi aralarındaki ihtilafları,⁶⁶ sonraki dönemlerde gelişen değişik mezheplerin birbirine karşı tutumları bazı istisnalar dışında bu çerçevede değerlendirilebilir. Dolayısıyla ayrı bir ilim olarak temayüz etmezse de hilafın sahabeden itibaren var olduğunu söyleyebiliriz.

İslam hukukçuları tarafından farklı anlayış, rivayet ve görüşlerin benimsenmesi veya delillerin değerlendirilerek bir görüşün tercih edilmesinden dolayı ortaya çıkan tartışma ve anlaşmazlıkları ifade eden ihtilaf, ümmet için bir rahmet olarak kabul edilmiştir. Bir meselede fikir birliği sağlanması nasıl yararlı olmuşsa bazı meseleler üzerinde ihtilaf edilmesi de, insanlara kolaylık kapılarının açılması için öylece yararlı olmuştur.⁶⁷

Ayrı bir ilim olarak ise, hilaf ilminin anlamı ve hilaf teriminin kullanımı konusunda literatürde bir netlik bulunmadığı için bu ilmin doğuşu, ilk olarak kim tarafından tesis edildiği gibi noktalarda kesin bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte ilmi hilafın cedel ilminin şer'î ilimlere ve özellikle fıkha uyarlanmış şekli olduğu hususu göz önüne alınınca, ilm-i hilafın doğuşunun Aristo mantığının tercümesinin tamamlandığı III. yüzyılın sonlarına götürülmesi mümkün olur. IV. Yüzyılda yaşayan alimlerin bu şekilde ilm-i hilaftan söz ettikleri görülür.⁶⁸ Hilafiyatın ortaya çıkış tarihi kesin olarak tesbit edilemese de bunun ichtihad faaliyetinin durakladığı, bazı iddialara göre ichtihad kapısının kapandığı ve işin artık tahricten öte gitmediği döneme rastladığı tahmin edilebilir.⁶⁹

Gerek sahabe döneminde ve gerekse daha sonraki dönemlerde baş gösteren hukukî ihtilafların düzenli bir şekilde derlenmesi fıkıh ekollarının oluşmasından sonra olmuştur. Alimler, mezheplerinin görüşlerini desteklemek⁷⁰ veya çeşitli konularda ulemanın ihtilaf ettiği konularda müslümanlar için kolaylık sağlamak⁷¹ maksadıyla müstakil çalışmalar yapmışlardır. Günümüzde bir anlamda karşılaştırmalı hukuk çalışmalarına tekabül eden ilm-i hilaf, kısaca İslam hukukçularının ilmi kanaat ve tercihlerinin tesbiti ve dayandıkları delillerin kıymetlendirilmesi uğrunda harcamış oldukları ciddi mesailer sonucu ortaya çıkmıştır. Büyük hukukçu İmam Ebu Hanife (v. 150/699) de, "insanların en bilgini, onların ihtilaflarını en iyi bilendir" derdi.⁷² Çünkü araştırma konusu olan bir meselede alimlerin

⁶⁶ Bkz. Şâfi'î, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut 1990, V, 302 (İhtilafu Ali ve İbn Mes'ûd): Bkz. Es-Serevî Muhammed b. Leskerî, b. Mahmud, *İhtilafu's-sahabe ve't-tabiîn ve men ba'dehum mine'l-eimmeti'l-müctehidin*, Kahire 1724 (Abdulkadir Şener, *Kitabu'l-İcma*, Önsöz s. 22).

⁶⁷ İbnü'l-Münzir, Ebu Bekr b. Muhammed b. İbrahim, *Kitabu'l-İcmâ'* (Giriş ve Tercüme, Abdulkadir Şener), Ank. 1983, s.7.

⁶⁸ Şükrü Özen, "Hilaf", *DİA*, XVII, 530.

⁶⁹ "a.g.m.", XVII, 530.

⁷⁰ İmam Muhammed Kemaluddin, *Nazariyyetü'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1998, s. 65.

⁷¹ Kaffâl eş-Şâfi, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *Hilyetu'l-ulemâ'*, Amman 1400, I, 35.

⁷² Ebû Zehra, Muhammed, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi* (çev. Abdulkadir Şener), İstanbul 1978, s. 172.

görüşlerini kavramak, onların delillerini mukayeseli olarak değerlendirmek, gerçeği daha iyi tesbite yardımcı olur.⁷³

Bu çerçevede bakıldığında, İbnü'l-Münzir çalışmalarını genellikle fakihlerin icma ve ihtilaflarını tesbit etme ve inceleme konularında yoğunlaştırdığı görülebilir. Ondan önce de bu ilimle meşgul olan ve bu konuda eserler yazan alimler olmuştur. Ancak bu eserler belirli yörelerde bulunan alimler veya belirli şahısların görüşlerini aktardıkları için geniş ve kapsamlı oldukları söylenemez. Örneğin, Ebû Yûsuf'un *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* isimli değerli eserinin, Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leyla arasındaki ihtilafları ele aldığını görülür.⁷⁴ İmam Muhammed'in *Kitâbu'l-Hucec fi İhtilâfi Ehli Küfe ve Ehli'l-Hadis* ve İmam Şafi'nin *İhtilâfu Ali ve İbn Mes'ûd* isimli eserlerinde buna benzer bir durumun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

İbnü'l-Münzir'den önce Ebû Ca'fer et-Taberî (v. 310/923)⁷⁵ ve Abdullah b. Nasr el-Mervezî'nin bu alanda yazdıkları eserler⁷⁶ günümüze kadar ulaşmış olup tahkikli bir şekilde basılmıştır. Ama yine belirtilmelidir ki, bu eserlerde ele alınan konuların ve görüşleri zikredilen sahabe ve alimlerin sayısının sınırlı olmasından dolayı kapsamlı hilaf kitabı sayılamaz. Bu ve benzeri eserler hilaf ilminin temelini oluşturan eserler kabul edilebilir. Ancak bundan sonraki dönemlerde hilaf ilminin gelişme dönemine girip, geniş kapsamlı eserlerin ortaya çıktığı görülebilir.

İşte bu dönemde İbnü'l-Münzir'in hilaf alanında yazmış olduğu eserlerin en önemli kitablardan olduğu söylenebilir. Çünkü

1-*el-İşrâf alâ mezâhibi ehli'l-ilm ve el-Evsat fi's-Sünen ve'l-icmâ' ve'l ihtilâf* kitapları o döneme kadar gelen belli başlı alimlerin farklı düşündükleri görüşleri delilleriyle aktarmıştır.

2-Furu sayılan konuların hilafını da ayrıntısına kadar günümüze ulaştırmıştır.

3-Eserin yazıldığı dönem itibariyle düşünüldüğü takdirde sistematik bir şekilde düzenlemiştir.

4-İlmi çabasını özellikle hilaf ilminde yoğunlaştırmıştır. Bu açıdan önemlidir.

5-Görüşleri sadece zikretmeyip ayrıca tercih yapmıştır.

6-Yine görüşleri aktarırken taassub göstermemiş, bütün görüşlere karşı aynı mesafede durmuştur.

7-Genel kanaata göre bir mezhebe bağlı olmamasından dolayı genel kabul görmesinden dolayı önemlidir.

⁷³ İbnü'l-Münzir, *Kitabu'l-İcmâ'*, s.7.

⁷⁴ Şafiî, *a.g.e.*, VII, 151-177 (İhtilâfu Ali ve İbn Mes'ûd)

⁷⁵ Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ'*, Beyrut, ts.

⁷⁶ Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr, *İhtilâfu'l-ulemâ'* (thk. es-Seyyid Subhi es- Samarraî), Beyrut 1984.

8- Aynı dönemde yazılan kitaplarda bulunmayan bazı meselelere eserlerinde yer vermiştir.

9-Alimlerin güvenini kazanmıştır.

Bu özelliklerinden dolayı alimlerin, ilk dönemden itibaren İbnü'l-Münzir'e güvendikleri ve günümüze ulaşmış hilaf kitaplarının çoğunun ondan yararlandıkları görülür. İbn Kudâme'nin *el-Muğnî* isimli eseri incelendiğinde görüşlerine başvurup kendilerinden delil getirdiği kişilerin başında İbnü'l-Münzir geldiği görülür. Nevevî *el-Mecmû'* adlı eserinde en fazla başvurduğu kişinin İbnü'l-Münzir olduğunu şöyle belirtiyor: "Alimlerin görüşlerinin çoğunu İbnü'l-Münzir'in *"Kitabu'l-İşrâf"* ve *"el-İcmâ"* isimli eserlerinden naklediyorum. İmam Ebû Bekr en-Neysabûrî hilaf ilminde uyulması gereken bir örnektir.⁷⁷ Bunların dışında birçok alimin kitaplarmda İbnü'l-Münzir'in eserlerinden azınsanmayacak derecede yararlandıklarını görebiliriz. Örneğin Hattabi (v.388/998) *Me'âlimu's-Sünen* adlı eserinde, İbn Abdilberr (v.463/1071) *el-İstizkâr* adlı eserinde, İbn Hacer el-Askalânî (v.852/1448), *Fethu'l-Bârî* adlı eserinde, Beyhaki (v.458/1066) *es-Sünenü'l-Kübrâ* adlı eserlerinde sık sık İbnü'l-Münzir'in eserlerine başvurma ihtiyacı hissetmişlerdir.

Bu çerçevede ilm-i hilaf ilmi alanında sistematik olarak eser veren, alimler tarafından takdir edilen ve güvenilen kişi olması hasebiyle İbnü'l-Münzir'in konumunun çok önemli olduğunu söyleyebiliriz.

B. EL-İŞRÂF 'ALÂ MEZÂHİBİ EHLİ'L-İLM ADLI ESERİ

1.Kitabın El Yazma Nüshaları

Elimizde bulunan kitabı tahkik eden Abdullah Ömer el-Barudî, kitabın iki eksik nüshasına ulaşabildiğini söylemektedir.

1-Ebu Muhammed Abdullah b. Rebi'in İbnü'l-Münzir'den rivayet edilen nüshasının sadece üçüncü cildi bulunabilmiştir. *Şuf'a* ile başlayıp *gasb* ile bitmektedir. Kitabın sonundan anlaşıldığı kadarıyla bu cild kitabın son bölümüdür.

2-Bir kısmı VI. diğer kısmı da IX. yüzyılda yazılan ikinci nüshanın da sadece ikinci cildi bulunabilmiştir. *Kitâbu'n-Nikâh* bölümü ile başlayıp, *Kitâbu'l-Gasb* bölümüyle bitmektedir. İstanbul III. Ahmed kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktadır.⁷⁸

3-Muhakkikin ulaşamadığı diğer bir nüsha da muhtemelen kitabın ilk bölümünün bir kısmıdır. İbnü'l-Münzir'in *Kitabu'l İcmâ'* eserini terceme eden Abdulkadir Şener'in tespit ettiğine göre: "Bu eserin I. Cildinin A.Ü. İlahiyat

⁷⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, yy., 1995, I, 115.

⁷⁸ İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, s.12

Fakültesi Kitaplığında (geçici no:120) bulunmaktadır. 267 varak olan bu nüshanın bazı bölümleri eksiktir. Tahminen hicrî VII. Yüzyılda istinsah edilmiştir. Fihristte *Kitabu't-Tahare* ile başladığı halde, mevcut nüsha *Kitabu'l-Mevâkîr* ile başlamaktadır. Sonunda da *el-İşrâf*'ın birinci cildi bitti, ikinci cildi de "*Kitabu'n-Nikâh* ile başlayacaktır" ibaresi yer almaktadır. Bu eserin Topkapı Sarayı III. Ahmed 1100'de kayıtlı II. cildinin 1-349 varaklık kısmı 544 h. yılında 350-365 varaklık kısmı da tahminen IX. Yüzyılda istinsah edilmiştir.⁷⁹ Müellifin bu eserini tahkik eden Abdullah Ömer el-Barudî muhtemelen kitabın ibadat bölümüne ulaşamadığından sadece muamelat bölümünü tahkik etmiştir.

2.Takip Ettiği Metod

Müellifin *el-İşrâf*'ta takip ettiği metod:

1-İncelediğimiz eser, fıkıh kitaplarındaki tasnife göre yazılmış olup 52 bölümden (kitab) oluşmaktadır. Kitabta yer alan bölümler sırasıyla en-Nikâh ve'r-Radâ', er-Radâ', et-Talâk, e1-Hul', e1-Îlâ' ve mâ fihi mine'l-ahkâm ve's-Sünen, ez-Zihâr, e1-Li'ân, e1-'Ided, el-İhdâd, er-Ric'a, Ahkamu ümmehati'l-evlâd, el-İstibrâ', eş-Şuf'a, eş-Şerike, er-Ruhûn, el-Mudârebe, el-Havâle ve'l-Kefâle, e1-Hacr, et-Teflîs, el-Muzâra'a, el-Musâkât. el-İstibrâ (2), el-İcârât, el-Vedî'a, el-Âriye, e1-Lukata, el-Lakît, e1-Âbık, e1-Mukâteb, e1-Mudebber, Ümmehâtü'l-evlâd, el-Hibât ve'l-atâyâ ve'l-hedâyâ, e1-Umrâ ve'r-rukâbâ, en-Nüzür ve'l-eymân, en-Nüzür, el-Hudûd, el-Muharibûn, el-Hudûd, e1-Kazf, Haddü'l-hamr, el-Kisâs ve'l-Cirâh, ed-Diyât, el-Ma'âkıl, el-Kasâme, el-Mürted, e1-'Itk, el-Et'ime, el-Eşribe, Kıtâlü ehli'l-bağy, Târiku's-salâ, el-Kısmе, el-Vekâle, e1-Gasb'tan oluşmaktadır. Ayrıca her bölümün de çeşitli alt başlıkları bulunmaktadır.

Müellif, furu' kitaplarında bulunan meselelerin çoğu ile ilgili, ihtilafları alt başlıklar halinde zikretmiştir.

2-Müellif başlıklarını verdiğimiz bölümlerle ilgili bir alt başlık tespit edip, konunun başında ittifak edilen noktaları, sonra konuyla bağlantılı olarak ilgili ayet⁸⁰ bazen hadis⁸¹ bazen sahabe kavlini⁸² zikreder ve bu çerçevede sahabe, tabiin ve daha sonra gelen alimlerin farklı görüşlerini de kaydeder.

3-Konuyla ilgili olarak ulaşabildiği bütün sahabe ve onlardan sonra gelen bütün fakihlerin isimlerine, görüşleriyle beraber yer verir.⁸³

4-Genellikle fakihlerin görüşlerini kaydederken delilleriyle birlikte verir.⁸⁴

⁷⁹ Bkz. İbnü'l-Münzir, *Kitabu'l-İcmâ'* (trc. Abdulkadir Şener), Muk., s. 20.

⁸⁰ Bkz. İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, I, 35, 56, 77, 78, 80.

⁸¹ Bkz. İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, I, 17, 18, 19, 20, 22.

⁸² Bkz. İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, I, 28, 29, 55.

⁸³ Bkz. İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, I, 42, 43.

⁸⁴ Bkz. İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, I, 130, 133.

5-Sahâbe ve fukahânın kendi aralarındaki münakaşalarını zikretmeden, sadece görüşlerini kaydetmekle yetinir.⁸⁵

6-Genellikle konuyla ilgili bir alimden gelen rivayetlerin tümünü değil de sadece bir rivayeti zikretmekle iktifa eder.⁸⁶

7-Kendi görüşünü bazen delille destekleyerek, bazen de delilsiz⁸⁷ olarak zikreder.⁸⁸

8-Konu ile ilgili farklı görüşlerin çok olması halinde onları sınıflandırarak aktarır. Aksi takdirde bir görüşü ve bu görüşe muvafakat eden alimleri zikreder.⁸⁹

9-Mezhep imamının görüşünü zikrederken, varsa öğrencilerinden farklı düşünenlerin görüşlerini de zikreder.⁹⁰

10-Ele aldığı konudaki ihtilafları anlatırken görüşlerini kendi ismini (Ebu Bekir) söyleyerek, bazen de (ekûlu)⁹¹, (nekûlu)⁹² veya (bihî ekûlu)⁹³ diyerek beyan eder. Bazen de sadece ilgili tartışmaları, kendi görüşünü zikretmeden aktarır.⁹⁴

11-Konuları aktarırken görüşler arasında bazen tercih yapar,⁹⁵ bazen de eleştiriler de bulunur.⁹⁶

12-Tercih yaparken mezhep taassubu göstermez. Mezhep ve şahısların görüşlerini objektif bir biçimde verir. Tercih yaparken belirli bir mezhebe veya şahsa bağlı kalmaz. Kendi metoduna göre en uygun gördüğü delili tercih eder. Nevevi bu konuda: "O, seviyesine ulaşılamayacak bir tercih yeteneğine sahip idi. Sahih sünnete dayanan görüşe güvenirdi⁹⁷. Bazen Ebu Hanife⁹⁸ bazen İmam Malik⁹⁹ bazen İmam Şafii¹⁰⁰ ve diğer fakihlerin görüşleri doğrultusunda¹⁰¹ tercih yapabiliyor.

13-Furu' fıkhnın yaklaşık olarak bütün ihtilaflı konularını, özet olarak, ulaşılabildiği bütün alimleri zikrederek, aktarır.

⁸⁵ Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 162, 163.

⁸⁶ Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 34, 35.

⁸⁷ Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 24, 25.

⁸⁸ Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 6, 7.

⁸⁹ Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 33, 36.

⁹⁰ Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 44.

⁹¹ Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 25.

⁹² Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 26.

⁹³ Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 126.

⁹⁴ Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 106.

⁹⁵ Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 102, 105, 107.

⁹⁶ Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, III, 67.

⁹⁷ Nevevî, *Tehzibu'l-Esma*, II, 676.

⁹⁸ Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 24, 102.

⁹⁹ Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 233.

¹⁰⁰ Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 23, 25.

¹⁰¹ Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 163.

3.Nisbetlerinde İsalet Edip, Etmemesi

İbnü'l-Münzir'in nisbetlerinin alimler arasında genellikle kabul edildiğini görebiliriz.¹⁰² İbn Hazm (v.456/1064), Nevevî (v.676/1277), İbnü'l-Hümâm (v.861/1457), İbn Kudâme (v.630/1233) gibi değişik mezheb ve ekollere mensub olan alimlerin onun eserlerine başvurmaları ve rical kritiği yapan alimlerin onu kabul etmeleri¹⁰³ bunun bir göstergesidir.

Zehebî (v.748/1347) onun adil ve sadık olduğunu¹⁰⁴ söylerken İbn Hacer el-Askalânî (v.852/1448) hilafiyat konusunda yazdığı eserlerde alimlerin kendisine itimat ettiği bir isim olduğunu ayrıca *el-İşrâf*'ın bu alanda te'lif edilen en güzel eserlerden birisi olduğuna vurguda bulunur.¹⁰⁵ Ebû İshak eş-Şîrâzî (v.476/1083) de onun hilaf ilminde benzeri olmayan kitaplar yazdığını ve ister onunla aynı düşünceyi paylaşanlar isterse ona muhalefet edenler olsun bütün ulemanın yazdığı eserlere ihtiyaç duyduğunu¹⁰⁶ ifade etmektedir. Nevevî; "*Bütün bölgelerden insanlar mezheplerin görüşlerini aktarma hususunda ona güvenirlere. Ben de ulemanın mezhepleri hususunda görüşlerin çoğunu İbnü'l-Münzir'in "el-İşrâf" ve "el-İcmâ" eserlerinden naklediyorum*" derken¹⁰⁷ İbnü'l-Hümâm da "*Söyledikleri ve naklettiklerine güvenilen kişilerden biri de İbnü'l-Münzir'dir*"¹⁰⁸ ifadesini kullanır.

Fakat Mesleme b. Kasım el-Endelusî, İbnü'l-Münzir'i hadis bilmemekle ve Malik(v. 179/795) Şâfi'î ve Ebû Hanîfe'ye, gerçekte onlara ait olmayan bazı bilgiler isnat etmekle itham etmektedir.¹⁰⁹ Fakat Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî ise Mesleme'nin bu konudaki iddialarına güvenilemeyeceğini söylemektedirler.¹¹⁰

Bu değerlendirmeler ışığında ve nisbeten mezheb kitablarıyla karşılaştırarak incelediğimiz eserinde İbnü'l-Münzir'in güvenilir bir alim ve nisbetlerinde isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü onun özelliklerinden biri, aktaracağı görüşün mezheb imamına ve diğer şahıslara ait olduğuna emin olmadan kayda geçmemesidir.

Zira, bilgilerini kendinden önce gelmiş güvenilir bir alime veya fakihlerin öğrencilerine dayanarak elde ediyordu. Örneğin İmam Malik'in görüşlerini ya *el-Muvatta*'dan veya Nâfi, İbnü'l-Kasım veya İbn Ebî Evs'ten, İmam Şâfi'î'nin görüşlerini de *el-Ümm*'den veya Müzenî (v.264/877), Rebî' b. Süleyman (v.270/884) veya Ebû Sevr'den alıyordu. Fakat bununla beraber çok az da olsa rical ve konu bakımından oldukça geniş bir kitabta bazı sapmaların olabileceğini de göz önünde bulundurmamak gerekir.

¹⁰² Bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, II, 163.

¹⁰³ Bkz. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 450; a.mlf., *Tezkiretu'l-huffâz*, III, 748.

¹⁰⁴ Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, III, 748.

¹⁰⁵ Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, V, 28.

¹⁰⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 19.

¹⁰⁷ Nevevî, *Tehzibu'l-esmâ'*, II, 676.

¹⁰⁸ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, IV, 148.

¹⁰⁹ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 450.

¹¹⁰ Bkz. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 450; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, V, 28.

4.Kullandığı Kavramlar

Peygamberimize nisbet edilen sahih hadisler için *sahha 'ani'n-nebiyyi* veya *sebete ani'n-nebiyyi*; zayıf hadisler için *ruvînâ* veya *yurvâ* tabirlerini kullanır.

Ehl-i rey ve *ehl-i 'Irâk* ifadeleriyle muhtemelen, hükümlerin illetlerini araştırarak meselelere bütüncül olarak yaklaşan ve genellikle Irak'ta yaşayan alimleri kastetmiştir.

Ehl-i hadîs ifadesini muhtemelen Hicaz ve çevresinde bulunan alimler için kullanmıştır.

Ecme'a küllü men ahfezu kavlehu veya *hâzâ kavlu men beleganâ ve lekînâ*, *ecma'a ehlul-'ilm*: Bütün alimlerin ittifak ettiklerini ifade için kullanır.

Ecma'a a'vâmu ehlil-'ilm ve *'alâ hâzâ edreknâ 'âmmete 'ulemâi'l amsâr*: Bütün alimlerin değil de, büyük çoğunluğunun bir meselede ittifak ettikleri zaman kullandığı tabirlerdir.

Hâzâ ehsibuhu ve *Fîmâ ahfezuhu*: Nisbetinde tam emin olmadığı görüşler için kullanır.

Kâlet Taifetün: Kime ait olduğunu bilmediği görüşler için kullanır.

5.Bazı Farklı Görüşleri

1-*Muhsan*¹¹¹ zâni önce kamçı ile dövülür sonra öldürülür.¹¹²

2- Bakire kızın nikah sırasında susmasının izin sayılması, izin istenmeden önce susmanın izin anlamına geldiğini bilmesine bağlıdır.¹¹³

3-Eti yenilebilen hayvanın etinin lezzetli olması için iğdiş edilmesi caiz değildir.¹¹⁴

4-Hayızlı kadın ve cünüb olanın Kur'an'ı Kerim'den hiçbir şey okumaları caiz değildir.¹¹⁵

5-İmam sadece kendisi için dua edebilir, başkası için dua edemez.¹¹⁶

6-Hul' ancak şiddetli geçimsizlik durumunda geçerlidir.¹¹⁷

¹¹¹ Muhsan, akıllı, baliğ, hür, Müslüman ve iffetli olan erkektir. Bu şartlar kazf muhsanlığı içindir. Recim uygulanması için gerekli olan ihsan şartında ise ilave olarak hür bir kadınla meşru bir evlilik içinde fiilen cinsel ilişkide bulunmuş olma şartı da bulunmaktadır (Erdoğan, a.g.e., s.324).

¹¹² Bkz. İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, III, 7.

¹¹³ İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 24.

¹¹⁴ Subkî, a.g.e., VII, 253.

¹¹⁵ Subkî, a.g.e., IV, 14.

¹¹⁶ Subkî, a.g.e., IV, 14.

¹¹⁷ İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, I, 102-103.

7-Kasden öldürmede kefarete gerekmez.¹¹⁸

8-Yolcu ancak tam bir günlük yolculuk sırasında namazı kastredebilir.¹¹⁹

SONUÇ

İbnü'l-Münzir'in Nişâpur ve Mekke dışında geçen hayatı hakkında çok fazla bilgi edinme imkanı yoktur.

Hem Kur'an, hem de hadis hafızı ve aynı zamanda zühd ve takva ehli olan İbnü'l-Münzir'in yaşadığı dönemde Harem imamı ve Mekke fakihî olarak bilindiği kaydedilmektedir. Fıkıhla ilgilenmeden önce tefsir ve hadis ilimlerine önem verdiği daha sonra ulema arasında ortaya çıkan ihtilaflara ilgi duyduğu ve bu alanda önemli eserler yazdığı anlaşılmaktadır. Yaşadığı dönemde diğer alimlerin kendisinden yararlandıkları, kitaplarını tedarik etmeye başladıkları anlaşılmaktadır.

Hilaf konusunda yaptığı çalışmalar, ilk dönem fakihlerinin görüşlerini sonradan gelen nesillere ulaştırması açısından önemli bir konuma sahiptir. Bu alanda yazdığı eserler alimler arasında kabul görmüş ve birçok alime kaynaklık etmiştir. Özellikle "*el-İşrâf 'alâ mezâhibi ehli'l-ilm*" eseri en çok kabul gören ve birçok alimin istifade ettiği, kaynak gösterdiği bir eser olmuştur. Aynı zamanda hilaf ilminin önemli bir eseri ve bu ilme önemli bir katkı sağlamıştır.

Hadislerin isnadına çok önem veren ve özellikle *mürsel* ve *munkatî'* hadisleri kabul etmeyen İbnü'l-Münzir, Kitab, Sünnet, sahabe kavli, icma ve kıyas ile amel etme metodunu benimsemekle birlikte ehl-i hadis çizgisine yakın durmuştur. Yöntem olarak bir mezhebe bağlanmayıp bütün mezheplerden istifade etme yolunu benimsemiştir.

Birçok konuda eser yazan müellifin kitaplarının ancak bir bölümünün günümüze ulaşması ise ilim camiası için önemli bir kayıptır.

¹¹⁸ İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, III,137.

¹¹⁹ Subki, *a.g.e.*, III, 103.

İBN RÜŞD'ÜN BİDAYETÜ'L-MÜCTEHİD ADLI ESERİNDE EBÛ HANİFE'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLERİN TAHKİKİ*

Hawa USTA

Ibn Rushd's Attributions to Imām Ebū Hanīfe in His Book *Bidāye al-Mujtehid*

In our study, we tried to investigate Ibn Rūshd's attributions to Imām Ebū Hanīfe in his book *Bidāye al-Mujtehid*. As we mentioned in our thesis, it can be seen that a scholar from one madhab may fall into error when he quotes an idea from another scholar from another madhab. It can be seen when he gave madhab of Hanefi ideas Ibn Rūshd made mistakes in his book. These mistakes do not stem from fanaticism of madhab and being subjective.

In *Bidāye al-Mujtehid*, 974 notions about Imām Ebū Hanīfe are studied and 93 of them were determined as false. These notions are classified in four chapters. In the first chapter, there about are ablution, prayer, fast, frittering into a mosque or house for devotion, pilgrimage, jihād, hunt and victim ritual prayer. In the second chapter, there about are marriage and divorce. In the third chapter, there are about exchange, sleeping partnership, trust, power of attorney, preemption, proxy, to comment, lease, article found and shares in estate. In the fourth part, there about are blood money, to injure, adultery, theft and to give evidence of contract.

Giriş

Mukayeseli olarak mezheplerin birikim ve usulunü işleyen eserlerde zaman zaman hatalı tespitlere rastlanabilmektedir. Bu tür eserlerdeki hataların, okuyucuyu, yanlış bilgilendirme ve yönlendirmesinden uzak kılabilmek için her mezhebin kendi original kaynaklarına müracaat edilmesi zaruridir.¹ Bu çalışma İbn Rüşd'ün *Bidayetü'l-müctehid* adlı Ebû Hanîfe'ye ait olduğu iddia edilen bazı görüşlerin Hanefî kaynaklardan tahkik edilmesi ihtiyacından doğmuştur. Çalışma sırasında mümkün merteye ulaşılabilen en eski kaynaklar göz önünde bulundurulmuş, Ebû Hanîfe ile ilgili hatalı nakledilen görüşlerin doğrusu bizzat bu kaynaklardan verilmiştir.

* Prof. Dr. Orhan Çeker'in danışmanlığında Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enst.'nde hazırlanmış bulunan yüksek lisans tezi eas alınarak oluşturulmuştur.

¹ Konu ile ilgili bir araştırma için bk. Saffet Köse, "Bir Mezhebe Mensup Olan Alimlerin Eserlerinde Diğer Mezhep Görüşleri", *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku*, İstanbul 2004, s. 335-368.

HATALI OLARAK NAKLEDİLDİĞİ TESBİT EDİLEN GÖRÜŞLER VE DOĞRULARI

1. **İbn Rüşd:** Abdest konusunda “Ebû Hanîfe iki kulağı mesh etmenin farzietini ve bu şekilde baş ve kulakların bir su ile mesh edilmesi gerektiğini benimser.”²

“İmam Ebû Hanîfe’ye göre kulakların ve başın tamamının bir su ile mesh edilmesi sünnettir.”³

2. **İbn Rüşd:** “Ebû Hanîfe nifasta asgari sınırın 25 gün; azami sınırın 40 gün olduğunu benimser.”⁴

“Nifasta azami sınır 40 gündür, azı takdir edilmemiştir.”⁵ Normal hallerde en az kaydı yoktur. Ancak iddet beklemek için buna ihtiyaç olması hali müstesnadır. Meselâ; kocası “doğurduğun zaman boşsun” der, kadın da; “benim iddetim tamamlandı” derse, Ebû Hanîfe bu durumda nifas müddetinin asgari süresini doğumdan sonra 25 gün üzerine üç hayız süresi ekleyerek sayar.⁶ Böylece nifasta üç hayız hesap edilecek olursa doğumdan sonra gelen kanın hayız sayılabilmesi için en az 25 gün geçmesi gerekir ki 25 günden sonra gelen kanama hayız (kuru) sayılsın ve bunların sayısı üç olduğunda iddet tamamlanmış olsun. İbn Rüşd 25 günlük kaydı mutlak olarak verdiği için bu hatalı anlaşılma müsaittir.

3. **İbn Rüşd:** “Ebû Hanîfe’ye göre mukîm olan (seferi olmayan) kimsenin su bulamasa bile teyemmüm etmesi caiz değildir.”⁷

“Teyemmüm su bulunamadığı, bulunduğu halde kullanılmaya güç yetirilemediği durumlarda caiz görülmele⁸ beraber mukim kimsenin teyemmüm etmesine mani bir kaideden kaynaklarda söz edilmez. Zira kaçırılmasından korkulduğu takdirde kişinin bayram ve cenaze namazı için teyemmüm etmesi caiz görülmüştür.”⁹ Bu görüşün hatalı nakledildiği kanaatindeyiz

4. **İbn Rüşd:** “Ebû Hanîfe’ye göre okuyuşu (kıraati) en iyi olan kimse imam olur.”¹⁰

“İnsanlara imam olmaya en ehliyetli kimse onların sünneti en iyi bilenidir. Ebû Yûsuf kıraati en iyi olanıdır demiştir. İmamlık herkesten önce din ahkâmını en iyi bilen kimsenin hakkıdır denmiş, bundan kastın sünnet

² İbn Rüşd el-Hafid, Ebu'l-Velid Muhammed, *Bidayetü'l-müctehid*, Beyrut 1424/2004, I, 38.

³ Kâsânî, Ebu Bekir Mes'ûd, *Bedâi'u's-sanâi'*, Beyrut 1406/1986, I, 23; Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtar*, İstanbul 1980, I, 8.

⁴ İbn Rüşd, I, 74.

⁵ Semerkandî, Alâuddin, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, Beyrut 2003, I, 58; Mevsilî, I, 31.

⁶ İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddu'l-muhtar*, Beyrut, ts., I, 276.

⁷ İbn Rüşd, I, 87.

⁸ Kâsânî, I, 46.

⁹ Kâsânî, I, 55.

¹⁰ İbn Rüşd, I, 162.

olduğu da rivayet edilmiştir.”¹¹ Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu görüşte en iyi okumakla, fıkıhı en iyi bilme kastedilirse, bu görüş doğrudur. Sadece iyi okuma kastedildiğinde ise bu görüş hatalı olur. Zîra en iyi okuma şartını Ebû Yûsuf beyan etmiştir ki bu görüş Ebû Hanîfe'ye yanlışlıkla atfedilmiş olabilir.

5. İbn Rüşd: “(İmamın kıraatte yanıldığında uyarılması hususunda) Kûfe uleması bunu menetmiştir.”¹²

“İmam şaşırınca cemaatten biri ona hatırlatır”¹³ denmiştir.

6. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe: “Cemaat iki kişi olduğunda imam, her iki cemaatin arasında durur” demiştir.”¹⁴

“Cemaat iki kişi veya daha fazla olursa imam bunların önüne geçer ve namazı kıldırır.”¹⁵ Bazıları imam arada durur demiş ise de bu görüş Ebû Yûsuf'tan nakledilmiş olup esas olan, imamın önde durmasıdır.¹⁶

7. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe: “Korku da olsa kibleye karşı durmadan namaz kılmak caiz değildir ve savaşırken namaz kılınmaz” demiştir.”¹⁷

“Korku içinde namaz kılan kimse, hangi yöne yüzünü çevirebiliyorsa, o yöne çevirerek namaz kılabilir.”¹⁸

8. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe: “Sehiv secdesi farzdır fakat sıhhat şartıdır” demiştir.”¹⁹

“Sehiv secdesi vaciptir. Sünnet olduğu da rivayet edilmiştir, fakat esas kavil vacip olduğudur.”²⁰

9. İbn Rüşd: “Vitr namazını vacip gören Hanefiler, farz namazların binek üzerinde kılınmayacağı hususunda cumhurla aynı görüşü paylaştığı için, Hz. Peygamber'in vitir namazını binek üzerinde kıldığı rivayeti kıyas yoluyla reddetmişlerdir. Halbuki sabit hadisleri kıyas yolu ile reddetmek hüküm açısından zayıf bir durumdur.”²¹

“Vitr namazını sünnet sayan görüşler bulunsa da bu namazın vacip sayılması mezhep içerisinde esas kavildir. Binek üzerinde olmayı gerektiren zorunlu bir durumun olması durumunda ise, farz namazların da binek üzerinde kılınabileceği nakledilir.”²² Vitr namazını sünnet kabul edenlere göre; bu namazın binek üzerinde kılınması, sünnet namazların binek

¹¹ Mergînânî, Burhâneddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedî*, Beyrut ts. (Dârü'l-Erkam), I, 69; Mevsilî, I, 57.

¹² İbn Rüşd, I, 165.

¹³ Mevsilî, I, 60.

¹⁴ İbn Rüşd, I, 166.

¹⁵ Mevsilî, I, 58.

¹⁶ Semerkandî, I, 107; Mergînânî, I, 70.

¹⁷ İbn Rüşd, I, 194.

¹⁸ Mergînânî, I, 108; Mevsilî, I, 89.

¹⁹ İbn Rüşd, I, 206.

²⁰ Semerkandî, I, 99; Mevsilî, I, 72.

²¹ İbn Rüşd, I, 219.

²² Semerkandî, I, 88; Mevsilî, I, 87.

üzerinde kılınacağına dair rivayetler sebebiyle caizdir. Ancak Hanefiler vitir namazını farz değil vacip sayarlar, ayrıca meşru bir özrün bulunması durumunda farz namazların da binek üzerinde kılınabileceğini söylerler. Bu bağlamda binek üzerinde kılmayı meşrulaştıran bir özür bulunmazsa, farz namazlar ile vitir namazı binek üzerinde kılınmaz. Vitir namazı hakkında zikredilen vücubiyet lafzıyla bu namazın farz olarak telakki edilmesi de hatalı bir görüştür.

10. İbn Rüşd: Nafileler konusunda Ebû Hanîfe: “Kişi muhayyerdir aralarında selâm ile fâsıla vermeksizin ister ikişer, ister üçer, isterse dörder veyahut altışar ya da sekizer rekât olarak kılabilir” demiştir.”²³

“Gündüz namazları, kişi isterse ikişer, isterse dörder rekât olarak kılar. Dörtten fazla bir selâmla kılmak mekruhtur. Gece namazlarında ise İmam Ebû Hanîfe sekiz rekâta kadar bir selâmla kılmayı caiz görmüştür. *el-Camiu's-Sağir*'de sekiz rekâta kadar bir selâmla kılmayı caiz gördüğüne dair bir rivayet yoktur.”²⁴ Üç rekâtlık bir nafile namazdan bahsedildiğine rastlayamadık.

11. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe'ye göre secde ayetleri on iki tanedir.”²⁵

“Secde ayetlerinin on dört tane olduğu nakledilmektedir. Bunlar A'râf sûresinin sonu, Ra'd, Nahl, İsrâ, Meryem, Hacc sûresinin başında, Furkan, Neml, Secde, Sâd, Fussilet, Necm, İnşikâk ve 'Alak sûrelerindedir.”²⁶

12. İbn Rüşd: “(Cenazeyi yıkama hususunda sayı) Ebû Hanîfe'ye göre ölü üç kere yıkanır, ne eksik ne fazla yapılır. Ebû Hanîfe, İbn Sîrîn'in tatbikatına uymuştur. İbn Sîrîn ölüleri iki defa gül hıtmî ile üçüncü defa kâfurle karışık su ile yıkardı. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye göre gerçek tek sayı ancak üçtür.”²⁷

“Farz-ı kifâye olan, cenazenin bir kere yıkanmasıdır, üç kere yıkanması sünnettir, yeterli gelmez ise yıkama sayısı tek sayılarla artırılır.”²⁸ Vitr (tek sayı) üçtür.”²⁹ Ebû Hanîfe'den cenazenin sadece üç kere yıkanacağına dair bir rivayete kaynaklarda rastlayamadık, görüşün hatalı olduğu kanaatine vardık.

13. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe yıkanan ölüye abdest aldırılmayacağı görüşündedir.”³⁰

²³ İbn Rüşd, I, 222.

²⁴ Merginânî, I, 82.

²⁵ İbn Rüşd, I, 238.

²⁶ Semerkandî, I, 110; Merginânî, I, 94; Mevsilî, I, 75.

²⁷ İbn Rüşd, I, 245.

²⁸ Merginânî, I, 108, 109; Mevsilî, I, 91; Cezîri, Abdurrahman, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, Beyrut 1972, I-V, I, 395.

²⁹ Kâsânî, I, 272.

³⁰ İbn Rüşd, I, 245.

“Gusülden önce abdest almak sünnet görüldüğü üzere ölüye abdest aldırılır.”³¹

14. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe'ye göre cenaze namazında tekbirleri kaçırın, kazâ ederken aradaki zikirleri de okur.”³²

“Cenaze namazında kaçırdığı tekbirleri kazâ eder.”³³ Dua ve tesbihlerin kazâsına dair bir hükme rastlayamadık.

15. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe'ye göre annesi rahminde canlanan çocuk için canlı doğmasa bile namaz kılınabilir ki bunlar dört aylık ceninlerdir.”³⁴

“Doğarken canlılık belirtisi görülen çocuğa ad konur ve yıkanıp namazı kılınır. Doğan çocuktan ses duyulmazsa bir beze sarılıp defnedilir.”³⁵

16. İbn Rüşd: Ölüp de orucunu kaza edememiş olan için; Ebû Hanîfe: “Yakınları onun yerine oruç tutar. Bu olmazsa fide verir” demiştir.³⁶

“Ölü yakınları ölü yerine ne namaz kılabilir ne de oruç tutabilir.”³⁷

17. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe, orucunu bilerek bozan ve orucunu bozduktan sonra oruç tutmamayı mübah kılan, hayız hali, hastalık ve yolculuk gibi hallerde kişiye keffaret gerekmeyeceği görüşündedir.”³⁸

“Kadının adet görmesi veya erkeğin orucunu bozmasını mübah kılan hastalık durumlarında bu kişilerin oruçlarını bozması keffaret yükümlülüğünü üzerlerinden kaldırır.”³⁹ “Bir kimse Ramazanda mukîm iken orucunu bozup üzerine keffaret gerekmesinden sonra yolculuğa çıksa bile üzerinden keffaret sakıt olmaz.”⁴⁰

18. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe i'tikâfın azı için belirli bir süre olmadığını benimser.”⁴¹

Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe'den: “Hiç bir i'tikâf bir günden az olamaz”⁴² şeklinde bir rivayet nakleder. Ancak nafîle için herhangi sınırlama yoktur.

19. İbn Rüşd: “Cumhur öşür, ekinin hakkıdır derken Ebû Hanîfe; “tarla vücûbun kaynağı olduğu için tarlanın hakkıdır” demiştir.”⁴³

³¹ Mevsilî, I, 91.

³² İbn Rüşd, I, 252.

³³ Kâsânî, I, 314.

³⁴ İbn Rüşd, I, 256.

³⁵ Merginânî, I, 112; Mevsilî, I, 95.

³⁶ İbn Rüşd, I, 275.

³⁷ Merginânî, I, 153.

³⁸ İbn Rüşd, I, 283.

³⁹ Kâsânî, II, 101; Mevsilî, I, 131.

⁴⁰ Kâsânî, II, 100, 101.

⁴¹ İbn Rüşd, I, 292.

⁴² Merginânî, I, 158; Mevsilî, I, 137.

⁴³ İbn Rüşd, I, 300.

“Öşür toprağından ürün alınmadığında öşür alınmaz,⁴⁴ öşür nami olan toprağıdır⁴⁵ denmiştir. Burada ürün ile nami (artıcı) olan toprağın hakkı öşürdür demek daha uygun olacaktır, tarla vücûbun kaynağıdır şeklinde ifade edilmesi hatalı bir ifadedir, nakil hatalıdır.

20. İbn Rüşd: “Zekât konusu olan malın (ekinli tarlanın) satılması halinde, Ebû Hanîfe: “Satın alan bu satışı kabul edip etmemekte serbesttir” demiştir.”⁴⁶

“Zekât malı satılır da ekin yetişmiş olur ise zekâtı satıcı üzerinedir, ekin yetişmeden satılırsa zekât müşteriye gereklidir.”⁴⁷ Görüldüğü üzere muhayyerlik yoktur, zira zekâtı kesinleşen mal satılınca zekâtı satıcıya aittir. Zekat müşteriyi ilgilendirmez.

21. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe: “Zekât memuru sınıflarda ihtilaf ederse istediğini almakta muhayyerdir” demiştir.”⁴⁸

“Zekât memuru malın en iyisi ile en kötüsünü alamaz, orta durumda olanı alır. Eğer sürüde verilmesi gereken yaşta hayvan bulunmazsa zekât memuru ya daha iyisini alır ve aradaki değer farkını sürü sahibine verir ya da sürü sahibinden daha aşağısını alır, aradaki değer farkı ile böyle bir muhayyerlik vardır, mal ise sahibinindir.”⁴⁹

22. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe: “Analar nisaba varmadıkça kuzularla nisab tamamlanmaz” demiştir.”⁵⁰

“Yavrular arasında bir tane de büyük bulunsa o zaman yavrularla nisab tamamlanır. Fakat zekât yavruardan değil büyüklerden verilir.”⁵¹

23. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe: “Hububatın cinsleri çoktur ve her birinin ayrı isimleri vardır. Bunun için birbirlerine tamamlanamazlar. Buğday, arpa ve çavdar da ayrı cinsler olup birbirleri ile tamamlanamazlar.”⁵²

“Ebû Hanîfe hububatta nisabı şart görmemiştir.”⁵³ Bu nedenle bunların birbirlerine tamamlanmaları hususunda bir beyanı olmasa gerektir. İbn Rüşd’ün naklettiği bu görüş imameyn’in görüşüne uygundur.⁵⁴ Cins değişikliği isim değişikliği ile ortaya çıkar, buğday ile arpa ayrı cinslerdir.⁵⁵ Ancak bu husus ribanın tahakkukunda göz önünde bulundurulmaktadır. Zekâtta geçtiği üzere Ebû Hanîfe’ye göre nisab şartı yoktur, cinslerin

⁴⁴ Semerkandî, I, 152.

⁴⁵ Kâsânî, II, 54.

⁴⁶ İbn Rüşd, I, 302.

⁴⁷ Kâsânî, II, 56, 57; Cezîri, I, 497.

⁴⁸ İbn Rüşd, I, 314.

⁴⁹ Merginânî, I, 123; Mevsîlî, I, 110.

⁵⁰ İbn Rüşd, I, 314.

⁵¹ Merginânî, I, 123; Mevsîlî, I, 109.

⁵² İbn Rüşd, I, 317.

⁵³ Kâsânî, II, 59; Mevsîlî, I, 113.

⁵⁴ Kâsânî, II, 60.

⁵⁵ İbn Abidin, IV, 249.

birbirine tamamlanmalarına ihtiyaç yoktur. Zekât hususunda bu nakil doğru değildir.

24. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe'ye göre mal sahibinin ekin ve meyvelerden hasattan önce yediği nisaba dahil edilir.”⁵⁶

“Ebû Hanîfe'ye göre mal sahibi yediğinin veya başkasına yedirdiğinin öşrünü tazmin eder. Yenen ve yedirilenin nisaba hesap edilmesi Ebû Yûsuf'a göredir, Ebû Hanîfe mahsulde nisab aramamaktadır.”⁵⁷ Nakil nisab açısından hatalıdır.

25. İbn Rüşd: (Ortak ve karışık davaların zekatı hususunda) “Ebû Hanîfe'ye göre yavruların havli ancak anaların nisaba varmasına bağlıdır.”⁵⁸

“Sadece yavrulara zekât düşmez, aralarında bir büyük varsa nisab tamamlanır.⁵⁹ Yani sadece annelerin nisaba varmış olması gerekmez. Ancak nisaba varan saimeler, doğurur ve sonra analar ölürse yavrular üzerinden sene geçerse, Ebû Hanîfe'ye göre senenin hükmü munkatı olur, zekât gerekmez.”⁶⁰

26. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe *Müellefe-i kulüb* hakkında; “Ganimet mallarında Hz. Peygamber'in kendileri için takdir ettiği hakları bugün de devam eder” demiştir.⁶¹

“Günümüzde bu hak mensuhtur.”⁶² Hatta bazı kaynaklarda bu hususta sahabe icma'ı olduğu da ifade edilmiştir.

27. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe'ye göre *ibn sebil*; hayırlı bir iş için yola çıkıp da yolda kalan kişidir.”⁶³

“Yolda kalmış olan kimse memleketinden uzak düşüp beraberinde kendisini memleketine ulaştıracak malı bulunmayandır.”⁶⁴ Taat ve hayırlı bir iş için yola çıkmış olması gerektiğine dair bir şarta rastlayamadık.

28. İbn Rüşd: “Cumhur, fıtır sadakasının farz olduğu; Irak ehli ise sünnet olduğu görüşündedir.”⁶⁵

“Fıtır sadakası vaciptir.”⁶⁶

29. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe'ye göre kişi hacca bizzat gidemiyorsa – yerine başkasını gönderebilse bile- kendisine hac vacib olmaz.”⁶⁷

⁵⁶ İbn Rüşd, I, 319.

⁵⁷ Merginânî, I, 132; Kâsânî, II, 64.

⁵⁸ İbn Rüşd, I, 325.

⁵⁹ Merginânî, I, 123.

⁶⁰ Mevsilî, I, 109.

⁶¹ İbn Rüşd, I, 326.

⁶² Semerkandî, I, 140; Merginânî, I, 130; Kâsânî, II, 45; Mevsilî, I, 118.

⁶³ İbn Rüşd, I, 328.

⁶⁴ Merginânî, I, 136; Mevsilî, I, 119.

⁶⁵ İbn Rüşd, I, 330.

⁶⁶ Semerkandî, I, 157; Kâsânî, II, 69; Mevsilî, I, 123.

“Vekil göndererek farz olan hacı ifa etmiş olmak gönderenin ölü yahut ölünceye kadar süren bir acziyet içinde olmasını gerektirir”⁶⁸ diye nakledilmiştir. Biz buradan kişinin kendi yerine bir başkasını hacca gönderebileceğini anlamaktayız, yani kendisinin bunu yapmaya gücünün yetmemesi mükellefiyetine mani olmuyor.

30. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe: “Mescid-i Haram civarında oturan kimseler temettu’ hacı yapamazlar” demiştir.⁶⁹

“Temettu’ hacı afâkiler için caizdir, diğerleri için mekruhtur.”⁷⁰

31. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe: “Namaza başlarken nasıl iftitah tekbiri almak gerekiyorsa, hacca başlarken de telbiye etmek gerekir.” Ebû Hanîfe’ye göre telbiye yerine aynı manayı ifade eden başka sözler de kafidir. Tıpkı Allah’ı tazim manasına gelen başka lafzın da tekbir yerine geçmesi gibi.”⁷¹

“İhrama giren kişi telbiye getirir, bu sünnettir. Telbiye naklolunduğu üzere bir kelimesi dahi eksik bırakılmadan söylenmelidir ancak eksik bırakılmadan ilavelerde sakınca görülmemiştir.”⁷² Telbiye getirmek sünnet olduğu üzere ziyade yapılması mekruh görülmemiştir.⁷³ Ancak rivayet edilen lafzı ile okunması gerektiği söylenirken bu lafızlar zikredilmeksizin başka lafızların kullanılmasının câiz olduğu şeklinde bir kayda rastlayamadık ve naklin hatalı olduğu neticesine ulaştık.

32. İbn Rüşd: “Umrede telbiyenin kesilme vaktinde ihtilaf edilmiş, Ebû Hanîfe, Hareme girildiği zaman kesileceği görüşünü savunmuştur.”⁷⁴

“Umrede Hacer-i Esved selamlandığında telbiye kesilir dendiği gibi tavafa başlanınca da kesilir denmiştir. Bu umrenin menâsikindedir, ancak Hareme girmek bir menasik değildir.”⁷⁵

33. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe tavaf esnasında hicrin dışından geçmeyi sünnet görmüştür.”⁷⁶

“Kâbe ile hatim arasından geçilirse caiz olmaz, tavafı iade etmek gerekir, iade edilmezse kurban gerekir.”⁷⁷

34. İbn Rüşd: “Kufe Uleması sa’y için sünnettir, yetiştirilemediği takdirde kurban gerekir demiştir.”⁷⁸

⁶⁷ İbn Rüşd, I, 336.

⁶⁸ Merginânî, I, 217; Mevsilî, I, 170.

⁶⁹ İbn Rüşd, I, 349.

⁷⁰ Semerkandî, I, 204; Kâsânî, II, 169.

⁷¹ İbn Rüşd, I, 353.

⁷² Merginânî, I, 165.

⁷³ Kâsânî, II, 145,161.

⁷⁴ İbn Rüşd, I, 355.

⁷⁵ Merginânî, I, 189; Kâsânî, II, 154.

⁷⁶ İbn Rüşd, I, 358.

⁷⁷ Merginânî, I, 169; Mevsilî, I, 148.

⁷⁸ İbn Rüşd, I, 360.

“Sa'y vacibdir. Özürsüz olarak sa'yı yapmayana kurban gerekir.”⁷⁹

35. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe'ye göre ihramlı iken, evcil köpeği öldürmek av hükmünde sayılmayacağı için karşılığında bir bedel ödenmesi gerekmez, fakat azgın köpek av hükmünde sayılacağı için öldürülmez”⁸⁰

Azgın köpekte herhangi bir bedel ödenmez”⁸¹ Azgın köpek öldürülebilir.

36. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe ihramlı için: “Tırnakların hepsi kesilmedikçe bir şey lâzım gelmez” demiştir.”⁸²

“Yalnız bir el veya ayağının tırnaklarını kesene kurban lazım gelir. Tırnakları kesilen parmaklar beşten az ise sadaka lazım gelir. Üç parmağının tırnağını kesene kurban lazım geldiğine dair de bir rivayet vardır fakat sahîh kavil birincisidir. Ebû Hanîfe'ye göre, bir kimse değişik el ve ayaklarından beş tane tırnak keserse ona da sadaka gerekir”.⁸³

37. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe: “Kurban ile sadaka Mekke'den başka bir yerde verilemezler; fakat oruç her yerde tutulabilir” demiştir.”⁸⁴

“Kurban Mekke dışında kesilemez; ancak oruç ve sadaka her yerde yerine getirilebilir. Sadakanın Mekke'de verilmesi de şart değildir.”⁸⁵

38. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe: ‘Orucun ilk üç günü bitmeden kişi hedy'i bulursa, hedy vacib olur, fakat orucun son yedi günü esnasında bulursa bir tesiri yoktur’ demiştir.”⁸⁶

“Üç günlük orucu tutmadan veya tuttuktan sonra ama kurban bayramından evvel temettu' kurbanı elde edilirse o zaman oruç geçersiz olur ve kurban kesilmesi gerekir. Çünkü bedelden evvel asl'a muktedir olunmuştur.”⁸⁷

39. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe'ye göre umreden saçını tıraş etmeden çıkılmaz, bundan önce cima' eden kimsenin umresi bozulur.”⁸⁸

“Umrede dört *şavt*'tan sonra cinsî münasebette bulunanın umresi fasid olmaz, ancak bir koyun kesmesi gerekir. Yani kişi tavafını yapmış ve saçını tıraş etmeden cima' etmişse umresi bozulmuş olmaz.”⁸⁹

⁷⁹ Kâsânî, II, 133, 135; Mevsilî, I, 148, 163.

⁸⁰ İbn Rüşd, I, 378.

⁸¹ Kâsânî, II, 196; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî, el- *Bahru'r-râik*, Beyrut, ts. (Dâru'l Ma'rife), III, 36.

⁸² İbn Rüşd, I, 381.

⁸³ Merginânî, I, 194.

⁸⁴ İbn Rüşd, I, 381.

⁸⁵ Merginânî, I, 197.

⁸⁶ İbn Rüşd, I, 383.

⁸⁷ Mevsilî, I, 58.

⁸⁸ İbn Rüşd, I, 385.

⁸⁹ Mevsilî, I, 165.

40. İbn Rüşd: “Tavafın üç şavtında *remel* yapmayı terk edene kurban gerekir denmiştir. Ebû Hanîfe bunun vücûbunu benimsemiştir.”⁹⁰

“Remel tavafın sünnetlerindendir terk edene kurban gerekmez.”⁹¹

41. İbn Rüşd: “Güneş batmadan Arafat’tan ayrılan kişi için Ebû Hanîfe; “Dönse de dönmese de ona kurban lazım gelir” demiştir.”⁹²

“İmam’dan evvel Arafat’tan ayrılan kimsenin cezası dem kurbanıdır ama güneş batmadan ve imam ayrılmadan önce Arafat’a dönerse cezası kalkar.”⁹³

42. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe vacip kurbanların dışında kalan tatavvu’ cinsi kurbanların bayramdan önce kesilmesini caiz görmüştür.”⁹⁴

“Temettu’ haccı, kıran haccı ve vacip kurbanların dışında kalan tatavvu’ cinsi kurbanlar ancak bayram günlerinde kesilebilir.”⁹⁵

43. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe doğuştan kulaksız olan hayvanın kurban olmasını caiz görmüştür.”⁹⁶

“Doğuştan kulaksız olan hayvanın kurban edilmesi caiz değildir.”⁹⁷ Kulağı küçük olup da sağır olan hayvanlar için caiz; yaratılıştan kulağı bulunmayıp sağır olan hayvanlar içinse caiz değildir, denmiştir.”⁹⁸

44. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe kişinin hem kendi adına hem de hane halkı adına bir kurban kesmesini caiz görmekle beraber mekruh saymıştır. Ebû Hanîfe kurbanı hedy’e kıyas etmiştir.”⁹⁹

“Bir kimsenin hem kendi adına hem de hane halkı adına kurban kesmesi yeterli değildir, kurban tek kişi adına olur. Ancak sevabını istediği kadar kişiye dağıtır.”¹⁰⁰

45. İbn Rüşd: “Nahr ve zebh; her iki kesim şekli kerahat olmaksızın caizdir, Ebû Hanîfe de bunu benimser.”¹⁰¹

“Deveyi nahr, koyun ile sığırı zebh etmek caizdir, sünnet olan budur.”¹⁰² “Her ikisinin tersinin uygulaması caiz olmakla birlikte mekruhtur.”¹⁰³

⁹⁰ İbn Rüşd, I, 388.

⁹¹ Kâsânî, II, 134.

⁹² İbn Rüşd, I, 388, 389.

⁹³ Mevsilî, I, 162.

⁹⁴ İbn Rüşd, I, 392.

⁹⁵ Mevsilî, I, 173.

⁹⁶ İbn Rüşd, I, 445.

⁹⁷ Mevsilî, I, 173.

⁹⁸ Semerkandî, I, 427; Kâsânî, V, 75.

⁹⁹ İbn Rüşd, I, 446.

¹⁰⁰ Kâsânî, V, 70.

¹⁰¹ İbn Rüşd, I, 456.

¹⁰² Kâsânî, V, 40.

¹⁰³ Mergînânî, IV, 346.

46. İbn Rüşd: “Canlı olarak yetişilen ve öldürücü bir yara almadığı görülen avı kesmenin şart olduğunda ittifak eden İmam Ebû Hanîfe ile İmam Mâlik'in bu durumda olup da köpeğin pençesinden kurtarıldıktan sonra daha onu kesmeye fırsat bulamadan avcının elinde ölen avın etini yemenin caiz olup olmadığına ihtilaf etmişlerdir. İmam Ebû Hanîfe: “Caiz değildir, çünkü bu adam ava canlı yetiştiği halde onu kesmediği için kusurludur.” demiştir.”¹⁰⁴

“Köpeği ava salan avcı daha can vermeden ava yetişirse avı kesmesi vâcib olur. Kesmeden ölürse yenmez. Ebû Hanîfe'ye göre diri olarak ele geçirilen için onu yemek ancak ihtiyari boğazlama ile helal olur. Hakikaten kesmeye muktedir olamaz ise o avı yemek helal olur. Kesilmiş hayvandan daha fazla can kalmış ve avcı onu kesmeye imkan bulamamış ise eti yenir.”¹⁰⁵

47. İbn Rüşd: “İhramlının öldürdüğünü ihramda olmayan yiyebilir mi diye ihtilaf edilmiş; Ebû Hanîfe ihramda olmayanlar için helal olduğunu benimsemiştir.”¹⁰⁶

“İhramda olan kimsenin kestiği av murdar olup yenilmez.”¹⁰⁷ Murdar olan şey hem kesene hem de diğerlerine helal olmaz.

48. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe: “Kızın üzerinde velayet hakkına sahip olan baba, yakın akraba ve bunlar dışındakiler onu evlendirebilirler. Ancak kız baliğ olunca muhayyerdir” demiştir.”¹⁰⁸

“Babası veyahut dedesi tarafından evlendirilen çocuk için baliğ olduktan sonra muhayyerlik yoktur. Başka velileri tarafından evlendirilen çocuk için ise muhayyerlik vardır.”¹⁰⁹

49. İbn Rüşd: “Yetim erkek çocuk için Ebû Hanîfe: “Bütün velileri onu evlendirebilir ancak çocuk baliğ olduktan sonra muhayyerdir.” demiştir.”¹¹⁰

“Bu mesele kaynaklarda bir önceki meseleye benzer şekilde ele alınmakla birlikte, her iki mesele arasında hüküm açısından şöyle bir farklılık bulunmaktadır: Gerek erkek gerekse kız çocuk olsun, baba ve dede dışındaki veliler nikah akdini yapmışsa sadece bu durumda çocuklar buluşla birlikte muhayyer olurlar.”¹¹¹

50. İbn Rüşd: “Ulemanın çoğu köleden veli olmaz derken Ebû Hanîfe bunu caiz görmüştür.”¹¹²

¹⁰⁴ İbn Rüşd, I, 470.

¹⁰⁵ Mergînânî, IV, 406, 407; Mevsîlî, V, 10.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, I, 473.

¹⁰⁷ Mergînânî, I, 207.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, II, 9.

¹⁰⁹ Mergînânî, I, 233.

¹¹⁰ İbn Rüşd, II, 10.

¹¹¹ Mergînânî, I, 233

¹¹² İbn Rüşd, II, 14.

“Müslüman bir kadını evlendirme hususunda, çocuğun, kölenin, delinin ve kafirin velayet hakkı olmaz.”¹¹³

51. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe kölenin de veli olabileceği ve reşitliğin (rüşd) velayet için şart olmadığı görüşündedir.”¹¹⁴

“Kölenin velilik hakkı yoktur, çünkü o kendisi hakkında velilik yapamadığına göre başkası için de velilik hakkı sabit olmaz. Çocuk ve akıl hastası da böyledir.”¹¹⁵ Velayette baliğ olmanın yanı sıra rüşdün şart olmadığına dair net bir ibareye rastlayamadık. Ancak rüşdün gerekli olduğu kanaati hâsıl olacak ifadelerin kaynaklarda geçiyor¹¹⁶ olmasından hareketle biz de rüşdün şart olmadığı görüşünün hatalı olduğu kanaatine vardık.

52. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe zenginliğin (mal) kefaatteki esaslardan olduğunu benimsemez.”¹¹⁷

“Mal da kefaattendir.”¹¹⁸ Erkek kadının mehir ve nafakasını karşılayacak güçte olmalıdır. Malın kefaatten sayılmamasına dair ifade, Ebû Yûsuf’un görüşünü yansıtmaktadır.¹¹⁹

53. İbn Rüşd: “Mehirsiz nikâh kıyılan kadın mehir isterse; Bu kadına kocası mehir-i misil biçmek zorundadır ancak bundan sonra kadın boşanırsa Ebû Hanîfe’ye göre ona herhangi bir şey düşmez. Çünkü onun nikâhı mehirsiz olarak kıyılmıştır.”¹²⁰

“Mehir biçilmeden nikâhlanan kadına mehir-i misil vermek gerekir. Nikâh kıyılırken kadına mehir biçilmez de daha sonra karı koca bir şeyde anlaşılır, zifafa girer veya zifafa girmeden ölürse anlaşmışları şeyi kadın alır. Zifafa girmeden kadını boşarsa kadına müt’a vermek gerekir.”¹²¹ Hiçbir şey gerekmez demek doğru olmaz, kadına müt’a gerekir, görüş hatalıdır.

54. İbn Rüşd: “Ulema kızını herhangi biriyle evlendirirken kızın mehri ile birlikte kendisine bir hediye verilmesini şart koşan babanın bu akdi hakkında ihtilaf etmişlerdir. İmam Ebû Hanîfe: “Akit sahih olduğu için koşulan şarta riayet etmek lazım gelir” demiştir.”¹²²

Bu nikâh akdinin sahih olduğunda şüphe yoktur. Kocanın koşulan şarta uyma zorunluluğu yoktur.¹²³ Zira akdin gereği olmayan şartlar fasid

¹¹³ Merginâni, I, 234; Mevsilî, III, 96.

¹¹⁴ İbn Rüşd, II, 14.

¹¹⁵ Mevsilî, III, 96.

¹¹⁶ Kâsânî, , VII, 171 vd; Mevsilî, II, 96.

¹¹⁷ İbn Rüşd, II, 18.

¹¹⁸ Mevsilî, III, 99.

¹¹⁹ Merginâni, I, 236.

¹²⁰ İbn Rüşd, II, 26.

¹²¹ Merginâni, I, 239; Mevsilî, III, 102.

¹²² İbn Rüşd, II, 28.

¹²³ Mevsilî, III, 108, 109.

kabul edilmiştir.¹²⁴ Şartın yerine getirilmemesinin akde bir zararı olmaz çünkü akit bunlar üzerine bina edilmiş değildir.

55. İbn Rüşd: “Ulema mehr-i misil ile hükmedildiği yerlerde mislîlikte muteber olan vasıfların neler olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe baba tarafından akrabalığı şart görmemiş ve bütün kadın akrabaları mehr-i misilde kadının emsali görmüştür.”¹²⁵

“Kadının mehr-i misli baba tarafından akraba olan kadınlara göre takdir edilir, anası ve teyzesi ayrıca babanın kabilesinden iseler bunlara göre de takdir edilir.”¹²⁶

56. İbn Rüşd: “Emzirmede şahitlik hususunda, bir kadının şahitliğini yeterli görenlerden kimisi, kadının daha önce süt emme olayını söylemiş ve bunun halk arasında yayılmış olmasını şart koşmuşlardır. Ebû Hanîfe de bu görüştedir.”¹²⁷

“Çocuk emzirmede yalnız kadınların şahitliği kabul olunmaz, emzirme ancak ya iki erkeğin ya da bir erkek iki kadının şahitliği ile kanıtlanır.”¹²⁸

57. İbn Rüşd: “Hür olan erkeğin cariye ile evlenmesi hususunda Ebû Hanîfe'ye göre hür bir kadınla evlenmeye gücü yetmiyorsa ve bekâr kaldığı takdirde zinadan korkuyorsa evlenebilir, yoksa evlenemez”¹²⁹ demektedir.

Öte yandan Hanefî kaynaklarda; “Hür bir kadınla evlenmeye gücü yeten kimsenin cariye ile evlenmesi caizdir”¹³⁰ denilmektedir.

58. İbn Rüşd: “*Hul'*ün talak mı fesih mi olduğunda ihtilaf edilmiş Ebû Hanîfe talak ile feshin aynı şey olduklarını benimsemiştir”¹³¹

“*Hul'* ile bir bain talak vâki olur.”¹³² Fesihle talak aynı şey değildir. Çünkü Hanefî kaynaklarda bu iki kavramın aynı manaya geldiğine dair bir ibare bulunmamaktadır.

59. İbn Rüşd: “Üç talak ile boşanan kadını kocasına helal kılan cima için Ebû Hanîfe: “Cima fasid bir nikahta ve caiz olmadığı bir vakitte dahi olsa, kadını eski kocasına helal kılar” demiştir. Ebû Hanîfe'ye göre, akıl hastasının, Hıristiyan veya Yahudi olan kocanın, buluğa yaklaşan çocuğun, tenasül aleti kesilen kimsenin bile cimayı yeterlidir.”¹³³

¹²⁴ Mergînânî, III, 49, Mevsilî, II, 25.

¹²⁵ İbn Rüşd, II, 29.

¹²⁶ Mevsilî, III, 108.

¹²⁷ İbn Rüşd, II, 38.

¹²⁸ Mergînânî, I, 260.

¹²⁹ İbn Rüşd, II, 41.

¹³⁰ Mevsilî, III, 87.

¹³¹ İbn Rüşd, II, 67.

¹³² Mevsilî, III, 156; İbnü'l-Hümam, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethü'l-Kadir*, Kahire 1389/1970, IV, 211 vd; Bilmen, Ömer Nasûhi, *Hukuku İslâmiyye ve İstulâhâtü Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul 1970, II, 280 vd.

¹³³ İbn Rüşd, II, 84.

“Üç talak ile boşanan kadının sahih bir nikâh akdi ile bir başka erkekle evlenmesi ve cinsel ilişkide bulunması gerekir. Fasid nikâh akdi ile meydana gelen ilişki kadını kocasına helal kılmaz ve ilişkide gerçek bir birleşmenin sağlanması gerekir, eşin murâhik olması da mümkündür, önemli olan ilişkide bulunabilecek biri olmasıdır.”¹³⁴

60. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe’ye göre hayız yaşında olan kadın hiç âdet görmemişse hayızdan ümit kestiği yaşa kadar bekler, ardından üç ay daha bekler ve iddeti biter.”¹³⁵

“Hiç hayız görmeyen kadın üç ay iddet bekler, ancak bu kadın bir kere olsun hayız görmüş olup temizlik müddeti uzamış ise hayızdan ümit kestiği yaşa kadar ve sonrasında üç ay iddet bekler veya üç hayız görünceye kadar bekler denmiştir.”¹³⁶ Bu iki durum arasında bir yanlış anlaşılma söz konusu olmalıdır, görüş hatalıdır.

61. İbn Rüşd: “Karisına karşı *zihar* yapan kimse keffaret vermeden *ilâda* bulunabilir mi diye ihtilaf edilmiş; Ebû Hanîfe: “Zihar keffaretini vermiş olsun olmasın her iki hüküm bir arada toplanmaz, ilanın hükmü ziharın hükmü ile birleşmez.” demıştır.”¹³⁷

Müellifin kasdı zihar sonrası keffaretten önce karısına *ilâ* yapamayacağı ise hüküm hatalıdır.¹³⁸ Çünkü Hanefilerde zihar yapılan kadın *ilâya* mahaldir. *Bidayetü’l müctehid*’de kasdın ne olduğu konusunda açık bir beyan bulunmamaktadır. Ancak anladığımız şekli ile hatalıdır.

62. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe’ye göre zihar keffareti olarak oruç tutan kişi oruç esnasında karısı ile temasta bulunursa orucunu yeni baştan tutması gerekir, ancak unutarak ya da yanılarak yaparsa bir şey lazım gelmez.”¹³⁹

“Zihar keffareti için oruç tutan kimse gece bilerek veya gündüz unutarak cinsel ilişkide bulunursa orucunu yeni baştan tutar.”¹⁴⁰ Çünkü keffaret öncesi temas yasaklanmıştır. İbn Rüşd, Ebû Yûsuf’un görüşünü nakletmiştir, Ebû Yûsuf’a göre unutarak yapılan ilişkiden oruç fesada uğramayacağından art ardalık (tetâbu‘) kesilmiş olmaz.¹⁴¹

63. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe gıda maddelerinin götürü (cuzafen) usulü ile satılmalarını caiz görmüştür.”¹⁴²

“Cinsleri farklı olduktan sonra keylî ve vezni şeyler ölçülerek, tartılarak ve toptan satılırlar. Ancak bir yığından her kafizi/ölçeği bir dirhem

¹³⁴ Mergînânî, II, 297, 298; Mevsilî, III, 150.

¹³⁵ İbn Rüşd, II, 88.

¹³⁶ Kâsânî, III, 195.

¹³⁷ İbn Rüşd, II, 106.

¹³⁸ Kâsânî, III, 171.

¹³⁹ İbn Rüşd, II, 107.

¹⁴⁰ Mergînânî, II, 308.

¹⁴¹ Kâsânî, V, 111.

¹⁴² İbn Rüşd, II, 141.

denerek satış yapılırsa sadece bir ölçek satılmış olur. Yığın ölçülerek kaç kafiz olduğu bilinirse hepsi satılmış olur.”¹⁴³Kendi cinsi ile olursa caiz değildir şeklinde ifade edilmesi gerekirdi, görüş hatalıdır.

64. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe'ye göre meyvelerin ilk çıkan kısmını teslim alınması, henüz çıkmayan kısmının da alınması yerine geçer.”¹⁴⁴

“İlk çıkan kısma binaen yani mevcut olana tebean mevcut olmayanın satışı zahir görüşe göre caiz görülmediği bilinmekle birlikte meyveler, patlıcan gibi şeylerde ihtiyaca binaen caiz görülmüştür”.¹⁴⁵ Ebû Hanîfe'nin bu konudaki şahsi görüşünün hangisi olduğunu kaynaklarda tespit edemedik. Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüşler hatalıdır, bu görüşler Hulvânî'ye aittir.

65. İbn Rüşd: “Kuşak kuşak oluşan meyveleri satmanın cevazında ihtilaf edilmiş, Kûfe fukahası kuşaklardan birinin diğer kuşağın da dâhil olması şartı ile satışını caiz görmemiştir.”¹⁴⁶

Bu görüşün Ebû Hanîfe'ye atfedilmesi hatalıdır. Çünkü yukarıda da geçtiği üzere bu görüş Hulvânî'ye ait bir görüştür.

66. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe, dere veya göldeki balığın satışını caiz görmüştür.”¹⁴⁷

“Avlanmadan önce balık ve kuşun satışı caiz değildir.”¹⁴⁸

67. İbn Rüşd: “Kölenin malı, köle satılırken ve azat edilirken de efendisine aittir. Efendisi ile *kitabî akdi* yapan köle (mükâteb) de halis köle hükmündedir. Kûfe fukahası bu görüştedir.”¹⁴⁹

“Kölenin malı efendisininindir. Zira efendi kölesine; ‘Seni bin dirheme azadediyorum’ dese ve köle de hemen gidip parayı getirirse, ödediğinin mislini efendiye öder. Çünkü azad edildikten sonra çalışıp kazandığı kendisinin olur, verdiği efendisinin malındandır. Efendi bu köleyi satma hakkına sahiptir. Ancak mükâteb böyle değildir.¹⁵⁰ Kendisiyle kitabî akdi yapılan köle üzerinde efendi her tasarrufta bulunamaz, bu köleyi satması kölenin icazeti olmadıkça batıldır.”¹⁵¹

68. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe'ye göre kölenin malı paradan oluşuyorsa, köle parası ile birlikte para ile satın alınamaz, çünkü köle ile parası

¹⁴³ Mevsilî, II, 5.

¹⁴⁴ İbn Rüşd, II, 151.

¹⁴⁵ Mevsilî, II, 7.

¹⁴⁶ İbn Rüşd, II, 151.

¹⁴⁷ İbn Rüşd, II, 151.

¹⁴⁸ Mergînânî, III, 43; Mevsilî, II, 23.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, II, 180.

¹⁵⁰ Mevsilî, IV, 23.

¹⁵¹ Mevsilî, II, 23.

birbirinden ayrı şeylerdir. Bu durumda parayı para ile eşit olmayan miktarda değiştirme hali ortaya çıkar, demiştir.”¹⁵²

“Zeytin ve susamı kendilerinden fazla olmayan yağları ile satmak caiz değildir, çünkü fazla olan yağlar bu şekilde hem zeytin ve susamdaki yağın karşılığı olur hem de posa halindeki zeytin ve susamın karşılığı olur.¹⁵³ Burada *tarîk-i itibâr*¹⁵⁴ vardır, köle ile malı hususunda da aynı şekilde düşünüldüğü takdirde kölenin malı olan paraya ve kölenin değerine karşılık olarak verilecek para eğer kölenin malı olan paradan fazla olursa fazla kısım köle için olur ve bu satış caiz olur.

69. İbn Rüşd: “Müşteri ile satıcı satış bedelinde ihtilafa düştüklerinde, Ebû Hanîfe’ye göre satılan mal duruyorsa, yemin ederler ve satış bozulur, mal durmuyorsa yemin ettiği takdirde müşterinin sözüne itibar edilir.”¹⁵⁵

“Müşteri ile satıcı ihtilafa düştüklerinde delilleri yoksa hâkim aralarını bulamaz ise mal duruyorsa yeminleşirler ve sonuçta akit bozulur, hâkim önce müşteriye yemin ettirir. Mal durmuyorsa yeminleşmeksizin söz müşterinindir. Bedel mal olduğu takdirde yeminleşme vardır. Ebû Hanîfe’ye göre kıyasa aykırı olarak yeminleşme malın duruyor olması halindedir. Satıcının yemini gerekmez çünkü yemin iddiayı inkâr edenin hüccetidir.”¹⁵⁶

70. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe, yumurtada, ette, hayvanın kelle-paçasında selemi caiz görmemiştir.”¹⁵⁷

“Hayvanın etlerinde, baş, paça ve derilerinde selem caiz değildir. Ceviz ve yumurta gibi taneleri birbirine yakın irilikteki adedi mallarda selem yapılabilir. Ayrıca Ebû Hanîfe’den deve kuşu yumurtasında selem caiz olmadığı rivayet edilmiştir ki, bunlarda taneler arasında değer farkı büyük görülmüştür.”¹⁵⁸ Yumurta hakkında nakledilen görüşler hatalıdır.

71. İbn Rüşd: “Bir hayvanı, bir evi veya bunun gibi bir şeyi kiraladıktan sonra, daha yüksek bir fiyata kira ile başkasına devretmenin caiz olup olmadığı hususunda, Ebû Hanîfe hem teslim alınmayan malın satışı hem de uhdeye geçmeyen şeyin kazancı kabilinden olur diye bunu caiz görmemiştir. Zira kirada olan bir şeyin kirada olduğu zaman uğradığı ziyan sahibine aittir.”¹⁵⁹

“Bir kimsenin kiraladığı evde başkası icare ve iare sureti ile oturtulabilir. Çünkü evde oturmada, bineğe binme hususunda söz konusu

¹⁵² İbn Rüşd, II, 181.

¹⁵³ Mergînânî, III, 62, 63, 66.

¹⁵⁴ Tarîk-ı i’tibâr: İki bedelden birisi hammadde diğeri mamül olursa, mamül maddenin hammadde içerisindeki karşılığından fazla miktarda olması şartıyla yapılan alış-veriş şeklidir (bk. *el-Ihtiyâr*, II, 33).

¹⁵⁵ İbn Rüşd, II, 182.

¹⁵⁶ Mergînânî, III, 159, 160, 161; Mevsilî, II, 121.

¹⁵⁷ İbn Rüşd, II, 193.

¹⁵⁸ Mergînânî, III, 72, 73; Mevsilî, II, 34, 37.

¹⁵⁹ İbn Rüşd, II, 218.

olan binmeye göre farklılık yoktur. Ancak amaç dışı kullanım hariçtir. Kiracı kiraladığı evi bir başkasına birinci ücretten daha fazlasına kiraya verirse fazlalık ona mübah olur aksi halde fazlalığı tasadduk eder, akit zarar görmez.”¹⁶⁰

72. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe ‘cu‘âle’yi caiz görmemiştir.”¹⁶¹

“Cu‘âle caiz görülmüştür.”¹⁶² Cuale kaçak kölenin getirilmesi şeklinde caiz görülmüş, diğer eşya ve hayvanlarda caiz görülmemiştir.¹⁶³ Mutlak olarak ifade edilmesi bakımından görüş hatalıdır.

73. İbn Rüşd: “Sermayeyi işletenin *kırad* (mudârebe) malı yanında alım satım yapmak üzere birinden borç alması halinde ihtilaf edilmiş, Ebû Hanîfe bunun caiz olduğunu ve sermaye sahibi ile kendisinin kârda aralarındaki anlaşmaya göre ortak olduklarını benimsemiştir.”¹⁶⁴

Sermaye sahibinin izni olmaksızın, istediğin gibi çalış demedikten sonra, *mudarib* (işletmeci) borç alıp mudarabe malına katamaz. Borç alırsa kendisi için borçlanmış olur.¹⁶⁵

74. İbn Rüşd: “Parçalara ayrılması halinde menfaati azalan şeyin taksiminde ihtilaf edilmiş, İmam Malik: “Parçalara bölünmesi halinde her birine bir ayak boyu kadar hisse düşmesi gibi tamamen menfaatsiz bir durum oluşsa bile, hisse sahiplerinden biri istediği takdirde taksim edilir” demiştir. Ebû Hanîfe de bunu benimsemiştir.”¹⁶⁶

“Bütün ortaklar hisselerinden fayda sağlıyorsa, birinin talebi ile taksimat yapılır. Eğer ortaklar zarar görüyorsa taksimat yapılmaz. Bir kısmı fayda sağlayıp bir kısmı zarar görüyorsa fayda görenin talebi ile taksim yapılır. Bu hâkimin taksimidir, ancak ortaklar kendi aralarında taksimat yaparsa zararları da olsa caizdir.”¹⁶⁷ Yapılan taksimatta ortakların bir ayak boyu yer kalacak kadar menfaatsiz bir durumda olmalarında malın kullanımı açısından kişilerin zararı söz konusudur. Bu nedenle zarar durumunda yapılacak bir taksimden söz edilmektedir ki bu caiz görülmemiştir.

75. İbn Rüşd: “Erkek kadın farketmeksizin kişinin hazır bulunduğu ortamda yapabileceği işlerde vekil tutması Ebû Hanîfe'ye göre caiz değildir. Ancak kadın dışarı çıkması sakıncalı ise vekil tutabilir.”¹⁶⁸

“Vekil müvekkilin izni olmaksızın başkasına vekâlet verse ikinci vekil de birincinin huzurunda akit yapsa caizdir.”¹⁶⁹ Yani vekil ve müvekkil aynı

¹⁶⁰ Kâsânî, IV, 206; Mevsilî, II, 51; Bilmen, VI, 162.

¹⁶¹ İbn Rüşd, II, 224.

¹⁶² Mevsilî, II, 29.

¹⁶³ Kâsânî, VI, 203, 204, 205.

¹⁶⁴ İbn Rüşd, II, 229.

¹⁶⁵ Kâsânî, VI, 90; Mevsilî, III, 21.

¹⁶⁶ İbn Rüşd, II, 252.

¹⁶⁷ Mevsilî, II, 75.

¹⁶⁸ İbn Rüşd, II, 287.

mecliste olabilir. Kaynaklarda bunun aksine bir görüşe rastlayamadık, dolayısıyla nakledilen görüşün hatalı olması muhtemeldir.

76. İbn Rüşd: “Vekil bir şeyi satın alırken müvekkili için satın aldığı söylediği zaman, o şeyin mülkiyeti Ebû Hanîfe’ye göre önce vekile, vekilden de müvekkile geçer.”¹⁷⁰

“Vekilin müvekkil adına yaptığı her akitden doğan haklar müvekkile ait olur. Müvekkil için satın alınmasına niyet edilen mal da müvekkile ait olur.”¹⁷¹ Yukardaki ifade yanlıştır çünkü mal vekilin elinde emanettir.¹⁷²

77. İbn Rüşd: “Mûdâ’ vedî’ayı sahibinden başkasına teslim etmek isterse Ebû Hanîfe’ye göre, vedî’a sahibinin emriyle başkasına verdiğini söylediği zaman sözü yeminle beraber kabul edilir.”¹⁷³

“Mûdâ’ ‘bana emaneti falan kişiye bırakmamı emrettin’ der, mal sahibi de bunu yalanlarsa emanetçi malı tazmin eder. Ancak buna şahit getirirse veya mal sahibi yeminden imtina ederse (nükûl) tazmin etmesi gerekmez.”¹⁷⁴

78. İbn Rüşd: “Hz. Ali, dede ve kardeşlerle beraber pay sahipleri bulunsun bulunmasın dede için terikenin tamamının altıda biri ile, terikeyi kardeşlerle paylaşmaktan hangisi daha kârlı ise onu yapardı. Ebû Hanîfe de bu görüştedir.”¹⁷⁵

“Baba sebebiyle mirastan düşenler, dede sebebiyle de düşerler. Baba ile mirasçı olanlar dede ile de mirasçı olurlar.”¹⁷⁶ Yukarıda nakledilen görüş hatalıdır, çünkü dede varken kardeşler sakıt olur.

79. İbn Rüşd: “Mürted olan kimsenin ölümü halinde müslüman bulunan yakınları Ebû Hanîfe’ye göre ondan miras alırlar.”¹⁷⁷

“Mürtedin Müslüman olduğu dönemde ki kazancı varislerine kalır. Ancak irtidat ettikten sonraki kazancı müslümanların ortak malı olur. Bu mal ganimettir. İmameyn’e göre hepsi müslüman mirasçılarının olur.”¹⁷⁸ Mezhep konusunda değil de görüş sahibi müctehidlerin isimlerinde hata vardır.

80. İbn Rüşd: “Ulema, bazı çocuklarla beraber İslam ülkesine göç eden, sonra da çocukların kendilerine ait olduğunu söyleyenlerle, çocuklarının birbirlerine varis olup olamayacağına ihtilaf etmişlerdir. Kufe uleması: “Eğer kendiliklerinden İslam ülkesine gelmiş ve herhangi bir

¹⁶⁹ Mevsilî, II, 163.

¹⁷⁰ İbn Rüşd, II, 289.

¹⁷¹ Mevsilî, II, 158, 160.

¹⁷² Kâsânî, VI, 34.

¹⁷³ İbn Rüşd, II, 296, 297.

¹⁷⁴ Kâsânî, VI, 213; Mevsilî, III, 28.

¹⁷⁵ İbn Rüşd, II, 333.

¹⁷⁶ Mevsilî, V, 101.

¹⁷⁷ İbn Rüşd, II, 337.

¹⁷⁸ Mevsilî, IV, 147.

kimsenin velayeti altında değilseler, nesepleri hakkındaki sözleri kabul olunur. Fakat esir olarak getirilip köleleştirilirse, davaları şahitsiz kabul olunmaz” demişlerdir.¹⁷⁹

Bulutlu çocuk (lakî) için zimmînin davada bulunması halinde çocuğun nesebi sabit olur ancak çocuk müslüman kabul edilir. Bir köle, çocuğun kendine ait olduğunu iddia etse çocuğun nesebi şahid istenmeksizin ondan kabul olunur, ancak çocuk hürdür.¹⁸⁰

81. İbn Rüşd: “Li’ân yapılan kadının çocuğunun mirasında ihtilaf edilmiş, Ebû Hanîfe, bu çocuktan kalan mirasın üçte birinin annesine, gerisinin hazineye kalacağını benimsemiştir. Ancak ona göre annesinden başka, ana bir kardeşleri bulursa veya annesi herhangi birinin azatlısı olsa o zaman ana bir kardeşlerine de üçte bir kalır veya terikenin geri kalanı annesini azatlayanlara geçmiş olur ve ayrıca zevi'l-erhâm da hazineden önce varis olur.”¹⁸¹

“Li’ân sebebiyle nesebi reddedilen çocukların asabesi, annelerinin velileridir. Bu çocuk ölse geriye bir ana, bir kız bir de li’ân sebebi ile kendini reddeden bir baba bıraksa malın yarısını kız, altıda birini ana alır, baba yokmuş gibi davranılır. Artan mal *redd* yolu ile ana ve kıza verilir. Ölenin mirasını alacak kimse yoksa mal hazineye kalır. Ancak zevi'l-erhâmdan olanlar var ise onlar hak sahibidirler.”¹⁸² Hazineye birşey kalmaz, mesele *reddiye* olur, bu açıdan görüş hatalıdır.

82. İbn Rüşd: “Bir akitle birden çok köle ile *kitabeta akdi* yapılıncaya, Ebû Hanîfe'ye göre köleler efendi şart koşmadıkça birbirlerinin kefilisi olmazlar ve herbiri hissesine düşeni ödediği takdirde azad olmuş olur.”¹⁸³

“Bir akitle iki köle kitabete bağlansa, bunlardan biri kendi payına düşeni ödemekle azad olmaz. Zira ikisi tek şahıs gibidir.”¹⁸⁴

83. İbn Rüşd: “Kitabet akdi Ebû Hanîfe'ye göre her iki taraftan da lazım bir akittir, sebepsiz yere iki taraf da feshedemezler. Ayrıca kölenin malı bulunduğu halde, efendisi akdi feshedemez.”¹⁸⁵

“Bağlayıcı bir akittir. Feshedilmesi için hâkim kararı ve karşılıklı rıza gerekir. Mükâtebin ödemedi aciz kalması durumunda da hâkimin kararı ile üç gün beklenir. Kölenin malı varken efendi akdi kendi kararıyla feshedemez. Ancak mükâteb ve mükatebe için akit lazım değildir, bunlar mevlalarının rızası ile herhangi bir hükme ihtiyaç olmaksızın akdi feshedebilirler. Mevla

¹⁷⁹ İbn Rüşd, II, 338.

¹⁸⁰ Mergînânî, II, 466, 467; Kâsânî, VI, 199.

¹⁸¹ İbn Rüşd, II, 339.

¹⁸² Mevsilî, V, 94, 105.

¹⁸³ İbn Rüşd, II, 359.

¹⁸⁴ Mevsilî, IV, 40.

¹⁸⁵ İbn Rüşd, II, 362.

için lazım bir akittir.”¹⁸⁶ Her iki taraftan lazım olduğunu söylemesi hasebiyle görüş hatalıdır.

84. İbn Rüşd: “Kitabet akdi yapılan köle iflas etse alacaklıları rakabesine müdahale edebilir mi diye ihtilaf edilmiş, Ebû Hanîfe müdahale edemeyeceklerini benimsemiştir.”¹⁸⁷

Mükâteb kölenin borcu rakabesine ve kazancına taalluk eder. Çalışarak borcunu ödemekten aciz kalırsa yeniden köleliğe döndürülür.¹⁸⁸

85. İbn Rüşd: “Kufe uleması, bir gözü kör olan kimse, başka iki gözü sağlam olan bir kimsenin bir gözünü çıkarsa, iki gözü sağlam olan kısas istemez, ancak üzerinde anlaşacakları şey diyet olur.”¹⁸⁹

“Bir kimse başkasının gözünü çıkarsa kısas yoktur, çünkü eşitlik sağlanamaz.”¹⁹⁰ Gözü çıkarma hususunda kısas olmadığı için kişinin bir muhayyerliği yoktur. Ancak göz görme özelliğini kaybedecek şekilde zarara uğratılırsa kısas vardır. Diyet miktarı da bellidir, ayrıca sulh olmaları da mümkündür. Görüşte kişinin isteğine bağlı olarak kısasın yapılmaması şeklindeki nakil hatalıdır, çünkü bu muhayyerlikte göze kısas uygulanabileceği düşüncesi vardır.

86. İbn Rüşd: “Cariyenin bebeği düşürüldüğünde Ebû Hanîfe’ye göre eğer kız ise annenin kıymetinin onda biri, erkek ise sağ olduğu haldeki kıymetinin onda biri lazım gelir.”¹⁹¹

“Cariyenin bebeği düşürüldüğünde, erkekse canlı olduğu haldeki kıymetinin yirmide biri, kız ise kıymetinin onda biri tazmin edilir.”¹⁹² Erkek çocuğun kıymetinin yirmide biri şeklinde olması gerekirdi, görüş hatalıdır.

87. İbn Rüşd: “Bir yerde bağlı olan hayvanın öldürdüğü adamın diyetinde ihtilaf edilmiş, Ebû Hanîfe: “Onu nerede bağlamış olursa olsun, sorumludur çünkü sahibi ona binerken birini ezmiş olsaydı binmesi helal olduğu halde diyetini ödemek zorundaydı” der.”¹⁹³

“Hayvan sahibi hayvan ile beraber olmadığında hayvanın işlediği cinayetten dolayı, tazminat ödemez, hayvan kendiliğinden bir yere girmiş ise de her halde tazminat sahibine ait değildir, binen kişi atın telefine sebep olduğu şeyi öder. Hayvanın durması için izin verilen yer haricinde umumi bir yerde durması halinde gelen zararı sahibi tazmin eder.”¹⁹⁴ Hayvanın yaptığı cinayete ilişkin genel olarak her halükârda tazmin gerekeceğine dair bir

¹⁸⁶ Semerkândî, *Tuhfe*, I, 348; Mevsilî, *el-İhtiyar*, IV, 42; Bilmen, *İstılahat*, IV, 49.

¹⁸⁷ İbn Rüşd, II, 368.

¹⁸⁸ Kâsânî, *Bedâi’u’-sanâi’*, IV, 21.

¹⁸⁹ İbn Rüşd, II, 389.

¹⁹⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 451; Mevsilî, V, 31.

¹⁹¹ İbn Rüşd, *Reddu’l-Muhtar*, II, 397.

¹⁹² Mevsilî, V, 45.

¹⁹³ İbn Rüşd, II, 398, 399.

¹⁹⁴ İbn Abidin, V, 530, 531.

kaideye rastlayamadık. Böylece bu görüşün kayıtlama olmaksızın genelleme yapması nedeniyle doğru olmadığı kanaatine vardık.

88. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe'ye göre iştme duyusu zedelenmese bile, kulak kepçeleri dipten kesildiği zaman diyet lazım gelir.”¹⁹⁵

“Kulakta denklığı temin etme imkânı olduğu için tamamı da kesilse bir kısmı da kesilse kısas tatbik edilir.”¹⁹⁶

89. İbn Rüşd: “Tek gözlü birinin, gözleri sağlam olan birinin gözünü kasten çıkarması halinde, Kûfe fukahası kısas olunmasını, şayet vazgeçilirse muayyen bir diyetin olmadığını benimsemiştir. Ebû Hanîfe'nin dayanağı, kasten işlenen cinayetler için muayyen bir diyetin belirtilmemiş olmasıdır.”¹⁹⁷

“Bir adam bir başkasının gözünü çıkarsa *el-Cami'u's-Sağir*'de geçtiği üzere kendisine kısas yapılamayacağı ancak diyet gerekeceği”¹⁹⁸ belirtilmiştir. Çünkü gözde eşitlik sağlanması mümkün değildir. Çift organlardan birinin diyeti tam diyetin yarısıdır.¹⁹⁹ Kısas olunmasına dair hüküm hatalıdır.

90. İbn Rüşd: “Kıralanmış olan cariye ile cinsel ilişkide bulunan kimseye Ebû Hanîfe'ye göre ceza lazım gelmez.”²⁰⁰

“Bir kimse ücretle tuttuğu cariye ile cinsi münasebette bulunsa kendisine had tatbik edilir. Menfaate malik olmak ondan cinsi olarak istifadeye malik olma sebebi değildir. Ücretle bir kadın tutma halinde ise ta'zir cezası gerekir.”²⁰¹

91. İbn Rüşd: “Irak fukahasına göre hırsızın sağ elinden sonra sol ayağı kesilir, üçüncü kez hırsızlık yapacak olursa Ebû Hanîfe'ye göre artık kesmek yoktur, çaldığı şeyin kıymeti ödettilir.”²⁰²

“Hırsızın ilk olarak sağ eli bilekten kesilir, ikincisinde sol ayağı kesilir. Üçüncü kez çalması halinde ise bir yeri kesilmez, mal tazmin ettirilir, tevbe edinceye kadar hapsedilir.”²⁰³ Malın kıymetinin ödettirileceği de ifade edilmiş olup sadece kıymet değil ayrıca hapis de söz konusu olmalıydı, bu bakımdan nakil isabetli değildir.

92. İbn Rüşd: “Ebû Hanîfe'ye göre ayette *يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم* (Maide 5/106) şart

¹⁹⁵ İbn Rüşd, II, 402.

¹⁹⁶ Mevsilî, V, 31.

¹⁹⁷ İbn Rüşd, II, 404.

¹⁹⁸ İbn Hümam, *Fethü'l-Kadir*, X, 293.

¹⁹⁹ Mevsilî, V, 31, 38.

²⁰⁰ İbn Rüşd, II, 414.

²⁰¹ Mevsilî, IV, 90.

²⁰² İbn Rüşd, II, 432.

²⁰³ Merginânî, II, 416; Kâsânî, VII, 86; Mevsilî, IV, 109, 110.

koşulmadığı için yolculukta vasiyet edilirken Müslüman olmayan kimse de şahit olabilir.”²⁰⁴

Kâfirin müslüman üzerine şahitliği kabul olunmaz.²⁰⁵ Sefer dışındaki kaide seferde de aynen geçerlidir.²⁰⁶ Kaynaklarda seferde Müslüman dışındaki kimselerin şahitliğinin geçerli olduğuna dair görüşler bulunmakla beraber bunların Ebû Hanîfe'ye ait olduğuna dair bir işaret bulunmamaktadır. Görüş isabetli değildir.

93. İbn Rüşd: “Kişinin düşmanı aleyhine şahitliği Ebû Hanîfe'ye göre geçerlidir.”²⁰⁷

Dünya menfaatleri yüzünden aralarına düşmanlık giren kimselerin birbirlerine şahitliği kabul edilmez, çünkü yalan beyanda bulunmayacaklarından emin olunmaz. Ancak dini sebeplerden ötürü oluşan düşmanlıklar şahitliğe engel değildir.²⁰⁸

SONUÇ

Eserde yapmış olduğumuz inceleme neticesinde 974 görüş tespit ederek bunları Hanefî kaynaklardan tahkik neticesinde 93 görüşün hatalı olarak nakledildiğini gördük. Hatalı nakledilen görüşler namaz, oruç, zekât, hac, kurban, zebâih, sayd, buyu', selem, icare, cuâle, mudarabe, vekâlet, vedia, kısmet, ferâiz, kitâbet, diyât, cirâh, zina, sirkat, akdiye bölümlerinde yer almıştır.

İnceleme sonucunda gördük ki İbn Rüşd Hanefî görüşlerini değerlendirme açısından oldukça tarafsız davranmış ve mezhep taassubu gütmeksizin gereğinde Ebû Hanîfe'ye ait görüşleri kendi mezhebine ve diğerlerine tercih etmiştir. Eserdeki hatalı nakillerin büyük oranda müellifin yaşamakta bulunduğu Endülüs'ün, Hanefî mezhebi kaynaklarına uzaklığı ve matbaayla eserleri çoğaltıp dağıtabilme olanağının olmayışından kaynakladığını düşünmekteyiz. Nitekim mezhebin neşet ettiği kaynağa uzak olmak bazı kavramların hayat bulduğu çevreyi tanıyamamaya ve bu kavramlara yanlış manalar yüklemeye zemin hazırlar. Ayrıca eserlerde bulunabilecek istinsah hatalarının kaynağından tetkik edilemeyince devrolunmasına neden olur. Eserde Ebû Yûsuf'a ait görüşlerin Ebû Hanîfe'ye aitmiş gibi rivayet edilmesi, vacip ve farz kavramlarının çok da anlaşılır bir ayrımla ifade edilmiş olmaması, saymış olduğumuz sebepleri desteklemektedir. Ayrıca dikkatimizi çeken bir husus da müellifin Ebû

²⁰⁴ İbn Rüşd, II, 443.

²⁰⁵ Kâsânî, VI, 266.

²⁰⁶ Serahsî, Şemsülemme, *el-Mebsût*, Kahire 1324-31, XXX, 153.

²⁰⁷ İbn Rüşd, II, 443.

²⁰⁸ Kâsânî, VI, 272; Mevsilî, II, 148.

Hanîfe'ye bir görüşü atfedip delillendirmede bulunduktan sonra, başka bir konu içinde daha önce vermiş olduğu bilgiyi Ebû Hanîfe'nin önceki görüşünden rücû etmiş olduğunu veya ikinci bir görüşü olduğunu ifade etmeksizin nakzedecek şekilde rivayetlerde bulunmasıdır. Yapmış olduğumuz çalışma neticesinde mukayeseli eserlerin mezhep görüşlerini yansıtmada başarılı oldukları kadar hatalı da olabileceklerini gördük. Bu yüzden, araştırma yapılacak konular hususunda mezhep kaynaklarına inilmesinin, doğru bilgiye ulaşmak için gerekliliğine hatta mümkünse mezhep kaynakları içinden bir araştırmaya gidilmesi halinde de tek kaynaktan değil de ulaşılabilen kaynaklardan birkaçına başvurarak konunun değerlendirilmesinin daha sağlıklı olacağına inanıyoruz. Çünkü tespitlerimiz esnasında mezhebe ait kaynaklar arasında da çelişkiler bulunduğuna şahit olduk.

İBN RÜŞD'ÜN "BİDAYETÜ'L-MÜCTEHİD" ADLI ESERİNDE İMAM ŞÂFİ'Î'YE AİT GÖRÜŞLERİN TAHKİKİ*

Yasemin NAR

Ibn Rushd's Attributions to Imām Shāfi'ī in His Book *Bidāye al-Mujtehid*

In this article, I analyse Ibn Rushd's treatise *Bidāyetü'l-müjtehid* which he comments on Imam Shafii's thoughts. This treatise is an good example of how a scholar of a certain school of law treats, quotes and comments on other scholar from different schools. There are some mistakes in the comparisons of the different of schools of thought. Some problems arises from subjectivity, unavailability of sources, conflicts of concepts etc. Ibn Rushd seems to fail some evaluation mistakes over Imam Shafii's account in the treatise *Bidāyetü'l-müjtehid*. 22 out of 1068 opinion of Imam Shafii is incorrectly mentioned in the book.

Giriş

Bu çalışmada İbn Rüşd'ün hilaf kitabı niteliğinde olan *Bidāyetü'l-müctehid* adlı eserinde İmam Şâfi'î'ye dair naklettiği görüşleri tahkik edilmeye çalışılmıştır. Böyle bir çalışma, herhangi bir mezhebe mensub alimin yazdığı eserlerde diğer bir mezhebin görüşü nakledilirken ne ölçüde isabetli davranılabildiği merakından ortaya çıkmıştır. Bu konuda ele aldığımız eser iyi bir örnektir. Sadece İmâm Şâfi'î ile yetinilmesi diğer imamlara ait görüşlerin ayrı çalışmalarda ele alınmış olması sebebiyledir.

Mezhepler arası mukayeseye yer veren eserlerde, müellifin kendi mezhebi dışındaki alimlerin görüşlerine yer verirken bazı hatalar yaptığı dikkati çekmiş ve bunun sebebi araştırılmıştır. Bu sebepler arasında mezhebî taassub, objektif olamama, diğer mezhebin ana kaynaklarına ulaşamama, kavram kargaşasının ortaya çıkardığı hatalar, herhangi bir kaynağa dayandırılmadan zihindeki kanaatle yetinme gibi durumlar sayılabilir.¹ İbn Rüşd'dün de *Bidāyetü'l-müctehid* adlı eserinde, İmam Şâfi'î'nin görüşlerini verirken bazı hatalara düştüğü bilinmektedir. Ancak bu hataların daha çok

* Prof. Dr. Orhan Çeker'in danışmanlığında Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enst.'nde hazırlanmış bulunan yüksek lisans tezi eas alınarak oluşturulmuştur.

¹ Konu ile ilgili bir araştırma için bk. Saffet Köse, "Bir Mezhebe Mensup Olan Alimlerin Eserlerinde Diğer Mezhep Görüşleri", *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku*, İstanbul 2004, s. 335-368.

kanaatiyle hareket ettiği ve “tahminimce” dediği meselelerde ortaya çıktığı görülmektedir. *Bidâyetü'l-Müctehid*'de İmam Şâfiî'ye ait 1068 görüşten 22'sinin hatalı olduğu tespit edilmiştir.

Bu makalede takip edilen metod şudur. İlk etapta *Bidâyetü'l-müctehid*'de İmam Şâfiî'ye ve Şâfiîlere atfedilen görüşler tespit ve tasnif edilmiş, daha sonra bu görüşlerin Şâfiî kaynaklardaki durumu araştırılmıştır. Bu çerçevede ilk etapta Şîrâzî'nin “*el-Mühezzeb*”i ile İmam Nevevî'nin “*el-Minhâc*”ı ve onun şerhi olan Şîrbînî'nin “*Muğni'l-muhtâc*”ı esas alınmıştır. Bu kaynaklarda bulunamayan görüşler için mezhebin imamı Şâfiî'nin “*el-Ümm*”üne, Mâverdî'nin “*el-Hâvi'l-kebir*”ine ve Nevevî'nin “*Ravzatü't-tâlibîn*”inin yanısıra diğer Şâfiî kaynaklarına müracaat edilmiştir. Hatalı bulunan görüşler özellikle Şâfiî'nin “*el-Ümm*”ü başta olmak üzere diğer ana kaynaklardan teyid edilmiştir.

Çalışma sistematığı olarak da şöyle bir yol izlenmiştir: Önce *Bidâyetü'l-Müctehid*'de İmam Şâfiî'ye atfedilen görüş turnak içerisinde verilmiştir. Daha sonra İmam Şâfiî'nin hatalı olarak tespit edilen görüşü doğru olan şekliyle verilmiştir.

HATALI OLARAK NAKLEDİLDİĞİ TESBİT EDİLEN GÖRÜŞLER

-İbn Rüşd'ün “İmam Şâfiî'ye göre tahminimce köpeğin kendisi değil salyası necistir” şeklindeki ifadesi hatalıdır. İmam Şâfiî'ye göre köpeğin sadece salyası değil kendisi de necistir. Yani domuz gibi *necisü'l-ayn*'dir. Köpeğin dokunup necis ettiği nesne bir defa toprakla olmak üzere yedi defa su ile yıkanmalıdır.²

- “Hz. Peygamber'in (sas) bir yiyeceğe düşen sineğin o yiyeceğe daldırılmasına dair emri ‘kanı bulunmayan havyan ölülere necis değildir’ diyenlerin delilidir. İmam Şâfiî buna cevap olarak şöyle demektedir: ‘Bu hüküm yalnız sineğe mahsustur. Çünkü Hz. Peygamber (sas) buna sebep olarak bir kanadında hastalık bir kanadında da şifa bulunduğunu ifade etmiştir. İmam Şâfiî sineğin tahir olması için kansız bir hayvan olduğunu sebep göstermeyi ayrıca ayetin mefhumu ile sürdürmeye çalışmıştır. “*Kesilmeden ölen murdar hayvan ve kan size haram kılındı.*”³ Zira ayetin zahirinden kesilmeden ölen hayvan ile kanın birbirinden ayrı iki necis çeşidi oldukları anlaşılmaktadır. Bunlardan biri kesmekle helal oluyor ki bunun eti yenilen hayvan olduğunda ittifak vardır. Diğeri de hakkında kesmek diye bir şey düşünülmeyen hayvanın kanıdır. Şu halde birbirinden ayrı olan bu iki

² İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (thk. Ferid Abdülaziz), Kahire 1425/2004, I, 36; Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Ma'rife), I, 18-19; Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Minhâcu't-tâlibîn*, Beyrut, 1424/2003, I, 86.

³ Bakara (2), 173; Maide (5), 3; Nahl (16), 115.

şey tek şey kabul edilemez ki kesilmeden ölen hayvanda kan kaldığı için hayvan necistir, denilebilsin." Bu görüş mezhepte karşılığını bulmamaktadır. Bu görüşe göre İmam Şâfiî sinek kansız bir havyan olduğu için değil, kanadında zehir ve şifanın bulunması nedeniyle necis olmadığını söylüyor. Oysa Şâfiî mezhebinde canlı iken bir organı koparıldığında akıcı olmayan sinek veya sivrisinek gibi hayvanlar pis maddelerden istisna edilmiştir. Meşhur kavle göre akıcı kanı olmayan hayvanların düştüğü sıvı madde pis olmaz. Görüldüğü gibi pis olmamak akıcı kanı olmamaya bağlanmıştır. Halbuki yukarıdaki görüşte İmam Şâfiî buna karşı çıkmaktaydı.⁴

- "İmam Şâfiî'ye göre küsûf namazının kıyamlarının hepsinde Fatiha okumakla beraber birinci kıyamda Bakara sûresini, ikinci kıyamda Âl-i İmran sûresini, üçüncüde Bakara sûresinden yüzelli, dördüncüde elli ayet kadar okumak müstehaptır." Bu görüş hatalıdır. İkinci kıyamda Âl-i İmran sûresinin okunacağına dair bir şeye rastlayamadık. Doğrusu şu şekildedir: Birinci kıyamda Bakara sûresi, ikinci kıyamda Bakara sûresinden ikiyüz ayet, Bakara sûresinden olmak üzere üçüncü kıyamda yüzelli, dördüncüde yüz ayet okunur.⁵

- "İmam Şâfiî, imamın ölünün neresinde durması hususunda bir sınır koymamıştır." Bu görüş hatalıdır. Çünkü imam cenaze erkek ise başı hizasında, kadın veya hünsâ ise kuyruk sokumu hizasında durur.⁶

- "İmam Şâfiî'ye göre i'tikâf için özel ameller ancak namaz kılmak, Allah'ı zikretmek ve Kur'an okumaktan başka bir şey olamaz." Bu görüş hatalıdır. Çünkü i'tikafa giren kişi için namaz, Allah'ı zikretmek ve Kur'an okumanın yanı sıra câiz olan başka ameller de yapmak mümkündür. Mesela hasta ziyareti için dışarı çıkmak, evlenmek ve evlendirmek de câizdir. Çünkü bunlar ibadettir. Kur'an-ı Kerim dışında bir şeyler okumak, ilim tedarik etmek de câizdir. Çünkü tüm bunlar hayrın arttırılmasıdır.⁷

- "İmam Şâfiî'ye göre tavafın ilk üç şavtında *remel* yapmayana kurban lâzım gelir." Bu görüş hatalıdır. Remeli terk edene bir şey lâzım gelmez. Remeli özürsüz bir şekilde terk etmek mekruhtur. İlk üç şavtta remeli terkeden diğer dört şavtta bunları kaza etmez.⁸

- "İmam Şâfiî'ye göre çocuğa da ganimetten hisse ayrılır." Bu görüş hatalıdır. Çocuğa ganimetten hisse verilmez *radh* verilir. Radh, imamın takdir

⁴ İbn Rüşd, I, 83-84; Nevevî, I, 36-37.

⁵ İbn Rüşd, I, 222; Şîrâzî, Ebû İshak, *el-Mühezzeb*, Kahire, ts. (Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî), I, 122; Nevevî, I, 430-431.

⁶ İbn Rüşd, I, 250; Nevevî, *Minhâc*, I, 472; a.mlf., *Ravzatü'l-tâlibîn*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), I, 637.

⁷ İbn Rüşd, II, 76; Şîrâzî, I, 192, 194.

⁸ İbn Rüşd, II, 106,137; Şâfiî, II, 190; Şîrâzî, I, 223; Şîrbînî, Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc*, Beyrut, 1424/2003, I, 658.

edip verdiği ve gazinin hissesinden az olan mala denir. Baskın görüşe göre radh ganimetçiler için ayrılan beşte dört (4/5) hisseden verilir.⁹

- “Zannedersem kimisi de ‘fey’in tamamı ganimetin 1/5’inin verildiği 5 sınıfa taksim edilir’ demiştir. Tahminime göre bu İmam Şâfiî’nin görüşüdür.” Bu görüş hatalıdır. Çünkü İmam Şâfiî’ye göre fey 5’e bölünür. Sadece bir hissesi ganimetin 1/5’inin verildiği sınıfa dağıtılır. Geriye kalan 4 hisse imamın içtihadına bağlıdır.¹⁰

- “İmam Şâfiî’ye göre kardeş olan iki cariyeyi bir arada bulundurma ancak birini satın alma ve diğerini nikahlama yoluyla câiz olabilir.” Bu görüş hatalıdır. Bu şekilde yaparsa câiz olmaz. Çünkü aynı su iki kız kardeşin rahminde toplanamaz. Bir kimse bir nikah altında bulundurulmaları haram olan kadınlardan birini temlik eder sonra bu temlik ettiği cariye kız kardeşini nikahı altına alırsa veya bunun tersini yaparsa nikahladığı kadın kendisi için helal olur, diğeri ise haram sayılır.¹¹

- “İmam Şâfiî’ye göre kölenin nikahı altında iken âzâd edilen cariye nikahını kocası ona temas etmemişse bozabilir, yoksa bozamaz.” Bu görüş hatalıdır. Zifaktan önce de sonra da feshedebilir, eğer önce feshederse mehir düşer; eğer sonra feshederse bu durumda bakılır, eğer âzâd zifaktan sonra ise *mehr-i müsemma*, önce ise *mehr-i misil* alır.¹²

- “İmam Şâfiî’ye göre üç talak ile boşanan kadını yeni koca fâsid bir nikahla veya câiz olmadığı bir vakitte dahi nikahlasa eski kocasına helal hale gelir.” Bu görüş hatalıdır. Hür kimsenin üç talakla boşadığı karısı ile tekrar evlenebilmesi için bundan sonraki nikah akdinin sahih olması gerekir. Fâsid nikahta şüphe ile cima yahut cinsel ilişki ile kadın helal olmaz. Çünkü Allah helal kılmayı nikaha bağlamıştır. O da sahih nikahtır.¹³

- “İmam Şâfiî’ye göre kadın hayız yaşında olmasına rağmen hiç adet görmemişse iddet olarak hayızdan ümit kestiği yaşa varıncaya kadar bekler, sonra üç ay daha bekler, sonra evlenir.” Bu görüş hatalıdır. Böyle bir kadın üç ay iddet bekler.¹⁴

- “İmam Şâfiî’ye göre bir yiyecek maddesini teslim almadan başka bir yiyecek maddesi ile değiştirmek câizdir.” Bu görüş hatalıdır. İmam Şâfiî’ye göre hiçbir malın teslim alınmadan önce satışı câiz değildir.¹⁵

⁹ İbn Rüşd, II, 154; Nevevî, *Minhâc*, III, 134; Şirbîni, III, 134.

¹⁰ İbn Rüşd, II, 172; Şirâzî, II, 246-247, 249; Nevevî, III, 119-126.

¹¹ İbn Rüşd, III, 64; Şirâzî, II, 43; Nevevî, III, 232; Şirbîni, III, 232.

¹² İbn Rüşd, III, 76; Şirâzî, II, 51; Şirbîni, III, 269.

¹³ İbn Rüşd, III, 107; Nevevî, III, 234; Şirbîni, III, 234.

¹⁴ İbn Rüşd, III, 110-111; Şirâzî, II, 144.

¹⁵ İbn Rüşd, III, 161; Şâfiî, III, 36; Nevevî, II, 93.

- "İmam Şâfiî'ye göre sermayeyi işleten kimsenin ortaklık malından bir şeyi sermaye sahibine normal bir fiyata satması câizdir, aşırı fiyatla satış ise câiz değildir." Bu görüş hatalıdır. İmam Şâfiî'ye göre hiçbir şekilde satamaz.¹⁶

- "İmam Şâfiî'ye göre ev arsalarında şuf'a yoktur." Bu görüş hatalıdır. Ev arsalarında şuf'a vardır.¹⁷

- "İmam Şâfiî'ye göre bulunmuş malın (lukata) kendisine ait olduğunu iddia eden şahıs alametlerini söylese de delil getirmediği bu mal kendisine verilemez." Bu görüş hatalıdır. Eğer alametleri söylese ağırlıklı görüşe göre teslimi vacip olmamakla birlikte kendisine teslimi câizdir.¹⁸

- "İmam Şâfiî'ye göre kâifler iki kişiden az olursa sözleri kabul olmaz." Bu görüş hatalıdır. Kâifin birkaç kişi olması şart değildir, bir kâif yeterlidir. Sözüden emin olunan müslüman, adil, tecrübeli, hür kâifin sözü makbuldür.¹⁹

- "İmam Şâfiî'ye göre annenin dövülmesinden dolayı ölümü sonucunda ölü olarak düşen çocuk için dövene diyet (gurre) lâzım gelmez." Bu görüş hatalıdır. İster sağ olarak isterse ölü olarak düşünün bu çocuğa bir gurre gerekir. Gurre köle yahut cariye'dir.²⁰

- "İmam Şâfiî, her asabeye diyetten ne kadar lâzım geldiği konusunda zengine bir dinar, fakire yarım dinar lâzım gelir, demiştir. İmam Şâfiî'ye göre bu yakınlıklarına göre olur." Bu görüş hatalıdır. İmam Şâfiî'ye göre âkileden zengin olanlar yarım dinar altın yahut onun kadar bir bedel orta halli olanlar dörtte bir dinar öderler.²¹

- "İmam Şâfiî'ye göre birden çok kişilerin çaldıkları şey aralarında taksim edildiği zaman herbirinin hissesi nisabtan aşağı düşse bile birlikte çaldıkları şeyin tamamı nisabı buluyorsa her birine *hadd* uygulanır, çünkü çalınan malın tamamı hırsızlık nisabını bulmaktadır." Bu görüş hatalıdır. İki kişi ancak iki nisab miktarı malı ortaklaşa çalarlarsa *hadd* uygulanır, aksi halde uygulanmaz. Çünkü nisab herbiri için ayrı ayrı hesaplanır."²²

- "İmam Şâfiî'ye göre kölenin ölüm yahut bir organının kesilmesini gerektiren bir suç hakkındaki ikrârı geçerli değildir. Çünkü köle efendisinin malıdır." Bu görüş hatalıdır. Çünkü kölenin cezayı gerektiren durumlarda ikrârı kabul edilir.²³

¹⁶ İbn Rüşd, IV, 25; Nevevî, II, 427.

¹⁷ İbn Rüşd, IV, 42; Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebir*, Beyrut 1994, VII, 228-229; Şîrâzî, I, 377.

¹⁸ İbn Rüşd, IV, 90; Şîrâzî, I, 431; Nevevî, II, 564-565; Şîrbîni, II, 565.

¹⁹ İbn Rüşd, IV, 143; Şâfiî, VI, 247; Nevevî, IV, 618.

²⁰ İbn Rüşd, IV, 198; Şâfiî, VI, 107; Nevevî, IV, 125.

²¹ İbn Rüşd, IV, 196; Şâfiî, VI, 116.

²² İbn Rüşd, IV, 236; Nevevî, IV, 198; Şîrbîni, IV, 198.

²³ İbn Rüşd, IV, 237; Nevevî, II, 323.

- “İmam Şâfiî’ye göre şahitlerin yalan söylediğinin sonradan anlaşılması halinde eğer şahitlikleri ile bir mal zayi olmuş ise şahitler ister bilerek isterse yanılarak yalan söylemiş olsunlar, şahitlikleri ile zayi ettikleri malın bedelini ödemek zorunda değillerdir.” Bu görüş hatalıdır. Bir mal için şahitlik edenler şahitliklerinden dönerlerse baskın görüşe göre borçlu duruma düşerler. Bütün şahitler şahitliklerinden dönerse zâyi ettikleri malın bedeli kendilerine bölüştürülerek tazmin ettirilir. Bir kısmı döner de iki kişi şahitlik ederse borçlu duruma düşmezler. Zayıf kavle göre herbiri kendisine düşen hisseyi ödemekle yükümlü olur.²⁴

SONUÇ

Bidâyetü’l-müctehid, herhangi bir mezhebi savunma veya eleştirme amacı olmadan, yeterli donanıma sahip bulunan okuyucuya ictihad melekesi kazandırmak amacıyla yazılmış bir kitaptır. İbn Rüşd, mensubu olduğu Mâlikî mezhebini diğer mezheplere üstün tutma çabası içinde olmadığı gibi, diğer mezhepleri haksız çıkartma gibi bir gayretin içinde de değildir.

Bu eserin en başta gelen özelliği İslam Hukuk Tarihi içerisinde kendi dönemine kadar tespit edebildiği tüm ihtilafî fikhî meseleleri, bu meseleler hakkındaki değişik görüşleri ve bu görüşlerin ihtilaf noktaları ve sebeplerini zikretmesidir. Görüşleri verirken ilk sırada İmam Mâlik’in görüşü yer almaktadır. Daha sonra da herhangi bir sıra gözetilmeden Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve diğer müctehidlerin görüşlerine yer verilmektedir. İmam Mâlik’in görüşlerinin önce verilmesi İbn Rüşd’ün Mâlikî olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak İbn Rüşd’ün böyle bir yol izlemesi onun mezhebî taassub içinde olduğunu göstermez. İbn Rüşd, tüm görüşleri mantıklı ve objektif olarak değerlendirir, kendisine göre daha kabule şayan olarak ön plana çıkan görüş hangi imama ait olursa olsun bunu ifade etmekten çekinmez. Bu sebeple diğer mezheplerin görüşlerini tasvib ettiği de olmuştur. Gerek kendi mezhebinin gerekse diğer mezheplerin ileri sürdükleri görüşleri beğenmediği zaman mezhep ayrımı yapmaksızın ‘bu anlamsız bir yorumdur’, ‘zayıf bir görüştür’, şeklinde eleştiriden de kaçınmamıştır. Görüşler arasında tasvib ettiği bir görüş bulunmadığı zaman bizatihî kendi görüşünü de belirttiği olmuştur. Özellikle dini ilimler dışındaki diğer disiplinlere de hâkim olması ona geniş bir ufuk kazandırmış ve meselelere farklı bir yaklaşım getirmesini sağlamıştır. Örneğin çocuğun babaya ilhak olma süresinin en uzununu hakkında mezhep görüşlerinden sıyrılıp bu meselede adet ve tecrübeye başvurmanın gerekliliğini savunmuştur. Zira ona göre hüküm nadiren vaki olan olaylara göre değil, her zaman vuku bulan normal olaylara göre

²⁴ İbn Rüşd, IV, 257; Nevevî, IV, 581-582.

verilmelidir. Bir gebelik süresinin yıllarca sürmesi belki de nadir değil muhaldir.

İbn Rüşd gerek kendi fikrini gerekse tercihini belirtirken 'Allahu a'lem' tabirini kullanmaya özen göstermiştir.

Birçok konuda İmam Mâlikî'nin veya Mâlikîlerin görüşlerini eleştirmesinden hareketle genelde mezhebî bir taassuba sahip olmadığı görülse de bazen de taassub sayılmayacak ölçüde kendi mezhebini savunduğu da olmuştur. Bazen de Mâlikî Mezhebine mensup oluşundan dolayı kitap, yer yer Mâlikî mezhebinin görüşlerini derinlemesine inceleyen bir fıkıh kitabı hüviyetine bürünmüştür. Yani mezhepler arası hilaf mezheb içi hilafa dönüşmüştür. Bir konuda diğer mezheplerden hiç kimsenin görüşüne değinilmeden, sadece İmam Mâlik, İbnü'l-Kâsım, İbnü'l-Mâcîşûn, Asbağ, İbnü'l-Mevvâz, Eşheb, Sahnûn gibi mezhep alimlerinin kendi arasındaki ihtilaflarına yer verilmiştir. Müflisin malının satılabildiği borçlar, gasb gibi konular buna örnek olarak gösterilebilir. Bazen de İbn Rüşd, farklı görüşlerin ihtilaf noktalarını sıralamakla yetinip bu görüşlerin kimlere ait olduğuna değinmemiştir. Kimisi şöyle der, kimisi böyle der gibi bir tarzda meseleyi işlemiştir. İstihkak konusunu buna örnek gösterebiliriz. Bazen de Irak uleması, Medine fukahâsı, Kûfe fukahâsı gibi genel ifadelerle yetinmiştir.

Bidâyetü'l-müctehid furû' fıkıh sistem ve disiplini içerisinde yazılmış ise de görüşlerin ve ihtilafların kaynağını vermesi, alakalı olduğu usûlî kaideyi ve tartışmayı belirtmesi itibariyle çok yönlü bir eserdir. Eserde usûl, furû' ve hîlâfiyâtın içiçe olduğu görülür. Zaten kitabında İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*'in furû' kitabı olmadığını ve fıkıhın tartışılan tüm konularını içermediğini belirtmektedir. Nitekim "Bu babta furû' meseleler çoktur. Ancak biz fukahâ arasında meşhur olup usulle ilgili olanlarına değindik", "bu kadarı maksadımız için kâfidir" gibi açıklamalara rastlamaktayız.

İbn Rüşd başarılı ve üstün özelliklere sahip bir eser ortaya koymuş olmakla birlikte diğer mezheplerin görüşünü verirken bazen de hataya düşmekten kurtulamamıştır. Biz çalışmamızda İbn Rüşd'ün İmam Şâfiî'nin görüşlerini verirken gerek kendinden gerekse farklı nedenlerden kaynaklanan hataları incelemeye çalıştık.

Eseri İbâdât, Münâkehât-Müfârakât, Muâmelât ve Ukûbât olmak üzere dört bölümde incelemeye çalıştık. Birinci bölüm olan İbâdât'ta 467 görüş incelenmiş olup 8 hatalı görüş tespit edilmiştir. Bu hatalar abdest, necâsetten temizlenme, namaz, cenaze, i'tikâf, hac ve cihâd konularında bulunmaktadır. İkinci bölüm olan münâkehât-müfârakât'ta 158 görüş incelenmiş olup 4 hatalı görüş tespit edilmiştir. Bu hatalar nikah ve talak konularındadır. Üçüncü bölüm olan muâmelât'ta 322 görüş incelenmiş olup 5 hatalı görüş tespit edilmiştir. Bu hatalar büyü', kırâd (mudârebe), şüf'a,

lukata ve ferâiz konularında bulunmaktadır. Dördüncü bölüm olan ukûbât'ta 121 görüş incelenmiş olup 5 hatalı görüş tespit edilmiştir. Bu hatalar diyât, serika ve akdiye konularında bulunmaktadır. Böylece incelenen toplam görüş sayısı 1068 olup tespit edilen toplam hatalı görüş sayısı 22' dir.

Bir mezhebe müntesib bir alim başka mezheplerin görüşünü naklederken çeşitli hatalara düşebilir. Bunların sebepleri arasında mezhebî taassub, objektif olamama, diğer mezheplerin ana kaynaklarına ulaşamama, ıstılah farklılığından doğan hatalı anlamalar, müellifin aldığı tâli kaynağın ana kaynaktaki bilgiyle uyuşmaması gibi başlıklar sayılabilir.

İbn Rüşd'ün eserinde diğer mezhep imamlarına dair düştüğü hataların mezheb taassubu ve objektif olamama gibi sebepten kaynaklanmadığı açıktır. İbn Rüşd'ün İmam Şâfiî'nin görüşlerine dair yaptığı hatalı tespitler genelde Şâfiî bir kaynağa dayandırmadan tahmin yoluyla verdiği görüşlerdir. Hatalar daha çok "tahminimce", "bildiğim kadarıyla", "usulü gereği bunun hükmünün şu şekilde olması gerekir", "onun usûlüne bu daha uygundur" şeklindeki cümlelerle başlayan görüşlerde ortaya çıkmaktadır.

İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid* adlı eseri çeşitli hatalar bulunmakla birlikte genel olarak güvenilir bir kitaptır. Eserin tanıtımında bahsettiğimiz üzere *Bidâyetü'l-müctehid* binlerce fikhî meseleyi çok sayıda alimin görüşleri, ittifakları, ihtilafları ve dayanaklarına yer vererek inceleyen bir eser olması bakımından cüz'î sayıda hata kaçınılmaz olmaktadır.

AYNI FIKHÎ MESELEDE

AHMED B. HANBEL'DEN NAKLEDİLEN FARKLI GÖRÜŞLER (EL-MUĞNÎ ÖRNEĞİ) *

İsa ATCI**

The different points of view narrated from Ahmed b. Hanbel concerning the same Jurisprudence (Fıqh) problem (example of al-Mughni)

The founder of the Hanbali Mazhab, Imam Ahmed b. Hanbal (d. 241/855), has occupied Hadith Science, Fıqh Science and gave a lot of fatwas (rulings) in many subjects. However, we face two, three, four, even five different points of view which were narrated from him regarding the same subject.

The book "al-Mughni ala Mukhtasari'l-Hiraki" is a well known fundamental book of Hanbali Mazhab.

This study consists of an introduction and four chapters: In the introduction chapter, Ahmad b. Hanbal's life, works and scientific personality will be elaborated. His different points of view regarding the same subject will be explored in the following chapters such as trio rumours in the first chapter; quarter rumours in the second chapter; and finally quintet rumours in the third chapter.

GİRİŞ

Mezhep İmamlarının fıkhî görüşleri, kendi yazdıkları ve talebelerinin vefatlarından sonra derleyip topladığı eserler vasıtasıyla sonraki nesillere aktarılmıştır. Muayyen bir mezhebi anlatan eserler yazıldığı gibi farklı görüşleri mukayese eden eserler de kaleme alınmıştır. Çalışmamıza mesned teşkil eden İbn Kudâme el-Makdîsî'ye (v.620/1223) ait *el-Muğni* isimli eser de bu türün en güzel örneklerindedir.

Fıkhî meselelerin pek çoğunda Hanbelî Mezhebi'nin imamı Ahmed b. Hanbel'den aynı meselede iki, üç, dört hatta beş farklı görüş nakledilmiştir. Söz konusu rivayetler, müteâhhir Hanbelî fukahası tarafından tespit edilmiş olmakla birlikte Hanbelî kaynaklarda dağınık olarak bulunmaktadır.

* Prof. Dr. Orhan Çeker'in danışmanlığında Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enst.'nde hazırlanmış bulunan yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Selçuk Üniv. Sosyal Bil. Enst. İslâm Hukuku Doktora Öğrencisi, Diyanet İşl. Başk. Konya-Yunak İlçe Vaizi, isakonevi@hotmail.com

Dirayetli bir Hanbelî fâkihi olan İbn Kudâme *el-Muğnî* isimli eserinde tabii olarak Ahmed b. Hanbel'in mezhep ve ictihadlarına da genişçe yer vermiştir. Biz bu çalışmamızda Hanbelî Mezhebin'in en kapsamlı kitaplarından biri olarak kabul edilen bu eserden faydalanarak, Ahmed b. Hanbel'den nakledilen çoklu (farklı) rivayetleri tespit etmeyi hedefliyoruz.

Çalışmamızda, 458 iki'li rivâyet, 61 üç'lü rivâyet, 8 dört'lü rivâyet ve 2 tane beş'li rivâyet tespit ettik. Altı veya daha fazla rivâyete rastlamadık. Yüksek Lisans tezimizden özetlediğimiz bu çalışmamızda bütün farklı görüşleri vermemizin konuyu çok uzatacağı kaygısıyla Ahmed b. Hanbel'den gelen 3, 4 ve 5'li rivayetleri verip, tesbit ettiğimiz 2'li rivayetlere dokunmayacağız.

A. AHMED b. HANBEL

1. Hayâtı

Ebu Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, Horasan ve Irak'ın fethinde büyük rol oynayan Benû Şeyban kabilesine mensuptur. Önceleri Basra'da oturan ailesi daha sonra Merv'e gitmiştir. Dedesi Hanbel b. Hilal, Emeviler devrinde Serahs valisi idi.

Ahmed b. Hanbel 20 Rebî'u'l-Evvel 164/23 Aralık 780 tarihinde dünya'ya gelmiştir.¹ Soyu Nezâr İbn Mead'da Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşıp, Hz. İsmail'e kadar uzanmaktadır.²

Kur'ân-ı Kerimi ezberledikten ve Bağdatlı âlimlerden bir müddet gramer ve fıkıh okuduktan sonra hadis öğrenmeye başladı. İlk hocalarından biri, kendisinden pek çok hadis yazdığı tanınmış muhaddis Hüseyim b. Beşir (v.183/799) olup, diğer hocaları arasında Süfyân b. Uyeyne (v.198/813), Yahya b. Said el-Kattan (v.198/813), Abdurrahman b. Mehdi (v.198/813), İmam Şafi'î ve Abdurrezzak b. Hemmam (v.211/857) gibi âlimler bulunmaktadır. Talebeleri arasında; Buhâri (v.256/869), Müslim (v.261/875), Ebû Dâvûd (v.275/889), Tirmizî (v.279/892), Nesâî (v.303/915), Yahya b. Maîn (v.233/848), Ali b. Medînî (v.234/849), iki oğlu Salih ve Abdullah (v.290/903) bulunmaktadır. Hocaları İmam Şafi'î, Abdurrezzak es-San'ânî (v.211/827) ve Abdurrahman b. Mehdî de kendisinden hadis dinlemişlerdir. Yalnız İmam Şafi'î onun adını açıkça söylemek yerine "güvenilir kimse bana rivayet etti" demeyi tercih etmiştir.³

¹ İshak b. Mansur, *Mesâilu'l-İmam Ahmed İbn Hanbel*, 17; Mevsûatu a'lâmi'l- fikri'l-İslâmî, "el-İmam Ahmed b. Hanbel", s. 48.

² Ebu Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I, 8; Ebu'l-Ayneyn, Bedrân, *Târihu'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 144.

³ Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel" *DİA*, II, 75.

İmam Şafi'î, Iraklılarla yaptığı bir münakaşada ele aldığı konuya dair hiçbir hadis hatırlayamadığını söyleyince, O'na aynı konuda üç hadis okuyan talebesi İbn Hanbel'e sahih hadisleri kendisinden daha iyi bildiğini itiraf etmiş ve kendi kanaat ve fetvalarının aksine sahih bir hadise rastlarsa haber vermesini istemiştir.⁴

Ahmed b. Hanbel'in şahsi ve ilmî hayatının gelişmesinde *mihne* olayının önemli etkisi olmuştur. Abbasi halifesi Me'mûn (v.218/833) hilâfetine sonuna doğru Mu'tezile imamlarından Bîsr b. Gıyâs el-Merîsî (v.218/833) ve baş kadı Ahmed b. Ebî Duâd'ın (v.240/854) etkisiyle Kur'ânın mahlûk olduğu iddiasını kabul etmeleri için bütün bilginleri zorlamaya başlamıştı. Bu arada söz konusu iddiayı kabul etmeyen Ahmed b. Hanbel çeşitli sorgulardan sonra Muhammed b. Nuh ile birlikte Tarsus'ta bulunan Me'mûn'un huzuruna zincire bağlı olarak götürülmüş, Rakka'da Me'mûn'un ölüm haberi üzerine tekrar Bağdat'a gönderilmiş ve Yâsiriyye, Dâru Umâre ve Dârü'l-Mevsil'de hapsedilmiştir. Mu'tasım'ın hilâfeti sırasında da (218–227/833–842) devam eden iki yıllık zindan hayatından sonra bir köşeye çekilen İbn Hanbel hadis dersi vermekten alıkonulmuş, Vâsık'ın (v.227/842) hilâfeti döneminde (227–232/842–847) ise bazı dersler vermekle beraber yine de münzevi hayatına devam etmiştir.

Mütevekkil'in (232–247/847–861) Sünnîliğe eski itibarını vermesinden sonra eğitim ve öğretim faaliyetlerine tekrar başlayan Ahmed, Halife Mütevekkil'in kendisine karşı yumuşak tavırlarına ve çeşitli ihsanlarda bulunma arzusuna rağmen, idarecilerden uzak durmaya ve mütevâzi şartlar içerisinde yaşamaya devam etmiştir.

Yaklaşık yetmişyedi yaşında 12 Rebû'l-Evvel 241/31 Temmuz 855 tarihinde vefat ederek Bağdat'taki şehitler kabristanına defnedilmiştir.⁵

İbn Hanbel'in her iki hanımından Abdullah (v.290/902) ve Salih (v.266/879) isimlerinde birer oğlu olmuştur. Ayrıca bir cariyesinden de bizce tanınmayan altı çocuğu olmuştur.⁶

2. İlmî Kişiliği

Ahmed b. Hanbel İslâmi ilimlerin birçok dalında ilim sahibi olmasının yanında özellikle hadis ve fıkıh alanında çalışmalar yapmış ve yaşadığı dönemdeki insanları etkilediği gibi ölümünden sonra da yüz yıllar boyunca ilim ehli üzerinde derin bir etkiye sahip olmuştur. Akranları ve kendisinden sonra yaşamış olan ilim ehli ondan övgüyle bahsetmişlerdir.

⁴ Ebu Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I, 12–13.

⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, I, 465; Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, s. 38–39.

⁶ Laoust, H., "el-İmam Ahmed b. Hanbel", 21.

2.1. Hadisçiliği: Ahmed b. Hanbel, hayatını hadise göre tanzim etmiş, yazdığı her hadis ile mutlaka amel ettiğini söylemiş, kendisinden istenen fetvaları da hadise dayanarak vermiştir. Örnek davranışlarıyla İbn Hanbel'in takdirini kazanmış olan muhaddis ve zahid Abdulvahhab b. Abdilhakem el-Verrâk ona 60.000 fetva sorulduğunu ve hepsini de "haddesenâ" ve "ahberenâ" diyerek hadislerle cevaplandırıldığını söylemiştir. Ebu Zür'a er-Râzî'nin (v.264/878) birlikte yaptıkları müzakerelerde tesbit ettiğine göre Ahmed b. Hanbel mükerrerleriyle birlikte 700.000 (veya bir milyon) rivayeti ezbere bilmekteydi. Oğlu Abdullah da Onun bir milyon rivayet derlediğini ve yazdığı her rivayeti ezberlemeyi prensip edindiğini söylemektedir.⁷

İmam Ahmed'e göre, fakih sayılabilmek için iyi bir muhaddis olmak ve en az 400.000 rivayeti bilmek ve sıhhatinden emin olunmayan rivayetlerle fetva vermekten sakınmak gerekir. O'nun sahih hadisleri iyi bilmesine rağmen "el-Müsned"inde bazı zayıf hadislerin bulunması, söz konusu eserine malzeme toplarken ortaya koyduğu kabul şartlarından kaynaklanmaktadır.⁸

Ahmed b Hanbel kendisiyle şöhret bulduğu *el-Müsned* isimli eserini 36 yaşındayken oluşturmaya başlamıştır. Tasnif etmeyi kerih gördüğü için bir araya toplamamış ve derlememiştir. Oğlu Abdullah'a rivayet etmiş ve O' da babasının ölümünden sonra kendi hocalarından duyduğu sahih hadisleri de ekleyerek tasnif etmiştir.⁹

el-Müsned'de kendi ifadesiyle sahih olarak kabul edilebilen hadisler mevcuttur. Tirmizi'nin ifadesiyle, sahih hadislerle hasen hadislerdir. Ancak çok daha sonraları hadis kritiği en son sertliğine ulaştığı zaman, İbn Hanbel mevzû hadislere yer vermekle itham edildi. İbn Teymiyye (v.728/1327), İbn Hacer el-Askalânî (v.852/1448) gibi birçok hadisçiler bu ithama karşı çıktılar. Hâkim olan fikre göre, el-Müsnedde *sahih* hadislerin yanı sıra, kabul edilemez denilemeyecek *hasen* ve ya *garib* hadisler de mevcuttur.¹⁰

2. 2. Fıkıhçılığı: Ahmed b. Hanbel'in hadis ilmindeki yüksek seviyesi herkes tarafından kabul edildiği halde fakih olup olmadığı, en azından kendisini takip eden birkaç asır boyunca tartışma konusu olmuştur. O'nu fakihler arasında zikretmeyen fıkıh tarihçileri ve mukayeseli fıkıh (hilâf) âlimleri arasında İbn Kuteybe (v.276/889), İbn Cerîr et-Taberî (v.310/923), Tahâvî (v.321/932), Debûsi (v.430/1039), İbn Abdilber (v.978/1070) Gazâlî (v.505/1111) gibi isimler yer almaktadır. Hanbelîlerin sert tepkilerine rağmen bu âlimleri zikredilen davranışa sevk eden iki sebep vardır: Bizzat Ahmed b.

⁷ Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel" *DİA*, II, 79.

⁸ Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, s.40-41.

⁹ *Mevsû'atu'l-Hadîrati'l-İslâmiyye*, "Ahmed b. Hanbel", s. 354.

¹⁰ Laoust, H., "el-İmâm Ahmed b. Hanbel", 27.

Hanbel'in bir fakih olarak değil muhaddis olarak bilinmesi için sarf ettiği gayret ve kendisinininki de dâhil olmak üzere *re'y*'in ve fikhın yazılmaması konusunda gösterdiği aşırı titizlik. Bu sebeplere, O'nun fikh dalında bizzat kaleme aldığı veya talebelerine yazdırdığı önemli bir eserinin bulunmaması da eklenince, ilk fikh tarihi ve hilaf yazarları O'na fakihler arasında yer vermemişlerdir.¹¹ Oysa Ahmed b. Hanbel müstakil bir müctehid olarak kabul edilmelidir. İbn Teymiyye'nin de işaret ettiği gibi O, birçok hadis yığını ve birçok üstattan aldığı fikirler içinde kendi özel doktrinini ortaya koydu. O'nu hukuktan birtakım kaideler çıkararak bir fakih değil de, Taberî gibi bir hadisçi olarak görmek iyi anlamamak olur.¹²

Ahmed b. Hanbel'i meşhur dört fikh mezhebinden birinin imamı yapan, O'na bu ölçüde bir fakih payesi veren haklı, tarihi sebepler vardır:

1. Sayıları az da olsa kendisine nispet edilen fikh kitapları mevcuttur (*Kitâbu's-Salât* bunların en meşhurudur).

2. Oğulları ve bizzat kendisinden ders alan öğrencilerinden başlayarak bunları takip eden nesillerin ondan rivayet ettikleri *mesâil* (Fikh problemlerine ait çözümler) onlarca cilde ulaşmaktadır.

3. İmam Ebû Yusuf (v.182/798), İbn Uyeyne ve İmam Şafii'den fikh dersleri almış, Şafii onun için "Bağdat'tan ayrıldığımda arkamda Ahmed b. Hanbel'den daha fakih birini bırakmadım" demiştir.

4. Hayatının sonlarına doğru kendisinden fikh mesailinin nakledilmesine ve bunların yazılmasına izin vermiştir.

5. Nihayet dört büyük fikh mezhebinden birisi O'na nisbet edilmiş bu mezhebin fikh ve usul kitaplarında O'nun fikh ilmindeki önemli ve müstakil yerini gösteren sayısız rivayete yer verilmiştir.¹³

İbn Hanbel, insanların hadisten yüz çevirip fıkha yönelecekleri, bir fakihin çeşitli zamanlarda aynı konuda değişik ichtihadlarda bulunabileceği ve bunları bir arada görenlerin zihinlerinin karışacağı, *re'y*'e dayalı fikhın Kitap ve Sünnet'in yerine geçeceği düşünce ve korkusundan hareket ederek hem kendisinden fikh ve fetva nakledilmesine hem de bunların yazılmasına şiddetle karşı çıkmıştır.¹⁴

İbn Hanbel, Şafii'den farklı olarak, metodik bir surette bir doktrin halinde eser vermeye çalışmadı. Öğretiminin derin anlamını fikhın tedvin edilmesine karşı bir tepki olarak açıklamak gerekir. İslâm hukuku, ilk haliyle müşterek bir yapı üzerine dayalı başlıca sözlü olarak nakledilen bir meslek idi. Ferdi görüş ayrılıklarına çok geniş yer verirdi. O'nu sistemli bir şekilde

¹¹ Karaman, Hayreddin, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 80.

¹² Laoust, H., "el-İmam Ahmed b. Hanbel", 22.

¹³ Karaman, Hayreddin, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 80.

¹⁴ Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, 51.

tedvin etmek, temsilcilerinden birisinin düşüncesini empoze ve tesbit etmek suretiyle onu dondurmak, tabiatını değiştirmekten başka bir şey değildi.¹⁵ Kaynaklar bu konuda O'nun en yakın öğrencileri ile tartıştığı, onları fıkıh ve rey yerine bunların aslı olan Kitap ve Sünnete yönelttiğini kaydetmektedir. Ancak bu tutumu sonuna kadar devam etmemiş, kendisine sorulan, hadis ile sahabe kavlinde açık cevabı bulunmayan binlerce meseleye cevap vermek mecburiyetinde kalmış, bunların emin kişiler tarafından yazılmasına da istemeyerek razı olmuştur.¹⁶

Ahmed b. Hanbel İmam Ebû Hanife'nin fikhını O'nun talebesi Ebû Yusuf'tan öğrenmiştir. Bir müddet Ebû Yûsuf'un ders halkasına katılmış ve re'y'e dayalı fikhı içeren bazı kitapları ondan okumuştur. Rey ile hüküm vermeyi doğru bulmadığı için bir müddet sonra ders halkasından ayrılmış ve bir daha da dönmemiştir. İmam'ın bu tavrında kuşkusuz dînî ilimlerin Kitap ve Sünnet'ten ibaret olduğunu düşünmesinin etkisi büyüktür.¹⁷

İmam Ahmed, Sufyan b. Uyeyne'den Hicaz fikhını ve kendisini çok etkileyen İmam Şafii'den h.185, 195–199 yılları arasında Şafii usul ve fikhını tahsil etmiştir.¹⁸ Şafii ile sadece bir defa h.195 yılında beraber olduğu rivayet ediliyorsa da¹⁹ yaygın kanaat daha uzun bir süre beraber oldukları yönündedir.

İmam Şafii: "Ahmed b. Hanbel, hadis, fıkıh, lugat, Kur'ân, alçak gönüllülük, zühd, vera ve sünnette İmamdır" demiştir.²⁰

Ahmed b. Hanbel'in fikhının dayandığı kaynaklar ve kullandığı metodoloji yalnızca kendisinden rivayet edilen çözümlerden çıkarılmamıştır; bunun yanında ondan doğrudan usule ait rivayetler de intikal etmiştir. İbn Hanbel'in birinci kaynağı Kitap ve Sünnettir. O, fikhî bir konuda böyle muteber bir *nass* görünce buna hiçbir re'yi, uygulamayı (ameli), kıyası, sahabe kavlini ve icmayı değişmezdi.²¹ O da Şafii gibi senedi sahih olan haber-i vahidle şartsız amel eden hadis ehlinin müctehidlerindedir.²²

İmam Ahmed fetva verirken şöyle bir usul takip ederdi: Meselenin hükmünü önce Kur'an ve Sünnette arardı. Nasslarda bir hüküm bulamadığında sahabe fetvalarına müracaat ederdi. Sahabeden iki farklı fetva nakledilmişse aralarında Kitap ve Sünnete en uygun olanı alırdı. Böyle bir tercih de bulunamazsa her iki görüşü de rivâyet eder, kendi rey'ine baş vurmazdı. Meselenin hükmünü kitabda sahih Sünnette ve Sahabe kavlinde

¹⁵ Laoust, H., "el-İmam Ahmed b. Hanbel", 24.

¹⁶ Karaman, Hayreddin, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 80-81.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, "Kitabu'l-İl" , د-ب ,

¹⁸ *Mevsüatu'l-Arabiyye*, "Ahmed b. Hanbel" , I, 492 .

¹⁹ Laoust, H., "el-İmâm Ahmed b. Hanbel" , s. 28.

²⁰ İshak İbn Mansur, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*, s. 17; Ebu Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I, 10.

²¹ Karaman, Hayreddin, "Ahmed b. Hanbel" , *DİA*, II, 81.

²² Hudârî, Muhammed, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 261.

bulamadığı zaman mürsel veya zayıf hadislerle amel ederdi. Böyle bir hadis de bulamadığı durumlarda zorunlu olarak kıyasa başvururdu.²³

Ona göre icma ancak kitap ve sünnetten delil olduğu zaman meydana gelmiş olur. Bu durumda delil icma değil bizzat Kitap veya sünnettir. Hükmü naslarda zikredilmemiş meselelerde icma, “bu konuda muhalif görüşü olan birisi bilinmemektedir” manasını ifade eder.²⁴ Ahmed b. Hanbel'e göre icma'nın meydana gelmesi ve bilinmesi Sahabeden sonraki dönemler için imkânsızdır.²⁵

Kıyası, meselenin hükmünü kitap, sünnet ve sahabe kavlinde bulamadığı zaman kullanmıştır. Mürsel veya daha sonraları hasen ismiyle anılacak olan zayıf hadisleri de kıyasa tercih etmiştir. Bunlardan başka İmam Ahmed, istishab, istihsan, mesâlih ve sedd-i zerî'a delillerini de kullanmıştır.²⁶

3. Eserleri

Ahmed b. Hanbel'in bizzat yazdığı tek eseri *el-Müsned*'dir. Eserde eski kaynaklarda 40.000'e yakın hadis bulunduğu söylenmekteyse de hadisleri numaralandırarak yapılan günümüz baskılarında 27.647 hadisin yer aldığı görülmektedir. Bu eser müsned türünün elde mevcut en kapsamlı örneğidir. *el-Müsned*, günümüze İmam Ahmed'in oğlu Abdullah, O'nun talebesi Ebu Bekir Ahmed b. Ca'fer el-Kattî ve İmam Ahmed'in yeğeni Hanbel b. İshak'ın rivayetleriyle gelmiştir. Abdullah ve el-Kattî esere bazı ilave hadisler eklemiştir. *Müsned*de bulunduğu iddia edilen zayıf hadislerin bu iki râvinin ekledikleri bölümlerde bulunması güçlü bir ihtimaldir. Abdullah babasının bizzat kaleme aldığı bu değerli eseri derleyip toparlamıştır.²⁷

Kendisi bizzat yazmış olmamakla beraber O'na atfedilen eserler, başta oğlu Abdullah olmak üzere Hanbelî imamlar tarafından ölümünden sonra kaleme alınmıştır. *Kitâbu's-Sünne*, *Kitâbu'z-Zühd*, *Kitâbu's-Salat*, *Kitâbu'l-Verâ'*, *er-Redd ale'l Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, *Kitâbu'l-Eşribe*, *el-'Akîde*, *Kitâbu'l-İmân*, *Kitâbu't-Tereccül*, *Kitâbu'l-İrcâ'*, *el-Mesâil*, *Kitâbu Fezaili's-Sahâbe* ve *Kitâbu'l-İlel ve Marifeti'r-Ricâl* bunlardandır. Ayrıca günümüze kadar gelip gelmediği bilinmeyen *et-Tefsîr*, *Kitâbu'l-Ferâiz* isimli iki kitabının daha olduğu rivayet edilmektedir.²⁸

4. Farklı Görüşler Rivayet Edilmesinin Sebepleri

²³ Ebu'l-Ayneyn, Bedrân, *Târihu'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 145.

²⁴ Karaman, Hayreddin, “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 81.

²⁵ Ebu Zehra, Muhammed, *İbn Hanbel*, s. 301.

²⁶ Karaman, Hayreddin, “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 81.

²⁷ Kandemir, M. Yaşar, “el-Müsned” *DİA*, XXII, 104

²⁸ Kandemir, M. Yaşar, “Ahmed b. Hanbel” *DİA*, II, 77-79.

Onun mezhebini rivayet edenlerin en meşhurlarından birisi “Esrem” lâkabıyla tanınan Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hanî'dir (v.260/874). Hanbelî Mezhebi fıkına ait *es-Sünen* ve hadîste *eş-Şevâhid* adlı kitapları biliniyor. Hanbelî Mezhebi ravilerinin diğeri bir meşhur siması da *Kitabu's-Sünen bi şevâhidi'l-hadîs* adlı eserin yazan Merûzlu Ahmed b. Muhammed b. el-Haccâc'dır. Üçüncü meşhur ravisi de arkadaşlarının ileri gelenlerinden olup, *Kitabu's-Sünen fi'l-fikh* isimli kitabın müellifi Merûzlu olup İbn Raheveyh künyesiyle bilinen, İshak b. İbrahim'dir (v.285/898).²⁹

Bu kişilerin yanı sıra Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini; Oğulları Salih ve Abdullah, İshak b. Mansur el-Kevsecü'l-Mervezî (v.251/865), Ebû Dâvûd es-Sicistânî (v.275/889), Ebû İshak İbrahim el-Harbî (v.285/898), Ebû Bekr el-Mervezî (v.275/889), Abdumelik el-Meymûnî (v.274/887), Muhennâ eş-Şâmî, Harb b. İsmail el-Kirmânî (280/893), Müsennâ İbn Câmî'i'l-Enbârî, Ebû Tâlib b. Humeyd (v.244/858) gibi sayıları yüzü geçen bir çok talebesi rivâyet etmiştir.³⁰

İmam Ahmed'den ayrılmayan bu talebelerinden sonra Ebu Bekir el-Hallâl (v.311/923) gelir. Bu zat İmam Ahmed'in görüşlerini cem etmek için bütün gayretini sarf etmiş, bu maksatla seyahatlere çıkmış ve birçok kitap te'lif etmiştir. Bu yüzden el-Hallâl talebelerinden sonra Ahmed b. Hanbel'in fikhının nâkili sayılmıştır.³¹ Kendisinden önce Hanbelîlik henüz müstakil bir mezheb hüviyetini kazanmamıştı. Bağdattaki Mehdî Camii'nde ders veren Hallâl, mezhebin yayılmasına hizmet eden çok sayıda ilim adamı yetiştirmiştir.³² Naklettiği rivâyetleri *el-Câmiu'l-Kebir* adlı kitabında toplamıştır. Bu eser Hanbelî mezhebinin ilk temel fıkıh kitabıdır. Oldukça hacimli olan bu eserde Hallâl, zaman zaman kendi görüşlerini belirtirse de büyük bir kısmı İmam Ahmed'in sorulan sorulara verdiği cevaplardan meydana gelmiş olup, O'nun görüşleri hadislerle, sahabe ve tabiinden gelen rivâyetlerle desteklenmekte, yer yer fakihlerin farklı görüşleri aktarılmakta ve İmam Ahmed'den gelen rivâyetler arasında tercihte bulunmaktadır. Eserde fikhın bilinen tertibi esas alınmıştır.³³

Hanbelî mezhebinde aynı mesele hakkında Ahmed b. Hanbel'den farklı görüşler de rivâyet edilmiştir. Bunun birçok sebebi vardır:

1. Ahmed b. Hanbel, sahabi ve tabiinden aynı meselede iki veya daha fazla farklı kavil naklettiği zaman, bunlardan bir veya birkaçını terk etmeyi gerektiren herhangi bir nass bulunmazsa her iki veya daha çok kavli de mezhebinde ayrı ayrı kabul eder, tercih yapmaktan sakınırdı.³⁴

²⁹ Hudârî, Muhammed, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 261.

³⁰ Ebû Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I, 14-15.

³¹ Ebû Zehra, Muhammed, *İslamda Fikhî Mezhepler Tarihi*, s. 428.

³² Özen, Şükrü, “Hallâl, Ebû Bekir”, *DİA*, XV, 382.

³³ Özen, Şükrü, “Hallâl, Ebû Bekir”, *DİA*, XV, 382.

³⁴ Ebû Zehra, *İslamda Fikhî Mezhepler Tarihi*, s. 430.

2. Bazı durumlarda hüküm verirken iki görüş veya iki vecih arasında tereddüde düşer ve her ikisini de herhangi bir tercihe tabii tutmaksızın açıklardı.³⁵

3. Bazen sorulan soruya cevap verdikten sonra, konu hakkında bir hadisle karşılaşır ve ona göre amel ederek ilk görüşünden vazgeçtiği olurdu.³⁶

4. Bazı meselelere ait görüşleri değişik şekillerde rivayet edilmiştir. Birinin doğruluğunu diğerine tercih edecek bir şey bulunmadığı müddetçe, her rivayet mezhepte ayrı bir kavil olarak kabul edilmiştir.³⁷

5. İmam Ahmed, herhangi bir durumda muayyen bir mesele hakkında fetva verirdi. Fakat kendisine aynı mesele tekrar sorulduğunda, meseleyi soran kimsenin önceki durumu ile sonraki durumu arasındaki değişikliğe dikkat eder ve onun durumuna göre fetva verirdi. Bu fetvaları nakleden râvi, aynı mesele üzerinde Ahmed b. Hanbel'in iki görüşe sahip olduğunu zanneder. Lâkin hakikatte, durum değiştiği için hüküm (fetva) de değişmiştir.³⁸

6. Maslahat veya kıyasa dayanan re'y'e göre çok az fetva verirdi. Bu durumda değişik görüşler ortaya çıkarsa herhangi bir tercih yapmaksızın onları olduğu gibi bırakırdı.³⁹

7. Ahmed b. Hanbel görüşlerinin yazılmasına izin vermemiştir. Görüşleri yazılı olarak kayda alınmadığı için rucû ettiği görüşler tam olarak tesbit edilememiştir.

8. Bazen İmam Ahmed'in bir fetvasına şahit olan bazı raviler İmam fetvasından rucu ettiğinde sohbet meclisinde bulunmadıkları için bundan habersiz olarak ilk fetvasını nakletmişlerdir.

Yukarıda zikrettiğimiz hususlardan da anlaşılabilceği gibi aslında Ahmed b. Hanbel'in birçok meselede farklı görüşleri yoktur. O, kendisine göre çoğu meselede tek görüşe sahiptir. Asıl problem O'nun rucu ettiği görüşünün hangisi olduğunun tesbit edilememesidir. Kuşkusuz bunda İmam Ahmed'in kendi fikhinin kayda alınmasına hoş bakmamasının etkisi büyüktür. Zira sağlığında yazılı bir şekilde kayda alınmayan görüşlerinin tespiti zorlaşmış ve birçok rivayet ortaya çıkmıştır.

Ahmed b. Hanbel'den gelen aynı mesele hakkında ki farklı görüşlerden tarihi bakımdan son belirttiği görüşe uyulmuştur. Eğer hangi rivâyetin en son görüşü olduğu bilinmiyorsa aralarında cem yapma imkânı varsa cem yapılarak tek görüş haline getirilmiştir. Rivâyetlerin birleştirilemediği

³⁵ Ebü Zehra, *İslamda Fikhî Mezhepler Tarihi*, s. 430.

³⁶ Ebü Zehra, *İbn Hanbel*, s. 219.

³⁷ Ebu Zehra, *İslamda Fikhî Mezhepler Tarihi*, s. 430.

³⁸ Ebu Zehra, *İslamda Fikhî Mezhepler Tarihi*, s. 430.

³⁹ Ebu Zehra, *İslamda Fikhî Mezhepler Tarihi*, s. 430.

durumlarda ise senedi en kuvvetli olan tercih edilmiştir. Bazı Hanbeli fakihler, ihtiyaç durumunda her bir görüşle ayrı ayrı amel etmeyi kolaylık sağlaması açısından uygun bulurken diğer bazı fakihler, rivâyetleri tek bir görüşe indirmeye çalışmışlardır.⁴⁰

B. AHMED B. HANBEL'DEN GELEN ÜÇ'LÜ GÖRÜŞLER

Aşağıda zikrettiğimiz hususlarda Ahmed b. Hanbel'den aynı meselede üç farklı görüş rivâyet edilmiştir.

İBÂDÂT

1. SULAR

1 kullanin kaç kırab olduğu hakkında: 2, 2.50, 2.33 şeklinde üç rivayet vardır.⁴¹

2. ABDEST

Abdest alırken besmele çekmenin hükmü hakkında: “sünnettir”, “terkinde beis yoktur”, “vâcibtir” şeklinde üç rivayet nakledilmiştir.⁴²

Abdestte başın mesh miktarı hususunda: “başın tümünün meshi vâcibtir”, “bir kısmının meshi vâcibtir”, “erkeğin başının tümünü mesh etmesi vâcib iken kadının başının ön kısmını mesh etmesi yeterlidir” demiştir.⁴³

Suyla taharetlenmede taharet sayısı hususunda: “en az 7 defadır”, “3 defa yeterlidir”, “asıl olan sayı değil iyice temizlenmektir” şeklinde üç rivayet vardır.⁴⁴

Erkeğin teninin kadının tenine temasında abdest'in bozulup bozulmayacağı hususunda: “Şehvetle olursa bozulur, şehvetle değilse bozulmaz”, “hiçbir durumda bozulmaz” “her halükârda bozulur” şeklinde rivayetler vardır.⁴⁵

Kişinin ihtilam olduktan veya cima etmesinden sonra gusletmesine müteakip tekrar meni gelmesi durumunda yeniden gusül gerekip gerekmeyeceği hususunda: “Tekrar gusül gerekmez”, “ilk guslünden önce

⁴⁰ Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, s. 222.

⁴¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 48.

⁴² İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 95.

⁴³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 110.

⁴⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 133.

⁴⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 153–154.

bevl ettiyse gerekmez değilse gerekir” “her halükârda gusül gerekir” rivayetleri vardır.⁴⁶

3. GUSÛL

Gusül abdesti alırken ayakların ne zaman yıkanacağı hususunda: “Gusülden ve abdestten sonra ayaklar yıkanır”, “gusülden önce abdest alınır ve ayaklarını yıkanır”, “ayakların yıkanması gerekir ancak gusülden önce veya sonra yıkanması fark etmez” rivayetleri mevcuttur.⁴⁷

4. HAYZ

Kadınların hayızdan kesilme yaşları hususunda: “50”, “60” yaşında hayızdan kesilir” bir rivâyette ise “acem kadınlar 50, Arap kadınlar ise 60 yaşına kadar hayızdan kesilir” şeklinde görüşler nakledilmiştir.⁴⁸

5. NAMAZ

Kıyamda erkeklerin ellerini nerede bağlayacakları hususunda: “Göbeğin altında”, “göbeğin üstünde”, “bu konuda muhayyerdirler” görüşleri vardır.⁴⁹

İmam'a uyan cemaatin kıraat okuyup okumayacağı hususunda: “İster imam açıktan okusun ister gizli okusun cemaatin kıraatta bulunmasına gerek yoktur”, “imam'ın gizli okuduğu namazlarda ve açıktan okuduğu namazların ise vakıf aralarında cemaatin kıraatta bulunması müstehaptır”, “Cuma namazı gibi kalabalıktan dolayı cemaatin uzak olup imamın kıraatini duyamamaları durumunda cemaat de kıraatta bulunur” görüşleri rivayet edilmiştir.⁵⁰

Tilavet secdesinin sonunda selam vermenin hükmü hakkında: “Vâcib değildir”, “vâcib olup sağ tarafa vermek yeterlidir”, “her iki tarafa da selam vermek vâcibtir” görüşleri nakledilmiştir.⁵¹

Namazda fazla rekata kalkan imama cemaatin uyup uymayacağı hususunda: “Cemaat haram olduğunu bile bile imama uyarsa namazları bozulur. Haram olduğunu bilmeden uymuşlarsa namazları makbul olur. İmam fazla namaz kılıyor ve cemaatin uyarılarına uymuyorsa cemaat imamı beklemeden selam verirler”, “istihsanen cemaatin de imamla birlikte kıyama

⁴⁶ İbn Kudâme, I, 160.

⁴⁷ İbn Kudâme, I, 171.

⁴⁸ İbn Kudâme, I, 263.

⁴⁹ İbn Kudâme, I, 334–335.

⁵⁰ İbn Kudâme, I, 394–395.

⁵¹ İbn Kudâme, I, 430.

kalkması gerekir”, “imama uymazlar ama imamdan önce de selam vermezler. İmamı bekler ve onun selamıyla selam verirler” rivayetleri vardır.⁵²

Kabirde mer'âda, hamamda veya develerin mer'âda dinlendikleri yerlerde namaz kılmanın sıhhati hakkında: “Namaz sahih olmaz”, “pis olmadıkça buralarda namaz kılınabilir” “kabir üzerinde namaz kılmak sahih olmaz” şeklinde üç görüş nakledilmiştir.⁵³

Meninin temiz olup olmadığı hususunda: “Temizdir”, “necistir ama azı affedilmiştir”, “azı da çoğu da necistir” rivayetleri gelmiştir.⁵⁴

Namaz kıldırırken abdesti bozulan imamın namazını nasıl tamamlayacağı hususunda: “Abdest alıp baştan başlar”, “abdest alıp kaldığı yerden devam eder”, “eğer abdesti avret mahallinden (sebîleyn) çıkan bir şey ile bozulduysa baştan başlar, başka bir sebeple bozulduysa kaldığı yerden devam eder” görüşleri nakledilmiştir.⁵⁵

Daha faziletli olduğu halde bir özürden dolayı ayakta duramadığı için başka birisine uymuş olan kişinin namaz kılarken özrünün kalkması durumunda imam'dan imameti devralıp alamayacağı hususunda: “Devralamaz”, “devralabilir”, “sadece halifeler devralabilir” görüşleri kaydedilmiştir.⁵⁶

Cemaate rukûda yetişip safa girmeden imama uyan kişinin durumu hakkında: “Hz. Peygamber'in (sas) saf halinde namaz kılınırken saftan ayrı namaz kılmayı yasakladığını bilmiyorsa namazı sahih olur”, “haram olduğunu bilsin ya da bilmesin sahih olur”, “haram olduğunu bilsin ya da bilmesin sahih olmaz”⁵⁷ görüşleri gelmiştir.

Namaz kılanın kendi önüne çizeceği sütünün şekli hakkında: “Bu çizgi enine ve hilal şeklinde olmalı”, “çizgi boyuna olmalı”, “enine de boyuna da olabilir” şeklinde üç görüş gelmiştir.⁵⁸

İmam'ın cenâze namazında fazladan tekbir getirmesi durumunda cemaatin ne yapacağı hususunda: “Cemaat tekbir getirmeden imam'ın selam vermesini bekler”, “7 tekbire kadar imamlarla beraber tekbir getirirler. 7'den sonra tekbir getirmeyip imam'ın selam vermesini beklerler”, “cemaat 7'den fazla tekbir getirmesi durumunda imam'ı uyarır” görüşleri mevcuttur.⁵⁹

⁵² İbn Kudâme, II, 15–16.

⁵³ İbn Kudâme, II, 47.

⁵⁴ İbn Kudâme, II, 62.

⁵⁵ İbn Kudâme, II, 69.

⁵⁶ İbn Kudâme, II, 143–144.

⁵⁷ İbn Kudâme, II, 150.

⁵⁸ İbn Kudâme, II, 154.

⁵⁹ İbn Kudâme, II, 324.

6. ZEKÂT

Nisâb miktarına ulaşmaları sebebiyle hububatların birbirlerine karıştırılıp karıştırılmayacağı hakkında: “Hiçbir hububat diğerine katılmaz ve eklenmez bilakis her biri kendi başına hesaplanır”, “cins farkına bakılmaksızın her tür hububat bir diğerine katılabilir”, “buğday arpaya katılabileceği gibi baklagillerin de bazıları bazılarına katılabilir” görüşleri rivayet edilmiştir.⁶⁰

7. FITİR SADAKASI

Bir köleye ortak olan bir cemaatin sahip oldukları bu kölenin fitir sadakasını nasıl verecekleri hususunda: “Ortakların her biri 1 sa' verir”, “tüm ortaklar toplam 1 sa' verir”, “her bir ortak yarım sa' verir” görüşleri nakledilmiştir.⁶¹

8. ORUÇ

Ramazanın başlangıcında hilalin görülmemesi hususunda: “Hava sisli veya bulutlu olduğu için hilal görülmezse insanlar ihtiyaten o gün oruca başlarlar. İleriki günlerde ay'ın oruca başladıkları gün hilal şeklinde olduğu ortaya çıkarsa tuttıkları bu şek günü orucu ramazandan sayılır”, “insanlar imama tabii olurlar”, “oruç tutmaları gerekmez. Tutsalar da şek günü olduğu için ramazandan sayılmaz” şeklinde üç görüş gelmiştir.⁶²

Orucu bozan kusma miktarı hakkında: “Ağız dolusu olursa orucu bozar”, “ağzın yarısını dolduruyorsa bozar”, “kusmanın azı da çoğu da orucu bozma noktasında birdir” görüşleri rivayet edilmiştir.⁶³

9. HACC

İhramlının başını ve bedenini yağlayıp yağlayamayacağı hususunda: “İhtiyaç halinde kokusu olmayan zeytinyağı veya tahin ile yağlayabilir”, “kokusu olan yağlarla başını ve bedenini yağlayabilir”, “başını hiçbir yağla yağlayamaz ama bedenini yağlayabilir” rivayetleri gelmiştir.⁶⁴

Kocanın ihramlı iken karısıyla cima yapması durumunda müstehak olacakları ceza hakkında: “Koca kendisi adına 1 kurban keser”, “koca kendisi

⁶⁰ İbn Kudâme, II, 458.

⁶¹ İbn Kudâme, III, 56.

⁶² İbn Kudâme, , III, 65.

⁶³ İbn Kudâme, III, 85.

⁶⁴ İbn Kudâme, III, 229.

ve karısı adına olmak üzere 2 kurban keser”, “koca kendisi için karı da kendisi için 1'er kurban keserler” görüşleri mevcuttur.⁶⁵

Haccı temettû için umreye niyetlenip mîkat mahallinden Mekkeye giren ve yanında kurbanı bulunan kişinin ihramdan ne zaman çıkacağı hususunda: “Umreden sonra hac yapıp tavaf ve sa'yini yapmadan ihramdan çıkamaz”, “umreden sonra kurbanını keser ve saçını kısaltarak ihramdan çıkar ama tırnaklarına dokunmaz”, “umre bittiğinde hacca 10 günden çok varsa kurbanını keser 10 günden az süre kaldıysa kurban gününü bekler ve o gün kurbanını kestikten sonra ihramdan çıkar” şeklinde görüşler nakledilmiştir.⁶⁶

Özürsüz olarak binek hayvanı veya insan sırtında tavaf etmenin câiz olup olmadığı hususunda: “Câizdir ama dem gerekir”, “câiz değildir”, “câizdir ve dem de gerekmez” şeklinde görüşler nakledilmiştir.⁶⁷

Hacda hayvan öldürmenin cezası hususunda: “Misliyle tazmin, kıymeti ile taam olarak her yoksula 1 müd dağıtma ve her müd yerine 1 gün oruç tutma cezalarından birini tercih etmek gerekir”, “tertibe uyarak önce misli ile tazmin etmek, buna güç yetmezse kıymeti ile yoksul doyurmak ve buna da güç yetmezse her 1 müd için 1 gün oruç tutmak gerekir”, “cezalar arasında yoksul doyurmak yoktur. Âyette kaç gün oruç tutulacağını hesaplamak için verilmiştir” görüşleri nakledilmiştir.⁶⁸

Hacda ikinci defa hayvan öldürmenin cezası hususunda: “Her iki hayvan için 1 keffâret yeterlidir”, “her bir hayvan için 1 keffâret gerekir”, “birincisinin kefareti henüz verilmediyse ikisine 1 keffâret yeter ama birincisinin kefareti verildiyse ikincisi için de 1 keffâret verilmesi gerekir” şeklinde üç görüş nakledilmiştir.⁶⁹

10. CİHÂD

Bir topluluğun İmam'ın izni olmadan *daru'l-harbe* girip oradan ganimet getirmeleri durumunda ganimetin ne yapılacağı hususunda: “1/5'i beytü'l-mala alınır. Kalanı getirenler arasında paylaşılır”, “hepsi onu getirenlere verilir”, “o topluluğa hiçbir şey verilmez” şeklinde üç görüş nakledilmiştir.⁷⁰

⁶⁵ İbn Kudâme, III, 238.

⁶⁶ İbn Kudâme, III, 277-278.

⁶⁷ İbn Kudâme, III, 282.

⁶⁸ İbn Kudâme, III, 368.

⁶⁹ İbn Kudâme, III, 370.

⁷⁰ İbn Kudâme, VIII, 323.

11. CİZYE

Azâd edilmiş köleden cizye alınıp alınmayacağı hususunda: “Cizye alınmaz”, “âzâd eden ister kâfir ister Müslüman olsun cizye alınmaz”, “âzâd eden Müslüman ise cizye alınmaz, kâfir ise alınır” şeklinde üç görüş nakledilmiştir.⁷¹

12. SAYD ve ZEBÂİH

Kesilecek hayvan veya av köpeği üzerine besmele çekmenin hükmü hakkında: “Unutarak bismelenin çekilmemesinde bir beis yoktur”, “köpek üzerine besmele çekmek şarttır. Kasten veya unutulmuş olarak terk edilmesi bu hükmü değiştirmez”, “kasten veya hataen bismelenin terk edilmesinde bir beis yoktur” görüşleri nakledilmiştir.⁷²

Avcının okunu attıktan veya köpeğini gönderdikten sonra avın gözden kaybolması ve avını bulduğunda köpeğinin avın başında olması durumunda avlanan hayvanın etinin helal olup olmadığı hususunda: “Helaldir”, “gündüz ise helal, gece ise haramdır”, “uzun süre kaybolduysa haram, kısa süre kaybolduysa helaldir” şeklinde üç görüş nakledilmiştir.⁷³

Su haricinde ki yağ vb. bir sıvıya necaset düşmesinin onu necis kılıp kılmayacağı hususunda: “Sıvı çoksa necaset onu kirletmez, azsa kirletir”, “sıvı çokta olsa kirletmiş olur”, “sirke gibi aslı su olan sıvılar eğer çoksa kirlenmezler ama yağ gibi aslı su olmayan sıvılar necis olurlar” görüşleri nakledilmiştir.⁷⁴

13. YEMİNLER

Yeminini unutarak bozan kişinin durumu hakkında: “Talak veya köle âzâdı haricinde bir şey için yemin ettiyse kefaret gerekmez”, “talak ve köle âzâdında da kefaret gerekmez”, “her halükarda yemini bozulmuş olur. Yemin ettiği şeye göre kefaret, talak veya köle âzâdı tahakkuk etmiş olur” görüşleri nakledilmiştir.⁷⁵

⁷¹ İbn Kudâme, VIII, 352.

⁷² İbn Kudâme, VIII, 372.

⁷³ İbn Kudâme, VIII, 381.

⁷⁴ İbn Kudâme, VIII, 419.

⁷⁵ İbn Kudâme, VIII, 472.

14. KEFFÂRETLER

Yemin kefareti olarak mükâtep kölenin âzâd edip edilemeyeceği hususunda: “Âzâd edilebilir”, “âzâd edilemez”, “kitâbet akdi kapsamında efendisine bir ödeme yaptıysa âzâd edilemez ama daha hiç ödeme yapmadıysa âzâd edilebilir” görüşleri nakledilmiştir.⁷⁶

MUÂMELÂT

1. BUYÛ‘

Hadis-i şerifte zikredilen; altın, gümüş, hurma, buğday, tuz ve arpada ribânın tahakkuk etmesindeki illetlerin neler olduğu hususunda: “Altın ve gümüş veznî diğer 4 madde ise keylî oldukları için bunlarda ribâ tahakkuk eder” derken başka bir rivâyette “altın ve gümüşte illet semen olmaları diğer 4 maddede ise gıda olmalarıdır” demiştir. Diğer bir rivâyette ise “altın ve gümüş haricindeki diğer 4 maddede ribâ tahakkuk etmesinin illeti keylî veya veznî birer taam olmalarıdır. Keylî veya veznî olmayan taamlarda ribâ cereyan etmez” demiştir.⁷⁷

2. İCÂRE

Kiracının üzerinde anlaştıkları kiralama ücretine bir ziyade yapıp yapamayacağı hususunda: “Câizdir”, “kiralanan şeyde akitten sonra bir ziyadelik olmuşsa kiracının ücrette fazlalık vermesi câiz olur”, “mal sahibi izin verirse kiracı ücreti fazla verebilir” rivayetleri gelmiştir.⁷⁸

İşçilerin yemeklerinin işverene ait olması şartıyla çalıştırılmalarının caiz olup olmadığı hususunda: “Câizdir”, “süt anneden başkası için câiz olmaz”, “hiç kimse için câiz olmaz” görüşleri mevcuttur.⁷⁹

3. VAKIF

Kişinin malını nesline (furuuna) vakfedip onlardan kimse kalmazsa miskinlere vakf devam etsin dememesi ve zamanla neslinden kimsenin kalmaması durumunda vakfedilen şeyin ne olacağı hususunda: “Vâkıfın vârislerine intikal eder”, “en yakın asâbelerine intikal eder”, “Beytü'l-Mala kalacağı” şeklinde görüşler gelmiştir.⁸⁰

⁷⁶ İbn Kudâme, VIII, 517.

⁷⁷ İbn Kudâme, IV, 6.

⁷⁸ İbn Kudâme, V, 287.

⁷⁹ İbn Kudâme, V, 295.

⁸⁰ İbn Kudâme, V, 371–372.

4. HİBE

Karının kocasına yaptığı hibeden rucû edip edemeyeceği hususunda: “Rucû edebilir”, “rucû edemez”, “kocasının korkusundan ona hibe ettiyse rucû edebilir, gönül rızası ile hibe ettiyse rucû edemez” görüşleri nakledilmiştir.⁸¹

5. VASIYET

Vârise vasiyet etme hususunda: “Vârise vasiyet yoktur”, “vârise vasiyet bâtil olmakla birlikte diğer vârislerin icazet vermesi ile ufak bir hediye verilebilir”, “diğer vârislerin icazet vermesi ile vârise vasiyet câiz olur” şeklinde üç görüş gelmiştir.⁸²

Bir adamın isimleri aynı olan kölelerinden birisi için “ölümünden sonra falan isimli kölem hürdür ve ona 200 dirhem verin” demesi ve hangisini kastettiğini belirtmemesi durumunda vasiyete muhatap kölenin nasıl belirleneceği hususunda: “Aralarında kur'a çekilir ve kur'ada çıkan hür olur ama 200 dirhem verilmez”, “kur'ada çıkan hem hür olur hem de 200 dirhem verilir”, “biri Müslüman biri değilse Müslüman olan hür olur” görüşler gelmiştir.⁸³

Malının 1/3'ünü hayır işlerine sarf edilmesini vasiyet eden kişinin malının nerelere sarf edileceği hususunda: “Malının 1/3'ü 3'e bölünerek 1 hissesi cihad'a, 1 hissesi yakınlarla ve 1 hissesi de hac için sarfedilir”, “gaza her şeyden önce gelir”, “esirlerin fidyesine harcanır” görüşleri nakledilmiştir.⁸⁴

Ölen mürtedin geride bıraktığı malın kime verileceği hususunda: “Beytü'l-mâla fey' olur”, “Müslüman vârislerine kalır”, “İslam'dan sonra seçtiği dinde vârisleri varsa onlara verilir, yoksa beytü'l-mâla fey' olur” görüşleri nakledilmiştir.⁸⁵

Anne karnındaki çocuğun mirastaki durumu hakkında: “Çocuğun doğduğunda hayat belirtisi olarak bağırması gerekir”, “bir ses, hareket, süt emme vb. bir şeyle hayatta olduğunun anlaşılması gerekir”, “çocuk, doğum vaktinden evvel düşük olarak ta doğmuş olsa hayat belirtisi olarak bağırması, hapşırması veya ağlaması gerekir” görüşleri nakledilmiştir.⁸⁶

⁸¹ İbn Kudâme, V, 406–407.

⁸² İbn Kudâme, VI, 6.

⁸³ İbn Kudâme, VI, 78.

⁸⁴ İbn Kudâme, VI, 87.

⁸⁵ İbn Kudâme, VI, 207–208.

⁸⁶ İbn Kudâme, VI, 218–219.

6. ŞEHÂDÂT

Çocuğun usûlüne, anne ve babanın ise furuuna şehâdetlerinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda: “Usûl ve furu’ ilişkisi olan insanların birbirlerine şehâdetleri kabul edemez”, “oğlun babaya şehâdeti kabul edilir fakat babanın oğla şehâdeti kabul edilmez”, “kendisinde suçlama olmayan; nikâh, talak, kısas ve mal paylaşımı gibi davalarda her iki tarafında birbirlerine şehâdetleri kabul edilir” görüşleri nakledilmiştir.⁸⁷

7. DA’VÂ ve BEYYİNÂT

Bir kişinin başkasının elinde bir malının olduğunu iddia ederken karşı tarafın iddiayı reddetmesi ve her iki tarafın da delillerinin bulunması durumunda nasıl hükmedileceği hususunda: “Müddeî’nin deliline göre hükmedilir”, “müdde’â aleyhi’nin deliline göre hükmedilir”, “müdde’â aleyhi’nin delilinin o şeyin onun elinde doğduğuna, satın aldığına, dokuduğuna veya tarihinin daha eski olduğuna işaret etmesi gerekir. Aksi takdirde müddeî’nin delili esas alınır” görüşleri nakledilmiştir.⁸⁸

MÜNÂKEHÂT ve MÜFÂRAKÂT

1. NİKÂH

Kadının câriyesini evlendirmede kimin velâyete ehak olduğu hususunda: “Kadının izin vereceği kişi câriyeyi evlendirir”, “kadının velisi câriyenin de velisi olur”, “kadın câriyesini kendisi evlendirir” görüşleri nakledilmiştir.

Karının Hıristiyanlık ve Yahudilik haricinde başka bir dine girmesi durumunda nikâhın sıhhati hususunda: “İslam’dan başka din kabul edilmez”, “İslam dini veya eski dinine dönüşü kabul edilir”, “İslam dinine girmesi, eski dinine dönmesi veya kocasının razı olacağı bir dine girmesi kabul edilir” görüşleri nakledilmiştir.⁸⁹

Karının kocasının innîn olduğunu iddia etmesi durumunda nasıl hükmedileceği hususunda: “Kocasına bir şeyin üzerine meni çıkart getir denir. Çıkarırsa kocanın sözüne itibar edilir”, “yemin etmesi ile kocanın sözüne itibar edilir”, “yemin etmesi ile karının sözüne itibar edilir” görüşleri nakledilmiştir.⁹⁰

⁸⁷ İbn Kudâme, IX, 138–139.

⁸⁸ İbn Kudâme, IX, 199.

⁸⁹ İbn Kudâme, VI, 417.

⁹⁰ İbn Kudâme, VI, 476–477.

2. MEHİR

Karıya mihir yerine mut'a verilecek durumlarda mut'a olarak ne verileceği hususunda: "Kocanın maddi durumuna göre bir şey verilir", "mut'a miktarının takdiri hâkime bırakılır" "mihir-i misl'in yarısı verilir" görüşleri nakledilmiştir.⁹¹

Akitten sonra halvet olduğu halde karı ve kocanın her ikisinde zifafa mani oruç, ihram, hayız ve nifas gibi hallerin bulunmasının talaktan sonra verilecek mehirin miktarına etkisi hususunda: "Her halükârda tam mehir gerekir", "mehir tam olmaz", "zifafa mani oruç ramazan orucu harici bir oruç ise mehir tam olur ramazan orucu ise tam olmaz" görüşleri nakledilmiştir.⁹²

Velisinin zifaftan önce boşanan kadının yarım mehrini onun adına kocasına bağışlayıp bağışlayamayacağı hususunda: "Velî, ister kadının babası olsun ister başkası, kadın ister çocuk olsun ister büyük onun namına kocasına mihri bağışlayamaz", "yarım olan mehri kadının velisi olan babası kocasına bağışlayabileceği gibi kocada kendisinde kalan mehri diğer yarısını da boşadığı karısına bağışlayabilir", "babası bağışlayamaz ama karı boşadığı kocasına, koca da boşadığı karısına bağışlayabilir" görüşleri nakledilmiştir.⁹³

3. TALÂK

Sarhoşun boşamasının geçerli olup olmadığı hususunda: "Geçerlidir" "geçerli değildir", "ashab-ı kiram bu hususta ihtilaf etmişlerdir" deyip susmuştur.⁹⁴

Kocanın karısına *sen 1 bain talakla boşsun* veya *1 bât talakla boşsun* demesi durumunda: "1 ric'i talak vaki olur", "1 bain talak vaki olur", "eğer bat talakla boşayıp kararı karısının eline verdiyse karısına dönmek istediği zaman mihirini arttırır" görüşleri nakledilmiştir.⁹⁵

4. ZIHÂR

Karının kocasına "sen bana babamın sırtı gibisin" demesi neticesinde zihâr vaki olmadığı halde nasıl bir cezanın gerekeceği hususunda: "Zihâr kefareti gerekir", "zihâr kefareti gerekmez", "yemin kefareti gerekir" görüşleri nakledilmiştir.⁹⁶

⁹¹ İbn Kudâme, VI, 507.

⁹² İbn Kudâme, VI, 514.

⁹³ İbn Kudâme, VI, 516-517.

⁹⁴ İbn Kudâme, VII, 78.

⁹⁵ İbn Kudâme, VII, 89.

⁹⁶ İbn Kudâme, VII, 256.

5. İDDET

Câriyenin iddetinin ne kadar süre olduğu hususunda: “45 gün “2 ay” “3 ay” şeklinde üç görüş nakledilmiştir.⁹⁷

Kocası ölen *ümmü'l-veled*'in başkası ile evlenmek için ne kadar iddet bekleyeceği hususunda: “1 tam hayız görüp bitirene kadar”, “4 ay 10 gün vefat iddeti bekler” “2,5 ay (75 gün) bekler” görüşleri nakledilmiştir.⁹⁸

6. RADÂ'

Çocuğun süt emdiğine dair kaç şahidin bulunması gerektiği hususunda: “Kendisine güvenilen 1 kadın şahit yeter” “2 kadın şahit gerekir” “yemin etmesi şartıyla 1 kadın yeter” görüşleri nakledilmiştir.⁹⁹

UKÛBÂT

1. İRTİDÂT

Birisine “yâ lûtî” diyenin “bununla muhatabımın lût kavmine mensup olduğunu kastettim” demesi durumunda had uygulanıp uygulanmayacağı hususunda: “Kazf haddi gerekir” “had gerekmez”, “kızgınlık anında söylediye had gerekir” görüşleri nakledilmiştir.¹⁰⁰

2. HIRSIZLIK

Hırsızın, suçu delil ile sabit olduğu halde “bu benim malımdı ve ondaydı, bana hibe etmişti, almama izin vermişti” vb. şeyler söylemesi durumunda nasıl hükmedileceği hususunda: “Mal sahibine yemin ettirilir. Yemin ederse hadd uygulanmaz. Zira şüphe vardır” “mal sahibi yemin etmezse aleyhine hükmedilir ve hırsızın iddiası kabul edilir”, “hırsız hırsızlık ile meşhur ise hadd uygulanır aksi halde uygulanmaz” görüşleri nakledilmiştir.¹⁰¹

3. İÇKİ İÇME

Ta'zir cezasının had cezasını geçip geçemeyeceği hususunda: “20 sopayı geçemez”, “had cezasının alt sınırına ulaşamaz”, “bir suça ta'zir

⁹⁷ İbn Kudâme, VII, 307.

⁹⁸ İbn Kudâme, VII, 333.

⁹⁹ İbn Kudâme, VII, 372.

¹⁰⁰ İbn Kudâme, VIII, 152.

¹⁰¹ İbn Kudâme, VIII, 197.

cezası verilecekse bu ta'zir o suçun had cezasına ulaşamaz, buna mukabil başka bir suç türünün had cezasına ulaşabilir” görüşleri nakledilmiştir.¹⁰²

C. AHMED b. HANBEL'DEN GELEN DÖRT'LÜ GÖRÜŞLER

Aşağıda zikrettiğimiz hususlarda Ahmed b. Hanbel'den aynı mesele hakkında dört farklı görüş rivâyet edilmiştir.

İBÂDÂT

1. NAMAZ

Üzerinde kaza borcu olduğu halde vaktin namazına erişen kişinin önce hangisini eda edeceği hususunda: “Vakit ister dar ister geniş olsun önce kazaya kalmış namazı kılar”, “vaktin namazını kılmak için vakit genişse önce kazaya kalmış namazı kılması, vakit dar ise önce vaktin namazını kılması gerekir”, “tertibe uyarak vaktin namazının çıkacağına kanaat ettiği ana kadar kazaya kalmış namazını kılar. Bu arada vaktin namazını vakit çıkmadan eda edip kaza namazına kaldığı yerden devam eder”, “cemaat vaktin namazını kılyorsa onlarla kılar ki bu kaza yerine geçmiş olur. Cemaat dağıldıktan sonra kendi başına vaktin namazını kılar” görüşleri nakledilmiştir.¹⁰³

Seferi olan kişinin namazını kaç rekat kılacağı hususunda: “bu konuda susmuştur”, “namazını tam kılar”, “dilerse 2 dilerse 4 rekat tam kılar”, “namazını kısaltması daha faziletlidir” görüşleri nakledilmiştir.¹⁰⁴

2. CİHAD

Mücahit'in bindiği atın melez olması durumunda ganimetten alacağı pay hususunda: “1 pay verilir” “Arap cinsi atın aldığı gibi 2 pay alır”, “eğer Arap cinsi at kadar kabiliyetli ise onun kadar pay alır”, “Arap olmayan ata ganimetten pay verilmez” görüşleri nakledilmiştir.¹⁰⁵

3. SAYD ve ZEBÂİH

Kiliseler, bayramlar ve Allah harici ilahlar için kesilen hayvanların etlerini yemenin helal olup olmadığı hususunda: “Haramdır”, “helaldir”,

¹⁰² İbn Kudâme, VIII, 224.

¹⁰³ İbn Kudâme, I, 422–423.

¹⁰⁴ İbn Kudâme, II, 170–171.

¹⁰⁵ İbn Kudâme, VIII, 280.

“kilise ve bayramlar için kesildiyse helal, Mesih adına kesildiyse haramdır”, “kesen kişi Müslüman ise helaldir” görüşleri nakledilmiştir.¹⁰⁶

Başkasına ait olan ağacın meyvesinden sahibinin izni olmadan yenilip yenilemeyeceği hususunda: “Kişi aç ise ve bahçenin de duvarı yoksa yiyebilir”, “aç olmasa da duvar yoksa yiyebilir”, “misâfir duvar da olsa yiyebilir”, “ağacın altına düşen meyve yenilebilir ama ağaçtan koparılamaz” görüşleri nakledilmiştir.¹⁰⁷

MÜNÂKEHÂT ve MÜFÂRAKÂT

1. NİKÂH

Hür olan kadını evlendirmede kimin velâyete daha ehak olduğu hususunda: “Baba ve babanın babaları oğuldan ehaktır”, “oğul babanın babasından önce gelir”, “kardeş Babanın babasından önce gelir”, “kardeş ve babanın babası eşittir” görüşleri nakledilmiştir.¹⁰⁸

Kocanın karısına “sen bana haramsın” demesi hususunda: “Yemin sayılır”, “talak sayılır”, “zihâr sayılır”, “niyetine bakılır. Eğer talak kastettim der ve talak lafzını lâm-ı ta’rifle söylediği anlaşılırsa 3 talak vaki olur ama talak lafzını lâm-ı ta’rifsiz nekre olarak sarf ettiği anlaşılırsa 1 talak vaki olur. Yemin kastettim derse yemin sayılır” görüşleri nakledilmiştir.¹⁰⁹

2. İDDET

Kocası ölen âdetten kesilmiş *ümmü’l-veled*’in başkası ile evlenmek için ne kadar iddet bekleyeceği hususunda: “1 ay iddet bekler”, “1,5 ay (45 gün) bekler”, “2 ay bekler”, “3 ay bekler” görüşleri nakledilmiştir.¹¹⁰

D. AHMED B. HANBELDEN GELEN BEŞ’Lİ GÖRÜŞLER

Aşağıda zikrettiğimiz hususlarda Ahmed b. Hanbel’den aynı mesele hakkında beş farklı görüş rivâyet edilmiştir.

¹⁰⁶ İbn Kudâme, VIII, 391.

¹⁰⁷ İbn Kudâme, VIII, 411.

¹⁰⁸ İbn Kudâme, VI, 319–320.

¹⁰⁹ İbn Kudâme, VII, 105–106.

¹¹⁰ İbn Kudâme, VII, 335.

İBÂDÂT

HAYZ

İlk defa hayız kanı gören bir kızın kaç gün hayızlı sayılacağı hususunda: “1 gün 1 geceden sonra yıkanır ve her namaz vakti için abdest alarak namazlarını kılar ve orucunu tutar. Kan tamamen kesilene kadar böyle yapmaya devam eder. 3 ay boyunca hep böyle yapar. 3 ay içinde ortalama kaç gün hayız gördüyse bu onun hayız sınırı olur”, “6 veya 7 gün bekler”, “ihtiyaten ilk zikrettiğimiz görüşe göre amel etse de sonraki zikrettiğimiz görüşle amel etmesi de câizdir”, “annesinin, kız kardeşinin, hala veya teyzesinin hayız müddetine göre bekler”, “nihaî hayız müddetini bekler” görüşleri nakledilmiştir.¹¹¹

MUÂMELÂT

ÜMMÜ'L-VELED

Başkasına ait iken kendisiyle evlenip hamile bıraktığı câriyeyi daha sonra satın alan kişinin elinde, câriyenin doğum yapması ile *ümmü'l-veled* olup olmayacağı hususunda: “İster hamile iken isterse doğum yaptıktan sonra satın almış olsun fark etmez, ümmü'l-veled olur”, “doğurduktan sonra satın almış olması konusunda susmuş”, “doğurduktan sonra satın aldıysa *ümmü'l-veled* olmaz”, “hamile iken satın aldıysa *ümmü'l-veled* olur”, “hamile iken satın aldıysa ümmü'l-veled olmaz” görüşleri nakledilmiştir.¹¹²

¹¹¹ İbn Kudâme, I, 239–240.

¹¹² İbn Kudâme, IX, 380.

248 İsa ATCI

MOLLA MECDÜDDİN VE USÛLÜ FIKH RİSALESİ*

Hasan ÖZER**

Molla Majdudeen and His Risāla (Treatise) on Islamic Law Methodology

Molla Majdudeen is an Ottoman scholar who lived during Murat II period. The scholar, of whom with insufficient information, even his date of death is yet unknown, was appointed by Murat II as *kazaskar* (a very high-ranking position in Ottomans) after Molla Qoranee (893/1488). His risala (booklet) on Islamic Law methodology consists of five parts, the first of which, *those who oppose referring to Qoran*, is absent in the risala. The booklet, which is the only work of him could not be found after scanned and researched, was written to reply to criticism made by the opponent of Hanafits on some of thier legal decisions. By putting a comparative work on the sources of Islamic Law Methodology, i.e.Qoran, Sunna, ijma' (consensus), qıyas (analogy) and reason (aql), Molla Majdudden, as a Hanafit jurist, created an important work both on the methodology of his madhhab (denomination) and the sources of Islamic Law.

Hayatı

II.Murat devri âlimlerinden olan Molla Mecdüddin¹ hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Bilgin, fâzıl ve iyi bir kişiliğe sahip olduğu nakledilen Mecdüddin, II.Murat tarafından Molla Gürânî'den (893/1488) sonra kazaskerliğe getirilmiştir. Vefat tarihi bilinmemektedir.

Eserleri

Hayatından bahseden kaynaklar, herhangi bir eserinden söz etmemekle birlikte kütüphane taramalarında kendisine nisbet edilen fıkıh usulü ile ilgili bir risâle tesbit ettik. Risale'nin tek nüshası bulunmaktadır.

* Elimizdeki kaynaklarda, hayatı ve eserlerine dair yeterli bilgi bulunmayan Molla Mecdüddin'in hayatı ve tahkikini yaptığımız "Risâle fî usûli'l-fikh" hakkındaki değerlendirmeyi, Dr. Recep CİCİ'nin Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları adlı doktora çalışmasından s. 145-147 fazla bir değişiklik yapmadan aktarıyoruz.

** DİB Selçuk Eğitim Merkezi/KONYA hasankafiyeci@hotmail.com

¹ Eserinde ismini şöyle zikretmektedir: *Mevlânâ Mecdu'l-hakkı ve'd-dîn*. Bk.Mecdüddin, *Risâle*, vr. 99b.

Risâle fî usûli'l-fikh

Yazma nüshanın matbu hale getirilmesi çalışması sırasında Risâlede geçen âyet, hadis ve şiirlerin yeri tarafımızdan gösterilmiştir.

Risâle; 99-105 (5) varak, 19 satır, ta' lik hattıyla 1021/1612 de istinsah edilmiş olup, Süleymaniye. Ktp., Lala İsmail bölümü 710/28 numarada kayıtlı bulunmaktadır.

Risâle, tasnif fişlerinde *Risâle fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi âdâbi'l-bahs* ve *Risâle fî usûli'l-fikh 'alâ menheci edebi'l-bahs* şeklinde kaydedilmiştir.

Kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve akli ileri sürerek Hanefî mezhebinin bazı görüşlerine karşı çıkanları reddetmek ve onlara cevap vermek gayesiyle yazılan bu risâle beş fasıldan meydana gelmektedir. Ancak *Kur'ân'ı ileri sürüp itiraz edenler hakkında fasıl* şeklindeki ilk kısmı mevcut nüshada bulunmamaktadır.

Müellif, *sünneti ileri sürüp itiraz edenler hakkında fasıl*² kısmında, evvelâ karşı tarafın ileri sürdüğü hadisi (haber-i vâhid) ele almakta, sonra onu ileri sürenlere; “denilir ki; niçin bu nadiri ortaya atıyorsunuz. Halbuki hakkında çeşitli dedi kodular bulunmaktadır” diyerek cevap vermekte, daha sonra da benzeri haber-i vâhidlerden bir kaçını üzerinde durarak haber-i vâhid'in nasıl hüccet olamayacağını isbat etmeye çalışmaktadır.

Örneğin; zekât konusunda “zinetten dolayı zekât yoktur”³ şeklindeki haber-i vâhid'i ileri sürenlere “raviler arasında çeşitli dedikodulara konu olan bu hadisi niçin ortaya atarsınız” tarzında bir soru yönelten yazar görüşünü pekiştirmek için “yakınlarının ağlaması sebebiyle kişiye azab edilir, cünüp olarak sabahlayanın orucu yoktur” gibi hadislere de yer vermekte, birinci hadisin “hiç kimse başkasının günahını yüklenmez”⁴ âyetiyle, ikincisinin de “Hz. Peygamber, Ramazan günlerinde çoğu kez fecirden sonra yıkanır” şeklindeki Hz. Aişe hadisiyle reddedileceğini kaydettikten sonra şunları ilâve etmektedir:

“Biz bunları ilere sürsek de siz bunların bu noktada hüccet olduklarını kabul etmezsiniz. Sizin ileri sürdüğünüz haberi kabul etmeyişi gerekçeniz şudur:

Birincisi, ravinin bu hadisi şuhud makamındadır.

İkincisi, kadı muamelât, hudud ve kısasta bir kişinin şehadetiyle hükmedemez.

² Mecdüddin, a.g.e., varak. 100°.

³ Kütübü-i sitte'de bulamadığımız hadis için bk. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ'*, 1, 439; Ayrıca hadis ve zinet konusundaki değerlendirmelerle ilgili geniş bilgi için, bk. Yavuz, Yunus Vehbi, *İslam'da Zekât Müessesesi*, s. 199-202.

⁴ Âyet için bk. el-İsrâ (17), 15.

Eğer haber-i vâhid hüccet olsaydı kadının da onunla (bir kişinin şehadetiyle) hükmetmesi caiz olurdu”⁵

İmam Muhammed’in *Kitâbü’l-İstihsân*’ından bir örnek verip haber-i vâhid’in delil olamayacağını kaydeden Molla Mecdüddîn sözlerine şöyle devam etmektedir:

“Kaldı ki onun hüccet olduğunu kabul etsek bile, Hz. Peygamber zamanında mı, yoksa günümüzde mi? şeklinde bir soruyla karşı karşıya kalırız ki, doğru olan da birinci durumdur. Günümüzde, haber-i vâhid’i hüccet kabul etmek ancak onun Kur’an’a uygun olması durumunda söz konusu olur, aksi halde olmaz.”

İcmâ’ın, Hz. Peygamberden sonra vuku bulduğunu kabul etmediklerini ileri sürüp, icmâ’a dayalı hükümlere karşı çıkanlara âyet⁶ hadis⁷ ve akli delillerle cevap vermeye çalışan yazar, kıyasla ilgili varid olan itiraza⁸ “biz kıyas’ın kesin hüccet olduğunu kabul etmiyoruz, ancak o, ilim konusunda değil amel konusunda delildir” şeklinde cevap vermektedir.

Molla Mecdüdd’in, “şer’î hüküm akılla sabit olmaz, akıl (iyi ve kötüyü) temyiz için yaratılan ilahi kuvvettir, ahkâm-ı şer’iyye şer’î sebeplere dayanır” diyerek akli hüccet kabul edenlere itirazda bulunanlara da öncekilere benzer bir yol ve üslûpla cevap vermektedir.

İtiraz ve cevapların bir arada işlendiği bu risâlede müellif, her fasılda muarızların görüş ve delillerinden sonra “fe yukâlû (100a), ve beyânühû min vücûh (100b), el-cevâb (101b, 102b), el-cevâbü ‘anhû min vücûh” (103b) şeklinde ifadeler kullanarak cevap vermektedir.

Hanefi mezhebine mensup bir fakih olan Molla Mücdüddîn, fıkıh usûlünün kaynaklarını teşkil eden Kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve akıl konusunda mukayeseli bir çalışma yaparak hem mezhebinin metoduna, hem de fıkıhın kaynaklarına ilişkin önemli bir eser meydana getirmiştir.

⁵ Mecdüddîn, *a.g.e.*, vr. 100^a.

⁶ “Biz sizi vasat (adil) ümmet kıldık” (el-Bakara, 2/143).

⁷ “Ümmetim delâlette birleşmez” (İbn Mâce, “Fiten”, 8).

⁸ Kıyası reddedenler şöyle derler: “Kıyası kabul edenler Kitab-ı kâfî görmeyenlerdir”, bk. Mecdüddîn, *a.g.e.*, vr. 103^a.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ،

وبه ثقتي

بشرى بسلامة عالمٍ ضاقَ عَنْ فضله نِطاقُ العالمِ، وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ
 عِلْمًا، وَرَجَحَ كُلَّ طَوْدٍ حِلْمًا، وَمَلَأَ كُلَّ قَلْبٍ عَشْقًا، وَمَلَكَ كُلَّ حَرٍّ رِقًّا،
 وَفَصَلَ كُلَّ خَلْقٍ رِجَاجَةً، وَفَضَحَ كُلَّ خَلْقٍ سَجَاجَةً، مَنْ وَافَاهُ فِي لَيْلَةٍ
 الْبَهِيمِ طَلَعَ ضِيَاهُ، وَمَنْ أَتَاهُ بِقَلْبِهِ السَّقِيمِ أَهْدَى إِلَيْهِ شِفَاهُ، وَمَنْ اقْتَبَسَ
 مِنْ نُورِهِ لَمَعَةً صَارَ بَدْرًا زَاهِرًا، وَمَنْ اسْتَقَى مِنْ فَضْلِهِ قَطْرَةً عَادَ بَحْرًا
 زَاخِرًا، فَهُوَ مَاءُ مَدِينِ الْفَضَائِلِ، وَقِبْلَةُ كِبْرَاءِ الْأَفْصَالِ، مَوْلَى الْمَوَالِي هُوَ
 مَوْلَانَا مَجْدُ الْحَقِّ وَالِدِينِ، عَلَامَةُ أَهْلِ الْيَقِينِ، خَلِيفَةُ الْمَشَايخِ أَجْمَعِينَ،
 جَعَلَ اللَّهُ بَقَاءَ، مَعَ صَاحِبِهِ الْمُرِيدِ الْخَادِمِ الْقَرْمِ الْخَطِيرِ، وَالسَّيْفِ
 الشَّهِيرِ، فَهُوَ الَّذِي بَدُونَهُ لَا يَسْتَقِي الْبَحْرَ الَّذِي اسْتَعَذَبْتَهُ الشَّفَاهُ، وَلَا
 يَطَافُ الْبَيْتَ الَّذِي وُلِّيتَ شَطْرَهُ الْجَبَاهُ، وَلَا يُفْتَحُ مَدِينَةَ فِيهَا حَقَائِقُ
 التَّجْرِيدِ، وَلَا يُطَالَعُ صَحِيفَةَ فِيهَا دَقَائِقُ التَّوْحِيدِ، وَلَا يُسْتَفَاءُ بِسِرِّ فِيهِ
 لَوَامِعُ الْأَسْرَارِ، وَلَا يُسْتَفَاءُ بِشَمْسٍ مِنْهَا لَوَائِحُ الْأَنْوَارِ، نِعْمَةٌ تَسَلِّجُ
 لِلسَّالِكِينَ صَبَاحًا، وَتَبْرِجُ إِلَى السَّائِرِينَ وَشَاحًا، وَاللَّهُ دَرُ الْخُدْسِ

المصيب الزاكي، حَدَسْ شَاءَ جَذْعاً بِدُونِ مزاكي، المختص به الأمير بن الإمام، والإمام بن الأمير، والأثير بن الشهاب، والنقاب بن النقاب، فأرباب الفضل كالعنادب تغريراً بمناقبه، وأصحاب العلم كالعماري تسجيحاً على الضرب المأذبي من ضرائبه، كيف اهتدى إلى تفحات الرّوح المنيف، وبِمَ استدلَّ على فوحات الأرض الأنيف، حين صدر التّشريفُ بالإشارة العلياء، حتى زجر بحسن الاستقبال طائر الإقبال، أومي إلى الصدر المشروح بتباشير الفتوح قائلاً بلسان الحال.

(شعر)

قد جاء نصر الله والفتح الذي⁹
فجئت الحكم عملاً بالدليل.

⁹ تاريخ الإسلام – شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، الثركماني الأصل، ثم الدمشقي الذهبي، (99/9)، عزا هذا الشعر إلى النّسابة محمد بن سعد الجواني نقيب الأشراف بمصر، تمام هذا الشعر:

أُرى مناماً مابيعيني أبصرُ ... القدس يُفتح والنصارى تكسرُ؟

وقمامة قمت من الرجس الذي ... بزواله وزوالها يتطهرُ

ومليكمهم في القيد مصفودٌ ولم ... يُرَ قبل هذا لهم ملكاً يوسرُ

قد جاء نصر الله والفتح الذي ... وعد الرسولُ فسبحوا واستغفروا

يا يوسف الصديق أنت يفتحها ... فروقها عمر الإمام الأطهرُ

{الفصل الثاني في الاعتراض على التمسك بالسنة}

اعلم أن الخضم إذا تمسك بحديث من أحاديث النبي عليه السلام مثاله ذكرنا في المثال، قوله عليه السلام: «لَا زَكَاةَ فِي الْحُلِيِّ»¹⁰، فيقال عليه: لم قلت هذا حديث من أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام؟ بيانه أن المفتريات وقعت بين الرواة ونَقَلَةَ الحديث، مثل ما روي عن النبي عليه السلام، أنه قال: «إِنَّ الْمَيْتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ»¹¹، وقوله: «مَنْ أَصْبَحَ جُنْبًا فَلَا صَوْمَ لَهُ»¹²، فردتها عائشة رضي الله عنها.

أما الأول: فيقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾¹³.

وأما الثاني: فيفعل الرسول عليه الصلاة والسلام، أنه كثير إما «يغتسل بعد طلوع الفجر» في أيام رمضان، ولئن سلّمنا ذلك ولكن لم قلت بأنه حجة، ومسند المنع¹⁴ أن راوي الحديث بمنزلة الشهود

¹⁰ أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، مثله موقوفاً ، (46/3).

¹¹ أخرجه البخاري في الصحيح، مثله، (الجنائز 32)؛ مسلم في الصحيح، مثله، (الجنائز 9)، رقم: 1543.

¹² أخرجه أحمد في المسند، مثله، (491/51)، رقم: 24334؛ النسائي في السنن الكبرى، مثله، (187/2)، رقم: 2979، الطبراني في المعجم الكبير، مثله، (226/13)، رقم: 15148.

¹³ سورة الأنعام: 164، والإسراء: 15، فاطر: 18، الزمر: 7.

¹⁴ معنى المنع: طلب الدليل على ما يحتاج الى الاستدلال و طلب التنبيه على ما يحتاج اليه، المنع قسمان:

الأول: منع مجرد عن السند، وذلك بان يقول المانع: «أمنع صحة هذه الدعوى» او يقول: «لا اسلم صحة هذه الدعوى»، الثاني: المنع المقترن بالسند.

والقاضي لا يقضي بشهادة واحدٍ في المعاملات والحدود والقصاص، فلو كان خبر الواحد حجةً لجَازَ للقاضي أن يقضي به، وذلك أن محمداً رحمه الله ذكر في كتاب الإستحسان: أن الرجل إذا تزوج امرأةً وجاءت امرأةً كانت له وقالت: إني أرضعتها لم تحرم هذه المرأة على هذا الرجل، فلو كان خبر الواحد حجةً لثبتت الحرمة هنا، وحيث لم يثبت دلنا ذلك على أن خبر الواحد لا يكون حجةً، ولئن سلّمنا أنه حجة ولكن في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام حجة أم في زماننا.

الأول: مسلّم.

والثاني: ممنوع.

بيانه: وهو قوله عليه السلام: «خير الزمان الذي أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم ينشر الكذب»¹⁵، وزماننا هذا زمان إنشاء الكذب، فلم قلت إن خبر الواحد حجة، ولئن سلّمنا أنه حجة في زماننا ولكن إذا كان موافقاً للقياس أو مخالفاً له؟

الأول: مسلّم.

السند: (و يسمى المستند أيضا) ما يذكره المانع وهو يعتقد أنه يستلزم نقيض الدعوى التي يوجه اليها المنع. (باختصار). رسالة الآداب في علم آداب البحث و المناظرة، محمد محي الدين عبد الحميد، ت: 1958، ص 109-111، القاهرة.

¹⁵ أخرجه البخاري في الصحيح، بمعناه، (الأيمان والنذور 27)، رقم: 6201؛ مسلم في الصحيح، بمعناه، (فضائل الصحابة 51)، رقم: 4600.

والثاني: ممنوع.

بيانه من وجوه:

منها: ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: «الْوُضُوءُ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ»¹⁶، فرده ابن عباس رضي الله عنه وقال: «ألا نتوضأ بماءٍ جارٍ»¹⁷.

منها: ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: «ولد الزناء شر الثلاثة»¹⁸، فردته عائشة رضي الله عنها وقالت: «﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾»¹⁹.

ولئن سلّمنا أنه ذلك ولكن إذا صدر من النبي عليه عليه
والسلام بالوحي أم بالرأي؟

الأول: مسلّم.

والثاني: ممنوع.

بيانه: من وجوه:

¹⁶ أخرجه الشاشي في المسند، مثله، (183/3)، رقم: 986؛ ابن حبان في الصحيح، مثله، (253/5)، رقم: 1135.

¹⁷ لا يوجد في الكتب المتداولة.

¹⁸ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، مثله، (91/3).

¹⁹ سورة الأنعام: 164، والإسراء: 15، فاطر: 18، الزمر: 7.

منها: أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لذلك السائل أسائل أنت أم تاجر فعاتبه الله تعالى بذلك، وقال: ﴿وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾²⁰.
ومنها: أن النبي عليه الصلاة والسلام، أعرض عن أم مكتوب فنزل قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى، أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾²¹.

ومنها: أن النبي عليه الصلاة والسلام حرّم مارية القبطية على نفسه فعاتبه الله تعالى بذلك وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ﴾²²، فلمَ قلت ما رويت من الحديث ثبت بالوحي حتى يكون حجةً.

ولئن سلّمنا بأن هذا الخبر مشهور متواتر ولكن لمَ قلت بأن التواتر حجةً، بيانه أن اليهود نقلوا قتل علي نبينا وعليه الصلاة والسلام نقلاً متواتراً.

وكذلك ينقلون عن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام بالتواتر أنه قال: «تمسكوا بالسنة ما دامت السماوات والأرض، وأن

²⁰ سورة الضحى: 10.

²¹ سورة عبس: 1-2.

²² سورة التحريم: 1.

شريعتي لا تصير منسوخةً أبداً»²³، وكذا المجوس ينقلون معجزات زرادشت نقلاً متواتراً مع أنهم كاذبون في مقالاتهم.

ولئن سلّمنا أن هذا الخبر حجةٌ ولكن إذا كان موافقاً لكتاب الله

تعالى أم مخالفاً؟

الأول: مسلّم.

والثاني: ممنوعٌ.

بيانه: قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا رويت مني حديث

فأعرضوه على كتاب الله تعالى إن كان موافقاً فأقبلوه وإن كان مخالفاً

فردوه»²⁴، لا يقال هذا الخبر بعينه وارد عليكم، لأننا نقول هذا الخير

موافق لكتاب الله تعالى وهو قوله تعالى: ﴿تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى

اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾²⁵.

الجواب: قوله: لمَ قلتم إن خبر الواحد حجةٌ؟

²³ لا يوجد في الكتب المتداولة.

²⁴ ذكره العجلوني في كشف الخفاء، نحوه، (86/1)، رقم: 220. وقال: «قال السخاوي: رواه الدارقطني في الأفراد والعقيلي في الضعفاء وأبو جعفر بن البحراني في فوائده عن أبي هريرة مرفوعاً، والحديث منكر جداً، وقال العقيلي ليس له إسناد يصح، ومن طريقه ما عند الطبراني عن ابن عمر مرفوعاً سئلت اليهود عن موسى فأكثرُوا فيه وزادوا ونقصوا حتى كفروا وسئلت النصارى عن عيسى فأكثرُوا فيه وزادوا ونقصوا حتى كفروا وأنه ستفشو عني أحاديث فما أتاكم من حديثي فاقروا كتاب الله واعتبروا فما وافق كتاب الله فأنا قلته وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله، قال وقد سئل شيخنا - يعني الحافظ ابن حجر - عن هذا الحديث فقال إنه جاء من طرق لا تخلو عن مقال، وقد جمع طريقه البيهقي في كتاب المدخل انتهى، وقال الصغاني إذا رويت مني حديثاً فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق فأقبلوه وإن خالف فردوه قال هو موضوع انتهى.»

²⁵ سورة النساء: 59.

قلنا: إن خبر الواحد يقينٌ بأصله لكن الشبهة قد تمكنت في

طريق ثبوته لا جرم؟

قلنا: بوجوب العمل اعتباراً بأصله ولم نقل بحضور العلم به

قطعاً اعتباراً بالشبهة؛ لأن طريق العلم في باب الخبر هو التواتر ليس

إلاّ وبهذا خرج الجواب عن المنع الثاني، وهو قوله إنه حجة في زمان

الرسول أم في زماننا؟

أما قوله: لا نسلم أنه حجة إذا كان مخالفاً للقياس؟

قلنا: خبر الواحد راجح على القياس بدليل تقديم معاذ النص

عليه وهو قوله «اجتهد برأبي»²⁶ بعد قوله «فإن لم تجد» علّق العمل

بالقياس على فقد السنة وتعليق العمل باللاحق على فقدان السابق آية

رجحان السابق على اللاحق، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً

فَتَيَمَّمُوا﴾²⁷، فكذلك تصويب النبي عليه الصلاة والسلام إياه يدل

على ذلك، فلو لم يكن خبر الواحد حجةً، ترك العمل بالدليل الراجح

وأنه منتفٍ.

²⁶ أخرجه أبو داود في السنن، مثله، (أقضية 11)، رقم: 3119؛ الترمذي في السنن، نحوه، (الأحكام 3)، رقم: 1249؛ أحمد في المسند، نحوه، (493/44)، رقم: 21000.
²⁷ سورة النساء: 43، والمائدة: 6.

قوله: لا نسلم أن الحديث الذي صدر من النبي عليه الصلاة والسلام بطريق الرأي حجة بيناً ما صدر منه عليه السلام كله كان بطريق الوحي لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾²⁸، حصر أقوال النبي عليه الصلاة والسلام في الوحي.

فلو قيل: بصدور حديث من الأحاديث منه عن رأي يلزم إبطال هذا الحصر؟

وأما ما تلوّثتم من النصوص فعلاً ذلك كان بطريق النسخ أو لأنه محمول على التعريض كما في قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾²⁹، وهذا الجواب بعينه جواب عن قوله فلم قلت إن ما ذكرت من الحديث موافق لكتاب الله تعالى فتأمل.

وأما الجواب عن تعويض التواتر أن العلم الحاصل عقيب التواتر ضروري، وذلك لأن الضروري هو الذي إذا شكك صاحبه لا يتشكك؛ لأننا إذا جرينا أنفسنا عند سماع هذه الشبهات التي أوردتموها وجدناها ساكنة بوجود المخبر عنه، فثبت أن العلم الحاصل عقيب

²⁸ سورة النجم: 2-3.
²⁹ سورة الزمر: 65.

التواتر علم ضروري فكان ما ذكرتموه قد جاء في الضروريات فلم
يكن مستحقاً للجواب.

وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في المطولات مثل «نهاية
العقول»³⁰، و«كتاب المحصول»³¹، وغيرها فلم يليق ذكرها في هذا
المختصر.

³⁰ «هاية العقول في دراية الاصول» في أصول الدين. لمحمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو
عبد الله، فخر الدين الرازي: الامام المفسر. (544 - 606 هـ = 1150 - 1210 م). الأعلام للزركلي 313/6

³¹ «المحصول في علم الاصول» لمحمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين
الرازي: الامام المفسر. (544 - 606 هـ = 1150 - 1210 م). الأعلام للزركلي 313/6

{الفصل الثالث في الاعتراض على التمسك بالإجماع}

وهو أن يقول أولاً: لا نسلم انعقاد الإجماع، بيان المنع أن الإجماع لو انعقد، فإما أن يكون حال حياة الرسول أو بعده، فإن كان في حال حياته، فإما أن يكون الرسول وافقهم في ذلك أو لا يوافقهم، فإن وافقهم كان ذلك نصاً لا إجماعاً، وإن لم يوافقهم في ذلك كان ذلك الإجماع مردوداً.

وإن كان بعد حياته فإما أن يكون ذلك الإجماع موافقاً للكتاب أو يكن، فإن كان موافقاً كان الكتاب كافياً فلا حاجة إلى الإجماع، وإن كان مخالفاً كان رده واجباً؛ لأن كون الإجماع حجةً موقوف على الكتاب، فلو انعقد الإجماع مخالفاً للكتاب فلزم مخالفة الفرع أصله وإنه باطل.

ولئن سلّمناه ولكن لا نسلم أنه حجة، وهذا لأن الإجماع ليس إلا إجماع الآراء، والرأي كما يحتمل الصواب فكذلك يحتمل الغلط، ومع قيام هذا الاحتمال كيف يكون حجة؟

ولئن سلّمنا أنه حجةٌ ولكن إجماع الصحابة أم إجماع غيرهم من

العلماء؟

الأول: مسلم.

والثاني: ممنوع.

ومسند المنع أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا في خير القرون
ونزول الوحي والعلم والحكمة فكان رأيهم مؤيداً بمزيد القوة،
ويحتمل أن يكون إجماعهم بناءً على السماع من النبي عليه الصلاة
والسلام وذاك بمنزلة المنصوص ولا كذلك في غيره.

ولئن سلّمنا كون الإجماع حجةً ولكن الإجماع الذي نصّ عليه

الكلام الإجماع الذي نصّ عليه البعض وسكوت الباقيون؟

الأول: مسلم.

والثاني: ممنوع.

وهذا لأن السكوت كما يحتمل الموافقة فكذلك يحتمل الرد إلاّ

يرى أن ابن عباس خالف عمر رضي الله عنه في «مسألة العول»³²

تيسيراً، فقيل: له هلاًّ أظهرت حجك؟ فقال مهابةً منه.

³² العول: في اللغة: الميل إلى الجور والرفع، وفي الشرع: زيادة السهام على الفريضة، فتعول المسألة إلى سهام الفريضة، فيدخل النقصان عليهم بقدر حصصهم. التعريفات ص 237. لعلي بن محمد لشريف الجرجاني الحسيني الحنفي ت: 816 هـ. تحقيق: الدكتور محمد عبد الرحمن المرعشي. دار النفائس. الطبعة الأولى: 1424 هـ/2003 م.

ولئن سلّمنا ذلك ولكن الإجماع الذي سبقهم مخالفٌ أم لم

يسبقهم؟

الأول: ممنوع.

والثاني: مسلّمٌ.

بيان المنع: أن ذلك المخالف لو كان حياً لمّا انعقد الإجماع مع

مخالفة لحجة لا لعينه وحجته باقية بعد موته فلا ينعقد.

ولئن سلّمناه ولكن الإجماع الذي نقل إلينا نقلاً متواتراً أم

بطريق الآحاد؟

الأول: مسلّم.

والثاني: ممنوع.

وهذا لأن الإجماع المنقول بطريق الآحاد بمنزلة خبر الواحد،

فلا يفيد علماً قطعياً، فلمَ قلتم بأن ما ذكرتم من الإجماع حجة؟

الجواب: قوله انعقاد الإجماع حال حياة الرسول أم بعده؟

قلنا: بعد حياة في موضع لا نصّ فيه.

أما قوله: لا نسلم أن الإجماع حجة؟

قلنا: ذلك بالكتاب والسنة والمعقول.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾³³ أي عدلاً، والعدل مرضي لكونه مأموراً به لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾³⁴، وكل مرضي وجب أن يكون مصيباً عند الله؛ لأن الخطأ ليس بمرضيّ بالاتفاق.

وإذا كان كذلك وجب أن يكون الإجماع حجةً، لأننا لا نعني بكون الإجماع حجةً، إلا الإصابتة في الفتوى، وقوله: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ﴾³⁵ الآية.

وجه التمسك به: أن الله تعالى رتب الوعيد على مخالفة الرسول وترك متابعة سبيل المؤمنين، فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجباً، من سبيل المؤمنين إجماعهم على حكم، فوجب أن يكون حجةً. وأما السنة: فقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»³⁶، وقد اجتمعوا على حكم وجب أن لا يكون ضلالةً، وإذا لم يكن ضلالةً وجب أن لا يكون حقاً.

³³ سورة البقرة: 143.

³⁴ سورة النحل: 90.

³⁵ سورة الأنفال: 13.

³⁶ أخرجه الترمذي في السنن، (الفئتن 7)، رقم: 2093. وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه، وابن ماجه في السنن، نحوه، (الفئتن 8)، رقم: 3950.

وكذلك قوله: «يَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَذَّ شَذَّ إِلَى النَّارِ»³⁷،
 وقوله: «مَنْ خَالَفَ الْجَمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ
 عُنُقِهِ»³⁸، قوله عليه الصلاة والسلام: «عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ»³⁹ يدل
 ما ذكرنا.

وأما المعقول: فهو أن الله تعالى جعل هذه الأمة شاهدة على
 الناس كما قال لتكونوا شهداء على الناس، والشهادة على الغير إلزامٌ
 على المشهود عليه ولا ذلك إلا بعد كون الإجماع حجةً، قوله «الذي
 يحتمل الغلط»؟

قلنا: ذلك مسلمٌ.

أما عند الإجماع فلا؛ لأن من الجائز أن يحدث حاله عند الإجماع
 ولا يحدث ذلك إلا عند الانفراد كما أن السبع يحدث عند الأكلات
 المتعاقبة دون الانفراد.

قوله «إجماع غير الصحابة» ممنوع؟

قلنا: الدلائل الدالة على كون الإجماع حجةً مطلقةً من غير

فصلٍ.

³⁷ أخرجه الترمذي في السنن، نحوه، (الفتن 7)، رقم: 2093.

³⁸ أخرجه الترمذي في السنن، نحوه، (الامثال 3)، رقم: 2790؛ أحمد في المسند، نحوه، (32/35)، رقم: 16542.

³⁹ أخرجه أحمد في مسنده، مثله، (375/4)، رقم: 19566.

قوله «السكوت» كما يحتمل الموافقة يحتمل الرد أيضاً.
قلنا: نعم ولكن يجب حمل السكوت عن الصحابة على ما يحلُّ وهو
الموافقة؛ لأن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيانٌ، وذلك لأن
الحق عند الساكت، لو كان غير ما نصَّ عليه غيره لكان ذلك السكوتاً
غير بيان الحق وأنه لا يجوز، لقوله عليه الصلاة والسلام: «الساكت
غير الحق شيطان أخرس»⁴⁰.

وأما حديث ابن عباس فلا يَكَادُ يَصِحُّ؛ لأن عمر رضي الله عنه
كان أبين للحق وأسمع من غيره، وإن صح فهو محمول على أنه كان
يعتقده أنه أفقه منه.

قوله إجماع من سبقهم مخالف ممنوع؟

قلنا: قول ذلك الواحد لا يوجب العلم؛ لأنه غير الواحد، فلا
يجوز رد الإجماع به.

وأما الجواب من منع الإجماع الذي نقل إلينا بطريق الأحاد أن
يقول هب أنه كذلك ولكنه يوجب العمل وذلك كافٍ في حصول
المقصود.

⁴⁰ ذكره النووي في شرح مسلم، و عزاه الى ابي علي الدقاق، (128/1).

{الفصل الرابع في الاعتراض على التمسك بالقياس}

اعلم أن القياس يحتمل الخطأ والغلط؛ لأنه جعل وصف من الأوصاف علةً للحكم والنص لم ينطق بعلةٍ شيءٍ منها.

ولئن سلّمنا ذلك ولكن النصوص ينتفي كونه حجةً؟

بيانه قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى

عَلَيْهِمْ﴾⁴¹، وقوله: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾⁴².

فمن جعل القياس حجةً لم يجعل الكتاب كافياً، وكذلك حديث

أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله عليه السلام قال: «تعمل هذه

الامة بُرْهَةً بالكتاب، ثم تعمل بُرْهَةً بالسنة، ثم بُرْهَةً بالرأي، قال إن

فعلوا ذلك ضلُّوا»⁴³.

ولئن سلّمنا أنه حجةٌ ولكن إذا كان عند وجوه النصّ أم عند

عدمه.

الأول: ممنوع.

⁴¹ سورة العنكبوت: 51.

⁴² سورة الأنعام: 38.

⁴³ أخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده، مثله، (111/12)، رقم: 5723.

والثاني: مسلّم، ولكن لم قلتّم أنه لا نصّ منها، بيانه قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾⁴⁴، ولأن شرط صحة القياس أن لا يوجد النص في المقيس، فيكون الحكم حكماً بها بغير ما أنزل الله والحكم بغير ما أنزل الله لا يكون حكماً بما أنزل الله، فيكون داخلاً تحت قوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾⁴⁵، ولأن القول بالقياس باطل، لأنه أول من قاس إبليس لعنة الله، ولا يعيد الشمس والقمر إلا بالمقاييس، ولأن القياس ليس إلا اعتبار المخلف بالمتفق عليه، وفي ذلك ترك الرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله وأنه منتفٍ لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾⁴⁶ أي إلى كتاب الله وخبر الرسول.

الجواب: قوله القياس يحتمل الغلط ومع قيام هذا الاحتمال استحال أن يكون حجة؟

قلنا: ندعي أنه حجة قطعاً، بل ندعي أنه حجة في حق العمل

دون العلم لقيام ذلك الاحتمال.

⁴⁴ سورة الأنعام: 59.

⁴⁵ سورة المائدة: 44.

⁴⁶ سورة النساء: 59.

وأما الجواب عن النصوص فذلك معارض بنصوص آخر، وهو قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾⁴⁷، والاعتبار رد الشيء إلى نظيره.

وروي أنه عليه الصلاة والسلام حين بعث معاذاً إلى اليمن قال: «بم تقضي يا معاذ قال فبكتاب الله قال: فإن لم تجد قال: فبسنة رسوله قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد برأيي»⁴⁸، وكذلك حديث أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص يقتضي صحة القياس. قوله نسلم أن القياس حجة، وإنما يكون حجة إذا لم يوجد النص؟

قلنا: لا ندعي صحة في كل صورة بل ندعي صحة إذا لم يوجد النص ظاهراً. ولأن كل صورة من الصور لو كان منصوصاً لما أمرنا بالاعتبار وحيث أمر دل على أحد الأمرين وهو إما كون النص لا يكون مانعاً من صحة القياس ما ذكرتم من النص مخصوص، وأياً ما كان يثبت المدعي.

قوله «الحكم بالقياس حكم بغير ما أمر الله»؟

⁴⁷ سورة الحشر: 2.
⁴⁸ أخرجه أبو داود في السنن، مثله، (أقضية 11)، رقم: 3119؛ الترمذي في السنن، نحوه، (الأحكام 3)، رقم: 1249؛ أحمد في المسند، نحوه، (493/44)، رقم: 21000.

قلنا: لا نسلّم وهذا لأن العمل بالقياس ليس إلاّ عمل بالمعنى
المستنبط من النصّ، وأنه بعينه عملٌ بما أنزل الله فلم قلتم بما أنزل الله
فلم قلتم إنه بغير ما أنزل الله.

قوله أول مَنْ قاس إبليس كان في معرض النص ولا شك أن
القياس في معرض النص باطلٌ.

قوله «القياس اعتبار المختلف بالمتفق عليه»، وفيه الإعراض
عن الرجوع إلى كتاب الله وخبر الرسول.

قلنا: لا نسلّم وهذا لأننا بيّنا أن القياس ليس إلاّ العمل بالمعنى
المستنبط من النصّ وكان العمل به رجوعاً إلى كتاب الله وسنة رسوله،
والأن القياس هو الاعتبار لما ذكرنا وأنه ثبت بالكتاب فكان العمل
بالقياس عملاً بالنص وتمسكاً به.

{الفصل الخامس في الاعتراض على التمسك بالمعقول}

اعلم أن الحكم الشرعي لا يثبت بالمعقول، وذلك العقل قُوَّةُ
إِلَهِيَّةٌ خُلِقَتْ لِلتَّمْيِيزِ بَيْنَ الْأُمُورِ الْحَسَنَةِ وَالْقَبِيحَةِ لَا لِإِثْبَاتِ الْأَحْكَامِ
الشرعية بل الأحكام الشرعية يستدعي سبباً شرعياً، وذلك الكتابُ
والسنةُ والإجماعُ والقياسُ، والقعل خارج عنها.

والثاني: أن العقل للعقلاء بمنزلة الحسِّ للحيوانات ولا شكَّ
أن حسَّ الحيوانات ليس بحجةٍ في أحكام الشرع، فوجب أن لا يكون
العقل كضلك.

والثالث: لو كان العقل حجة لما أنزل اللهُ الكتابَ والرسولَ،
ومتى أنزل دللنا ذلك على أن العقل لا يكون حجةً في أحكام الشرع.
والرابع: لو كان العقل حجةً لكانَ وجوعاً في البيان إلى غير الله
والرسول، وذلك مُتَنَفِّ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ﴾⁴⁹ الآية.

والخامس: أن الحكم لو ثبت بالعقل لزال الشرع بزواله كما أن
البيت يزول بزوال الأُسْطُوَانَةِ ولا يزول الشرع مادامت السماوات
والأرض.

⁴⁹ سورة النساء: 59.

وَلَيْنَ سَلَّمْنَا أَنَّ الْعَقْلَ حِجَّةٌ وَلَكِنْ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ أَمْ فِي مَعْرِفَةِ

الْأَحْكَامِ الشَّرْعِ؟

الأول: مُسَلَّمٌ.

والثاني: ممنوع.

بيانه: أن بعض الأحكام المقادير والمقدرات لا تعرف إلا بالشرع كأعداد الركعات ومقادير الزكاة وأيام الصيام وطواف البيت والرمي الجمار، وهذه الأشياء لا تعرف إلا بالشرع، فثبت أن العقل لا يكون حجة في أحكام الشرع.

والجواب: قوله قوله أدلة الشرع مختصرة في أربعة، فلم قلت أن

العقل حجة في باب الشرع؟

قلنا: الجواب عنه من وجوه:

أحدها: أن المدعى ليس إلا إقامة الدليل سواء كان شرعياً أو لم

يكن، وقد دلّ الدليل على الحكم فيثبت الحكم عملاً بالدليل.

والثاني: أن أدلة الشرع كلها راجعة إلى العقل، لأنه مهما لم يثبت

النبوة والرسالة بالعقل لم يثبت شيء من هذه الأدلة أصلاً، فكان

العمل بهذه الأدلة الشرعية عملاً بالعقل في الحقيقة.

والثالث: أن العقل حجة من حجج الله على عباده حتى أن من لم يبلغه الدعوة لم يكن معذوراً في معرفة الصانع.
ولمَّا كان العقل حجةً في أصول الدين فأولى أن يكون حجةً في فروعه، قوله العقل للعقلاء كالحس للحيوانات.
قلنا: هذا قياس مع الفرق فلا يُسْمَعُ.
قوله: لو كان حجةً لما أنزل الله الكتب.
قلنا: الجواب عنه من وجوه:

أحدها: أن العقل غير كافٍ في إدراك بعض الأشياء، لأنه يدرك الواجبات والممتنعات ولكن يتوقَّف في الجائزات، فكان إنزال الكتب وإرسال الرسل لذلك.

والثاني: أن أمور الشرع بعضها معقول يدرك بالعقل وبعضها غير معقول لا حظ للعقل فيه فكان ورود الشرع تبيانا لذلك.

والثالث: أن في منزل الكتب وإرسال الرسل إلزام الحجة على المكلف، بيانه أن الله تعالى لما أعطى الإنسان عقلاً كاملاً وقُوَّةً درايةً موجبةً للعلم، فأنزل الكتب وأرسل الرسل حتى يطابق السمع والعقل ويتقوى كل واحدٍ منها بالآخر، فيحصل كمال العلم بأحكام

الشرع الإلهية اصولها وفروعها وينقطع عذرُ المكلف من كل وجهٍ.
وهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ
الرُّسُلِ﴾⁵⁰.

قوله لو كان حجةً لكان رجوعاً إلى غير الله والرسول، والنصُّ
ينفي ذلك.

قلنا: الرجوع إلى العقل رجوعٌ إلى كتاب الله، وذلك نحو قوله
تعالى: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾⁵¹، هذا استفهامٌ بمعنى الأمر بإجماع أئمة
التفسير، وإذا كان كذلك كان التمسك بالعقل تمسكاً بكتاب الله تعالى.
لو ثبت الحكم بالعقل لزال الشرع بزواله وليس كذلك.

قلنا: لم قلتم بأن اللازم منتفٍ وهذا لأنَّ العقل شرط للخطاب
وصحة التكليف وقيام الأهلية وتوجه الخطاب بناءً عليه، ومعلومٌ أن
الشيء ينتفي بانتفاء شرطه.

فلم قلتم: بأن الشرع لم يزل في حق من زال عقله حتى لو جنَّ
جميع أهل العالم لارتفع الشرائع كلها لانتهاء الأهلية وصحة الخطاب.

⁵⁰ سورة النساء: 165.

⁵¹ سورة البقر: 44.

ولهذا قال العلماء رحمهم الله: «لو جُنَّ واحدٌ شهراً ثمَّ أفاق لا يلزمه قضاء ما مضى»⁵².

قوله لو كان العقل حجةً لكان حجةً في مقادير الشرع.

قلنا: ما ذكرنا من الأمور تعبديُّ، فإنَّ العقل وإن كان لا يهتدي معرفتها على سبيل التفصيل إلاَّ أنها يهتدي إليها على سبيل الإجمال، فإنَّ هذه الأوضاع صدرت ممن هو قوله وفعله حجة فلا بد من اشتماله على الحكمة والمصلحة في نفس الأمر، وهنا آخر الاعتراضات مع الأجوبة عنها.

والحمد لله رب العلمين، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين. تمَّ في أوائل المحرم سنة اثنين وسبعمئة على البدر الفقير متع به. ثم نقل عنه في أواخر شهر أول الربيعين لسنة إحدى وعشرين وألف.

⁵² لا يوجد في الكتب المتداولة.

YIRMİNCİ YÜZYIL SONLARI BATILI İSLÂM ARAşTIRMACILIĞININ MEşHUR BİR SİMASI: NORMAN CALDER (1950 - 1998)

Prof. Dr. A. Bülent BALOĞLU*

A Well-Known Figure of the Western Islamic Scholarship in the Late Twentieth Century: Norman Calder (1950 - 1998)

Norman Calder (1950 - 1998) was one of the leading international scholars in the academic study of Islamic jurisprudence and hermeneutics. His breadth of knowledge in both Sunnī and Shiite legal sources provided him with the ability to speak about the question of authority in Islamic legal tradition. Nevertheless, his use of source and redaction criticism to analyse early Muslim legal texts was criticised by Muslim scholars, such as Shaikh Mustafa al-A'zamī. He was also denounced for using the method of secular historians who followed the footprints of Goldziher, Schacht, and Wansborough. His Ph.D. thesis, "The Structure of Authority in Imami Shi'ī Jurisprudence" is still accepted as a remarkable piece of work. He supervised over twenty doctoral students, most of whom studied Islamic law, including myself. He was always rigorous, hardworking, patient and personable.

Özet

Norman Calder (1950 - 1998) İslâm hukuku ve hermenötik alanında uluslar arası üne sahip önde gelen arştırmacılardan birisiydi. Onun hem Sünni hem de şi'î hukukuna dair kaleme alınan eserler üzerindeki geniş bilgisi, İslâmî hukuk geleneğindeki otorite meselesi üzerinde görüş serdedebilme imkânı tanımıştır. Bununla birlikte, onun ilk hukuk metinlerinin tahlilinde kaynak ve redaksiyon eleştirisini kullanması şeyh Mustafa el-A'zamî gibi Müslüman âlimlerden tenkit almıştır. O, Goldziher, Schacht ve Wansborough gibi şarkiyatçıların peşinden giden seküler tarihçilerin metodunu kullandığı için de eleştirilmiştir. Calder'ın *İmamî şi'î Hukukunda Otoritenin Yapısı* adlı doktora tezi hala önemli bir eser olarak kabul edilmektedir. Kendisi, bu satırların yazarı da dahil olmak üzere çoğunluğu İslâm hukuku alanında çalışan yirminin üzerinde öğrenciye danışmanlık yapmıştır. O daima titiz, gayretli, sabırlı ve cana yakın biri idi.

* 9 Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bu makalede, henüz genç sayılabilecek bir yaşta ölmesine rağmen İslâm hukuku ve hermenötik alanlarında yazdığı eserler ve verdiği konferanslarla uluslararası bir üne sahip olan Norman Calder'ı belli başlı fikirleri çerçevesinde tanıtmaya amaçlanmaktadır. Bunu yapmadan önce Calder'ın kısa bir biyografisine yer verilecektir. Daha sonra, gerek kendisi gerekse ölümünden sonra yakın dostları tarafından kendisinin anısına kaleme alınan eserleri hakkında kısa bir malumat verilip bütün makaleleri tam künyeleriyle birlikte –araştırmacıların istifadesi için- zikredilecektir. Yüksek lisans ve doktora döneminde hocam olması dolayısıyla aramızda medeni bir biçimde cereyan eden bazı ilginç diyaloglar da yeri geldikçe nakledilecektir.

1950 yılında İskoçya'nın Buckie kasabasında doğan Norman Calder,¹ 1972'de Oxford şehrinde Arapça ve Farsça öğrenimini birincilikle bitirdiği Wadham College'dan mezun oldu. Daha sonra Orta Doğu'da dört yıl süreyle İngilizce öğretti. Dönüşünde Londra'ya geldi ve burada the School of Oriental and African Studies'de John Wansbrough'nun denetimi altında doktora çalışmasına başladı. Özellikle İran ve Şii'lik üzerine yoğunlaşmayı arzu eden Calder, *The Structure of Authority in Imami Shi'ī Jurisprudence* isimli teziyle doktorasını tamamladı. 1980 yılında Manchester Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Bölümü'nde (The Department of Middle Eastern Studies) İslâm Hukuku ve Arapça Okutmanı (Lecturer) olarak göreve başladı. Daha sonra aynı bölümde Kıdemli Okutman (Senior Lecturer) unvanını amansız hastalığı sebebiyle emekliye ayrıldığı 1997 yılına kadar aralıksız olarak sürdürdü. 13 Şubat 1998'de öldüğünde henüz 47 yaşında idi. Kısa sayılabilecek akademik kariyerinde Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Clarendon Press, Oxford 1993) adında bir telif kitabın yanında, 21 bilimsel makale ile bir çok ansiklopedi maddesi ve kitap değerlendirme yazılarına imza atmıştır. Kendisi, büyük kısmı Orta Doğu ülkelerinden gelen yirmiden fazla doktora öğrencisine danışmanlık yapmıştır. Calder'ın Sünnî ve Şi'î hukuk metinlerine olan geniş vukufiyeti ve derin analizleri ona haklı bir şöhret kazandırmıştır. Nitekim öldüğünde, adı İslâm Hukuku ve hermenötik alanında uluslararası üne sahip araştırmacıların önde gelenleri arasındaki yerini çoktan almış bulunmaktaydı.

Kendisinin ölümünden sonra, Columbia Üniversitesi İran Araştırmaları bölümünde araştırmacı olarak çalışan öğrencisi Jawid Ahmad Mojaddedi'nin çabaları ve Kanada Victoria Üniversitesi'nde İslâm Tarihi profesörü olarak görev yapan Andrew Rippin'in de katılımıyla *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature* (Routledge, London 2003) adlı derleme bir eser

¹ Calder'ın hayatı hakkındaki bu malumat, onun ölümünden sonra Bristol Üniversitesi'nden yakın arkadaşı Robert Gleave'in yazdığı kısa biyografiden (Obituary) özetlenmiştir. Bkz. *Islamic Law and Society*, V/3, s. 283-84.

yayımlandığını ve Norman'ın adının da yazarlar listesine eklendiğini görüyoruz. Orta Doğu ve dinî çalışmalar alanında lisans öğrencileri için bir ders kitabı mahiyetinde hazırlanan bu eserin aslında ilk tasarımı Norman Calder'e aitti. O, 1997 yılında bir yayıncının talebi üzerine bu eseri yazmaya başlamış, ölümüne kadar ancak üçte birlik kısmını tamamlayabilmişti. Eserin geri kalan kısmı Calder'in metodunu aynen takip etmek suretiyle Mojaddedi ve Rippin tarafından yazılmıştır. Söz konusu eserde benimsenen metod, İslâmî bilimlerde ortaya konan klasik metinlerin bazılarında kısa örnekler seçilerek bunların İngilizce'ye tercüme edilmesi, öncesinde her metin ve yazarı hakkında kısa bir malumatın verilmesi şeklinde olmuştur. Bununla İslâmî literatürde İslâm'ın öğretilerinin nasıl gelişip olgunlaştığının örnek metinler vasıtasıyla okuyucuya sunulması hedeflenmiştir. Bu kitabın üzerinde durduğu konular sırasıyla şu şekildedir: Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in hayatı, hadis, Kur'an yorumu, kelâm, felsefe, İslâm hukuku, ibadetler ve tasavvuf.

Mojaddedi ve Rippin'in, ölümünü müteakiben Calder'a bir vefa borcu olarak yaptıkları bir başka iş de onun bütün makalelerini *Interpretation and Jurisprudence in Medieval Islam* (Aldershot: Ashgate Publishing, 2007) adıyla bir araya toplamak ve yayımlamak olmuştur. Söz konusu bu eserde Calder'ın makalelerinin sırasıyla şu üç ana başlık altında tasnif edildiğini görüyoruz: Metodoloji, Erken Dönem İslâm'ı ve Hukuk. Sonuncusu, Sünnilik ve İmamî Şîlik olmak üzere iki alt başlıkta ele alınmıştır. Bütün bu konu başlıkları bize, Calder'ın başlıca ilgi ve araştırma sahalarının hangi alanları kapsadığının ipuçlarını vermektedir.

Yukarıda zikredilen çalışmalardan ayrı olarak Calder'a sahip olduğu ünü kazandıran en önemli eser, kendisinin yegane telif kitap çalışması olan *Studies in Early Muslim Jurisprudence*'tır (Oxford 1993). Bu eserinde Calder, özellikle hocası Wansborough ile Joseph Schacht ve Ignaz Goldziher'in adımlarını takip ederek İslâm hukukunun en erken metinleri sayılabilecek eserleri derin bir tahlile tabi tutmuştur. Eserde esas itibarıyla amaçlanan şey, ilk dönemde kaleme alınan fikhî metinlerin toplumsal, siyasî ve zihinsel arkaplanını aydınlatmaktır. Calder'ın söz konusu eserlerin tahlilinden yola çıkarak bu kitapta gerçekleştirmeyi istediği bir başka şey ise, bu eserlerin müelliflerinin fikhî konulardaki özgünlük ve yaratıcılıklarını sergilemek, bunlarda serdedilen hukukî normları ve yorum tekniklerini ortaya koymaktır. Bu eserde incelemeye tabi tutulan eserlerin esas itibarıyla üç büyük hukuk ekolüne yani Hanefilik, Şafîlik ve Malikîliğe ait olduğunu görüyoruz. Bu eserlerin yazarları ve adları sırasıyla şöyledir: Sahnûn'un *el-Müdevvene*'si, İmam Malik'in *el-Muvatta*'ı, İmam Şafî'nin *Kitâbu'l-Umm*'ü, Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ı ve Ebû Yûsuf'un *Kitabu'l-Harac*'ıdır. Calder'ın bu eserinde, meselâ, İmam Malik'in *el-Muvatta*'ı çerçevesinde serdettiği bir kısım görüşlerin ve vardığı sonuçların bazı eleştirilere –ki burada bunun ayrıntısına girilmeyecektir- maruz kaldığını belirtmek gerekir.

Calder'ın anısına çıkarılan ve editörlüklerini onun en yakın arkadaşları olan G. R. Hawting ve Alexander Samely ile öğrencisi J. A. Mojaddedi'nin yaptığı bir kitabı daha burada ismen zikretmek gerekir: *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions: In Memory of Norman Calder* (Oxford University Press, 2001).

Alan araştırmacılarının istifadesi ümidiyle Calder'a ait makalelerin başlıkları şu şekilde kaydedilebilir:

1- "History and Nostalgia: Reflections on John 47-73 Wansborough's The Sectarian Milieu, Islamic Origins Reconsidered: John Wansborough and the Study of Islam", Special Issue, ed. H. Berg, Method and Theory in the Study of Religion, *Journal of the North American Association for the Study of Religion*, 9.1 (1997).

2- "The Limits of Islamic Orthodoxy", *Islamic Intellectual Traditions*, ed. F. Daftary, London: I.B. Taurus, 2000, s. 66-86.

3- "Law", *History of Islamic Philosophy*, ed. S.H. Nasr, O. Leaman, London: Routledge, 1996, s. 979-98.

4- "Tafsir from Tabari to Ibn Kathir: Problems in the Description of a Genre", *Approaches to the Qur'ān*, ed. G.R. Hawting, A.A. Shareef, London: Routledge, 1993, s. 101-40.

5- "The Sa'y and the Jabīn: Some Notes on Qur'ān 37:102-3", *Journal of Semitic Studies*, 31 (1986), s. 17-26.

6- "Hinth, Birr, Tabarrur, Tahannuth: An Inquiry into the Arabic Vocabulary of Vows", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 51 (1988), s. 214-39.

7- "From Midrash to Scripture: the Sacrifice of Abraham in Early Islamic Tradition", *Le Muséon: Revue d'études Orientales*, 101 (1988), s. 375-402.

8- "The Ummī in Early Islamic Literature", *Der Islam*, 67 (1990), s. 111-23.

9- "The Qurrâ and the Arabic Lexicographic Tradition", *Journal of Semitic Studies*, 36 (1991), s. 297-307.

10- "The Barâhima: Literary Construct and Historical Reality", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57 (1994), s. 40-51.

11- "Ikhtilâf and Ijmâ' in Shāfi'ī's Risāla", *Studia Islamica*, 58 (1983), s. 55-81.

12- "The Significance of the Term Imām in Early Islamic Jurisprudence", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1 (1984), s. 253-64.

13- "Friday Prayer and the Juristic Theory of Government: Sarakhsī, Shirīzī, Māwardī", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49 (1986), s. 35-47.

14- "Exploring God's Law: Muhammad ibn Ahmad ibn Abī Sahl al-Sarakhsī on Zakāt", *Law and the Islamic World, Past and Present*, ed. C. Toll, J. Skovgaard-Petersen, Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1995, s. 57-73.

15- "al-Nawawī's Typology of Muftīs and Its Significance for a General Theory of Islamic Law, *Islamic Law and Society*, 3 (1996), s. 137-64.

16- "The Uqūd al-Rasm al-Muftī of Ibn Ābidīn", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 63 (2000), 215-28.

17- "Zakāt in Imāmī Shi'ī Jurisprudence, from the 10th to the 16th Century A.D.", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 44 (1981), s. 468-80.

18- "Khums in Imāmī Shi'ī Jurisprudence, from the 10th to the 16th Century A.D.", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 45 (1982), s. 39-47.

19- "Accommodation and Revolution in Imāmī Shi'ī Jurisprudence: Khumaynī and the Classical Tradition, *Middle East Studies*, 18 (1982), s. 3-20.

20- "Legitimacy and Accommodation in Safavid Iran: the Juristic Theory of Muhammad Bāqir al-Sabzawārī (d. 1090/1679), *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, 25 (1987), s. 91-105.

21- "Doubt and Prerogative: the Emergence of an Imāmī Shi'ī Theory of Ijtihād", *Studia Islamica*, 70 (1989), s. 57-78.

Calder'a ait makale ve eserler incelendiğinde, İslâm hukukuna ilave olarak, onun tefsir alanında da bazı makaleler kaleme aldığı anlaşılacaktır. Bu vesileyle belirtmelidir ki, kavramsal çalışmalarda İslâm hukuku alanında da kullanılan bazı tabir ve kavramların özellikle müfessirler tarafından nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı meselesi onun ilgilendiği hususlardan biri olmuştur. Onun hermenötik alanına olan ilgisinin bunda payının olduğunu söylemek mümkündür.

Calder ile olan ikili görüşmelerimizde, onun bazı İslâm hukukçularına olan hayranlığını sık sık dile getirdiğine şahit oluyordum. O, İslâm hukuk literatürüne ait özgün eserleri ortaya koyan âlimlerin üst düzey zekâya sahip bireyler olduklarına yürekten inanıyordu. Ona göre bu âlimler, toplumu gözleme ve onun fikhî, dinî sorunlarına çözümler üretme noktasında da

son derece mahirdiler. Dolayısıyla onlar ve de kaleme aldıkları eserler her türlü övgüye layıktır. Bir seferinde, kendisine sahip olduğu yetenek ve İslâm hukuku alanına olan vukûfiyeti sebebiyle ileride ikinci bir Joseph Schacht olabileceğini söylediğimde, bana cevabı aynen şu olmuştu: “Ne yapayım Joseph Schacht’ı... Ben Serahsî olmak isterim.” Onun bu cevabıyla anlatmak istediği şey gayet yalın ve sade idi. Serahsî ve onun gibiler pratik zekâyâ sahip birer hukuk teorisyenleri iken, Schacht gibileri de Ebû Hanîfelerin, İmam Şafiîlerin, Serahsîlerin ve benzerlerinin yazdıklarını anlamaya ve yorumlamaya çalışan –gerçi ne kadar doğru anladıkları da tartışılır- kişiler idi. Nitekim Calder, Şarkiyat araştırmalarının bir kısım Batılı öncülerinin söz konusu İslâm âlimlerinin özgün eserler ortaya koymadaki kabiliyet ve başarılarını takdir edemediklerini, onları ya küçümsediklerini ya da görmezlikten geldiklerini, onlara ve eserlerine karşı çoğu zaman ön yargılı baktıklarını zaman zaman söylemekten çekinmezdi. Dolayısıyla ona göre, klasik dini metinlerin eleştirel metotla çok dikkatli bir biçimde incelenmesiyle birlikte, onları yazan âlimlerin ne kadar zeki ve yaratıcı olduklarını anlamak hiç de zor olmayacaktı.

Batı şarkiyatçılığının efsane isimlerinden birisi de hiç şüphesiz Joseph Schacht’tır. Calder’ın, özellikle Sünnî hukuk metinlerine uyguladığı metinsel-tarihsel tahlil metoduyla nam salan ve görüşleri neredeyse ‘aşılmaz’ kabul edilen Schacht’ın tahtını sallayan iki önemli isimden biri –diğeri N. J. Coulson’dur- olma başarısını gösterdiğini burada ifade etmeliyiz. Coulson ve Calder, Schacht’ın bazı görüşlerine itiraz etmişlerdir.² Bununla birlikte Calder’ın, İslâm hukukunun kaynaklarını ve ilk gelişmesini en erken yazılan fıkıh metinleri ışığında incelemek amacıyla kaleme aldığı telif eserinde zaman zaman Schacht’ın görüşlerinin etkisinde kaldığını söyleyebiliriz. Bu eserinde Calder, seküler tarihçilerin izinden giderek hadis literatürü ile Rabbinik literatür arasında bir ayrım gözetmediği eleştirilerine maruz kalmıştır. Bu çerçevede kendisine en ciddi tenkitleri yönelten Şeyh Mustafa el-A’zamî olmuştur.

Calder, tedvin ve gelişme dönemlerinde kuramsal anlamda yoğun zihinsel faaliyet gösteren hukukçuların teori ve pratik arasındaki makasın açılmaması için ciddi gayret sarfettikleri kanaatindedir. Ona göre içtihat kapısı tarihin hiç bir döneminde kapanmamış olmakla birlikte, bu makas bir takım sebeplerle bugün bir hayli açılmış durumdadır. Bir başka ifadeyle, Müslümanların önüne çıkan yeni hukukî meselelerin hallinde, eldeki mevcut teorik bilgi pek bir işe yaramamaktadır. Bunun önemli kabul edilebilecek sebeplerinden biri, büyük müçtehit imamların ardından gelen fakihlerin geleneğe olan bağlılıkları ve taklidi sürekli teşvikleridir. Onlar bizatihi kendisi konuşmayan Kitap’ın (Kur’an-ı Kerim) ayetlerini ve Sünnet’i öncekilerin yaptığı gibi mahirane bir biçimde yorumlama becerisini

² Meselâ bkz.: “The Significance of the Term İmām in Early Islamic Jurisprudence”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1 (1984), s. 264 (25 no’lu dipnot).

sergilemek yerine geleneğe bağlanmışlar, zihinsel beceri ve enerjilerini önceki eserleri şerh etme yolunda harcamışlardır. Calder, bu fakihlerin şerhler yazma yönünde bir tercih ortaya koymalarının aslında onların bir zihinsel beceri ve kapasite eksikliğinden kaynaklanmadığını önemle vurgular. Ona göre, böyle yapmakla onlar geleneğe olan sadakat ve bağlılıklarını göstermeyi amaçlamışlardır.³ Onlar, geleneğin bilgisine sahip olan kişiler olarak geleneğin dikkate alınması ve ona saygı duyulması bağlamında önemli bir görevi yerine getirdiklerine inanmışlardır. Bir taraftan geleneğin dikkate alınmasına katkıda bulunurken, diğer taraftan da sıradan insanlara nispetle kaynaklara yalnızca kendileri ulaşabildikleri için fikhî konularda otorite olma konumlarını sürdürmüşlerdir. Böylece hem halk hem de siyasi otorite nezdindeki itibarlarını korumuşlardır.

Taklid konusuna ayrı bir önem atfeden Calder, onun körü körüne bir itaat ve bağlılık olarak görülmediğinin altını çizer. Ona göre, taklid ile birlikte *intisâb*, *takyîd* ve *ictihâd fi'l-mezheb* terimleri, İslâm tarihindeki fikhî tecrübenin oluşumuna katkıda bulunmanın yanında aslında mezhebe bağlılığın açıklanması ve meşrulaştırılmasında ciddi rol oynayan kavramlardır. Mezhebin kurucu imamı yegâne bağımsız müctehiddir. O, kuralları doğrudan vahiyssel metinlerden çıkarma yetkisine sahiptir. Kurucu imamın bu yetki ve becerisinde sembolünü bulan toplumun tecrübesi de taklid adı altında geleneğe dahil edilir. Çoğunlukla “körü körüne bağlılık” şeklinde anlaşılan ve reddedilen taklid aslında, geçmişin tecrübesini bir tür dikkate alma, şimdiyi geçmişin tecrübesiyle birleştirme, ona dinamik bir yön vermeden ibaret olup onu icra etmek de gelecek nesillerin aslî görevidir. Bu sebeple, kavram olarak taklid, mutlak itaat ve boyun eğme –bu bağlamda, sıradan insan (mukallid) her hangi bir fikhî konuda fetvayı verme yetkisine sahip olanın (müftî) görüşünü kabul etmek zorundadır- fikrini içinde barındırıyorsa da, aynı zamanda birer fakih olan *müftî*leri aslî metinlere müracaat etmekten kurtaran (liberating) bir niteliğe sahiptir. Kurucu imamın bağımsız okuması söz konusu fikhî sorunu bir karara bağlamış ve sonraki okumalar için de bir temel oluşturmuş durumdadır. Dikkatli bakıldığında bu, otoritenin –körü körüne olmayan- bir tasdiki anlamına gelmektedir. Zira *muftî*, herhangi bir konuda kurucu imamın görüşünü aynen aktarmak suretiyle, bir taraftan *usûl* kaideleri çerçevesinde kurucu imamın beceri ve başarısını ilan ve teyit etmiş, diğer taraftan da geleneğin sürekliliğini sağlamış olmaktadır.⁴

Calder'ın, yönetim ile ilgili İslâm hukuk nazariyesinin mevcut durumu (status quo) daima meşrulaştırma gayreti içinde olduğu şeklindeki yaygın batılı görüşlere karşı çıktığını görüyoruz. Ona göre, bu konuda fakihler

³ N. Calder, “The ‘Ukûd Rasm al-Muftî’ of Ibn Abidîn” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, c. 63, n. 2 (2000), s. 217.

⁴ N. Calder, “Al-Nawawî’s Typology of Muftîs and Its Significance for a General Theory of Islamic Law”, *Islamic Law and Society*, c. 3, n. 2 (1996), s. 162.

arasındaki umumi anlayış –en azından Osmanlı dönemine kadar- bir teorik yapı olarak hukuku günlük pratik siyasetten uzak tutmak şeklindedir. Calder, siyasî otoriteyle yakınlaşmanın kendilerinin nüfuzunu azaltacağı endişesiyle, birçok âlimin böyle bir yakınlaşmadan uzak durduğu kanaatindedir. Bu bağlamda onun, Mâverdî, Şîrâzî ve Serahsî gibi âlimlerin yazdıklarından çıkardığı sonuçlardan hareketle şunlar söylenebilir: Özellikle Mâverdî'nin siyasî otoriteyle yakın dirsek teması içinde olması bir kaç istisna durumdan biridir. Şîrâzî için ideal olan, ulemanın siyasî otorite ile arasına mesafe koymasındır. Calder'a göre, ister pasif anlamda olsun isterse olmasın, Şîrâzî'nin tutumundan bir muhalefet ideolojisi fikri çıkarmak mümkün değildir. Diğer taraftan Serahsî, yönetim ile din arasında güzel bir denge kurmayı başaranlardan yalnızca bir tanesidir. Bu üç âlimin bu konuda yazdıklarından çıkan daha genel sonuç ise, hukukun farklı siyasî amaçlar için kullanılabilir bir yapıya sahip olduğudur.⁵

Hemen hemen bütün hukuk eserlerinde yöneticilerin hakları ve görevlerine dair görüşlerin kaleme alındığına dikkat çeken Calder'a göre, bu eserlerin mevcut yönetimlerin durumu ile ilgili vardığı nihaî sonuç, onların meşrulaştırılmasıdır. Her ne kadar Sünnî hukukçular kendilerini yöneticilerden uzak tutma konusunda bir takım stratejiler geliştirmişlerse de, onların yönetimlerinin meşruluğu konusunda görüş beyan etmekten çekinmemişlerdir. Zira Mâverdî örneğinde de olduğu gibi, o günün mevcut idarî uygulamaları Şeriat'ın mümkün merteye gerçekleştirilmesi olarak algılanıyordu.⁶

Calder, İslâm hukukuna dair çalışmaların hızlı ve kontrolsüz bir biçimde büyüdüğü kanaatini taşıyordu. Ona göre, bu hızlı büyümenin sonucunda ortaya konan araştırmalar son derece yüzeysel tahliller ve aceleci genellemeler ile maluldü. Kendisine göre bunun en önemli sebebi, bu çalışmaların Yahudi ve Hıristiyan metinlerin çalışılmasında önemli bir unsur olan derin metinsel tahlillerden ve gelişmiş metodik prosedürlerden yoksun olmaları idi.⁷ Calder, sözünü ettiği İslâm hukuk metinlerinin metinsel analizinin bir takım metodik prosedürler yardımıyla nasıl yapılabileceğini göstermek üzere kendisine bazı pilot isimler seçmiş, araştırmalarını bu şahısların görüşleri üzerinden yürütmüştür. Bu isimler arasında Şafi'î, Serahsî, Şîrâzî, Mâverdî, Sebzevârî, İbni Âbidîn, en-Nevevî gibi önde gelen Sünnî ve Şi'î âlimleri sayabiliriz.

Makaleyi Hocam Calder'la aramızda cereyan eden ve hiç unutamadığım bir kaç anıyla tamamlamak istiyorum. Kendisi ile bazen İslâm ve

⁵ N. Calder, "Friday Prayer and the Juristic Theory of Government: Sarakhsî, Shîrâzî, Mâwardî", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, c. 49, n. 1 (1986), s. 47.

⁶ N. Calder, "Legitimacy and Accommodation in Safavid Iran: the Juristic Theory of Muhammad Bâqir al-Sabzawârî (d. 1090/1679), *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, 25 (1987), s. 91.

⁷ R. Gleave, "Obituary: Norman Calder (1950-1998)", s. 283.

Hıristiyanlık arasında mukayese yaptığımız sohbetlerimiz olurdu. İnançlara son derece saygılı biri olarak Hıristiyanlığın kendisini tatmin etmediğini açıkça söylemekten çekinmezdi. İslâm'ın din olarak Hıristiyanlıktan, Kur'an'ın da kitap olarak İncil'den daha iyi olduğunu ancak hadislerin işi bozduğunu söylerdi. Bu bağlamda şu cümlesini hiç unutamam: "Sizin hadisleriniz tıpkı bizim İncilimiz gibi." Kendisiyle bu türlü konuları çekinmeden ve rahatlıkla konuşabildiğimiz için bir başka seferinde kendisine: "Hıristiyanlığı pek benimser görünmüyorsunuz, yoksa ateist misiniz?" sorusunu sorma cüretinde bulundum, "Hayır, o kadar da değil. Yukarıda biri var. Hepsi o kadar!" cevabını vermişti. O, Türk öğrencilerin bilimsel çalışma kapasitesi ve verimliliği bakımından diğer Müslüman öğrencilerden önde olduklarını sürekli söylerdi. Bu bağlamda, Türkiye'nin ileride diğer bütün İslâm ülkelerine lokomotif görevi göreceğine olan inancının giderek güçlendiğini ve bu görüşünde gayet samimi olduğunu ifade ederdi. Kendisiyle her hafta mutad olarak bir araya gelirdik. Onun tezime olan katkılarını da anmadan geçemeyeceğim. Nihayet, tezimin son safhasına geldiğimizde bana artık tezimi ciltletebileceğimi söyledi. Ben kendisine, tezimin jüriden geçer not alıp almayacağını sorduğumda bana verdiği cevabı hiç unutamıyorum: "Bu tez, senin olduğu kadar da benimdir. Tezin aynı zamanda benim hocalık kariyerimin testidir, dolayısıyla benim şerefimdir. Başarılı olmayacağına inansam, tezini bağla demezdim." Nitekim hocam, jürinin beni terlettiği anlarda imdadıma yetişmiştir. Kendisini bu vesileyle bir kere daha minnetle anıyorum.

Sonuç olarak, çalışmalarını sıkı bir disiplin içerisinde yürüten, randevularına sadık, prensip sahibi, başkalarının görüş ve inançlarına saygılı biri olarak tanıdığım Calder'dan bilimsel çalışma metodu adına da çok şeyler öğrendim. Onu ve kısmen de olsa fikirlerini tanıtma amaçlı kaleme aldığım bu kısa makalede kendisine karşı olan minnet ve vefa borcumu bir parça da olsa ödeyebilirdimse ne mutlu bana!

YRD. DOÇ. DR. MEHMET ÖZGÜ ARAS

Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTALCI*

I- GİRİŞ/GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Geçen yıl Fakültemiz, emekli öğretim üyelerinden birini daha kaybetmiş bulunuyor. Bu kaybetme önce onun emekli olması ile başladı ve şimdi onun ölümü ile noktalandı. Aslında bu son kaybetmeye kaybetmek demek inanmış bir insan için pek de doğru olmayan bir ifade şekli olsa gerek. Burada kaybetmiş olma, kaybettiğimizi söylediğimiz kimsenin kendisine istediğimiz zamanda hemen ulaşamayacağımız duruma gelmiş olması anlamındadır. Bundan dolayı buna son yolculuk da denmektedir. Neticede o hepimizin gideceği yer olan âhirete, yani ebedi hayata intikal etmiş bulunuyor.

Hayatta iken yapmış olduğu çalışmalarda başarılı olan bir kimsenin ölümünden sonra hayatını anlatmak ve kendisini anarak yapmış olduğu iş, çalışma ve hizmetlerinden bahsetmek güzel bir şeydir. Çünkü okuyunca kendisini yakından veya uzaktan tanıyan kimselere bu hatıralar o günleri yeniden hatırlatıp zihninde canlandırır ve yeniden yaşatır. Ayrıca anma düşüncesiyle hakkında verilen bilgileri geleceğe aktarmak özellikle de kendisini hiç tanımayan kimseleri böyle bir şahsın varlığından haberdar eder. Bu bakımdan gelecekte yaşayacak insanlar için böyle bir kimsenin hayatını anlatarak onlara bir hatıra olarak bırakmanın her yönden pek çok faydası bulunduğu şüphe yoktur.

Her şeyden önce arkadaşım ve aynı zamanda dünürüm olması sebebiyle Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özgü Aras Beyin hayatını anlatmak ve kendisini tanıtmak bana bir görev olarak kalmıştır diye düşünüyorum ve bu düşünce ile yola çıkıyorum.

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi

Bir kimseyi tanıtmak için iki yoldan biri takip edilebilir. Bunlardan birisi tanıtılacak kişinin doğum yeri ve tarihi ile yapmış olduğu tahsil ve görevler sıralanmak suretiyle yapılacak tanıtımdır. Ben bu şekildeki tanıtıma resmi ve ansiklopedik bir tanıtma diyorum ve Merhum Özgü Bey için yapılacak böyle bir tanıtıma soğuk bakıyorum; yakın bir arkadaşı olmam sebebiyle de kendisi için böyle bir tanıtma şeklini uygun bulmuyorum. Bir diğeri de tanıtılacak kişinin hayatta iken yapmış bulunduğu resmi, gayr-i resmi iş ve hizmetlerinin yanına o kimsenin insanlık yönünü de katarak yapılan tanıtımdır. Diğer bir ifade ile tanıtılmak istenen kimsenin kendisini bir insan olarak ele alıp hayatın içinde yer aldığı konumla ona bakarak tanıtımdır. İşte ben merhum M. Özgü Bey'e bu açıdan bakmak istiyorum. Tabir caizse, benim gayem, Onu hayatın içinde görerek fotoğrafını çekmek ve ortaya çıkan bu remi hareketlendirecek şekilde olayları yaşanan yönleriyle dile getirerek anlatmaktır. Böyle bir yol takip edilerek yapılacak tanıtma ise bana daha sıcak ve samimi bir tanıtma olarak görünmektedir.

Bunda ne derecede muvaffak olacağımı bilemediğim için de başka mesai arkadaşlarından yardım almak istedim. Onun hem çocukluk, hem okul arkadaşlarının ve hem de mesai arkadaşlarının bazılarından, hakkında neler düşündüklerini ve M. Özgü Bey hayatta iken onu nasıl bir kimse olarak tanıdıklarını ve varsa hatıralarını anekdotlar halinde yazmalarını kendilerinden rica ettim. Kendilerine ulaşabildiğim bazı arkadaşlarımız konuya sıcak yaklaştı ve teklifimi kabul ettiler. Hatta bundan dolayı memnuniyetlerini de izhar ettiler. Hemen hatıralarını ve değerlendirmelerini kaleme alıp bana gönderdiler. Bu görüşleri de aşağıda verdim. Ancak bazı arkadaşlarımız yazmak istediklerini beyan ettikleri halde sanıyorum, fırsat bulamadıkları için yazamadılar.

Kendisini tanıyan arkadaşlarımızın merhum M. Özgü Bey hakkında yaptıkları değerlendirmeler ve hatıraları benim yazdıklarıma pek çok katkı sağladığına inanıyorum. Bu şekilde hareket ederken istedim ki, bu yazılan şeyler ve yapılan tanıklıklar, Merhum M. Özgü Aras hakkında Allah katında rahmete vesile ve ilerde kendisi hakkında değerlendirme yapmak isteyen kimseler için de bir kaynak olsun.

Şüphesiz kendisini, yazarlardan başka tanıyanlar ve onun hakkında bir şeyler söylemek isteyenler de vardır. Fakat ben ancak kendilerine kolayca ulaşabildiğim, kendisini öteden beri tanıyan ve birlikte mesai arkadaşlığı yapmış bazı müşterek arkadaşlarımızdan bu konuda ricada bulunabildim. Bunun yeterli olmadığı düşünülebilir. Daha kapsamlı olsaydı denebilir. Bu da benim eksikliğim olarak görülmelidir. Bu arada yazdıklarıyla katkı sağlayan arkadaşlarıma teşekkür ediyor, kendilerine ulaşamadığım arkadaşlarımdan da bu eksikliğimden dolayı beni bağışlamalarını rica ediyorum.

II- DOĞUMU AİLESİ VE TAHSİL HAYATI

Mehmet Özgü Aras 1.1.1938 yılında Konya'nın Sille Nahiyesinin Bilecik (bugünkü adı "Yükselen "dir ve bir beldedir) köyünde doğmuştur.

Doğum tarihindeki ay ve günün, yılın ilk günü oluşuna bakarak bu tarihin yuvarlak olarak belirlenmiş bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü o yıllarda doğum tarihinin tespitinde günümüzdeki kadar hassas davranılmadığını ve çoğu zaman nüfus cüzdanlarının doğumdan bir veya birkaç yıl sonra alındığını, bu sebeple de ay ve günün ve hatta dolayısıyla, yılın tespitinin her zaman doğru olmayabileceğini biliyoruz.

İlkokulu Konya'da okumuş ve 1951 yılında İmam-Hatip Okulları açılınca Konya İmam-Hatip Okuluna kaydolmuştur. Normal olarak ortaokula değil de İmam-Hatip Okuluna kaydolup burada okuması veya velisi olan babasının, oğlu için böyle bir okulu uygun bulması tesadüf olmasa gerektir. Çünkü babası Ahmet Aras'ın, 1930 yılında kapatılmadan önce, mezun olmasa da bir müddet, İmam-Hatip Mekteplerinde okuduğunu biliyoruz. Benim de aynı yıl kaydolduğum bu okulda kendisiyle aynı şubede buluştuk ve böylece okula birlikte başlamış olduk. Bu sebeple de kendisini henüz küçük yaşlarında ve daha yakından tanıma fırsatı bulduğumu söylemeliyim.

Çocuklukta başlayan arkadaşlığımızda kendisiyle ilgili benim dikkatimi çeken ilk şey onun iki adından birisinin "Özgü" olması oldu. Ben Konyalı olmama rağmen itiraf etmeliyim ki, o güne kadar böyle bir isim duymamıştım. Yahut şöyle söylemeliyim; o zamana kadar "Özgü" kelimesinin bir insana isim olarak verildiğini bilmiyordum. Bu bakımdan da ilk duyduğum zaman böyle bir ismi yadırgadığımı itiraf etmeliyim veya böyle algılamamı ve bu şekilde değerlendirmemi benim çocukluğuma verin. Çünkü "bu isim acaba ne anlama gelmektedir?", diye kendi kendime epeyce düşündüğümü hatırlıyorum. Nitekim arkadaşlarımızdan bazılarının da bu isim dikkatlerini çekmiş olmalı ki, kendisine bu ismin nereden geldiğini, yani ne münasebetle verildiğini sorduklarını biliyorum. Bundan anlaşılıyor ki, bu adı yadırgayan yalnızca ben değildim. Böyle bir sebepten dolayı olmalı ki, daha sonraki yıllarda arkadaşlarımızdan bir kısmı kendisine yalnızca "Mehmet", bir kısmı ise "Mehmet Özgü" şeklinde hitap etmişlerdir. Tabii bir kısmı da yalnızca "Özgü" demişlerdir. Ben de böyle hitap edenlerden idim. Zira ilk duyduğumda bana garip gelmiş olsa da "Özgü" ismi, onu bir başkası ile karıştırmaktan alıkoyacak kadar kendisine özgü idi.

Kendisinin doğduğu yıllarda babasının PTT de memur olduğu ve o yıllarda doğan çocuklara konan isimlerin Türkçe olması mecburiyetinin

Nüfus Müdürlüklerince sıkı takip edildiği ve bu sebeple de sonraları halkın “Toprak”, “Kaya”, “Demir” gibi cansız; “Arslan”, “Şahin” gibi canlı tabiat varlıklarının isimlerinden birilerini alıp çocuklarına ad olarak verdiklerini düşündüm. Konuyu böyle düşününce de “Özgü” isminin pek de garip karşılanmaması gerektiği neticesine vardım.

İlk yıl kendisiyle birlikte aynı sınıfta okuduğumuz arkadaşım, yılsonunda yani yaz tatilinde köye gitmiş fakat ertesi yıl okullar açıldığında tekrar dönmemiştir. Aslında buna mecbur kaldığını sonradan öğrenmiş bulunuyorum. Çünkü çocuk sayılacak yaştaki M. Özgü, annesi kendisi daha ilkokula yeni başlayacağı yılda yani 1945 yılında vefat etmiş, babası yeni bir evlilik yaptığı için de Konya’da, onun yanında daha fazla kalma imkânı bulamamıştı. Bu sebeple de köyde bulunan anne dedesi -ki, medrese tahsili olan bir kimse idi ve imamlıktan ayrı olarak ilkokul öğretmenliği de yapmıştı- Ali Tekin Hoca Efendinin yanında kalma mecburiyeti hâsıl olmuştu. Aslında onun da kalabalık bir nüfusu bulunmaktaydı. Çünkü aynı zamanda Özgü Beyin dayıları olan oğullarından en az ikisi, bu sıralarda kendi çocuklarıyla birlikte babaları yani Özgü Beyin dedesinin evinde oturmakta idiler.

Konya’dan ve okuldan ayrılıp küçük Özgü’nün dedesinin yanında ikamete mecbur kalması, yani ertesi yıl okula devam edememiş olması şüphesiz onun bir yıl kaybetmesine de sebep oldu.

Ancak, işin bir de müspet gelişen tarafına baktığımızda bu olayı şöyle de değerlendirebiliriz: Böyle bir mecburiyet fiilen tahsil hayatında bir yıl kaybettirmiş olsa da Merhum Mehmet Özgü Bey açısından faydalı sonuç doğuran bir işin gerçekleşmesine de sebep teşkil etmiştir. Çünkü tahsil hayatında kaybettiği bu bir yıl, onun bir başka kazanımına da sebep olmuştur. Üstelik böyle bir kazanım, bütün tahsil hayatı boyunca elde edemeyeceği bir kazanımdır. Zira o, bu bir yıl boyunca anne dedesinden Kur’ân okumuş, hatta hıfza başlamıştı. Bu sebeple de kendisinin, bu boşlukta, tam hâfız olamamışsa da yarım hâfız denecek kadar ezber yapma imkânını bulmuş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bir yıl aradan sonra tekrar okula dönme fırsatını kendi çabalarıyla elde etmiş, ancak kaybettiği bir yılı telâfi edecek imkân bulamamıştı. Bu sebeple de tahsiline kaldığı yerden devam etmiştir. Dolayısıyla bundan sonraki okul yıllarında bizim okul arkadaşlığımız devam etmiş olsa da, artık sınıf arkadaşlığımız sona ermiş bulunuyordu.

Belki bu bir yıl mecburi ara vermenin ardından gelen tekrar okula dönme, bizlere, hayatında her şeyin normalleştiğini, sıkıntılarının sona erdiğini düşündürebilir; fakat Merhum Özgü Bey için böyle bir şey söylemenin de pek mümkün olmadığı kanaatindeyim. Bu duruma, anne yetimi bir çocuk olan Özgü için üvey bir anne ile evli bulunan babası ile kalabalık bir ev halkına sahip dedesi arasında sırayla bakma veya zamanla

başından savma olarak bakılması ve yapılan işin bu şekilde değerlendirilmesi gerçeklere daha uygun düşer, sanırım.

Bu arada şunu eklememiz gerekir; o dedesinin yanında kaldığı yılda elde ettiği Kur'ân ezberleri sayesinde babasının evinin yanında bulunan "Bilecikliler Mescidi"nde fahri imamlık da yapmıştır. Dördüncü sınıfta iken başladığı bu imamlık görevini dört yıl kadar sürdürmüştür. Böyle bir göreve başlamış olması belki onun köyle şehir arasında, diğer bir ifade ile babası ile anne dedesi arasında yaz ve kış aylarına göre mekik dokumasına engel olmuştur; ancak diğer taraftan da artık onun sıkıntıları ile baş başa kalması anlamına gelir.

Bu şekilde başlayıp daha sonra da aynı tarzda devam eden bir tahsil hayatının bu sıkıntılı günlerini değiştiren olay onun İmam-Hatip Okulu son sınıfına geçtiği yıl ortaya çıkmıştır. Çünkü onun yedinci sınıfa geçtiği yılın yaz aylarında evlilik yaptığını görüyoruz. O aynı köyden Fatma Hanımla o yıl yani 1958 yılının yaz aylarında evlendi. Böylece son sınıfı evli olarak okudu ve 1959 yılında İmam-Hatip Okulundan mezun oldu. Fakat evlenince daha önceki yılların üzerine çöken ağırlığı ve sıkıntılarının tamamen üzerinden kalktığını söylemek de yanlış olur. Bunlar kalkmamış, belki şekil değiştirmiş bulunuyordu. Durumu böyle değerlendirmek daha doğru olur, diye düşünüyorum.

Okuldan mezun olunca her ne kadar, kayın pederinin lastik kaplama atölyesine zaman zaman gidip çalışmışsa da tabii olarak kabul etmemiz gerekir ki yaşadığı hayat ve içinde bulunduğu durum, kendisini para kazanacağı bir iş yapmaya da mecbur bırakmıştı. Zira hem evlenip hem de kayın pederinin ayırdığı küçük bir yerde barınmak kolay değildi. Bu sebeple de bir cami imamlığı görevi aldı. Ancak bu cami görevinde elde edebildiği kadro baremli bir memur kadrosu olmayıp sanıyorum "S cetveli" denen bir kadro idi. Bu kadro ile tren istasyonunun batı tarafında bulunan (resmiyette adı Kurşuncular Camii olabilir) camideki görevine aynı yıl açılan İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsünde öğrenci oluncaya kadar devam etti. Yani buna, maaşlı olarak böyle bir görevi ancak bir yaz tatili boyunca, tahminen üç veya üç buçuk ay kadar devam ettirebildi de diyebiliriz.

Aynı yıl tedrisata açılan İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsüne kaydoldu. Aslında İmam-Hatip Okulları 1958 yılında ilk mezunlarını vermiş bulunuyordu. Ancak o yıl mezun olanlar bir yüksek tahsil yapabilme imkânı bulamamışlardı. Çünkü başta Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olmak üzere, her hangi bir fakülte veya bir yüksek okul bu mezunları öğrenciliğe kabul etmemiş, bunlara yüksek tahsil imkânı sağlayacak bir yüksek okul da o yıl açılmamıştı.

1959 yılında sınırlı bir kontenjanla tedrisata açılan ve sadece İmam-Hatip Okulu mezunlarına kapısını açan bu ilk Yüksek İslâm Enstitüsü ise öğrencilerini imtihanla seçerek alma yolunu tutmuştu. Bu sebeple de buraya

girebilmek ve yüksek tahsil yapabilmek için iki dönem mezunları müracaat etmişlerdi. Yapılan seçme imtihanı neticesinde Mehmet Özgü Aras da başarılı olmuş ve bu Enstitüye öğrenci olma hakkını elde etmiş oldu.

Enstitü başlangıçta tamamen yatılı olarak öğrenci aldığını beyan etmiş ve herkesi buna mecbur etmişse de sonradan bu uygulamadan vazgeçmiş, böylece bir kısım arkadaşlarımızın gündüzlü olarak devam etmelerine imkân sağlanmıştı. Gündüzlü olan arkadaşlarımızın hemen hepsi bir camide görevli bulunuyordu. M. Özgü Aras Bey de o zaman böyle bir imkân aramış, fakat bir görev alamamıştı. Çünkü elinden tutacak birileri yoktu.

Onun yatılı olarak yüksek tahsiline devam etmiş olması, kolaylıkla anlaşılacağı üzere onunla hem yatılıda ve hem de tedrisatta yeniden birleşerek aynı havayı teneffüs etmeye başlamış olduğumuz anlamına da gelmektedir. Bundan sonra artık dört yılımız bu şekilde birlikte geçmiştir.

Ancak Enstitüye yatılı olarak devam etme hakkını elde etmiş olması da onun işlerinin yoluna girdiği ve bundan sonra artık sıkıntılarının ortadan kalktığı anlamına gelmiyordu. İstanbul'da yatılı olarak okumaya başlaması, çocukları ve ailesinin yine Konya'da kalması demektir. Bu da sıkıntılarının yeni bir boyut kazanmış olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim öyle de olmuştur.

Diğer taraftan Rahmetlinin de içinde bulunduğu bazı arkadaşlarımızın evli oldukları öğrenilince, bu sefer de yatılıdan çıkarılma tehlikesi belirdi. Vazife alamamış olmalarına karşılık yatılı olmakla teselli bulan arkadaşlarımızın bundan da mahrum kalma gibi bir tehlike ile burun buruna gelmiş bulunmaları rahmetli M. Özgü Bey için ayrı bir sıkıntıya da sebep olmuştur.

Zaten var olan sıkıntısını anlamak bizim için hiç de zor değildi. Böyle bir durumla karşılaşınca bu sıkıntısının katlanmış olduğunu da görebiliyorduk. Çünkü yatılı olduğumuz için hep birlikte bir yatma saatimiz vardı, fakat bu mecburi yatış saatlerinde onu yatağında bulmak hemen hemen imkânsızdı. Zira o yatma saati geldiği sıralarda bir yerlere çekilmiş, sigarası ağzında talebelik yıllarında dünyaya gelen iki kızı; Süreyya ve Selma ile onlara yalnız başına bakmak mecburiyetinde kalmış eşi Fatma Hanımı düşünmekle meşguldü. Onlardan ayrı ve onlardan uzakta, ne yaptıklarını görmediği ve habersiz kaldığı bir durumda iken gözüne uyku girebilir miydi? Şüphesiz giremezdi. Sigara içme konusunda kendi yanında bazı arkadaşları bulunsa da onun zihni hep Konya'da bulunan bu yakınları ile meşguldü. İşte bu dönemde o bu sıkıntıları yaşıyordu. Çekilen maddi sıkıntıların yanında bir de ayrılık acısı... Her halde çok ağır gelmiş olmalıydı.

III- GÖREVLERİ

Acı tatlı hatıralarla geçen dört yıllık yüksek tahsilinden sonra o ve ona göre maddi ve iç huzuru yönünden çok daha rahat bir halde olan ben 1963 yılında enstitüden birlikte mezun olduk. Görev yerimizi belirlemek için de birlikte kura çektik. O Yozgat'ı çekti ve Yozgat İmam-Hatip Okulu Meslek dersleri öğretmenliğine tayin edildi. Ben de Tokat'ı çekmiş, eş değer göreve tayin edilmişim.

Merhum Özgü Bey böylece artık, maaş alabileceği bir işin sahibi olmuştu. Öğrenci iken yapmış olduğu borçlarını da ödeyebilecekti. Onu en çok sevindiren hususlardan birisi bu; bir diğeri de bundan böyle artık onun da müstakil bir evinin olması idi. Bu sevinçle hemen Yozgat'ta bir ev kiralayarak eşi ve iki çocuğuyla birlikte eşyalarını alıp oraya intikal etti. Üç yıl bu okulda görev yaptı. Oğlu Ahmet de onun burada görev yaptığı yıllarda dünyaya geldi. Artık o üç çocuk babası bir aile reisiydi.

Üç yılın sonunda Konya'ya naklini istemişti. İsteği doğrultusunda Bakanlık kendisini Konya İmam-Hatip Okulu Meslek Dersleri öğretmenliğine naklen tayin etti.

Ben de aynı yıl böyle bir istekte bulunduğum ve benim de tayinim gerçekleştiği için ben Tokat'tan ikimiz için bir kamyon kiraladım ve gelirken Yozgat'a uğrayarak onun eşyalarını da alıp birlikte Konya'ya geldik.

İki yıl Konya İmam-Hatip Okulunda Meslek Dersleri Öğretmeni olarak görev yaptı.

Burada okula gidip geleceği bir motosiklet de satın almıştı. Satın aldığı motosiklet, o yıllarda rahat bir kullanıma sahip "Simpson" marka küçük motor hacimli bir motosiklet idi. Ancak o buna, işini istediği gibi yerine getirdiği, bir yere giderken hanımı ile birlikte çocuklarını da bindirebildiği, yani arzusuna uygun bulduğu veya belki de arkadaşlarının çok takılmaları sebebiyle "dev gibi Simpson" derdi.

Diğer taraftan o bu motosikletin bir arızası olursa kendisi tamir etmeye çalışırdı ve ederdi de. Sanırım motosikletinin onun elinin değmediği bir yeri kalmamıştı. Aslında onun eline geçen her yeni şeye karşı hep merakı olmuştur. Yani eline geçen mekanik veya elektronik bir aleti hep yakından inceler onların sökülecek yerlerini kurcalar merakını gidermenin yanında onun hakkında bilgi sahibi de olurdu. Böylece o aletlerin tamirini kolayca yaptığını söyler bununla da övünürdü. Diyebiliriz ki, bu motosiklet de onun için sadece bir binit değil, fakat aynı zamanda bir oyuncaktı.

Nitekim o böyle merakı sebebiyle "mandolin" çalmasını da kendi kendine öğrenmişti. Yine bu merakı sebebiyle "Türk sanat Müziği" makamları hakkında, 1930 yılında kapanmadan önce Kütahya İmam-Hatip

okulunda bir müddet okumuş bulunan dayısı Merhum Mustafa Sabri Tekin'den bilgi almış ve birçok ilâhiyi ondan geçerek öğrenmişti. Bundan dolayı da gerek Kur'ân ve gerek ezan okurken değişik makamlarda gezinebilirdi. Bu bilgilerini heba etmedi ve gerek Yüksek tahsili sırasında İstanbul'da bulunduğu yıllarda konunun üstatları sayılacak kimselerden bizzat ve gerek başka yollardan dinleyerek de bu bilgilerine ilavelerde bulundu. Neticede İmam-Hatip Okullarında görev yaptığı sıralarda “dini musiki” derslerine de girdi ve bu konuda bildiklerini öğrencilerine aktararak onların yetişmelerini de sağladı. O yıllarda gerçekten böyle bilgili kimselere İmam-Hatip Okullarında aranmakta idi. Bu noktada yetiştirdiği öğrencilere bakarak onun bu konuda da başarılı olduğunu söylesek hiç de mübalağa etmiş olmayız.

1968 yılında askere gitti. Askerliğini Denizli'de “Topçu yedek subay asteğmen ve teğmen” olarak iki yıl yaptıktan sonra buradan “üsteğmen” olarak 1970 yılında terhis oldu. Terhis olunca da Giresun İmam-Hatip Okuluna tayin oldu. Burada da iki yıl öğretmenlik yaptıktan sonra 1972 yılında Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü “Fıkıh ve Fıkıh Usulü Öğretim üyeliği”ne tayin edildi. O zaman Yüksek İslâm Enstitülerinde görev yapan öğretmenlerin unvanı “Öğretim üyesi” idi. Bu görevine 8 Haziran 1972 tarihinde başladı.

Buradaki görevini öğretim üyesi olarak sürdürürken aynı zamanda idari görevlerde de bulundu. 1 Temmuz 1976 tarihinde ise aynı Enstitüye müdür olarak atandı. Bu görevini de buradan 1980 yılında ayrılıncaya kadar sürdürdü.

İki kızını da burada görev yaptığı yıllarda Erzurum'da evlendirdi. İlk kızı Süreyya'yı, Konyalı ve aynı zamanda arkadaşımız; hâlen eski müftü ve Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliğinden emekli Mustafa Ateş'in büyük oğlu, hâlen Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyelerinden Prof. Dr. Ali Osman Ateş ile evlendirdi. Daha sonra küçük kızı Selma'yı da Erzurum'un tanınmış ailelerinden, din görevliliğinden emekli Mustafa Albayrak Hoca'nın oğullarından ve hâlen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim üyesi Prof. Dr. Halis Albayrak' la evlendirdi. Birincisinden dört oğul torunu, ikincisinden de biri kız, iki torunu bulunmaktadır.

Onun idari görev üstlendiği, yani Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü Müdürü olduğu yıllarda idarecilik yapmak son derecede güç idi. Çünkü bu yıllarda, daha önce başlamış bulunan Üniversite ve Yüksek okullardaki öğrenciler arası siyasi gruplaşma ve çekişmeler bu noktada durmamış, gittikçe kavgaya dönüşmüş; zamanla da öğrenciler işi silâhlı saldırıya bile vardırılmışlardı. Bu durumdan o dönemde Yüksek İslâm Enstitüleri de etkilenmiş; kargaşadan ve kavgalardan nasibini almıştı. Yani içten veya dış etkilerden beslenen bu hava zamanla öğrencileri kendi aralarında silâhlı

çatışmalara kadar götürüyordu. Bunlara sahip olmak hem öğrencileri ve hem de kurumu muhtemel zararlardan korumak için kurumun yöneticileri büyük çabalar harcıyorlardı. Bu sebeple de yöneticiler için, başında buldukları kurumun sağlıklı bir şekilde eğitim ve öğretime devam etmesini sağlayabilmek çok güçleşmişti.

Çünkü idareci olanlar başında buldukları okulun hem öğrencilerinin ve hem de öğretmenlerinin siyasi düşünce ve görüş olarak bölünmüş ve gruplaşmış olduklarını biliyor ve görüyorlardı. Bu durumun devam etmesi halinde doğuracağı tehlikeler ise olayı benimseyip kışkırtanlar hariç, herkes tarafından açıkça görülmekteydi. Muhtemel tehlikelerden hem öğrencileri, hem öğretmenleri ve hem de kurumu kurtarabilme ve onları her türlü kötü akıbetten koruyabilme görevi şüphesiz o kurumun baş sorumlusu durumunda bulunan müdürlerine düşüyordu. Gruplaşmaların vereceği zararın önlenemesinin yolu ise ancak bu gruplaşmaya sebep olan öğrenci ve öğretmenleri bu düşüncelerinden vazgeçirmektir. İki grup arasında başarı sağlayabilmek için ise her şeyden önce tarafsız olmak, her gruba karşı tarafsızlığını göstermek ve onları bu konuda ikna edebilmek gerekir. İki taraftan birinin yanında görünmek meseleyi çözmeye değil, ancak derinleştirmeye yarardı. M. Özgü Bey de bunu bildiği için müdür olarak tarafsız davranıyordu. Bu sebeple de iki tarafa da yaranamıyordu. Fakat önemli olan bu değildi. Nasıl olsa sular durulunca böyle bir ortamda kimin sergilediği davranışın daha doğru olduğu ortaya çıkacaktı.

Bana göre Merhum, böyle bir ortamda ve bulunduğu konumda idareciliğini başarılı bir şekilde sürdürmüş; o günleri burada yaşayan kimselerin de kanaatlerine göre idareciliğinde tarafsız kalmada başarılı da olmuştur.

Bunun böyle olduğunu bence, şöyle bir olay ispat etmektedir: İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsünün tedrisata başlayışının kırkinci yılında yani 1999 yılında bir kutlama yapıldı. Bu Enstitünün bir devamı olan o günün Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yöneticileri böyle bir kutlama tertip etmişlerdi. İlk öğrencileri olan bizleri de bu kutlamaya davet etmişlerdi. Merhum M. Özgü Aras Bey bu toplantıya eşi Fatma Hanımla birlikte geldi. Toplantı sırasında veya sonrasında, kargaşa yıllarında Erzurum Yüksek İslâm enstitüsünde öğretmenlik yapmış ve o zaman Müdür olan M. Özgü Aras'ın karşısında yer alarak öğrencileri biraz da kışkırtmış bulunan bir arkadaş, sonraki yıllarda hatasını anlamış olmalı ki, o günlerindeki davranışından dolayı özür dileyerek her ikisinden de helâllik dilemişti.

Merhum M. Özgü Aras ne kadar tarafsız davransa da aynı okul binasının üst kısmında lojman olarak kullanılan yerdeki dairesi de atılan kurşunlardan nasibini almıştı. Nitekim o yıllarda bir asistanın yapmış olduğu tez çalışmasının savunması için Erzurum'a gittiğimde kapısının üzerindeki kurşun izlerini görmüştüm. Bu tür kargaşa havasının

oluşmasında bu gibi davranışlardan medet uman ve bulanık suda balık avlama hayalinde bulunan kimselerin büyük rolü ve katkılarının bulunduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Sanıyorum ki, lojmanın kurşunlanmasının arkasında müdürlüğün kendisine verilmesini bekleyen veya en azından kendi düşüncesini destekleyen kimsenin müdür olmasını isteyen Enstitü içinden ve dışından kişilerin ve öğrenci gruplarının bu konudaki etkinliğinden söz edilebilir.

Böyle bir ortamda elinden geldiği kadar, eğitim ve öğretimi ön plânda tutan bir yönetim sergilemiş bulunan Merhum M. Özgü Aras, bu arada Erzurum Atatürk Üniversitesinde misafir hoca olarak bulunan Merhum Prof. Dr. Muhammed Hamidullah Hoca'yı da Enstitüye davet ederek konferanslar verdirmiştir. Hamidullah Hoca konferanslarını Arapça olarak verirdi. Burada da öyle yapmış; Merhum Özgü Aras da bu konferansları dinleyiciler için, Türkçeye çevirmiştir.

Bütün bunlardan sonra Merhum, naklini istemiş ve 1980 yılında Konya Yüksek İslâm Enstitüsü Fıkıh ve Fıkıh Usulü Öğretim Üyeliğine naklen tayin edilmiştir.

Çıkarılan 2547 sayılı kanunla Yüksek İslâm Enstitüleri İlahiyat Fakültelerine dönüştürülünce 1982-83 öğretim yılından itibaren Konya Yüksek İslâm Enstitüsü de Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adıyla yeni bir sürece girmişti. Bundan sonra M. Özgü Aras bu fakültenin İslâm Hukuku Anabilim Dalında Öğretim Görevlisi olarak hizmetini devam ettirmiştir. Bu arada ilmi çalışmalarını da sürdürmüştür. Bunun neticesinde 1987 yılında "Hammad b. Ebi Süleyman Hayatı Ve Fıkhi Görüşleri" konusunda hazırladığı çalışmada başarılı bulunup "doktor" unvanını almıştır. 1988 yılında da aynı dalda "yardımcı doçent" olmuştur. Bundan sonra da doçentlik yabancı dil imtihanına girmiş; ancak bunda başarılı olmasına rağmen doçentlik bilim imtihanı için müracaatta bulunmamıştır.

Bu yıl eylül ayında halen Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalında Yrd. Doç. Dr. olan oğlu Ahmet'i de evlendirmişti. Benim kendisiyle dünür oluşum da bu sebeptir. Yani benim kızım Emine onun gelini olmuştur; dolayısıyla oğlu Ahmet de benim damadım. Merhum M. Özgü Aras'ın oğlundan da biri kız iki torunu bulunmaktadır.

Rahmetli M. Özgü Aras, Fakülte ve dersleriyle meşgul olmanın yanında bir takım sosyal faaliyetlerde bulunmaktan da geri kalmamıştır. Nitekim naklen Erzurum'dan Konya'ya geldikten sonra Konya'da bulunan "Türk Anadolu Vakfı"nda uzun yıllar yönetim kurulu üyeliği yapmıştır. Ayrıca "Konya İlahiyat Fakültesi Vakfı"nın kurucuları arasında yer almış ve vefatına kadar bu vakfın yönetiminde bulunmuştur.

1995 yılında, Azerbaycan "Bakü Devlet Üniversitesi"nde açılmış bulunan İlahiyat Fakültesine misafir öğretim üyesi olarak gitmiş ve burada

iki yıl görev yapmıştır. Bu dönemde bölüm başkanlığı görevini de üstlenmiştir. Bu üniversitenin statüsüne göre “Profesör” unvanını da almıştır.

Burada da sosyal faaliyetlerden geri durmamış; Türkiye Diyanet Vakfı tarafından bu ülkede yaptırılmakta olan camilerin işleriyle yakından ilgilenerek işlerin düzgün bir şekilde yürütülmesi için gayret sarf etmiş ve yine aynı Vakıf tarafından burada kestirilen kurbanların kesim ve dağıtımında önemli görevler ifa etmiştir.

Azerbaycan’dan döndükten sonra Fakültedeki görevine devam etmiş ve bu arada kendisine dekan yardımcılığı görevi de verilmiştir. Bu görevleri sürerken birden karar vererek 2000-01 ders yılı sona erdiğinde kendi isteği ile Temmuz ayında emekli olmuştur.

Emekli olunca, özellikle de Konya’ya geldikten sonra hemen bütün tatillerini geçirdiği baba ocağı köyüne daha sık gider olmuş ve hatta neredeyse oraya çekilmişti. Şehirde işi olmadığı zamanlarda onu ancak köyde bulabilirdiniz.

Köyünü ve köylüsünü çok sever köylülerin her birinin hatırını sorardı. Onlarla sohbet etmek, her birine çeşitli ikramlarda bulunmak onun başta gelen zevklerinden idi. Ayrıca köyü hâlen bir belde olmasına ve bunu yöneten bir de belediye başkanı bulunmasına rağmen, köyün ihtiyaçlarını düşünür; köyün ve köylünün menfaatine olan her işin başında bulunurdu. Nitekim Selçuk Üniversitesi Kampusuna kendi köyünden suyun götürülmesinde Rektörlükle Yükselen Belediyesi arasında aracılık eden o idi.

Köyüne olan bu sevgisi ve bağlılığı onun, eline geçen maddi imkânlarını burada harcamasına sebep oldu. Çünkü o yapılacak işleri düşünür, fakat kendisi bedenen pek çalışmaz veya çalışmazdı. Bundan dolayı da yaptırdığı her iş için işçi veya usta kullanırdı. Eğer yapılacak işi köyde yapacak birileri varsa o işi mutlaka ona / onlara yaptırdı. Çoğu zaman da pahalya mal ederdi. Ama o bundan dolayı üzülmez, aksine köylülerinin kazanmış olmasından memnun olurdu. Ev yaptırdı, bahçe kurdu; yaptırdığı her iş için istihdam ettiği her usta veya ameleye mutlaka, köyde aynı işi yaptıran başkalarının verdiklerinden hep daha fazlasını verdi ve vermeye devam etti. Sadece çok ücret vermekle kalmadı, ayrıca çalışanların her birine yemek de yedirirdi. Tabii bu cömertliğin arkasında fedakâr hanımı Fatma Hanımın varlığını da unutmamamız gerekir. O hayatı boyunca her türlü zor anlarında M. Özgü Hocanın desteği olmaktan asla çekinmemiş ve ölünceye kadar bundan geri durmamış bir hanımdır. Bundan dolayı onun her türlü minnet ve şükran duygularını hak ettiğini burada ifade etmem gerekir.

Ancak çalıştırdığı kimselere böyle davranmış olması, ona ne zaman bir usta veya amele lâzım olsa hemen bulabilme kolaylığı sağlamıştır. Her kimi

çağırsa onun görülmesi gereken iş veya işleri için koşarak gelirlerdi. Ancak böyle davranışı onu yakından tanıyanlar tarafından “M. Özgü Hoca, fakir köy halkına elinden geldiği kadar yardımda bulunan bir kimse” olarak değerlendirilmesine rağmen, konuya dışardan bakan kimselerden köyde iş yaptıran başkaları tarafından “köyde usta ve amele yevmiyesini artıran kişi olarak” tanınması ve böyle değerlendirilmesine sebep oldu. İş yapan kişilerce de “M. Özgü Hoca, yattığı yerden para kazanan” ve bundan dolayı da “bol bol harcayan ‘Allah’tan sağlık, devletten aylık’ hesabı yaşayan” bir kimse olarak bilindi ve böyle değerlendirildi. Bu düşünce ve değerlendirme bizzat kendi yüzüne karşı da söylendi, fakat o bundan dolayı ne üzüldü, ne de onlara karşı olan tavrının değişmesine sebep oldu. O sadece bunlara güler geçerdi.

Bana göre onun bu şekilde davranmasının altında yatan esas sebep o henüz küçük yaşta, yani çocuk iken annesini kaybetmiş ve ömür boyu anne hasretini çekmiş olması idi. Bu yüzden maruz kaldığı birçok sıkıntıyı unutmamış, unutamamıştı. Onun her türlü mahrumiyet ve sıkıntılar içinde yaşayarak büyümüş olması köyünde veya başka yerlerde gördüğü fakirlere karşı yumuşak kalpli davranmasını gerektirmişti. Bundan dolayı o bütün köylüleri bu gözle ve yaşanmış böyle bir hayatın ışığında gördü ve buna göre değerlendirdi. Sanki köyde sıkıntı çekerek yaşayan herkes ona göre yetim kalmış ve kendisi gibi büyümüş kimselerdi.

Diğer taraftan köyün yüksek tahsil yapmış olanlarıyla da bir arada olmuş; onları haftada bir gün bazı yıllar yemekli, bazı yıllar ise akşam yemeklerinden sonra toplamış ve kendilerine Kur’ân-ı Kerîmi baştan sona okuyarak tercüme ve tefsir etmiş; dolayısıyla onların aynı zamanda dini bilgilerini geliştirmeye çalışmıştır.

Böyle bir uygulamayı şehirde olduğu günlerde ki, bu genellikle kış aylarıdır, mahalle camiinde de gerçekleştirmiştir. Mahalle camiinde her sabah namazdan önce cami imamının okuduğu belli miktarda Kur’ân ayetlerini tercüme ve izah etmek suretiyle cemaati bilgilendirmeye çalışmıştır. Bu da cami cemaatine son derece olumlu karşılanmış, kendisine karşı saygı ve sevgilerini yeri geldikçe izhar etmekten çekinmemişlerdir. Ayrıca böyle bir uygulama cami cemaatinin artmasını da sağlamıştır.

Gerek köyde, gerek Konya’da ikamet eden hemşerilerinin yanında genel olarak cami cemaatinin de onun cenazesine gösterdikleri yakınlık ve cenazeden sonra gruplar halinde günlerce süren taziye ziyaretleri bunun en canlı şahidi olsa gerektir.

M. Özgü Aras 24 Ağustos 2007 tarihinde Hakkın rahmetine kavuşmuştur.

IV- ESERLERİ

Özgü Hocanın gerek Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsünde ve gerek Konya Yüksek İslâm Enstitüsü ve İlahiyat Fakültesinde okuttuğu dersler için hazırladığı notların dışında basılmış bazı makale ve eserleri de bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır.

A) KİTABI

Doktora tezi olarak hazırladığı “**Ebu Hanife'nin Hocası Hammad Ve Fıkhi Görüşleri**” adlı çalışması Beyan Yayınları tarafından Ekim 1996 yılında İstanbul'da basılmıştır.

B) MAKALELERİ

1. Ramazan Orucunun Hilâl Ve Kameri Sene İle Emredilmesindeki Hikmetler

Bu makalesi Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsünün 1973 tarihli nüshasında yayımlanmıştır.

2. İslâm Hukukunda İsim Ve Ad Koyma

Bu makalesi de Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin 1985 yılında neşredilmiş bulunan 1. sayısında yayımlanmıştır.

3. İslâm Ceza Hukukunda Af Ve Devr

4-“**Vakfedenlerin Koydukları Şartlar**” 5-11 Aralık 1988, VI ncı Vakıf Haftası Kutlama Programında sunulan tebliğ, yayımlanmamıştır.

5-“**İslam Hukuku'nun Kaynağı olan Sünnet**” 3 Eylül 1993, Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri, Mersin'de verilen tebliğ, yayımlanmamıştır.

6-“**Misvak (ağız temizliği)'nin Sünnet Oluşu**” 15 Eylül 1995, Hâdimî'yi Anma Sempozyumunda sunulan tebliğ, yayımlanmamıştır.

7-“**İslâm Amme Hukuku'nda İnsan Hakları**” 12 Ekim 1996'da Azerbaycan Bakü Devlet üniversitesinde düzenlenen “İslam'da İnsan Hakları Ve Hürriyeti” konulu sempozyumda sunulan tebliğ, yayımlanmamıştır.

8-“**İslâm'a Göre Çok Evlilik**” I.Ulusal Kadın ve Aile Sempozyumu, 31 Ekim 1998'de sunulan tebliğ, yayımlanmamıştır.

9-“**İslam Ahlakı'nın Özellikleri**” 5 Mayıs 2004'de Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri, Adana'da verilen tebliğ, yayımlanmamıştır.

C) ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

M. Özgü Aras'ın kitap ve makalelerinden ayrı olarak Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanmakta olan "İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ" ne yazdığı maddeler de bulunmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla bu maddeleri şöylece sıralayabiliriz:

a) Ad Koyma, b) Arefe, c) Abdal Melik b. Habib, d) Cemre, e) Ebu Bekr el-Mahzumi, f) Elli Dört Farz

V- ARKADAŞLARININ KALEMİNDEN M. ÖZGÜ ARAS

1. Prof. Dr. Asri ÇUBUKCU:

M. ÖZGÜ ARAS'I SEVGİYLE VE RAHMETLE ANARAK

Onunla ilk karşılaşmamız, dostluğumuzun başlangıç tarihi 1963 yılı, Kasım ayının ilk günleri idi. Meslek Dersleri hocası olarak tayin edildiğim Yozgat İmam Hatip Okulu'nda göreve başladığım gündü. Müdür muavini Seyfi Demirel (şimdi Aksakaloğlu) ağabeyimizin odasında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün ilk mezunlarından Konyalı Mehmet Özgü Aras, adımla hitâb ederek beni çok eski tanıdık, bildik bir dost gibi karşıladı. Aynı gün caddede bulduğumuz diğer bir Konyalı Ali Osman Koçkuzu'yu da aynı sıcaklıkla tanıyınca, her ikisiyle de hiç zaman kaybetmeden dost olduk. Ben onlar için ne değer ifade ettiğimi bilemem, ama onlar benim için Yozgat'ta bir şanstı. M. Özgü Aras evli ve iki kız babasıydı. Oğlu Ahmet bir yıl sonra doğacaktı. Ali Osman Bey İmam Hatip öğrenci yurdunda kalıyor ve fahrî belleticilik yapıyordu. Birkaç gün sonra beni de o yurda yerleştirdiler. Böylece kendimi onların kısa zamanda şehirde oluşturdukları dost çevresinin içinde buldum.

1963'ün 18 bin nüfuslu bu küçük Yozgat'ında günlerimiz, Yozgatlı dostlar Fazlı Lekesiz, Ömer L. Zararsız ve Trabzonlu Hüseyin hocalar ile dolu dolu geçirdi. Sabah saat 8'den akşam saatlerine kadar okuldaydık. M. Özgü ve Ali Osman Beyler idarî işlerde Seyfi Bey'e yardımcı olurlar, ben de çubuğumu tütürerek bir köşede sohbet ve dedikodularına katılırdım. Okul çıkışı Cami-i Kebir'e (Çapanoğlu Camii) kadar uzanır, sofular kahvesine uğrar, o civardaki öğrenci yurduna ya eşyamızı bırakır ya da bir şeyler alır, orayı da bir gözden geçirirdik. Akşam ve yatsı namazlarını ekseriya bu camide eda ederdik.

M. Özgü Bey'in dostluğunun, cömertliğinin sınırı yoktur. Haftada bir veya birkaç defa bizi yemeğe, daha çok öğle yemeğine evine götürürdü. Hanımının haberi ve hazırlığı olmaksızın ve çok sık yapılan bu davetler çok külfetli olurdu. Yengemiz için, "biz bu zahmetlere nasıl razı olurduk, niye engellemezdik" diye düşündüğümde, "galiba Özgü'ye söz geçiremezdik" diyorum.

Kış ortasında Ali Osman Bey'le okul müdürümüze çalım atarak yurttan ayrıldık ve bir eve yerleştik. Bu evdeki ilk gecemizde donarak ölmediğimize veya bir hastalığa yakalanmadığımızı hala şaşarım. Çünkü bu akşam evi yıkayıp temizlettik ve ıslak ıslak, soba yakmadan, soğuğu iliklerimizde hissederek sabahladık. Uyandığımızda yataktan kalkmaya cesaret edemiyorduk ki, kapı çalındı ve omuzunda dolu bir heybe ile M. Özgü Aras içeri girdi. Heybenin gözlerinden bize birkaç gün yetecek odun ile kahvaltılık zeytin, peynir, ekmeğe, çay takımı ve çaydanlıkları boşalttı. Sobamızı yaktı, çayımızı demledi, soframızı kurdu ve tatlı tatlı söylenerek bizi sofraya buyur etti. Yozgat'ta kaldığım bir yıl içinde M. Özgü Aras'tan devamlı gördüğüm dostluk ve fedakârlıklar saymakla bitmez.

Onunla daha uzun dostlukları 1973-1980 yılları arasında Erzurum'da yaşadık. Ben 1964 yılı Ekim ayında yer değiştirme (becayış) usulü ile Erzurum İmam Hatip Okulu'na nakledildim. Burada üç yıllık öğretmenliğim, iki yıl Bağdat'taki güzel günlerimiz, iki yıl askerlik görevlerimiz, bir yıl Kayseri İmam Hatip Okulu öğretmenliğimi müteakip 1972 yılı Mart ayında Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde İslâm Dini Esasları okutmanı olarak tayin edildim. M. Özgü Bey de birkaç ay sonra, Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü'ne İslâm Hukuku hocası olarak tayin edildi. İslâmî İlimler Fakültesi'nde haftalık dört saat dersim vardı. Yüksek İslâm Enstitüsü'nde ise 12 saatlik Arapça, Dinler Tarihi ve Kelâm derslerini okutuyordum. Dolayısıyla gündüzleri daha çok Yüksek İslâm Enstitüsü'nde idim ve rahmetli Abdullah Aydemir'in tefsir mütalaalarına bazen katılıyordum.

M. Özgü Aras bu enstitüde uzun zaman müdür yardımcılığı ve müdürlük yaptı. İdareciliği hem seven hem de çok iyi yapan bir insandı. Onun yönetimi konusu sadece okul ve öğrencilerden yani eğitim ve öğretimden ibaret değildi. M. Özgü Aras yurt ve geçim meseleleri ile de uğraşır ve onları çözerdi. Öğretmenlerin iskânları, Erzurum'a intibakları, müstahdemlerin geçimleri, hâsılı yönetimindeki herkesin her ihtiyacı ile samimiyetle yakından ilgilenirdi.

Erzurum'daki bu on yıllık dostluğumuzda hanımlarımız ve çocuklarımız da akraba gibi kaynaştılar. Her hafta birbirimizi ziyaret eder ve bundan çok mutlu olurduk.

Asistanlık imtihanı, doktora imtihanı, seminer, konferans gibi çeşitli vesilelerle Erzurum'a diğer enstitülerden gelen arkadaşlarımızı misafir etme

görevini hep Özgü üstlenir, bunların sebep olduğu yorgunluklarını çok yerinde şakalar ve esprilerle giderirdi. Özgü Bey, İslamî ilimler ve sosyal bilimlere karşı ilgisi ve bilgisi yanında, teknik konulara da meraklı idi ve el mahareti vardı. Marangozluk, araba ve bisiklet tamiri hususundaki marifetine daha sonraları saat tamirciliğini de katmıştı. Bizim lojmanımızdaki büyük salonu bir akşamda bölerek orayı okuma ve çalışma odası haline getirmişti. 1977 yılında İstanbul'a yaptığımız bir gezide, kendisinin kullandığı resmî arabanın vites kolu elinde kaldığı zaman tornavidayla tek vitesle arabadaki arkadaşları ikametgâhlarına ulaştırmasını hiç unutmam...

Kendisiyle en son 1995 yılında Konya'da görüştüm. Hastalığını telefonla bir bayram görüşmesinde kendisinden duymuştum. Ölüm tarihine denk gelen bir kandil gecesinde telefon açıp sitem edecek, vefasızlığını kınayacaktım ki ölüm haberini aldım. Mekânı cennet olsun.

25. 12. 2007

**2.Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Öğretim Üyesi)**

ÖZGÜ HOCA'NIN ARDINDAN...

“İnsan insanda tanır kendini” sözünü doğrularcasına insanlarla birlikte olmayı, onların halleriyle hallenmeyi hayat tarzı olarak seçmişti. Allah'a yaklaşmanın bir yoluydu aslında insanları sevmek ve onlarla olmaktan mutlu olmak. Allahın kullarından istedikleri zaten yine onlar içindi. Allah'ın rızasının kulların rızasına da baplı olduğunu iyi bilenlerden biriydi kıymetli kayınpederim Özgü Hoca.

İnsan hayatında iki temel alan vardır. Biri eğitim, diğeri hayırda yarışmak. Onun iki alanda da başarılı olduğu inkar edilemez bir hakikatti. Öğrencilerinde kalıcı etkiler bırakırdı. Onlar için güçlü bir figür olurdu hep. O, hatırlanabilen bir hocaydı. Siliklik ona göre değildi. O hep parlaktı.

Onun damadı olmak gerçekten güzeldi ve özeldi. Akademik kariyerimde –varsa bir başarı çizgim- onun yönlendiriciliğinin ve özendiriciliğinin katkısı

büyüktür. Ufku engin olduğu için gençliğimizde çok da farkına varamadığımız, ama sonraları derinden fark ettiğimiz bizlere vizyon kazandırma çabalarının sonuçlarını yaşayarak gördük.

İnsanları sevme ve onlara hep katkı sağlamanın geliştirici egzersizlerini onun örneğinde yaşadık ve öğrendik. Onun aydınlık gönlünü ve yüzünü unutmuyacağım. Onu rahmetle ve minnetle anmaya devam edeceğim.

Kayınpederlerle damatlar arasında şu veya bu sebepten kırılmalar olur. Bazen saygı sınırları zorlanabilir. Ama ne ilginçtir ki ben yaşça ve konumca küçük olmama rağmen bunca yıl o saygısından zerrece taviz vermemişti benimle iletişimde. Beni en çok etkileyen yanlarından biri buydu. Ben de söz verdim kendi kendime. Asla damadıma saygıda kusur etmeyeceğim diye. En azından onun eğitimciliğine bir somut örnek vermiş olduğumu düşünüyorum, ona rahmet diliyorum. Mekanı cennet olsun.

3.Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK:

Özgü Bey, merhum ve mağfur, kendine özgü bir kişiliğe sahipti.

Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsünde gerek öğretim üyesi, gerekse müdür olarak titizlikle ve iyi niyetle görev ifa ettiğine şahit olmuşumdur. Müdürlüğü zamanında, bizim özellikle, Enstitüde ders vermemizi hararetle istemiştir. Haftanın belirli günlerinde onun müdürlüğünde, Enstitüde ders vermek benim için büyük bir onur olmuştur.

Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsünün bir işi için Enstitünün arabasıyla Ankara'ya gidişimizi, Doğu Anadolu yollarının buzlu ve kaygan yollarında büyük tehlikelerle Yozgat üzerinden intikalimizi hiç unutmuyorum.

1985 yılında Konya'ya geldiğimde O'nun ve ailesinin sıcak ilgisi benim için sürpriz olmadı. Bir ay boyunca, ailemi getiremediğim sürede, beni ailesinin bir ferdi gibi, sıcak bir şekilde karşılaması O'nun ve ailesinin cömertliğinin bir nişanesi idi.

Mehmet Özgü Beyin hem Erzurum'da, hem de Konya'da kariyer yapmasını çok arzu edip devamlı teşvik etmişimdir. Fakat O rahat ve kendinden emin kişiliğiyle kendisini bu işi pek fazla önem vermez bir atmosferde takdim ediyordu. O rahatlıkla doçentlik ve profesörlük unvanlarını ihraz edebilecek bilgi birikimine sahipti. Türkiye'de almadığı profesörlük unvanını Azerbaycan'da almış olması kaderin mutlu bir cilvesi idi. O'na Allah'tan bol bol rahmet diliyorum.

Bir anekdot:

“Sınavların imtihan süresi 50 dakikadır”

(imza)

Yrd. Doç. Dr. M. Özgü Aras

Dekan Yardımcısı

Kendisine dekanlığın resmi yazısını gösterdiğimde “Annah.. Bunu ben mi imzalamışım” deyişini bugünkü gibi hatırlıyorum. Zira O mevzuata daima iyi niyetle bakan, nüktedan, her şeyi rahatlıkla karikatürize eden, hiç kimseyi kırmak istemeyen bir yapıdaydı.

4.Ahmet DEMİRBAŞ (Emekli Öğretmen):

M. ÖZGÜ ARAS'IN ARDINDAN

Merhum M. Özgü Hoca köyde komşum, arkadaşım; hayatta dostum, sırdaşım ve meslektaşımı. Onun anne dedesi Merhum Hacı Ali Tekin benim de Kur'ân-ı Kerîm Hocamdı. Tatillerini genellikle köyde geçirdiği için Kur'ân Kursunda beraber okuyorduk.

1956 yılının eylül ayında beraber Konya'ya geldik. Beni İmam-Hatip Okuluna dayısı rahmetli M. Sabri Tekin velim olmak üzere kaydımı yaptırdılar. O beşinci sınıfa devam ediyordu, ben de birinci başlamıştım.

Bugünkü Afra Merkez binasının yanındaki “Bilecikli Camii” de yeni açılmıştı. Özgü Bey imam, ben de müezzin olarak üç yıl fahri görev yaptık.

Özgü Hoca, köyümüzün yetiştirdiği ilk ve örnek din adamlarımızdan birisi idi. Gerek sahasındaki bilgisi, gerek idareciliği, gerekse insanları ve hatta köylülerin hepsini kucaklayışı, hepsini iyiliğe yönlendirme çabaları, cömertliği, yardım severliği itibariyle inanmış, örnek kimselerden birisiydi.

Köyümüzün belde oluşu ve onun evinin yolların geçiş noktasında ve belediyeye yakın olması nedeniyle resmi ve gayr-i resmi gelen misafirleri fedakâr hanımı Fatma Yengenin yemekleri de herkesi adeta bir mıknaş gibi evlerine çekirdi. Misafirleri ile bizzat kendisi ilgilenir ve kendisine has esprileriyle ağırlardı.

Altmış yıllık hatıralarımızı bu sayfalara sığdıramayacağımıza göre birkaç hatıramı sevdiğilerine sunmak istiyorum.

1967 yılında ben Denizli'de öğretildim. O da Top ve Füze Okulunda yedek subay adayı öğrenci idi. Bir Ramazan Bayramında Konya'da beraber

olduk. On gün sonra kura çekeceklerini söyledi. Ben de ayrılırken “haydi Denizli’yi çek gel” dedim. Denizli’yi çekmiş, eşimden de evimizin adresini detaylı olarak öğrenmiş ve gelmiş; gece saat ikide evimin penceresine çakıl taşı atarak beni uyandırdı. Perdeyi aralayıp baktığımda bir de ne göreyim Özgü Hoca. “Mevlâ söyletmiş seni, ben de Denizli’yi çekip geldim” dedi. Sabahleyin bizim evin yakınında bir ev kiraladık. Bir yıl beraber kaldık, Denizli’de. En güzel gün ve gecelerimizi birlikte geçirdik.

1991 de Prof. Dr. Tahir Yüksek, annesinin vefatında kendisini taziyeye gelen köyümüzün yüksek tahsil yapmış gençlerini bir arada görünce duygulandığını bana söyledi. Ben de rahmetli Özgü Hocaya anlattım. Sonra üçümüz karar verip 25 yüksek tahsilli genci bir araya getirerek “Perşembe grubu”nu oluşturduk. Özgü Hoca’nın başkanlığında her Perşembe akşamı birimizin evinde toplandık ve Kur’ân-ı Kerim’in tefsirine başladık ve 2006 yılının haziran ayında bitirdik. Ancak bundan sonra Hoca hastalandı. 2007’nin yarısını da çeşitli konular üzerinde durarak geçirdik. Şimdi de “Perşembe Grubu” olarak bu geleneği onun hatırası olarak devam ettiriyoruz.

Muammer Yüksek’in bürosunda birkaç arkadaş oturtuyorduk. Bizim evde de aşure çorbası pişiriliyordu. Hazır olunca oğlum büroya getirecekti. Bu arada Özgü Hoca’ya da telefon edip kendisini davet ettik. Yemeyi ve yedirmeyi çok seven Hoca, çorbanın piştiğini öğrenince, doğrudan eve gidip benim hanıma “yenge çorba pişti ise ben büroya gidiyorum, ben götürüyüm, çocuk yorulmasın” diyerek alıp gidiyor. Biz de büroda çorba ve Özgü Hoca gelecek diye bekliyoruz. Fakat ikisi de gelmiyor. Epeyce bekledikten sonra evime telefon ettiğimde çorbayı Özgü Hocanın götürdüğünü öğrendik. Fakat O da gelmedi. Aradan yarım saatten fazla bir zaman geçtikten sonra Özgü Hoca “ben köye gidiyorum, gelirsiniz çorbayı beraber yeriz” diyerek telefon açtı. Mecburen akşamleyin büroda bulunan arkadaşlar ve çocukları birlikte köye gittik. Bizi o meşhur esprisiyle karşıladılar. Evden ilâve ettiği başka yemeklerle birlikte çorbayı yedik. Bizi oraya getirmekten son derecede mutlu oldu. Çünkü bu tür şakaları çok sever ve bunlardan mutlu olurdu.

Benim eşim de rahatsız olduğu için Ankara’ya gitmiştik. Orada yedi hafta kaldık. Dolayısıyla kendisiyle görüşme fırsatlarımız oldu. Üç defa beraber olduk. Bunlardan birisinde beni Konya yoluna çıkaracaktı. “Beni takip et” diyerek yola çıktı. Fakat bir müddet sonra caddeden bir sokağa saptı ve bir evin önünde durdu. Sonra da “sen de şuraya par et” dedi hanımı da “pasta- börek var Konya’ya çaydan sonra gidersiniz” diyerek bizi de arabadan indirdiler. Girdiğimiz ev damadı Prof. Dr. Halis Albayrak’ ın evi idi. Çaydan sonra da önümüze düşerek bizi Konya yoluna çıkardı. O gün 21 Temmuz 2007 idi. Ancak tedavisi sürdüğü için, ertesi gün yapılan seçimlerde oy kullanmaya gelememi. Fakat bir gün sonra tedavisi bitince de orada durmadı ve akşam saatlerinde olsa da oğlu Ahmet Beyle birlikte hemen Konya’ya hareket etti. Hem de doğru köye gideceğini söyleyerek. Ancak biz

onun vefat gününe kadar Ankara'da kaldık. Vefatını da orada öğrendik ve hemen tedaviyi bitirerek biz de yola çıktık.

Sözün özü "her nefis ölümü tadacaktır" inanıyoruz. Hiç birimiz için ölüm uzak değil, O'ndan geldik ve O'na döneceğiz. Özgü Hoca perdenin öteki tarafına geçti. İnşallah ondan herkes razı idi Allah da razı olmuştu. Cenaze namazına iştirak eden yüzlerce insan onun sevildiğine şahitlik etti. Kabri nurla dolsun, makamı cennet-i âli olsun. Yüce Rabbim Onu peygamberimize komşu etsin. Âmin.

5. Prof. Dr. Hüseyin AYAN

Özgü Beyi, Erzurum'da tanıdım. Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü Müdürlüğüne atanmıştı. Benim Enstitü ile ilgim, kuruluşu hazırlayan topluluk içinde bulunmamdandı. Dolayısıyla Üniversite ile Enstitü arasındaki bağı oluşturuyordum.

Yüksek İslâm Enstitüsünün kadrosu çok zayıftı. Buraya tayin olunanlar göreve başlamıyordu. Sağlıklı bir eğitim ve öğretim için, öğretim elemanı arayışında, Özgü Beyin nasıl çırpındığını yakından gördüm. Hemen her ay Ankara ve İstanbul'a giderek, eski arkadaşları arasından Erzurum'a getirebileceklerini ziyaret ediyordu.

Yüksek İslâm enstitüsü binasını, bir selâmla, rahmetli Cemil Gülakar'dan almıştık. Bomboştı. Kaloriferini, kömürünü, yatakhane için ayrılan katların düzenini sağlamak hep Özgü Beyin himmetine kalmıştı.

Enstitü, törenle öğretime açıldı. Ben ve eşim de bazı dersleri okuttuk. Özgü Beyin görevine ne kadar bağlı ve gayretli olduğunu daha yakından tanıma fırsatım oldu.

Aradan yıllar geçti. Erzurum, Elazığ derken Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına atandım. Özgü Beyi, memleketinde öğretim üyesi olarak buldum. Aynı vakarla görevini icra ediyordu. Dekanlığım esnasında, idari görevi olmamasına rağmen, en büyük yardımcım oldu. Dostluğumuz daha da pekişti. Ailece görüşür olduk. Oğlu Ahmet (şimdi Yrd. Doç Dr.) eşimin Erzurum İmam-Hatip Okulu'ndan öğrencisiydi.

Özgü Bey, Fakültesindeki çalışmalarının yanında, Konya Türk Anadolu Vakfında çok hayırlı hizmetlerde bulunmuş, yardıma muhtaç olan yüzlerce öğrencinin Türk eğitimine kazanılmasını da sağlamıştır.

Özgü Bey Konya'yı severdi. Köyü Yükselen (şimdi belde)'e candan bağlıydı. Emekli olduktan sonra Yükselen' e çekilmeyi ve oradaki elma

bahçesiyle meşgul olmayı çok isterdi. Nitekim son günlerini de burada geçirdi. Çok zamansız aramızdan ayrıldı. Ruhu şad olsun! Allah rahmet eylesin.

6.Prof. Dr. Gönül AYAN (Selçuk Üniversitesi Eğitim Fak. Türkçe Eğitimi Böl. Başk.)

DEĞERLİ DOST-KARDEŞ ÖZGÜ ARAS

1985 yılı haziran ayında ailece, Fırat Üniversitesinde göreve başlayalı 2 ay olmuştu. Eşim Hüseyin Ayan'a Konya İlahiyat Fakültesi Dekanlığı teklif edildiği zaman hemen Konyalı dostlarımızı düşündük. Bu dostların başında 1974-1975 yıllarından tanıdığımız Erzurum İslâm Enstitüsü Müdür Yardımcısı, daha sonra da Müdürü olan Özgü Aras Hoca geliyordu. Özgü Bey bizim Konya'yı ve Konyalıyı sevmemizde başlı başına bir etkendi. Zira biricik oğlu Ahmet Aras da Erzurum İmam-Hatip Lisesinden öğrencimdi. Özgü Bey Erzurum'da iken iki kızını da gelin etmişti. Evlenme törenlerine katıldığımız bu çocukların yüzlerindeki temizlik, hoşluk bütün aileyi kapsıyordu. Öğrencimin babası, İslam Edebiyatı derslerini 2 yıl okuttuğum İslam Enstitüsü Müdürü sayın Özgü Aras anlayışlı idareciliği yanında, dini ve insani değerleri hal ve hareketleriyle benliğine sindirmiş bir kimlik olarak toplumda hep Aranılan kişi idi. Bu kimliği hiç kaybetmedi. Çocuklarımızın Özgü Amcaları olarak, çok sık görüşmesek bile, hep aramızda yaşadı. Sevincimizle sevindi, acımızla üzüldü. Kısacası çok iyi bir dost kardeş idi.

Her canlı ölümü tadacaktır. Değerli dostumuz da tattı. Ama ona imrenmemek elde değil. Zira evlat acısı görmedi. Elinden dilinden kimsenin incinmediğini düşünüyorum. Ruhun şad olsun değerli kardeşim. Konya 3/01/2008

7.Prof. Dr. Mehmet ŞEKER (9 Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi):

M. ÖZGÜ ARAS ANISINA

Milli Eğitim Bakanlığının açtığı sınavı kazanarak 1975 yılında Erzurum Yüksek İslâm enstitüsünde "İslâm-Türk Medeniyeti Tarihi" Öğretim Üyelğine atandığımda 15 Nisan 1975'te Erzurum'a gitmiştim. İşte o tarihten itibaren candan dost ve meslekdaş olarak tanıdığım M. Özgü Aras'la birlikte çalıştığımız dört yıl boyunca unutulmayacak hatıralarımız olmuştur.

Her şeyden önce Özgü Bey, candan bir dosttu. Her gelene kucak açar, ikram etmek ister, yedirmeyi, içirmeyi severdi. Yardımseverliğine diyecek yoktu. Gösterişten uzak bir kişiydi.

Kısa dönem askerlik yaptığım sıralarda, maaşımızın kesildiği bir dönemde, posta ile adıma beklemediğim bir havâle gelmişti. Bu havâlenin Özgü Bey'den geldiğini görünce gözlerimin dolduğunu hâlâ hatırlıyorum. Bundan dolayı candan dosttu dedim.

Arkadaşlarımın hizmetine istenmeden koştüğünü defalarca görmüştük. Gerçekten arkadaş canlısı idi. Yıllar sonra kendisini Konya'da telefonla aradığımda, köyde bulduklarını ve bizim de kendilerini görmemiz için köy evine gelmemizi istemişti. Bu istek üzerine köye gittiğimizde öğrendik ki, telefonla bizimle Konya merkezde görüşmüş ancak bizi daha iyi ağılamak ve bize misafirperverlik etmek için köye gelmemizi arzu etmişti.

Cesur bir yöneticiydi. Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü Müdürlüğü sırasında öğrenciler boykota gitmişlerdi. Boykot edenler, Enstitünün kapılarını tutmuşlar, derslere girmek isteyenlere engel oluyorlardı. Bu durumda yönetici olarak Özgü Bey, boykotçulara hitâben bir konuşma yapmış ve derse girmek isteyenlere engel olamayacağını açıkça ilân etmişti.

Birlikte yaptığımız seyahatlerde, yol arkadaşlıklarında da ne kadar uyumlu biri olduğunu defalarca göstermiştir. Erzurum İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin Van'daki güreş müsâbakaları münâsebetiyle birlikte yaşadığımız tehlikelerin arkadaşlık ve dostluk adına unutulmayacak anıları vardır. Yine Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsünden bir grup öğrenci ve hocalarla birlikte düzenlediğimiz umre seyahati de yol arkadaşlığında aranan güvenin tatlı hâtıraları hâfizamdadır.

İnsan, alış-veriş yaptığında, yol arkadaşlığında, komşuluğunda birbirinin değerini anlar. Özgü Bey her bakımdan samimiyeti, güveni, candan yakınlığı ile gerçek bir dost ve arkadaş olduğunu göstermiş ve bu alanlarda bıraktığı güzel hâtıraları ile aramızdan ayrılıp, Rabbine kavuşmuştur.

Allah Rahmet Eylesin. 05.01.2008.

**1995-97 Yılları Arasında 2 Yıl Görev Yaptığı Bakü İlahiyat
Fakültesi'nden
Bir Arkadaşının Ayrılırken Yazdığı Şiiri**

YAXŞI YOL

Özgü hoca şirin sözün, sohbetin
İlahiyatda vardı senin hörmetin
Bildigini öğretmeye can atdın
Çalıştın geceni gündüze çatdın

Elmin temelini goydun burada
Gelecek nesiller bina ucalda
Heç kese şer atıb, böhtan demedin
Helal para gazandın, haram yemedin

Düz oldu emelin hem de amalın
Sanatı sevdirmek oldu hayalin
Müdrük ata kimi sevdin onları
Düzlüye,paklığa sesledin insanları

Ayırdın yaxşını seçdin yamandan
Bu amal uğrunda keçmisen candan
İşinle emelin hep olubdur düz
Ömrün uzun olsun yaşayasan yüz

Bu benim arzumdu bekle oldu az
Elli de elave edir Teymuraz
Yüzeli beşindir yaşa, xoşbeşt ol
Dönürsen Vatana sana yaxşı yol

Teymuraz,
13.09.1997, Bakı/AZERBAYCAN