

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi

Journal of Islamic Law Studies

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

Sayı/Issue: 40 (Aralık/December 2022)



İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi

Journal of Islamic Law Studies

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

dergipark.org.tr/tr/pub/ihad | dergipark.org.tr/en/pub/ihad

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

publisher@mehir.org | ihad2003@gmail.com

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi yılda iki kez (30 Haziran ve 30 Aralık) çevrimiçi ve basılı olarak yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.

Journal of Islamic Law Studies is a peer-reviewed academic journal published twice a year (30 June & 30 December) online and in print.

Basılı dergi ücretsiz dağıtılmaktadır. Çevrimiçi dergi açık erişimdir (CC BY-NC-ND 4.0).

A printed version of journal is distributed free of charge. The electronic version is open access (CC BY-NC-ND 4.0).

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi İslam Hukuku alanında yapılan akademik çalışmalarını yayımlar. Dergi dili Türkçe, Arapça ve İngilizce'dir.

Journal of Islamic Law Studies publishes academic studies in the field of Islamic Law. Journal languages are Turkish, Arabic and English.

Makaleler Türkçe ve İngilizce başlık, Türkçe ve İngilizce özet (500-600 kelime), Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (en az beş kavram) ve kaynakça (İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun) içerir.

Articles contain an Turkish and English title, a Turkish and English summary (500-600 words), Turkish and English keywords (at least 5 concepts) and a bibliography (with the ISNAD Citation Style).

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi **Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı** tarafından yayımlanmaktadır.

Journal of Islamic Law Studies is published by **Foundation for Mehir and Youth Marriage**

Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı, Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı (TGTV) ve İslam Dünyası STK'ları Birliği (İDSB) üyesidir.

Foundation for Mehir and Youth Marriage is a member of the Turkish Voluntary Organizations Foundation and the Union of NGO's of the Islamic World.

Dizinleme Bilgileri/Indexing:

EBSCO - Academic Search Elite, Academic Search Premier, Academic Search Ultimate, The Belt and Road Initiative Reference (Başlangıç/Start: 2009)

Index Islamicus (Başlangıç/Start: 2008)

Baskı/Printing:

Servet Ofset Ltd. Şti.

Matbaacılar Sitesi Yayın Cd. Blok No: 50 Karatay – Konya/TÜRKİYE

Tel: 0332 342 02 32

Yayıncı/Publisher**Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı****Foundation for Mehir and Youth Marriage**

Musalla Bağları Mh. Sarnıç Sk. No: 2

Selçuklu – Konya/TÜRKİYE

Tel: 0332 236 14 60 | Fax: 0332 236 14 65

www.mehir.org | publisher@mehir.org

İmtiyaz Sahibi/Concessionaire**Mustafa ÖZDEMİR**

Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı Mütevelli
Heyeti Başkanı

Chairman of the Board of Trustees of Foundation
for Mehir and Youth Marriage

Konya/TÜRKİYE

Yazı İşleri Müdürü**Abdullah ŞAFAK**

Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı

Foundation for Mehir and Youth Marriage

Konya/TÜRKİYE

Başeditör/Editor-in-Chief**Prof. Dr. Saffet KÖSE**

İ. Kâtip Çelebi Ü. İslami İlimler Fakültesi

İ. Kâtip Çelebi Univ. Faculty of Islamic Sciences

İzmir/TÜRKİYE

saffetkose@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-8915-2347

Editör/Editor**Dr. Öğr. Üyesi Faruk Emrah ORUÇ**

Afyon Kocatepe Ü. İslami İlimler Fakültesi

Afyon Kocatepe Univ. Faculty of Islamic Sciences

Afyonkarahisar/TÜRKİYE

ebuhasen@gmail.com

orcid.org/0000-0003-4008-7967

Editör Yardımcısı/Co-Editor**Dr. Öğr. Üyesi Münir Yaşar KAYA**

Afyon Kocatepe Ü. İslami İlimler Fakültesi

Afyon Kocatepe Univ. Faculty of Islamic Sciences

Afyonkarahisar/TÜRKİYE

munirkaya16@gmail.com

orcid.org/0000-0002-7089-5634

Alan Editörleri/Section Editors**Doç. Dr. Hüseyfe ÇEKER**

Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi

Necmettin Erbakan Univ. Faculty of Theology

Konya/TÜRKİYE

hceker@gmail.com

orcid.org/0000-0002-6200-2453

Doç. Dr. Hüseyin OKUR

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kocaeli University Faculty of Theology

Kocaeli/TÜRKİYE

huseyin.okur@kocaeli.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4285-7478

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ferruh ORUÇ

İ. Kâtip Çelebi Ü. İslami İlimler Fakültesi

İ. Kâtip Çelebi Univ. Faculty of Islamic Sciences

İzmir/TÜRKİYE

muhammedferruh.oruc@ikc.edu.tr

orcid.org/0000-0002-2246-6579

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ

K. Dumlupınar Ü. İslami İlimler Fakültesi

K. Dumlupınar Univ. Faculty of Islamic Sciences

Kütahya/TÜRKİYE

mustafa.ates@dpu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-7449-5454

Arapça Dil Editörü/Arabic Language Editor**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Muhammet PEŞE**

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Süleyman Demirel Univ. Faculty of Theology

Isparta/TÜRKİYE

ahmetpese@sdu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9108-4398

İngilizce Dil Editörleri/English Language Editors**Dr. Öğr. Üyesi İsmail ERİŞ**

Marmara Üniversitesi İslam Ekonomisi Enstitüsü

Marmara Univ. Institute of Islamic Economics

İstanbul/TÜRKİYE

ismail.eris@marmara.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9881-6769

Arş. Gör. Şaban KÜTÜK

K. Dumlupınar Ü. İslami İlimler Fakültesi

K. Dumlupınar Univ. Faculty of Islamic Sciences

Kütahya/TÜRKİYE

shabankutuk@gmail.com

orcid.org/0000-0002-6467-2282

Ön-Kontrol Editörleri/Editors of Pre-Control**Arş. Gör. Emeti ÇALIŞKAN**

K. Dumlupınar Ü. İslami İlimler Fakültesi
K. Dumlupınar Univ. Faculty of Islamic Sciences
Kütahya/TÜRKİYE
emeti.caliskan@dpu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0954-5253

Arş. Gör. Hasan DEMİR

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Siirt University Faculty of Theology
Siirt/TÜRKİYE
demirhasan733@gmail.com
orcid.org/0000-0001-5881-1293

Arş. Gör. Hasan SELEK

A. Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fakültesi
A. Yıldırım Beyazıt Faculty of Islamic Sciences
Ankara/TÜRKİYE
hselek@ybu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-2843-6714

Arş. Gör. Muhammed Fatih ÜNLÜ

Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi
Necmettin Erbakan Univ. Faculty of Theology
Konya/TÜRKİYE
muhammedfatih.unlu@erbakan.edu.tr
orcid.org/0000-0003-1092-113X

Yayın Kurulu**Prof. Dr. Saffet KÖSE**

İ. Kâtip Çelebi Ü. İslami İlimler Fakültesi
İ. Kâtip Çelebi Univ. Faculty of Islamic Sciences
İzmir/TÜRKİYE
saffetkose@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-8915-2347

Prof. Dr. Ahmad Hidayat bin Buang

University of Malaya Academy of Islamic Studies
Kuala Lumpur/MALAYSIA
ahidayat@um.edu.my
orcid.org/0000-0002-5201-3124

Prof. Dr. Mokhtar KOUADRI

University of Saida Depart. of Sharia and Law
Saida/ALGERIA
kouadri.mok101@gmail.com

Prof. Dr. Osman GÜMAN

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Sakarya University Faculty of Theology
Sakarya/TÜRKİYE
oguman@sakarya.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0600-3432

Prof. Dr. Saim KAYADİBİ

Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Karabük University Faculty of Islamic Sciences
Karabük/TÜRKİYE
saimkayadibi@karabuk.edu.tr
orcid.org/0000-0002-4753-4216

Doç. Dr. Ahmet EKŞİ

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kocaeli University Faculty of Theology
Kocaeli/TÜRKİYE
aeksi72@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-3218-7837

Doç. Dr. Mehmet DİRİK

İ. Kâtip Çelebi Ü. İslami İlimler Fakültesi
İ. Kâtip Çelebi Univ. Faculty of Islamic Sciences
İzmir/TÜRKİYE
mehmet.dirik@ikc.edu.tr
orcid.org/0000-0002-1581-7836

Doç. Dr. Osman BAYDER

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erciyes University Faculty of Theology
Kayseri/TÜRKİYE
osmanbayder@erciyes.edu.tr
orcid.org/0000-0003-3404-7299

Doç. Dr. Ünal YERLİKAYA

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Süleyman Demirel Univ. Faculty of Theology
Isparta/TÜRKİYE
unalyerlikaya@sdu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-2068-4887

Doç. Dr. Yunus ARAZ

E. Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
E. Osmangazi University Faculty of Theology
Eskişehir/TÜRKİYE
yaraz@ogu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-1582-3176

Dr. Hakkı ARSLAN

Universität Münster CRC 1385
Münster/GERMANY
hakkı.arslan@gmx.de

Dr. Khairunnisa MUSARI

KH Achmad Siddiq State Islamic University
Jember – Jawa Timur/INDONESIA
khairunnisamusari@yahoo.com
orcid.org/0000-0003-0525-9903

Dr. Zouhir GABSI

Deakin University Faculty of Arts and Education
Burwood/AUSTRALIA
zouhir.gabsi@deakin.edu.au
orcid.org/0000-0003-3499-0375

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Marmara University Faculty of Theology
İstanbul/TÜRKİYE
a.kahraman69@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-9473-7358

Prof. Dr. Ali KAYA

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Uludağ University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE
alikhaya@uludag.edu.tr
orcid.org/0000-0003-2420-6962

Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erciyes University Faculty of Theology
Kayseri/TÜRKİYE
yunusa@erciyes.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0741-6896

Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN

KTO Karatay Üniversitesi
KTO Karatay University
Konya/TÜRKİYE
hamdi.donduren@karatay.edu.tr
orcid.org/0000-0002-3800-8951

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Marmara University Faculty of Theology
İstanbul/TÜRKİYE
merdogan@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Mürteza BEDİR

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İstanbul University Faculty of Theology
İstanbul/TÜRKİYE
mbedir@istanbul.edu.tr
orcid.org/0000-0003-4692-5781

Prof. Dr. Nihat DALGIN

Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Sinop University Faculty of Theology
Sinop/TÜRKİYE
ndalgin@sinop.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5609-5577

Prof. Dr. Orhan ÇEKER

Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi
Necmettin Erbakan Univ. Faculty of Theology
Konya/TÜRKİYE
oceker@erbakan.edu.tr
orcid.org/0000-0002-6597-8259

Prof. Dr. Recep CİCİ

İ. S. Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İ. S. Zaim University Faculty of Islamic Sciences
İstanbul/TÜRKİYE
cicirecep@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-1802-1462

Prof. Dr. Tuncay BAŞOĞLU

İ. Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İ. Medeniyet Univ. Faculty of Islamic Sciences
İstanbul/TÜRKİYE
htuncaybas@gmail.com
orcid.org/0000-0001-5539-296X

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ

İstanbul Aydın Üniversitesi Hukuk Fakültesi
İstanbul Aydın University Faculty of Law
İstanbul/TÜRKİYE
vecdiakyuz@aydin.edu.tr
orcid.org/0000-0003-1750-7679

Doç. Dr. Hasan DOĞAN

TÜRKİYE Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı
Presidency of the Republic of TÜRKİYE
Ankara/TÜRKİYE
hasandogan1@gmail.com
orcid.org/0000-0001-7810-0966

Yayın İlkeleri

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, hakemli akademik bir dergi olup yılda iki sayı online ve basılı olarak **Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı** tarafından yayımlanır. Gerekli durumlarda bu sayıların dışında özel veya ek sayılar yayımlanabilir. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, İslam Hukuku alanına dair araştırma makalesi, çeviri, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi bilimsel çalışmaları yayımlar. Derginin kapsamına İslam Hukuku alanından çalışmalar girmektedir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; İslam Hukuku alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin dergide yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin 1/3'ünü geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. İngilizce ve Arapça yazıların Türkçe başlık, özet ve summary içermesi; Arapça yazıların ayrıca Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi gereklidir.

Araştırma makalesinin hacmi en az 4.000, en fazla 10.000 kelime olmalıdır (özet, summary, kaynakça ve ek hariç). 10.000 kelimeyi geçen makaleler Yayın Kurulu tarafından uygun görülmesi hâlinde hakem sürecine alınır. Makalelerin Türkçe başlık, özet (500-600 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce başlık, summary (500-600 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve İsnad Atif Sistemi 2. Edisyon'a göre hazırlanan kaynakça içermesi gereklidir.

Makalenin derginin yazım kurallarına uygun olarak hazırlanıp DergiPark sistemine yüklenmesi gerekmektedir.

Bir sayıda aynı yazara ait en fazla 1 (bir) çalışma yayımlanabilmektedir.

Dergiye 15 Nisan tarihine kadar gönderilen makaleler Haziran sayısı, 15 Ekim tarihine kadar gönderilen makaleler Aralık sayısı için değerlendirilmeye alınır.

Atıf ve Referans Sistemi

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atif Sistemi 2. Edisyon'un kullanılmasını şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde intihal tespit yazılımı aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Dergimizde maksimum benzerlik oranı %20 olarak kabul edilmektedir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayım süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Çıkar Çatışmaları

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi yazarlara ve hakemlere derginin yayım sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde sürdürüleceğini garanti eder. Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem süreci tamamlanan çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. Ayrıca hakem süreci tamamlanınca yazarlardan çıkar çatışması beyan formunu doldurup sisteme yüklemeleri istenir.

Açık Erişim Politikası

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, açık erişimlidir ve derginin tüm içeriği okura ya da okurun dâhil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Bu bağlamda dergide yayımlanan tüm yazılara DergiPark aracılığıyla ulaşılabilir. Derginin basılı kopyaları da ücretsiz olarak dağıtılmaktadır.

Telif Hakkı ve Lisanslama

Yazarlar, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan çalışmalarının telif hakkına (hiçbir kısıtlama olmaksızın) sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC-ND 4.0) ile lisanslıdır.

Makale Değerlendirme Süreci

Dergiye gönderilecek yazıların, dergi yazım kullarına uygun hazırlanması gerekmektedir. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler Ön Kontrol ve Hakem Değerlendirme süreçlerinden geçirmektedir.

1. Ön Kontrol Süreci

Dergimize ulaşan çalışmalar editör kurulu tarafından incelenir. Yetersiz görülen çalışmalar hakem sürecine alınmadan Yayın Kurulu tarafından yazara iade edilir. Ön kontrol sürecinde yeterli görülen çalışmalar değerlendirmeleri için hakem sürecine alınır veya eksiklikleri gidermesi için yazara gönderilir. Yazar düzeltmeler için kendisine gönderilen çalışmada yaptığı değişiklikleri kırmızı renk ile gösterir. Üç defa incelendiği halde ön kontrol sürecinden geçemeyen çalışma, yazara iade edilir ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmaz.

Yeterli görülen çalışmalarda Dergipark sistemindeki üst veri ile çalışmanın içeriği incelenir. Ayrıca intihal tespit yazılımı aracılığıyla intihal taraması yapılır. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir. Bu incelemedeki bulgular “Ön Değerlendirme Formu”na işlenir. Bu form yazarın da görebileceği şekilde Dergipark sistemine yüklenir.

2. Hakem Değerlendirme Süreci

Ön kontrol aşamasının ardından Yayın Kurulunun yeterli gördüğü çalışmalar hakem değerlendirme sürecine dâhil edilir. Çalışmanın konusuna göre atanan “Alan Editörü” hakem sürecini yönetir.

Alan editörü, öncelikli olarak konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine makaleyi sunar. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemlerden incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatlerini online makale değerlendirme formuna işaretlemesi ve çalışma hakkındaki düşüncelerini metin kutusuna yazması talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması hâlinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak

karşılıklı iletişimi sağlar. Hakemler değerlendirdiği çalışmayı kendi çıkarı için kullanmayacağını, çalışmayla ilgili hiçbir bilgi ve belgeyi üçüncü bir kişi ile paylaşmayacağını taahhüt etmiş olurlar. Bir araştırmannın dergiye kabulü için en az iki hakemden olumlu değerlendirme alması gerekir. Bir hakemin olumlu, ikinci hakemin olumsuz değerlendirme yapması durumunda araştırma, üçüncü hakeme gönderilebilir. İki hakemin olumsuz değerlendirmesi durumunda araştırma dergide yayımlanmaz.

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri hâlinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Hakem, düzeltilmiş metni görmek istemesi durumunda tekrar inceler. Hakemlerden gelen görüşler editörler tarafından incelenerek süreç tamamlanır.

3. Yayın Süreci

a. Çıkar Çatışması Beyanı

Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem sürecinin ardından çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir.

b. Dil Kontrolü

Hakem sürecinden geçen çalışmalar, Dil Editörleri (Türkçe ve Yabancı Dil) tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Dil editörleri yazardan düzeltme talep edebilir.

c. Yayın Kurulu İncelemesi

Hakem sürecini tamamlamış, dil editörlerinin kontrolünden geçmiş makale yayın kurulunun belirleyeceği cilt ve sayıda yayımlanır.

d. Dizgi ve Mizanpaj

Yayın kurulunun yayımlanabilir kararını verdiği çalışmalar dizgi ve mizanpaj editörü tarafından derginin şablonuna uygun olarak düzenlenir.

e. Son Okuma

Mizanpaj işlemleri tamamlanan çalışmalar son okuma işleminin ardından dergide yayımlanır.

The Publication Principles

Journal of Islamic Law Studies is a peer-reviewed, and academic journal that is published online and in print twice a year by Foundation for Mehir and Youth Marriage. When necessary, special or additional issues can be published. It publishes scientific researches such as research article, translation, book review, and symposium evaluation about Islamic Law field. The scope of the journal includes the studies in the Islamic Law field.

It is required that the articles to be sent to Journal of Islamic Law Studies is an original article filling a gap in the related field or an analysis evaluating previously published studies and presenting new and significant opinions about this issue.

In order for the articles to be published in the journal, they should not be previously published or accepted for publication elsewhere. Reports presented previously at a scientific meeting may be accepted on condition that this is clearly indicated.

Title of the article should be written in Turkish and English, and the authors' names, surnames, academic titles, institutions they work in, and ORCID information should be specified. Additionally, the authors' contact information (e-mail addresses) should be given completely.

The language of Journal of Islamic Law Studies is Turkish. However, not exceeding 1/3 of the journal, English and Arabic articles may also be included in each issue. English and Arabic articles should include Turkish title, Turkish and English summaries, and Arabic articles should also include a bibliography in Latin letters.

The length of a research article should be at least 4.000 and no more than 10.000 words (excluding Turkish and English summaries, bibliography, and appendix). Articles exceeding 10.000 words are included in the referee process if deemed appropriate by the Editorial Board. It should include Turkish title, Turkish summary (500-600 words), keywords in Turkish (at least 5 terms), English Title, English summary, keywords in English (at least 5 terms), and bibliography prepared in accordance with the Isnad Citation Style 2nd version.

The article should be prepared in accordance with the author guidelines and then uploaded to the DergiPark system.

One study of an author can be published at most in an issue.

Articles sent to the journal until 15 April are evaluated for the June issue, and the articles sent until 15 October are evaluated for the December issue.

Citation and Reference System

Journal of Islamic Law Studies requires the Isnad Citation Style 2nd edition for writing, citation and reference.

Plagiarism Detection Policy

In detecting plagiarism, it is confirmed with the plagiarism detection software that articles have not been published before and do not include plagiarism. The similarity rate in the plagiarism detection policy is 20%.

Processing and Printing Charge

Journal of Islamic Law Studies does not ask for processing and printing charge from the authors.

Conflict of Interest

Journal of Islamic Law Studies ensures that the publishing process is carried out objectively and independently for the authors and reviewers.

The studies having more than one author should include contribution rate statements of support and appreciation statement, if there are, and statement of conflict at the end of the study completing the process of peer-review. Also, it is demanded from the authors to fill out the form for declaration of conflict of interest and upload to the system when the process of peer-review is ended.

Open Access Policy

Journal of Islamic Law Studies is an open-access journal and all content is freely available without charge to the user or his/her institution. In this context, all the articles published in the journal are accessible on Dergipark. Printed copies of the journal are also distributed free of charge.

Copyright and Licensing

Authors publishing with Journal of Islamic Law Studies retain the copyright (without any restrictions) to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-

NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0).

Article Evaluation Process

The texts that will be sent to the journal should be prepared according to the author guidelines of the journal. The articles that are sent for being published are gone through the processes of Pre-Control and Peer-Review Evaluation.

1. Pre-Control Process

The articles sent to our journal are evaluated by the Editorial Board. The studies that are considered as inadequate are returned to the author by the Editorial Board before the process of peer-review. The articles which are considered as adequate in the pre-control process enter into the process of peer-review for the evaluation or are sent to the author for meeting the requirements. The author highlights the changes with red on the article sent. The articles that have been investigated for three times but cannot complete the pre-control process are returned to the author and are not put into process again in the same publication period.

The articles which are considered as adequate, the content of the article is investigated with the metadata in the Dergipark system. Also, plagiarism detection is carried out through the plagiarism detection software. The maximum similarity rate in journal is accepted as 20%. Findings of this investigation are recorded to the "Pre-Control Form" and an evaluation related to the article is done. This form is uploaded to the Dergipark system in a way that enables the author to see it.

2. Referee Evaluation Process

The articles considered as successful by the Editorial Board in the pre-control process are included to the process of peer-review. The "Section Editor" appointed follows up the process according to the issue of the article.

The section editor presents the article primarily for evaluation of at least two reviewers who have a doctoral dissertation, book, or article related to the issue. The process of peer-review is carried out confidentially in the scope of double-blind peer review implementation. The reviewers/ referees are asked for filling in online article evaluation form according to their views and opinions about the article that they have investigated and

writing their ideas about the article on the text box. Authors have the right of opposition and defence for their ideas on the condition that the authors disagree with the idea of reviewer. The section editor provides reciprocal communication between the author and the reviewer by maintaining the confidentiality. Reviewers promise that they will not use the articles that they have evaluated for their own benefits and they will not share any knowledge or documents related to the article with third parties.

It is required that an article has positive evaluation from at least two reviewers for being approved to the journal. An article can be sent to the third reviewer on the condition that it has one positive evaluation and one negative evaluation. An article cannot be published on the journal when it has two negative evaluations from the reviewers.

When the reviewers demand revision for the articles they have examined, related reports are sent to the authors and they are asked for revision on their articles. The author highlights the changes with red on the article and presents it to the section editor.

The section editor controls whether the author has completed the required changes in the article or not. On the condition that the reviewer wants to see the article after author's revision, the reviewer/referee will check the article again. This process is ended following that the ideas of the reviewers are examined by the editors.

3. Publication Process

a. Conflict of Interest Declaration Form

The studies having more than one author should include contribution rate statements of support and appreciation statement, if there are, and statement of conflict at the end of the study completing the process of peer-review.

b. Language Control

The articles completing the process of peer-review are examined by the Language Editors (Turkish and Foreign Language), and if it is required, revision will be demanded. Language editors may ask for revision from the author.

c. Editorial Board Decisions

The articles completing the process of peer-review and language editor checks are published in

the volume and number determined the editorial board.

d. Typesetting and Layout

The articles for which the editorial board has decided as publishable are prepared in accordance with the journal template by the editor who is responsible for typesetting and layout.

e. Last Reading

The articles whose layout processes have been completed are published in the journal after the process of final reading.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi

Journal of Islamic Law Studies

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

dergipark.org.tr/tr/pub/ihad | publisher@mehir.org | ihad2003@gmail.com

Sayı/Issue: 40 (Aralık/December 2022)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

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

XIII-XIV | **Editörden**
From the Editor
Faruk Emrah ORUÇ

Araştırma Makaleleri/Research Articles

1-25 | **Hanevî ve Şâfiî Usul Geleneklerinde Dilde Kıyas Problemi**
The Problem of Qiyās (Analogy) in Language in Hanafî and Shāfiî Traditions of Legal Methodology
Hasan KAYAPINAR

27-74 | **İslâm Hukukuna Göre Boşanma Prosedürü ve Ahlakı**
Divorce Procedure and Ethics According to Islamic Law
Abdullah KAHRAMAN

75-112 | **Ahmed el-Hamevî'nin Gemide Kılınan Namazın Hükmüne Dair Risâlesi (Çeviri ve Değerlendirme)**
Ahmad al-Hamawî's Treatise On Performing Ritual Prayer On Ship (Translation and Evaluation)
Abdülkadir ŞANALMIŞ

113-142 | **Bihbehânf Dönemi Ca'ferî Usulcülerin Hüsün ve Kubhun Akfiliği Teorisine Yaklaşımları**
The Approaches of the Ja'fari Methodologists of Bihbihānî Period to the Theory of the Rationality of Husn and Qubh
Hüseyin ARI

143-171 | **Kamu Hakkının Manevi Sorumluluğu**
Religious Responsibility of The Public Right
Ümmühan ARK

173-210 | **Ebeveynlerin Çocukları Arasındaki Mal Paylaşımının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi**
The Evaluation of The Parents' Distribution of Property Between Their Children from The Perspective of Islamic Law
Kamil YELEK

211-241 | **Osmanlı Mısır'ında Hanbelî Bir Âlim Mer'ûb. Yûsuf ve Duhân Risalesi**
A Hanbalî Scholar In Ottoman Egypt: Mar'ûb. Yûsuf and His Treatise About Smoking
Said Nuri AKGÜNDÜZ

- 243-269** | **Galata Kadısı Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi'ye Ait İcâzetnâmenin Neşri ve Değerlendirilmesi**
Qadi of Galata Babakal'awî Aḥmad Abd al-'Azîz Efendi and the Edition Critique and the Review of his İjâzat-nâmah
Abdullah Taha İMAMOĞLU

- 271-298** | **İslam İmar Hukukunun Kaynakları ve Bu Alanda Geçmişten Günümüze Yapılan Çalışmalar**
Sources of Islamic Zoning Law and Studies in this Field from Past to Present
Hasan KESKİN - Adnan KOŞUM

Çeviriler/Translations

- 299-306** | **Âlim Muhammed b. Hamza'nın "Namazdaki Çeşitli Meseleler" ve "Tütün Satışı" Hakkındaki Risâlelerinin Çevirisi**
Alim Muhammad b. Hamza's Translation of Treatises on Various Issues Related to Ritual Prayer and Tobacco Sales
Orzasahet ORAZOV – Emine EKŞİ

- 307-320** | **Nadia Sonneveld ve Erin Stiles'in "Khul': Local Contours of a Global Phenomenon" İsimli Makalesinin Çevirisi**
Translation of "Khul': Local Contours of a Global Phenomenon" by Nadia Sonneveld and Erin Stiles
Hilal ATILGAN – Rifat ATAY

Kitap İncelemeleri/Book Reviews

- 321-325** | **Ahmed El Shamsy, The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 253 Sayfa, ISBN: 9781107546073**
Ahmed El Shamsy, The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 253 Pages, ISBN: 9781107546073
Ömer YILMAZ

- 327-333** | **Wael B. Hallaq, İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış: Fıkıh Usulü Araştırmaları, der. Necmettin Kızılkaya, İstanbul: Pınar Yayınları, 2020, 216 Sayfa, ISBN: 9789753525343**
Wael B. Hallaq, An Intellectual Perspective on Islamic Law, ed. Necmettin Kızılkaya, İstanbul: Pınar Publications, 2020, 216 Pages, ISBN: 9789753525343
Sümeyye İÇÖZ

Vefeyât/Obituary

- 335-343** | **Prof. Dr. Celal YENİÇERİ (1943-2021) Hocamız: Hayatı ve Çalışmaları**
Vecdi AKYÜZ

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi

Journal of Islamic Law Studies

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

dergipark.org.tr/tr/pub/ihad | publisher@mehir.org | ihad2003@gmail.com

Sayı/Issue: 40 (Aralık/December 2022)

Editörden / From the Editor

Değerli okuyucular ve araştırmacılar,

Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı tarafından yayımlanan İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nin yirminci yıl, kırkinci sayısıyla karşınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Kur'ân-ı Hakîm'de insanın olgunluk çağı olarak kırk yaşının zikredilmesi, kırk sayısının kemâl ve tamlık simgesi şeklinde algılanması açasından bu sayı bizim için ayrı bir önemi haizdir.

Kırkinci sayı için dergimize ulaşan yirmi dört yazıdan ön-kontrol ve hakem değerlendirme sürecini olumlu bir şekilde tamamlayan dokuz araştırma makalesi, iki çeviri ve iki kitap incelemesi okuyucu ve araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Ayrıca 2021 yılı Ekim ayında dâr-ı bekâya irtihal eden, Hanefî Mezhebi temel metinlerinden *el-İhtiyâr li-ta'lıli'l-Muhtâr* adlı eserin mütercimi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Celal YENİÇERİ hocamızın vefeyât yazısına bu sayıda yer verilmiştir.

Yayımladığı yazıların tam metinleri EBSCO (Academic Search Elite, Academic Search Premier, Academic Search Ultimate ve The Belt and Road Initiative Reference) tarafından, Avrupa dillerindeki yazıların tam metinleri ile makale özetleri Index Islamicus tarafından taranan dergimizin, nitelikli ulusal ve uluslararası dizinlerde taranması için çalışmalarımız devam etmektedir.

Dergimizin yeni sayısının sizinle buluşmasını sağlayan, bunun için yoğun çaba gösteren başta yazıların sahibi değerli ilim adamlarına, yayın ve danışma kurullarına, yazıları inceleyip değerlendirerek dergimize katkı sağlayan hakemlere, emekleri her türlü takdirin üzerinde olan alan editörlerimize, ilk ve son inceleme aşamasında bize destek olan ön-kontrol ve dil editörlerimize, özellikle Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı Mütevelli Heyeti Başkanı Mustafa ÖZDEMİR Beyefendi ile vakfın yönetici ve çalışanlarına şükranlarımızı sunarız.

Haziran 2023 sayısı için makale son kabul tarihinin 31 Mart 2023 olarak belirlendiğini hatırlatmak istiyor; kırkıncı sayının İslam Hukuku alanına katkı sağlaması temennisiyle sizi yazılarla başbaşa bırakıyoruz. Yeni sayımızda görüşmek üzere...

Faruk Emrah ORUÇ

Editör

ebuhasen@gmail.com

orcid.org/0000-0003-4008-7967

Hanefî ve Şâfiî Usul Geleneklerinde Dilde Kıyas Problemi

Hasan KAYAPINAR

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
Res. Assist. Dr., Çukurova University Faculty of Theology Department of Islamic Law
Adana/TÜRKİYE

hasankayapinar03@hotmail.com | orcid.org/0000-0001-8752-463X

Özet

İslam hukukunda kıyas, hakkında nas bulunmayan bir olguyu aralarındaki temel mahiyet benzerliği sebebiyle naslarda hükmü bildirilen olguyla hukuken aynı kategoride kabul etme olarak ifade edilebilir. İslam hukukçularının büyük çoğunluğu kıyası meşrû bir delil olarak kabul etmektedir. Kıyas işleminin dilde uygulanması ise iki farklı kelimenin yakın anlam içermeleri sebebiyle hukuken aynı hükme tâbî olmasını ifade eder. Usulcüler genel olarak kıyasın şer'î alanda meşrûyetini kabul etmekte ancak dil alanında uygulanması hususunda farklı görüş benimsemektedirler. Bu noktada genel kabule göre Hanefî mezhebi dilde kıyası kabul etmemiş, yakın anlam içeren kavramların hukuken aynı hüküm altında değerlendirilmesine karşı çıkmıştır. Şâfiî usulcüler ise dilde kıyası kabul etmişler ve yakın anlamlara sahip kavramlar hakkında aynı hükmün geçerli olduğunu kabul etmişlerdir. Bu kabulün muhtemel sebebi Şâfiî mezhebinin livâta ve zinâyı, nebiz ve şarabı hüküm açısından aynı kategoride ele alması, Hanefî mezhebinin ise bu noktada muhalif görüş benimsemesidir. Ancak detaylara inildiğinde bu yaygın kabulün tahkike muhtaç olduğu görünmektedir. Öncelikle dil kurallarından hareketle kıyas yapılıp yapılamayacağı konusunda Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında dahi fikir birliği söz konusu değildir. Ebû Hanife (öl. 150/767) yukarıda ifade edilen örneklerdeki suçları hukuken ayrı olarak değerlendirmiş ve aynı cezanın verilemeyeceğini ileri sürmüştür. Ancak onun öğrencileri Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve bu görüş ayrılığını aktaran İmam Muhammed (öl. 189/805) bu suçların aynı kategoride ele alınması gerektiğini savunmuşlardır. İmam Muhammed'in aktardığına göre Hanefî mezhebinin dayandığı bazı selef bilginleri de bu suçlara aynı cezaların verilmesi gerektiğini ileri

Geliş/Received: 13.04.2022 | **Kabul/Accepted:** 26.10.2022 | **Yayın/Published:** 30.12.2022

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

sürmüşlerdir. Kurucu imamlara ait metinlerde bu ihtilafın sebeplerine dair yeterli bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak sonraki dönem Hanefî usul âlimlerinin açıklamalarına baktığımızda bu ihtilafın sebepleri arasında dilde kıyas olgusunun da yer aldığı söylenebilir. Aynı şekilde İmam Şâfiî (öl. 204/820) başta olmak üzere Şâfiî usulcülerin dilde kıyası kabul ettiği delile muhtaç bir iddia olarak görünmektedir. Aksine Şâfiî usulcülerin çoğunluğu dilde kıyasın geçersiz olduğunu savunmaktadır. Bu Şâfiî usulcülerini mezhepte kabul edilen hükümlerin dilde kıyasa değil naslara dayandığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla Şâfiî mezhebinde sonuç olarak benimsenen hüküm aynı olsa da bu hükümlerin gerekçelendirilmesi noktasında ihtilaf söz konusudur. Dilde kıyası meşrû olarak gören usulcüler genel olarak şer'î kıyasın geçerliliği, ibret alınmasını emreden naslar, dilin kullanımının belli kurallar çerçevesinde olmasından istidlalde bulunmuşlardır. Buna karşın dilde kıyas yapılmasını reddeden usulcüler yukarıda ifade edilen istidlalleri kabul etmemekle birlikte dilin ve dildeki isimlerin anlam çerçevelerinin belirlenmesinde kıyas ve akıl yürütmenin geçersiz olduğunu, aksine dilin vaz'a dayandığını ileri sürmüşlerdir. Bu noktada isimlerin anlamlarının bilinmesi için akıl yürütmeye değil, dildeki kullanımına müracaat edilmeye ihtiyaç bulunduğunu belirtmektedirler. Dil alanında kıyas tartışmalarına literatürde ilk dönem usul eserlerinde ulaşılabilmektedir. Başka bir ifadeyle mezheplerin teşekkül ettiği dönemde tedvin edilen İslam hukuku kaynaklarında konuya ilişkin teorik bilgiler görülememiştir. Hatta sonradan fıkıh usulü eserlerinde serdedilen yukarıda ifade edilen fûrû örneklerinin, fûrû alanındaki ilk eserlerde ele alındığı ve hakkında hukukî tartışmaların yapıldığı bölümlerde de dilde kıyasın geçerliliği noktasında herhangi bir bilgi söz konusu değildir. Buna karşın sonraki dönem fûrû ve usul kitaplarında dilde kıyas tartışmaları ilgili örnekler üzerinden devam etmiştir. Bu çalışmada dilde kıyas konusundaki genel kabulün detaylarının incelenmesi ve bu konudaki farklı görüşlerin gerekçelerinin mukayese edilmesi amaçlanmıştır. Çalışmada dilde kıyas konusunda mezheplerin genel geçer görüşlere sahip olmadıkları, aynı mezhebe mensup usulcülerin farklı görüşlere sahip olduğu tespit edilmiştir. Mezheplerin kurucu imamlarından dilde kıyas konusunda belli bir görüşün aktarılmamış olması usulcülerin muhtelif görüşlere sahip olmasında etkili olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî, Şâfiî, Dil, Kıyas.

The Problem of Qiyās (Analogy) in Language in Hanafi and Shāfiī Traditions of Legal Methodology

Summary

In Islamic law, qiyās can be defined as accepting a phenomenon about which there is no textual source with a phenomenon in the same category whose ruling is stated in the textual sources due to the similarity of the basic nature between them. The vast

majority of Muslim jurists accept qiyās as a legitimate proof. As for the application of the qiyās process in the language, it means that two different words are legally subject to the same ruling because they have close meanings. Scholars of Islamic legal methodology generally accept the legality of qiyās in the legal field, but they have different views on its application in the field of language. In this regard, according to the general view, the Ḥanafî school did not accept application of qiyās in language and opposed the evaluation of concepts with close meanings under the same legal provision. Shāfi'î jurists on the other hand accepted qiyās in language and applied the same ruling to the concepts with close meanings. The possible reason for this recognition is that the Shāfi'î school considers sodomy and adultery, nabidh (a type of intoxicating drink) and wine in the same category, whereas the Ḥanafî school accepts an opposing view in this matter. However, when the details are examined, it seems that this common recognition is in need of investigation. First of all, there is no consensus even among the founding jurists of the Ḥanafî school on this issue. Abū Ḥanīfa regarded the crimes in the above-mentioned examples as legally separate and argued that the same punishment could not be given to them. However, his disciples Abū Yūsuf and Imam Muḥammad, who conveyed this difference of opinion, argued that these crimes should be considered in the same category. According to what Imam Muḥammad reported, some earlier scholars on which the Ḥanafî school was based also argued that the same punishments should be given to these crimes. Sufficient information about the reasons of this conflict could not be found in the books of the founding scholars. However, when we look at the explanations of the Ḥanafî scholars of the later period, it can be said that the phenomenon of qiyās in language is also among the reasons for this conflict. Likewise, the claim that Shāfi'î scholars, especially Imam Shāfi'î (d. 204/820), accepted qiyas in language, seems in need of evidence. On the contrary, the majority of Shāfi'î scholars argue that qiyās in language is not valid. These Shāfi'î scholars argue that the rulings laid down in the madhhab are based on textual sources, not on qiyās in the language. Therefore, although the ruling adopted in the end in the Shāfi'î school is the same, there is a dispute about the justification of these rulings. Scholars, who see qiyās as legitimate in language, based their views about the validity of shar'i qiyās in general on the verses and hadiths that command to take heed, and the fact that the use of language happens within the framework of certain rules. On the other hand, even though the scholars who rejected to make comparisons in language do not accept the above-mentioned evidences, they argued that analogy and reasoning are invalid in determining the meaning frames of the language and the names in the language, on the contrary, the language is based on usage. In this regard, they state that in order to know the meanings of the names, it is necessary to apply not to reasoning, but to their use in the language.

Discussions of qiyās in the field of language can be found in the works in first period works. In other words, theoretical information on the subject could not be seen in the sources of Islamic law written in the period when the legal schools were formed. Even in the earliest works in the field of Islamic law, there is no information about the validity of qiyās in the language in the chapters where the above-mentioned issues are dealt with and discussed from a legal perspective. On the other hand, in the books of Islamic law and its methodology written in the later periods, the discussion of qiyās in the language continued through the relevant examples. In this study, it is aimed to examine the details of the general acceptance of qiyās in language and to compare the reasons for different views on this subject. In conclusion, it can be stated that the schools of Islamic law do not have commonly accepted views on qiyās in language, and even the jurists from the same school had differing view in this matter.

Keywords: Islamic Law, Ḥanafī, Shāfiī, Language, Qiyās.

Giriş

Şer'î kıyas, fıkıh usulü eserlerinin büyük çoğunluğunda meşrû bir delil olarak kabul edilmektedir. Ancak hükme ulaşmak için bir delil olan kıyasın meşrûiyeti üzerinde büyük oranda sağlanan bu ittifak kıyasın farklı alanlarda uygulanması noktasında geçerli değildir. Kıyasın ihtilafı noktalarından birisi de dil alanında uygulanmasına ilişkindir. Dilde kıyas ifadesiyle, anlamca yakın isimlerin hukuken aynı hüküm kapsamında değerlendirilmesi kastedilmektedir. Örnek vermek gerekirse sarhoş etme özelliğine sahip olan nebiz bu özelliği sebebiyle hamr ile aynı hükme tâbî midir? Aynı şekilde mana birliği sebebiyle livâta suçu zinâ kapsamında değerlendirilip bu suçu işlediği sabit olan bir kişiye zinâ haddi uygulanabilir mi? Dolayısıyla buradaki tartışma konusu sadece dildeki anlam yakınlığı sebebiyle iki farklı kavramın hukuken aynı hüküm altında ele alınıp alınamayacağı hususudur. Usul âlimlerinden Bahrülulûm el-Leknevî'nin (öl. 1225/1810) ifadesine göre dilde kıyas tarihi süreç içerisinde azınlık olarak nitelenen bir grup bilgin tarafından savunulmuştur.¹ Ancak ilerleyen bölümlerde ele alınacağı üzere dilde kıyası meşrû gören ulemânın azınlık olarak nitelenmesi tartışmaya açıktır.

Dilde kıyasın meşrûiyeti öncelikle şer'î kıyasın meşrûiyetine dayanmaktadır. Dolayısıyla şer'î kıyası meşrû görmeyen ekol ve usulcüler tabii olarak dilde kıyası da geçerli olarak kabul etmezler. Kıyası eleştiren usulcülerden birisi de İbn Hazm'dır (öl. 456/1064). O, gerekçelerinden birisi olarak kıyasın bazı özellikler sebebiyle hakkında nas bulunmayan bir olguyu nastaki olguya benzetmek olduğunu ifade etmektedir. Onun

¹ Muhammed Abdülâlî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihü'r-rahamât bi-şerhi müsellemi's-sübût*, ed. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/149.

ifadelerine göre bu iki olgu arasında bazı benzerlikler bulunduğu gibi çok önemli farklar bulunabilir. Dolayısıyla her bir hüküm kendine münhasırdır, başka olgulara sirayet ettirilemez.² İbn Hazm kıyasın bir çeşidi olan dilde kıyasa da karşı çıkmakta, dilin kıyasla değil vaz ile sabit olduğunu ve nakil ile öğrenilebileceğini ileri sürmektedir.³ İbn Hazm'ın bu iddiası ileride detayları ifade edileceği üzere dilde kıyası meşrû görmeyen usulcülerin tezleriyle örtüşmektedir.

İbn Kayyim (öl. 751/1350) şeriatla kıyasa ihtiyaç bulunmadığını ileri sürmektedir. Ona göre usulcülerin kıyasa başvurma sebeplerinden birisi naslarda geçen isimlerin anlamları noktasındaki bilgi eksikliğidir. Bu yargısını şöyle bir örnekle açıklamaktadır: Bazı fakihler *hamr* kavramının kapsadığı anlamları bilmediklerinden dolayı diğer sarhoş edici nesnelere hamra kıyas etmişlerdir. Ancak bütün sarhoş edici içeceklerin zaten hamr kapsamına girdiğini, kıyası savunanların *hamr* kavramını tam olarak anlamış olsalardı kıyasa gerek kalmaksızın diğer sarhoş edici nesnelere haramlığına hükmedeceklerini belirtmiştir. Dolayısıyla diğer sarhoş edici nesnelere haramlığına kıyas veya nazarla değil nasla ulaşılmaktadır.⁴

Dilde kıyas tartışmaları şer'î kıyas konusu ile yakından ilgilidir.⁵ Dilde kıyas konusu genellikle usûl-i fıkıh eserlerinin şer'î kıyas başlığı altında ele alınmıştır. Nitekim dilde kıyası kabul eden usulcüler bu görüşlerini ispatlamak için şer'î kıyas için ileri sürülen argümanları da kullanmışlardır.

Kısaca literatür değerlendirmesi yapmak gerekirse dilde kıyas tartışmalarına ilişkin bilgileri en erken *el-Füsûl fi'l-usûl*'de bulabildik. Bu eserde meselenin büyük oranda olgunlaşmış olmasından hareketle daha önceki dönemlerde meselenin tartışıldığı sonucuna ulaşabiliriz. Sonraki dönem usul eserleri ve mezheplerin furû hükümlerinin çözümlendiği temel fıkıh eserleri konunun temel kaynaklarını teşkil etmektedir.

Modern dönemde ise dilde kıyas konusunda müstakil bir çalışmaya ulaşamadık. Ancak bu çalışmanın muhtelif bölümlerinde yer verildiği üzere modern dönemde

² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, ed. eş-Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 1/48, 4/118.

³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/4.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*, ed. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/203.

⁵ Hüseyin Okur, "İlk Dönem Hanefî Hukukçulara Göre Dilsel Kıyas Meselesi" (9th International Istanbul Scientific Research Congress, İstanbul: BZT Akademi Yayınevi, 2022), 859.

kaleme alınan bazı ilmi eserlerde dilde kıyas tartışmalarına ilişkin bilgi ve görüşler yer almaktadır.⁶

Dilde kıyas konusu bir usul meselesi olmakla birlikte bazı fūrû hükümlerle de ilişkilidir. Mezheplere yukarıda ifade edilen fūrû örnekler üzerinden dilde kıyasın geçerliliği konusunda olumlu ya da olumsuz bakış açısı nispet edilmektedir. Bu çalışmada dilde kıyas konusunda mezheplerin bakış açısından ziyade farklı mezheplere mensup usulcülerin bireysel olarak görüşlerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Başka bir ifadeyle dilde kıyas konusundaki mezheplere nispet edilen görüşlerin ilgili mezhebin bütün usulcülerini tarafından kabul edilip edilmediği irdelenmiştir. Çalışmada yöntem olarak dilde kıyas konusunda olumlu ya da olumsuz görüş sahiplerinin müstakil başlık altında ayrı ayrı ele alınması ve her bir bölümdeki usulcülerin görüşlerinin kronolojik sıraya göre verilmesi tercih edilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması amacıyla zaman zaman cevap mahiyetindeki karşı görüşlere işaret edilmiştir.

1. Dilde Kıyas Tartışmalarının Cereyan Ettiği İsimler

Fıkıh usulü eserleri dilde kıyas konusunu anlatmadan önce isimlerin sınıflarını ele almakta, daha sonra kıyasın hangi sınıfta geçerli olduğunu ifade etmektedir. Buna göre dilde isimler; cins isimler, özel isimler ve fiillerden türeyen sıfatlar olarak üç sınıfta ele alınmıştır. Usûlcülere göre cins isimler insan, hayvan, adam gibi bir türü belirten isimler olup bunlar vaz'îdir ve bu isimler o dili konuşan insanlar tarafından yapılan isimlendirme neticesinde ortaya çıkmıştır. Özel isimler ise Zeyd, Ahmet gibi belirli insanlara has olup bunlar vaz'î değil insanların kendi tercihi neticesinde verilen adlardır. Vasıf bildiren fiillerden türemiş sıfatlar ise oturan, konuşan, mümin, kafir gibi isimlendirilen kişiyi bir vasıfla tavsif eden kelimelerdir. Bu tür sıfat bildiren isimler şer'î isim olarak da karşımıza çıkabilir. Bu durumda bu kelimeler bir kavrama dönüşmekte ve anlam sınırlarının tayini için Şâri'in açıklamasına ihtiyaç bulunmaktadır. Cessâs'ın (öl. 370/981) *el-Füsûl fi'l-usûl*'ünde belirttiği üzere mümin, kafir, zekât, namaz, ribâ gibi kavramlar bu türden isimlerdir. Bu isimlere şeriat farklı anlamlar yüklediği için bu isimlerin kapsamı dildeki mücerret manalarla bilinemez.⁷

⁶ Ulaşabildiğimiz kadarıyla bu çalışmaların bir kısmını şöyle ifade edebiliriz: Nail Okuyucu, "Tahrîcî'l-Furû Ale'l-Usûl Edebiyatı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010), 113-136; Davut İltaş, *Fıkıh usûlünde mütekelimîn yönteminin delalet anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011); Hüseyin Okur, "Hanefi Usulcülerine Göre Nassın Delaleti ve Kıyasla İlişkisi", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 2/1 (2016), 78-104; Hüseyin Okur, "İlk Dönem Hanefi Hukukçulara Göre Dilsel Kıyas Meselesi", 856-873 (İstanbul: BZT Akademi Yayınevi, 2022).

⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, ed. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 1994), 4/109, 110.

Âmidî (öl. 631/1233) de dilde kıyas konusunu detaylı bir şekilde ele almaktadır. Kelam, fıkıh, dil ve edebiyat alanlarındaki alimlerin çoğunluğuna göre dilde kıyasın geçerli olmadığını belirtmektedir. Ancak alem (özel) isimler ve sıfatlarda kıyasın geçerli olmadığı noktasında bütün âlimlerin ittifağının mevcut olduğunu ifade etmektedir. İhtilaf, vaz olunan isimler konusundadır.⁸

Alem isimler bir illete binaen konulan isimler değildir. İlet de kıyasın temel rükünlerinden olduğuna göre alem isimler kıyasa kapalıdır. Örneğin günümüzde bazı kişiler için Sibeveyh ya da Câlînûs denildiği zaman böyle bir isimlendirme kıyas yoluyla yapılmamıştır. Aksine bu tesmiye mecâzî olup bu kişilerin ilmine vurgu yapmaktadır.⁹

Sıfatlar da tavsif edilen nesnelere ilgili özelliğini temyiz etmek için kullanılır. Sıfatlarda devamlılık esastır. Örneğin birisine *âlim* denildiği zaman o kişinin bilme özelliğine sahip olduğu vurgulanmaktadır. Böyle bir tavsif ise kıyas yoluyla değil vaz ile gerçekleşmektedir. İhtilaf vaz olunan isimler konusundadır. Örneğin ortak özelliklere sahip olmasından dolayı nebize şarap hükmü verilebilir mi? Aynı şekilde nebbâşa (kefen soyucu) hırsız hükmü; livâta suçunu işleyene zânî hükmü verilebilir mi? Dilde kıyas konusunda genel olarak bu örnekler verilmiş, olgular arasında benzerliğin bulunduğunu ve aynı hükmün verilmesi gerektiğini ileri süren mezheplerin dilde kıyası kabul ettiği belirtilmiştir. Buna karşın söz konusu olguların farklı olduğunu ve aynı hükme tâbî olmadığını benimseyen mezheplerin ise dilde kıyası kabul etmediği ifade edilmiştir. Buradan hareketle Zencânî'nin (öl. 656/1258) eserinde ve günümüzde yapılan bazı çalışmalarda kabaca bir tasnif yapılmakta ve Hanefî mezhebinin dilde kıyası kabul etmediği, Şâfiî mezhebinin ise dilde kıyası kabul ettiği belirtilmektedir.¹⁰ Ancak Âmidî burada ince bir farka dikkat çekmektedir. Yukarıda ifade edilen farklı isimlerdeki suçlar için hukuken aynı hükmü benimsemek sadece kıyas yoluyla gerçekleşmeyebilir. Aksine tevkifi olarak bu farklı isimlerdeki fiiller aynı hükme tâbî olabilir.¹¹ Başka bir ifadeyle yukarıda sayılan fiilleri hukuken aynı kategoride değerlendirmek dilde kıyası meşrû görmek

⁸ Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, ed. Abdürrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1406), 1/57.

⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/57.

¹⁰ Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd Zencânî, *Fıkhî hükümlerin usulî dayanakları*, çev. Davut İltaş (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 293; Nail Okuyucu, "Tahrîcî'l-Furû Ale'l-Usûl Edebiyatı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010), 126; Hüseyin Okur, "Hanefî Usulcülerine Göre Nassın Delaleti ve Kıyasla İlişkisi", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 2/1 (2016), 87.

¹¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/57.

anlamına gelmemektedir. Nitekim İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) bu konudaki ifadeleri Âmidî'nin görüşlerini teyit eder mahiyettedir.¹²

Dilde kıyasın meşrûiyeti noktasında mezheplerin kendi içinde mutlak olarak ittifak etmeleri söz konusu değildir. Örneğin Şâfiî mezhebini ele alacak olursak öncelikle İmam Şâfiî'nin bu konuda açık bir ifadesinin olmadığı bilinmektedir.¹³ Başka bir ifadeyle İmam Şâfiî yukarıda ifade edilen örnek meselelerde dilde kıyas yapanlar ile aynı hükmü vermiştir. Ancak bu hükümlerin gerekçesi olarak kıyası değil bu konudaki nasları ileri sürmüştür. Diğer taraftan Râzî'nin (öl. 606/1210) ifadesine göre Şâfiî usulcülerin çoğunluğu dilde kıyası reddetmektedir.¹⁴

Hanefî mezhebinde hakim görüş dilde kıyasın meşrû olmadığı yönündedir. Ancak ileride detayları ele alınacağı üzere İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf mana birliğinden hareketle hukuken livâtanın zinâ statüsünde olduğuna hükmetmişlerdir.¹⁵ Buradan hareketle dilde kıyas konusunda mezheplerde tek bir bakış açısının olmadığını söyleyebiliriz.

Erken dönem fûrû eserlerinde *dilde kıyas* ifadesinin yer olmadığı ifade edilebilir. Zira İmam Muhammed'in kitaplarında ve İmam Şâfiî'nin eserlerinde *dilde kıyas* şeklinde olumlu ya da olumsuz ifadeye rastlayamadık. Bu durumda dilde kıyas konusunun kavramsal yapıya daha sonraki asırlarda kavuştuğu söylenebilir.

Diğer taraftan dilde kıyas tartışmalarının cereyan ettiği alanlardan birisi de kıyas neticesinde yapılacak olan tesmiyenin hakiki anlamıyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle dilde kıyas tartışmaları mecazen yapılan isimlendirmelerle ilgili değildir. İlerleyen bölümlerde bu konuyla ilgili örnekler ele alınacaktır.

2. Hanefîlerde Dilde Kıyas Meselesi

Dilde kıyasın geçersizliği noktasında ulemânın çoğunluğu fikir birliği içerisinde dir. Ulemâ içinde de Hanefî usulcülerinin genel olarak dilde kıyası geçersiz gördüğü kabul edilmektedir. Hanefî alimleri kıyasın ancak şer'î illete dayanması durumunda meşrû olduğunu kabul etmişlerdir. Buna karşın dil kurallarından hareketle kıyas

¹² Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *el-Ûm*, ed. Muhammed Zühri en-Neccâr (Beirut: Dâru'l-Marife, 1973), 6/144, 179.

¹³ Soner Duman, "Hanefî Usulcülerinin İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri", *Usûl: İslam Araştırmaları* 10 (2008), 21.

¹⁴ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh*, ed. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 5/339.

¹⁵ Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, ed. Mehmet Boynukalın (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/190.

yapılamayacağını ileri sürmektedirler. Bunun gerekçesi olarak isimlerin talîle uygun olmadığını zira isimler ile müsemâmalar arasında illet olmaya uygun münasebetin bulunmadığını belirtmişlerdir.¹⁶ Buna karşın kıyas yoluyla hükmün taşınması sadece illet yoluyla mümkündür.¹⁷

Hanefî usulcülerine göre kıyas yoluyla yeni kelimeler türetilmeyeceği gibi mevcut kelimelerin anlamları da genişletilemez. Bu noktada onların ileri sürdüğü argümanlardan birisi de dilin semâî yönüdür. Şöyle ki eğer Araplar *hamr* kelimesini sadece malyanmış üzüm suyu için kullanıyorlarsa bu kelimenin başka manalar için de kullanılması yeni bir vaz' olarak kabul edilmelidir. Bununla birlikte dil kuralları içinde yeni kelimelerin türetilmesi kıyas değildir. Zira yeni kelime türetme işlemi dil kuralları çerçevesinde yapıldığı takdirde yine semâî sınırlar içinde hareket edilmektedir.¹⁸

Hanefî mezhebinde Ebû Hanife'nin dilde kıyasa karşı çıktığı bilinmektedir. Ebû Hanife'nin bu konudaki görüşlerini öncelikle İmam Muhammed'in eserlerinde görmekteyiz. Yukarıda ifade edildiği üzere Ebû Hanife livâta ile zinâyı ayırmakta, livâta suçuna tazir cezası öngörmektedir. İmam Muhammed'in kitaplarında gerekçelendirme bulunmamaktadır. Ebû Hanife'nin bu görüşünün gerekçesi sonraki dönem Hanefî usul eserlerinde bulunmaktadır. Hanefî usulcileri Ebû Hanife'nin dilde kıyasa karşı olmasından dolayı bu hükmü benimsediğini ifade etmişlerdir.¹⁹

Dilde kıyas konusunda sıkça verilen örneklerden birisi de nebizin hamr kapsamında olup olmadığı konusudur. Yine İmam Muhammed'in kitaplarında nebizin temizliği noktasında Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Buna göre Ebû Hanife yanında sadece nebiz bulunan yolcunun nebiz ile abdest alabileceğine hükmetmektedir. Buna karşın Ebû Yûsuf ise bu kişinin nebiz ile abdest alamayacağı ve teyemmüm yapması gerektiği görüşündedir.²⁰ Bu örnekte de Ebû Hanife'nin hamr ve nebizi farklı kategoride değerlendirdiğini görmekteyiz.

Yukarıda ifade edildiği üzere erken dönem fûrû-i fıkıh eserlerinde *dilde kıyas* ifadesinin bulunmadığını söyleyebiliriz. Ancak -ilerde açıklanacağı üzere- bazı Hanefî fakih ve usulcülerin açıklamalarından hareketle mahiyet itibarıyla İmam Muhammed'in eserlerinde dilde kıyasın uygulandığını belirtmekte mahzur olmasa gerekir. Dilde kıyas

¹⁶ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 2/110; Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*, ed. Abdullah Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/459.

¹⁷ Serahsî, *Usûl*, 198, 199; Fatih Orhan, "Serahsî'ye Göre Naslardan Hüküm Çıkarma Ameliyesinde Meskûtun Anha Dair Yapılan İçtihat Hataları", *Usûl: İslam Araştırmaları* 28 (2017), 126, 127.

¹⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/459.

¹⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 285; Serahsî, *Usûl*, 405.

²⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 1/58.

tartışmalarında en çok ele alınan fürû meselelerinden biri livâta suçunun zina suçu kapsamında olup olmadığı ve buna binaen livâta suçunu işleyen kimseye had cezasının gerekip gerekmediği hususudur. Yaygın kabule göre Hanefî mezhebi genel olarak dilde kıyas yapmayı meşrû görmez. Ancak İmam Muhammed'in aktardığına göre kendisi ve Ebû Yûsuf livâta suçunu işlediği sabit olan kişiye zina haddi uygulanması yönünde görüş beyan etmiştir. Ancak Ebû Hanife'ye göre bu kişiye had değil tazir cezası uygulanabilir. Ebû Hanife'nin bu görüşü Hanefî usûl kitaplarında dilde kıyasın geçersiz oluşu ile açıklanmıştır.²¹ Hz. Ali (öl. 40/661), Hasan el-Basrî (öl. 110/728) gibi sahâbe ve tâbîûn âlimleri livata suçunu işleyen kişiye had uygulanması gerektiği görüşündedir. Diğer taraftan İbrahim en-Nehaî'ye (öl. 96/714) göre bir kişi başka birisine Lût kavminin yaptığı çirkin işi isnat etse ithamda bulunan bu kişiye had cezası uygulanmalıdır. Ebû Hanife bu kişiye aynı şekilde kazif haddi değil tazir öngörmüştür.²²

İmam Muhammed'in kitaplarında bu görüş ayrılığının dayanakları hakkında bir açıklama bulamadık. Bu konudaki görüş ayrılıklarının delillerine ilişkin detaylı açıklama Serahsî'nin (öl. 483/1090) *el-Mebsût*'unda yer almaktadır. Serahsî'nin ifadelerine göre İmameyn lafzî ve manevî delillerden istidlalde bulunmuştur. Buna göre *zinâ* kavramı lafız itibarıyla *fahiş* (aşırı çirkin) bir fiil olarak isimlendirilmektedir. Aynı şekilde livâta fiili de *fahiş* olarak isimlendirilmektedir. Zinâ ve livâta aynı isimle müsemma olduğuna göre bu iki fiil hukuken de aynı kategoride yer almalıdır. Mana açısından ise *zinâ* anlamı ve amacı olan bir fiildir. Buna göre *zinâ* şehveti tatmin amacıyla cinsel organı başka birisinin avret mahalline hukuken yasaklanmış bir tarzda girdirmektir. Bu meyanda ön ve arka avret mahalli aynı anlamda olup her ikisinin de kapatılması farzdır. Aynı şekilde her iki avret mahallinden birisine sadece idhâlin meydana gelmesi durumunda gusûl abdesti gerekmektedir. Haramlık noktasında arkanın haramlığı daha açıktır. Zira ön avret mahallinin meşrû olduğu durumlar söz konusudur. Ancak arkanın meşrûiyeti mümkün değildir. Bu gerekçelendirme kıyasa değil bilakis nasların kendisine dayanmaktadır. Zira hadler kıyas ile sabit olmaz. Zinâ haddi nasta geçtiği üzere Mâiz'e uygulanmıştır. Aynı suçu işleyen başkasına da haddin uygulanması kıyas değildir. Bu nas ön veya arka fark etmeksizin bu suçu işlediği sabit olan kişi hakkında varid olmuştur.²³

²¹ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, ed. Halil Muhyidin el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 285; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, ed. Ebu'l-Vefa el-Afganî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005), 405.

²² Şeybânî, *el-Asl*, 7/209.

²³ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ty.), 9/77, 78.

Görebildiğimiz kadarıyla Serahsî bu gerekçelendirmenin kaynağı hakkında bilgi vermemektedir. Daha açık bir ifadeyle İmameyn'in görüşünün gerekçesi Serahsî tarafından tahrîc mi yoksa nakil mi edilmiştir? Bildiğimiz kadarıyla İmam Muhammed'in kitaplarında bu konuda detaylı bir gerekçelendirme söz konusu değildir. Bu durumda Serahsî'nin bu gerekçelendirmesi ya mezhep içerisinde kendinden önceki alimlerin nakil ve görüşlerine dayanmakta ya da mezhepteki genel kurallar çerçevesinde Serahsî'nin tahrîci neticesinde ortaya çıkmaktadır. Serahsî'nin bu gerekçelendirmesinin kaynağından ziyade İmameyn'in dilde kıyasa dayanmadığını belirtmesi dikkat çekicidir. İmam Muhammed'in kitaplarında dilde kıyas vurgusu yer almazken Serahsî onların bu görüşünde dilde kıyasa dayanmadığını ayrıca vurgulamaktadır.²⁴ Buna karşın Cessâs açık bir şekilde livâta suçuna zina haddinin uygulanmasının kıyas yoluyla mümkün olduğunu ifade etmiştir.²⁵ Ayrıca Kâsânî (öl. 587/1191) İmameyn'in bu görüşünün gerekçesini ifade ederken onların livâta ile zinayı aynı olarak görmedikleri ancak zinadaki haddi gerektirecek mananın (illet) livâta suçunda da bulunduğunu belirtir. Diğer taraftan Kâsânî Ebû Hanife'nin görüşünü gerekçelendirirken hadler alanında ictihadın geçersiz olduğunu ileri sürmektedir.²⁶ Dolayısıyla İmameyn'in görüşünün ictihad ürünü yani kıyas sonucu olduğunu düşünebiliriz. Aynı şekilde bazı Hanefî fakihleri de İmameyn'in livâta ile zina arasındaki mana birliğinden hareket ettiğini ileri sürmüşlerdir.²⁷

Hanefî literatür içinde dilde kıyasın geçersiz olduğu açıkça ilk defa Tahavî'nin (öl. 321/933) *Ahkâmü'l-Kurân*'ında ifade edilmektedir.²⁸

Cessâs kıyasın geçersiz olduğu alanları müstakil bir başlık altında incelemiş ve bu kısımda dilde kıyasın geçersiz olduğunu belirtmiştir. Daha sonra bu konuyu detaylı bir şekilde incelemeye tâbî tutmuştur. Diğer taraftan Cessâs'ın belirttiğine göre herhangi bir dilde bir ismin bir manaya delalet edebilmesi için o mananın o dili konuşanların bütünü tarafından bilinmesi gerekmektedir. Aksi takdirde söz konusu dilde sağlıklı bir iletişimin kurulması mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla dildeki isimler kıyas yoluyla değil vaz' yoluyla bilinebilir. Hatta birisi kıyas yoluyla bir isim türetse bu yeni ismi

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/78.

²⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahavî*, ed. İnâyetullah Muhammed İsmetullah vd. (Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 6/170.

²⁶ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerai'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 7/34.

²⁷ Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, ed. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417), 2/346; Zeynüddin Zeyn b İbrâhim b Muhammed Mısri Hanefî İbn İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, ed. Zekeriya Umeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 5/26.

²⁸ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed Tahavî, *ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, ed. Sadettin Ünal (İstanbul: İSAM, 1998), 1/240.

kıyası yapan kişi dışında kimsenin bilmesi mümkün değildir. Bu durumda kıyas yoluyla üretilen isimlerin dilde kullanılması mümkün değildir. Aynı şekilde kıyas yoluyla üretilen isimler şer'î alanda da kullanılamaz.²⁹

Yukarıda ifade edildiği üzere Cessâs dil kuralları çerçevesinde isimlerin mahiyeti ve işlevinden hareketle şer'î konularda da dilde kıyasın geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Başka bir ifadeyle dilde kıyasın geçersiz olduğunu ispatlamak için isimler ile şer'î hükümler arasında mukayese yapmıştır. Cessâs bu mukayese neticesinde muhtemel bir soruyu gündeme getirmektedir. Buna göre hükümler doğrudan naslardan istinbât edildiği gibi delalet yoluyla da elde edilebilmektedir. Aynı yollarla yeni isim üretilemez mi? Cessâs bu soruya şöyle cevap vermektedir: Öncelikle isimler ile hükümlerin birbirinden ayrılması gerekmektedir. Hükümler mükellefin durumuna göre farklılık arz edebilir. Mükelleflerden birisi için haramlık söz konusu iken aynı anda başkası için bu hüküm geçerli olmayabilir. Hükümlerin mükelleflerin durumlarına göre farklılık göstermesinin temelinde hükümlerin kesinlik ve zannilik ifade etmesi de yer almaktadır. Şöyle ki bazı hükümler hakkında açık nas bulunmaktadır ve bu nasların ifade ettiği hükümler herkes için aynı anlamı ifade etmektedir. Ancak bazı hükümlere şer'î kıyas yoluyla ulaşılabilir. Bu durumda kıyas gereği bazıları için haram hükmü ortaya çıktığı gibi bu kıyası kabul etmeyenler için aynı hükme ulaşmak mümkün değildir. Ancak dilde böyle bir izafiyet söz konusu değildir. Yani bazı insanlar herhangi bir şeyi herhangi bir isimle anmak zorunda olduğu halde diğer insanlar için de aynı şeyi başka bir isimle isimlendirme zorunluluğu söz konusu değildir. Bu hususu bir örnekle açıklamak gerekirse namaz, oruç, iman gibi şer'î isimlerde bile isimlendirme konusunda bütün insanlar aynı derecededir. Ancak bu isimlerin hükümleri noktasında bütün insanlar aynı seviyede değildir.³⁰

Debûsî'nin (öl. 430/1039) belirttiğine göre şer'î kıyas meşrû iken dil kurallarından hareketle yapılan kıyas geçersizdir. Bu iki kıyası birbirinden ayırmak için güçlü bir fıkıh yeteneğine ihtiyaç bulunmaktadır. Debûsî bu ayrıma ilişkin geçmiş zamandaki bir olayla ilgili olarak yalan olduğunu bilerek yapılan yemin olarak tarif edilen *yemîn-i gamûs* için herhangi bir kefaretin lazım olmadığını ifade etmiştir. Bunun sebebi olarak bu yemin çeşidinin hakiki anlamda yemin olmadığını, bu yeminin mecazen yemin olduğunu belirtmiştir. Hanefî usûlcüleri bu konuda *hür kişinin satımı* ifadesini örnek vermekte, hür kişinin satışının hakiki olarak mümkün olmadığını ancak bu konunun ele alındığı fûrû bahislerde mecazen bu ifadeye yer verildiğini belirtmektedirler. Geçmişteki bir olay için bilerek yalan yere kullanılan kasem ifadesine *yemin* denilmesinin sebebi bu günahın yemin lafızları ile işlenmesidir. Bir kelimenin hakiki anlamı ancak

²⁹ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 4/111.

³⁰ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 4/112.

dildeki kullanımı yoluyla bilinebilir. Buna göre yemin kişinin kesin doğru olduğunu bildiği bir şey hakkında tekit için yapılır. Dolayısıyla *yemîn-i gamûs* hakiki anlamda bir yemin sayılamaz.³¹

Hanefî fakihleri sehiv secdesi konusunda da aynı tutumu sergilemekte ve bilerek yapılan yanlışlıklar için sehiv secdesi yapılamayacağını ileri sürmektedirler.³² Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) namazdaki bir hatadan dolayı sehiv secdesi yapmıştır.³³ Bu konu ile yemin meselesi arasında şöyle bir benzerlik kurulabilir: Sehiv secdesi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetiyle meşrû kılınmıştır. Dolayısıyla bu secdenin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetinde geçtiği şekil ve şartlarda geçerliliği söz konusudur. Sünnette geçtiği şekliyle *sehiv* de hata demektir. Bu durumda bilerek yapılan yanlışlar hakiki anlamda sehiv değildir ve sehiv hükümlerine tâbî değildir.

Serahsî bu noktada muhalif görüş sahipleri tarafından yöneltilebilecek bir soru sormakta ve buna cevap aramaktadır: İki kavram arasındaki eşitlik ilişkisi şer'î olarak değil bu iki kelimenin dildeki anlamından doğmaktadır. Örneğin *zinâ* kavramı dilde çocuk düşüncesi olmaksızın şehveti tatmin amacıyla meniye akıtmak demektir. Bundan dolayı zinaya *sifâh* (akıtma), evliliğe de *ihsân* (iffeti koruma) ismi verilmektedir. Bu mana dikkate alındığında livâta her açıdan zinâ ile aynı konumdadır. Aynı şekilde *hamr* (şarap) kelimesi de içildiği zaman aklın zihinsel fonksiyonlarını dumura uğratan nesne için verilen bir isimdir. Bundan dolayı mayalanma özelliği oluşmadan önce üzüm suyuna; sirkeye dönüştükten sonra da içkiye bu isim verilmez. Dolayısıyla nebiz gibi iskâr özelliğine sahip içecekler sarhoş etme anlamı açısından şarap ile aynı hükme tâbî olmalıdır.

Hanefî fakihleri bu minvalde oluşan istidlâli geçersiz olarak kabul etmektedir. Onlara göre bir dildeki isimler konuldukları nesnelere ve şahıslar için özel olup bu isimlerle sadece ilgili müsemmalar kastedilmektedir. O isimlerin vaz sebebi olan vasıflar maksud değildir. Bu soyut düşüncelere örnek vermek gerekirse "*circire* (roka bitkisi)" bu ismin verilmesi, bu bitkinin yeryüzüne çıktuktan sonra hareket etmesi sebebiyledir. Zira *جر جر* fiili hareket etmek demektir. Bu durumda hareket eden her cisme bu ismin verilmesi gerekmektedir. Mesela insanın sakalı da hareket etmektedir. Buradan hareketle isimlerin anlam sınırları tespit edilirken dildeki vaz'ın esas alınması gerektiğini

³¹ Serahsî, *Usûl*, 405.

³² Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Tuhfetül-fukahâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1/129; Ebü'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed Maḥmûd b. Aḥmed el-Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muḥîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cundî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/297, 503; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihâli* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970), 189.

³³ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, ed. Muhammed Zühri en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdelhak (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/439; el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, 2/12.

söyleyebiliriz. Aksi takdirde isimlendirme yapılırken dikkate alınan vasıf sebebiyle başka nesne ve fiiller aynı vasa sahip olsalar bile aynı isimlendirme geçerli değildir. Zira bu isimlendirme sadece bu kıyası yapan kişi tarafından bilinir, o dili konuşan başka kişiler bu isme yabancı olacaktır. Bunun gibi pek çok örnek verilebilir.³⁴

Hukukta hüküm tespit edilirken isimlerin dildeki anlamlarından hareketle kıyas yoluyla değil, isimlerin dildeki kullanımına vukûfiyet neticesinde olmalıdır. Başka bir ifadeyle dilin hukuk vaz'ındaki rolü, nasların dili olan Arapçadaki hakikat, mecaz ve istiâre gibi isimlerin kullanılma çeşitlerini öğrenme ve bunlar üzerinde düşünerek isimlendirilmesi noktasındadır.³⁵

Hanefî usulcülerinden Siğnâkî'nin (öl. 714/1314) ifadesine göre dilde istiâre yoluyla sabit olan hükümler kıyas yoluyla başka nesne ve fiillere taşınamaz. Şöyle ki Hanefî mezhebinde *bey'*, *hibe* gibi temlik ifade eden lafızların istiâre yoluyla kullanılması durumunda nikah akdi sahih olurken bu lafızların kıyas yoluyla kullanılması durumunda nikah akdi batıl olacaktır.³⁶

Hanefî usulcülerini, şer'î kıyas bölümünde kıyasın şartları arasında kıyasın dilde yapılmaması gerektiğini, dil kurallarından hareketle hükmün başka nesnelere sirayet ettirilemeyeceğini belirtmektedirler. Şer'î kıyas ile dilde yapılan kıyasın arasını ta'lîl ile ayırmakta, kıyasın şer'î illetlerden hareketle yapılabileceğini, dil kurallarının illet olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmektedirler. Hırsızlığı başkasının malını gizlice çalmak olarak ifade ettikten sonra nebbâşın (mezar soyguncusu) dil kurallarından hareketle hırsızlık kapsamında olmadığını ileri sürmektedirler. Buhârî (öl. 730/1330) daha sonra dilde kıyasın geçersiz olduğuna dair bazı deliller zikretmektedir. Buna göre Araplar renklerinden dolayı koyu siyah ata *feres*, kırmızı ata ise *kümeytâ* ismini vermişlerdir. Buradan hareketle siyah elbiseye *feres*, kırmızı elbiseye de *kümeytâ* ismi verilemeyeceğini belirtmektedir. Eğer dilde kıyas geçerli olsaydı böyle bir isimlendirme doğru olurdu. Dilde kıyasın geçerli kabul edilmesi durumunda meşrû hüküm vaz etme usulünün ihlal edileceğini ifade etmektedir. Şöyle ki şeriatıta içki içmenin suç olarak kabul edildiği ve bu suça bazı cezaların terettüp ettiğini belirtmiş, dilde kıyasın kabul edilmesinin sonucunda suç olarak kabul edilen nesnenin genişletilmesinin ortaya çıkacağını belirtmiştir.³⁷

³⁴ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 4/115; Serahsî, *Usûl*, 406.

³⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 286; Serahsî, *Usûl*, 406, 407.

³⁶ Husâmeddîn Huseyin b. Alf b. Haccâc b. Alf Siğnâkî, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, ed. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kanî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 4/1692, 1693.

³⁷ Abdalzâiz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 3/459, 469.

Hanefî usulcileri tarafından ileri sürülen bu iddia karşı görüş sahipleri tarafından eleştiriyeye tâbî tutmuştur. Necmüddin et-Tûfî (öl. 716/1316) bu bilginlerden birisi olup siyah ata “*feres*” isminin verilmesinin at cinsine ve siyahlık sıfatına dayandığını, başka bir nesneye aynı ismin verilmesi için her iki özelliğin de bulunması gerektiğini belirtmiştir. Dolayısıyla sadece at cinsine ya da siyahlık sıfatına bakılarak kıyas yapılmasının sağlıklı bir kıyas olmadığını, ortak mananın bütününe dikkate alınması gerektiğini ifade etmiştir. Zira böyle bir isimlendirmenin *illetin tahsisine râcî* olduğunu, şer’î kıyasta illetin yetersizliği sebebiyle hükmün sabit olmaması caiz olduğu gibi dilde kıyas konusunda da illetin yetersizliği sebebiyle hükmün sübutu batıl olabilir. Bu durum dilde kıyasın butlanını gerektirmez. Tûfî bu teorik açıklamalarını şöyle açıklamaktadır: Sadece siyahlık veya sadece at cinsi için böyle bir isimlendirme yapılamaz.³⁸

Sadrüşşerîa (öl. 747/1346) dilde kıyas yapılmasına karşı kesin bir tavır almış, kıyasın tanımı içerisinde dil kurallarından hareketle kıyas yapılamayacağını belirtmiştir. Sadrüşşerîa kıyası *yalnız dil kuralları ile tespit edilemeyecek bir illet birliği sebebiyle asıldaki hükmü fer’e taşımaktır* şeklinde tanımlamıştır.³⁹

Sadrüşşerîa, *et-Tavzih* isimli usul eserinde bu konuyu daha detaylı olarak ele almakta ve salt anlam birliğinden hareketle kıyas yapılamayacağını belirtmektedir. Bununla birlikte dildeki kelimelerin ilk vaz’ında söz konusu anlamın etkili olduğunu ancak daha sonra bu anlamlardan hareketle yeni kelimeler türetilmeyeceğini ve bazı isimlerin aynı hükümde ele alınamayacağını ifade etmektedir. Buradan hareketle her ne kadar dil vaz’ olunurken sarhoş etme anlamından hareketle sarhoş etme özelliği sebebiyle *hamr* (şarap) ismi vaz’ edilmişse bile sarhoş etme özelliğinden dolayı muhtelif içeceklere *hamr* denilemeyeceğini savunmaktadır. Bu hususu önemli bir incelik olarak görmekte ve dilde kıyası savunan pek çok bilginin bu noktayı kaçırdığını belirtmektedir. Daha sonra bazı örnekler üzerinden dilde kıyasın geçersizliğini ispat etmeye çalışmaktadır. Şöyle ki mecazen *aslan* kelimesi cesaretiyle tanınan herkes için kullanılabilir. Eğer bu isim cesaret vasfı sebebiyle hakiki anlamda kullanılacak olsaydı cesur olan herkese hakiki olarak *aslan* isminin verilmesi gerekirdi. Aynı şekilde *salât* kelimesi de ilk vaz’

³⁸ Ebü’r-Rebî’ Süleymân b. Abdilkavî Necmüddîn et-Tûfî, *Şerhu muhtasari’r-ravza*, ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1996), 1/480, 481.

³⁹ Ubeydullah b. Mes’ûd Sadrüşşerîa, *et-Tenkîh fî usûli’l-fikh*, ed. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmîyye, 1986), 2/109. Bu tanım benzer şekilde Osmanlı döneminde yazılan bazı usul eserlerinde de yer almıştır. Bk. Ömer Korkmaz, *Osmanlı fikh usûlü anlayışı - Fudayl Çelebi (el-Cemâli) örneği* - (Ankara: Bizim Büro, 2017), 317.

edilirken dua anlamı dikkate alınmış olabilir. Ancak bu durum daha sonrakilerin içinde dua bulunan bütün fiillere salât ismini vermelerini tecviz etmez.⁴⁰

Yukarıda geçtiği üzere dilde kıyasın geçerliliğini savunan alimler şer'î kıyasla istidlalde bulunmuşlardır. Bahrülulûm el-Leknevî bu istidlali eleştirmekte ve dilde kıyası şer'î kıyasa mukayese etmeyi *kıyâs maa'l-farik* olarak değerlendirmektedir. Şöyle ki şer'î kıyas illet birliğinden hareketle manadan manaya ulaşma ameliyesi iken dilde kıyas manadan lafza ulaşmaktan ibarettir. Dolayısıyla bu iki kıyas mahiyet olarak farklıdır. Diğer taraftan Leknevî dilde kıyası meşrû kabul edenlerin kendi içinde çelişkiye düştüğünü ileri sürmektedir. Şöyle ki onlar da dilde kıyastan hareketle bazı nesnelere yeni isimlerin verilmesine karşı çıkmaktadır. Örneğin *الأسود* *siyah at* ismi siyah kelimesinden gelmektedir. Ancak siyah renkli her nesneye bu ismi vermemektedirler. Bunun gibi pek çok örnek verilebilir.⁴¹

Âmidî, Şâfiî mezhebine mensup bir alim olmasına rağmen bu konuda Hanefî usulcülerle aynı yönde görüş beyan ettiği için onun görüşleri burada ele alınmıştır. O, şer'î kıyas ile dilde yapılan kıyas arasındaki farkları ele alırken kaynak olgusunu da zikredilmiştir. Şöyle ki şer'î kıyas naslara dayanırken dilde kıyas böyle bir kaynağa dayanmamaktadır. Diğer taraftan şer'î kıyasın meşrûiyeti hakkında icmâ mevcut iken dilde kıyasın geçerliliği hakkında icmâ söz konusu değildir. Bu farklardan hareketle şer'î kıyasın meşrûiyetinin dildeki kıyasın meşrûiyetini gerektirmediğini ileri sürmüştür.⁴²

Diğer taraftan dilde kıyas konusunun şer'î kıyas üzerinden ele alınmasının ayrıca mahzurlarının bulunduğunu ileri sürebiliriz. Şöyle ki genel kural olarak şüphenin bulunduğu durumlarda hadler düşürülür. Şer'î kıyasın zan ifade etmesinden hareketle hadler alanında geçerli olmadığı kabul edilmiştir.⁴³ Ancak yukarıdaki fûrû örneklerine dikkat edilirse dilde kıyas genellikle hadler alanında meydana gelmektedir. Dolayısıyla dilde kıyas konusu zan ifade eden kıyas yoluyla değil dildeki anlam kapasitesinden hareketle yapılmaktadır. Hanefî mezhebinde kıyas zan ifade ettiği için hadler konusunda delil olmayacağı kabul edilmiştir.⁴⁴

⁴⁰ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Teftâzânî, *Şerhu't-telvih 'ale't-tavzih li-metni't-tenkih fi usûli'l-fikh*, ed. Zeke-riyyâ Meyrât (Beirut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/129. (Telvih içinde.)

⁴¹ Leknevî, *Fevâihü'r-rahamât*, 1/150.

⁴² Âmidî, *el-İhkâm*, 1/59.

⁴³ Ebü'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd Mevslî, *el-Ihtiyâr li-talîli'l-muhtâr*, ed. Mahmûd Ebü Dakîka (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 4/109; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 1/197, 3/42.

⁴⁴ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhâni*, 8/93; Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/550.

Dilde kıyasın geçerliliği meselesinde Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından nakledilen açık bir rivâyet bulunmasa da bu imamlar arasında görüş ayrılığının bulunduğu ileri sürülebilir. En azından sonraki dönem bazı Hanefî fakihlerinin görüşleri bu yöndedir. Ancak dilde kıyasın geçersizliği noktasında Hanefî usulcileri arasında görüş ayrılığının bulunmadığı görülmüştür.

3. Şâfiî Âlimlere Göre Dilde Kıyas

Şâfiî mezhebinin dilde kıyas konusundaki yaklaşımına gelince; bazı Şâfiî alimlerin dilde kıyası geçerli gördüğü bilinmektedir. Söz konusu Şâfiî alimlerin dilde kıyası caiz görmelerinden hareketle İmam Şâfiî'nin de dilde kıyası geçerli gördüğü yönünde bazı iddialar ileri sürülmüştür.⁴⁵ Ancak İmam Şâfiî'nin kendi eserlerinde dilde kıyası geçerli görüp görmediğine dair bir bilgiye ulaşamadık. Bununla birlikte dilde kıyas konusunun fûrû alandaki etkilerinden birisi olan livâta suçu ve cezası ile ilgili görüşü İmam Şâfiî'nin dilde kıyası kabul ettiğine dair yeterli bilgi sunmamaktadır. Şöyle ki İmam Şâfiî livâta suçunun cezasının recm olduğunu belirtmektedir. Ancak bu hükmün kaynağı Hz. Ali'nin livâta suçu işlediği sabit olanlara recm uyguladığı rivayettir. İmam Şâfiî bu rivâyeti açıkça ifade etmekte ve bu rivayetle hüküm verdiğini belirtmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla İmam Şâfiî bu hükmü livâta suçunu zinâ kapsamında gördüğü için değil, sahâbe kavlinde dolayı vermektedir. Âmidî de İmam Şâfiî'nin kıyas yapmadığını, verdiği hükümlerde dilde kıyasa değil tevkifi delillere dayandığını belirtmektedir.⁴⁷ İmam Şâfiî'nin ifadelerinden hareketle kendisinin livâtayı zina kapsamında görmediği sonucuna da ulaşabiliriz. Çünkü livâta ile zinâyı aynı kategoride görseydi bununla da istidlalde bulunurdu. Ancak böyle bir istidlalde bulunmamakta, Hz. Ali'nin hükmü ile istidlalde bulunmaktadır. Nitekim yukarıda ifade edildiği üzere Serahsî'nin belirttiğine göre İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf livâta suçunun zinâ kapsamında olduğunu ileri sürmekte ancak muhtelif delillerden istidlallerde bulunmaktadır.

Cüveynî (öl. 478/1085) aynı minvalde görüş beyan etmiş ve dilde kıyas yoluyla yeni anlamlara ulaşamayacağını belirtmiştir. Başka bir ifadeyle dildeki bir kelimenin anlamı, kelime hakikat ise vaz'a; mecaz ise kullanıma bakarak tespit edilebilir.⁴⁸ Buradan hareketle Cüveynî'ye göre her iki durumda da dildeki isimlerin tevkifi olduğu,

⁴⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, ed. Abdülkadir Abdullah el-Ânî (Kâhire: Vizâratu Umûmi'l-Evkâfi ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1992), 2/26.

⁴⁶ Şâfiî, *el-Ûm*, 7/183.

⁴⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/59.

⁴⁸ Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh Cüveynî, *Kitâbü't-telhis fi usûli'l-fıkh*, ed. Abdullah en-Nebâlî - Beşîr Ahmed el-Ömerî (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 1/188.

isimlerin anlam sınırlarının tespiti için dilin sahiplerine müracaat edilmesinin gerekli olduğu söylenebilir. Nitekim bu husus başka bir yerde açıkça ifade edilmiştir.⁴⁹

Şâfiî mezhebine mensup usulcülerin bu konudaki görüşlerine gelince; Ebu'l-Muzafer es-Sem'ânî (öl. 489/1096) muhalif görüşlerin delillerini ele aldıktan sonra dilde kıyası geçersiz gören alimlerin delillerinin daha güçlü olduğu sonucuna ulaşmıştır. İbn Süreyc'in de bu görüşte olduğunu vurguladıktan sonra kendi görüşünü belirtmiştir. Buna göre şeriat örneğin *salat* ismini vaz ederken müsemmada bulunan bir özellikten (illet) hareketle böyle bir isimlendirme yapmıştır. Bununla birlikte namaza *salat* ismini vermeyi gerektirecek özelliğin yanında başka özelliklerin de bulunduğu bilinmektedir. Dolayısıyla şeriatın vaz ettiği isimler illetlerle sabittir. Aynı şekilde şeriat namaz, oruç, zekat, hac gibi bazı özel hükümleri olan şer'î kavramları da içermektedir. Bu isimlendirmeler manadan (illet) hareketle sabit olmuştur. Bu mananın bulunduğu her yerde kıyas geçerli olabilir. Zaten isimler de bu şekilde vaz edilmektedir.⁵⁰

Dilde kıyası geçerli görenlerin farklı kaynaklardan istidlallerde buldukları görülmektedir. Sem'ânî'nin belirttiğine göre dilde kıyası caiz görenler bu görüşlerini şöyle gerekçelendirmişlerdir: Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinde kıyas yoluyla bazı kelimelerin anlamları belirlenmiştir. Örneğin “Müslüman diğer müslümanların elinden ve dilinden selamette olduğu kişidir”⁵¹ ve “Ben Rahman'ım, o da rahimdir (akrabalık bağı). Ona kendi isiminden türeyen bir isim verdim. Onunla ilişkiyi sürdürenle ben de ilişkiyi sürdürürüm, onu kesenle ilişkiyi ben de keserim”⁵² rivayetlerinde bazı kelimelerin kıyas yoluyla türetildiği ifade edilmiştir. Diğer taraftan şeriatla türetilen bazı kavramların dildeki anlamından hareket edildiği ifade edilmiştir. Örneğin münafık kavramı dilde öteden beri var olan *nâfika* kelimesinden türetilmiştir. Aynı şekilde *fasık* kelimesi de dildeki anlamından hareketle türetilmiştir. Zaten dil kurallarını vaz edenler dildeki kelimeleri tasnif etmişler ve yeni türetilen isimleri müştak (türemiş) kategorisi içinde ele almışlardır. İsimlerin türetilmesi ise kıyas yoluyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kıyas yoluyla dilde yeni kelimelerin türetilmesi dil kurallarına aykırı değildir.

Gazzâlî (öl. 505/1111) dil kurallarından hareketle kıyas yapılamayacağını belirtmektedir. Şöyle ki nehiy sığasının tahrir, emir sığasının da icâb ifade ettiğini beyan ettikten sonra tercih edilen görüşe göre nehiy sığasının tahrir ve tenzih anlamlarına

⁴⁹ Cüveynî, *Kitâbü't-telhîs*, 1/194.

⁵⁰ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/283.

⁵¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, ed. Halil b. Me'mun Şiha (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), “İman”, 4, 5 (No. 10, 11).

⁵² Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, ed. Şuayb el-Arnaût ve dğr. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Zekât”, 45 (No. 1694).

açık olmasından dolayı nehiy sîgasının mutlak olarak tahrir ifade etmediğini belirtmektedir. Buradan hareketle emir sîgasının da icâb ve tavsiye olarak iki anlama geleceği yönündeki iddianın geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Bunun gerekçesi olarak da dil kurallarının kıyas yoluyla değil nakil yoluyla sabit olduğunu belirtmiştir.⁵³ Yani dilde nehiy sîgasının iki anlama açık olmasından hareketle emir sîgasını nehiy sîgasına kıyas ederek emrin de iki anlama açık olduğu ileri sürülemez. Ayrıca Gazzâlî dilde kıyasın geçersizliğini ictihâdî değil katî bir mesele olarak görmektedir.⁵⁴

Dilde kıyası meşrû gören bilginlerin dayandıkları delillerden birisi kelimeler arasında müşterek olan manadır. Bu mananın kıyasa konu olacak iki kelime de bulunması bu iki kelimenin kıyas yoluyla aynı hükümde olmasını gerektirmektedir. Bu noktada şer'î kıyas örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Nasıl ki ortak illet sebebiyle iki farklı olgu aynı hükümde birleşmekte ise aynı şekilde iki farklı kelime de ortak anlam sebebiyle aynı hükümde birleşmektedir.⁵⁵

Dilde kıyasın meşrû olduğunu kesin bir şekilde savunan usulcülerden birisi Fahrüddîn er-Râzî'dir (öl. 606/1210). Râzî kelimelerin geneline muhalefet ederek dilde kıyası meşrû görmüştür.⁵⁶ Râzî'nin belirttiğine göre dil bilginlerinin çoğunluğu ve İbn Süreyc (öl. 306/918) gibi bazı Şâfiî fakihleri dilde kıyası geçerli görmüşlerdir. Ancak Hanefî ve Şâfiî fakihlerinin çoğunluğu dilde kıyasa karşıdır.

Râzî görüşünü ispat için muhtelif açılardan istidlalde bulunmuştur. Üzerinde durduğu ilk kavram *deverân*'dir. Râzî'nin kullandığına göre *deverân* isimlerin tesmiye sebepleriyle var olması, bu sebeplerin ortadan kalkmasıyla da ismin değişmesi olarak ifade edilebilir. Bunu şöyle bir örnekle açıklamaktadır: Üzüm suyu fermantasyondan önce *hamr* olarak isimlendirilmez. Mayalama işleminden sonra *hamr* olarak isimlendirilir. Şarabın sarhoş edici özelliğini kaybetmesiyle sirkeye dönüşmesi durumunda artık bu yeni sıvıya *hamr* ismi verilmemektedir. İşte tesmiye sebebinin değişmesiyle ismin de değişmesi *deverân* olarak ifade edilmekte ve bu *deverân*, isimlerin illete binaen tesmiye oldukları noktasında zan oluşturmaktadır. Nebizde de aynı özelliğin bulunmasından dolayı nebizin haramlığı noktasında zan oluşmaktadır. Ancak bu zan delil olup kendisi ile nebizin haramlığına hükmetmek vacip olmaktadır.⁵⁷

⁵³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, ed. Muhammed Süleymân el-Eşkar (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/76.

⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/374.

⁵⁵ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille fi'l-usûl*, ed. Muhammed Hasan Heyto (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/283.

⁵⁶ Davut İltaş, *Fıkh usûlünde mütekellimîn yönteminin delalet anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 180.

⁵⁷ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 5/339.

Râzî'nin ikinci istidlaline göre failin merfû, mef'ulün mansûb olması gibi bütün i'râb kuralları belirli olup bu kurallar kıyas yoluyla sabittir. Aynı şekilde sarf ve nahiv kitaplarında çok fazla kıyas bulunmaktadır. Bunlar da dilde kıyasın bulunduğunu göstermektedir.⁵⁸

Âmidî dilde kıyas konusunu detaylı bir şekilde ele almakta, öncelikle dilde kıyası meşrû kılacak bir delilin bulunmadığını, mevcut delillerin de karşılıklı olarak eşit seviyede olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra dilde kıyası geçerli görenlerin delillerini üç başlık altında toplar ve bu delilleri değerlendirir: Birinci olarak isimler vasıflarla kaîmdir. Dolayısıyla söz konusu vasfın varlığı ismin de varlığını gerektirir. Bu durumda vasıf birliğinden hareketle dilde kıyas yapılabilir. Âmidî bu gerekçeyi şöyle cevaplandırmaktadır: İsmi kökeninde vasfın etkisi bulunsa bile bu vasıf isim için illet olarak kabul edilemez. Örneğin Arapçada uzun insan için hurma ağacı benzetmesi yapılırken uzun deve veya at için aynı benzetme söz konusu değildir. Aynı şekilde siyah ata *edhem* ismi verilirken atın siyahlık vasfı göz önünde bulundurulsa bile siyah insana bu isim verilmez.

İkinci olarak Araplar kelimeleri vaz ederken örneğin ata *feres* erkeklere *racül* ismini vermişlerdir. Daha sonra bu isimlerin kullanılması kıyas yoluyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bugün biz aynı isimleri kullanırken ilk isim verilen varlıklara kıyas ediyoruz. Âmidî bu gerekçeyi de şöyle cevaplamıştır: Araplar nesnelere ilk defa isim koyarken ilgili nesnenin aynına değil cinsine bu ismi koymuşlardır. Dolayısıyla bu isimler özel isim değil umum ifade eden cins isimlerdir. Biz bu isimleri bugün kullanırken kıyas yaparak değil vaz durumunu dikkate alıyoruz. Üçüncü olarak *فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ* "ibret alın ey akıl sahipleri" ayeti⁵⁹ bütün kıyas çeşitleri için delil olarak kullanılabilir. Dolayısıyla dilde kıyasın meşrûiyetine bu ayet de delildir. Âmidî'nin belirttiğine göre bu ayette bütün kıyasların emredilmesi söz konusu değildir. Şer'î kıyasın meşrûiyeti noktasında icma vardır. Dolayısıyla bu noktada şer'î kıyas ile dilde kıyas aynı kategoride değerlendirilemez.⁶⁰

⁵⁸ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 5/340, 342. Karâfî (öl. 684/1285) usul eserinde bu istidlale bazı eleştiriler yöneltmiştir. Buna göre dil kuralları başlangıç itibarıyla vaz'a dayanmaktadır. Dolayısıyla dil kullanımının belli kurallara bağlanması o dilde sadece kıyas yoluyla yeni kelimelerin türetilebileceği anlamına gelmez. Detaylar için bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs Karâfî, *Şerhu tenkihî'l-fusûl fi ihtiyârî'l-mahsûl fi'l-usûl*, ed. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Mısır: Şirketü't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde, 1973), 1/314.

⁵⁹ el-Haşr 59/2.

⁶⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/58, 59.

Hanbelî mezhebine mensup Ebu Ya'la el-Ferrâ⁶¹ (öl. 458/1066) Hz. Ömer'in (öl. 23/644) minberde söylediği "hamr akli gideren her şeydir" sözüyle⁶² istidlalde bulunmuştur.⁶³ Hz. Ömer'den nakledilen bu rivayetin sahâbenin huzurunda gerçekleştiği, sahâbenin buna itiraz etmediği belirtilmiş ve hamr ifadesinin nebizi kapsadığı ileri sürülmüştür. Ayrıca şarabı yasaklayan ayetin nüzülü sonrasında sahâbenin hamr, nebiz vb. bütün içki türlerini döktükleri aktarılmıştır. Buradan hareketle sahâbenin hamr ifadesinin bütün içki türlerini kapsadığı ileri sürülmüştür.⁶⁴ Ferrâ ayrıca فَأَعْتَبُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ "ibret alın ey akıl sahipleri" ayetinin⁶⁵ de dilde kıyasın meşrûiyetine delil olduğunu ileri sürmüştür.

Ferrâ'nın istidlal ettiği bir delil de dilin sahiplerinin dilde kıyas yaptığı iddiasıdır. Şöyle ki cesur kişilere *aslan*, ahmak kişilere *eşek* isminin verilmesinin kıyas yoluyla yapıldığını ileri sürmektedir. Böyle bir tesmiyenin yapılmasının sebebi manadır. Yani tesmiyeye konu olan kişideki cesaret ve hamâkat özelliği illet konumundadır. Nebizdeki sarhoş etme özelliği onun hamr olarak isimlendirilmesine sebebiyet vermektedir. Aynı şekilde livâtada da zinâ manası bulunduğu için livâta suçuna da zinâ haddi uygulanması gerekmektedir.⁶⁶ Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki Ferrâ'nın istidlalde bulunduğu örnekler mecaz alanına aittir. Halbuki dilde kıyasın meşrûiyeti noktasındaki ihtilaf hakikat alanındadır. Yani isimlerin mecazî kullanımlarında kıyas yapılabileceği noktasında fikir birliği mevcut olup isimlerin hakiki anlamda kıyas edilmesi noktasına tartışma söz konusudur.⁶⁷ Dolayısıyla ileri sürülen bu istidlalin geçerliliği tartışmaya açıktır.

Ferrâ görüşünü desteklemek için dilin kullanımının da kıyas kaynaklı olduğunu ileri sürmektedir. Şöyle ki dili ilk vaz eden kişiler kendi zamanlarında nesnelere ve fiillere bugün kullandığımız isimleri vermişlerdir. Daha sonraki zamanlardaki isimler ilk vaz edilen isimlere kıyas edilerek kullanılmıştır.⁶⁸ Kıyası kabul etmeyen bilgiler bu

⁶¹ Ebû Ya'la el-Ferrâ ve İbn Kudâme Hanbelî mezhebine mensup olmakla birlikte bu usulcüler dilde kıyas konusunda bazı Şâfiî usulcülerine ile aynı yönde görüş belirttikleri için bu başlık altında ele alınmıştır.

⁶² Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Tefsir" 10 (No. 4619), "Eşribe" 2 (No. 5581); Ebû'l-Hüseyn en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, ed. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed Farayabî (Riyâd: Dâru Tîbe, 2006), "Tefsir" 32 (No. 3032).

⁶³ Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, ed. Ahmed b. Alî el-Mubârekî (b.y.: y.y., 1990), 4/1346.

⁶⁴ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1960), 10/46, 47.

⁶⁵ el-Haşr 59/2.

⁶⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, 4/1348.

⁶⁷ Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, ed. Ebû Hafs Sami b. el-Arabî (Riyâd: Dâru'l-Fazîle, 2000), 1/50.

⁶⁸ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, 4/1350.

istidlali şöyle cevaplamışlardır: Dili vaz edenler bütün nesnelere ilk defa isim koyarken ilgili nesnenin kendisine değil cinsine bu ismi vaz etmişlerdir. Dolayısıyla bu isimler özel isim değil umum ifade eden cins isimlerdir. Biz bu isimleri bugün kıyas yaparak değil bu isimlerin cins isim yönünü dikkate alarak kullanıyoruz.⁶⁹

Dilde kıyas tartışmaları bağlamında Arapların kullanımı büyük önem arz etmektedir. Bu noktada İbn Kudâme (öl. 620/1223) nebizin hamr ile aynı hükümde olduğunu ileri sürmekte ancak bu hükmü kıyasa değil Arapların bütün sarhoş edici içeceklere *hamr* ismi vermesine dayandırmaktadır. Nebizin hamrdan ayrı olarak ele alınmasını Arapça üzerinde bir tahakküm (zorlama yorum) olarak değerlendirmekte ve dilin doğal işleyişine müdahale olarak görmektedir.⁷⁰

Sonuç

Kıyas yöntemi genel olarak İslam hukukunun kaynakları arasında kabul edilmektedir. Ancak kıyasın bir türü olarak değerlendirilebilecek olan dilde kıyas konusu usulcüler arasında ihtilafli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak Şâfiî mezhebinin dilde kıyası geçerli gördüğü, Hanefî mezhebinin ise dilde kıyası meşrû bir yöntem olarak görmediği kabul edilmektedir. Ancak detaylara ilişkin inceleme yapıldığında bu toptancı bakış açısının hatalı olduğu görülmektedir. Şöyle ki Şâfiî mezhebinin bütünü için tek bir görüş söz konusu değildir. Öncelikle İmam Şâfiî'nin bu konuda sarih bir ifadesine ulaşılamamıştır. Daha da ötesi İmam Şâfiî'nin dilde kıyas yaptığına dair ileri sürülen iddiaların kaynağı olarak kabul edilebilecek fûrû ahkâmın gerekçelerine baktığımızda dilde kıyastan ziyade İmam Şâfiî'nin naslarla istidlalde bulunduğu görülmektedir. Eğer İmam Şâfiî dilde kıyası kabul etseydi ilgili fûrû ahkâmın istidlalinde iki olgu arasındaki mana birliğini de ileri sürmesi beklenirdi. Şâfiî ulemasının tamamının dilde kıyası kabul etmesi de söz konusu değildir. Aksine Râzî'nin ifadesine göre Şâfiî ulemânın çoğunluğu dilde kıyası meşrû bir yöntem olarak kabul etmemektedir.

Dilde kıyas Hanefî mezhebinde genel olarak caiz görülmez. Ancak İmam Muhammed'in fûrû kitaplarında belirttiği üzere Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed dilde kıyas konusunda örnek olarak verilen fûrû ahkamda dilde kıyas yapanlar ile aynı görüşü benimsemişlerdir. Daha sonraki Hanefî fakih ve usulcülerinin açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla İmameyn iki olgu arasındaki mana birliğinden hareket etmişlerdir. Dolayısıyla Hanefî mezhebinde çoğunluk dilde kıyası caiz görmese de bu konuda mezhebin kurucu imamları arasında fikir ayrılığının bulunduğu ifade edilebilir.

⁶⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/58, 59.

⁷⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir*, ed. Şa'bân Muhammed İsmâ'îl (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998), 1/490.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. ed. Abdullah Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. ed. Abdürrezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1406.
- Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.
- Bardakoğlu, Ali. "Had". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 547-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam ilmiyhâli*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. ed. Halil b. Me'mun Şiha. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Ebû'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed Maḥmûd b. Aḥmed el-. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cundî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. ed. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*. ed. İnâyetullah Muhammed İsmetullah vd. Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh. *Kitâbü't-telhîs fi usûli'l-fikh*. ed. Abdullah en-Nebâlî - Beşîr Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. ed. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Duman, Soner. "Hanefi Usulcülerinin İmam Şafiî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri". *Usûl: İslam Araştırmaları* 10 (2008), 7-36.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. ed. Şuayb el-Arnaût ve dğr. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

- Ebû Ya'îlâ el-Ferrâ, Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Udde fi usûli'l-fikh*. ed. Ahmed b. Alî el-Mubârekî. b.y.: y.y., 1990.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. ed. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. ed. Muhammed Süleymân el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. ed. eş-Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir*. ed. Şa'bân Muhammed İsmâ'îl. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed Mısri Hanefî İbn. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. ed. Zekerîya Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*. ed. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İltaş, Davut. *Fıkıh usûlünde mütekelimîn yönteminin delalet anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *Şerhu tenkîhi'l-fusûl fi ihtiyâri'l-mahsûl fi'l-usûl*. ed. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Mısır: Şirketü't-Tıbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde, 1973.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerai'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Korkmaz, Ömer. *Osmanlı fıkıh usûlü anlayışı - Fudayl Çelebi (el-Cemâli) örneği -*. Ankara: Bizim Büro, 2017.
- Leknevî, Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî. *Fevâtihü'r-rahâmût bi-şerhi müsellemi's-sübût*. ed. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Merğînânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedâ*. ed. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-talîli'l-muhtâr*. ed. Mahmûd Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Müslim b. el-Haccac, Ebû'l-Hüseyn en-Nisaburi. *Sahîhu Müslim*. ed. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed Farayabî. Riyâd: Dâru Tîbe, 2006.
- Necmüddîn et-Tûfî, Ebû'r-Rebî' Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu muhtasari'r-ravza*. ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Okur, Hüseyin. "Hanefi Usulcülerine Göre Nassın Delaleti ve Kıyasla İlişkisi". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 2/1 (2016), 78-104.

- Okur, Hüseyin. “İlk Dönem Hanefi Hukukçulara Göre Dilsel Kıyas Meselesi”. 856-873. İstanbul: BZT Akademi Yayınevi, 2022.
- Okuyucu, Nail. “Tahrîcî'l-Furû Ale'l-Usûl Edebiyatı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010), 113-136.
- Orhan, Fatih. “Serahsî'ye Göre Naslardan Hüküm Çıkarma Ameliyesinde Meskûtun Anha Dair Yapılan İctihat Hataları”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 28 (2017), 123-148.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tenkîh fî usûli'l-fikh*. ed. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Tuhfetül-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*. ed. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. ed. Ebu'l-Vefa el-Afganî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Siğnâkî, Husâmeddîn Huseyin b. Alî b. Haccâc b. Alî. *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*. ed. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kanî. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-. *el-Üm*. ed. Muhammed Zühri en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1973.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *İrşâdu'l-fuhûl ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*. ed. Ebû Hafsa Sami b. el-Arabî. Riyâd: Dâru'l-Fazîle, 2000.
- Şeybânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. ed. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. ed. Sadettin Ünal. İstanbul: İSAM, 1998.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu meâni'i'l-âsâr*. ed. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdelhak. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn. *Şerhu't-telvîh 'ale't-tavzîh li-metni't-tenkîh fî usûli'l-fikh*. ed. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd. *Fikhî hükümlerin usulî dayanakları*. çev. Davut İltaş. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. ed. Abdülkadir Abdullah el-Ânî. Kâhire: Vizâratu Umûmi'l-Evkâfi ve'ş-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1992.

İslâm Hukukuna Göre Boşanma Prosedürü ve Ahlakı

Abdullah KAHRAMAN

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

Prof. Dr., Marmara University Faculty of Theology Department of Islamic Law

İstanbul/TÜRKİYE

a.kahraman69@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-9473-7358

Özet

İslam'da evlilik esas ve teşvik edilmiş bir başlangıç ve işlem iken boşama istisna ve hoş karşılanmayan bir sonuçtur. Kur'ân'da en fazla ve ayrıntılı hüküm aile hukuku ile ilgilidir. İslam hukukçuları ilgili âyet ve hadislerden hareketle evlenme ve boşanma hukukunu “nikâh” ve “talak” başlıkları altında düzenlemişlerdir. Konu ile ilgili bir kısım âyet ve hadislerde geçen ifadelerden hareketle söz konusu hukukî düzenlemelerin ahlakî yönlerini de dikkate almışlardır. İslam birçok hükümde olduğu gibi kendisinden önce toplumda var olan hükümler konusunda birtakım ta'dilatlar yapmıştır. Evlenme ve boşanma konusu da bunlar arasındadır. Câhiliye döneminde yapılan evlenme ve boşanmalara Hz. Peygamber'in risaleti ve Kur'ân'ın nüzulünden sonra yeni bir sisteme kavuşmuş ve insan onuruna yakışan hükümler getirilmiştir. Daha önce evlenen kadınların sayısında ve boşama konusunda belli sınırlar olmadığı halde Kur'ân her iki konuda da önemli sınırlamalar getirmiş ve zaman zaman bunları “hudûdullah/Allah'ın yasal sınırları” kavramı ile ifade etmiştir. Evlenmeyi aile kurmak, huzur bulmak ve hısımlık olmak gibi gayelerle teşvik eden İslam, boşanmayı hoş karşılamasa da mecbur kaldığında caiz görmüştür. Boşanan eşler ve aileleri arasında husumet oluşmaması için de boşanmayı bir prosedüre bağlamış, boşanma adab ve ahlakı getirmiştir. Bunun için hassas noktalara değinen Kur'ân boşanan veya boşanacak eşlerin şiddete başvurmadan, birbirine zarar vermeden ve düşman olmadan medeni ve insana yaraşır şekilde ayrılmalarını önermiştir. Bu makalede boşanma prosedürü ve ahlakı konusu ele Kur'ân, sünnet ve fıkıh perspektifinden ele alınacaktır.

Geliş/Received: 25.08.2022 | **Kabul/Accepted:** 12.11.2022 | **Yayın/Published:** 30.12.2022

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

© Abdullah KAHRAMAN | CC BY-NC-ND 4.0 International

Âyetlerin genel ifadeleri dikkate alındığında usulüne uygun evlilik yaparak sıcak bir yuva kurup huzurla yaşamak üzere bir araya gelmek hem kadının hem de erkeğin fitratının bir gereğidir. Nikâh akdinin konusunu ve amacını sadece cinsel tatmine indirgemek, bu önemli akdi basitleştirmektir. Fıkıh kitaplarında nikâh akdinin “milk-i müt’â” (cinsel yararlanma) üzerine yapılan bir akit olarak tanımlanması, bir yönüyle fakihlerin akit teknikerinin ve hür kadından yararlanmayı oturtmak istedikleri temel belirlenmesinde yaşadıkları zorluğun bir gereğidir. Dolayısıyla evlenmek, sadece basit cinsel tatmin için değil, sekinet, meveddet ve rahmet semerelerini elde etmek içindir. Bunun içinde hayatın zorluğunu, acılarını, sıkıntılarını, mefsedetlerini ve problemlerini beraber göğüslemek, nimetlerini, maslahat taraflarını ve güzelliklerini de paylaşmak vardır. Fakihler bu akde, dini ve dünyevi bir takım maslahatlar bağlamışlardır ki, neslin korunması ve devamı, kadınların himâyeye edilmesi, cinsel haramlardan korunma, Hz. Peygamber’in iftiharına layık müminlerin sayısını artırma bunlardan bir kısmıdır. Bütün bunlara rağmen mizaçları uyuşmayan, bütün iyi niyetli gayret ve yaklaşımlara rağmen yuvarıda belirtilen aşamaları takip ettikten sonra bu güzellikleri beraber yaşayamayacakları anlaşılan eşler düşman olmadan, ve şiddete başvurmadan iyilikle, güzellikle ve dost kalarak ayrılabilirler ve Kur’ân’a, sünnete ve Müslümanların hukuk ve ahlak birikimine uygun olan da bu şekilde ayrılmalarıdır.

Evliliği teşvik eden, boşamayı ise teşvik etmeyip kaçınılmaz olduğunda prosedürünü ve ahlakını gösteren Kur’ân, her konuda olduğu gibi bu konuda da insana ve insani duygulara büyük önem vermiştir. Kadının aile hayatının erkeğin iki dudağı arasında olduğu yönündeki bazı yaygın söylemlerin aksine, Kur’ân evlenmeyi kolaylaştırırken boşanmayı belli bir prosedüre bağlayarak bir ölçüde zorlaştırmıştır. Anlaşmazlık yaşayan eşlerin barışıp eksiklerini anlayarak evliliklerini kurtarmalarını yeniden denemek için eşlerin ailelerinden hakemler tayin edilmesini talep eden Kur’ân’ın evliliği iki kişi arasında meydana gelen basit bir sözleşmeden ibaret görmediği aksine aile kurmaya ve kutsal bir yuva oluşturmaya yönelik bir akit olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Yüce Allah evliliği meşru kılarken evlenmenin hikmet ve sebeplerine de işaret etmiş, bunu varlığının delillerinden saymış ve sekinet, meveddet ve rahmet evliliğini ideal evlilik olarak ortaya koymuştur. Bu esaslar bir araya gelmeyip eşler kalben birbirinden soyduğunda da zorla ve zoraki bir evliliği devam ettirmeyi doğru bulmayıp boşamayı da meşru kılmış ve bunun nasıl olması gerektiğinin yollarını göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İslâm Aile Hukuku, Talâk, Nüşuz, Hakem, Boşanma Prosedürü.

Divorce Procedure and Ethics According to Islamic Law

Summary

Marriage is an essential and encouraged beginning in Islam, while divorce is an exception and an unwelcomed outcome. The most detailed provisions in the Qur'an are related to family law. Based on the relevant verses and hadiths, Islamic jurists have arranged the law of marriage and divorce under the headings of "nikah" and "talaq". They also considered the moral aspects of the legal regulations, depending on the expressions in some verses and hadiths on the issue., Islam has modified some of the rulings that existed in the society before its emerge. Marriage and divorce are also among these changes. After the Prophet's prophethood and the Qur'an's revelation, the marriages and divorces in the period of ignorance gained a new system, and provisions befitting human dignity were introduced. Although there were no certain limits on the number of women who had been married before and on the issue of divorce, the Qur'an brought significant restrictions on both issues and sometimes expressed them with the concept of "hududullah/Allah's legal limits." Islam, which encourages marriage to establish a family, find peace and be kin, does not welcome divorce, but accept it permissible when necessary. In order not to create enmity between the divorced spouses and their families, Islam established a divorce procedure, and introduced manners and morals into the divorce. Touching on the sensitive points for this, the Qur'an recommends that the spouses should be divorced in a kind and humane manner without resorting to violence, harming each other, and being hostile. In this article, the issue of divorce procedure and morality will be discussed from the perspective of the Qur'an, sunnah, and fiqh.

Considering the general expressions of the verses, it is a requirement of the nature of both men and women to marry appropriately, establish a warm home and come together to live in peace. Reducing the subject and purpose of the marriage contract to only sexual satisfaction is simplifying this important contract with malicious intent. The definition of the marriage contract as a contract made on "milk-i mut'a" (sexual exploitation / temporary marriage / fixed-term marriage) in Islamic Jurisprudence books is a necessity of the difficulties faced by jurists in determining the contracting techniques and the basis on which they want to benefit from a free woman. Therefore, getting married is not only for simple sexual satisfaction, but also for obtaining the fruits of tranquility, happiness and mercy. This includes facing the hardships, pains, troubles, envy and problems of life together, and sharing the blessings, benefits and beauties of life. Faqih have tied some religious and worldly interests to this contract, such as the protection and continuation of the lineage, the protection of women, protection from sexual harams, and increasing the number of believers worthy of the pride of the

Prophet. Despite all these, spouses whose temperaments do not match, and who, despite all well-intentioned efforts and approaches, seem to be unable to experience these beauties together after following the above-mentioned steps, can leave without being hostile, without resorting to violence, and by staying friendly and benevolent. It is this way of separating them that is in line with the Qur'an, the Sunnah and the knowledge of the law and morality of Muslims.

The Qur'an, which encourages marriage, does not promote divorce and shows its procedure and morality when it is inevitable, gives great importance to people and human feelings in this matter, as in every other issue. Contrary to some common statements that the woman's family life is between the man's two lips, the Qur'an facilitates marriage but makes divorce somewhat difficult by binding it to a specific procedure. It is understood that the Qur'an, which demands the appointment of arbitrators from the families of the spouses to try to save the marriage by understanding the deficiencies of the discordant spouses, does not see the marriage as a simple contract between two people, on the contrary, it sees it as a contract for establishing a family and creating a holy home.

While legitimizing marriage, Almighty Allah also pointed to the wisdom and reasons for marriage, counted it as evidence of its existence, and revealed the marriage of tranquility, majesty and mercy as the ideal marriage. Even when these principles did not come together and the spouses robbed each other by heart, they did not find it suitable to continue a forced marriage, made divorce legitimate, and showed how this should be done.

Keywords: Islamic Law, Islamic Family Law, Talaq, Nushuz, Arbitrator, Divorce Procedure.

Giriş

Bu yüzyılın son çeyreğinde İslâm dünyasının farklı bölgelerinde olduğu gibi ülkemizde de boşanmaların gözle görülür bir şekilde arttığı, boşanma sebeplerinin zordan basite doğru evrildiği, boşama konusunda İslâm'ın öngördüğü prosedür ve ahlaka çoğu kere riayet edilmediği, boşanan tarafların genelde birbirine husumet beslediği artık acı bir gerçek olarak ortada durmaktadır.

Evliliği ve aile kurmayı teşvik eden ve kurallarını net ve hatta diğer konulara göre daha ayrıntılı olarak düzenleyen Kur'ân, prensip olarak boşamayı teşvik etmemekle birlikte belli bir prosedür ve ahlaki ilkeler dahilinde caiz görmektedir. Hz.

Peygamber'in, "Allah'ın en hoşlanmadığı helal, boşamadır"¹ mealindeki hadisi, boşanmanın evliliğe göre taşıdığı olumsuzlukların baskın olmasına yönelik olabilir. Zira evlilik başlangıç, boşanma ise sonuçtur. Mutluluk algısı ve bunu sağlayan değerler, milletlere ve kültürler göre farklılık arz etse de,² evlilik potansiyel olarak zihinlerde mutluluk vesilesi, boşanma ise prensip olarak mutsuzluk, kavga ve huzursuzluk kaynağı olarak algılanır. Evlilik belli hedefleri ve iyilikleri hatta faydaları gerçekleştirmek maksadıyla başvuru olan bir işlem olduğu halde boşanma, bu hedef ve hayallerin gerçekleşmemesi üzerine başvuru olan olumsuz ve çıkar yol veya çare olabilmektedir. Gerek yaşatmış olduğu hayal kırıklıkları gerekse diğer olumsuzluklar sebebiyle boşanma genelde istenmeyen, ürkütücü, iç açıcı olmayan ve sevimsiz bir eylemdir. Bazen rahmet yönü olsa da genel olarak boşanmanın zahmeti rahmetine, mefsedeti maslahatına daha baskın olabilmektedir. Bu yüzden bizim kültürümüzde evlenmek "yuva kurma" gibi olumlu ve sıca, boşanma ise "yuvanın yıkılması ve dağılması" gibi olumsuz ve sevimsiz bir kelime ile ifade edilmektedir. Hatta evliliği ifade etmek için son asırda Batı kültüründen mülhem olarak yaygın olarak kullanılmaya başlanan, "dünya evine girme" ifadesi bize ait değildir. Çünkü bu ifade, yuva kurmak, aile oluşturmak gibi tabirlerin taşıdığı ağırlığı ve sorumluluğu ihtiva etmemektedir. Evliliği dünya evine girme olarak algılayan zihniyet ve bu yolla dünya evine giren kişi boşandığı zaman bu evden çıkmış olur ve boşanmak da o kadar ağır bir eylem olarak kabul edilmez. Fakat evliliği yuva kurmak ve aile oluşturmak olarak telakki eden bir düşünceye göre boşanmak, yuvanın yıkılması ve ailenin dağılması olarak telakki edileceğinden ayrılmak ve boşanmak o kadar da kolay değildir.

I. Nikah/Evlenme ve Talâk/Boşanma Terimleri ve İslâmi Düşüncede Bunlara Verilen Anlamlar

A. Nikah/Evlenme

İslâm hukukunda evlenmeyi ifade eden ve evlilik hukukunu düzenleyen özel bölüm "nikah" kavramıyla ifade edilir. Terim olarak nikah, dinen aralarında evlenme engeli bulunmayan bir kadın ve erkeğe karşılıklı hak ve vazife anlayışına dayalı olarak beraber yaşama, birbirlerinden meşru şekilde yararlanma hakkı veren bir akit olarak

¹ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), "Talâk", 3; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), "Talâk", 1.

² Türk ailesinde mutluluk algısı ve bunu besleyen değerler hakkında bk. Yadigar Aluş - Suzan Selçukkay, "Türk Ailesinde Mutluluk Algısı ve Değerleri", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2015), 151-175.

tanımlanabilir.³ Bazı tanımlarda, “karşılıklı yararlanma” ifadesine de yer verilmeden şöyle bir tanım yapılmıştır: “Usûl ve kavâid-i şer’iyye vechi ile izdivacında mâni-i şer’îleri olamayan bir kadın ile bir erkeğin izdivaç ve ictima’ hususunu iltizâm ve taahhüt etmeleridir.”⁴ Nikahın klasik kaynaklardaki tanımı genel olarak şöyledir: Kasden (iradi olarak) cinsel yararlanma üzerine yapılan bir akittir.⁵ Biz nikahın klasik dönemlerdeki tanımı ile günümüz ahval-i şahsiyye kitaplarındaki tanımı arasındaki farkı ve sebepleri konusunda çalışmanın kapsamını aşmaması amacıyla ayrıntıya girilmeyecektir.

Bilmen’in ifadesiyle, nikah akdi ile aile teşekkül eder, bir erkek ile bir kadın arasında birtakım haklar teessüs ederek bunların birbirinden meşru surette istifadeleri caiz olur.⁶

İslâm’da nikah, dini tarafı da olan medeni bir akittir.⁷ Bu akit, hem medeni ve hukuki bir işlem hem de bir ibadettir. Akit yönüyle nikah tarafların hak ve hukukunu koruma altına alırken, ibadet yönüyle kişi kendisini meşru olmayan ilişkilerden korumuş ve neslini devam ettirmiş olur. Bu yüzden bazı İslâm alimleri nikahın ibadetlere daha yakın kabul edildiğini ve evlenmenin, sırf ibadet niyetiyle bekar kalmaktan daha üstün olduğunu ifade etmişlerdir.⁸ Hatta nikahın dindeki yerini ve önemini anlatmak

³ Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *el-Ahvâlu’ş-şahsiyye* (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1950), 18; Muhyiddin Abdulhamîd, *el-Ahvâlu’ş-şahsiyye* (İstanbul: el-Mektebetü’l-İrşad, 2018), 40; Abdülvehhâb Hallâf, *Ahkâmü’l-Ahvâli’ş-şahsiyye fi’ş-şeriatil-İslâmiyye* (Kuveyt: Dâru’l-Kalem, 1990), 15.

⁴ Muhammed Bahâuddin, *en-Necâh fi ahkâmi’n-Nikah* (İstanbul: Tevsi-i Tıbbât Matbaası, 1332), 4.

⁵ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr* (Kahire: 1970), 3/186; İbrahim Halebî, *Mülteka’l-ebhur* (İstanbul: Şifa Yayıncılık, 2018), 187; Abdurrahman Cezîrî, *el-Fıkhu ale’l-mezâhibi’l-erba’a* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 4/7-8. Tanımdaki “kasden” kaydı, cariyeye ile hür kadını birbirinden ayırmak içindir. Zira cariyeye satın alındığı zaman hizmet asıl cinsel yararlanma tali bir şeydir ve onu satın alan bedenine de sahip olur. Hür kadını nikahlayan ise onu satın almış olmayacağından bedenine sahip olmaz sadece cinsel yararlanma hakkı elde eder. (Bk. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 3/186-187; Mehmet Zihni, *Nimetü’l-İslâm* (Diyarbakir: el Mektebetü’l-İslâmiyye, 1393), 2/12-13; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve İstılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970), 2/4, 14.

⁶ Bilmen, *Kâmus*, 2/5.

⁷ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1986), 1/236-237; Musa Carullah, *Hatun*, haz. Mehmet Görmez (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 87; Muhyiddin Abdulhamîd, *el-Ahvâlu’ş-şahsiyye*, 40; Ahmet Akgündüz, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012), 2/242.

⁸ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1993), 4/193-194; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 3/184-185; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûfî, *Keşşâfu’l-kinâ’an metni’l-iknâ’* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1982), 5/6-7; Ahmed Zühdi, *el-Mecmuatu’z-zühdiyye fi ahkâmi’d-diniyye* (İstanbul: Matbaa-i Osmanîye, 1311), 2/4.

için, “Bizim için Hz. Âdem’den itibaren günümüze kadar meşru kılınmış, cennette de devam edecek iki ibadet vardır, bunlardan biri nikah diğeri ise imandır”⁹ denilmiştir.

B. Talâk/Boşanma

Dilimizde, “boşama” sözcüğü ile ifade edilen ancak Arapça sözlüklerde hissi ve manevi bir kayıttan kurtulmak manasına gelen, “talâk” kelimesi terim olarak, kullanılan özel ifadelerle nikah bağının derhal veya gelecek bir zamanda çözülmesi ve nikah akdinin sona erdirilmesidir.¹⁰

İslâm hukukçuları nikahı yani evlenip yuva kurmayı nimet, talâkı yani boşanıp ayrılmayı küfrân-ı nimet (nankörlük) olarak değerlendirmişlerdir.¹¹ Onlara göre nikah, din ve dünya maslahatına vesile olması sebebiyle bir maslahat akdidir. Boşama ise bu maslahatı iptal edip onu mefsedete çeviren bir eylemdir.¹² Ancak taraflar anlaşamayınca da, Hanefî mezhebi gibi özellikle kadının hâkime başvurarak boşanma talebinde bulunmasına yönelik boşanma sebeplerini oldukça sınırlı tutan¹³ mezhepler olsa da, talâk özellikle karşılıklı anlaşmazlık durumunda bir çözüm ve çıkış yolu olarak meşru görülmüştür.¹⁴ Zira huy ve mizaç olarak uyumsuzluk ve anlaşmazlık yaşayan eşlerin evliliğini, şartları zorlayarak devam ettirmek, nikahtan beklenen hikmet, maslahat ve rahmeti gerçekleştirilmeyecektir. Böyle bir evlilik artık nimet ve rahmet olmaktan çıkıp zahmete dönüşeceğinden çekişmelerin, karşılıklı yıpranmaların uzamasından ve huzursuzluklara sebep olmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Din ve dünyanın maslahatını temin için akdedilen Nikah, bunların örselenmesine ve taraflara işkence olmaya

⁹ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr* (Beyrut: Yayıncı, 2002), 177. Haskefi'nin yer verdiği bu ifade İbn Âbidîn tarafından, nikâhın dünyaya ait bir akit olması ve sonuçlarını dünyada meydana getirmesi cennette ise neslin çoğalması gibi sonuçların olmayacağı yönüyle eleştirilmektedir. Bk. Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Husamuddin b. Muhammed Salih Farfur vd., (Dımaşk: Dâru's-Sekâfe ve't-Türâs, 2000/1421), 8/7.

¹⁰ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 8/234; Cezîrî, *el-Fıkhü ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 4/156; Bilmen, *Kâmus*, 2/175.

¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/3.

¹² Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 4/208.

¹³ Hanefî mezhebi kadının boşanmayı talep etme sebeplerini kocada varlığı kanıtlanan cinsel kusurlarla sınırlamıştır. Diğer mezhepler ise bu konuda daha geniş davranmıştır. Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin Hanefî mezhebi haricindeki mezheplerden hüküm alıp maddeleştirdiği hususlardan biri de tefrik sebepleridir. Bk. Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 269-270; Komisyon, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, haz. Orhan Çeker (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016), md. 119-131. Bu konuda bir değerlendirme için bk. Mehmet Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 1985), 116-122; a.mlf. *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Hars Yayıncılık, 2005), 310.

¹⁴ Bk. Muhyiddin Abdulhamîd, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 375; Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 310.

başlayınca da maslahat evliliğin devamında değil bitirilmesinde olur.¹⁵ Bu yüzden İslâm, boşamayı yasaklayan, boşamayı tamamen serbest bırakan veya boşamayı hâkim kararına bağlayan sistemlerin¹⁶ karşısında kendine özgü bir yöntem oluşturmuş ve boşanmaya dair bir prosedür ve adap belirlemiştir. Bu sistemde evlilik ebediyet üzerine ve ömür boyu devam etmesi hedeflenen bir akittir. Ancak ölüm, erkeğin kadına verdiği özel hakkın (tefviz) kullanılması yoluyla boşama, dinden çıkma, kadının teklif edip vereceği bir bedel üzerinde anlaşılma evliliğin kadının talebi ve kocanın rızasıyla sona erdirilmesi (muhâle'a) gibi sebeplerle evlilik gerektiğinde sona erdirilebilir.¹⁷

İlgili ayetlerin¹⁸ ve hadislerin¹⁹ ifadelerinden anlaşıldığına göre nikah akdi sünnet bir akittir. Talâk ise bu sünneti ortadan kaldıran ve vacibin yerine getirilmesini elden kaçıran bir tasarruftur. Bu sebeple prensip olarak talâkın haram ve mekruh olması gerekir. Ancak tarafların uslanması, kararlarını yeniden gözden geçirmesi ve devam etmesinde problemler olacaksa bunlardan da tarafların kurtulması için boşamaya ve boşanmaya ruhsat verilmiştir. Bunun için de bütün boşama haklarının bir anda kullanılıp ilişkinin bir anda bitirilmesi yerine dönüşlü (ric'î) boşama tercih edilerek tarafların zaman içerisinde sağlıklı karar vermeleri hedeflenmiştir. Buna göre evlilik yuvasında problem çıkaran, uyum göstermeyen ve huysuzluk yapan şayet kadın ise ayrılık acısı ve ızdırabı onu uslandıracak, tövbe edecek, pişmanlık duyacak neticede kocası ona döndüğünde de uyum gösterip kendisine çekidüzen verecektir.²⁰ Erkek hakkında da durum aynıdır.

Evlilik sadece karı-kocadan oluşan iki bireyi ilgilendirmeyip ailenin diğer bireylerine kadar uzanan etkiler taşıdığından boşanma da aynı şekilde olumsuzlukları bakımından tarafları aşmakta ve aileleri etkileyen sonuçlar doğurmaktadır.

Eşler arasında sakinlik, meveddet ve rahmet meydana getirmesi gereken evlilik bu temel fonksiyonlarını ve hedeflerini gerçekleştiremeyip nefret, zahmet ve

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/3; el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 4/208.

¹⁶ Boşanmanın tarihi ve ilgili sistemler için bk. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Boşanma Sebepleri Tarihi, Kilise Hukuku ve Hukuk Politikası Bakımından Umumî Surette Tetkiki* (İstanbul: İÜHF Yayınları, 1940); Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Aile Hukuku* (İstanbul: Nurgök Matbaası, 1965), 2/117; Halil Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1976), 16; Abdurrahman Sabunî, *Medâ hüriyyeti'z-zevceyni fi't-Talâk* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1968), 28; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1995), 337-341.

¹⁷ Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 340-341.

¹⁸ en-Nisâ 4/3, en-Nûr 24/32, er-Rûm 31/21.

¹⁹ İbn Mâce, "Nikah", 1. Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmiu's-sahîh*. (Bulak: y.y., 1311), "Savm", 10, "Nikah", 2, 3; Ebû Dâvûd, "Nikah", 1.

²⁰ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 4/208.

düşmanlığa dönüştüğünde, boşanmak kaçınılmaz ve kurtuluş çaresi haline geldiğinde İslâm bu yolu açık tutmuştur. Ancak boşanmanın meydana getireceği hasarları asgariye indirmek için birtakım prosedürler ve ahlaki esaslar getirmiştir.

Kur'ân ayetleri ve onların birinci elden ve en yetkili açıklaması olan sünnet dikkatle incelendiğinde İslâm'da boşamanın bir adap, ahlak ve prosedürü olduğu görülmektedir. Ancak evli taraflar ve özellikle de erkek tarafı zaman zaman içinde bulunduğu şartlar ve halet-i ruhiye sebebiyle bütün haklarını, sünnete, adaba ve ahlaka da uygunluğuna bakmadan bir anda kullanma ve ilişkiyi dinen bitirme yoluna giderek sıkıntıya düşmektedir. Erkeğin bu şekilde aceleci davranmasının birçok sebebi olabilir ancak dini boşama şeklinin mer'î hukukta bir yerinin ve ahlaktan başka bir müeyyidesinin olmasının da bu konuda önemli bir sebep olduğu düşünülebilir.

Boşama konusunda mer'î laik hukukların getirdiği süreçler ve prosedürler ve onların meydana getirdiği problemler bir yana, Müslümanların Kur'ân'ın, Sünnet'in ve bu iki kaynağa dayalı olarak geliştirilen İslâm hukukunun sunduğu prosedürü, ahlak ve adabı takip etmemesinin de meydana getirdiği birçok problemle karşı karşıya kalınmaktadır. Zira ilgili naslar boşamayı hoş karşılamasa da şartlar gerektiğinde buna imkân vermekte ancak boşanan tarafların birbirini hırpalamasına, hukuklarının örselemesine ve hısım iken hasım olmasına müsaade etmemektedir. Söz konusu naslar, kaçınılmaz hale gelen boşamanın belli bir adaba uygun olarak yapılmasını ve karşılıklı haklara riayet edilmesini istemekte, ayrılmanın güzellikle olması gerektiğini emretmektedir.

Evliliği sona erdirmenin birçok yolu olsa da biz bu makalede özellikle şiddetli geçimsizlik sebebiyle huzursuzluk üreten evlilikte kadının da rızasıyla erkek tarafından yapılan boşama yoluyla evliliğin sona erdirilmesi konusundaki prosedür, adap ve ahlak ilkeleri üzerinde duracağız. Makalede, ilgili ayetler detaylı ve yeteri kadar da açık olduğundan, doğrudan Kur'ân'dan hareket edilecek; gerekli görüldüğünde ilgili hadislere yer verilip bazı yorumlar konusunda tefsirlere müracaat edilecek ve fikhî görüşlere yer verilecektir.

II. Kur'ân'da Boşanma Aşamaları

Öncelikle şunu ifade edelim ki, Kur'ân bazı ayetlerde²¹ evliliği teşvik etmiş hatta zaman zaman bu konuda emir kipi kullanmıştır. Bir ayet ise evliliği teşvik etmekle birlikte evlenen kimselerin yoksul olmaları durumunda Allah'ın lütfuyla onları zengin kılacığı net bir şekilde ifade edilmiştir. İlgili ayet şöyledir: “Sizden bekâr olanları,

²¹ Bk. en-Nisâ 4/3, 25; en-Nûr 24/32.

kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir."²² Bu ayetin öncesinde ve sonrasında erkek ve kadınların iffetlerini korumaları emredilmiş, söz konusu ayette ise iffeti korumanın bir yolu olarak evlilik emredilmiştir. Buna karşılık Kur'ân hiçbir ayette boşamayı teşvik etmemiş hatta onu geciktirmek ve bir anlamda zorlaştırmak için birtakım ilkeler koymuş, boşamayı prosedüre bağlayarak safhalara ayırmıştır. Buna göre sekinet, meveddet ve rahmet getirmesi ümidiyle yapılan,²³ huzur dolu mukaddes bir yuvaya dönüşmesi hedeflenen evliliğin, yaşanan ilk olumsuzluk sebebiyle birden sona erdirilmesi ve yuvanın hemen yıkılması yerine bazı aşamaların takip edilmesi istenmiştir. Bu aşamaları kısaca dört madde halinde, şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Aşama: Eşlerin Birbirinden Hoşnutsuzluk Belirtileri Üzerine Tahammül ve Hoşgörünün Tavsiye Edilmesi

İnsanlar arası diğer ilişkiler gibi aile hayatında eşler arasındaki ilişkiler de inişli çıkışlıdır. Yüce Allah bizzat son peygamber Hz. Muhammed'in (s.a.v) aile hayatından bir kesit vererek eşlerinden bir kısmıyla yaşadığı probleme dikkat çekmiştir.²⁴ Dolayısıyla anlaşmazlığın çıktığı, bazı hoşnutsuzlukların görüldüğü ilk safhada ve hoş gitmeyen bazı eksikliklerin tespit edildiği ilk zamanlarda hemen boşama yolunu seçip aile yuvasını dağıtmak doğru bir davranış olarak görülmemiş; bunun yerine eşlerin birbirine tahammül etmesi ve bazı kusurları hoş görmeleri tavsiye edilmiştir. Hatta hoşlanılmayan hususta bilinmeyen birçok hayır olabileceği de ifade edilmiştir.²⁵ Şu ayet bize bu hususu

²² en-Nûr 24/32.

²³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 3/214.

²⁴ Bk. et-Tahrîm 66/1-5.

²⁵ Bu ayetin tatbiki sadedinde Zileli Muharrem Efendi'nin (ö. 1010/1601) Hz. Ömer'in hanımı ile yaşadığı problemi yorumlama biçimi dikkate değer olup şöyledir: Hz. Ömer'e hanımının huysuzluğundan şikâyete gelen bir adam halifenin hanımının daha huysuz olduğunu görünce bu huysuz hanımı boşayıp iyi huylu bir hanımla neden evlenmediğini ve ona tahammül ettiğini sorar. Hz. Ömer de onun yedi hayrını gördüğü için ona tahammül ettiğini söyler ve bu hayırları şöyle sıralar:

a) Allah cefaya sabredenlere hesapsız mükâfât verir.

b) Beni haramdan korur.

c) Emnimdir, ben olmadığım zaman malımı mülkümü korur.

d) Çocuklarımı ücretsiz emzirir, yedirir, besler.

e) Aşçım ve ekmekçimdir.

f) Elbisemi yıkar

g) Söküğümü diker. Mesâlihimde muînimdir, bilmediğimde müşirindir, unuttuğumda müzekkirindir, gurbette enîsîmdir ve celisimdir. Akıllı olan onun bir kötü sözüne sabretmeyip bu iyilikleri zâyî eyler mi?

açıklamaktadır: “Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helâl değildir. Açık bir hayâsızlık yapmış olmaları dışında, kendilerine verdiklerinizin bir kısmını onlardan geri almak için onları sıkıştırmayın. Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur.”²⁶ Bu ayet bağlam gereği erkeklere hitap etse de aslında Kur’ân’ın eşler arası genel üslubu dikkate alınarak aynı tavsiyenin kadına da yapıldığı söylenebilir.

Daha önce birlikte bir hayat yaşamamış olan ve çoğu zaman sınırlı görüşmeler neticesinde ömür boyu beraber olmak üzere nikah bağı ile bir araya gelen eşler, artık hayatın her safhasında beraber olacaklarından; yaratılıştan, örften, kültürden, mizaçlardan, tutkularından, aile yapılarından ve yetişilen çevrelerden kaynaklanan bir takım farklılıkları da aile yuvasına taşımış olurlar. Bu özelliklerin bir kısmında uyum göstermeler de bazılarında farklılaşmaları gayet normal olabilir. Hatta birbirlerine tam alışamadıkları için bazı davranışlarını yadırgayabilir ve zaman zaman hafif şiddette sarsıntı da yaşayabilirler. Bunun çözümü hemen boşanma yoluna gitmek değil, önce birbirini anlamak, anlamlandırmak ve saygı duyulup hoş görülebilecek boyutunu aramaktır. Bu da makul bir süre sabretmeyi ve tahammülü gerektirir. Bu noktada ayet çok önemli bir hususun altını çizerek, “...olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur” buyurmaktadır. Bu nokta, üzerinde düşünmeyi gerektirmektedir. Nitekim hayat tecrübeleri, belli farklılıkların meydana getirdiği gerilimlerin sebep olduğu ilk krizleri başarı ile atlatabilen eşlerin, daha sonra, “İyi ki bu sebeple eşimi terk etmemişim” dediklerini göstermektedir.

2. Aşama: Eşlerin Geçimsiz Tavırları (Nüşuz) Sebebiyle Uyarılmaları

Kur’ân ikinci aşamada geçimsiz tavırlar gösteren eşleri ayrı ayrı uarmakta ve başlamış olan bu evliliğin sürdürülmesini istemektedir. Eşler arasında bazen tahammül, hoşgörü ve anlayış sınırlarını zorlayan ve evliliğin devamını problemlile hale getiren bir takım geçimsiz davranışlar olabilir. Kur’ân bunu, “nüşuz” kelimesiyle ifade etmektedir. “Nüşuz” kelimesi sözlük anlamı itibariyle üste çıkmak, kabarmak, çıkıntı yapmak gibi anlamlara gelmektedir. Nitekim düz bir yerin üzerinde bulunan tümseği ve yüksekliği ifade etmek için bu kelime kullanılır. Bu yönüyle kelime tevazu ve itaatın zıddı olarak da kullanılmaktadır.²⁷ Kelime anlamından hareketle tefsir ve fıkıh kitaplarında “nüşuz”

O kötü sözünden dolayı azap görürken, ben sabrımdan ötürü sevap alırım. (Bk. Zileli Muharrem Efendi, ‘Umdetü’n-nisâ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi bölümü, 562/5) 85-86.

²⁶ en-Nisâ 4/19. Ayrıca bk. el-Bakara 2/231; et-Talâk 65/2.

²⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1405/1984), 2/268; Cemalüddin Yusuf b. Hilâl Safedî, *Keşfu’l-esrâr ve hetkü’l-estâr* (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 1/481.

kelimesine, kadının kocasına itaatsizlik etmesi, serkeş davranması, onu küçümsemesi, ona karşı haksız isyanı, muhalefet edip hep üste çıkmaya çalışması, küslük tutması, istememesi, hiç yanaşmaması, soğuk davranması, inatçılık yapması, yatağını terk etmesi²⁸, kindar davranması, gözünün başkasında olması²⁹, eşini aldatması³⁰ gibi anlamlar verilmiştir.

Bu kadar geniş anlam yelpazesine sahip olan bu kelimenin ayette hangi anlamının kesin olarak kastedildiğini bilmek araştırmaya muhtaçtır. Zira farklı fertler ve davranışlar dikkate alındığında bu davranışların bazen hepsinin bazen de bir kısmının bir kişide bulunması muhtemeldir. Ancak bir hususun altını çizmek gerekir ki, bu davranışlardan hangisi nüşuza sebep olursa olsun, bunun basit ve yüzeysel bir tartışma, serkeşlik, muhalefet ve başkaldırma olmayıp itiyat haline gelen, sıklıkla tekrarlanan bir davranış olması gerekir ki, buna bağlı süreçler takip edilebilsin. Kadından kocaya veya kocadan kadına yönelik nüşuz tarzı davranışların genelde saldırı, manevi şahsiyetini rencide etme ve sürekli örseleme tarzında olduğu ve bunun da önce şiddete sonra da boşanmalara sebep olduğu dikkate alınır, nüşuzun sıradan ve birkaç defa değil süreklilik veya sıklıkla olması gerektiği ifade edilebilir.

Burada ayet evliliğin bir anda bitirilmesi yerine kocanın hanımına ne gibi davranışlar göstereceğini örneklemektedir. Bu örneklerin ve önerilerin sayısı ve sırası her bir olaya göre farklılık arz edebilir. Söz konusu örnek ve öneriler sözlü ikna, nasihat ve öğütte bulunma, bir süreliğine de olsa ayrı kalma ve orantısız bir güç kullanma boyutuna varmayan bir darp olarak ifade edilmektedir.³¹ Bunları da kadının nüşuzuna karşılık duyulan öfke neticesinde onun mukabil bir şekilde cezalandırılması değil, sadece evliliğin devamını sağlayacak ikna çabaları olarak yorumlamak ayetin ruhuna ve

²⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/268; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed ibnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Mısır: İsa el-Bâbî, 1972), 1/417; Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009), 1/506; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), 5/170-171.

²⁹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 751.

³⁰ Hamdi Döndüren, *Ahkâmu'l-Kur'ân Kur'ân-ı Kerim ve Fikhi Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), 2/514.

³¹ Bu ayette geçen darp meselesi çok tartışma konusu yapılmakta ise de, bu mutlak ve genel geçer bir ilke gibi düşünülmüdüğü zaman bir de ayetin korumak istediği maslahat ile beraber düşünüldüğünde bir problem kalmayacaktır. Ayet, nüşuz bağlamında darbu aile yuvasını kurtarmak için bir vasita ve alternatif olarak takdim etmiştir. Şayet şartlar, anlayışlar, örfler değişir darp aileyi kurtarmak yerine dağılmayı hızlandırır o zaman da bu ayet lafziyla değil ruhuyla tatbik edilir. (Söz konusu usul ilkesi için bk. Seyyid Bey, *Medhal* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333), 17. "Bir illet-i gâiyyeye mübteni olan hüküm, ol illetin intifasıyla müntefi olur", Bir fâide-i matlûbenin istihali için meşrû' olan bir hüküm, icrası halinde ol fâidenin zıddını istilzam eder ise bâtil (hükümsüz) olur."

maksadına daha uygun olacaktır. Amaç boşama olsaydı zaten ayette bu süreçler uzatılmadan boşanma yoluna gidilmesi ifade edilebilirdi. Ancak karşılıklı anlaşmazlık, sür-tüşme, restleşme, soğukluk, küskünlük ve öfke sürekli bir itaatsizlik ve husumet meydana getirmişse bu evliliği devam ettirecek bir durum kalmamış demektir. Böyle bir birliktelik, başta evli çiftler olmak üzere, en yakınında bulunan çocuklar ve birinci derece akrabaları sürekli rahatsız edeceğinden ve hısımlık hasımlığa dönüşeceğinden böyle bir evlilik, evlilikten beklenen maslahata da hizmet etmeyeceğinden; bu birlikteliği sürdürmenin bir anlamı kalmayacak ve usulüne uygun olarak sonlandırılması gerekecektir.

Mâtürîdî'nin yaklaşımına göre en-Nisâ suresinin 34. ayetinde kadının kocasına itaatsizlik etmesi yasaklanmış ancak el-Bakara suresinin 228. Ayetinde, “Kadınların vazifeleri olduğu gibi hakları da vardır” buyurularak kocalarının da kendilerine iyi davranmaları emredilmek suretiyle denge kurulmuştur.³²

Nüşuz tarzı davranış, kadından kocasına yönelik olabileceği gibi, kocasından hanımına yönelik de olabilir. Zira bu kelime karı ve kocadan her biri için kullanılabilen ve eşlerden her birinin diğerinden hoşlanmaması anlamına da gelmektedir.³³ Nitekim Kur’ân da iki ayrı ayette hem erkeğin hanımına karşı nüşuzunu hem de kadının kocasına yönelik nüşuzunu ele almaktadır. Önce Nisa suresinin 34. ayetinde kadının nüşuzu halinde kocanın ne yapması gerektiği şu şekilde ifade edilmektedir: “Allah’ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Sâliha kadınlar Allah’a itaatkârdır; Allah’ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar. (Evlilik hukukuna) baş kaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.”³⁴

Daha sonra Nisâ suresinin 128. ayetinde kocanın nüşuzu şu şekilde ele alınmıştır: “Eğer bir kadın kocasının, kendisine kötü davranmasından yahut yüz çevirmesinden endişe ederse, uzlaşarak aralarını düzeltmelerinde ikisine de bir günah yoktur. Uzlaşmak daha hayırlıdır. Nefisler ise kıskançlığa ve bencil tutkulara hazır (elverişli) kılınmıştır. Eğer iyilik eder ve Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan haberdardır”.³⁵

³² Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 3/204.

³³ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/171.

³⁴ en-Nisâ 4/34.

³⁵ en-Nisâ 4/128.

Ayette geçen, “Nefisler ise kıskançlığa ve bencil tutkulara hazır (elverişli) kılınmıştır” kısmı üzerinde biraz durmak gerekir. Karşılıklı anlaşmanın tavsiye edildiği bu ayetin altı çizilen bu kısmı, tarafları karşılıklı olarak fedakârlık yapmaya, bazı haklardan vazgeçmeye ve bazı şeyleri acı da olsa yutmaya davet etmektedir. Zira sulh ancak bu durumda gerçekleşebilir. “Şuh” kelimesi hırs, cimrilik, kıskançlık gibi anlamlara gelmektedir. Herkes kendi hakkını sona kadar ve tastamam alıp başkasının hakkını ise noksan almasına meyyaldır. Bu, insan yapısının bir gerçeğidir. Ancak sulh için bu gerçeğin biraz dışına çıkmak gerekir.³⁶ Taraflardan her biri ben haklıyım ve hakkımı tam olarak isterim der de karşı tarafı hiç düşünüp empati yapmazsa sulha ulaşılamaz. Onun için ayetin sonunda, “Eğer iyilik eder ve Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız” buyurularak tarafların her ikisi iyilik yapmaya davet edilmektedir ki, sulhun sonu budur.

3. Aşama: Yapıcı Yaklaşım Sahibi Yakın Akrabaların Devreye Sokulması (Hakeme Müracaat Safhası)

Eşlerin birinci safhada ifade edilen çabalarının evliliğin sürdürülmesi için yetersiz kaldığı durumlar olabilir. Bu durumda İslâm hemen boşanma yoluna gidilmemesini ve yapıcı yaklaşım sahibi, iyi niyetli akrabaların devreye sokulmasını istemektedir. İlgili ayette şöyle buyurulmaktadır:

“Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin. İki taraf (hakemler ve evli taraflar) arayışı düzeltmek isterlerse, Allah da onları uzlaştırır. Şüphesiz Allah, hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdardır.”³⁷

Ayete baktığımızda ilk etapta şu hususların ifade edildiğini görmekteyiz: Kur’ân evliliğin hemen bozulmasını istemeyip aksine devamını arzulamaktadır. Bunun için de yaşadıkları sorunları aşma hususunda birbirine yetmeyen eşlerin yardımına aileleri katmakta ve onlara da evliliğin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi noktasında görev ve sorumluluk yüklemektedir. Bu noktada, “Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz” ifadesi çok anlamlıdır. Öncelikle “şikâk” ifadesi olayın iki tarafını temsil eden karı-kocadan her birinin diğerine karşı problem çıkardığına işaret etmektedir. Sorun bu hale gelince de dengeyi sağlamak ve âdil ve doğru bir sonuca ulaşmak için karı-kocanın yakınları göreve çağrılmaktadır. Zira yetki sahiplerine, bütün müminlere³⁸, hâkimlere³⁹ ve akrabalara sorumluluk yükleyen bu ifade, yakın akrabaların meseleye kaygı duymadan uzaktan bakmalarını ve “iki kişinin kendi arasında olan olay bizi ilgilendirmez...”

³⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’ân*, 5/60.

³⁷ en-Nisâ 4/35.

³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’ân*, 3/212.

³⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/269; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/426; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi'l-Kur’ân*, 5/175.

gibi bir anlayışla hareket etmelerini engellemektedir. Akl-ı selim sahibi, iyi niyetli ve yapıcı davranış gösterebilecek yakın akrabaların problemlili hale gelmeye başlayan evliliğe müdahale etmesini davet eden bu ayet, İslâm aile hukukunda, “hakeme başvurma” şeklindeki önemli ve işlevsel bir kurumun hayata geçirilmesi sonucunu doğurmuştur.

Ayette öngörülen hakemliğin hedefine ulaşabilmesi için hakemlere ait bir takım temel şartlar da zikredilmiştir. Genel olarak hakemlerin bu işin tabiatına uygun olarak âdil, basiret sahibi, tecrübeli ve dini bilgi sahibi olmaları gerekir.⁴⁰ Bunlar yanında hakemlerin başka özelliklerine de ayette işaret edilmiştir. Bunlardan biri, hakemlerin bir taraftan değil de her iki taraftan yani karı-kocanın ailelerinden veya tarafların onaylayacakları ve ıslah konusunda ehil olan kimselerden⁴¹ tayin edilmesidir. Bu şart, hakemlerin meseleye tek taraflı yaklaşımlarını, dengeyi bozucu bir davranış içine girmemeleri ve objektif bir tavır alabilmeleri amacına yöneliktir. Yine hakemlerin aile içinden ve her iki taraftan seçilmelerinin bir diğer anlamı ve önemi, aileden olan hakemlerin tarafların halini daha iyi bilmesi, tarafların onlara müracaatının daha kolay ve elverişli olması⁴², özel hukukun bir dalı olan aile meselelerinin mahkeme salonu gibi resmi kamusal bir ortama taşınmadan ve belirli sınırları aşıp dillere düşmeden aile sıcaklığı içinde halledilmesi amacına yöneliktir. Elbette bu hakemlik, “kol kırılır yen içinde kalır” anlayışından hareketle, ihtilafı kimse duymasın kabilinden daha derin ihtilaflar yaşanıp evlilik hayatı sürdürmeye imkânı kalmayan eşleri zorla bir arada tutma amacına yönelik de değildir. Zira, “aman başkaları duymasın...” anlayış ve hassasiyeti bir yere kadar doğrudur ve normaldir. Hakemler de tam bu noktada devreye girmektedir. Ancak ihtilaf ve anlaşmazlık çok derinleşmiş ve evlilik hayatının devamına imkân kalmamışsa, bu evliliği zorla devam ettirmek zulmü kamufle etmek ve köklü anlaşmazlığı sürekli yen içinde bırakmak anlamına gelir. Halbuki, İslâm’ın evlilikten maksadı, asla tarafların birbirinin onurunu zedeleyen, hayatlarını çekilmez hale getiren, farklı şeyler hatırına çekilmez ve zulüm dolu bir hayatı devam ettirmek değildir. “Evli taraflardan biri diğerine zulmettiği zaman zâlim taraftan mazlum tarafın hakkı alınır ve nikah akdi devam eder” şeklindeki bir anlayışı kabul etmeyen Mâlikî âlim İbnü’l-‘Arâbî (543/1148) şöyle bir yaklaşımda bulunur: “Bu, kâsır bir bakıştır ve ancak malî akitlerde düşünülebilir. Bedene ait akitler ise ancak ittifak, ülfet ve iyi geçinme ile tamamlanır. Bunlar olmayınca akdi devam ettirmenin bir manası kalmaz. Bu durumda maslahat tarafların ayrılmasındadır...”⁴³ İbnü’l-‘Arâbî’ye göre bu durumda ayrılma, nikahın maksadı olan anlaşma (ülfet)

⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/175.

⁴¹ Cemâlüddîn Yûsuf b. Hilâl b. Ebî’l-Berekât es-Safedî, *Keşfu’l-esrâr ve hetkü’l-estâr* (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 1/483.

⁴² İbnü’l-‘Arâbî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/426.

⁴³ İbnü’l-‘Arâbî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/425.

ve iyi geçinme hususuna hâle meydana gelmesi sebebiyle olur.⁴⁴ Bu şekilde bir evlilik başta evli tarafları her bakımdan yıpratacağı gibi, varsa o evdeki çocukları ve eşlerin yakın akrabaları başta olmak üzere onları tanıyan herkesi bir şekilde huzursuz edecektir. Bu da evlilikte sakinlik, rahmet ve meveddetin oluşmadığı anlamına gelmektedir ki böyle bir evlilik İslâm'ın teşvik ettiği ve hedeflediği bir evlilik değildir. Nitekim hakemlikle ilgili ayette kullanılan “فان خفتم شقاق بينهما” ifadesi evli çiftlerin tek parça iken iki parçaya ayrılması; her birinin ayrı baş çekmesi anlamına gelmektedir.⁴⁵ O zaman öngörülen hakemliğin hedefi, bahsedilen olumsuz boyutlara ulaşmamış olan basit ihtilafları büyümeden ortadan kaldırıp sağlıklı bir evlilik hayatına devamı sağlamaktır. Bu mümkün olmayacaksa çıkar yol, usulüne uygun boşanmadır.

Hakemlere ait bir diğer şart da hakemlerin objektif ve yapıcı davranmaları ve gerçekten tarafların arasını düzeltme ve aile yuvasının yıkılmasını engelleme niyeti taşımalarıdır. Ayetin, “İki taraf (arayı) düzeltmek isterlerse, Allah da onları uzlaştırır” kısmı bu hususa işaret etmektedir. Bu ayette geçen, “arayı düzeltmek isterlerse” kısmı, tarafların arayı düzeltmek istemeleri şeklinde anlaşıldığı ve izah edildiği gibi bunun hakemlere yönelik olduğu da söylenmiştir.⁴⁶ Yani araları bozulan tarafların aralarını düzeltme gayretlerinin istenen sonucu vermesi için hem tarafların düzeltmeyi talep etmesi hem de araya giren hakemlerin bu düşünceye sahip olması gerekir. Ancak hakemlik olayının istenen sonucu vermesi için hakemlerin yapıcı davranış içine girmeleri yanında evliliklerinde problem yaşayan tarafların da arayı düzeltme istek ve azminde olmaları büyük önem arz etmektedir. Ayrıca hakemlerin ıslah düşüncesine sahip olmaları, duygusal davranmalarına da engel olacaktır.

Fıkıh doktrininde hakemlerin hukuki konumu ve yetkisi de tartışılmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse: “Hanefîler ve Şafiîlerin çoğunluğu hakemi tarafların vekili olarak konumlandırırken; Malikîler ve bazı diğer Şafiîler ise hâkim olarak konumlandırır. Hanefîler bu anlamda hakemin taraflarla ilişkisini hâkimin devlet başkanıyla ilişkisine benzetir. Zira taraflar, tıpkı devlet başkanının hâkimleri azletmesi gibi diledikleri zaman hakemleri azledebilirler. Buna bağlı olarak hakemin kararı nihâi karar değildir; hâkime konu intikal ederde hâkim isabetli görmezse, bu kararı bozabilir. Zira hakemin kararı bir başka hâkimin kararı gibi bir içtihattan çok sulh mesabesindedir. Diğer grup ise hakemi hâkimin bir temsilcisi gibi telakki ettiğinden kararını bağlayıcı kabul eder.”⁴⁷

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/425.

⁴⁵ Safedî, *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, 1/483.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 3/212-213; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/175; Safedî, *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, 1/483.

⁴⁷ Ahmed Temel, “İslâm Aile Hukukundaki Arabulucu-Hakemlik Uygulamasının Türkiye'de Aile Arabuluculuğuna Muhtemel Katkıları”, *Darulfünûn İlahiyat* 30 (2019), 322.

Sonuç olarak bu noktada Hanefî mezhebinde uyuşmazlık çözümünün tahkim ayağı özenle tarafların iradesine bırakılırken; Malikîler başta olmak üzere diğer fakihler mahkeme merkezli hâkimin başlattığı bir tahkim sürecini esas almıştır.”⁴⁸ Ancak Hukuk-ı Aile Kararnâmesi 130. maddesiyle yaptığı düzenlemede çoğunluğun ve özellikle memleketimizdeki pek çok uygunsuzlukları ortadan kaldıracacağı gerekçesiyle Mâlikîlerin görüşünü esas almış⁴⁹ ve, “Hakemlerin verecekleri hüküm katî ve nâkabil-i itirazdır” diyerek hakemlerin kararına itiraz edilemeyeceğini hükme bağlamıştır.

Araları bozulan tarafların sağlıklı bir aile hayatına devam etmesine yardımcı olmak ve aralarını düzeltmek maksadıyla önerilen hakemlik kurumu klasik fıkıh literatüründe ve özellikle Hanefî fıkıh müdevvenatında muhtemelen hakemlerin tarafların vekili konumunda olup⁵⁰ kararının bağlayıcı olmaması sebebiyle⁵¹ fazlaca ele alınmamış olsa da⁵² Hz. Peygamber ve sahabe döneminden itibaren uygulandığı anlaşılmaktadır.⁵³

4. Aşama: Başka Çare Kalmayınca Usulüne Uygun Olarak ve Belli Bir Prosedüre Göre Boşanma⁵⁴

Yukarıda evliliğin devamı için sıralanan eşlerin birbirinden hoşnutsuzluk belirtileri üzerine tahammül ve hoşgörünün tavsiye edilmesi, eşlerin geçimsiz tavırları (nüşûz) sebebiyle uyarılmaları ve yapıcı yaklaşım sahibi yakın akrabaların devreye sokulması (hakeme müracaat), istenen neticeyi vermeyince, geriye tek bir yol ve safha

⁴⁸ Temel, “İslâm Aile Hukukundaki Arabulucu-Hakemlik Uygulamasının Türkiye’de Aile Arabuluculuğuna Muhtemel Katkıları”, 326.

⁴⁹ Komisyon, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, haz. Orhan Çeker, 100.

⁵⁰ Cessâs, Ebû Hanife’yi ve Hanefîleri hakemlerin durumunu bilmemekle itham edenlere reddiyesi için bk. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/270-272.

⁵¹ Bk. Komisyon, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, haz. Orhan Çeker, 99.

⁵² Hakemlik kurumu ilk defa 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nde “Aile Meclisi” adıyla hukuki metinlerde yerini almış ve işlerlik kazanması hedeflenmiştir. Söz konusu kararnamenin esbab-ı mucibe layihasında neden yer verildiği şer’î dayanaklarıyla ortaya konulmuş (bk. s. 99-100), eşlerden birinin boşanma talebiyle mahkemeye başvurusu halinde mahkeme tarafından aile meclisi oluşturulması öngörülmüştür. Kararnamenin 130. Maddesinde şu ifadeler yer verilmiştir: “Zevceyn beyninde niza’ ve şikâk zuhûr edip de tarafeynden biri hâkime müracaat ederse hâkim tarafeyn ailelerinden birer hakem tayin eder. Bir veya iki taraf ailesinden hakem tayin olunacak kimse bulunamaz veya bulunup da hakem olacak evsâfi hâiz olmazsa hariçten münasiplerini tayin eyler. Bu sûretle teşekkül eden aile meclisi tarafeynin ifâdât ve müdâfaâtını tedkik ile beynlerini islâha çalışır. Kâbil olmadığı sûrette kusur zevcede ise beynlerini tefrik eder. Ve zevcede ise mehir tamamı veya bir kısmı üzerine muhâlaa eyler. Hakemler ittifak edemezler ise hâkim evsaf-ı lâzimeyi hâiz diğer bir heyet-i hâkemiyye veya tarafeyne karâbeti olmayan üçüncü bir hakem tayin eyler. Hakemlerin verecekleri hüküm kat’î ve nâ-kâbil-i itirazdır”.

⁵³ Bk. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/270-271; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/423-424.

⁵⁴ Konuyla ilgili benzer yaklaşımlar için bk. Hamza Aktan, “Kur’ân’a Göre Boşanma Prosedürü”, *Dini Araştırmalar* 5/14 (Eylül-Aralık 2002), 5-16.

kalmaktadır ki, o da usulüne göre ve belli bir prosedüre göre boşanmaktır. Bu usul Kur’ân’da genel ve özlü (mücmel) prensipler şeklinde ifade edilirken sünnette ve bu iki kaynağı esas alan fıkıh müdevvenatında daha detaylı olarak ifade edilmiştir. Zira Kur’ân’ın özlü (mücmel) olarak ifade ettiği hususların en yetkili ve birinci derecede açıklaması sünnet tarafından yapılmakta, fıkıh âlimleri ise bunları uygulanacak kurallar haline getirmektedirler. Kur’ân’ın usulüne uygun boşama konusunda ortaya koyduğu özlü prensipler, “dönüştürme boşama”, “iyilikle serbest bırakma” ve “iddet”tir. Bu üç prensibin ortaya konulmuş olması da aslında evliliğin ani kararlarla, sonuçları iyi düşünülmeden, getirisi ve götürüsü iyi hesap edilmeden sona erdirilmemesi maksadına yöneliktir.

III. Kur’ân, Sünnet ve Fıkıhta Boşanma Prosedürü ve Ahlakı

Şimdi de Kur’ân, Sünnet ve fıkıh literatüründe boşanma prosedürünün ve ahlakının nasıl ele alındığını ve bu konudaki prensipleri ele alalım.

A. Kur’ân’a Göre Boşanma Prosedürü ve Ahlakı

1. Nüzul Sırasına Göre Talâk/Boşama Ayetleri, İçerdikleri Temel Konular, İlkeler ve Mesajlar⁵⁵

1) Bakara 2/228:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَضْنَ بَأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ

“Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah'ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helal olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler. Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

Ayetin ele aldığı temel konular şunlardır:

a) Boşanmış kadınlar başka bir evlilik yapmadan üç âdet veya temizlik süresince (kurû') iddet beklerler. İddet meselesi Talâk suresinin 1. ayetinde, “Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde onları iddetlerini dikkate alarak (temizlik halinde) boşayın ve iddeti sayın. Rabbiniz olan Allah'a karşı gelmekten sakının. Apaçık bir hayasızlık yapmaları

⁵⁵ Burada yoğun olarak boşama ayetleri Bakara suresinde olduğu için nüzul açısından bu suredeki ayetler esas alınmış et-Talâk, el-Ahzâb ve et-Tahrîm surelerindeki ilgili ayetleri ise ilgili oldukları yerlere yerleştirilmiştir.

dışında onları (bekleme süresince) evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz kendine zulmetmiş olur. Bilemezsin, olur ki Allah, sonra yeni bir durum ortaya çıkarır” şeklinde ifade dılmıştır.

Ahzab 49. ayette de, “Ey iman edenler! Mümin kadınları nikahlayıp, sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur” buyurularak sırf nikah akdi yapıp dokunulmadan boşanan kadınların iddetinin olmadığı ifade edilmektedir.

b) Boşanmış kadınlar hâmile iseler bunu gizlememeleri gerekir.

c) Şayet ıslah/arayı düzeltmek ve barışmak istiyorlarsa, yani birbirlerine iyi davranıp zarar vermeyecek ve karşılıklı hukuka riayet edeceklerse,⁵⁶ başkasıyla evlenmektense, geri dönüp evliliğe devam etmeleri için eski kocaları daha uygundur.

d) Kadınların vazifelerine denk, makul ve meşru ölçülere göre hakları da vardır. Erkeklerin ise kadınlar üzerinde bir derece fazla hakkı mevcuttur.

Ayet, evli kadın ve erkek arasında hak ve vazife dengesi kurmuş, iyi davranma, karşılıklı saygı ve saygı gösterme konusunda her iki tarafı da dengeli davranmaya davet etmiştir. Boşanmaları durumunda, erkeğin hanımına dönmeme hakkı olduğu gibi, anlaşma, uyum ve muhabbet olacağına inanmadığı sürece⁵⁷ kadına da kocasına dönmeme hürriyeti tanınmıştır. Ailenin reisliği, sorumluluğu ve mali külfetleri prensip olarak erkeklere ait olduğundan onlara bir derece fazlalık tanımıştır. Ancak bu derecenin hak mı yoksa sorumluluk ve fedâkârlık mı olduğu bu ayette net değildir.⁵⁸ müfessirlerin konuyla ilgili farklı yorumları vardır.⁵⁹ Mesela Zemahşerî (ö. 538/1144) bu ifadeyi, “Hak ve fazilette fazlalık vardır. Bir görüşe göre, kadın erkeğin nail olduğu lezzete nail olur, ancak kadını kollayıp gözettiği ve maslahatları için harcamada bulunması sebebiyle erkeğin bir üstünlüğü vardır”⁶⁰ şeklinde yorumlamıştır. Bu, fiziki yapısı ve yüklendiği sorumluluklar gereği biraz daha fedâkar olmak şeklinde

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 2/67.

⁵⁷ Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs* (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 6/416.

⁵⁸ Karşılıklı hakların bu ayette net bir şekilde açıklanmadığını ifade eden bazı müfessirler, örnekledikleri birtakım ayetlerde ve sünnette konunun netleştiğini anlatmaktadır. (İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/188-189).

⁵⁹ Bk. Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mi'e âye mine'l-Kur'ân*, nşr. İsaiah Goldfeld (Filistin: Şifa Amr, 1980), 176-177; Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 2/68-69; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/513; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/188-189; Muhammed Ali Sâyis, *Tefsîru âyâti'l-ahkâm*, thk. Naci Soydan (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002), 1/260-261.

⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/272.

yorumlanabileceği gibi, tüm bu ağır yük ve sorumlulukların getirdiği gerginlik ve yorgunluk karşısında ona biraz daha anlayış gösterilmesi olarak da yorumlanabilir. Ancak müfessirler kadına şiddet uygulamayı, tahakküm etmeyi, aşağılamayı asla bu kapsamda bir hak ve üstünlük olarak görmemiş ve zarar görmemeyi kadının hakkı olarak kaydetmişlerdir.⁶¹

2) Bakara 2/229:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“(Dönüş yapılabilir) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek ya da güzellikle bırakmaktır. (Evlilikte) tarafların Allah’ın belirlediği ölçüleri koruyamama endişeleri dışında kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şeyi geri almanız sizin için helal olmaz. Eğer onlar Allah’ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur. Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır. Sakın bunları aşmayın. Allah’ın koyduğu sınırları kim aşarsa onlar zalimlerin ta kendileridir.”

Ayetin genel muhtevası şudur:

a) (Dönüş yapılabilir) boşama iki keredir.

b) İki boşamadan sonra kadınlar ya iyilik/makul ölçülere riayet edilerek evlilik birliği içinde tutulur veya güzellikle yani boşama âdab ve prosedürüne riayet edilerek serbest bırakılır. Bu konu Bakara 231. ayette de, “Ya onları iyilikle (ma'rûf) tutun yahut iyilikle bırakın” şeklinde geçmektedir. Aynı zamanda Ahzâb suresinin 28 ve 49. ayetlerinde boşanmış veya boşanacak kadınların, “İyilikle serbest bırakılması” emredilmektedir.

c) Allah’ın koyduğu kurallara uymamalarından korkulmadığı sürece (boşama esnasında) kadınlara verilen mehirlerden hiçbir şeyi geri almak helal olmaz. Yani hul’ yoluna başvurmak normalde câiz değildir ancak kadınların Allah’ın kurallarına uymamasından endişe edilirse kadından boşamak için bir meblağ (muhâlaa’ bedeli) almakta bir vebal yoktur.

Nisâ suresinin 20-21. ayetinde bu konuya şu şekilde işaret edilerek verilen mehrin geri alınmaması gerektiği üzerinde durulur:

⁶¹ Bk. Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru'l-hamsi mi'e âye mine'l-Kur'an*, 177; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/509, 511; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/188; Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis*, 6/416.

وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَأَنْتُمْ إِحْدِيهِنَّ فَغَطُّوا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً

“Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. İftira ederek ve açık günaha girerek mi verdiğinizizi geri alacaksınız? Hem, siz eşlerinizle birleşmiş ve onlar da sizden sağlam bir söz almış iken, onu nasıl (geri) alırsınız?”

d) Bunlar Allah'ın kesin kurallarıdır ve çiğnenmemelidir, çiğneyen zâlimdir.

3) Bakara 2/230:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَيْثُ تَنَكَحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

“Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla Nikahlanmadıkça ona helal olmaz. (Bu koca da) onu boşadığı takdirde onlar (kadın ile ilk kocası) Allah'ın koyduğu ölçüleri gözetebileceklerine inanıyorlarsa tekrar birbirlerine dönüp evlenmelerinde bir günah yoktur. İşte bunlar Allah'ın, anlayan bir toplum için açıkladığı ölçüleridir.”

Ayetin muhtevasında şu hususlara dikkat çekilmektedir:

a) Üçüncü boşama hakkını kullanan kişinin boşadığı kadın, başka birisiyle evlenip yine usulüne uygun olarak boşanıp ya da kocası ölürse; talâk ya da ölüm iddeti beklemeden eski kocasına dönemez.

b) Şayet ikinci koca bu kadını boşar ve eski eşiyle Allah'ın koyduğu sınırlara riayet edeceklerini düşünürlerse artık yeniden birbirlerine dönüp evlilik hayatına devam etmelerinde bir sakınca yoktur. Bu sınırların ne olduğuna dair aşağıda bilgi verilecektir.

4) Bakara: 2/231:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَحوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَاراً لِيَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًّا وَاذْكُرُوا أَنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ لِيُعْظَمَ عَلَيْكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın. Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın. Bunu kim yaparsa kendine zulmetmiş olur. Sakın Allah'ın ayetlerini eğlenceye almayın. Allah'ın üzerinizdeki nimetini, size öğüt vermek için indirdiği Kitab'ı ve hikmeti hatırlayın. Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”

Ayetin ele aldığı hususlar şunlardır:

a) Boşanan kadının bekleme süresi (iddet) tamamlandığında ya onunla yeniden evlenip makul ve meşru ölçüler içerisinde evlilik hayatına devam edilir veya söz konusu ölçülere yani boşama adab ve prosedürüne riayet edilerek serbest bırakılır.

b) Boşanan/boşanmak isteyen kadını zarara uğratmak maksadıyla ve hakları çiğnensin diye zorla nikah altında tutulmaz.

Ayetin bu hususun altını çizmesi ve bu ilkeyi koyması pekçok hikmete mebnidir. Zira kalplerdeki aşk yani Allah vergisi karşılıksız sevgi, muhabbet ve meveddet bitmiş ve evlilik üç temel fonksiyonu olan sekinet, meveddet ve rahmeti oluşturamayacak bir hal almışsa, onu zorla sürdürmeye gerek yoktur. Çünkü bu duruma gelmiş bir evliliği sürdürmek rahmete değil zahmete, adalete değil zulme yol açar. Kadına böyle bir davranışı reva gören aslında kendisine de zulüm ve haksızlık etmiş olur. Aynı zamanda bu, Allah'ın ayetlerini alaya almak anlamına gelir. Zira Yüce Allah, boşanma aşamasına gelmiş kadınların ya ma'rûf ölçülere göre nikah altında tutulmasını veya iyilikle serbest bırakılmasını emretmektedir. Bu prosedürü takip etmeyip sırf kadına zarar vermek, ona zulmetmek ve serbest bırakarak belki de daha mutlu olacağı yeni bir evlilik imkânından onu alıkoymak tam anlamıyla bir zulümdür. Aynı zamanda aslında olması gereken mutlu bir evlilik hayatı sürdüremediği halde şeklen böyle bir hayatı varmış gibi içi boş bir evliliğe devam etmek, Allah'ın ayetlerini alaya almak anlamına gelir. Bu noktada Allah'ın verdiği nimetler ve öğüt vermek üzere indirdiği Kitâb ve hikmet hatırlanmalı ve Allah'a karşı gelmekten sakınılmalıdır.

Bu konuyu tamamlar mahiyette olmak üzere, Tahrîm suresinde Hz. Peygamber'in aile hayatıyla ilgili olarak ve Hz. Peygamber üzerinden, kadın sebebiyle mağdur edilmiş eşe şöyle hitap edilmektedir: *"Olabilir ki, onun (mağduriyet yaşayan erkek eşin) sizi boşaması halinde Rabbi ona, sizin yerinize daha iyi eşler verir..."*⁶² Ayet aynı zamanda evlenilecek eşin taşınması gereken temel özellikleri de, *"...Allah'a tam teslim olmuş, mü'min, saygılı, tövbeli, ibadetli, oruçlu, dul ya da bekâr eşler..."*⁶³ şeklinde sıralamaktadır.

Ayetin sebab-i nüzulü ile ilgili rivayetlerden birine göre Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in bâkire olarak evlendiği tek eşi olmakla övünüyor ve bu özelliği çok önemsiyordu.⁶⁴ Allah diğer özellikler bulunduktan sonra bunun çok da önemli olmadığına işaret etmektedir.

⁶² et-Tahrîm 66/5.

⁶³ et-Tahrîm 66/5.

⁶⁴ Buhârî, "Nikah", 9. Ayrıca bk. Ayşenur Şimşek Ergül, "Hz. Sevde ve Hz. Âişe Özelinde Hz. Peygamber'in Eşlerinin Birbirleriyle Olan İlişkileri", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 10 (Temmuz-Aralık 2021), 8-9.

5) Bakara 2/232:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ آزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında aklın ve dinin gereklerine uygun olarak güzellikle anlaştıkları takdirde, eşleriyle (yeniden) evlenmelerine engel olmayın. Bununla içinizden Allah’a ve ahiret gününe iman edenlere öğüt verilmektedir. Bu sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Allah bilir, siz bilmezsiniz”.

Ayet şu hususların altını çizmektedir:

a) Boşanmış olan kadınlar boşanma sürelerini (iddet) tamamladıkları zaman, aralarında gönülden bir anlaşma (rıza) olduğu zaman eski kocasına tekrar dönüp evlilik hayatına devam etmesine engel olunmamalıdır. Bu husus Bakara suresinin 228. ayetinde, “...şayet eski kocaları arayı düzeltmek (ıslah) istiyorlarsa onlara dönmek daha hayırlı ve uygundur” şeklinde ifade edilmiştir.

b) Bu öğütler, Allah’a ve ahirete iman eden kimselere verilmektedir. Şayet bir kimse Allah’a ve ahirete inanıyorsa bu öğütleri tutar ve ona göre hareket eder. En pak ve temiz olan da bu ölçülere riayet etmektir. Bu işin bizim gerçekten yararımıza olan tarzını biz değil ancak Allah bilir. Bizim bir meselenin mahiyetine ve sonucuna, hayrımıza olup olmayacağına dair bilgimiz sınırlı; Allah’ın bilgisi ise sınırsızdır. Biz birçok konuda bildiğimizi zannederiz ancak çoğu kere yanılırız. Allah ise gerçekten her şeyi hakkıyla bilir ve asla yanılmaz. Zira O’nun bilgisi her şeyi kuşatır,⁶⁵ hiçbir şey O’nun bilgisinin dışına çıkamaz.⁶⁶

6) Bakara 2/233:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُبْرِئَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تَضَارُّ الْوَالِدَةَ وَلَا يُؤْلَدُ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِضَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تُسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler. Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur. Hiç kimse gücünü aşan bir şeyle yükümlü kılınmaz. Ne ana çocuğu yüzünden zarara uğratılsın ne de babası (çocuk kendinden olan erkek) çocuğundan dolayı zarar görsün. Kendisine miras kalan kimseye de benzer yükümlülük vardır. Ana baba karşılıklı danışarak ve anlaşarak

⁶⁵ el-Bakara 2/216, 232; Âl-i İmrân 3/66; en-Nûr 24/19.

⁶⁶ Sebe’ 34/3.

çocuğu süttten kesmek isterlerse bundan dolayı onlar için bir sakınca yoktur. Çocuklarınızı sütannelere emzirtmek isterseniz münasip olan ücreti verdiğiniz takdirde sizin için bir günah yoktur. Allah'ın koyduğu kurallara aykırı davranmaktan sakının ve bilin ki Allah yaptıklarınızın tamamını görmektedir.”

Esasen boşanıp emzikli çocuğu olan kadının ve kocasının karşılıklı hukukunu düzenleyen bu ayetin ele aldığı temel konular şunlardır:

a) Boşanan eşler karşılıklı olarak konuşarak ve anlaşarak çocuğu süttten kesmek isterlerse kendilerine bir günah yoktur.

b) Boşanmış kadın, o evlilikten meydana gelen çocuğunu emzirmeye devam ettiği sürece, gücünü aşmayan makul (ma'rûf) ölçülerdeki nafaka babaya aittir. Bu konuda ana, nafaka verilmeyerek veya olması gerekenden az verilerek mağdur edilmeyeceği gibi, baba da olması gerekenden fazla nafaka talep edilerek veya çocuğun ana tarafından imkân varken emzirilmeyerek mağdur edilmez.

c) Çocuk için ideal emme süresi tam iki yıldır. Ancak anne-baba karşılıklı anlaşmak suretiyle çocuğu süttten kesebilirler.

d) Çocuğum emzirilmesi için ücretle süt anne tutulabilir.

e) Bunlar Allah'ın riayet edilmesi gereken kurallarıdır.

7) Bakara 2/236:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

“Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. (Bu durumda) -eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere- onlara, aklın ve dinin gereklerine uygun olarak mut'a verin. Bu iyilik yapanlar üzerinde bir borçtur.”

Ayetin ele aldığı temel konular şunlardır:

a) Henüz gerdeğe girmeden veya mehir tayin etmeden nikah akdi yapılmış kadınları boşamakta bir günah yoktur.

b) Bu durumdaki kadınlara, gönüllerini almak ve onların incinen gururlarını bir ölçüde tamir etmek amacıyla imkân dahilinde ve makul ölçülerde bir ödeme yapılmalıdır. Bu husus Ahzâb suresinin 49. ayetinde, “Ey iman edenler! Mümin kadınları nikahlayıp, sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda,

onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda onlara mut'a verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın” şeklinde ifade edilmiştir.

8) Bakara 2/237:

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehin yarısı onlarındır. Ancak kadının ya da nikah bağı elinde bulunanın (kocanın, paylarından) vazgeçmesi başka. Bununla birlikte (ey erkekler), sizin vazgeçmeniz takvaya (Allah’a karşı gelmekten sakınmaya) daha yakındır. Birbirinize iyilik yapmayı da unutmayın. Şüphesiz Allah yaptıklarınızı hakkıyla görendir.”

Ayetin düzenlediği temel konular şunlardır:

a) Nikah akdi yapılmış, mehir de belirlenmiş olan kadınlar, gerdeğe girmeden önce boşanırlarsa, mehin yarısına hak kazanırlar. Ancak kendileri veya nikah bağını elinde bulunduran erkek karşılıklı fedakârlıkta bulunur da, kadın hakkından yani hak ettiği yarım mehirden vazgeçer veya koca, yarım mehirle yükümlü olduğu halde fedakârlık yapıp tam mehir verirse durum değişir.

b) Her iki tarafın bağıшта ve fedakârlıkta bulunması yani erkeğin tam mehir vermesi veya kadının yarım mehir hakkından vazgeçmesi sorumluluk bilincine (takvâ) daha uygundur.

c) Bu tür bir evlilik akdi yapıp sonra fiili birliktelik yaşamadan ayrılan taraflar birbirine karşı lütufkâr davranmalıdırlar.

d) Allah her yapılanı hakkıyla bilir.

Yukarıda boşama ile ilgili bütün ayetler ele aldıkları temel konularla birlikte sunulmuş oldu. Bu ayetler içerisinde özellikle boşama prosedürüne, ahlak ve adabına işaret eden bazı ayetlerin bulunduğu dikkat çekmektedir. Bunlar Bakara 229 ve 231, Ahzâb, 28 ve 49. ayetleridir. Bu ayetlerde kullanılan kavramlar, boşamanın davranışsal olarak nasıl yapılacağını özel kavramlarla ifade etmekte ve bir ölçüde de boşama sonrası davranışın nasıl olması gerektiğine de işaret etmektedir. Şimdi bu konu üzerinde biraz duralım ve belirtilen ayetlerde geçip boşama prosedürüne ve adabına doğrudan etki eden iddet, *imsâk bi ma'rûf* (امساک بمعروف), *tasrîh bi ihsân* (تسريح باحسان) ve *hudûdullah* ifadelerini kısaca açıklayalım.

a. İddet:

İddet, boşanma veya kocasının vefatı gibi sebeplerle evliliği sona eren kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken ve bizzat Allah tarafından açıkça ayetlerde beyan edilen süre anlamına gelmektedir. Cahiliye döneminin aile hukuku konusundaki açmazlarından ve kadın aleyhine işleyen uygulamalarından biri, bir kimsenin bir kadınla istediği zaman boşanıp evlenmesi ve boşanmış kadına belirli bir sürenin tayin edilmemesi idi. Zira İslâm öncesi Arap toplumunda kocası ölen kadının bir yıl yas tutması hâkim bir gelenek olsa da boşanmış kadının iddet beklemesi gerekli görülmezdi. Kur’ân bu haksız uygulamayı ortadan kaldırarak boşanmış ve kocası ölmüş kadınların yeni bir evlilik yapabilmesi için belli bir süre beklemesini emretmiştir. Bu süreyi de örfe havale etmeyerek ve yoruma açık bırakmadan rakamsal olarak belirlemiştir. Bu arada kocasından boşanan kadının eski kocasına dönmesine de imkân tanıyarak boşama ve boşanma hakkını iki ile sınırlamış; üçüncü boşamadan sonra eski kocaya dönmeyi, farklı bir prosedüre bağlayarak biraz daha zorlaştırmıştır.

İddetin hikmeti, fonksiyonu ve bağlayıcılığı konusunda yapılan şu özet yoruma biz de katılıyoruz:

“Evliliğin sona ermesinin ardından kadın için getirilen iddet yükümlülüğü, ilk planda kadının önceki kocasından hamile olup olmadığının anlaşılması ve böylece nesebin karışmasının önlenmesi amacına yönelik bir tedbir gibi görünür. Ancak iddet ric’î talâkta kocaya, bâin talâkta iki tarafa birden yeniden düşünme imkânı vermesi, kadını etrafında oluşabilecek kötü zan ve niyetlere karşı koruması, evliliğin kocanın ölümüyle sona ermesi halinde ölen kocanın hâtırına saygı ve yuvaya bağlılığı simgelemesi, kadının yeni bir hayata ve muhtemel bir evliliğe kendini hazırlamasına imkân vermesi gibi başka önemli amaç ve hikmetler de taşır. İddet aile bağını koruyucu, evlilik kurumunun önemini hatırlatıcı bir işleve de sahiptir. Böyle olunca iddetin sadece hamileliğin tespiti ve nesebin karışmasının önlenmesi amacıyla sınırlandırılması doğru olmaz ve bu konuda Kur’an’da öngörülen süreler dinin taabbudi nitelikte hükümlerinden sayılır. Dolayısıyla kadının hamile olup olmadığının tıbben anlaşılabilirdi belirtilerek iddet beklemeye artık gerek bulunmadığı ileri sürülemez.”⁶⁷

⁶⁷ Halil İbrahim Acar, “İddet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/466-471.

b. İmsâk bi ma'rûf (امسك بمعروف) ve tesrîh bi ihsân (تسريح باحسان):

Müfessirler Bakara suresi 229, 231. ayetlerinde geçen ve kısaca iyilikle (Nikah altında) tutma veya güzellikle salma şeklinde tercüme edilebilecek olan bu iki ifadeyi farklı şekillerde yorumlamışlardır. Söz konusu yorumları şu şekilde özetleyebiliriz:

Öncelikle şunu ifade edelim ki, Bakara suresi 229. ayet, evlilik ve boşanma konusunda cahiliye dönemindeki bir yanlış uygulamayı tashih etmek üzere nâzil olmuştur. Zira o dönemdeki yaygın uygulamaya göre insanlar, istedikleri kadar bir kadını boşayıp ve ona zulmetmek için istedikleri kadar da geri dönerek tekrar aile hayatı yaşamaya devam ederlerdi. Ayet bunu yasaklayarak boşama hakkını ve boşanmış eşlerin birbirine dönme hakkını sınırlandırdı. Bunun için de “iddet” adı verilen bir süre tayin etti.⁶⁸ Böylece evliliğin sıradan, ciddiyetsizlikten uzak, sadece gönül eğlendirmek için başvuru bir kurum olmayıp aksine ciddiyet, samimiyet, kararlılık gerektiren bir müessese olduğunu ortaya koymuş oldu. Muhtemelen, “Üç şeyin ciddisi de şakası da ciddidir: Nikâk, boşama ve köle azadı” ifadesi de bu anlayışı ve ciddiyeti sağlama bağlamında bir müeyyide olarak varit olmuştur.⁶⁹

Bakara suresi 229. ayette, “Boşamanın iki defa olduğu, bundan sonra, ya evliliğin iyi bilinen örfe (ma'rûf) göre sürdürülmesi ya da iyilikle ayrılık yoluna gidilmesi; kesin ayrılık kararı verilirse, kadının mehir, çeyiz eşyası, kendisine ait mal, para vb. şeylerin ona verilmesi ancak koca ayrılmak istemediği takdirde, kadının bazı mali haklarından vazgeçerek (muhâlâ'a ile) boşanmayı kolaylaştırması gerektiği”⁷⁰ ifade edilmektedir.

Konumuz açısından daha da dikkat çekilmesi gereken hususlardan biri şudur: Her iki ayet de boşamanın anlık bir karar şeklinde olmamasını, tek bir seferde gerçekleşmemesini ve bunun zamana yayılmasını ifade etmektedir. Yine her iki ayet boşamanın belli bir ahlakının, adabının ve prosedürünün olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bakara 229. ayet, “Boşama iki keredir” derken, zımnem dönüşlü bir boşamaya da kapı açmakta ve taraflara kararlarını yeniden gözden geçirme konusunda uzun sayılabilecek makul bir süre tanımaktadır. Şayet bu süre sonunda eşler karşılıklı yanlışlarını anlamış, eksiklerini görmüş, aralarında muhabbet olduğu ortaya çıkmışsa evliliğe devam etmelerini, aksi olmuşsa ve bu evlilik Allah'ın aile düzeni için koyduğu kanunları (hudûdullah) ihlal edecek boyuta gelmişse, bu durumda da iyilikle

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 3/126; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Kâhire: Mektebetü Nehzati'l Hadisiyye, 1965), 1/281; Şihabüddin Ahmed b. Mahmud es-Sivasî, *Uyûnu't-tefâsîr*, thk. Bahattin Dartma (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2006), 1/113.

⁶⁹ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 2/77.

⁷⁰ Döndüren, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/483.

ayrılmalarını önermektedir. Her iki ayetin üzerinde durduğu hususlardan biri, evliliğin zulüm aracı haline getirilmemesidir. Zira Rûm suresinin 21. ayetinde sayılan evliliğin hedef, maksat ve maslahatları arasında zulüm ve baskı asla yer almamakta; aksine evliliğin sekînet, meveddet ve rahmet üretmesi üzerinde durulmakta ve sağlıklı evlilik bunlar üzerine kurulmakta ve devamı da bunlara bağlanmaktadır. Bu anlamda Bakara suresinin 231. ayeti manidar ifadeler taşımakta ve açıkça kadınların zulmetmek için zorla nikah altında tutulmalarını yasaklamaktadır. Bir diğer ifadesinde de bunun Allah'ın ayetlerini alaya almak anlamına geleceğini ifade etmektedir ki bu da son derece önemlidir. Yani ayette sağlıklı, huzurlu ve muhabbetli olması gereken bir evliliği, zulüm ve baskı ile devam ettirmeye çalışmak ve sanki muhabbet varmış gibi göstermek veya iyilikle tutup veya güzellikle serbest bırakmak varken tersini yapmak⁷¹ adeta Allah'ın evlilik düzeni ile ilgili ayetlerini alaya almak olarak kabul edilmiştir.

Şimdi “İmsâk bi ma'rûf” ve “tesrîh bi ihsan” ifadeleri ile ilgili yorumlara gelince:

İlk müfessirlerden biri olan Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) bu iki ifadeyi “Allah'ın emrettiği gibi, onları iyilikle tutun veya mehir ve gönüllerini hoş etmek için hediye (müt'a) verme konusunda güzel davranın ta ki iddetlerini tamamlasınlar”⁷² şekilde yorumlamıştır.

Ayetlerde geçen bu ifadelerin birinci boşamadan sonraki aşamaya yönelik olarak yorumlanması da mümkündür. Ancak müfessirler bu ifadelerin daha çok ikinci boşamadan sonraki aşamaya ait olduğunu söylemişlerdir.⁷³ Çünkü dönüşlü boşamayı iki ile sınırlayan ayetin devamında, “Başka bir eşle evlenmeden artık bu kadın o erkeğe helal olmaz” denildiğine göre bu ifadeler son aşamayı ve son çareyi ifade etmektedir.

“İmsâk bi ma'rûf/İyilikle tutun” ifadesinde geçen “ma'rûf” kavramı, aklın, sağduyunun ve dinin güzel bulduğu her fiil, adalet, hakkaniyet, iyilik, cömertlik, tatlı dil, iyi davranış gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁴ Buna göre “iyilikle tutmak”, iyi geçinerek, erkeklerin kadınlara yönelik görevlerini yerine getirerek, evlilik hukukuna ve özellikle kadınların haklarına riayet ederek⁷⁵ zarar verme ve şiddet uygulama maksadıyla değil de, ıslah, faydalı olma ve iyi geçinme amacıyla evliliğe devam etmektir.⁷⁶ Yine kadının

⁷¹ Bk. Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru'l-hamsi mi'e âye mine'l-Kur'ân*, 184.

⁷² Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru'l-hamsi mi'e âye mine'l-Kur'ân*, 183-184.

⁷³ Safedî, *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, 2/262-264.

⁷⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2/780-781.

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1273; Muhammed b. Ahmed el-Ğırnâtî İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzil*, thk. Abdullâh el-Hâlîdî (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 1/200.

⁷⁶ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsiru'l-Kebir Mefatihü'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 3/105; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (İstanbul: Dersaadet, ts.), 1/356.

nafaka gibi haklarına riayet ederek, onunla iyi geçinme maksadıyla ve eziyet etmeden ona dönmek ve onu nikah altında tutmaya devam etmek, kadına zarar vermek maksadıyla iddet süresini uzatmamak⁷⁷, şayet ilk boşamadan sonra taraflar birbirinin ayrılıklarına dayanamayacaklarını ve maslahatın evliliğe devamda olduğunu anlarsa⁷⁸ aile hukukuna riayet etmek suretiyle, akıl ve sağduyu ilkelerine uyarak evliliklerine yeniden devam etmektedir.

Burada bazı müfessirlerin⁷⁹ “ma’rûf” kelimesine, aile birliğinin gerekli kıldığı haklar⁸⁰ anlamı verse de bazılarının özellikle erkeklere yönelik olarak evlilik hukukunun ve iyi geçinmenin gerekli kıldığı vazifeleri yerine getirmek üzere onları nikah altında tutmaları anlamını vermeleri son derece manidardır. Burada evlilik birliğinde en önemli kurallardan biri olan hak temelli ilişki yerine vazife temelli ilişki anlayışına dikkat çekilmesi önemlidir. Zira son asırların hak temelli yaklaşımları insanlara ve özellikle kadınlara istediği hakları sağlamak şöyle dursun birçok haktan da onları mahrum bırakmıştır. Halbuki vazife temelli yaklaşım esas alındığında bir tarafın vazifesi aynı zamanda karşı tarafın hakkı olacağından fazla bir sorunla karşılaşılacaktır. Yani eşlerden her biri hakkının peşine düşüp vazifesini unutunca, aile yuvalarında ciddi sarsıntılar kaçınılmaz olmaktadır. Zira karşılıklı anlaşmanın ve muhabbetin sağlandığı ailelerde meydana gelen muhabbet, vazife anlayışını önceleyip beslediği için haklar bunun neticesinde doğal olarak meydana gelmekte ve bunun için ayrı bir mücadeleye hele hele yargı müdahalesine gerek duyulmamaktadır.

Ayetlerdeki bu özel ifadeye verilen anlamlar dikkate alındığında ve ayetler bütüncül bir yaklaşımla okunduğunda Kur’ân’ın iç bütünlüğü, tutarlılığı ve insani değerlere, insan onur ve özgürlüğüne ne kadar önem verdiği gayet güzel bir şekilde anlaşılabilir. Zira hiçbir ayet boşanmak isteyen bir kadının zorla, baskı altında tutularak, haklarından mahrum edilerek, kol kırılır yen içinde anlayışını yanlış uygulayarak, muhabbetin, sekinetin ve rahmetin oluşmadığı bir yuvada devam etmesini istememektedir. Aynı zamanda hiçbir müfessirin ve fakihin de böyle bir yorumu bulunmamaktadır. Zaten Kur’ân, “Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın. Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın. Bunu kim yaparsa kendine zulmetmiş olur. Sakın Allah’ın ayetlerini eğlenmeye almayın. Allah’ın üzerinizdeki nimetini, size öğüt vermek için indirdiği Kitab’ı ve hikmeti hatırlayın. Allah’a karşı gelmekten sakının ve bilin ki Allah her şeyi hakkıyla

⁷⁷ Sivasî, *Uyûnu’t-tefâsîr*, 1/113.

⁷⁸ Sâiyis, *Tefsîru âyâtî’l-ahkâm*, 1/264.

⁷⁹ Mesela bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/273.

⁸⁰ İbn Cüzey. *et-Teshîl*, 1/200; Sivasî, *Uyûnu’t-tefâsîr*, 1/113.

*bilendir*⁸¹ buyurarak açıkça baskı altında ve zorla bir evlilik sürdürmeyi yasaklamakta ve bunu zulüm olarak nitelemenin yanında Allah'ın ayetlerini alaya alma gibi önemli bir manevi müeyyideye de bağlamaktadır.

“Teskîh bi ihsan” ifadesinde geçen “teskîh”, serbest bırakmak, yakasını bırakma, işten atma, özgürlüğüne kavuşturmak, gibi anlamlara gelmektedir. Günümüzde zaman zaman birisiyle beraber olmaktan veya onun müdahalelerinden sıkılan insanların “sal beni” dediğini duymaktayız. Aslında bu kelime bir anlamda da salıp yakasını bırakmak ve üzerinden otoriteyi kaldırmak gibi anlamları da içermektedir. Kelime olarak deveyi bağını çözüp otlaması için serbest bırakmak anlamına gelen bu kelime, istiâre yoluyla nikah bağının çözülmesi anlamında da kullanılmıştır.⁸² Bu bağlamda kadının yeni bir hayat kurmasına ve kendi özgür kararlarını vermesine imkân tanımak olarak yorumlanabilir. “İyilikle serbest bırakmak” ise bazı Mâlikî müfessirler karşı çıkıp hadisi sahih bulmasa da⁸³, müfessirlerin önemli bir kısmı tarafından bir hadise de dayanılarak üçüncü ve kesin boşama ve ayrılık olarak yorumlanmıştır.⁸⁴

Ayette geçen “ihsan” ifadesi ise, gönlünü almak için verilen bir hediye (müt'a) ile iddetini tamamlaması için kadının boşanıp serbest bırakılması,⁸⁵ usulüne uygun olarak ve Kur'ân'ın öğrettiği şekilde kadınların iyilikle ve güzelce serbest bırakılması,⁸⁶ kadının mali haklarının tastamam verilip ayrıldıktan sonra onun kötü olarak anılmaması, olumsuz taraflarının zikredilmemesi,⁸⁷ kalben bağlanmadığı ve ayrılmayı daha hayırlı gördüğü eşinden güzellikle ayrılıp ayrıldığı kadının kusurlarının dillendirilmemesi⁸⁸ şeklinde yorumlanmıştır.

Böylece her iki kavramın açıklamasından ortaya çıkan sonuca göre, ayetler bir takım problemler yaşayıp ayrılma noktasına gelen eşlerin iddet denilen düşünme

⁸¹ el-Bakara 2/231.

⁸² Bk. Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 336; Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1407/1987), 273. Kur'ân'da Nahl suresinin 6. ayetinde serbest otlaması için hayvanların serbest bırakılması bu kelime ile ifade edilirken kelimenin geçtiği diğer ayetlerin tamamı kadının güzellikle Nikah bağından kurtarılıp boşanması anlamındadır. (Bk.el-Ahzâb 33/28, 49).

⁸³ İbn Cüzey. *et-Teshîl*, 1/200; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/191.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 2/69; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/273; Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/262; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/200.

⁸⁵ İbn Cüzey. *et-Teshîl*, 1/200.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/273.

⁸⁷ Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 3/106; Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim Hâzin, *Lübabü't-te'vil fi meâni't-tenzil*, tahk. Abdüsselam Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 1/345; Bursevî, *Râhu'l-beyân*, 1/356.

⁸⁸ Sâyis, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, 1/264.

fırsatını ve Allah tarafından tanınıp belirlenen opsiyonu kullandıktan sonra evliliğe devam kararı alırlarsa, bunu karşılıklı hak ve vazifeleri yerine getirerek, akıl, insaf ve sağ duyu ilkelerine riayet ederek yapacaklardır. Şayet bu noktada olumlu bir sonuca ulaşılır ve yeniden evliliğe devam kararı verilirse, o zaman da önceki koca öncelenmeli ve onunla evliliğe engel olunmamalıdır. Aslında Kur’ân’ın tasvip ettiği, teşvik ve tercih ettiği durum budur. Nitekim ilgili ayetlerde şöyle buyurulmaktadır: “...Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler...”⁸⁹, “Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında aklın ve dinin gereklerine uygun olarak güzellikle anlaştıkları takdirde, eşleriyle (yeniden) evlenmelerine engel olmayın...”⁹⁰ Aksi bir durum olur, aile hayatına devam etmenin iyi neticeler vermeyeceği ortaya çıkar veya sağlam bir şekilde bu öngörülürse eşler, zorla, baskıyla, şiddete başvurarak ve böyle bir amaç taşıyarak evlilik hayatını sürdürmeyeceklerdir. Bu şekilde bir evlilik Allah’ın aile birliği için vaz ettiği değerlere aykırı olduğu için şeklen kurallara uyup huzursuz ve zulüm üzerine devam eden bir aileyi mutlu göstermek Allah’ın ayetleri ile alay etmek anlamına gelecektir.

Şayet taraflar iddet süresince kararlarını ayrılmaktan yana kullanırlarsa yine karşılıklı hak ve vazifelere saygı duyarak, riayet ederek ve insani, İslâmi özelliklerini zedelemeyen medeni bir şekilde evlilik ilişkisini sona erdirecekler, sınırlar emanet olarak kalmak üzere, iki müslüman kardeş olarak hayatlarına devam edeceklerdir. Allah karakterleri farklı yarattığı için aralarında bir uyumsuzluğun olduğunu tecrübe eden bu eşler, sözkonusu durumu anlayışla karşılayıp birbirlerini yıpratma yoluna gitmeyecek ve aklın, adaletin, insafın ve sağ duyunun ilkelerine riayet ederek güzellikle ayrılacaklardır.

Şu hususa da işaret etmek gerekir ki, Bakara suresi 229. ayette iki boşamadan sonra dönülen eşin “ma’rûf” a göre nikah altında tutulması veya “ihsan” ile serbest bırakılması emredilmektedir. Burada eşin yeniden nikah altında tutulmak istenmesi durumunda “ma’rûf”, bırakılmak istenmesi durumunda ise “ihsan” kelimesi kullanılmıştır. Bunun bir hikmete mebni olduğunu düşünen Mâtürîdî gibi müfessirler, birinci aşamda “ma’rûf” kelimesinin kullanılmasının kadının hukukuna işaret ettiğini, bir arada gerçekten yaşayacaklarsa bunun aklın, sağ duyunun ve hukukun öngördüğü ilkelere göre olması gerektiğini, yok ayrılacaklarsa zaten evlilik hukuku biteceği için düşman olmadan, iyilikle, anlaşarak ayrılmalarının daha iyi olacağını söylemişlerdir.⁹¹

⁸⁹ el-Bakara 2/228.

⁹⁰ el-Bakara 2/232.

⁹¹ Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 2/70.

c. Hudûdullah (حدود الله)

Kur'ân'ın birçok ayette olmakla birlikte daha çok aile hukuku, miras ve boşama konularında yer verdiği bu kavram, ilgili konularda Allah'ın koyduğu kesin yasaları ve tabir-i caizse *ilahi kırmızı çizgileri* ifade etmektedir. Bakara 229 ve 230. ayetlerde de bu ifade tekrar edilmekte ve 229. ayette “...Eğer onlar Allah'ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın bunları aşmayın. Allah'ın koyduğu sınırları kim aşarsa onlar zalimlerin ta kendileridir” denilmektedir. Anlaşılan o ki, aile üstün değerleri, karşılıklı hak ve hukuku korumak için öngörölmüş bir kurumdur. Bu değerlere riayet edildiği sürece de devamı esastır. Şayet aile yuvası bu değerleri örseleyecek hale gelmişse, devamında bir anlam kalmamaktadır. Müfessirler bu bağlamda “hudûdullah” kavramını, eşlerin aralarının bozulmadan devam etmesi için belirlenen ilahi yasalar,⁹² muâşeret kuralları,⁹³ evlilik birliğinin gerektirdiği vazife ve haklar⁹⁴ şeklinde yorumlamışlardır. O zaman evlilik bu kıvamda olduğu sürece devam ederse, semereli bir huzur yuvası olur, aksi halde zulüm, baskı ve şiddet üreten bir mekanizmaya dönüşür ki, Yüce Allah'ın böyle bir evliliğe ve aileye rızası yoktur. Dolayısıyla ilahi yasalara göre ve usulüne uygun olarak bu evliliğin sona erdirilmesi gerekir.

B. Sünnette Boşama Prosedürü ve Ahlakı

Burada Kur'ân'ın en yetkin ve doğal tefsiri olan sünnet kaynaklarına baktığımız zaman ayetlerin muhtevalarını teyit edici ve izah edici rivayetlerin bulunduğunu görmekteyiz. Buna göre sünnette yer alan ve bizim ele aldığımız boşama prosedürü ve adabı ile ilgili bilgileri şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Boşama (Talâk) Allah'ın en sevmediği mübah/câiz davranışlardan biridir.⁹⁵

Hadiste boşama ve boşanma Allah'ın en sevmediği helal olarak nitelendirilirken bazı önemli mesajlar verilmiştir. Öncelikle şartlar boşanmayı zorunlu hale getirmişse, boşanmak dinen caiz değildir düşüncesiyle evliliği zorla sürdürmeye çalışmak doğru değildir. Zira maksatlarını gerçekleştirmeyen bir evliliği usulünce sona erdirmek dinin onayladığı bir çözümdür. Ancak bu istenen, teşvik edilen ve hoş karşılanan bir tasarruf

⁹² Sivasî, *Uyûnu't-tefâsîr*, 1/113; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/787.

⁹³ İbn Cüzey. *et-Teshîl*, 1/200.

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/229.

⁹⁵ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 3; İbn Mâce, “Talâk”, 1.

olmayıp mecbur kalınan bir durumdur. Meydana getirdiği olumlu sonuçlara göre olumsuzluklar daha fazladır.

2. Üç talâk hakkını bir anda kullanmak sünnete aykırıdır ve Hz. Ömer'in ilk iki yılına kadar bir anda üç talâk hakkını kullanmak tek talâk sayılmıştır.

Muhammed b. Lebid'den nakledildiğine göre, Resulullah'a bir adamın hanımını üç defa boşadığı haber verildi. Bunun üzerine Hz. Peygamber kızdı, ayağa kalktı ve şöyle dedi: "Ben aranızda olduğum halde Allah'ın kitabıyla dalga mı geçiyorsunuz!"⁹⁶

Ubâde b. Sâmit'ten nakledildiğine göre babası karısını, "Bin defa boşadım" diyerek boşamıştı. Bunun üzerine Ubâde gidip meseleyi Hz. Peygamber'e sormuş o da şöyle buyurmuştur: "Kadın Allah'a isyan içinde (günah işlenerek) üç defa boş olmuş, geriye kalan 997 ise zulüm ve düşmanlık olarak kalmıştır. Dilerse Allah boşayan kimseyi affeder, dilerse ona azab eder."⁹⁷

İbn Abbas'tan nakledildiğine göre, Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir zamanında ve Hz. Ömer'in hilafetinin ilk iki yılında üç talâkı birden vermek bir talâk sayılırdı. Daha sonra Hz. Ömer, "Hiç şüphesiz halk kendilerine mühlet verilmiş olan bir konuda acelecilik gösterdi. Gelin bu konuda onların sözlerini (bir anda yaptıkları üç boşamayı) üç boşama olarak geçerli sayalım" dedi ve bir anda üç talâkla yapılan boşamayı üç boşama saydı.⁹⁸

3. Âdet hâlinde hanımı boşamak sünnete aykırıdır.

Rivayet edildiğine göre, Abdullah b. Ömer, hanımını regl döneminde (hayızlı) iken boşamıştı. Bunun üzerine Hz. Ömer, bu durumu Resulullah'a (s.a.v) anlatmıştı. Resulullah (s.a.v), bu duruma kızmış, sonra da, "O, hanımına geri dönsün. Hayızından temizlenip (tekrar) bir hayız (daha) görüp sonra (tekrar) temizleninceye kadar (hanımını nikahı altında) tutsun. Eğer onu boşamak isterse, temizken (kendisiyle) cinsel ilişkide bulunmadan boşasın. İşte şanı yüce olan Allah'ın, kadınların boşanmasını emrettiği iddet (dönemi) budur" buyurmuştu.⁹⁹

⁹⁶ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali en-Nesâî, *Kitabü's-Süneni'l-Kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmünim (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Talâk", 6.

⁹⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musanneffî'l-hadis* (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmi, 1403), nr. 11339.

⁹⁸ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac, *Sahîh-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, Kahire 2010), "Talâk", 1472.

⁹⁹ Buhârî, "Talâk" 2, 3; Müslim, "Talâk", 1-14; Ebû Dâvûd, "Talâk", 4; Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ammar Tayyar (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2011), "Talâk", 1; Nesâî, "Talâk", 1, 3, 5; İbn Mâce, "Talâk", 3.

Buna benzer bir rivayette şu ifade yer almaktadır: “Ona emret! Hanımına geri dönsün. Ta ki kadın, içerisinde boşadığı hayız döneminden başka yeni bir hayız görene dek (onu nikahı altında) tutsun. Eğer onu boşamak isterse, hayızından temizken (kendisiyle) cinsel ilişkide bulunmadan boşasın. İşte Yüce Allah’ın emrettiği iddet (dönemi) için boşamak, budur.”¹⁰⁰

Rükâne ibn ‘Abdi Yezîd, hanımını bir mecliste üç talâkla boşadı. Daha sonra bu yaptığına son derece pişman olup, hanımına karşı olan hüznünü beyan etti. Resûl-i Ekrem (s.a.v) boşanma hadisesinin nasıl gerçekleştiğini, üç talâkın da aynı anda mı telaffuz edilip edilmediğini sordu. O ise üç talâkın da aynı mecliste gerçekleştiğini söyleyince, “Dön hanımına, al onu sadece bir talâkın düşmüştür”¹⁰¹ buyurdu. Bunun üzerine adam hanımına hemen döndü.”¹⁰² Bu rivayette Rükâne’ye Allah Resulü hanımına dön deyince onun “fakat ben onu üç defa boşadım” demesi üzerine, “biliyorum dön” demesi ve üç defa boşadığı halde “vallahi bir kastetmiştim” demesi önemlidir.

4. Boşamanın şaka ile olanı da ciddi sayılır.

Hz. Peygamber’in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Üç şeyin ciddisi de ciddi şakası da ciddidir: Nikah, boşama ve hanımına geri dönme.”¹⁰³

Bu hadisin sıhhati ve kaynak değeri hakkında farklı yorumlar yapılmıştır.¹⁰⁴ Ancak hadisi delil alan fakihler boşamayı geri alınamaz/feshi kâbil olmayan tasarruflardan saymışlardır. Bunun için boşamanın iradi ve kasdi olanı ile şaka yollu olanı arasında da fark görmemişlerdir. Ancak bu hadis ile ilgili farklı değerlendirmeler de mevcuttur. Evlilik gibi önemli hukuki sonuçları olan bir akdin irade dışı bir davranışla sona erdirilmesini uygun bulmayan bazı âlimler, bu hadisin boşanmayı engellemeye yönelik caydırıcı (terhib) tarzı bir hadis olduğunu, evlilik konularında

¹⁰⁰ Müslim, “Talâk”, 2,3,4.

¹⁰¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İmam Ahmed, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1996), 4/215.

¹⁰² Ebû Dâvûd, “Talâk”, 9-10.

¹⁰³ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/301; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 9; Tirmizî, “Talâk”, 9; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed el-Mısri et-Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-Âsâr* (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1414/1994), 3/98; İbn Hacer el-Askalânî, *Buluğu’l-merâm* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006), 1/233-234.

¹⁰⁴ Hadisin kaynak değeri ile ilgili değerlendirme için bk. Cemil Liv, “Üç Şeyin Şakası Ciddi Ciddisi de Ciddi Hadisin Tahrîci ve Fihî Değerlendirmesi”, *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Kongresi* (Karabük: Karabük Üniversitesi, 2018), 209-223; Cemil Liv, “İslâm Fıkında Zâhiri-Bâtini İrade Ayrımının Hukuki İşlemlere Etkisi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 181-200; Hikmetullah Ertaş, “Fıkha Dair Bir Hadisin İsnad Analizi (Üç Şeyin Ciddisi de Ciddi, Şakası da Ciddidir: Nikah, Talâk, Ricât)”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal* 4/2 (Aralık/December 2020), 215-252.

ciddi davranılmasını sağlamaya ve ihtiyata yönelik olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁵ Mesela çağdaş âlimlerden Karadâvî'nin hadisle ilgili değerlendirmesi şöyledir:

“Bu gibi -râvisi tek kalmış- bir hadisle böylesine önemli bir hüküm konusunda amel etmek câiz olmaz. Zira bu hadis, belirtilen böylesi önemli konularda şakayı ciddi saymak gibi bir prensip ortaya koymaktadır. Halbuki bu, “Ameller niyetlere göredir” vb. hadislerin ortaya koyduğu prensiplere ve fakihlerin naslardan hareketle çıkardığı, “İşlerin hükmü maksatlara göredir” şeklindeki kurala aykırıdır.¹⁰⁶ Aynı zamanda bu, Şâri'in sâbit naslarla unutmaya, hata ve tehdidin sonuçlarını geçersiz saymasıyla da çelişmektedir... Buradan hareketle bazı âlimler nikah, boşama ve bunların dışındaki konularda niyetin dikkate alınmasının zorunlu olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Şevkânî (ö. 1250/1834) bu görüşü Ahmed b. Hanbel ve İmam Mâlik'e nisbet etmiştir... Hattâbî (ö. 388/998), bu hadisi delil alan âlimler adına şu delili getirmiştir: Bu, evlilik konularında ciddi davranılmasını sağlamaya ve ihtiyata yönelik bir hükümdür. Buna göre şakacının bu işi iradesiyle yaptığını gösteren işaretler olmadığı sürece, Hattâbî'nin söylediği doğrudur. Sonra bu, şakacının boşama ve evliliğinin hukuken (kazâen) geçerli sayılması konusunda kabul edilecek bir görüştür. Ancak işin dîni (diyânî) yönünden yani şaka yoluyla evlilik ve boşama yapanla Allah arasındaki ilişki açısından bakınca, niyet olmadıkça bu işler geçerli olmaz. Bu şakacının bir sözüne bakarak aileleri yıkamayız ve Allah'ın Kur'ân'da “sağlam söz” olarak adlandırdığı bir ilişkiyi bozamayız.”¹⁰⁷

5. Önemli bir sebep olmadan kocasından ayrılan cennet kokusu alamaz.

Boşamanın sevimsiz ve çirkin bir davranış olması kadını da kapsamaktadır. Bunun için Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Önemli bir neden (zarûret) olmaksızın kocasından ayrılmak isteyen bir kadına cennet kokusu haram olur.”¹⁰⁸

6. Eşlerin birbirlerinin hoşlanılan taraflarını dikkate alması tavsiye edilmiştir.

“Bir kimse, hanımına buğzetmesin, kin tutmasın. Onda hoşlanmadığı huylar varsa, ona mukabil, memnun olacağı huylar da vardır.”¹⁰⁹

¹⁰⁵ Bk. Ahmed b. Muhammed Hattâbî, *Meâlimu's-sünen* (Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1933), 3/243.

¹⁰⁶ Karşı görüşte olanların ilgili hadisin bu umumi nasları tahsis ettiği kanaatindedir. (Bk. Ebû İbrâhîm Muhammed b. el-İmâm es-San'ânî, *Sübülü's-selâm şerhu Bülûğü'l-merâm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1995), 3/478.

¹⁰⁷ Yusuf el-Karadavi, *İslâm Fıkıhını Yeniden Okumak*, trc. Abdullah Kahraman (İstanbul: Nida Yayınları, 2012), 78-81.

¹⁰⁸ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 18; Tirmizî, “Talâk”, 11; Nesâî, “Talâk”, 34; İbn Mâce, “Talâk”, 21.

¹⁰⁹ Müslim, “Rada”, 61.

7. Kadını kocası aleyhine kıskırtmak müslüman şahsiyetine aykırı bir davranıştır.

Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: “Kadını kocası aleyhine veya kölesini efendisi aleyhine kıskırtan kimse bizden değildir.”¹¹⁰

C. Fıkıhta Boşama Prosedürü ve Ahlakı

Kur’ân ve sünnetin konu ile ilgili hüküm ve verilerini fıkıh usulü ilkelerine ve mezhep prensiplerine göre yorumlayan İslâm hukukçuları, hükümlerde yer alan din-hukuk ve ahlak birlikteliğini ve birbirinin tamamlayıcı özelliklerini dikkate alarak boşama ahlak ve prosedürüne dair bir takım hükümler belirlemişlerdir. İslâm hukukçularının söz konusu hükümleri incelendiğinde Kur’ân’a, Sünnet’e ve onların korumak istediği maksada uygun hükümler olduğu görülür. Aynı zamanda bu hükümler, Kur’ân ve Sünnet’in en güzel tefsiri mahiyetindedirler. Buna göre İslâm hukukçuları Kur’ân ve Sünnet’in ifade ettiği üzere, boşamanın bir anda olup bitmemesini esas almış, güzel duygularla, ulvi maksatlarla ve belli külfetlerle kurulan aile hayatının sıradan olumsuzluklara hemen feda edilmemesi için boşamayı sünnete uygun olup olmaması ve dönüşlü olup olmaması yönüyle kısımlara ayırmış ve her birinin dini ve hukuki sonuçlarını belirleme yoluna gitmişlerdir.¹¹¹ Ayrıca talâkı dini hükmü bakımından vacip, haram, mekruh, mendup ve caiz kısımlarına ayırmışlardır. Buna göre bir kimse evlilik hukukunu ve evliliğin gerektirdiği sorumlulukları yerine getirmekten aciz olursa boşanmak vacip olur. Boşanmak haram bir işleme, kadına zulüm ve şiddet, baskı ve adaletsizlik yapmaya yol açarsa haram; sebepsiz ve haksız yere yapılırsa mekruh; kadının ahlaksızlık yapması veya kocasından nefret etmesi gibi sebeplerle evli kalmanın faydasız hale gelip evliliğin maksatlarının gerçekleşmemesi gibi durumlarda ise mendup olur.¹¹²

¹¹⁰ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 1.

¹¹¹ Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Bağdadî Kudurî, *Muhtasarü'l-Kudûri fi'l-fıkhı'l-Hanefi*, thk. Kâmil Muhammed Uveyda (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 496-516; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed Alâeddin es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 2/171-186; Ebû'l-Kâsım Nasırüddin Muhammed b. Yusuf el-Hüseyni es-Semerkandî, *el-Fıkhü'n-nafi'* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2000/1421), 2/567-568; Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktasid* (Mısır: Dâru İbn Receb, 2006), 2/59, 62; Şemsüddin Muhammed b. el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Halîl Aytânî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997), 3/404, 439; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 225; Buhûfî, *Keşşâfu'l-kinâ'*, 5/232-233, 239; Cezîrî, *el-Fıkhü ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 4/167; Kadri Paşa, *el-Ahkâmu's-şer'iyye fi'l-Ahvâli's-şer'iyye* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2007), md. 226; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2/175.

¹¹² İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/235 Buhûfî, *Keşşâfu'l-kinâ'*, 5/232-233; Abdurrahman Cezîrî, *el-Fıkhü ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 4/166-167.

Bu konuda yapılan şu yorum meselin özeti mahiyetindedir: “İslâm hukukunda boşama tek şekilde olmadığı gibi, bir anda olup biten ya da yaygın ifadesiyle erkeğin bir tek cümlesi ile gerçekleşen bir mesele de değildir. Her şeyden önce Kur’ân ve Sünnet’in boşamayı özellikle meşru bir sebebe dayanmayan boşamayı teşvik etmemesi ve bu tasarrufun Allah’ın en sevmediği helal olarak nitelenmesi, sorumluluk sahibi Müslümanın vicdanında ahlaki bir müeyyide olarak yer etmiştir. Ancak şartlar gereği bir şekilde boşanma şartları oluşmuşsa bunu gerçekleştirmek de bazı şartlara ve belli bir prosedüre bağlanmıştır. Buna göre boşama (talâk), geri dönüşü mümkün olup olmama ve geri dönüş evliliği sürdürebilmek için yeni akde ihtiyaç bulunup bulunmaması açısından ‘ric’î ve ‘bâin’, Kur’an ve sünnete uygunluk açısından ise ‘sünnî’ ve ‘bid’î’ kısımlarına ayrılmıştır.”¹¹³

1. Ric’î talâk: Erkeğin yeni nikah akdine gerek kalmadan iddet süresi içinde eşine dönebildiği boşamadır. Bu boşamada eşlerin evlilik ilişkileri gerilmekle birlikte tamamen kopmamakta, evliliğin bir takım hukuku devam etmekte ve taraflar iddet süresi içerisinde istedikleri zaman sözlü ifadeyle veya fiili davranışlarıyla evlilik hayatına devam edebilmektedirler. Bu boşama çeşidinin aile yuvasını korumaya, yeniden kurmaya, kırılan gönülleri tamir etmeye ve tarafların kararlarını gözden geçirmelerine matuf olduğu bir gerçektir. Zira bir arada bulunmanın evliliğin devamını sağlayacağı ümidiyle bu şekildeki bir talâkla boşanan kadına “süknâ” denilen mesken ve barınma hakkı tanınır iddet süresince kocasının evinde veya onun gösterdiği evde kalması gerekli kılınmıştır. Detayda farklı görüşler olsa da İslâm hukukçuları ilgili naslardan hareketle genel olarak iddet süresi içinde kadının nafaka ve süknâ hakkı bulunduğu hükmetmişlerdir.¹¹⁴

2. Bâin talâk: Evliliği kesin olarak sona erdiren ve tekrar bir araya gelebilmeleri için yeni nikah akdinin gerekli görüldüğü boşamadır. Bâin talâk küçük bâin (ayrılık) ve büyük bâin olmak üzere iki kısma ayrılır. Talâk sayısının bir veya iki olması halinde buna küçük ayrılık (beynûnet-i suğrâ) denir. Böyle bir ayrılık neticesinde taraflar ister iddet süresi içinde isterse iddet bitiminde yeni nikah akdiyle tekrar bir araya gelebilirler. Talâk sayısının üç olması durumunda meydana gelen ayrılığa büyük ayrılık (beynûnet-i kübrâ) adı verilir. Böyle bir ayrılık meydana geldiğinde kadın normal şartlarda, usulüne uygun ve meşru yollarla başka bir erkekle evlenip boşanmadan eski kocasıyla yeniden nikahlanamaz. Üç talâktan sonra eski karı kocanın tekrar evlenmesini sağlamak amacıyla kadının başka bir erkekle yaptığı hileli ve anlaşmalı evliliğe “hülle”

¹¹³ Acar, “İddet”, 21/466.

¹¹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 3/680.

denilmektedir. Böyle bir evlilik ve bu hilenin tarafları Hz. Peygamber tarafından lânetlenmiştir.¹¹⁵

3. Sünnî talâk: Sünnî talâktan maksat, mubah olması ve azarlamayı gerektirmemesi demektir. Yoksa sünnî talâk sevap olan talâk değildir. Zira, “En hoşlanılmayan helal olan boşama” bir ibadet değildir ki, sevap getiren bir eylem olsun.¹¹⁶ Buna göre sünnî talâk, erkeğin hanımını temizlik dönemi içerisinde cinsel ilişkide bulunmadan bir kere ric’i talâkla boşamasıdır.¹¹⁷ Sünnî talâk bir ihtiyaçtan dolayı yapıldığı için söz konusu ihtiyaç için bir kere boşama yeterlidir.¹¹⁸ Bu boşama şekline “sünnî” denilmesinin sebebi, Allah ve Resulü’nün emrine¹¹⁹ yani Kur’ân ve Sünnet’in öngördüğü prosedür ve adaba uygun olması sebebiyledir. Zira Kur’ân’da, “Kadınları boşayacağınızda onları iddetlerini gözeterek boşayın”¹²⁰ buyurulmuştur. Hanımını adet döneminde boşayan Abdullah b. Ömer’in durumunu babası Hz. Ömer Hz. Peygamber’e sorduğunda ise Resül-i Ekrem Hz. Ömer’e şöyle demiştir: “Ona emret, hanımına dönsün; hanımı temizlenip âdet görünceye ve tekrar temizleninceye kadar onu nikahında tutsun. Bundan sonra dilerse onu tutar, dilerse cinsel ilişkide bulunmadan boşar. İşte Allah’ın kadınların boşanmasında gözetilmesini emrettiği iddet budur.”¹²¹ Bu ayet ve hadis söz konusu talâkın delili sayılmıştır. Boşamada bu prosedüre uyulmasının sebepleri şöylece özetlenebilir: “Kadının ay hali döneminde genellikle meydana gelen bedensel ve ruhsal değişiklikler eşler arasındaki geçimsizliği etkileyebileceğinden boşama gibi ciddi sonuçları olan ve soğuk kanlılıkla düşünülüp kararlaştırılması gereken bir tasarrufun bu devrede gerçekleştirilmesi uygun değildir. Temizlik döneminde olmakla birlikte cinsel ilişkiden sonra vuku bulan boşamanın da evlilik birliğine son verme irade ve kararlılığından ziyade ârizî bir sebepten kaynaklanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Sünnî talâk anlık öfke, ârizî

¹¹⁵ Nesâî, “Zinet”, 25.

¹¹⁶ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2/210.

¹¹⁷ Muhammed b. İbrahim İbnü’l-Münzir, *el-İcmâ’*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dâru’l-Cinân, 1986), 86; Ebü’l-Leys İmâmü’l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Hizânetü’l-fikh*, thk. Selahuddin en-Nâhî (Bağdat: Dirâsetü’l-İslâmî, 1965), 166; Serahsî, *el-Mebisût*, 6/3-4; Alâeddin es-Semerkandî, *Tuhfetü’l-Fukahâ*, 2/171; Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-Şanâ’î*, 4/191; İbn Rüşd, *Bidayetü’l-müctehid*, 2/62; Ebu’l-Hasen Ali b. Hüseyin es-Suğdî, *en-Nütefî’l-fetâvâ*, thk. Selahaddin en-Nâhî (Beyrut-Umman: Müessesetü’l-Risâle-Dâru’l-Furkân, 1984), 204; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/236-237; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadir*, 3/466; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2/210-212;

¹¹⁸ Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-Şanâ’î*, 4/191.

¹¹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/236.

¹²⁰ et-Talâk 65/1.

¹²¹ Buhârî, “Talâk”, 1.

duygu ve düşüncelerin etkisi altında sonradan pişmanlık duyulacak adımlar atılmasını ve aile yuvasının dağılmasını önlemek için alınan tedbirlerden biridir.”¹²²

Hanefîler ayrıca sünnî talâkı, kadına verdiği eziyetin boyutuna¹²³ ve sünnete uygunluğunun derecesine göre ahsen (daha iyi) ve hasen (iyi) kısımlarına ayırmışlardır. Ahsen talâk, kişinin hanımını ilişkiye girmeden ve âdetli değilken bir kere dönüşlü olarak boşamasıdır. Hasen talâk ise, kişinin âdetli olmayan hanımını ilişkiye girmeden, her temizlik döneminde bir kere dönüşlü boşamasıdır.¹²⁴ Bir talâkın hasen olması bid'i olmasına, ahsen olması ise hasen olmasına nazaranıdır. Yoksa talâklar haddi zatında ibadet olmadıklarından sevap getirmezler. Ancak bir kötülükten ve bir fenalıktan kurtulmak amacıyla meşru bir dairede yapılan bir talâk, dini ve ahlaki bir gayeye yönelik olduğundan bunun sevap getirmek manasında sünnet olması ve bu bakımdan dolayı olarak hasen ile nitelendirilmesi de düşünülebilir.¹²⁵

4. Bid'î talâk: Sünnî talâkın zıddı olan bu boşama, erkeğin, hanımını âdetli veya lohusa iken veya temizlik döneminde cinsel ilişkide bulduktan sonra boşamasıdır.¹²⁶ İster aynı mecliste ister ayrı meclislerde olsun aynı temizlik dönemi içinde hanımı birden fazla veya bir defada üç talâkla boşamak da bid'î talâk sayılır. Nitekim Hz. Peygamber aynı anda üç talâk hakkının birden kullanılarak yapılan boşamayı tasvip etmemiş, kendi huzurunda böyle bir boşama yapan kimseye, “Ben aranızda olduğum halde Allah'ın Kitab'ıyla dalga mı geçiyorsunuz” diyerek tepki göstermiştir. Allah'ın Kitab'ıyla dalga geçmek ise onunla amel etmemektir. Bu da Kur'ân'ın boşamayı zamana yaymayı emrettiği anlamına gelmektedir.¹²⁷ Bu tür boşama, Hanefî ve Mâlikîlere göre sünnete aykırıdır. Hatta Hanefîlere göre âdet halinde veya lohusa iken kadını boşamak günah ve haramdır. Şâfiîlere göre bu şekildeki boşama sünnete aykırı değildir.¹²⁸ Hanbelî mezhebinde ise aykırı olduğuna ve olmadığına dair iki farklı görüş vardır. Bu konuda farklı görüşlerin bulunması ilgili rivayetlerin yorumundan kaynaklanmaktadır.¹²⁹ Yine İslâm

¹²² Acar, “İddet”, 21/466.

¹²³ Cezîrî, *el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 4/167.

¹²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/3-4; Alâeddin es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-Fukahâ* 2/171; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şânâ'î*, 4/190-191; Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Kenzü'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2019), 269; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 225; Cezîrî, *el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 4/167.

¹²⁵ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2/210; Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm*, 2/134-136.

¹²⁶ Alâeddin es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 2/171; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 2/62; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şânâ'î*, 4/205; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/238; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2/210-212; Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm*, 136-137.

¹²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/5.

¹²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/4; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 2/62; Cezîrî, *el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 4/167.

¹²⁹ Bk. İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 2/62-63.

hukukçularının çoğunluğuna göre¹³⁰ sünnete aykırı olmakla birlikte bid'î talâk geçerli sayılır ancak bu şekilde hanımını boşayan kimse Hz. Peygamber'in konuyla ilgili emir, talimat ve gösterdiği prosedüre aykırı hareket ettiğinden günahkâr sayılır.¹³¹

Sonuç

Evliliği teşvik eden, boşamayı ise teşvik etmeyip ancak kaçınılmaz olduğunda prosedürünü ve ahlakını gösteren Kur'ân, her konuda olduğu gibi bu konuda da insana ve insani duygulara büyük önem vermiştir. Kadının aile hayatının erkeğin iki dudağı arasında olduğu yönündeki bazı yaygın söylemlerin aksine, Kur'ân evlenmeyi kolaylaştırırken boşanmayı belli bir prosedüre bağlayarak bir ölçüde zorlaştırmıştır. Anlaşmazlık yaşayan eşlerin barışıp eksiklerini anlayarak evliliklerini kurtarmalarını yeniden denemek için eşlerin ailelerinden hakemler tayin edilmesini talep eden Kur'ân'ın evliliği iki kişi arasında meydana gelen basit bir sözleşmeden ibaret görmediği aksine aile kurmaya ve kutsal bir yuva oluşturmaya yönelik bir akit olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

¹³⁰ Caferîlere göre bir defada üç talâk sünnete aykırılığından dolayı tamamen geçersizdir. Bazı sahâbilerle İbn İshâk, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi fakihlere ve Zeydîler'e göre ise bir defada yapılan üç talâkla yalnız bir talâk meydana gelir. Zira Resûl-i Ekrem ile Hz. Ebû Bekir devrinde ve Hz. Ömer'in hilâfetinin ilk iki yılında bir lafızda üç talâk bir talâk sayılmaktaydı. Daha sonra Hz. Ömer bu hakkın kötüye kullanıldığını görünce, "İnsanlar kendilerine mühlet verilmiş bir konuda acele ediyorlar; gelin bu konuda onların sözlerini geçerli sayalım" diyerek bir defada üç talâk geçerli saymıştır (Müslim, "Talâk", 15-17). Dolayısıyla o zaman halife olan Hz. Ömer bu hükmü Resûlullah'a dayandırmayıp kamu otoritesine tanınan yetkinin bir yansıması olarak maslahattan hareket ederek olayın özelliğini ve mevcut şartları dikkate alıp toplumun yararına gördüğü bir uygulamayı başlatmış ve bu tasarrufu ile talâkta acele edilmesini engellemeye çalışmıştır. Onun maslahata dayalı bu içtihadı ve uygulaması o dönemde yaygınlaşarak büyük çoğunluk tarafından kabul edilmiştir. Hatta dört büyük mezhep imamı da onun içtihadını esas alarak bir anda yapılan üç boşamayı üç boşama saymıştır. Ancak daha sonra gelişen şartlar göz önüne alındığında maslahatın yönünün değiştiğini düşünen bazı fetva kurulları ve ilim adamları bu dönemde maslahatın bir defada üç talâkla boşamanın üç talâk değil de ilk dönemde olduğu gibi bir talâk sayılmasını gerektirdiğini ortaya koymuşlardır. (Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/238-239; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2/204-210.

¹³¹ Bid'î talâk geçerli sayan fakihlere göre hanımını ric'î talâkla boşayan koca hanımına dönmelidir. Hanefîlerin çoğunluğuna göre bu durumda kocanın hanımına dönmesi vacip, Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise sünnet veya müstehaptır. Mâlikîlere göre ise hayız veya nifas halinde hanımın boşanması haram, temizlik döneminde cinsel ilişkide bulunulduktan sonra boşamanın ise mekruhtur. Dolayısıyla birinci durumda koca eşine dönmek zorunda iken ikinci durumda dönmek zorunlu değildir. Saïd b. Müseyyeb gibi bazı tâbiîn âlimleriyle Muhammed Abdüh, M. Reşîd Rızâ ve Muhammed Ebû Zehre gibi çağdaş âlimler, dinen öngörülen şekle uyulmadığı ve bu şeklin hedeflediği amaçları ihlâl ettiği gerekçesiyle bid'î talâkın geçerli sayılmadığı görüşündedir. (Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/239-240; Cezîrî, *el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 4/172-173; Acar, "İddet", 21/466.

Cahiliye döneminin özellikle kadını rencide eden evlenme ve boşanma anlayışlarını ıslah eden Yüce Kur'ân, sayısız şekilde kadını boşayan ve istediği zaman da ona dönmeyi bir hak olarak gören anlayışı değiştirerek boşamaya bir sınır getirmiş ve onu iki defa ile sınırlamıştır. Üçüncü boşamadan sonra kadının başka bir erkekle evlenip gerekli prosedürü takip etmeden eski kocasıyla evlenemeyeceğini hükme bağlarken Kur'ân bir taraftan boşanmayı zorlaştırırken bir taraftan da erkeğin en hassas duygularını harekete geçirerek daha sorumlu davranmasını sağlamak istemiştir.

Yüce Allah evliliği meşru kılarken evlenmenin hikmet ve sebeplerine de işaret etmiş, bunu varlığının delillerinden saymış ve sekinet, meveddet ve rahmet evliliğini ideal evlilik olarak ortaya koymuştur. Bu esaslar bir araya gelmeyip eşler kalben birbirinden soğuduğunda da zorla ve zoraki bir evliliği devam ettirmeyi doğru bulmayı boşamayı da meşru kılmış ve bunun nasıl olması gerektiğinin yollarını göstermiştir.

Her insan gibi evli eşler arasında da zaman zaman anlaşmazlıkların olabileceği kabul edilmiş ancak bunun hemen boşama ile sonuçlanmaması gerektiği, marufa göre evlilik hayatına devam edilmesi veya güzellikle ayrılınması önerilmiştir. Bu bağlamda eski kocasına dönmek isteyen kadına, dönmemesi yönünde baskı yapılmaması, aslında aralarında muhabbet olmayan kocaya da hanımını sırf ona zarar vermek için nikah altında tutmaması emredilmiştir.

Bu makalede İslâm hukukuna göre boşama prosedürü ve ahlakı konusu ele alınırken aynı zamanda Kuran-sünnet-fıkıh ilişkisi yeniden dikkate alınmıştır. Buna göre boşama konusunda esas, değişmez ve yönlendirici hüküm ve ilkelerin bir anlamda kırmızı çizgilerin Kur'ân tarafından konulduğu, Sünnet-i seniyyenin bu ilkeleri en güzel bir şekilde tefsir ettiği, uygulamasını gösterdiği, fıkıhın ise din, ahlak ve hukuk örgüsü içerisinde bu ilkeleri yeniden harmanlayarak belli bir sistematiğe kavuşturduğu tespit edilmiştir. Fukahanın geliştirdiği sistem, bir anda verilen üç talâkın dört sünni mezhep tarafından geçerli sayılması hariç, -ki, bunun da bazı bakımlardan savunulabilecek tarafları vardır¹³²- büyük oranda Kur'ân ve sünnet verileriyle uygunluk arz etmektedir.

İslâm boşamayı yasaklayan, tamamen serbest bırakan veya onu hakim kararına bağlayan sistemlerin aksine kendisine özgü bir sistem kurarak boşama için bir prosedür ve ahlak belirlemiş, bu konuda insanlığa rehber olacak ilkeler getirmiştir.

İlgili ayetlerin boşama prosedürü ile ilgili ilkeleri gözden geçirildiğinde şu hususların altının çizildiği görülmektedir:

¹³² Konu hakkında bir mütalaa ve tarafların delilleri için bk. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 2/204-210.

1. Evlenmek teşvik edilen ve prensip olarak devamlı bir sözleşme, boşanma ise istenmeyen ve mecbur kalındığında başvurulana istisnâ bir tasarruftur. Bu yüzden boşanmanın evlilik ilişkisini tamamen ve kesin olarak bitirecek tarzda (bâin) olması yerine, tarafların düşünüp taşınmasına fırsat verecek şekilde dönüşe imkân veren (ric'î) olarak yapılması esastır.

2. Boşanmış bir kadın, süresi Yüce Allah tarafından belirlenmiş zorunlu bir bekleme (iddet) süresini tamamlamadan başka bir erkekle evlenemez. Bu beklemenin gerekçesi sadece kadının hamile olup olmadığının belirlenmesi değildir.

3. Boşanmış kadının gerekli şartlar oluştuğunda öncelikle barışmak isteyen ve evlilik hayatına devam etmek isteyen kocaya dönmesi tavsiye edilmekte, buna engel olunmaması istenmektedir. Bunun yanında boşandıktan sonra eski eşine dönmek isteyen eşin de ona zarar vermek kastıyla değil tamamen mutlu bir hayat yaşama ve ma'rûf ölçülere göre hareket etmesi emredilmektedir.

4. Eşlerin boşanması ve yeniden evlenme hayatına devam etmeleri sınırlıdır. İki defa boşanma durumunda gerekli şartlar oluştuğunda pişmanlık yaşayarak yeniden evlilik hayatına geri dönme imkânı varken, üçüncü boşamadan sonra yabancı birisiyle evlenmeden eski eşler birbirine dönemez. Ancak bu ikinci eşle evlenip usulüne uygun olarak boşanılır veya ikinci koca ölür ve vefat iddeti beklendikten sonra eski eşler Allah'ın koyduğu kurallara uygun evlilik yürüteceklerine inanırlarsa tekrar evlenebilirler.

5. İki boşamadan sonra kadınlar ya iyilik/makul ölçülere riayet edilerek evlilik birliği içinde tutulur veya güzellikle yani boşama âdab ve prosedürüne riayet edilerek, husumete sebep olunmayarak ve asla şiddete başvurulmayarak serbest bırakılır. Şayet yeniden bir araya gelme durumunda, Allah'ın evlilik ve huzurlu bir yuva için koyduğu kuralların (hududullah) zedelenmesinden endişe edilirse, böyle bir evliliği her ne mülahaza ile olursa olsun, zorla devam ettirmenin bir anlamı yoktur ve bu Allah'ın ayetlerini alaya almak anlamına gelir.

6. Kadın eşinden ayrılmak için objektif sebepler gösteremez de içinin soğuması, sevgisinin kalmadığı gibi subjektif sebeplerle eşinden ayrılmak isterse kocasına vereceği belli bir bedel üzerine anlaşarak boşanabilirler.

7. Şayet evlilikten çocuk meydana gelmiş ve eşler boşanmışsa hem çocuğun hem annenin ve hem de kocasının karşılıklı hukukuna riayet etmek gerekir. Bunun için; boşanan eşler karşılıklı olarak konuşarak ve anlaşarak çocuğu süttan kesebilirler. Boşanmış kadın, o evlilikten meydana gelen çocuğunu emzirmeye devam ettiği sürece, gücünü aşmayan makul (ma'rûf) ölçülerdeki nafaka babaya aittir. Bu konuda ana,

nafaka verilmeyerek veya olması gerekenden az verilerek mağdur edilmeyeceği gibi, baba da olması gerekenden fazla nafaka talep edilerek ve ömür boyu nafaka ödemeye mecbu redilerek veya çocuğun ana tarafından imkân varken emzirmeyerek mağdur edilmez. Zira boşanmış kadının nafakası prensip olarak ömür boyu değil iddet süresince dir. Ailelerin içinde bulunduğu özel durumlara ve şartlara göre farklı düzenlemeler yapılabilir.

8. Evlenmek üzere anlaşılan ancak kendisine dokunulmayan ve mehir de belirlenmeden boşanan kadınlara erkeğin mali durumuna uygun olarak gönül alma kabilinden bir hediye (müt'a) verilmelidir. Mehir tespit edilen ancak dokunulmamış olan kadınlara belirlenen mehrin yarısı verilmelidir. Ancak kadın veya bu konuda onun adına yetkili kimse bu meblağı almaktan vazgeçer veya erkek mehrin tamamını verirse bunda da bir sakınca yoktur. Hatta bu bir lütuf olduğu için bir anlamda önerilmektedir.

Ayetlerin genel ifadeleri dikkate alındığında usulüne uygun evlilik yaparak sıcak bir yuva kurup huzurla yaşamak üzere bir araya gelmek hem kadının hem de erkeğin fitratının bir gereğidir. Nikah akdinin konusunu ve amacını sadece cinsel tatmine indirgemek, bu önemli akdi basitleştirmektir. Dolayısıyla evlenmek, sadece basit cinsel tatmin için değil, sekinet, meveddet ve rahmet semerelerini elde etmek içindir. Bunun için de hatayın zorluğunu, acılarını, sıkıntılarını, mefsedetlerini ve problemlerini beraber göğüslemek, nimetlerini, maslahat taraflarını ve güzelliklerini de paylaşmak vardır. Fakihler bu akde, dini ve dünyevi bir takım maslahatlar bağlamışlardır ki, neslin korunması ve devamı, kadınların himâye edilmesi, cinsel haramlardan korunma, Hz. Peygamber'in iftiharına layık müminlerin sayısını artırma bunlardan bir kısmıdır. Bütün bunlara rağmen mizaçları uyuşmayan, bütün iyi niyetli gayret ve yaklaşımlara rağmen yukarıda belirtilen aşamaları takip ettikten sonra bu güzellikleri beraber yaşayamayacakları anlaşılan eşler düşman olmadan, ve şiddete başvurmadan iyilikle, güzellikle ve dost kalarak ayrılabilirler ve Kur'ân'a, sünnete ve müslümanların hukuk ve ahlak birikimine uygun olan da bu şekilde ayrılmalarıdır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Abdulhamid, Muhyiddin. *el-Ahvâlu's-şahsiyye*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İrşad, 2018.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Musannef fi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Acar, Halil İbrahim. "İddet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Zühdi, Ahmed. *el-Mecmuatu'z-zühdiyye fi ahkâmî'd-diniyye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1311.
- Akgündüz, Ahmet, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012.
- Aktan, Hamza. "Kur'ân'a Göre Boşanma Prosedürü". *Dini Araştırmalar* 5/14 (Eylül-Aralık 2002), 5-16.
- Aluş, Yâdigar - Selçukkay, Suzan. "Türk Ailesinde Mutluluk Algısı ve Değerleri". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2015), 151-175.
- Aydın, Mehmet Akif. *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 1985.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Hars Yayıncılık, 2005.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Bahâuddin, Mehmed. *en-Necâh fi ahkâmî'n-Nikah*. İstanbul: Tevsi-i Tıbbât Matbaası, 1332.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-iknâ'*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1982.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. İstanbul: Dersaadet, ts.
- Carullah, Musa. *Hatun*. haz. Mehmet Görmez. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1405/1984.
- Cezîrî, Abdurrahman. *el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Cin, Halil. *Eski Hukukumuzda Boşanma*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1976.
- Cürçânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. İstanbul: Dersaadet, ts.
- Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş. *et-Tefsîrü'l-hadîs*. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1995.
- Döndüren, Hamdi. *Ahkâmü'l-Kur'ân Kur'ân-ı Kerim ve Fikhî Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *el-Ahvâlu's-şahsiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- Erdoğan, Mehmet. *Tesettür Meselesinden Türban Sorununa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Ertaş, Hikmetullah. "Fıkha Dair Bir Hadisin İsnad Analizi (Üç Şeyin Ciddisi de Ciddi, Şakası da Ciddidir: Nikah, Talâk, Ricât)". *Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal* 4/2 (Aralık/December 2020), 215-252.
- Ergül Şimşek, Ayşenur. "Hz. Sevd ve Hz. Âişe Özelinde Hz. Peygamber'in Eşlerinin Birbirleriyle Olan İlişkileri". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 10 (Temmuz-Aralık 2021), 79-92.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1407/1987.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mülteka'l-ebhur*. İstanbul: Şifa Yayıncılık, 2018.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *Ahkâmu'l-Ahvâli's-şahsiyye fi's-şeriatî'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1990.
- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman. *ed-Dürrü'l-muhtâr*. Beyrut: y.y., 2002.
- Hattâbî, Ahmed b. Muhammed. *Meâlimu's-sünen*. Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1933.
- Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim. *Lübabü't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şâhin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Husamuddin b. Muhammed Salih Farfur vd. 16 cilt. Dimaşk: Dâru's-Sekâfe ve't-Türâs, 2000/1421.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Çirnâtî. *et-Teshîl li ulûmi't-Tenzîl*. thk. Abdullâh el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Buluğu'l-merâm*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Kâhire: Mektebetü Nehzati'l-Hadisiyye, 1965.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktasid*. Mısır: Dâru İbn Receb, 2006.

- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Mısır: İsa el-Bâbî, 1972.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-Kadîr*. Kahire: 1970.
- İbnü'l-Münzir, Muhammed b. İbrahim. *el-İcmâ'*. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1986.
- İmam Ahmed, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. el-Müsned. thk. Şuayb el-Arnaût, vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Kadri Paşa. *el-Ahkâmu's-şer'iyye fi'l-Ahvâlî's-şer'iyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Kal'acı, Muhammed Revvâs. *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2010.
- Karadavi, Yusuf. *İslâm Fıkhnı Yeniden Okumak*. trc. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nida Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1986.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *Külliyyât*. thk. Andan Derviş-Muhammed Mısri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Komisyon, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, haz. Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016.
- Kudurî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Bağdadî. *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. Kâmil Muhammed Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1985.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *Umdetü'r-ri'âye fi halli Şerhi'l-Vikâye*. thk. Salah Muhammed Ebû'l-Hac. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1440/2019.
- Liv, Cemil. "Üç Şeyin Şakası Ciddi Ciddisi de Ciddi Hadisinin Tahrîci ve Fikhî Değerlendirmesi". *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Kongresi* 209-223. Karabük: Karabük Üniversitesi, 2018.
- Liv, Cemil. "İslâm Fıkhnında Zâhiri-Bâtını İrade Ayrımının Hukuki İşlemlere Etkisi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 181-200.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mehmet Zihni Efendi. *Nimet-i İslâm*. Diyarbekir: el Mektebetü'l-İslâmiye, 1393.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b el-Fergânî. *el-Hidâye*. thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde. Dimaşk: Dâru'l-Farfur, 2006.

- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muh-târ*. thk. Şuayb el-Arnaud. Dimaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Müslim b. el-Haccac, Ebu'l-Hüseyn. *Sahîh-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2010.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali. *Kitabü's-Süneni'l-Kübrâ*. nşr. Hasan Abdülmünim. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kenzü'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2019.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. İstan-bul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsiru'l-Kebir Mefatihü'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Safedî, Cemalüddin Yusuf b. Hilal b. Ebi'l-Berekât. *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*. İstanbul: İsam Yayınları, 2019.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm Muhammed b. el-İmâm. *Sübülü's-selâm şerhu Bülûğü'l-merâm*. Bey-rut: Dâru'l-Marife, 1995.
- Sâyis, Muhammed Ali. *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*. thk. Naci Soydan. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Semerkandî, Ebü'l-Kâsım Nasirüddin Muhammed b. Yusuf el-Hüseyni. *el-Fikhü'n-nafi'*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2000/1421.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Hı-zanetü'l-fikh*. thk. Selahuddin en-Nâhi. Bağdat: Dirâsetü'l-İslâmî, 1965.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma-rife, 1993.
- Seyyid Bey, *Medhal*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.
- Simâvî, Şeyh Bedreddin. *et-Teshîl şerhu letâifi'l-işârât*. thk. Mustafa Bülent Dadaş. İstan-bul: İsam Yayınları, 2019.
- Sivasî, Şihabüddin Ahmed b. Mahmud. *Uyûnu't-tefâsîr*. thk. Bahattin Dartma. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2006.
- Suğdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin. *en-Nütef fi'l-fetâvâ*. thk. Selahaddin en-Nâhî. Beyrut-Umman: Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Furkân, 1984.
- Süleyman, Mukatil b. *Tefsiru'l-hamsi mi'e âye mine'l-Kur'ân*. nşr. Isaiah Goldfeld. Filistin: Şifa Amr, 1980.

- Şeybânî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’âni’l-elfâzi’l-Minhâc*. thk. Muhammed Halîl Aytânî. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1418/1997.
- Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *Şerhu Me’âni’l-Âsâr*. Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1414/1994.
- Temel, Ahmed. “İslâm Aile Hukukundaki Arabulucu-Hakemlik Uygulamasının Türkiye’de Aile Arabuluculuğuna Muhtemel Katkıları”. *Darulfünûn İlahiyat* 30 (2019), 311-336.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü’t-Tirmizî*. nşr. Ammar Tayyar. Dimaşk: Müessesetü’r-Risâle, 2011.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. *Aile Hukuku*. İstanbul: Nurgök Matbaası, 1965.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. *Boşanma Sebepleri Tarihi, Kilise Hukuku ve Hukuk Politikası Bakımından Umumi Surette Tetkiki*. İstanbul: İÜHF Yayınları, 1940.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf ‘an hakâiki’t-tenzil*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2009.
- Zileli Muharrem Efendi, ‘*Umdetü’n-nisâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi bölümü, 562/5, 85-86.

Ahmed el-Hamevî'nin Gemide Kılınan Namazın Hükümüne Dair Risâlesi (Çeviri ve Değerlendirme)

Abdülkadir ŞANALMIŞ

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Phd Student, Uludağ University Institute of Social Sciences

Bursa/TÜRKİYE

abdulkadirsanalmis@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-6654-0232

Özet

Tarih boyunca fıkıh külliyatına dair çok sayıda metin, şerh, haşiye, ta'lik, muhtasar ve risâle türünde eserler telif edilmiştir. Bu külliyatın önemli bir kesitini teşkil eden risâlelerin büyük bir kısmının yazma halde bulunması ve tahkikli bir şekilde neşredilenlerin ise dilimize tercüme edilmemiş olması ülkemizdeki ilmî çalışmalar açısından büyük bir boşluğun oluşmasına sebebiyet vermektedir. Son yıllarda neşredilme açısından hızlı bir gelişme kaydeden fıkıh risâlelerinin tanıtım ve takdim, tahlil ve değerlendirme, edisyon-kritik ve çeviri çalışmalarının artarak devam etmesi ise sevindirici bir gelişmedir. Fıkıh âlimleri, dinî hayatın en önemli parçası olan namazın mahiyeti, namazda huşû', namazın fazileti, namazda iktidâ ve kırâat meselesi vb. konuları ihtiva eden risâleler telif etmiştir. Osmanlı devri XVI. yüzyıl âlimlerinden Hamevî'nin (ö. 1098/1687) eserlerinin Hanefî fıkıh doktrininin gelişmesinde önemli katkısı olmuştur. Hamevî'nin *ed-Dürrerü's-semîne fi hükmi's-şalât fi's-sefine* adlı eseri risâle yazım geleneğinin kayıp halkalarından birisini teşkil etmektedir. Söz konusu risâle "gemide kılınacak olan namazın sıhhatine" dair bir sorunun cevabı niteliğindedir. İslâm'da en önemli ibadet olan namaza dair bir konunun işlenmesi muhteva açısından risâleyi önemli kılan bir husustur. Zira namazın vücûb ve sıhhat şartları, rükünleri, kılınış biçimleri, binek üzerinde veya gemide kılınması gibi mekânın niteliğine dair konular her daim Müslümanların gündemini oluşturmuştur.

Risâle, gemide kılınacak olan namazın sıhhati ve cemaatle kılınmasına dair ek bölümü ile birlikte iki kısımdan oluşmaktadır. Risâlenin ana bölümünü gemide namazın

Geliş/Received: 06.06.2022 | **Kabul/Accepted:** 25.11.2022 | **Yayın/Published:** 30.12.2022

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

© Abdülkadir ŞANALMIŞ | CC BY-NC-ND 4.0 International

kılınması konusu teşkil etse de cemaatle kılınmasına dair ek bölümün işlenmesi ile konu bütünlüğü sağlanmıştır. Çalışmamızın giriş kısmında kısaca müellifin hayatı ve eserleri tanıtıldıktan sonra risâlenin çeviri ve değerlendirilmesi iki başlık altında ele alınmıştır. İlk kısımda çeviri, metne bağlı kalınarak yapılmış; değerlendirme kısmında ise Hamevî'nin sünnet ve sahâbe vurgusu, yaşadığı dönem ve ortama genel bir bakış, müsteftînin sorusu çerçevesinde fetva adabı, risâlenin kaynakları ile risâlede yer alan Hanevî hukukçuların konuya dair görüşleri tahlil edilmiştir. Risâlede mezhep içerisinde yer alan farklı yaklaşımlar tartışılmış ve konu fetvâ açısından sonuçlandırılmıştır. Ayrıca mukaddimede, sünnet ve sahâbe vurgusunun yapılması da dikkate değer verilerdir. Risâlenin konusu, mezhebin muteber kaynakları esas alınarak işlenmiş ve konu bağlamında bazı fıkıh eserlerinde yer alan kapalı ibareler de açıklığa kavuşturulmuştur. Risâlede, ibadetlerde ihtiyata riayet edilmesi, namaz mekânı olarak benzerlikleri bulunan gemi ile bineğin farklı değerlendirilmesi, geminin konumuna göre kılınacak olan namazın hükmünün farklılık arz etmesi, oturarak kılınan namazın sıhhatindeki görüş ayrılığının yalnız geminin seyir halinde söz konusu edilmesi, yer hükmünde kabul edilen sabit durumdaki bir gemide kılınan tüm namazların sahih olacağı, binek hükmünde kabul edilen ve çıkışın mümkün olduğu gemide ise kılınacak olan hiçbir namazın caiz olmayacağı, gemide cemaatle kılınan namazın sıhhati için imam ile muktedi arasındaki iktidâda mekân birliğinin şart olması gibi fikhî hükümler özlü biçimde ele alınmıştır. Bu minvalde İslâm kültür geleneğimizde özelde Hamevî'nin söz konusu risâlesi, genelde ise müsteftîlerin soruları çerçevesinde telif edilen risâleler, araştırmacılara hukuk nosyonunun ve istidlal mantığının kazandırılması açısından büyük önem taşımaktadır. Şüphesiz fıkıh risâleleri yoluyla geçmişten devralınan ilmî mirasımızın sağlıklı bir şekilde anlaşılıp yorumlanması, toplumun ihtiyaçları ve mevcut problemlerin giderilmesi açısından günümüzde fikhî çözümlerin daha verimli bir şekilde yürütülmesini sağlayacaktır. Ayrıca konu özelinde yazılan bu gibi eserler, devrin yapısal tarihi, hukuki alanda yapılan dönemsel çalışmaları ve âlimleri, toplumsal sorunlar ile örf ve âdetlerin aktarılmasında da önemli veriler sunmakta ve günümüze ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mezhep, Hüküm, Risâle, Hamevî, Gemi, Namaz.

Ahmad al-Hamawi's Treatise On Performing Ritual Prayer On Ship

(Translation and Evaluation)

Summary

Numerous texts, commentaries, annotations, ta'liq (marginal explanatory notes), abridgments and treatises on Islamic jurisprudence have been written throughout history. The fact that most of the treatises are in manuscript form and that those that have been critically edited and published have not been translated into our language, causes

a great gap in scientific studies in our country. It is a pleasing development that the number of studies that introduce and present, analyze and evaluate, critically edit and translate the treatises on Islamic law continues to increase in recent years. Muslim jurists wrote treatises on various subjects of Islamic law such as the nature of prayer, performing prayers in awe, the virtue of prayer, the issues of performing prayers by following an imam and recitation in prayer. The books written by al-Hamawi (d. 1098/1687), one of the scholars of the 16th century of the Ottoman period, made important contributions to the development of the Hanafi legal doctrine. His work titled “al-Durr al-thamina fi ḥukm aṣ-ṣalat fi al-safına” constitutes one of the missing links of the tradition of treatise writing. The aforementioned treatise is an answer to the question about “the validity of the ritual prayer to be performed on board”. Dealing with a subject related to prayer is also a feature that makes this treatise important in terms of its content. Because, issues related to the conditions of its necessity and its validity, its essential pillars, how to perform it, as well as the issues related to the place where it is performed such as performing it on a mount or on a ship, have always been on the agenda of Muslims.

Al-Hamawi's treatise consists of two parts, one of which is about the validity of the prayer performed on a ship and the other is an addendum about performing the prayer in congregation. Although the main part of the treatise is the one that deals with the issue of performing the prayer on a ship, the integrity of the subject has been ensured by the examining the addendum about performing the prayer in congregation. After briefly introducing the life and works of the author in the introduction of our article, the translation and evaluation of the treatise are dealt with under two sub-sections. In the first part, the treatise has been translated into Turkish; In the evaluation part, al-Hamawi's emphasis on sunnah and companions of the Prophet Muhammad, an overview of the period and environment in which al-Hamawi lived, his etiquette of the issuing fatwas within the framework of the mustafti's question, the sources of the treatise and the views of the Hanafi jurists mentioned in the treatise have been analyzed. Different approaches within the Hanafi school were discussed in the treatise and the subject was concluded in terms of fatwa. In like manner, the emphasis on the sunnah and the companions in the introduction is also a noteworthy point of the treatise. The subject of the treatise has been studied based on the authoritative sources of the Hanafi school, and, certain implicit phrases mentioned in the context of the subject in some Islamic law books have also been clarified. In the treatise, several legal provisions such as the observance of precaution in worship; varying evaluation of the case of ship and the mount which have similarities as the places of prayer; the ruling of ritual prayer performed on a ship would differ depending on the position of the ship; the fact that

varying views on the validity of the ritual prayer performed while sitting was expressed only when it is performed while the ship is cruising; the prayers performed on an anchored ship, which is considered like being on land, would be valid; No prayer would be valid if it is performed on a ship from which it is possible to get off and which is deemed like riding a mount; and the necessity of the unity of space between the imam and the one who follows him for the validity of the congregational prayer on a ship have been concisely dealt with.

In this regard, the aforementioned treatise of Hamawi in particular, and the treatises compiled in relation to the questions of the people in general in Islamic cultural tradition, are of great importance in terms of helping the researchers gain the notion of law and the deduction of legal rulings (istidlal). Undoubtedly, a healthy understanding and interpretation of our scholarly heritage inherited from the past through treatises authored in Islamic law will enable us to find legal solutions productively to the existing problems and meet the needs of the society. In addition, such works written specific legal subjects provide important data on the structural history of the period, works and scholars in a certain period of the legal history, social problems and the transfer of customs and traditions, and shed light on the present.

Keywords: Fiqh, Legal School, Ruling, Treatise, Hamawi, Ship, Salaat.

Giriş

Sözlükte risâle “sözlü veya yazılı mesaj iletme” manasında “elçilik” anlamına gelmektedir. Risâlenin manası zaman içinde makale, inceleme, araştırma gibi kelimeleri karşılayacak şekilde genişlemiştir; II. (VIII.) yüzyıldan itibaren ise edebî mektup, ilim, sanat, edebiyat vb. alanlarda tek bir konu üzerinde yapılan araştırma anlamı öne çıkmıştır.¹

Fıkıhın yazıya geçirilmesi sahabe devrine, hatta Hz. Peygamber (s.a.s.) devrine kadar uzanır. Bugünkü manada risâlelerin telifi ise sahabe devrinin sonlarında başlamış ve Emevîler devrinde gelişmiştir.² Emevîler devrinde başlayan fıkıhın tedvini bu dönemde kemiyet ve keyfiyet olarak zirveye ulaştırmıştır. İmam Mâlik’in (ö. 179/795), *el-Muvaţta’ı*, İmam Muhammed’in (ö. 189/805) *el-Mebsûţ*, *el-Âşâr* gibi eserleri, Ebû Yûsuf’un (ö. 182/798) *el-Ĥarâc’ı* ve İmam Şâfî’î’nin (ö. 204/820) *el-Üm* adlı eseri vb. çalışmalar zamanımıza kadar ulaşmış olan kadîm fıkıh eserlerinin bir kısmını teşkil etmektedir.³

¹ Rahmi Er, “Risâle”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/112.

² Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 63-64-147; Fuat Sezgin, *Târîhu’t-türâşîl-‘Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hiçâzî (Riyad: İmam Muhammed b. Süüd İslâm Üniversitesi, 1991), 1/3-6.

³ Hayrettin Karaman, “Fıkıh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/16-18.

Fıkıh ilminin normatif karakterli olması aynı zamanda onun yazılı bir metin olmasını icap ettirmektedir. Dolayısıyla fıkıh ilmi metin telifi açısından diğer ilimlerin başında gelir. Bu metinler içerisinde “risâle” olarak adlandırılan belli konu özelinde eserler de bulunmaktadır. Fıkıh ilminde risâle yazma geleneğinde kaleme alınan risâleler ayrıca yaşanan zaman, mekân ve kültüre dair dolaylı ve ikincil bilgiler de içermektedir. Bu açıdan risâleler, fikhî bilginin aktarımında önemli bir rol oynamakla birlikte telif edildikleri döneme ilişkin sosyal, kültürel, hukukî ve ahlâkî alanlarda birer vesika hüviyetinde olmaları bakımından hukuk sosyolojisine de katkı sağlamaktadırlar.⁴

Ahmed el-Hamevî'nin (ö. 1098/1687) çeviri ve değerlendirmesini yaptığımız risâlesinin orijinal ismi, *ed-Dürerü's-semîne fi hükmi's-şalât fi's-sefine*'dir. Risâle, Abdullah Ahmed Muhammed el-Cebûrî tarafından önce *Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*'de, daha sonra fıkıh ve dil konularına dair risâlelerin bir araya getirildiği *Resâ'il fi'l-fikh ve'l-luğa* adlı çalışmanın içinde neşredilmiştir.⁵ Risâle isminin dilimizdeki karşılığı ise *Gemide Kılınan Namazın Hükümüne Dair Kıymetli İnciler*'dir. Risâlenin çeviri ve değerlendirmesinde esas aldığımız baskı ise Meşhûr Hasan Mahmûd Selman'ın tahkik ettiği, 1988 tarihinde Riyad'da Dârü's-Sahâbe yayınevi tarafından neşredilen baskısıdır.⁶

İlk olarak el-Cebûrî riyasetinde 1982 yılında Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî yayınevi tarafından neşredilen bu risâlenin⁷ söz konusu baskısında “Gemide cemaatle kılınan namazın hükümüne dair” ek bölüm bulunmamaktadır. Biz de çalışmamızda konunun bütünlüğünü sağlamak maksadıyla ek bölümü de ihtiva eden ve risâleyi daha kapsamlı bir şekilde tetkik etmiş olan Meşhûr Hasan Mahmûd Selman'ın tahkikini esas aldık. Meşhûr Hasan, Hamevî'nin risâlesini ihtisar gayesine istinaden delillere başvurmaksızın yalnız Hanefî mezhebinin kaynaklarını esas alarak telif ettiğini, bu sebeple gerekli gördüğü bazı yerlerde dipnotta açıklayıcı bilgiler verdiğini belirtir. Ayrıca muhakkik, risâlenin mahtûtaları ve Hamevî'nin hayatı ve eserlerine dair bilgiler ile faydalandığı terâcim eserlerinin çizelgesini de vermiştir.

Ahmed el-Hamevî'ye ait risâleler üzerine yapılan makale düzeyinde çalışmalar şunlardır:

⁴ Sefa Atik, “Hanefî Fakih İbn Nüceym'in Risâleleri Üzerine”, *Diyanet İlmî Dergi* 57/1 (2021), 205-240.

⁵ Mustafa Sinanoğlu, “Hamevî, Ahmed b. Muhammed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/456-457.

⁶ Ahmed el-Hamevî, *ed-Dürerü's-semîne fi hükmi's-şalât fi's-sefine*, thk. Meşhûr Hasan Mahmud Selman (Riyad: Dârü's-sahâbe, 1988), 1-40.

⁷ Abdullah Ahmed Muhammed el-Cebûrî, *Resâ'il fi'l-fikh ve'l-luğa* (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1982), 91-103; Risâle, eserde diğer risâleler arasında ikinci sıralamada tahkik edilmiştir.

-Necattin Hanay ve İsmail Bayer'in "Hamevî'nin *İthâfû'l-ekziyâ bi tahkîki mes'eleti 'ismetî'l-enbiyâ* adlı risalesi".⁸

-Yusuf Balta'nın "*Risâletü'l-Hamevî*" de İmam Hamevî'nin Bazı Fıkhî Meselelerle İlgili Değerlendirmeleri".⁹

-Ahmet Gemi'nin "Hamevî'ye Ait Eleştirel Bir Çalışma Örneği: *Risâle fi'n-Nahv*".¹⁰

-Huzeyfe Çeker'in "Ahmed el-Hamevî'nin *Tezhîbü's-sahîfe bi-nusreti'l-İmâm Ebî Hanîfe* Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi".¹¹

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hamevî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili en mufassal ve müstakil çalışma Salah Muhammed Ebü'l-Hac'ın "İrşâdü'l-Hanevî ilâ ahbâr Ahmed el-Hamevî" adlı makalesidir. Çalışmada Hamevî'nin ismi, nesebi, nispet edildiği beldesi, lakabı, mezhebi, hocaları, öğrencileri, aile fertleri, ifa ettiği vazifeleri, telif ettiği eserleri ve vefatı üzerinde durulmuş; konuyla ilgili bilgi veren terâcim eserleri karşılaştırılarak müellifin hayatına dair en sahih bilgilerin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Ahmed el-Hamevî'nin hayatı ve eserleri aşağıda kısaca ele alınmıştır.

1. Ahmed el-Hamevî'nin Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Hamevî el-Mısırî'dir. Hamâ asıllı olduğu için Hamevî, Mısır'da yetiştiği için Mısırî nisbeleriyle anılır. Nesebi Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin'in soyuna dayanır. Kahire'de Nüreddin el-Üchûrî, İbn Allân, Şehâbeddin el-Hafâcî, Muhammed b. Ahmed eş-Şevberî, Hasan b. Ammâr eş-Şürünbülâlî, Mansûr b. Abdürrezzâk et-Tûhî, Halîl b. İbrâhim el-Lekânî ve Nüreddin eş-Şebrâmelîsî gibi âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Özellikle Hanevî fıkhında derinleşmiş ve zamanında Hanevî mezhebinin müftüsü olarak görev yapmıştır. Kahire'de Süleymaniye ve Hüseyniye medreselerinde ders vermiştir. Yetiştirdiği talebeler arasında Halil b. Cafer el-Hanevî ile İbnü's-Semmân ed-Dımaşkî, İbrâhim b. Abdurrahman b. Ali ve Muhammed b. Velî el-Hafîd gibi âlimler bulunmaktadır. Torunu Hızır

⁸ Necattin Hanay - İsmail Bayer, "Hamevî'nin İthâfû'l-Ezkiyâ bi Tahkîki Mes'eleti İsmeti'l-Enbiyâ Adlı Risalesi", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 155-172.

⁹ Yusuf Balta, "Risâletü'l-Hamevî'de İmam Hamevî'nin Bazı Fıkhî Meselelerle İlgili Değerlendirmeleri", *Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi* 33 (2020), 79-101.

¹⁰ Ahmet Gemi, "Hamevî'ye Ait Eleştirel Bir Çalışma Örneği: *Risâle fi'n-Nahv*", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (2018), 585-606.

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

Efendi Irak'ta kadılık görevinde bulunmuş, *Eşbâh ve'n-nezâ'ir* ile *Vehbâniyye* metnini şerh etmiştir.¹²

Ahmed el-Hamevî'nin eserleri şunlardır:

1. *Ġamzü 'uyûni'l-beşâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*.
2. *Dürerü'l-'ibârât ve ğurerü'l-işârât fi tahkîki me'âni'l-isti'ârât*.
3. *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi şinâ'ati'l-fürûsiyye*.
4. *Keşfü'r-remz 'an beyâni (habâye)'l-Kenz*.
5. *Tezhîbü's-şahîfe bi-nuşreti'l-Îmâm Ebî Hanîfe*.
6. *Hâşiye 'ale'd-Dürer ve'l-Ġurer*.
7. *Nefehâtü'l-kurb ve'l-ittişâl bi-işbâti't-taşarruf li-evliyâ'illâhi ve'l-kerâmeti ba'de'l-intikâl*.
8. *ed-Dürerü's-şemîne fi hükmi's-şalât fi's-sefine*.¹³

Risâlenin çevirisinde takip edilen yöntemin salt bir tercüme şeklinde olmadığını belirtmeliyiz. Zira klasik metinlerde salt dilsel bir aktarım ile sağlıklı bir çevirinin yapılabilmesi oldukça güçtür. Bu nedenle kaynağa bağlı kalarak metinde parantez içerisinde ve dipnotta bazı açıklamalarda bulunulmuştur.

2. Risâlenin Çevirisi¹⁴

[Risâlenin Yazılış Gayesi]¹⁵

“Yüzerken de dururken de Allah'ın adını anın.”¹⁶

¹² Sinanoğlu, “Hamevî, Ahmed b. Muhammed”, 15/456; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alf b. Fâris ed-Dimaşki Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-ilm, 1396/2002), 1/239; Salah Ebü'l-Hac, *İrşâdü'l-Hanefî ilâ ahbar Ahmed el-Hamevî* (Amman: Merkezi envâri'l-ulemâ'li'd-dirâsât, 2020), 12-20; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin* (Beyrut: Risâle Yayınları, 1993), 2/93.

¹³ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 321-322; Ebü'l-Hac, *İrşâdü'l-Hanefî*, 12-20; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 2/94.

¹⁴ el-Hamevî, *ed-Dürerü's-şemîne*, 18-40. Metnin aslında olmamakla beraber risâlenin çevirisinde karışıklığa mahal vermemek için paragrafları numaralandırdık. Gerekli görülen yerlerde risâleyi tahkik eden Meşhûr b. Hasen b. Mahmûd Âli Selman'ın dipnotta vermiş olduğu bilgileri (M.S.) olarak, tarafımızdan verilen dipnot bilgisini ise (A.Ş.) olarak verdik.

¹⁵ Tarafımızdan eklenmiş olan başlıklar köşeli parantez içinde verilmiştir.

¹⁶ Hûd 11/41. Âyetin meali şöyledir: “(Nuh) dedi ki: ‘Gemiye binin! Onun yüzüp gitmesi de, durması da Allah'ın adyladır. Şüphesiz ki Rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir.’”

1-Denizler ve deryalar kadar nimetlerini bolca ihsan ve ikram eden Rabbimizi hamd ederek, kurtuluşun nihai gemisi Hz. Peygamber'e (s.a.s.), ailesine ve Allah'ın (c.c.) selâmetle desteklediği ve ödüllendirdiği bu kurtuluş gemisinin hizmetkârları olan ashâbına salât-u selâm ederek sözlerime başlarım.

2-Besmele, hamdele ve salveleden sonra... Savaşmanın haram kabul edildiği, - Rabbimizin lütuf hisselerinin döküldüğü- h.1091 senesi muharrem ayının başında tarafıma bir soru iletildi. Allah (c.c.) bu senenin akabinde bizlere her türlü hayrı ihsan eylesin ve her türlü kötülük ve zarardan bizleri muhafaza eylesin.

[Müsteffînin Sorusu]

3-Müsteffînin sorusu şöyledir:

“(Rabbim sizlerden razı olsun)-Bir mükellefin deniz kıyısında bağlı olan sabit bir gemide farz namazı kılmasının hükmü hakkında görüşünüz nedir? Bu gemi karaya oturmamış bir vaziyette, hava da rüzgârsız sakin bir durumdadır. Namazını kılacak olan şahsın da gemiden karaya çıkması mümkün olup, ayrıca bu şahıs kendisine ve malına karşı güven içerisinde. Bu durumda böyle bir gemide kılınan namazlar sahih midir? Yoksa geçersiz midir? Bu hususta açık bir şekilde sahih nakilleri ihtiva eden geniş bir cevabı bana iletiniz.”

4-Soruyu soran kişi cevabın iletilmesinde ısrarcı olmuştur. Sebepleri var eden Allah'tan (c.c.) yardım dileyerek derim ki: İnsanlar ve cinler âleminin âlimi, (İslâm'ın iki aslı/kaynağı olan) Kur'ân ve sünnetin muhakkiki, dinin ve şeriatın muhafızı Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî (ö. 710/1310) -Allah (c.c.) rahmetinin nurlarını kendisine ihsan eylesin, rahmeti ve rızası ile kendisini korusun- *Kenzü'd-dekâ'ik* adlı eserinde şöyle nakletmiştir:

[Ebû Hanîfe ile İmâmeyn'in Konuyu Değerlendirmeleri]

5-“Bir kişi (karaya çıkabildiği veya ayakta durabildiği halde seyir halindeki) bir gemide mazereti olmaksızın oturarak (farz veya vacip)¹⁷ namazını kılsa Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre namazı sahihtir.”

Ancak Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâi'u's-sanâi'*¹⁸ adlı eserinde ifade ettiği üzere bu kişi (imkânı olduğu halde farz namazın rükünlerinden olan kıyâmı yerine getirmede için) kötü bir iş yapmış olur. (Bu sebeple imkânı olan bir kişinin namazını kılmak

¹⁷ Risâlenin haşiyesinde “farz namaz” kaydı vardır. (M.S.)

¹⁸ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1986), 1/109. (M.S.)

için gemiden karaya çıkması ve karada ayakta durarak namazını eda etmesi ihtilaftan uzak kalınması açısından daha uygundur.)¹⁹

6-İmâmeyn'in konu hakkındaki görüşü şu şekildedir: “(Gemide mazeret olmaksızın oturarak kılınan namaz) farz namazın yerine geçmez. Ancak bir illete (şer'an özürlü sayılabilecek bir vasfa) dayandırılmak suretiyle kılınan farz namaz bu durumda sahih olur. Çünkü kıyam, namaz kılan kişi için farz kılınmıştır ve buna binaen (bir rükün mazeretsiz) terk edilemez.”

7- Ebû Hanîfe'nin görüşünün delili şudur: “Genellikle gemide yolculuk yapan kişide baş dönmesi olur. Çoğu zaman gerçekleşen bir hâdise kesin bir vakıa gibi kabul edilir. Ancak bu durumda namaz kılan kişinin kıyamda durması daha faziletlidir. İhtilaftan dolayı meydana gelen şüphe bu şekilde giderilebilir. Şayet mümkünse ihtilaflı konuların dışında kalmak daha faziletlidir. Çünkü bu durum kişinin kalbini mutmain kılar.”²⁰

[Kâsım b. Kutluboğa, Merginânî ve İbnü'l-Hümâm'ın Konuyu Değerlendirmeleri]

8-Namaz kılarken gemi yön değiştirdikçe yolcu da kible tarafına döner. Kibleye dönme şartını (meşakkatsiz bir şekilde) yerine getirmeye gücü yeten bir (yolcu), özrü olmadığı sürece bu şartı yerine getirmelidir. (Yani gemide namaz kılan kimse mümkünse kibleye doğru dönmeli ve gemi yön değiştirdikçe kible tarafına dönmelidir). Ancak Kâsım b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) *en-Nuqâye* şerhinde belirttiği üzere binek üzerinde kılınacak olan namazda kibleye dönme hükmü (gemideki hükmüne nazaran) farklılık arz eder.²¹

9- Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserinde geçtiği üzere geminin kıyıda bağlı olmaması (yani seyir halinde olması) durumunda kılınan namazın sıhhatinde ihtilaf vardır. Sahilde bağlı olan bir geminin içerisinde kılınan namaz ise kıyı şeridinde

¹⁹ Paragrafın ilk cümlesi Kâsânî'ye aittir. Parantez içi cümle için ise bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dârü'l-mâ'rife, 1989), 2/2; Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî Semerkandî, *Mu'înü'l-ümme 'alâ ma'rifeti'l-vifâk ve'l-hilâf beyne'l-e'imme*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2008), 1/122. (A.Ş.)

²⁰ İmâmeyn ve Ebû Hanîfe'nin görüşü *el-Hidâye* metni ve *Fethu'l-kadir* şerhinden nakledilmiştir. (M.S.)

²¹ Şöyle ki, binek üzerinde kılınacak olan namazda özrü bulunması durumunda kibleye dönme rüknü düşer. Ayrıca normal durumlarda binek üzerinde nafil namaz kılmak câiz ise de farz namaz kılınmaz. Bilakis binekten inilip kibleye doğru dönülerek namazın kılınması gerekir. Ancak zaruret durumlarında binek üzerinde namaz kılmak câiz görülmüştür. Bk. Yunus Apaydın v.dğr., *İlmihal* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 1/233; Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, nşr. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2003), 1/187. (A.Ş.) Yolcunun hareket halindeki gemide kıldığı namazda gücü nispetinde kibleye dönmesi gerektiği hususunda ittifak vardır. Ancak kibleye yönelmeye muktedir değilse güç yetirebildiği tarafa yönelip namazını kılar. Bunu yapamadığı takdirde secde etme zorunluluğu da düşer. (M.S.)

kılınan namaz gibi sahihtir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise *Fethu'l-kadîr*'de şöyle demiştir: “Namazın sahih olması yalnız sahile bağlı olan gemi ile kayıtlanmıştır. Ancak denizin derinliklerinde, şiddetli rüzgârın sevk ettiği gemi, seyir halinde gibi kabul edilir. Denizin derin noktasında olmayıp kuvvetli bir rüzgâr ile savrulmayan gemi ise durağan olarak kabul edilir.”

[İbn Nüceym, Zeynüddin Haydar b. Kâsım, Burhânüddîn el-Buhârî ve Kâsânî'nin Konuyu Değerlendirmeleri]

10-İbn Nüceym (ö. 970/1563), *el-Bahrü'r-râ'ik*'te şöyle demiştir: “*el-Hidâye*, *en-Nihâye*²² ve *el-İhtiyâr* adlı eserlerin zahirinden anlaşılan şudur: Sahilde bağlı olan gemide kılınan namaz mutlak olarak caizdir. Yani kıyam halinde olmak kaydıyla mutlak olarak kılınan namazın caiz olması, geminin sabit bir durumda olup olmaması ve gemiden çıkışın mümkün olup olmaması gibi hallerde fark etmeksizin her halükarda kılınan namazın sahih olması anlamındadır.”

11-Zeynüddin Haydar b. Kâsım'ın (ö. 701/1301) *el-İzâh* adlı eserinde ise konu şöyle aktarılmaktadır: “Şayet kıyıda karaya sabit bir durumda olan bir gemide kıyam halinde namaz kılınırsa bu caiz olur. Çünkü bu durumdaki gemi karaya oturduğu ve bulunduğu konuma yerleştiği için yerin hükmünü alır. (Yani böyle bir gemide kılınan namaz karada kılınmış gibi kabul edilir.) Şayet gemi kıyıya bağlı olup karaya oturmamışsa ve gemiden çıkış mümkünse burada namazın kılınması caiz olmaz. Çünkü karaya oturmamış bir yapı binek hükmündedir. Geminin karaya oturması durumu ise bunun hilafıdır. Şüphesiz bu durumdaki bir gemi yere serilmiş bir döşek kabilinden sayılır. Nitekim Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219) *el-Muhtûtü'l-Burhânî* de ve Kâsânî *Bedâ'u's-sanâ'i* de bu görüşü tercih etmiştir.” *el-İzâh* müellifinin kelamı bitti.

12-Bazı faziletli âlimler şöyle demiştir: “*el-Hidâye* müellifi Mergînânî geminin kıyıya bağlı olmasını mutlak olarak beyan etmiş, karaya oturması gerektiğine dair kaydın başka müelliflerce kayıtladığına itimat ederek bu kaydı ayrıca belirtmemiştir. Şu kadar var ki Mergînânî'nin konuya dair kelamı yere sabitlenip sabitlenmeyeceği tafsilatını beyan sadedinde değildir. Bu da büyük âlimlerin dil sürçmesi kabilinden değerlendirilebilir.”

13-Ben derim ki: Muhtemelen Mergînânî'nin kelamından (yani geminin karaya oturması gerektiğine dair kaydı belirtmeksizin yalnız kıyıya bağlı olması gerektiğini

²² Eserin tam ismi ve müellifi belirtilmemiş olsa da *el-Hidâye* ile beraber zikredilmesine binaen yazarın Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî ve eserin *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye* olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Rahmi Yaran, “Siğnâkî”, *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/164. (A.Ş.)

ifade etmesinden) gerçekleşmiş vakıa ve hadiseler üzerinden benzetme yaptığı anlaşılıyor.²³ Bu hususu düşün.

14-Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *en-Nuqāye* metni ve Kâsım b. Kutluboğa'nın şerhinde²⁴ “kıyıda bağlı olan bir gemide özürsüz bir şekilde oturarak kılınan namazın caiz olmadığı” aktarılmıştır. Bazı âlimlerin ibarelerinde gemiden “çıkışın mümkün olması” kaydı özellikle vurgulanmıştır. Bu kayda binaen bir mazeret olmadığı takdirde kesinlikle²⁵ gemide namaz kılmanın caiz olmadığı hükmü anlaşılmıştır. Kâsânî de *Bedâi'u's-sanâi*'de bu meseleyi bizim belirttiğimiz gibi sarih bir şekilde açıklamıştır.

15-Kâsânî *Bedâi'u's-sanâi*'de konuyu şöyle açıklamıştır: “Bir gemi ya seyir halinde ya da sabit bir pozisyondadır. Şayet gemi su yüzeyinde durağan bir durumda ise veya karaya oturmuşsa bu durumda o mekândan çıkmak mümkün olsa bile namazın kılınması caizdir. Çünkü karaya oturan gemi yerin hükmünü alır. Bu durumda o mekânda ancak kibleye yönelip kıyam, rükû ve secdeyi yerine getirmek suretiyle kılınan namaz caiz olur. Çünkü böyle bir gemide namaz kılacak olan kişinin namazın erkân ve şartlarını yerine getirmeye gücü vardır. Öyleyse namazın farz olan şartlarını ve rükünlerini yerine getirmelidir. Kıyıya bağlı olsa da karaya oturmamış bir vaziyette bulunan gemiden çıkış imkânı varsa ister oturarak isterse kıyam halinde hiçbir surette namazın kılınması caiz olmaz. Çünkü gemi karaya oturduğunda binek hükmünde kabul edilir.²⁶ İniş imkânı olan bir binekte ise farz namazın kılınması caiz olmaz. Aynı şekilde karaya oturmamış olan gemide de farz namazın kılınmasının caiz olmaması gerekir.”

[Ahmed el-Hamevî'nin Konuyu Değerlendirmesi]

16-Ben derim ki bu meselede (gemi ile binek arasında) kastedilen benzerlik, kıyıya bağlı ve karaya oturmamış olan gemide çıkış imkânı olduğu takdirde eşit bir şekilde farz (vacip) ve nafil namazlardan hiç birisinin sahih olmayacağına dair benzerliktir.

²³ *el-Hidâye* müellifi Mergînânî'nin geminin yere sabitlenmesi gerektiği kaydını getirmemesi böyle bir kaydın gerekli olmadığı sadedinde söylenmemiştir. Bilakis yaşamış olduğu dönemde genelde gemilerin kıyıya yalnız halat vb. aletler ile bağlandığı, zincir/çapa atılarak demirleme usulü ile sabitlenmediği şeklinde anlaşılmalıdır. (A.Ş.)

²⁴ Şerhin orijinal ismi “*Şerhu'n-Nuqāye muhtaşarü'l-Vikāye*” dir. İbn Kutluboğa'nın başlamış olduğu bu şerh, Bircendî tarafından tamamlanmıştır. Bk. Zirikî, *el-A'âm*, 4/30. (A.Ş.)

²⁵ “Asla caiz olmaz kaydı” ile karaya sabitlenmiş dahi olsa kıyıya bağlı olan gemide çıkış imkânı varsa namazın oturarak veya ayakta hiçbir surette kılınmasının caiz olmadığı kastedilmektedir. (M.S.) Bazı âlimlerin “asla caiz olmaz” ifadelerinin karaya sabitlenmiş olan gemileri de kapsayacak şekilde anlaşılması isabetli değildir; zira Hamevî'nin, Kâsânî'den aktardığı ibarede sabit ve karaya oturmuş olan bir gemide çıkış imkânı olsa bile kılınacak namazın sahih olacağı belirtilmiştir. (A.Ş.)

²⁶ Kâsânî'nin bu ifadelerinden denizin sığ yerine saplanarak geminin hareket edemez bir halde olması kastedilmiyor olmalıdır.

İniş imkânı olan bir binekte ise yalnız farz namazın kılınması caiz olmaz. Karaya oturmamış olan bir gemide farz namazın caiz olmamasını, iniş imkânı olan bir bineğe benzetmek, çıkış imkânının olduğu bir gemide nafile namazın sahih olacağına anlaşılmamasına yol açacağından isabetli olmaz. Nitekim bu meseleyi gerektiği gibi düşünemeyen birtakım araştırmacılar zikri geçen gemide kılınan nafile namazın sahih olacağı şeklinde yanlış bir vehme kapılmışlardır. Hâlbuki binek üzerinde kılınacak olan nafile namazın sahih olması yalnız şehir dışı ile kayıtlıdır.²⁷

17-İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî (ö. 956/1549), *el-İzâh*'da zikri geçen kelâmı aktardıktan sonra *Şerhu Münyeti'l-muşallî* adlı eserinde insanların bu konuda ihmalkâr davrandıklarını ifade etmiştir.

[Sonuç]

18-Bütün bu (görüşlerden) şu sonuç çıkar:

“Hanefî mezhebinin muhakkik²⁸ âlimleri, kıyıya bağlı olup karaya oturmamış olan bir gemiden çıkış mümkünse ve dışarda namazın eda edilme imkânı varsa, bu takdirde farz (vacip) ve nafile namazların hiçbirisinin sahih olmayacağı kanaatindedirler. Her ne kadar soru, farz namaz hakkında sorulmuş olsa da konunun şümüllü cevabı budur.” Doğru yolu gösterecek olan Allah'tır (c.c.), yalnız dayanılıp güvenilecek olan da odur.

Üstadımız olan müellif (Rabbim ömrünü uzun ve onu affeyesin) Seyyid Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Hamevî el-Mısrî, kendi kâtibinin mezkûr tarihte eserin üst tarafına (eserin bitiş tarihine dair) not düşüğünü belirtti.²⁹ Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a (c.c.) mahsustur. Allah'ın (c.c.) yardımı ve hüsn-ü tevfiki ile risâlenin (yazımı) tamamlandı. Allah (c.c.) her şeyin en iyisini bilendir.

²⁷ Metinde “salâtü'n-nefli ale'l-bidâye” cümlesinde geçen “bidâye” kelimesi, muhakkik tarafından “dâbbe” kelimesi yerine sehven tahkik edilmiş olmalıdır. (A.Ş.) Cumhur, mutlak olarak tüm yolculuklarda, Mâlikîler ise yalnız farz namazların kısaltıldığı seferilik halindeki nafile namazların binek üzerinde kılınabileceğini belirtmişlerdir. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alf b. Muhammed İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. İbn Bâz v.dğr., (Kahire: Dâru'l-kütübü's-selefiyye, 1433/2015), 2/670. (M.S.)

²⁸ Hanefî istilâhında muhakkik, görüşler ve rivayetler arasında kuvvetli ve zayıf olanı birbirinden ayırabilen ve râcîh olan görüşü tespit edip tercihte bulunabilen müteahhir dönem âlimleri için kullanılan bir terimdir. Bk. Abdullah b. Muhammed Molla, *el-Kevâşifü'l-celiyye 'an mustelehâtî'l-Hanefiyye* (Ahsâ: Matbaati'l-Ahsâi'l-hadîse, 1425/2004), 44. (A.Ş.)

²⁹ Bu cümle büyük ihtimalle risâlenin müstensihine aittir. (A.Ş.)

[Gemide Cemaatle Kılınan Namazın Hükümüne Dair –EK–]

19-Suğdî (ö. 461/1068), *en-Nütef fi'l-fetâvâ* adlı eserinde şöyle demektedir: “(Mezh hep içerisinde) gemide cemaatle namaz kılan kişinin durumu ile ilgili üç farklı görüş vardır:

a) Yolcu, gemide namazını imam ile birlikte cemaatle kılar. Bu durumda namazı ittifaqla caizdir.

b) Yolcu, namazını başka bir gemideki imama uyararak tamamlar. Bu durumda kılınan namaz, fakihlerin fetvasına göre caiz değildir. Ancak iki geminin birbirine bitişti-rilerek (rampalanmış) olması durumunda kılınan namaz sahih olur. Ebu Abdullah'ın³⁰ (ö. 217/832) fetvasına göre her iki durumda da (gemiler bitişik olsun ya da olmasın) kılınan namaz sahihtir.

c) Gemide bulunan yolcunun sahildeki bir imama uyup namazını eda etmesi fakihlere göre caiz değildir. Çünkü deniz, imam ile cemaat arasındaki iktidâyâ engeldir. Ebu Abdullah'a göre ise bu durumda kılınan namaz sahihtir.”

20-Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]), *el-Mebsût* adlı eserinde şu ifadeler yer verilmiştir: “Aralarında nehir gibi bir alanın bulunması nedeniyle gemide bulunan bir kişinin başka bir gemide bulunan imama uyması caiz olmaz. Ancak gemilerin birbirine bitişik olması durumunda imama uyulması sahih olur. Çünkü bu durumda birbirine bitişik iki geminin kaplama lambripleri (yüzey kısmı) tek bir gemi hükmündedir, aralarında imama iktidâyâ engel bir durum yoktur. Benzer şekilde sahilde bulunan bir kişi ile gemide bulunan bir imam arasında yol veya nehir gibi bir alanın olması durumunda iktidâ caiz olmaz. Güvertede bulunan bir yolcu ise geminin içindeki bir imama uysa, imamdan önde durmamak kaydıyla uyması geçerlidir. Çünkü gemi ev gibi kabul edilir. Evin terasında duran bir kişi, evin içindeki imama uyabilir. Ancak bu durumda imamdan önde durmamalıdır.”³¹

21-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111) (iktidâ mesafesine dair ölçüyü) şöyle aktarmaktadır: “Bir ok atımından³² daha az bir mesafe ile araları açık olan iki gemide bulunan kişilerin birbirlerine uyararak cemaatle namaz kılmaları sahihtir. Ancak gemilerin

³⁰ Muhakkikin tespitine göre Ebu Abdullah adlı zat ile kastedilen Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin önemli öğrencilerinden ve kitaplarının ana râvilerinden biri olan Ebû Hafs Ahmed b. Hafs b. ez-Zibrikân el-İclî el-Buhârî'dir. (M.S.)

³¹ Aynı şekilde sahilde bulunan bir kişinin de arada yol, nehir, deniz vb. engeli varsa, gemideki imama uyması caiz değildir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/3. (A.Ş.)

³² Bir ok atımı mesafesi (gulve)³² 300-400 arası zirâdır; buna göre 1 gulve = 184,712 metredir. Mehmet Erkal, “Arşın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/411. (A.Ş.)

arasında nehir alanı gibi bir geminin geçeceği bir sahanın olması durumunda iktidâ sahih olmaz.”

22-Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983), *‘Uyûnü'l-mesâ'il* adlı eserinde ise (gemi yolculuğundaki seferilik mesafesi) şöyle aktarılmaktadır: “Hasen b. Ziyâd el-Lü'lüü (ö. 204/819), Ebû Hanîfe'den şu hususu rivayet etmiştir: Gemide kılınacak namaz için sefer mesafesi, orta bir yürüyüşle ve yük hayvanı ile üç günlük bir mesafedir. Yolcu, kara yolculuğunda namazlarını kısalttığı gibi gemi yolculuğunda da kısaltır. Üç günlük yolculuğu seri bir şekilde iki gece veya daha az bir vakitte kat etse de yine de namazlarını kısaltması gerekir”.³³

3. Risâlenin Değerlendirilmesi

Risâlenin değerlendirilmesinde, Hamevî'nin sünnet ve sahâbe vurgusu, yaşadığı döneme ve ortama genel bir bakış, müsteftînin sorusu çerçevesinde fetva adabı, risâlenin kaynakları ile risâlede yer alan Hanefî hukukçuların konuya dair görüşleri ele alınacaktır.

3.1. Hamevî'nin Sünnet ve Sahâbe Vurgusu

Ahmed el-Hamevî, risâlenin mukaddimesine âdet olduğu üzere “besmele”, “hamdele”, ve “salvele” cümleleri ile başlamıştır. Müellif, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ve devamında yakın akrabaları ile sahâbeye salâtü selâmda bulunurken, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) kurtuluşun yegâne gemisi, sahâbeyi ise bu kurtuluş gemisinin hizmetkârları olarak nitelendirmiştir. Bu vurgunun son derece ehemmiyeti haiz olduğunu belirtmeliyiz. Zira dinî hükümlerin öğrenilmesinde bilgi kaynakları hiyerarşisindeki tertibe göre sırasıyla Kur'ân, sünnet ve üçüncü sırada sahabe yer almaktadır.³⁴ İslâm ilim geleneğinde Kur'ân'ın sünnet ile sünnetin ise sahâbeyi referans almak suretiyle sahih bir şekilde anlaşılması esastır. Daha açık bir ifadeyle İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân'ın anlaşılmasında sünnet ve sahabe kilit bir role sahiptir. Bu tertibin korunması, İslâmî ilimler

³³ Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *‘Uyûnü'l-mesâ'il*, thk. Selahaddin en-Nâhî (Bağdat: Matbaatü Esad,1966), 1/32. (M.S.) Risâlede yer alan ve Semerkandî'nin *‘Uyûnü'l-mesâ'il* adlı eserindeki bu rivâyete göre Hasen b. Ziyâd el-Lü'lüü'nin, hocası Ebû Hanîfe'den gemide seferilik mesafesi, normal şartlarda üç günlük bir mesafe; hızlı bir şekilde yolculuğun kat edilmesi durumunda ise seferilik mesafesinin, iki gün veya daha az bir zamanı kapsadığı şeklinde aktarılmıştır. *‘Uyûnü'l-mesâ'il*'deki bu bilginin tam olarak seferilik mesafesine dair Hasen b. Ziyâd'ın rivâyetini yansıttığı söylenemez. Zira kendisinden aktarılan muteber seferilik mesafesi, üçüncü günün çoğunluğunu içerecek şekilde merhaleyi kapsamaktadır. Bk. Şevket Kerasnîş el-Elbânî, *Mesâilü'l-imâm Ebî Hanîfe bi rivâyeti'l-Hasen b. Ziyâd el-Lü'lüü'* (Beyrut: Dârü'r-risâle, 2018), 430. (A.Ş.)

³⁴ Fıkhnın, Kur'ân ve Sünnet'ten sonra üçüncü kaynağının icmâ olduğu malumdur. Ancak burada vurgulanmak istenen husus, İslâmî ilimler geleneğimizde Kur'ân'ın sünnet ile sünnetin ise sahabe kavli ile açıklanmasına dair rivayet edilmesi gereken sahih yöntemdir.

sistematîğinin ve metodolojisinin de korunması anlamına gelmektedir. Aksi halde dinî hükümlerin sağlıklı bir şekilde anlaşılması (fehmi sahih) mümkün olmayacak; dinin yorumsal anlamda tahrif edilmesinin de yolu açılmış olacaktır. Dolayısıyla kadim ulemanın eserlerinde sünnete ve sahâbe kuşağının belirleyiciliğine vurgu yapılmasının son derece önemli olduğunu belirtmeliyiz. Zira eserin başında kurtuluş yolunun sünnete ve sahâbeye izafe edilmesi, temel nasların yorumlanmasındaki kaynak tertibine, referans alınan kaynakların güvenilirliğine, bilahare zikredilecek olan içtihadı dayalı görüşlerdeki ölçüye ve günümüz problemlerine çözüm üretirken uygulanması gereken sahih yöneme de ışık tutmaktadır.

3.2. Hamevî'nin Yaşadığı Döneme ve Ortama Genel Bir Bakış

Ahmed el-Hamevî'nin memleketi olan Hama şehri, Halep'i Şam'a bağlayan yol üzerindeki önemli bir mevkide Âsi nehrinin kenarında kurulmuş, ziraata dayalı iktisadî bir hayatın merkezi konumundadır. Önemli bir İslâm şehri olan Hama'dan tarihçi İbn Vâsil el-Hamevî (ö. 697/1298), coğrafyacı Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), Eyyûbî hânedanına mensup melik, tarihçi ve coğrafyacı Ebü'l-Fidâ' el-Eyyûbî (ö. 732/1331), Kâdikudât Ebû Bekir Muhammed b. Muzaffer (ö. 488/1095) ve Ahmed el-Hamevî gibi birçok âlim ve fakih zatlar çıkmıştır.³⁵ Tarih boyunca çeşitli ilim ve fenlerde ihtisas sahibi olan birçok yönetici, âlim, mutasavvıf, şair, tarihçi, edîb, dilci, fâkih, kâdî, hattat, hatîb, kâtib, zâhid, âbid bu şehirde yetişmiştir.³⁶ Yâkût el-Hamevî, şehrin sözlük anlamını ve coğrafi özelliklerini aktardıktan sonra Hama'dan tanınmış Arap şairi İmruülkays'ın (M. 540) şiirlerine konu olan, sahabeden Hz. Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18/639) kumandasındaki İslâm ordusu tarafından fethedilen, birçok âlimin kendisine nispet edildiği ve yetiştiği, tarihçesi Câhiliye devrine dayanan kadim bir şehir olarak bahseder.³⁷

Ahmed el-Hamevî aslen Hama'lı olsa da Kahire'de yetişmiş, burada eğitimini tamamlayıp dersler vermiş ve çeşitli eserler kaleme almıştır. el-Hamevî'nin Kahire'de yaşadığı dönem Memlûk hâkimiyetinin son bulduğu ve Osmanlı hakimiyetinin başladığı bir devre tanıklık etmektedir. Osmanlı dönemi Kahire'sinde dinî, sosyal, kültürel ve ticari faaliyetler artmış, şehirde kalkınma ve refah sağlanmış; şehircilik girişimlerini

³⁵ Robert Mantran, "Hama", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/396-398.

³⁶ Ahmed b. İbrahim es-Sabûnî, *Tarîhu Hama* (Kahire: Hindawi Yayınları, 1435/2014), 67-120.

³⁷ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dârü sader, 1397/1993), 2/300-301.

teşkil eden vakıflar, camiler, medreseler, çeşmeler, hamamlar, kervansaraylar ve çarşılar inşa edilmişti.³⁸

Müslümanların gemiler yapıp, tersaneler inşa ettikleri ve kurdukları donanmalar ile caydırıcı deniz gücü oluşturdukları bu dönem Osmanlı devrine tekabül etmektedir. Nitekim XV. yüzyıl Kanûnî Sultan Süleyman zamanında Osmanlı bahriyesi her alanda Avrupa'nın denizci devletlerinden daha üstün bir duruma gelmiş, özellikle Barbaros Hayreddin Paşa, Turgut Reis gibi denizcilerin tecrübelerinden geniş ölçüde faydalanılmış ve neticede Karadeniz'in bir Türk Gölü haline gelmesinden sonra Kızıldeniz ve Akdeniz'de de hâkimiyet sağlanmıştır. XVII. yüzyılın başlarında gemicilikte yeni teknik gelişmelere ayak uydurulamaması neticesinde Venedikliler Akdeniz'de tekrar üstünlüğü sağlamaya başlamıştı. Bir dönem Venedikliler'in Akdeniz'de elde ettikleri üstünlük ellerinden alınmış olsa da bu hâkimiyet kısa sürmüştü; 1770 yılında meydana gelen Çeşme Vakası ile Osmanlı denizciliği kötü bir duruma düşmüştü.³⁹

Görüldüğü gibi Ahmed el-Hamevî'nin yaşadığı dönem, Müslümanların denizcilikte söz sahibi olduğu Osmanlı'nın ikinci dönemine tekabül etmektedir.⁴⁰ Bilindiği üzere gemiler, tarih boyunca genellikle savaş maksadıyla olmak üzere taşımacılık, balıkçılık, iş ve ticaret, farklı coğrafyaları tanıma ve keşfetme, eğitim, bilim ve kültürel faaliyetleri sürdürme çabası, gezme ve seyahat etme vb. amaçlarla bir vasıta olarak kullanılmıştır. Soruyu soran müsteftî de muhtemelen bu amaçlardan birisine mebni olarak yolculuk yapmış olduğu gemide namaz ibadetini nasıl eda edeceğini ve bunun hükmünü sormuştur. Müftî Ahmed el-Hamevî de, müsteftînin durumu ve konumunu dikkate alarak soruyu cevaplamıştır. Şimdi soruyu soranın belirtmiş olduğu ve dinî sorulara cevap verirken fetva adabı açısından son derece önemli olan bazı prensiplere kısaca değineceğiz.

3.3. Müsteftînin Sorusu Çerçevesinde Fetva Adabı

Fetvâ, sözlükte “bir olayın hükmünü açıklayan cevap” anlamındadır. Terim olarak “fakih bir kişinin sorulan fikhî bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, meselenin şer'î çözümü ve beyanı doğrultusunda ortaya koyduğu hüküm” demektir.

³⁸ Andre Raymond, “Kahire”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/175-179.

³⁹ Ali İhsan Gencer, “Bahriye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/501-509.

⁴⁰ İdris Bostan, “Gemi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 14/11-12.

Örftte ise “sorulan dinî sorulara müftüler tarafından yazı ile verilen cevap” anlamında kullanılmaktadır.⁴¹

Fetvâda uyulması gereken yöntem dört açıdan değerlendirilebilir. Birincisi, fetvanın başta Kur'an ve Sünnet olmak üzere temel kaynaklara dayanması gerekir. İkincisi, fetvâ verenin alanında uzman ve ehliyet sahibi bir kişi olması gerekmektedir. Üçüncüsü, soruyu soran kişinin doğru ve güvenilir bilgi ile tanıştırılması gerekir. Dördüncüsü ise fetvâlar, sosyal hayat içerisinde cereyan eden problemleri çözebilen kapsayıcı bir özelliğe sahip olmalıdır.⁴²

Risâlenin yazılmasına vesile olan müsteftînin, fetvâ isterken “sahih nakilleri ihtiva eden sarih, geniş ve net” bir cevabın verilmesini talep etmesi dikkate değer bir husustur. Söz konusu müsteftî sorusunda dört şeyi talep etmektedir. Birincisi, belirttiği şartları taşıyan gemide kılınan namazın sahîh mi yoksa batıl mı olacağına dair net bir hükmün verilmesidir. İkincisi, cevabın geniş ve tafsilatlı bir şekilde açıklanmasıdır. Üçüncüsü, fetvâda şaz olan görüşlerin değil, mezhepte tercih edilen sahîh nakillerin aktarılmasıdır. Dördüncüsü ise cevabın müphem bir şekilde bırakılmayıp açık bir şekilde beyan edilmesidir.

Fetvâ vermeye ehil, takvalı, ilim, adalet, mürûet ve istikamet sahibi, güvenilir ve şer'î kaynaklara bağlı olan bir müftînin araştırılması, dinî-hukukî meselelerin hükümlerini öğrenmek isteyen müsteftînin uyması gereken âdâbla ilgili olarak dinen elzem görülmüştür.⁴³ Zira “Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.”⁴⁴ âyetinde dolaylı olarak bir konuda bilgi sahibi olmayanların o konunun ehlinde, uzmanlarından sorup öğrenerek doğru bilgi edinmeleri gerektiği belirtilmekte,⁴⁵ “Sizin fetva vermeye en cüretkâr olanınız, cehenneme atılmaya en cesaretli olanınızdır”⁴⁶ vb. rivayetlerde ise İslâmî ilimlerde ihtisas ve liyakat sahibi olmayanların fetvâ görevini üstlenmelerindeki cüretkârlıkları kınanmıştır.

⁴¹ Fahrettin Atar, “Fetvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/486; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 142.

⁴² Zeki Koçak, *Fetvâ Usûlü*, nşr. Fikret Güneş (Erzurum: Zafer Yayınevi, 2020), 22-24.

⁴³ Muhammed Mustafa Zuhayli, *el-Vecîz fi usûlü'l-fıkıh* (Dımaşk: Dârü'l-hayr, 1427/2006), 2/400; Dârü'l-iftâi'l-Mısırî, *Fetavâ Dârü'l-iftâi'l-Mısırî* (Mısır: el-Meclisü'l-alâ li's-suûnil-İslâmiyye, 1993), 18/380; Muhammed Tevfik Ramazan el-Bûtî, “Usûlü'l-fetvâ eş-şer'iyye ve hasâisuhâ”, *Mecelletü câmi'atı Dimeşk* 25/2 (2009), 689-704.

⁴⁴ el-Enbiyâ 21/7.

⁴⁵ Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 3/666-667.

⁴⁶ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâci'l-'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şâgîr* (Beirut: Darü'l-ma'rife, 1391/1972), 1/158.

Öncelikle müsteftî, “sahih nakillerin” aktarılmasını talep etmektedir. Zira hicri ilk beş asırda naslardan (ictihad) veya mezhebin yerleşik kurallarından hüküm çıkarmak (tahrîc) için müctehid düzeyli bir ehliyete sahip olunması ve bu bilgilerin somut olaya aktarılmasında da aynı düzeyde bir ehliyetin olması gerekli görülmüştür. Fakat ilk beş asırdan sonra fetvâ ile ictihad birbirinden ayrı olarak düşünülmüş ve fetvâ vazifesi sadece müsteftîye mezhebin istikrar bulmuş görüşünü nakletme görevi olarak anlaşılmıştır.⁴⁷

Hanefî mezhebinde sahih olarak kabul edilebilecek görüşlerin tercih edilmesi ve nakledilmesinde usul açısından birtakım kurallar belirlenmiştir. Şöyle ki, ihtilaflı konularda öncelikle Ebû Hanîfe'nin görüşünün uygulanması, rivayet açısından kuvvetli bulunan zâhirü'r-rivâye görüşlerin tercih edilmesi, zayıf görüşlerin ancak zaruri hallerde alınabilmesi, zaman faktörünün dikkate alınması, zamana göre değişebilen meselelerde örfün belirleyici olması, birden fazla görüş ve rivayette ashâbü't-tercîhin görüşünün alınması, mezhep içerisinde muteber eserlerden fetva verilmesi, delilleri ile ispatlanan görüşün tercihe şayan olması vb.⁴⁸ görüşler içerisinde sahih olanın seçilmesine dair usul ve kaideler belirlenmiştir.

Fetvâda açık ve anlaşılır bir dil kullanması, ayrıntıya girerek mutlak cevap vermekten kaçınması, soruyu dikkatlice incelemesi, sabırlı ve anlayışlı olması, soru sorana cevap verirken delilleri zikretmesi müftünün dikkate alması gereken âdâbtandır. Bu nedenle yeterince anlaşılmaması veya yanlış anlaşılmaların olabilmesi şeklinde endişelere binaen fetvanın çok kısa cevap formatında verilmesi uygun görülmemiştir. Müsteftînin ise öncelikle temel görevi başına gelen hâdisenin fetvasını sorup öğrenmektir. Müftü hakkında yeterli araştırma yapması, fetvada bir mezhebe bağlı olması, mutmain olmak için delil istemesi ve müftüye karşı edepli davranması da müsteftînin dikkate alması gereken kurallardandır.⁴⁹

⁴⁷ Ahmet Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 22-23. Nitekim fukahâ tabakası bağlamında h. 4. asra kadarki Hanefî âlimler, ictihad, tahrîc ve tercihe ehil olanlar; 4. Asırdan sonrası ise yalnız tercih ehliyetine sahip olan fakihler şeklinde değerlendirme yapılmıştır. Bk. Orazsahet Orazov, “Hanefî Fıkıh Edebiyatının Tasnifi: Kınalızâde Ali Çelebi'nin Risâle fî Beyâni'l-İstılâhâtü'l-Mütedâvilât fî Kütübü'l-Fıkh Adlı Risalesinin Tahlili, Tahkiki ve Çevirisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (2021), 365-396.

⁴⁸ Velîyüddin Muhammed Salih Farfur, *el-Fetvâ erkânuha davâbituhâ şurâtuha âdâbuhâ* (Dimeşk: Dârü'l-farfûr, 2010), 265-270; Sadık Eraslan, *Meşihat-i İslâmiyye ve Ceride-i İlmiyye* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 34-36; Muhammed Takî Osmânî, *Usûlu'l-iftâ fî'l-mezhebi'l-Hanefî* (Karaçi: Câmîatü Dârülulûm, 1414/1992), 30-42.

⁴⁹ Fatih Çınar, “İbnü's-Salâh'ın Müftü ve Müsteftînin Uyacağı Âdâb/Kurallar Hakkındaki Görüşleri”, *Mütefekkir Dergisi* 7/14 (2020), 567-581.

Dolayısıyla müsteftî tarafından sorulan soruların geniş ve net bir şekilde izah edilmesi, fetvâ âdâbı bağlamında zikredilen kurallar açısından gerekli görülmüştür. Bunun için Orhan Çeker şöyle bir yol izlenmesini önermiştir: Öncelikle iftâ siyasetinin bir gereği olarak toplum içerisinde yöresel olarak var olan problemlerin tespiti için fıkıh haritası çıkarılır. Sorulan soru ve cevabı, cevabın kaynağı ve gerekçesi, fetvâ sıra no, tarih ve gün, fetvanın konusu bir iftâ defterine açıklamalı olarak kaydedilir. Böylece fetvâların kaydedilmesi neticesinde hataların telafi edilmesi mümkün olur ve fetvâ defterinin bir arşiv belgesi değeri taşıması neticesinde müsteftîler açısından kalıcı, aktüel ve net bir bilgi kaynağı oluşmuş olur.⁵⁰

3.4. Risâlenin Kaynakları

Söz konusu risâlede şu kaynaklardan istifade edilmiştir: Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâ'ik*, Kâsânî'nin *Bedâi'u's-sanâi'*, Sadrüşşerîa es-Sânî'nin *en-Nukâye*, Kâsım b. Kutluboğa'nın *Şerhu'n-Nukâye muhtaşarü'l-Vikâye*, Mergînânî'nin *el-Hidâye*, İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr*, İbn Nüceym'in *el-Bahrü'r-râ'ik*, Zeynüddin Haydar b. Kâsım'ın *el-İzâh*, Burhânüddîn el-Buhârî'nin *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, İbrâhîm el-Halebî'nin *Şerhu Münyeti'l-muşallî*, Suğdî'nin *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, Serahsî'nin *el-Mesû't*, Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Uyûnü'l-mesâ'il*, el-Mevsilî'nin *el-İhtiyâr*, Siğnâkî'nin *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, Gazzâlî et-Tûsî'nin *el-Vasî't* adlı eseri ve Ebu Abdullah'ın eseri belirtilmese de konuya dair fetvâsı aktarılmıştır.

Risâlenin yazılmasına vesile olan müsteftî, sorusunun sahih nakiller ile cevaplandırılmasını talep etmiştir. Bu minvalde Hamevî, mezhep içerisinde sahih ve muteber kaynaklardan istifade etmiştir. Zira mezhep sistematiği içerisinde fikhî görüşler ile amel edilmesinde birinci derecede kaynakların sıhhati, ikinci derecede ise kaynaklardan hüküm çıkarırken kullanılan usul önemlidir.⁵¹ Örneğin, risâlenin kaynaklarından *Kenz*, *Nukâye* ve *el-Muhtâr* gibi eserler mutemet metinlerden; *Mesû't*, *Bedâi'u's-sanâi'* ve *el-Bahrü'r-râ'ik* vb. eserler itimat edilen şerhlerden;⁵² *en-Nütef* ve *Uyûnü'l-mesâ'il* ise muteber ve meşhur nevâzil eserlerinden sayılmaktadır. *Şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* adlı eserin yazarı olarak bilinen Molla Miskîn'in (ö. 954/1547) hayatı hakkında malumatın olmayışı veya Zâhidî el-Gazmînî'nin (ö. 658/1260) *Kunyetü'l-Münye* gibi müellifin zayıf ve şaz

⁵⁰ Orhan Çeker, *Fetvâlarım* (Konya: Burç Yayınevi, 2013), 8-9.

⁵¹ Ali Bakkal, *İslâm Fıkıh Mezhepleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 267.

⁵² Kaplan, "Hanefi Mezhebinde Muteber Kaynaklar", 315-317; Alevî b. Abdülkadir es-Sekkâf v.dğr., *Hizânetü'l-kütüb*, "Kütübü'l-fikh", (www.dorar.net.), 270-271.

görüşleri toplaması vb. sebeplere istinaden mezhep içerisinde muteber görülmeyen eserler⁵³ risâlede kaynak olarak gösterilmemiştir.

Hamevî, en başta mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe ile iki talebesi İmâmeyn'in görüşlerini usuldeki tertibe riayet ederek aktarmıştır. Ancak risâlede ibadetlere dair konularda mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin fetvâsının tercih edileceğine dair kural mevcut olmasına rağmen⁵⁴ İmâmeyn ile muhakkik âlimlerin görüşü tercih edilmiştir.⁵⁵ Kurucu imamların yanı sıra mezhep içerisinde meşhur ve çok etkili olan âlimler de referans alınmıştır. Örneğin, risâlenin başında “Kur'an ve sünnetin muhakkiki, dinin ve şeriatın muhafızı” olarak nitelenen Ebû'l-Berekât en-Neseî bu âlimlerden birisidir. Medreselerde asırlar boyu ders kitabı olarak okutulmuş olan *el-Hidâye*'nin müellifi Mergînânî ve Hanefî fikhında önemli görüş ve değerlendirmelere sahip olan, *Bedâi'u's-Sanâi* adlı eseri ile içerik ve yöntem bakımından son derece sistemli bir şekilde mezhebin görüşlerinin günümüze kadar taşınmasını sağlayan Kâsânî de⁵⁶ risâlede görüşlerine yer verilen âlimlerdendir. Risâlede kendisine iki sefer atıfta bulunularak fetvâsının aktarıldığı Ebû Abdullah da mezhepte son derece önemli konumda bulunan bir âlimdir. Ebû Hafs olarak bilinen bu zat; Buhara'nın İslâmlaşma sürecinde önemli etkisi olmuş, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) en önemli öğrencilerinden ve kitaplarının ana râvilerinden biri olan Hanefî fakihidir.⁵⁷ Risâlenin son ek kısmında ise Şâfiî bir âlim olan İmam Gazzâlî'nin konuya dair görüşünün aktarılması ise oldukça ilginç bir durumdur. Zira risâlenin tamamında mezhep dışında referans gösterilen tek örnek budur. Fetvâ usul ve kaidelerine göre dirâyet sahibi bir âlimin kendi mezhep imamı dışındaki bir müçtehidin mezhebine göre amel etmesi caiz görülmeyle birlikte, bu yönde fetvâ verilmesi ise caiz görülmemiştir.⁵⁸ Risâlede Gazzâlî'nin eseri zikredilmemekle birlikte mezhep dışında

⁵³ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdü resmî'l-müftî*, nşr. Müsellem Taybe (Dimeşk: Dâri's-siddîk, 1433/2012), 28; Ali Cuma', *el-Medhal ilâ-dirâseti'l-mezâhibi'l-fikhiyye* (Kahire: Dârüsselâm Yayınları, 2001), 131-132.

⁵⁴ İbn Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdü resmî'l-müftî*, 28; Savaş Kocabaş, *el-Mesâ'il elletî ihtelefe fihâ eimmetü'l-Hanefiyyetü's-selâse fi fikhü'l-ibâdât* (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2020).

⁵⁵ Ebû Hanîfe ile İmâmeyn'in ihtilafı halinde mutlak olarak (yani müftî/kadı ister müçtehit isterse mukallit olsun) Ebû Hanîfe'nin görüşünün alınması; ihtihada ehil olan fakihin ise görüşlerden dilediğini almakta muhayyer olacağı; müftî'nin mukallit olması durumunda ise Ebû Hanîfe'nin görüşünün alınmasının daha doğru olacağı gibi mezhep içi tercihte fakihler farklı görüşleri benimsemişlerdir. Bk. Seyit Mehmet Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, 245-246.

⁵⁶ Mehmet Onur, “İmam Kâsânî ve “Bedâi'u's-Sanâi” Adlı Eseri Üzerine Metodolojik Bir İnceleme”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 127-148.

⁵⁷ Murteza Bedir, “Ebû Hafs el-Kebîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), EK-1/ 364.

⁵⁸ Osmânî, *Usûlu'l-iftâ*, 48; Rahmetullâh b. Abdillâh b. İbrâhîm es-Sindî el-Ömerî el-Medenî, *Risâle fi hükmi'l-iktidâ'i bi'l-muhâlif fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mansur eş-Şebîb el-Cebûrî (Beirut: Dârü'l-müktebes, 2018), 27-

fetvâsı nakledilen tek âlim olmasının tam olarak sebebini tespit edebilmiş değiliz. Ancak fıkıh, kelâm ve tasavvuf vb. alanlarda İslâm dünyasının tamamında tanınan çok yönlü bir âlim ve düşünür olması, istisnai olarak kaynak gösterilmesinin bir sebebi olabilir. Ayrıca Gazzâlî'nin söz konusu aktarılan görüşünün, mezhep içi görüşler ile uyumlu ve Serahsî'nin fetvâsının bir teyidi mahiyetinde olduğu da görülmektedir.

3.5. Risâlede Yer Alan Hanefî Hukukçuların Konuya Dair Görüşleri

Fıkıh eserlerinde, gemide namazın kılınmasına dair mesele, binek üzerinde kılınan namaza benzetilmiş ve “yolcunun namazı”, “hastanın namazı” veya “namazın farzları” konuları ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Zira “dâbbe/binek hayvanı” kara bineği, “sefine/gemi” ise deniz bineği olarak kabul edilmiştir. Ancak ikisi arasında bazı farklar vardır. Örneğin, binek hayvanı üzerinde mazeret olmadıkça yalnız nafîle kılınabilir; farz ve vacip bir namaz kılınmaz, cemaat yapılamaz, rükû ve secde düşer, zaruri bir durumda ise kibleye dönme rükûnü düşer ve hayvanın üzerinin temiz olma şartı da aranmaz. Gemide ise nafîle dışında farz ve vacip namaz da kılınabilir, cemaat yapılabilir; kıyam, rükû ve secde düşmez; mekânın temizliği şartı aranır.⁵⁹

Mezkûr konunun hastanın namazı meselesi ile aynı konuda ele alınması da hastanın bazı durumlarda namazın rükünlerinden bir kısmını yerine getirmekten aciz olması ile gemide bazı hallerde kıyam rükûnünün yerine getirilememesine dayalı olan bir benzerlikten kaynaklanmaktadır.

Öncelikle Hanefî mezhebinin konuya dair genel kanaatine ana hatlarıyla değindikten sonra risâlede yer alan fakihlerin görüşlerini aktaracağız. Gemide namaz kılma meselesi; geminin seyir halinde olması, denizde demir atması veya sahilde bulunmasına bağlı olarak farklı hükümler ihtiva etmektedir. Şöyle ki, kıyıya bağlı olup ve bulunduğu konuma yerleşmemiş olan ve çıkış imkânı olan bir gemide özürsüz olarak farz namazın kılınması caiz değildir. Bu meselede mezhep âlimlerinin görüş birliği vardır. Çünkü gemi karaya oturmduğunda binek hükmünde kabul edilir. İniş imkânı olan bir binekte olduğu gibi karaya oturmamış olan gemide de farz namazın kılınması caiz değildir. Bazı âlimler ise çıkış imkânının bulunduğu bir gemide kılınan nafîle namazın sahih olacağı yönünde bir anlayışa sahip olmuşlarsa da Hamevî bu görüş sahiplerini hatalı

28. Sindî, ihtilafı olan bir konuda daha ihtiyatlı olan başka bir mezhebin görüşü ile amel edilebileceğini Serahsî ve Merginânî gibi birçok Hanefî âlime dayandırarak nakletmiştir. Belirttiğimiz konu çerçevesinde ise mezhep içerisinde var olan ve kabul edilen bir görüşün diğer bir mezhep görüşü ile teyit edilmesi söz konusu edilmektedir.

⁵⁹ el-Hamevî, *ed-Dürerü's-semîne*, 24-25; el-Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/187; Apaydın v.dğr., *İlmihal*, 1/233; Mehmed Zihni Efendi, *Ni'met-i İslâm*, nşr. Muzaffer Ozak (İstanbul: Salah Bilici Yayınevi, 2016), 333-335.

bulmaktadır. Ayrıca gemide namaz kılan kimse mümkünse kibleye doğru dönmelidir; gemi yön değiştirdikçe kible tarafına doğru dönmesi gerekir. Geminin kıyıya bağlı olması veya karaya oturması durumunda yolcunun kıyıya çıkma imkânı ve gücü varsa; kıyam, rükû ve secdeyi tam olarak yerine getirebilmesi için kıyıya çıkması gerekir. Gemi seyir halinde iken kıyam rüknünün ihlali durumunda farz ve vacip olan namazın sahih olup olmadığı ise tartışılmıştır. Mezhep içerisinde bir görüşe göre hareket halinde olan bir gemide mazeret hali bulunmaksızın farz ve vacip olan bir namaz, rükû ve secdeyi yapmak kaydıyla oturarak kılınabilir. Diğer bir görüşe göre ise bu durumda mazeretsiz bir şekilde kıyamın yerine getirilmemesi sebebiyle kılınan namaz sahih değildir. Denizin kıyısında olmayıp açıkta demir atmış olan ve şiddetli bir şekilde sallanan gemi de seyir halindeki gemi hükmünde kabul edilmiştir. Geminin sahil şeridinde hareket halinde olması veya sabit duran geminin hafif bir rüzgâra maruz kalması ve karaya çıkmanın mümkün olmadığı durumlarda da kıyam ve kibleye dönme rükünlerinin de yerine getirilmesi şartıyla gemi içerisinde namaz kılınabilir. Ancak bağlı olmayan geminin kıyıya yakın olması ve çıkış imkânının olması durumunda kıyam halinde de oturarak da namazın gemi içerisinde kılınması caiz görülmüştür.⁶⁰

Konuya dair sırası ile mezhebin kurucu imamları ve diğer müçtehit imamların görüşlerine değinilecektir. Çalışmamızın hacmini aşmamak amacıyla yalnız risâlede zikri geçen fakihlerin görüşlerine yer verilecektir. Şöyle ki:

Ebû Hanîfe'ye göre karaya çıkabildiği veya ayakta durabildiği halde mazeret olmaksızın gemide oturarak kılınan farz ve vacip namaz istihsanen caizdir. Şöyle ki, gemi yolcularında sıkça rastlanan durum, ayağa kalktıklarında başlarının dönmesidir. Hükümler de nadir olarak rastlanan istisnai hallere dayanılarak değil, sıkça rastlanan ve

⁶⁰ Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebû Dakîka (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), 1/104; İskilipli Mehmed Âtîf Efendi, *İslâm Fıkhu*, haz. Mümtaz Habib Güven - Abdullah Sivridağ (İstanbul: Nehir Yayınları, 1994), 1/251; Şeyhîzâde Abdurrahman, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, thk. Mehmet Talu v.dğr., (İstanbul: Tereke Yayınları, 1436/2010), 1/302-303; Şeyh Nizâm v.dğr. *el-Fetâva'l-Hindiyye*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2020), 1/158-159; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beirut: Dârü'l-kitâbü'l-arabî, 2012), 1/106-107; Midillili Mevküfâtî Mehmed Efendi, *Mültekâ Tercümesi*, nşr. Ahmet Davudoğlu-Zülkarneyn Tatlılı-Şevket Gürel (İstanbul: Saadet Yayınevi, 1986), 1/271; İbrâhîm el-Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî fî şerhi Münyeti'l-muşallî*, thk. Muhammed Said Enver el-Müzâhirî (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1441/2020), 1/509-510; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvid (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1424/2003), 2/572-573; Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî Şürünbülâlî el-Vefâî el-Mısırî, *Merâkı'l-felâh bi-İmdâdî'l-fettâh*, thk. Nuaym Zerzûr (Beirut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1425/2004), 155; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr, Hadislerle İslâm Fıkhu*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Beka Yayınları, 2008), 3/628.

yaygın olan hâdiselere göre verilir. Nitekim yan yatarak uyuma halinde genellikle abdest bozulur. Çünkü bu durum, kendini tutmanın ortadan kalkması ve bu kimseden genellikle abdesti bozan şeyin çıkması durumuna bakılarak abdest bozucu sayılmıştır. Buna göre yan yatarak ve namaz dışında secdeymiş gibi durarak uyumak abdesti bozar.⁶¹

Ebû Hanîfe'nin delilleri⁶² şöyledir:

Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) rivayetinde şöyle demektedir: “Enes b. Mâlik (r.a.) ile birlikte bir gemide oturarak (öğle) namazını kıhyorduk. Dileseydik sahile çıkabilirdik.” Rivayetin bir başka varyantı da şöyledir: “Bize (Enes b. Mâlik) imam oldu ve oturarak iki rekât kıldırdı”. Beyhakî (ö. 458/1066), Hz. Enes'in bu uygulamasını boğulma, baş dönmesi ve suya düşme gibi tehlikelerin olmasına bağlamıştır.⁶³ Ayrıca Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'den gemide kılınacak olan namazın keyfiyetine dair soru üzerine “Şayet gemi seyir halinde ise oturarak, bağlı ise mutlak surette kıyamy yaparak kılınmasına”⁶⁴ dair cevapları da sahâbe kavli olarak delil teşkil eder.

Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'e göre ise seyir halindeki bir gemide mazeret olmaksızın oturarak farz ve vacip namazın kılınması sahih değildir. Zira kıyam namazın farzlarından olup, namaz kılan yolcunun buna güç yetirebilmesi halinde terk etmesi caiz değildir. Bu durumda seyir halindeki gemi, kıyıya bağlı gemi hükmünde kabul edilir ve namazın kıyam rüknünün yerine getirilmesi gerekir. İmâmeyn, açıklamasını kıyasa bağlı olarak yapmıştır. Şöyle ki, gemi kişi hakkında ev hükmünde kabul edilir. Evde ayakta durmaya gücü yeten bir kimsenin farz namazlarını oturarak kılması nasıl caiz değilse, gemide de aynı hüküm geçerlidir. Ayakta durmayı engelleyici bir

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/2; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Bahrü'r-râ'îk şerhu Kenzi'd-dekâik*, nşr. Zekeriyâ Umeyrat (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1434/2013), 2/162; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/246-247; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *Halbetü'l-mücellî ve buğyetü'l-mübtedî fi şerhi Münyeti'l-muşallî ve ğunyeti'l-mübtedî*, thk. Ahmed b. Muhammed el-Çalâyenî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2014), 2/45-47.

⁶² Ebû Hanîfe'nin delilleri ile bizatihi delil olarak ileri sürdüğü rivayetleri değil, konu ile alakalı olarak içtihadına delil teşkil eden rivayetleri kastetmekteyiz. Zira Ebû Hanîfe'den rivayet edilen hadislerin toplandığı *el-Müsned* adlı eserinde “yolcunun namazı” bölümünde seferilikte namazın kısaltılmasına dair rivayetler ele alınsa da binek veya gemi üzerinde kılınacak olan namazın keyfiyetinden bahsedilmemektedir. Bk. Ebû'l-Hasen Nûriddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Senedü'l-enâm şerhu Müsnedi'l-İmâm*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1995), 1/109-110.

⁶³ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Muşannef fi'l-ğadîs*, nşr. Merkezü'l-buhûs ve tekniyyetü'l-ma'lûmât (Mısır: Dârü't-te'sîl, 2015), 2/580; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhâkî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*, thk. Abdülmü'tî Emin Kalacî (Halep: Dârü'l-va'y, 1991), 4/281.

⁶⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 1/109-110; İbn Emîru Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, 2/46; Kocabaş, *el-Mesâil*, 343; Tayyar, *es-Salâtü vasfun mufassal*, 210.

zorunluluk olmadığı veya dışarıya çıkma imkânı olduğu sürece kıyam rüknünün düşmesi söz konusu değildir.⁶⁵

İmâmeyn'in konu bağlamında delilleri şöyledir:

Hız Peygamber'in (s.a.s.) sahâbîden hasta olan İmrân b. Husayn'a (r.a.) nasıl namaz kılacağına dair sorusu üzerine "Namazı ayakta kıl, buna gücün yetmezse oturarak kıl, buna da gücün yetmezse yan üstü yatarak kıl."⁶⁶ rivayetinde, rüknün yerine getirilmesi güç yetirebilme durumuna bağlanmaktadır. Şayet hasta, kıyama güç yetiremezse bu rükün kendisinden düşmektedir.

İbn Ömer (r.a.) ve Ca'fer b. Ebî Tâlib (r.a.) rivayetlerinde gemide namazın kılınmış keyfiyetine dair sorulan bir soru üzerine, "Boğulma korkusu (tehlikesi) yoksa namazın ayakta kılınması gerektiği"⁶⁷ vurgulanmıştır.

Ebü'd-Derdâ (r.a.), Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) ve Câbir b. Abdillâh (r.a.) gibi sahâbe-nin gemi yolculuklarında ayakta namaz kıldıklarına dair uygulama da⁶⁸ bu görüş sahipleri için delil teşkil eder.

Risâlede kendisinden nakilde bulunulan ilk fakih olan Ebü'l-Berekât en-Nesefî, gemide mazeret olmaksızın oturarak kılınan (farz) namazın sahih olacağına dair Ebû Hanîfe'nin⁶⁹ görüşünü kayıt koymaksızın mutlak olarak aktarmıştır. Ebü'l-Berekât en-

⁶⁵ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî Mergînânî, *el-Hidâye*, thk. Muhammed Adnan Dervîş (Beyrut: Darü'l-erkam, 1999), 1/94; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/104; Alâüddîn Muhammed b. Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *el-Hediyyetü'l-Alâ'iyye*, nşr. Muhammed Said el-Burhânî (Dımeşk: Mektebetü'l-imâm Evzâî, 2005), 105-106; Şeyh Nizâm v.dğr., *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/158-159; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/2-3.

⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'ü's-Şahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dârü İbn Kesir el-Yemâme, 1993), "Taksîru's-salât", 19; Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, *İrvâ'u'l-galîl fî tahrîci ehâdîsi Menâri's-sebil*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmî,1979), 2/8; Mehmet Görmez v.dğr., *Hadislerle İslâm* (Konya: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 2/531; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Bulûğu'l-merâm min edilleti'l-aḥkâm'*, çev. Mehmet Alioğlu - Betül Bozali (İstanbul: Milat Yayınları, 1433/2012), 174.

⁶⁷ Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî et-Tehânevî, *İ'la'ü's-sünen*, thk. Muhammed Takî el-Osmânî (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1418/1967), 7/210-211; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteḳa'l-ahbâr*. thk. İsmeddin es-Sababeti (Kahire: Dârü'l-hadîs, 1413/1992), 2/166.

⁶⁸ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2001), 4/161-162; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/583.

⁶⁹ el-Hamevî, *ed-Dürerü's-semîne*, 20-21; Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Kenzü'd-deḳâ'ik'*, thk. Said Bektaş (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 184; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik'*, 2/126-128; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî,

Nesefî bu görüşü mezhep içerisinde en mühim dört temel eser arasında sayılan *Kenzü'd-dekâ'îk* adlı eserinde konuya dair Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafa değinmek-sizin ve fetvanın delil ve gerekçesini zikretmeksizin muteber ve tercih edilen görüş ola-rak ortaya koymuştur.

Kâsânî ise *Bedâ'î'u's-sanâ'i* adlı eserinde konuya dair şu hususları beyan etmekte-dir: Yolcu, gemide imkân olduğu halde farz namazın rükünlerinden olan kıyâmı yerine getirmeyip namazı oturarak kılması halinde kötü bir iş yapmış olacaktır. Zira gemide asıl olan, namazı ayakta ve kıbleye dönerek kılmaktır. Baş dönmesi gibi sebeplerle ayakta kılmak mümkün olmadığında ise gemide oturarak farz namaz kılınabilir. Na-maza başlarken mümkünse kıbleye doğru dönülür, gemi yön değiştirdikçe kıble tarafına dönülmesi gerekir. Şayet gemi kıyıda karaya oturmuşsa bu durumda o mekândan çık-mak mümkün olsa bile orada namazın kılınması caizdir. Çünkü karaya oturan gemi ye-rin hükmünü alır. Bu durumda o mekânda ancak kıbleye yönelip kıyam, rükû ve secdeyi yerine getirmek suretiyle kılınan namaz caiz olur. Zira namazın erkân ve şartlarını ye-rine getirmeye gücü yeten kişi, bunları yerine getirmelidir. Ancak karaya oturmamış bir vaziyette bulunan gemiden çıkış imkânı varsa oturarak veya kıyam halinde namazın kılınması caiz olmaz.⁷⁰ Bu sebeple imkân olan bir kişinin namazı kılmak için gemiden karaya çıkması ve karada ayakta durarak namazını eda etmesi ihtilaftan uzak kalınması ve ihtiyat açısından daha uygun kabul edilmiştir.⁷¹

Kâsım b. Kutluboğa, yolcunun namazı meselesinde gemi ile binek arasında ay-rıma gitmiştir. Ayrıca özrün bulunmaması durumunda ise kıyıda bulunan ve karaya oturmamış olan gemide namazın oturarak kılınmasının sahih olmayacağını da vurgula-mıştır.⁷² Şöyle ki, gemide farz veya nafil namaz kılan yolcu, gemi dışında olduğu gibi

Tebyînü'l-hakâ'îk Şerhu Kenzü'd-dekâ'îk, thk. Ahmed Azv İnâye (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2021), 1/495.

⁷⁰ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 1/109-110. Ayrıca bk. el-Hamevî, *ed-Dürerü's-semîne*, 21-29-30; Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (İzmir: DİB Yayınları, 2018), 194.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/2; Semerkandî, *Muînü'l-ümme*, 1/122; Âlim b. Alâ Ferîdüddin, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, thk. Abdüllatif Abdurrahman (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2005), 1/528; Yûsuf b. Ömer es-Sûfî el-Bez-zâr, *Câmi'ul-muzmerât ve'l-müşkilât*, thk. Ömer Abdürrezzak Hamd el-Feyyaz (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-il-miyye, 2018), 2/100.

⁷² el-Hamevî, *ed-Dürerü's-semîne*, 24-25-29; Sadrişşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *en-Nukâye' muhtaşarü'l-Vikâye*, thk. Ah-med Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2017), 3/521-522; Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlf el-Mısırî, *et-Tercih ve't-taşhîh 'ale'l-Çudûrî*. thk. Abdullah Nezir Ahmed Mezzi (Beirut: Reyyan Yayınları, 1425/2005), 159-171-173. Risâlede aktarılan bu bilginin asıl kaynağı olan *en-Nukâye* şerhine ulaşamadık. Kutluboğa, *et-Tercih ve't-taşhîh* adlı eserinde benzer bil-giler aktarmış olsa da gemi ile binek arasında net bir ayırım tespit edemedik. Sadrişşerîa, *en-Nukâye'* metninde ise "hastanın namazı" konusunda Ebû Hanîfe'nin fetvasına uyararak mazeretsiz olarak seyir

bir özür bulunmadığı sürece gemi yön değiştikçe imkân dâhilinde mutlaka kibleye doğru dönmelidir. Ancak binek üzerinde kılınacak namazda kibleye dönme hükmü farklılık arz etmektedir. Şöyle ki, şehir dışında sabit duran bir binek üzerinde kılınacak namazda hastalık, korku, yağmur, çamur vb. binekten inmeyi engelleyici bir özür bulunması durumunda kibleye dönme rüknü düşmektedir.⁷³

Merginânî'nin, geminin bağlı olmasına dair *el-Hidâye*'de zikri geçen ibaresinden kastedilen mana üzerinde fukaha tartışmıştır. Şöyle ki, açıklamalarında imkân dâhilinde çıkıp karada namazın kılınması daha faziletli olsa da sahilde bağlı olan bir geminin içerisinde kılınan namazın kıyı şeridinde kılınan namaz gibi sahih kabul edildiğini ifade etmektedir. Kıyıya bağlı olmayan gemide kıyam rüknünün yerine getirilmemesi durumunda ise kılınan namazın sıhhati açısından Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında ihtilaf vardır. Yani mezkûr görüş ayrılığı geminin seyir halinde olması durumundadır. Bağlı olan gemide ise mutlaka kıyam rüknünün yerine getirilmesi ittifakla gereklidir.⁷⁴ Merginânî, geminin kıyıya bağlı olmasını kapalı bir ifade ile aktarmış, karaya oturmuş olması gerektiğine dair kaydın başka müelliflerce kayıtlanacağı ihtimaline itimat ederek ayrıca belirtmemiştir. Zira geminin bağlı olması kaydı, ancak kıyı şeridinde sabitlenmesinin de gerekli oluşuna dair bir açıklama ile doğru olarak anlaşılabilir.⁷⁵

halindeki gemide oturarak kılınan namazı sahih olacağını; bağlı olan gemide ise ancak cünûn gibi akıl hastalığı veya bir gün sürecek bayılma gibi bir ehliyet ârızasının gerçekleşmesi durumunda oturarak kılınan namazın sahih olacağını vurgulamıştır.

⁷³ Zuhaylı, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1/764-766; Cezirî, *el-Fıkh 'ale'l-mezahibi'l-erba'a*, 1/187; Ebû'l-Hasen Nûriddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî, *Fethu bâbi'l-'inâyê*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dârü'l- kütübü'l ilmiyye, 2017), 1/211; A.mlf., *Mirâtü'l-mefâtih*, thk. Cemal el-Aytânî (Beirut: Dârü'l-kütübü'l ilmiyye, 2001) 3/391; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *el-Binâyê fi şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şaban (Beirut: Dârü'l-fıkr, 1990), 2/544-545; Mustafa Hulûsi Güzelhisârî, *Hilyetü'n-nâci* (İstanbul: el-Matbaatil'-Osmaniye, 1244/1828), 349-359. Güzelhisârî, engelleyici zaruri bir hal yoksa binek üzerinde nafilâ namaz kılan yolcunun mutlaka kibleye dönmemesinin şart olduğunu belirtmiştir. Ancak namaza başladıktan sonra kibleden dönmüş veya şaşırılmışsa bu takdirde yeniden kibleye dönmesi gerekmez.

⁷⁴ el-Hamevî, *ed-Dürerü's-şemîne*, 26; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/94; Aynî, *el-Binâyê*, 2/779-780. Geminin kıyıda bağlı olmaması ifadesi demirlenmemesi veya seyir halinde olması şeklinde anlaşılabilir. Her halükârda hüküm ayındır. Ancak geminin bağlı olup demirlenmemesi ile demirlenmesi durumunda ise hüküm farklılık arz eder. Fıkıh eserlerinde geminin kıyıya bağlı olması ise merbût, mevsûk veya meşdûd terimleri ile açıklanmıştır. Sâkine veya vâkife terimleri ile geminin hareket (seyir) halinde olmaması hali açıklanmakla birlikte bu durumda geminin kıyıda olmaması veya denizin derinliklerinde olması da mümkündür. Bk. Güzelhisârî, *Hilyetü'n-nâci*, 279; Şürünbülâlî, *Nûrü'l-îzâh*, 83.

⁷⁵ el-Hamevî, *ed-Dürerü's-şemîne*, 28-29; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-ğadir li'l-'âcizi'l-fakîr*, thk. Abdürrezzak Gâlib el-Mehdî (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1424/2003), 2/8; Ahmed Rızâ Hân Birelvî, *et-Ta'likât'ür-rıdeviyye ale'l-Hidâye ve şürühuhâ*, thk. Muhammed Kâşif Selim el-Atârî el-Medenî (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2021), 187; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*,

Mergînânî'nin geminin karaya oturmuş olması gerektiğine dair kaydı getirmemesi konuya dair zâhirü'r-rivâye bilgisinin kayıtsız olarak aktarılması ile açıklanabilir. Zira zâhirü'r-rivâyede “yolcunun namazı” bahsinde geminin keyfiyeti üzerinde durulmamıştır.⁷⁶ Ancak geminin sabitlenmesi gerektiğine dair bir kaydın lüzumlu olmadığı anlamında değil; bilakis yaşamış olduğu dönemde genelde gemilerin kıyıya yalnız halat vb. aletler ile bağlandığı, zincir/çapa atılarak demirleme usulü ile sabitlenmediği şeklinde de anlaşılması mümkündür.

İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*'de, *el-Hidâye*'de zikri geçen metne açıklık getirmiştir. Şöyle ki, geminin yalnız kıyıda bağlı olması yeterli değildir; ayrıca kıyı şeridinde sabit bir şekilde durması da gerekmektedir. Nitekim denizin derinliklerinde bağlı olan bir gemi, şiddetli bir rüzgârın sevk etmesi durumunda seyir halinde; aksi halde ise yalnız durağan halde kabul edilir; dolayısıyla her iki durumda da gemi kıyıya bağlı bir vasıta olarak kabul edilmez.⁷⁷

İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*'te hastanın namazı bahsinde, seyir halindeki gemide özürsüz bir şekilde oturarak kılınmasına dair ihtilafı aktarmış ve kıyâmı yerine getirerek ihtilâftan kaçınmayı ihtiyat açısından daha isabetli bulmuştur. Mezkûr ihtilaf yalnız seyir halindeki gemide olup, bağlı olan gemide kılınan namaz ise mutlak olarak sahih kabul edilmiştir. Hamevî, İbn Nüceym'in ibaresinde geçen “mutlak” ifadesini “kıyam halinde olmak kaydıyla, geminin karada sabit bir durumda olup olmaması ve gemiden çıkışın mümkün olup olmaması gibi haller fark etmeksizin kılınan namazın her halükarda sahih olması” anlamında açıklamıştır.⁷⁸

Zeynüddin Haydar b. Kâsım *el-İzâh* adlı eserinde içerisinde namazın eda edileceği geminin konumunu şöyle açıklamıştır: “Kıyıda sabit durumda olan bir gemide kıyam halinde namaz kılınması caizdir. Çünkü gemi, karaya oturması ve bulunduğu konuma yerleşmesi durumunda yerin hükmünü alır ve yere serilmiş döşek kabilinden sayılır.

2/206-207. Zâhirü'r-rivâye olan görüşte geminin kıyıya bağlı olması mutlak olarak belirtilmiş, kayıtlanmamıştır. Bazı âlimler ise ayrıca geminin tam olarak karaya yerleşmesi, kıyı şeridine tam olarak sabitlenmesi gerektiğine dair kaydı da vurgulamışlardır. Zira yalnızca bağlı olup demir atmamış olan bir gemi binek hükmünde kabul edildiğinden çıkış imkânı olduğu halde geminin içerisinde namazın kılınması caiz değildir.

⁷⁶ Muhammed b. Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beirut: Dârü İbn Hazm1433/2012), 1/268-269.

⁷⁷ el-Hamevî, *ed-Dürerü's-şemîne*, 26; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/8. Her iki durumda yani geminin denizin derinliklerinde şiddetli bir rüzgâra maruz kalması veya denizin derin bir noktasında sakin bir vaziyette olması halinde gemi kıyıya bağlı sabit bir durumda kabul edilmez. Dolayısıyla kıyam rükününün yerine getirilmesi ile ilgili ihtilaf bu hallerde geçerlidir.

⁷⁸ el-Hamevî, *ed-Dürerü's-şemîne*, 27; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/126-127.

Şayet gemi kıyıya bağlı olup karaya oturmuş bir durumda değilse ve gemiden çıkış mümkünse burada namazın kılınması caiz olmaz. Çünkü yere sabitlenmeyen bir yapı binek hükmünde kabul edilir.”⁷⁹

Hamevî, mezhebin kurucu imamları Ebû Hanîfe ile İmâmeyn ve muhakkik âlimlerin görüşlerini aktarmıştır. Ayrıca gemide kılınan namaz binek üzerinde kılınan namaza kıyas edilse ve aralarında benzerlik olsa da her iki durumun kibleye dönme zorunluluğu açısından farklılık arz ettiğini vurgulamıştır. Şöyle ki, her iki vasıta arasında benzerliğin olduğu doğrudur. Ancak her ikisine bağlı olan hükümlerin tafsilatında farklılık olduğu için benzetme yapılırken yanlış anlaşılmalara da olmuştur. Nitekim kıyıya bağlı ve karaya oturmamış olan gemide çıkış imkânı olduğu takdirde farz, vacip ve nafîle namazlardan hiç birisi caiz değilken, iniş imkânı olan bir binekte ise yalnız farz ve vacip namazın kılınması caiz değildir. Karaya oturmamış olan bir gemide farz namazın caiz olmamasını iniş imkânı olan bir bineğe benzetmek, çıkış imkânının olduğu bir gemide nafîle namazın sahih olacağından anlaşılması açısından isabetli olmaz. Bazı âlimler, çıkış imkânının bulunduğu bir gemide kılınan nafîle namazın sahih olacağı şeklinde yanlış bir anlayışa sahip olmuşlardır. Hâlbuki binek üzerinde kılınacak olan nafîle namazın sahih olması yalnız şehir dışı ile kayıtlıdır. Dolayısıyla çıkış imkânının olduğu bir gemiyi bineğe kıyas edip nafîle namazın kılınmasının sahih olacağını belirtmek ilmî bir hatadır. Zira Hanefî mezhebinin muhakkik âlimleri nezdinde kıyıya bağlı ve karaya oturmamış olan bir gemiden çıkış mümkünse ve dışarıda namazın eda edilme imkânı varsa, tıpkı şehir içerisindeki binek üzerinde kılınan namazda olduğu gibi, nafîle de dâhil olmak üzere farz ve vacip namazların hiçbirisinin kılınması caiz değildir.⁸⁰

Hamevî, risâlenin ek bölümünde gemide cemaatle kılınan namazın hükmünü üç farklı konumda ele almıştır. İlki, sahih olan ve imam ile birlikte aynı gemide cemaatle kılınan namazdır. İkincisi, gemide bulunan bir yolcunun namazda başka bir gemideki imama uymasındır. Bu durumda kılınan namaz sahih değildir. Zira imam ile muktedi arasında görme ve kıraati işitme açısından mekân birliği şarttır. Bu şart ihlal edildiği takdirde iktidâ sahih değildir.⁸¹ Ancak iki geminin yüzey kısmı birbirine bitişirilerek rampanmış olması durumunda kılınan namaz sahih olur. Çünkü bu durumda birbirine bitişik iki gemi tek bir gemi hükmündedir, aralarında imama iktidâyaya engel bir durum

⁷⁹ el-Hamevî, *ed-Dürerü's-şemîne*, 27-28; Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dûkâtî Tahtâvî, *Hâşiye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2016), 2/535; el-Halebî, *Ğun-yetü'l-mütemelli*, 138. Zeynüddin Haydar b. Kâsım'ın *el-İzâh* adlı eserine ulaşamadık. Eser *Kenzü'd-dekâ'ik*'in şerhi olup Bağdat'ta Evkâf bakanlığına bağlı merkez kütüphanesinde el yazma haldedir. (M.S.)

⁸⁰ el-Hamevî, *ed-Dürerü's-şemîne*, 33.

⁸¹ Zuhayli, *el-Fıkhul-İslâmî*, 2/124; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/436. Bu şart yalnızca Hanefîler tarafından dile getirilmemiştir. Mâlikîler haricinde cumhurun görüşü de bu minvaldedir.

yoktur. Aynı şekilde gemi ev gibi kabul edildiğinden güvertede bulunan bir kimse geminin içindeki imama uyabilir. Üçüncüsü ise gemide bulunan bir yolcunun sahildeki bir imama veya sahilde bulunan bir kişinin gemide bulunan bir imama uyup namazını eda etmesi de caiz değildir. Çünkü imam ile cemaat arasında deniz, yol veya nehir gibi bir alanın olması iktidâyâ engeldir. Üç maddenin ilk kısmına cevaz verilmesinde Hanefî fakihlerin ittifakı vardır. Diğer iki kısmında mekân birliği şartının olması mezhebin genel kanaatidir. Yalnızca Ebu Abdullah son iki maddede kılınan namazın sahih olacağı yönündeki fetvası ile mezhebin genel görüşünden ayrılıp farklı kanaatte bulunmuştur. Gazzâlî ise Hanefî mezhebinin görüşlerini teyit eder mahiyette iki gemi arasında nehir alanı gibi bir sahanın olması durumunda iktidânın sahih olmayacağını beyan etmiştir.⁸²

Sonuç

Ahmed el-Hamevî'nin "gemide kılınan namazın hükmü"ne dair risâlesinin çevirisi ve değerlendirilmesi hakkında yapılan bu çalışmada ulaşılan sonuçlar maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

1) İslâmî ilimler geleneğinde güncel fikhî meselelerin ve tartışmaların ele alındığı risâleler, günümüz araştırmacılarına konu merkezli çok önemli ilmî veriler sunmaktadır. Hamevî, başta küllî kaidelere dair meşhur eseri *Ġamzû 'uyûni'l-beşâ'ir* olmak üzere, Hanefî fıkıh eserleri üzerine şerh ve hâşiyeleri ve muhtelif hacimlerdeki risâleleri ile özellikle fikhın fûrû alanında önemli katkılar sunmuş bir şahsiyettir. Müsteftânın sorusu üzerine cevap niteliğinde telif edilen bu risâlesinde, başta mezhebin kurucu imamı olmak üzere, muhakkik fakihlerin fetvâları ve muteber fıkıh kaynakları esas alınmış, kısa ve özlü bir biçimde gemide münferit olarak ve cemaatle namaz kılmanın hükmü işlenmiştir.

2) Hamevî, risâlesinde konuya dair bazı Hanefî fıkıh eserlerinde kapalı bir şekilde zikri geçen şu hususları açıklığa kavuşturmuştur:

a) Gemide kılınan namazlarda ruhsatlardan faydalanmak caiz olmakla birlikte ibadetlerdeki keyfiyete dair ihtilaflarda ihtiyata riayet etmek daha sağlıklıdır. Örneğin, seyir halindeki bir gemide namazın edasında kıyam rûknünün yerine getirilmesi veya çıkış imkânının olduğu bir gemide nafilâ namazların dışarıda bir mekânda kılınması daha uygundur.

b) Kılınan namazın mekânı olarak geminin her halükârda bineğe benzetilmesi isabetli değildir. Zira her iki vasıtanın namaz mekânı olarak benzerlikleri olsa da üzerinde namazın kılınmasına dair hükümleri farklıdır.

⁸² el-Hamevî, *ed-Dürerü's-şemîne*, 35-40.

c) Geminin konumuna göre sahih veya geçersiz olması açısından namazın hükmü farklıdır. Oturarak kılınan namazın sıhhatindeki mezkûr görüş ayrılığı, yalnız geminin seyir halinde olması durumundadır.

d) Kıyıya bağlı olan her gemide mutlak olarak kılınan namazın sahih olacağı yönünde fetva verilmesi doğru değildir. Karaya oturması durumunda gemi yerin hükmünü alır ve yere serilmiş döşek kabilinden sayılır. Kıyam rüknü dâhil şartları yerine getirilmek kaydıyla böyle bir gemide kılınan tüm namazlar sahihtir. Kıyıya bağlı olup bulunduğu konuma yerleşmemiş olan ve çıkışın mümkün olduğu gemi ise binek hükmünde kabul edildiğinden böyle bir mekânda kılınan hiçbir namaz sahih değildir.

e) Binek üzerinde kılınan nafil namazın sahih olması yalnız şehir dışı ile kayıtlığından çıkış imkânının bulunduğu bir gemiyi vasita olarak bineğe kıyas edip burada nafil namazın kılınmasının sahih olacağını belirtmek doğru değildir.

f) Gemide cemaatle kılınan namazın sıhhati için imam ile muktedi arasındaki iktidâda mekân birliği şarttır. iktidâyâ engel bir durumun olması ise namazı fasit kılar.

3) Hamevî, konuyu Hanefî mezhebi kaynakları açısından tutarlı ve bütüncül bir şekilde değerlendirmiş, nihayetinde sağlıklı ve net bir sonuca varmıştır. Anlaşılır bir üslup ve özgün bir bakış açısı ile meseleyi tahlil etmiş, konu bağlamında bazı tenakuzları gidermiştir.

4) Risâlede yer verilen ve Ebû Hanîfe'nin görüşünün tercih edildiği muhtasar metinlerdeki veciz ve kapalılık içeren bilgiler şerhlerde daha net ve açık şekilde ele alınmıştır. Şöyle ki,

Sevir halindeki gemide oturarak kılınan namazın kerâhet boyutu ve kıyamın yerine getirilmesinin daha faziletli olması, daha ihtiyatlı olan uygulamanın tercih edilmesi, mezhep içerisindeki ihtilafta tercih edilen görüşün tespiti, namazda kıyam rükününün terk edilmesine dair ihtilafta sunulan illet ve deliller ile meselenin kıyas ve istihsân gerekçelerine dayanılarak ele alınması vb. hususlar açıklığa kavuşturulmuştur.

Ayrıca gemide kılınan namazın binekte kılınan namaza kıyas edilmesi, söz konusu kıyasın usulüne uygun ve sağlıklı bir şekilde yürütülmesi ve her iki vasıtanın ortak ve ayrıştıkları noktalar, içerisinde namaz kılınan geminin farklı konumlarda olması ve buna bağlı olarak değişebilen hükümler, konu bağlamında baş dönmesi örneğinde olduğu gibi vakiada gerçekleşmesi açısından dinen meşrû sayılan mazeretin tespit edilmesi, özrünün boyutu, sınırı vb. konular şerhlerde daha tafsilatlı bir şekilde açıklanmış, bazı muhtasar eserlerdeki yanlış anlaşılmaya müsait kapalılıklar da giderilmiştir.

5) Risâleyi tahkik eden Meshûr Hasan Mahmûd Selman'ın "Hamevî'nin bu risâle-sinde delillere başvurmaksızın yalnız Hanefî mezhebine dair kaynakları esas alarak ve diğer mezheplerin görüşlerine yer vermeksizin telif ettiği" yönündeki tespiti yersizdir. Zira risâleler genellikle veciz bir şekilde ele alınmakta, deliller ise daha mufassal eserlerde serdedilmektedir. Bu muhtasar eser ve risâleleri telif eden âlimlerin fikhî meseleleri delilleriyle mukayeseli bir şekilde ele alamayacakları anlamına da gelmemektedir.

6) Risâlenin konu bağlamında Hûd süresi 11/41 âyeti ile başlaması, risâlede sünnet ve sahâbenin referans gösterilmesi gibi hususlar İslâmî ilimler geleneğine uygun bir metodoloji çerçevesinde hükümlerin açıklanacağını daha baştan ortaya koymaktadır. Müellifin, bağlı bulunduğu mezhebin hükümlerini aktarmasının, mezhep sistematüğinden hareketle daha sistemli ve tutarlı fikhî çözümlerin üretilmesi amacına matuf olduğu söylenebilir. Bu bağlamda fetvaya konu olan sorunun cevabının kaynaklara başvuru olarak ve mezhep içerisinde tercih edilen görüş tespit edilerek tafsilatlı şekilde verilmesi, güncel fikhî meselelerde uyulması gereken sahih yöntemin takip edilmesi ve köklü çözümlerin sağlanabilmesi açısından araştırmacılara önemli veriler sunmaktadır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî. *el-Muşannef fi'l-ḥadîs*. nşr. Merkezü'l-buhûs ve tekniyyetü'l-ma'lûmât. 9 Cilt. Mısır: Dârü't-te'sîl, 1. Basım, 1437/2015.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Senedü'l-enâm şerḥu Müsnedi'l-İmâm*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dârü'l- kütübü'l ilmiyye, 1. Basım, 1416/1995.
- Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Fethu bâbi'l-înâye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l- kütübü'l ilmiyye, 1. Basım, 1439/2017.

- Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtih*. thk. Cemal el-Aytânî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l ilmiyye, 1. Basım, 1422/2001.
- Apaydın, Yunus v.dğr. *İlmihal*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 30. Basım, 1444/2022.
- Atar, Fahrettin. "Fetvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486. İstanbul: TDV Yayınları, 1416/1995.
- Âtîf Efendi, İskilipli Mehmed. *İslâm Fıkhı*. haz. Mümtaz Habib Güven-Abdullah Sivridağ. 6 Cilt. İstanbul: Nehir Yayınları, 1. Basım, 1415/1994.
- Atik, Sefa. "Hanefî Fakih İbn Nüceym'in Risâleleri Üzerine". *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (2021), 205-240.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l ilmiyye, 1. Basım, 1422/2001.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. thk. Eymen Salih Şaban. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1. Basım, 1411/1990.
- Bakkal, Ali. *İslâm Fıkh Mezhepleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 1434/2012.
- Balta, Yusuf. "Risâletü'l-Hamevî'de İmam Hamevî'nin Bazı Fikhî Meselelerle İlgili Değerlendirmeleri". *Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi* 33 (2020), 79-101.
- Bedir, Murteza. "Ebû Hafs el-Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-I/ 364. İstanbul: TDV Yayınları, 1429/2008.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*. thk. Abdülmütî Emin Kalacı. 15 Cilt. Halep: Dârü'l-va'y, 1. Basım, 1412/1991.
- el-Bezzâr, Yûsuf b. Ömer es-Sûfî. *Câmi'u'l-muzmerât ve'l-müşkilât*. thk. Ömer Abdürrezzak Hamd el-Feyyaz. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1. Basım, 1439/2018.
- Bostan, İdris. "Gemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/11-12. İstanbul: TDV Yayınları, 1429/2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 7 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesir el-Yemâme, 5. Basım, 1413/1993.
- el-Bûtî, Muhammed Tefvîk Ramazan. "Usûlü'l-fetvâ eş-şer'iyye ve hasâisuhâ". *Mecelletü câmi'atı Dimeşk*, 25/2 (2009), 687-704.
- el-Cebûrî, Abdullah Ahmed Muhammed. *Resâ'il fi'l-fıkh ve'l-luğa*. Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâm, 1. Basım, 1403/1982.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî. *el-Fıkh 'ale'l-mezhâhibi'l-erba'a*. nşr. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2. Basım, 1424/2003.

- Cuma', Ali. *el-Medhal ilâ-dirâseti'l-mezâhibi'l-fıkhıyye*. Kahire: Dârüsselâm Yayınları, 2. Basım, 1422/2001.
- Çeker, Huzeyfe. "Ahmed el-Hamevî'nin Tezhîbü's-sahîfe bi-nusreti'l-İmâm Ebî Hanîfe Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*. 4/2 (2021), 1-53.
- Çeker, Orhan. *Fetvâlarım*. Konya: Burç Yayınevi, 1. Basım, 1435/2013.
- Çınar, Fatih. "İbnü's-Salâh'ın Müftü ve Müsteftinin Uyacağı Âdâb/Kurallar Hakkındaki Görüşleri". *Mütefekkir Dergisi*. 7/14 (2020), 563-584.
- Dârü'l-iftâi'l-Mısırî. *Fetavâ Dârü'l-iftâi'l-Mısırî*. 20 cilt. Mısır: el-Meclisu'l-alâ li's-şuûnil-İslâmiyye, 1993. (erişim tarihi: 27.02.2022).
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. İzmir: DİB Yayınları, 2. Basım, 1439/2018.
- Ebü'l-Hac, Salah. *İrşâdü'l-Hanefî ilâ ahhbâr Ahmed el-Hamevî*. Amman: Merkezi envârî'l-ulemâ'-li'd-dirâsât, 1. Basım, 1441/2020.
- el-Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsirüddin. *İrvâ'u'l-galîl fî tahrîci ehâdîsi Menâri's-sebîl*. nşr. Züheyr eş-Şâvîş. 9 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1. Basım, 1400/1979.
- el-Elbânî, Şevket Kerasnîş. *Mesâilü'l-imâm Ebî Hanîfe bi rivâyeti'l-Hasen b. Ziyâd el-Lü'lüî'*. Beyrut: Dârü'r-risâle, 1439/2018.
- el-Enderpetî, Âlim b. Alâ Ferîdüddin. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. thk. Abdüllatif Abdurrahman. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l ilmiyye, 1. Basım, 1426/2005.
- Er, Rahmi. "Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/112. İstanbul: TDV Yayınları, 1429/2008.
- Eraslan, Sadık. *Meşihat-i İslâmiyye ve Ceride-i İlmiyye*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 1439/2018.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2013.
- Erkal, Mehmet. "Arşın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/411. İstanbul: TDV Yayınları, 1412/1991.
- Farfur, Velîyüddin Muhammed Salih. *el-Fetvâ erkânuha davâbituhâ şurûtuha âdâbuhâ*. Dımeşk: Dârü'l-farfûr, 1. Basım, 1432/2010.
- Gemi, Ahmet. "Hamevî'ye Ait Eleştirel Bir Çalışma Örneği: Risâle fi'n-Nahv". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/21 (2018), 585-606.
- Gencer, Ali İhsan. "Bahriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/501-509. İstanbul: TDV Yayınları, 1412/1991.
- Görmez, Mehmet v.dğr. *Hadislerle İslâm*. 7 Cilt. Konya: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 1442/2020.

- Güzelhisârî, Mustafa Hulûsi. *Ĥilyetü'n-nâci*. İstanbul: el-Matbaatil'l-Osmaniye, 1244/1828.
- el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü sader, 1397/1993.
- Hanay, Necattin – Bayer, İsmail. “Hamevî'nin İthâfî'l-Ezkiyâ bi Tahkîki Mes'eleti İsmeti'l-Enbiyâ Adlı Risalesi”. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. 4/7 (2017), 155-172.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Şerhu 'Ukûdü resmî'l-müftî*. nşr. Müsellem Taybe. Dımeşk: Dârü's-sıddîk, 1. Basım, 1433/2012.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvid. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- İbn Âbidînzâde, Alâüddîn Muhammed b. Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *el-Hediyetü'l-'Alâ'iyye*. nşr. Muhammed Said el-Burhânî. Fihrist haz. Muhammed Hişâm el-Burhânî. Dımeşk: Mektebetü'l-imâm Evzâî, 1426/2005.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *Ĥalbetü'l-mücellî ve buğyetü'l-mübtedî fi şerhi Münyeti'l-muşallî ve ğunyeti'l-mübtedî*. thk. Ahmed b. Muhammed el-Ğalâyenî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1. Basım, 1436/2014.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Bulâğu'l-merâm min edilleti'l-aĥkâm'*. çev. Mehmet Alioğlu-Betül Bozali. İstanbul: Milat Yayınları, 1. Basım,1433/2012.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. İbn Bâz v.dğr. 13 Cilt. Kahire: Dârü'l-kütübü's-selefiyye, 1. Basım, 1433/2015.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî. *et-Tercîĥ ve't-taşĥîĥ 'ale'l-Ĥudûrî*. thk. Abdullah Nezir Ahmed Mezzi. Beyrut: Reyyan Yayınları, 1. Basım, 1425/2005.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Baĥrû'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâik*. nşr. Zekeriyâ Umeyrat. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2. Basım, 1434/2013.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-ĥadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. thk. Abdürrezzak Ğalib el-Mehdi. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1. Basım, 1424/2003.
- İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî. *Ğunyeti'l-mütemellî fi şerhi Münyeti'l-muşallî*. thk. Muhammed Said Enver el-Müzâhiri. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1. Basım, 1441/2020.

- Kaplan, İlyas. "Hanefi Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercihin İşleyişi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 18 (2011), 311-324.
- Karaman, Hayreddin v.dğr. *Kur'an Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 1442/2020.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/16-18. İstanbul: TDV Yayınları, 1417/1996.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 8. Basım, 1432/2011.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvid. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2. Basım, 1407/1986.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemül-mü'ellifin*. 4 Cilt. Beyrut: Risâle Yayınları, 1. Basım, 1414/1993.
- Kocabaş, Savaş. *el-Mesâ'il elletî ihtelefe fihâ eimmetü'l-Hanefiyyetü's-selâse fi fihû'l-ibâdât*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1. Basım, 1442/2020.
- Koçak, Zeki. *Fetvâ Usûlü*. nşr. Fikret Güneş. Erzurum: Zafer Yayınevi, 1. Basım, 1442/2020.
- Mantran, Robert. "Hama". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/396-398. İstanbul: TDV Yayınları, 1418/1997, XV.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye*. thk. Muhammed Adnan Dervîş. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-erkam, 1. Basım, 1420/1999.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*. thk. Mahmud Ebû Dakîka. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1. Basım, 1434/2012.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, 1434/2012.
- Midillili Mevkûfâtî Mehmed Efendi. *Mültekâ Tercümesi*. nşr. Ahmet Davudoğlu-Zülkarneyn Tatlılı-Şevket Gürel. 4 Cilt. İstanbul: Saadet Yayınevi, 1986.
- Molla, Abdullah b. Muhammed. *el-Kevâşifü'l-celiyye an mustelehâtî'l-Hanefiyye*. Ahsâ: Matbaati'l-Ahsâi'l-hadîse, 1425/2004.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şagîr*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-ma'rife, 2. Basım, 1391/1972.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kenzü'd-dekâ'ik'*. thk. Said Bektaş. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1433/2011.
- Onur, Mehmet. "İmam Kâsânî ve "Bedâi'u's-Sanâi" Adlı Eseri Üzerine Metodolojik Bir İnceleme". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/2 (2015), 127-149.

- Orazov, Orazsahet. “Hanefi Fıkıh Edebiyatının Tasnifi: Kınalızâde Ali Çelebi'nin Risâle fî Beyâni'l-Istîlâhâtli'l-Mütedâvilât fî Kütübî'l-Fıkh Adlı Risalesinin Tahlili, Tahkiki ve Çevirisi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 37 (2021), 365-396.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Usûlu'l-iftâ fi'l-mezhebi'l-Hanefî*. Karaçi: Câmîatü Dârü-lulûm, 1414/1992.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Raymond, Andre. “Kahire”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/175-179. İstanbul: TDV Yayınları, 1422/2001.
- Rızâ Hân Birelvî, Ahmed. *et-Ta'likât'ür-rıdeviyye ale'l-Hidâye ve şürûhuhâ*. thk. Muhammed Kâşif Selim el-Atârî el-Medenî. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1. Basım, 1442/2021.
- es-Sabûnî, Ahmed b. İbrahim. *Tarîhu Hama*. Kahire: Hindawi Yayınları, 1. Basım, 1435/2014.
- Sadrüşşerîa, es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *en-Nuqâye' muhtaşarü'l-Vikâye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1. Basım, 1439/2017.
- es-Sekkâf, Alevî b. Abdülkadir v.dğr. *Hizânetü'l-kütüb*. “Kütübü'l-fıkh”. www.dorar.net. (erişim tarihi: 06.05.2022)
- Semerkandî, Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî. *Muînü'l-ümme âlâ ma'rifeti'l-vifâk ve'l-hilâf beyne'l-e'imme*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1. Basım, 1429/2008.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî. *Uyûnü'l-mesâ'il*. thk. Selahaddin en-Nâhî. Bağdat: Matbaatü Esad, 1. Basım, 1386/1966.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Fihrist haz. Halil el-Meys. 31 Cilt. Beyrut: Dârü'l-mâ'rife, 1. Basım, 1989.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Mebsût*. Mustafa Cevat Akşit (ed.). çev. Soner Düman-Osman Güman v.dğr. 31 Cilt. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 5. Basım, 1444/2022.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâşi'l-'Arabî*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. 4 Cilt. Riyad: İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi, 1. Basım, 1412/1991.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Hamevî, Ahmed b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1418/1997.
- Sindî, Rahmetullâh b. Abdillâh b. İbrâhîm el-Ömerî el-Medenî. *Rîsâle fî hükmi'l-ıktidâ'i bi'l-muhalîf fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mansur eş-Şebîb el-Cebûrî. Beyrut: Dârü'l-müktebes, 1. Basım, 1440/2018.

- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteķa'l-aḥbâr*. thk. İsameddin es-Sababetî. 9 Cilt. Kahire: Dârü'l-hadîs, 1. Basım, 1413/1992.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1. Basım, 1433/2012.
- Şeyh Nizâm v.dğr. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2. Basım, 1442/2020.
- Şeyhîzâde Abdurrahman. *Mecma'ü'l-enḥur fi şerhi Mülteķa'l-ebḥur*. thk. Mehmet Talu v.dğr. 4 Cilt. İstanbul: Tereke Yayınları, 1. Basım, 1436/2010.
- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâî el-Mısırî. *Nürü'l-îzâḥ ve necâtü'l-ervâḥ*. thk. Muhammed Enîs Meherât. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1. Basım, 1425/2004.
- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâî el-Mısırî. *Merâķı'l-felâḥ bi-İmdâdi'l-fettâḥ*. thk. Nuaym Zerzûr. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1. Basım, 1425/2004.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu Meâni'l-âsâr: Hadislerle İslâm Fıkhı*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 6 Cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 1. Basım, 1429/2008.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî. *Ḥâşiye 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1. Basım, 1438/2016.
- Tayyar, Abdullah. *es-Salâtü vasfun mufassal*. Riyad: Medârü'l-vatan, 10. Basım, 1425/2004.
- et-Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî. *İ'la'ü's-sünen*. thk. Muhammed Takî el-Osmânî. 22 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1418/1967.
- Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Darü sader, 2. Basım, 1397/1993.
- Yaman, Ahmet. *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1439/2017.
- Yaran, Rahmi. "Siğnâki". *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/164. İstanbul: TDV Yayınları, 1430/2009.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîf. *Tebyînü'l-ḥaķâ'ik Şerhu Kenzü'd-deķâ'ik*. thk. Ahmed Azv İnâye. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2. Basım, 1443/2021.

- Zihni Efendi, Mehmed. *Nîmet-i İslâm*. nşr. Muzaffer Ozak. İstanbul: Salah Bilici Yayınevi, 3. Basım, 1438/2016.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ilm, 15. Basım, 1396/2002.
- Zuhayli, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fi uşûli'l-fıkh*. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-hayr, 2. Basım, 1427/2006.
- Zuhayli, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. 10 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 4. Basım, 1432/2011.
- Zuhayli, Vehbe. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*. Saraç, Emin (ed.). çev. Ahmet Efe v.dğr. 10 Cilt. İstanbul: Risale yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

Bihbehânî Dönemi Ca'ferî Usulcülerin Hüsün ve Kubhun Akflığı Teorisine Yaklaşımları*

Hüseyin ARI

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Phd Student, Marmara University Institute of Social Sciences

İstanbul/TÜRKİYE

arihuseyin@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-5697-2891

Özet

Ca'ferî usulü hakkında dönemlendirme çalışması yapan araştırmacılar, çeşitli kriterleri ve öne çıkan isimleri dikkate alarak Ca'ferî usul tarihini dönemlere ayırmışlardır. Makalemize konu olarak seçtiğimiz Bihbehânî dönemi, birden fazla usul tarihi araştırmacısının değerlendirmeleri doğrultusunda Vahîd el-Bihbehânî (ö. 1205/1791) ile başlayıp Şeyh Murtazâ el-Ensârî'ye (ö. 1281/1864) kadar devam etmektedir. Şeyh Murtazâ el-Ensârî, usul ilmine getirdiği yenilikler sebebiyle yeni bir dönemin başlatıcısı olarak kabul edildiğinden onun eserleri bu makalemizin kaynakları arasında değildir.

Bihbehânî dönemi Ahbâriyye'nin etkisinin kırıldığı ve Usûliyye'nin hakim konuma geçtiği dönem olarak kaydedilmektedir. Bu dönemin en önemli konuları, Ahbâriyye ve Usûliyye arasında sıcak tartışmaların cereyan ettiği aklın şer'î hükmü idrak etmedeki rolü, zannî bilginin fıkıhtaki değeri, haber-i vâhidin hücciyeti, ictihâdın cevazı vb. konulardır. Bu dönemin önde gelen usulcülerini Vahîd el-Bihbehânî (ö. 1205/1791), Muhammed Mehdî en-Nerâkî (ö. 1209/1795), Muhsin el-A'recî (ö. 1227/1812), Kâşifülğitâ (ö. 1228/1813), Mirzâ el-Kummî (ö. 1231/1815), Ahmed en-Nerâkî (ö. 1245/1829), Muhammed Takî el-İsfahânî (ö.1248/1832), Muhammed Hüseyin el-Hâirî el-İsfahânî (ö. 1255/1839), ve İbrahim el-Kazvînî'dir (ö. 1262/1846). Makalemizde bu usulcülerin eserleri birincil kaynak olarak belirlenmiştir.

* Bu çalışma Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmakta olan "Bihbehânî Dönemi Ca'ferî Fıkıh Usulünde Akıl Delili" başlıklı doktora tezi kapsamında ulaşılan verilerden üretilmiştir.

Geliş/Received: 11.06.2022 | **Kabul/Accepted:** 20.12.2022 | **Yayın/Published:** 30.12.2022

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Ele aldığımız dönemin usul eserlerinde aklın fıkıh usulünde delil olup olmaması bağlamında hüsün-kubuh meselesi geniş bir şekilde incelenmiş ve hüsün ve kubhun aklılığını ispat sadedinde önemli değerlendirmeler yapılmıştır. Hüsün ve kubhun aklılığı konusunda Ca'ferî usulcüler ana çizgi olarak Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemişlerdir. Bu nedenle makalemizde yer yer konuyla ilgili Mu'tezile'nin görüşlerine atıf yapılmıştır. Ancak Eş'ariyye'nin konuya ilişkin yaklaşımları ve onların hüsün ve kubhun şer'îliğine ilişkin iddia ve gerekçeleri makalenin kapsamı dışında tutulmuştur.

Ele aldığımız konuda hüsün ve kubuh meselesinin gerek kelam gerekse usul ilmindeki önemi, hüsün ve kubha yüklenen anlamlar, hüsün ve kubhun fiillerde zâtî olarak bulunup bulunmaması önemli başlıklar olarak öne çıkmaktadır. Hüsün ve kubha yüklenen anlamlar meselesinin vuzuha kavuşturulması tartışma alanının netleştirilmesi açısından önem arz etmektedir. Hüsün ve kubhun beş anlamının olduğu genellikle kabul edilmiş bir husustur. Bu anlamlar; kemal ve noksanlık, maksada uygunluk ve aykırılık; insan tabiatına uygunluk ve insan tabiatının kaçınması; sıkıntı ve kolaylık ve övgü ve yergidir. Sayılan bu anlamlardan bazıları üzerinde mezhepler arasında bir ihtilaf mevcut değildir. Konuyla ilgili esas ihtilaf noktası ise hüsün ve kubhun, övgü ve yergi anlamı üzerindedir. Buna göre hüsün; fiili yapanın övgüye layık olması, kubuh ise fiili yapanın yergiyeye müstahak olması anlamındadır. Hüsün ve kubhun bu anlamının, usul eserlerinde tartışma konusu yapılmasından maksat, hüsün ve kubuh ilkesinden hareketle şer'î hükme ulaşma çabasıdır. Şöyle ki akıl bir fiilin hasen olduğuna karar verdiğinde bu fiili yapanın övgüye layık olduğuna karar verecektir. Şâri' de akıllı bir varlık olduğu için bu fiili yapan aynı zamanda Şâri' tarafından da övülecektir. Onun övgüsü, ahirette sevap olarak karşılık bulacağına göre onun sevap verdiği şey de vacip veya daha alt mertebede talep edilen bir fiil olmalıdır. Bihbehânî dönemi Ca'ferî usulcüler, geçmiş usulcülerin izinden giderek bu temellendirmeyi yapabilmek için hüsün ve kubhun fiillerde zâtî olarak bulunup bulunmadığı ve bunun şer'den bağımsız olarak akıl tarafından idrak edilip edilemeyeceği konusunu tartışmaya açmıştır. Bu bahiste farklı görüşler olmakla birlikte neticede fiiller taksime tabi tutulmuş ve bazı fiillerde hüsün ve kubhun zâtî olarak bulunduğu, bazı fiillerde fiilin ayrılmaz vasfı olduğu, bazı fiillerde ise fiilin bağlam ve sonuçlarına göre hüsün ve kubhun değişkenlik arz edeceği genel kabul görmüştür. Gerek kelam gerekse usul ilminde geniş bir tartışma zeminine sahip olan hüsün ve kubhun aklılığı meselesi incelediğimiz usul eserlerinde genellikle aklı gerekçelerle savunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Bihbehânî, Hüsün ve Kubuh, Ca'ferî Usulü, Akıl, Delil.

The Approaches of the Ja'fari Methodologists of Bihbihānī Period to the Theory of the Rationality of Husn and Qubh*

Summary

The researchers, who study on periodization on the Ja'fari methodology, divided the history of the Ja'fari methodology into periods, considering certain criteria and prominent names. According to the evaluations by some researchers of the history of the methodology, The Bihbihānī period, which we have settled as the subject of this article, covers the time between the term of Wahid Al Bihbihānī (d. 1205/1791) and Sheikh Murtadha Al Ansari (d. 1281/1864). Works of Sheikh Murtadha Al Ansari are not among the sources of this article because he is accepted as the initiator of a new era due to the innovations he brought to the discipline of methodology.

It is accepted that the Bihbihānī period is a term in which the influence of Akhbāriyya went down and Uşūliyya became dominant. Among the most significant issues of this period are the role of the reason in understanding the religious (shar'i) judgement, the value of conjectural (zanni) knowledge in fiqh, the validity of khabar al-wahid, the possibility of ijihad. These were also the subjects of heated debates between Akhbāriyya and Uşūliyya. The foremost methodologists of this period were Wahid Al Bihbihānī, Mohammad Mahdi Al Naraqī, Mohsin Al A'raji Qashifulgita, Mirdha Al Qummi, Mohammad Taqi Al Isfahani, Mohammad Husain Al Hairi Al Isfahani, Ahmad Al Naraqī and Abraham Al Qazwini. The works of the aforementioned scholars have are the primary source of this article.

In the methodology works of the period we discussed, the issue of husn-qubh was widely examined in the context of validity of reason as an evidence in the methodology of fiqh. In addition, significant evaluations were made in order to prove the rationality of husn and qubh. For the rationality of husn and qubh, the Ja'fari scholars adopted the views of Mu'tazila as the main line. For this reason, in our article, it was referred to the views of Mu'tazila related to the subject from time to time. However, the approaches of Ash'ariyya to the subject and their claims and justifications, regarding whether the husn and qubh are shar'i, are excluded from the scope of the article.

There are certain substantial topics come to the forefront in the article. These are the importance of the issue of husn and qubh in both theology and methodology, the meanings attributed to husn and qubh and whether husn and qubh inherently exist in actions. It is important to clarify the issue of the meanings attributed to husn and qubh

* This study has been prepared based on the data collected within the scope of the doctoral thesis titled "Evidence of Reason in the Ja'fari Juristic Methodology of Bihbihānī Period", which is being written at the Social Sciences Institute of Marmara University.

in terms of deblurring the discussion frame. In this regard, it should be stated that there is a general affirmation that husn and qubh have five meanings. These meanings are perfection and inadequacy, suitability and contradiction to purpose; conformity with and avoidance of human nature; distress and ease, and praise and reproach. There is no conflict on some of these meanings among the sects. The main point of disagreement on the subject is over the meaning of husn and qubh as praise and satire. Accordingly, good (hasan) means that the person who does the deed is worthy of praise, and evil (qabeeh) means that the person who does the deed deserves criticism. The purpose of making this meaning of husn and qubh a subject of discussion is a try at reaching the shar'i judgment based on the principle of husn and qubuh. As follows, when the mind decides that an action is good (hasan), it will decide that the person who did it is worthy of praise. Since the legislative (shaari') is also an intelligent being, the person who does this deed will be praised by the shaari' as well. For the praise of the shaari' will be given as a reward to the person in the hereafter, what He gives must be an obligatory deed (wajib) or a deed that is demanded at a lower level. In order to make this justification by following the footsteps of the previous scholars, the Ja'fari methodologists of the Bihbihānī period opened up for discussion whether husn and qubh are inherently present in actions. Even though there are different approaches to this issue, as a result the acts were subjected to a division. In this respect, it was principally accepted that husn and qubh are inherent features in some actions; in some, they are inseparable features of the action, and in some, husn and qubh will vary according to the context and results of the action. Finally, it has been regarded that the issue of rationality of husn and qubh, as a matter of discussion widely in both theology and methodology, was typically defended through rational justifications in the methodology works we have examined.

Keywords: Islamic Law, Bihbihānī, Husn and Qubh, Ja'fari Methodology, Intellect, Proof.

Giriş

Ca'ferî usulü tarihi hakkında eser kaleme alan çağdaş araştırmacılar, usul ilminde yeniliklere imza atan ve kendisinden sonraki usulcileri önemli ölçüde etkileyen isimleri dikkate alarak dönemeleme denemeleri yapmışlardır. Bu dönemeleme çabalarının hepsinde Vahîd lakabıyla meşhur Muhammed Bâkir el-Bihbehânî¹, yeni bir

¹ Muhammed Bâkir el-Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, thk. Esedullah İsmâiliyyân (Kum: Mektebetu İsmâiliyyân, ts.), 2/94-98; Muhsin b. Abdilkerîm el-Emîn, *A'yânü's-şîa*, thk. Hasen el-Emîn (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1983), 9/182; Seyyid Muhammed el-Kâşânî, "Mukaddime", *er-Resâilü'l-usûliyye*, mlf. Muhammed Bâkir el-Vahîd el-Bihbehânî (Kum: Emîr, 1416), 36-66; Aga Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-şîa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2009), 10/171-174; Hamid Algar, "Bihbehânî, Muhammed Bâkir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Şubat 2019); Mehdî Ali Pür, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, çev. Ali Zâhir (Kum: Dâru'l-Mustafa'l-Âlemiyye, 1430), 236-242; Komisyon, *Mevsûatu*

dönemin başlatıcısı olarak ele alınmıştır. Örneğin Muhammed Bakır es-Sadr, Bihbehânî ile başlattığı dönemi “İlmî Kemal Dönemi” olarak adlandırır. Onun değerlendirmesine göre Bihbehânî, talebeleri ve onların talebelerinin usul alanında yapmış olduğu çalışmalar sayesinde usul binası yaklaşık yarım asır içinde zirve noktasına ulaşır.² Fıkıh tarihi hakkında incelemeleri bulunan Ebu'l-Kâsım Gürcî sekiz döneme ayırdığı usul tarihinin sekizinci dönemini “Teceddüt Dönemi” ve “Yeniden Diriliş Dönemi” diye adlandırır. Dönemlendirme ile ilgili yazdığı makalesinde bu dönemin Bihbehânî önderliğinde başladığını ve talebeleriyle devam ettiğini kaydederek Sadr'ın konuyla ilgili görüşünü paylaşır.³ Şîî fıkıhı hakkında bibliyografik bir çalışma yapan Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî de Şîî fıkımın sekiz döneme ayırır ve yedinci dönemi “Vahîd el-Bihbehânî Ekolü” olarak adlandırır. Bihbehânî ekolünü sürdüren ve hukuk doktrinini yayan önde gelen öğrencileri ve takipçilerini sıralayan Tabâtabâî, bu dönemi Murtazâ el-Ensârî ile sonlandırır.⁴ Fıkıh tarihini yedi döneme ayıran Ca'fer es-Sübhânî, h. 1180 ila 1260 tarihleri arasında “İctihadın ve Fikhî Faaliyetin Yükselişi Dönemi” olarak tanımlar. Sübhânî bu dönemde gerek usul gerekse fûrû alanında çok önemli eserlerin kaleme alındığını zikreder ve Bihbehânî'nin usule getirdiği yenilikleri ve onun izinden giden önemli simalarının isimlerini ve eserlerini sıralar.⁵ Bu alanda kapsamlı bir çalışmaya imza atan Mehdî Ali Pûr, Vahîd el-Bihbehânî ile başlatıp Murtazâ el-Ensârî'ye kadar devam ettirdiği Ca'ferî fıkıh tarihinin beşinci dönemini, “Yeniden Canlanış ve Derin Dönüşümler” olarak adlandırır. Pûr, iki kısma ayırdığı bu dönemde önemli saydığı usulcüler arasında

tabakâti'l-fukahâ, ed. Ca'fer es-Sübhânî (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1422), 13/529-531; Ali Devvânî, *Vahîd-i Bihbehânî* (Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1362); Abbâs Abirî, *el-Vahîd el-Bihbehânî: Recülü'l-akl* (Kum: Müessese-i Ensariyân, ts.); Muhammed Hırzûddin, *Maârifü'r-ricâl fi terâcimi'l-ulemâ ve'l-üdebâ* (Kum: Mektebeti Ayetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1405), 1/121-122; Adnân Ferhân, *Tetavvuru hareketi'l-ictihâd inde's-şîati'l-imâmîyye* (Beyrut: Dâru's-Selâm, 2012), 426-436; Şeyh Abdünnebi el-Kazvînî, *Tetmîmü emeli'l-âmâl*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: Mektebetü'l-Hiyâm, 1407), 75; Müessesetü'l-allâme el-Müceddid el-Vahîd el-Bihbehânî, “Lemha min hayâti'l-allâme el-Vahîd el-Bihbehânî”, *Hâşiyetü'l-vâfi*, mlf. Muhammed Bâkır el-Vahîd el-Bihbehânî (Kum, 1426), 55-84.

- ² Muhammed Bâkır es-Sadr, *el-Meâlimü'l-cedîde li'l-usûl* (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1989), 90.
- ³ Ebü'l-Kâsım Gürcî, “Usûlü'l-fikh ve'sayruretî't-târihiyye dirâse fi nüşi'l-ilm”, *Nusûs Muâsıra* 2/5 (2006), 194; Ebü'l-Kâsım Gürcî, *Nazratün fi tetavvuri ilmi'l-usûl* (b.y., 1402), 47 vd.
- ⁴ Hossein Modarressi Tabatabaî, *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study* (London: Ithaca Press, 1984), 56-57. Hayreddin Karaman da Ca'feriyye maddesinde Tabâtabâî'nin bu dönemlendirmesini dikkate almıştır. Bkz. Hayreddin Karaman, “Ca'feriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Ekim 2022).
- ⁵ Ca'fer es-Sübhânî, *Edvâru'l-fikhi'l-imâmî* (b.y.: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1424), 292 vd.; a.mlf., *Durûs fi tarihi'l-fikh ve edvârihi* (Kum: Merkezü'l-Mustafâ, 1432), 67 vd.

Bihbehânî, Muhammed Mehdî en-Nerâkî,⁶ Muhsin el-A'recî,⁷ Kâşifülgitâ,⁸ Mirzâ el-Kummî,⁹ Muhammed Takî el-İsfahânî,¹⁰ Muhammed Hüseyin el-Hâirî el-İsfahânî¹¹ ve İbrahim el-Kazvî'nin¹² isimlerini zikreder. İctihad tarihi konusunda kapsamlı bir eser yazan Adnân Ferhân, altı döneme ayırdığı çalışmasında beşinci dönemi, Sadr'ın çizgisini takip ederek "İtidal ve İlmî Kemal Dönemi" olarak adlandırır ve Ahbâriyye'nin etkisinin kırılmasında Bihbehânî ve takipçilerinin çalışmalarının öneminden bahseder. Hâlihazırda içinde bulunulan altıncı dönemin öncü isimleri olan Murtazâ el-Ensârî ve Muhammed Hasen en-Necefî'nin (v. 1266/1850) de Bihbehânî'nin usul alanındaki görüşlerinden etkilendiğini kaydeder.¹³ İctihadın gelişiminin merhaleleri konusunda bir makale dizisi kaleme alan Münzir el-Hakîm ise Bihbehânî ile başladığı dönemi, "Usul İlminin Yeniden Doğuşu" ve "Modern Usul İlminin Doğuşu" olarak tanımlar ve bu dönemde akıl ile naklin yeniden tabii mecrasına sevk edildiğini kaydeder.¹⁴

⁶ Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. İlyas Üzüüm, "Nerâkî, Muhammed Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Şubat 2019); Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 259-261; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, 13, 625-627; Emîn, *A'yânü's-şîa*, 10/143; Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, 7/189-192; Muhammed Ali Müderris Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb fi terâcimi'l-ma'rûfin bi'l-kün-yeti evi'l-lakab yâ künâ ve elkâb* (b.y.: İntişârât-ı Hayyâm, 1374), 6/164-165.

⁷ Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, 6/97-98; Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 261-263; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, 13/438-440.

⁸ Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Ahmet Özel, "Kâşifülgitâ, Ca'fer b. Hızır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Şubat 2019); Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 246-248; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, 13/160-162; Abdülhâdî el-Fadlî, *Târihu't-teşrî'l-İslâmî* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2006), 455-459; Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, "Mukaddimetü't-tahkîk", *Keşfü'l-gitâ an mübhemâti's-şer'ati'l-garrâ*, mlf. Kâşifülgitâ (Kum: Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1422), 1/5-36.

⁹ Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, 5/354-364; Emîn, *A'yânü's-şîa*, 2/411; Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 255-259; Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-şîa*, 10/52-54; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, 6/68-71; Hırzüddin, *Maârifü'r-ricâl fi terâcimi'l-ulemâ ve'l-üdebâ*, 1/49-52; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, 13/51-53; Moojen Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University, 1985), 319.

¹⁰ Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, 2/123-125; Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 266-268; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, 13/547-548.

¹¹ Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Emîn, *A'yânü's-şîa*, 9/233; Aga Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-şîa* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1983), 6/174; 17/202; Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, 2/125; 5/354; Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 268-270; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, 13/576-578.

¹² Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Emîn, *A'yânü's-şîa*, 2/204; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, 13/32-34; Pûr, *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*, 270-272; Komisyon, *Mevsûatü müellifi'l-imâmiyye* (Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 1421), 1/365-373; Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-şîa*, 10/10.

¹³ Adnân Ferhân, *Edvârü'l-ictihâd inde's-şîati'l-imâmiyye* (Kum: el-Merkezü'l-Âlemî li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2007), 272 vd.; a.mlf., *Tetavvuru hareketi'l-ictihâd inde's-şîati'l-imâmiyye*, 425 vd.

¹⁴ Münzir Hakîm, "Merâhilü tetavvuru'l-ictihâd fi'l-fikhi'l-imâmî", *Fıkhu Ehli'l-Beyt* 4/16 (2000), 155-156.

Görüldüğü üzere Ca'ferî fıkıh tarihi hakkında eser kaleme alan araştırmacıların bu dönemin ana çizgileri hakkında söylediği hususlar büyük ölçüde paralellik arz etmektedir. Hicrî XIII. asır, her ne kadar olgunlaşması ve zirve ürünlerin verilmesi bakımından Sünnî usul literatürüne göre çok geç bir dönem olsa da Ca'ferî usulü açısından oldukça velut bir dönemdir.

Bu makalede Bihbehânî ve onun öğrencileri ve/veya çizgisini takip eden Muhammed Mehdî en-Nerâkî, Muhsin el-A'recî, Kâşifülğitâ, Mirzâ el-Kummî, Muhammed Takî el-İsfahânî, Muhammed Hüseyin el-Hâirî el-İsfahânî, Ahmed en-Nerâkî¹⁵ (ö. 1245/1829) ve İbrahim el-Kazvî'nin hüsün ve kubhun aklılığı konusundaki görüş ve yaklaşımlarını incelemeye çalışacağız.

1. Hüsün ve Kubuh Meselesinin Önemi

Hüsün-kubuh konusu, esasında kelim ilminin konusu olmakla birlikte aklın, hüsün-kubuh yargılarının fikhî açıdan kıymeti ve bunların şer'î hükme ulaşmadaki rolü açısından fıkıh usulünün de konusu olmuştur. Bundan dolayı incelediğimiz dönem usulcülerinin hemen tamamı, bu konuyu, "Aklî Deliller" başlığı altında ele almışlar ve bu meseleyi temel alarak aklın, teşrîî rolünü ispat etmeye çalışmışlardır.

Usul-i fıkıhtaki genel kabule göre hüküm koyucu Allah'tır. Hüküm koyma yetkisinin Allah'a ait olduğunda görüş birliği vardır. Akla gerek kelam ilminde gerek fıkıh usulünde çok fazla önem atfeden Mu'tezile bile hükümlerin kaynağının ilâhî olduğunu, akla tanınan rolün, bu ilâhî hükümlerin keşif ve idrak edilmesiyle ilgili bulunduğunu teslim etmiştir. Buradaki asıl tartışma konusu olan husus, hükümlerin keşfedilmesi ve idrak edilmesi noktasında düğümlenmektedir.¹⁶ Bununla birlikte Ca'ferî usulünde aklın hüküm koyucu olduğunu kabul eden bazı satırlara rastlamak da mümkündür. Örneğin Muhammed Mehdî en-Nerâkî, eserinin giriş kısmında "hükümlere ilişkin ilkeler" konusunu ele alırken "hüküm koyucu" meselesinin bilinmesinin, hüsün-kubuh konusunun tahkik edilmesine bağlı olduğunu, bu meselenin tahkik edilmesi durumunda ise hüküm koyucunun hangi durumlarda Şâri', hangi durumlarda akıl olduğunu, şer'î hüküm ile aklî hüküm arasında bir mülâzemet olup olmadığını, Şâri' ve aklın birlikte hüküm

¹⁵ Hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Nerâkî, Molla Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Şubat 2019); Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 318; Komisyon, *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*, 13/115-117; Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, 1/95-99; Emîn, *A'yânü's-şîa*, 3/182-184; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, 6/160-163.

¹⁶ Ali Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 65; İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 16-17 (1999 1998), 82-83.

koyucu olup olamayacağını bilmenin mümkün olduğunu ifade eder.¹⁷ Öte yandan Kâşifü'l-gıta aklın, hüsün ve kubuh vasıtasıyla bazı fer'î meselelerin hükümlerini keşfetmesinin usul meselelerini keşfetmesinden daha görünür olduğunu söylemenin mümkün olduğunu ifade etmekle birlikte bununla ilgili örneklere yer vermez.¹⁸ Takî el-İsfahânî ise aklın, hükümlerin delili sayılabilmesi için Allah katındaki hükme istidlal yoluyla ulaşması gerektiği, ancak hüsün-kubuh vasıtasıyla ulaştığı hükümlerde aklın delil değil hâkim ve hükmün müdreki (kaynak) konumunda olduğu, başka bir ifadeyle aklın bu durumda Şâri' konumuna geçtiği şeklindeki iddialara karşı şöyle bir izahta bulunur: Burada kastedilen aklın delil olması değil aklın hükmünün, hükmettiği şeye delil olmasıdır. Bu durumda delil, aklın bir şeyin hüsnü veya kubhu hakkında verdiği hüküm ve bunları yapanlar hakkında övgü/sevap veya yergi/uhrevî cezaya hükmetmesidir. Bu delilin medlûlü da vücûb veya tahrîmdir. Takî bu ifadeleriyle aslında aklın hüküm koyucu olmadığını, sadece hüsün-kubuh vasıtasıyla Allah katındaki hükme delalet ettiğini söylemiş olmaktadır.¹⁹

Hüsün-kubuh meselesi, usul-i fıkıh ilminde hükümlerin kaynağı konusunun yanında bazı delillerin aklî temellendirilmesi için de kullanılmıştır. Örneğin icmân hücciyetini ispat sadedinde, icmâ edilen hükmün aynı zamanda imamın benimsediği bir hüküm olduğu ifade edilmiştir. Bu yaklaşımı temellendirmek için hüsün-kubuh teorisi kullanılmıştır: Alimler bir görüş üzerinde ittifak ettiklerinde bu hüküm yanlış olamaz. Çünkü masum imamın böyle bir durumda buna sessiz kalması ve gerçeği haykırmaması aklen kabih bir iş olurdu. Dolayısıyla imam sustuğuna göre alimlerin icmâ ettiği bu görüşün doğru olduğunda şüphe yoktur.²⁰

Hüsün-kubuh konusu, fıkıh usulü literatüründe kendisine dinî bildirim ulaşmamış kişilerin dinen yükümlü sayılıp sayılmayacağı ve hakkında dinî bildirim bulunmayan konularda mükellefin nasıl bir hareket tarzı geliştireceği bağlamında da tartışılmıştır.²¹

¹⁷ Muhammed Mehdî en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn fi ilmi'l-usûl*, thk. Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye (Kum: Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1430), 1/99.

¹⁸ Ca'fer b. Hızır Kâşifü'l-gıta, *el-Hakku'l-mübîn fi tasvîbi'l-müctehidîn ve tahtieti'l-ahbâriyyîn* (b.y.: ez-Zehâir, 1999), 9.

¹⁹ Muhammed Takî el-İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn fi şerhi usûli meâlimi'd-dîn*, thk. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî (Kum, 1429), 3/497.

²⁰ Muhammed Bâkir es-Sadr, *el-Meâlimü'l-cedide li'l-usûl* (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1989), 97.

²¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Fıkıh Usulü", *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, (2014), 66.

Aklî hüsün-kubuh konusu, aklın şer'î bir delil kabul edilmesinde merkezi bir konuma sahiptir.²² Bihbehâni aklın hüccet oluşunu ifade ederken hakîm bir varlıktan kabih bir fiilin sudur etmemesi, mercûh olanın tercih edilmesinin kabih olması gibi usûlü'd-dîn konularının çoğunun hüsün ve kubhun aklılığına dayandığını belirttiikten sonra inanç konularının fer'î meselelerden daha önemli olduğunu, dolayısıyla inanç konularında kullanılan bu tezin fer'î meselelerde evleviyetle kullanılacağını ifade etmektedir.²³

1.1. Hüsün ve Kubhun Aklılığı veya Şer'îliği

Aklın tek başına Allah'ın iradesini idrak edemeyeceğini kabul edenler vahiy gelmeden önce fiilin mahiyetinde bir iyilik veya kötülük vasfı olmadığını iddia ederler ve aklın, var olmayan bir şeyi idrak edemeyeceğini savunurlar. Onlara göre Allah'ın bize emrettiği her şey iyi, yasakladığı her şey de kötüdür. Bir diğer ifadeyle Allah emrettiği için o şey iyi, yasakladığı için de o şey kötüdür. Eş'ariyye tarafından savunulan bu görüş literatürde hüsün ve kubhun şer'îliği şeklinde ifade edilir.²⁴

Fiilin mahiyetinde iyilik veya kötülük vasfının varlığından bahsedenlere göre ise akıl, Allah'ın muradını idrak edebilir ve bu fiilin yapıp yapılmaması gerektiği konusunda bir sonuca varabilir. Fiillerde böyle bir vasfın varlığını kabul edenlere göre hüküm koyucu olan Allah'ın vahyi incelendiğinde bütün iyi fiiller emredilmekte ve bütün kötü fiiller de yasaklanmaktadır. Yani vahiyde bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, başka bir fiil de kötü olduğu için yasaklanmıştır. Bu görüşü savunanlar vahiy bu şekilde incelendikten sonra şöyle bir sonuca varmışlardır: Allah iyi şeyleri emrediyor, kötü şeyleri de yasaklıyor. Şu halde akıl, iyi ve kötü fiilleri idrak edebildiğine göre vahiyle gelen hükme ulaşamadığı veya vahyin bir bildirimde bulunmadığı konularda da Allah'ın iradesine, daha doğrusu bu iradenin bu dünyadaki tezahürü olan hükmüne ulaşır. Bu görüş literatürde hüsün ve kubhun aklılığı olarak ifade edilir. Hüsün ve kubhun aklılığını benimseyenlere göre akıl fiillere değer yüklemeyi, yalnızca onlarda var olan zâtî niteliği keşf ve idrak eder. Buna göre aklın, yükümlülük ve sorumluluk konularında ulaştığı bilgiler fizikî olaylara dair bilgiler kadar kesindir.²⁵ Hüsün ve kubhun aklî olduğunu savunanlar, Mu'tezile ve İmâmiyye'dir. Makalenin devamında da görüleceği üzere incelediğimiz

²² Ca'ferî fıkıh usulünde aklın delil oluşu hakkında 2016 yılında doktora tezi hazırlanmıştır. Tez gözden geçirilerek ve kısmi ihtisarla 2017 yılında yayımlanmıştır. Bkz. Sefa Atik, *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017).

²³ Muhammed Bâkir el-Vahid el-Bihbehâni, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, thk. Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî Tahkik Komisyonu (Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 1424), 96.

²⁴ Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi", 73-74.

²⁵ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Şubat 2020).

dönem Ca'ferî usulcileri, geçmiş Ca'ferî kelamcı ve usulcülerin izinden giderek hüsun ve kubhun aklîliğini savunmuşlar ve bunun için aklî ve naklî gerekçeler ileri sürmüşlerdir.

1.2. Hüsun ve Kubha Yüklenen Anlamlar

Hüsun ve kubhla ilgili yapılan tartışmanın hangi alanda cereyan ettiğini tespit için hüsun ve kubha yüklenen anlamların açıklanmasına ihtiyaç vardır. Usulcüler, hüsun ve kubhun şu anlamlarda kullanıldığını tespit etmişlerdir:

a. Kemal ve Noksanlık: Kemal vasfı hüsun, noksanlık vasfı ise kubuh olarak kabul edilir. Örneğin; ilim kemal vasfı olduğundan dolayı iyi, cehalet ise bir eksiklik olduğundan dolayı kötü telakki edilir. Örnekten de anlaşılacağı üzere hüsun ve kubuh bu anlamıyla fiillerin vasıfları için sabit olan bir husus olup ihtiyari fiillere ve sıfatlara ait bir özellik olarak ortaya çıkar. Aynı şekilde bu anlamıyla hüsun ve kubuh, akıllı varlıkların uzlaşısının ötesinde dış dünyada bir gerçekliğe sahiptir. Dolayısıyla bunların varlığı, idrak edenin varlığına dayanmaz. Herhangi bir idrak eden olmasa da bazı şeylerin iyi, bazı şeylerin de kötü olduğu ortadadır. Bu nedenle kemal ve noksanlık anlamıyla hüsun ve kubuh, herkesin ittifak ettiği tartışma dışı bir konudur.²⁶

b. Maksada Uygunluk ve Maksada Aykırılık: Buna maslahata uygunluk ve maslahata aykırılık da denilmiştir. Bu anlama göre herhangi bir sakınca barındırmayan/maslahat içeren her fiil hasen; yapılmasında maksada aykırılık bulunan/mefsedet içeren her fiil de kabih olarak adlandırılır.²⁷ Buradaki maslahat, vakiyla örtüşen ve değişkenlik göstermeyen objektif ve genel maslahatların yanında kişilere, durumlara ve bağlamlara göre değişkenlik arz eden subjektif maslahatları da kapsamaktadır. Buna göre subjektif maslahatları temin eden şey hasen, temin etmeyen kabih olmaktadır. Subjektif maslahatlarda hüsun ve kubuh izafidir. Buna mukabil insan türünün maslahatları söz konusu olduğunda hüsun ve kubuh izafi değil mutlaktır.²⁸ Birincisine; “Kendisine zararı dokunan bir kimsenin öldürülmesi, zarar görenin maslahatına olduğu nispetle hasendir”, ikincisine ise “Allah’a itaat, kulun maslahatına olduğu için hasendir” cümleleri örnek olarak verilir.²⁹ Bu anlamıyla, yani maslahatı temin edip etmeme açısından hüsun kubuh, tartışma dışı kabul edilmiştir. Zira hüsun ve kubhun aklîliğini savunanlar, hüsun

²⁶ Muhammed Takî el-Hakîm, *el-Usûlü'l-âhmed li'l-fikhi'l-mukâran* (Kum: el-Mecmeu'l-Âlemî li Ehli'l-Beyt, 1997), 269.

²⁷ Muhsin el-A'recî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, nşr. Merkezü'l-Murtazâ li İhyâ't-Türâs ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, thk. Hâdî eş-Şeyh Tâhâ (Necef: Dâru'l-Kefl, 2016), 2/409-410.

²⁸ Ca'fer es-Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükme'yî'l-akli ve'ş-şer'”, *er-Resâilü'l-erba'* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1415), 14.

²⁹ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidin*, 3/505.

ve kubhun bazı fiillerin zâtî özelliği olduğunu kabul etmişler ve bunların fiilden asla ayrılmayacağını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla hüsün ve kubhu belirlerken fiilin zâtî özelliğinden başka insan türünün maslahatlarını temin etme veya tehdit etme gibi harici bir özelliğe dayanmak doğru değildir. Örneğin iyiliğe iyilikle karşılık vermek hasendir, kötülükle karşılık vermek ise kabihtir. Bu önermede iyiliğe karşılık vermenin, maslahatı temin veya tehdit etmesi özelliğine bakılmaz.³⁰

c. İnsan Tabiatına Uygunluk (mülâemet) ve İnsan Tabiatının Kaçınması (münâferet): Hüsün ve kubuh bu anlamıyla ele alındığında insanın tabiatına ve fitrî özelliklerine uygun gelen şey hasen, insanın hoşlanmadığı, fitraten nefret ettiği şeyler de kabihtir. Örneğin bir manzaranın güzel oluşu ile başka bir manzaranın kötü oluşunu akıl insanın tabiatına uygun olup olmamasına göre idrak eder. Bu ikinci anlamıyla da hüsün ve kubuh, ihtiyari fiillere ve sıfatlara ait bir özellik olarak ortaya çıkar. Bu anlamdaki hüsün-kubuh, kişinin psikolojisine ve tabiatına göre değişkenlik arz eder. Bu anlamıyla hüsün ve kubuhta ölçüt, insan nefsinin meyli veya nefretidir.³¹

d. Fiilin Yapılmasında Bir Zorluk veya Sıkıntı Bulunup Bulunmaması: Bu anlama göre hüsün bir zorluğu barındırmayan fiilin, kubuh ise zorluk içeren fiilin vasfıdır.³²

e. Failinin Övgüye veya Yergiye Müstahak Olması: Bu yaklaşıma göre hüsün-kubuh, övülmeye hak kazanma ile yerilmeye müstahak olma anlamındadır. İmâmiyye, kesin delillerle ve şüphenin karışmadığı vicdânî zorunlu bilgiyle aklın, şer'î hitap olmasa da bu anlamıyla hüsnü ve kubhu idrak edeceğini kabul etmiştir.³³ Öyle ki; insan, yapılması gerekli olan şeyi yaptığıda akıllı olan insanlar tarafından -akıllı olmaları hasebiyle- övüleceğini, bunun mukabilinde yapılmaması gerekli olan şeyi yaptığıda akıllı insanlar tarafından yerileceğini idrak eder.³⁴ İhtiyari fiillerin bir vasfı olarak bu tür hüsün ve kubhun anlamı, bütün akıllı insanlar tarafından iyi kabul edilen fiili yapan kimsenin övülmeyi hak etmesi, kötü kabul edilen fiili yapan kimsenin de yerilmeye müstahak olması anlamındadır.³⁵ Mu'tezile bu anlamıyla hüsün ve kubhun aklî olduğunu, ancak aklın bazı şeylerin hasen veya kabih oluşunu kimi durumlarda zarûrî bilgiyle (düşünmeden), kimi durumlarda ise nazarî bilgiyle (düşünerek) idrak edeceğini, bazı durumlarda (ibadetlerin aslı, keyfiyeti ve kemiyeti vb.) ise eksik olduğundan idrak

³⁰ Sübhânî, "el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer'", 14.

³¹ Hakîm, *el-Usûlü'l-âmmé li'l-fikhi'l-mukâran*, 283; Sübhânî, "el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer'", 14.

³² İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/505.

³³ Mirzâ Ebu'l-Kâsım el-Kummî, *el-Kavâninü'l-muhkeme fi'l-usûl* (Beyrut: Daru'l-Mehacceti'l-Beyzâ, 1431), 3/8.

³⁴ Hakîm, *el-Usûlü'l-âmmé li'l-fikhi'l-mukâran*, 283.

³⁵ Muhammed Abdülhasen el-Garâvî, *Mesâdiru'l-istinbât beyne'l-usûliyyîn ve'l-ahbâriyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1996), 189-190; Fadlallah, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, 320-322.

edemeyeceğini kabul eder.³⁶ İmâmiyye de bu konuda Mu'tezile ile aynı görüştedir.³⁷ Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında var olan tartışmanın hüsün ve kubhun bu anlamında düğümlendiğini ifade eden A'recî, İmâmî usulcü ve kelamcılarının aklın, övgü ve yergiyeye müstahak olma anlamında hüsün ve kubha hükmettiğini ittifakla kabul ettiğini belirtir.³⁸

f. Failinin Sevap veya Uhrevî Cezaya Müstahak Olması: Bu anlam aslında aklın mülâzemet³⁹ yoluyla ulaşabileceği bir hükümdür. Zira bir fiilin sevabı veya uhrevî ceza müstahak olduğuna hükmetmek, aklın doğrudan ulaşabileceği bir sonuç değildir.

Kimi usulcüler, bu anlamlardan bazılarını diğerine irca etmek suretiyle sayıyı düşürmüştür. Hüsün-kubuh meselesi etrafındaki tartışmalar genelde fiili yapanın övgüye veya yergiyeye ya da sevap veya uhrevî cezaya müstahak olması etrafında cereyan etmektedir.⁴⁰

1.3. Hüsün ve Kubhun Fiillerde Zâtî Olarak Bulunması

Bir önceki başlıkta konuyla ilgili tartışmanın hüsün ve kubhun övgü ve yergi anlamı bağlamında cereyan ettiğini ifade ettik. Burada ise fiili yapanın övgüye ve yergiyeye müstahak olmasının, fiilin zatındaki veya sıfatlarındaki bir özellikten dolayı mı yoksa Şâri'in belirlemesi neticesinde mi olduğu meselesi ele alınacaktır. Konuya girmeden önce şunu söylemek gerekir ki, kelam mezheplerinin ana çizgisini yansıtan en önemli göstergelerden biri, hiç şüphesiz hüsün ve kubuh teorisine olan yaklaşımlarıdır.⁴¹ Bu konuda Mu'tezile ve Eş'ariyye mezhebi birbirine zıt iki ana görüşü temsil etmektedir. Mu'tezile bir fiilin failine yönelik övgünün terettüp etmesinin, o fiilde övülmeye değer bir niteliği aklın idrak etmesine bağlı olduğunu ifade ederken Eş'ariyye o fiilin övgüye medar olmasını, Şâri'in o fiil hakkındaki hükmüne bağlamaktadır. Onlara göre Şâri'in emri taalluk etmeden fiillerin zatında hüsün ve kubuh özelliği yoktur. Bir fiili hasen veya kabih yapan şey, ona Şâri'in emrinin veya nehyinin taalluk etmesidir. Dolayısıyla Şâri' bir fiil hakkında hüküm koymadan önce o fiili yapan övgüye veya yergiyeye müstahak olmaz. O emrettikten sonra o fiil hasen olur ve dolayısıyla fiili yapan övgüyü hak

³⁶ Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 128-129.

³⁷ Mehdî en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, 1/99-100.

³⁸ A'recî, *el-Mahsûl*, 2/409-410.

³⁹ Mülâzemet, "akıllıların herhangi bir konuda hükme varması, Şâri'in de akıllı bir varlık olması sebebiyle aynı hükme varması sonucunu doğurur" şeklinde ifade edilebilecek bir teoridir. Bu teori, Bihbehânî dönemi Ca'ferî usulcülerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Bkz. İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/503.

⁴⁰ Ahmed b. Mehdî Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl* (ePub, ts.), 139.

⁴¹ Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*, 124.

eder, O yasakladıktan sonra fiil kabih olur ve dolayısıyla fiili yapan yergiye müstahak olur.⁴² İmâmiyye mezhebi, Şerîf el-Murtazâ'nın hüsün-kubuh teorisini İmâmiyye kelâmına dahil ettiğinden beri, hüsün-kubuh meselesinde Mu'tezile ile paralel görüşlere sahip olmuştur.⁴³

Hüsün ve kubhun zâtılığı konusunda beş farklı görüş vardır:

a. Hüsün ve kubuh fiillerde zâtî olarak bulunmaktadır. Bu görüşü ilk olarak Cehm b. Safvân (ö. 128/746) öne sürmüştü, daha sonra Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854)⁴⁴ başta olmak üzere ilk dönem Mu'tezilî alimler geliştirmişlerdir.⁴⁵ Bu görüşe göre hüsün ve kubuh, fiilin mücerret zatıyla sabit olur, fiilin zatının ötesinde bir sıfat veya bağlama göre değişkenlik arz eden bir şey değildir. Başka bir ifadeyle hüsün ve kubuh, fiilin zâtından başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Harici bir etkenin, fiili muktezasından engelleme imkanı olsa bile zâtî olan hüsün ve kubuh değişmez.⁴⁶

b. Hüsün ve kubuh, fiildeki hakiki vasıflar sebebiyle sabit olur. Bu görüş de bazı ilk dönem Mu'tezilî usulcülere aittir. Burada hakiki sıfatlarla kastedilen, fiilden bağımsız ve durumdan duruma fiile arız olan vasıflar değil fiilin olmazsa olmaz nitelikleridir.⁴⁷

c. Fiildeki hüsün özelliği ile kubuh özelliği ayrı değerlendirilir. Kubuh fiilde hakiki bir sıfatla hasıl olurken hüsünde kubhu gerektirecek bir özelliğin olmaması yeterlidir. Buna göre hüsün fiilin zatıyla ilgiliyken kubuh fiilin hakiki sıfatına dayanır.⁴⁸

d. Hüsün ve kubuh, fiillerin bağlam (vücûh) ve sonuçlarına (i'tibârât) göre sabit olur. Dolayısıyla hüsün ve kubuh ne fiilin zatıyla ne de ayrılmaz vasıflarıyla ilgilidir. Bundan dolayı bazı şeriatlarda hasen olup helal kılınan şeyler, diğer bazı şeriatlarda ise kabih sayılıp yasaklanmıştır. Son dönem İmâmî kelimcilerden ve bazı Ahbârî

⁴² İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidin*, 3/500; Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi", 67.

⁴³ Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi", 68; Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*, 125.

⁴⁴ Hayatı ve görüşleri hakkında bkz. İsa Doğan, "İskâfî, Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Eylül 2022).

⁴⁵ Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*, 125.

⁴⁶ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidin*, 3/530; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 145; Sübhânî, "el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer'", 13-16.

⁴⁷ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidin*, 3/530; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 145.

⁴⁸ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidin*, 3/530; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 145.

alimlerden de nakledilen⁴⁹ bu görüşü ilk ortaya atanların Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916)⁵⁰ ile Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933)⁵¹ olduğu kaydedilmektedir.⁵² İmâmiyye kelâmının kurucularından Şerîf el-Murtazâ'nın hocası Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve onun izinden giden Mu'tezilî kelâmcılar da hüsün ve kubhun, fiilin ne zatına ne de ayrılmaz niteliğine dayandığını, bu özelliklerin fiilin bağlam ve sonuçlarına göre şekillendiğini savunmuşlardır. Böyle diyerek onlar, hüsün ve kubhun haricî durumlara göre şekillendiğini kabul etmiş ve dolayısıyla aynı fiilin bazı durumlarda hasen, bazı durumlarda da kabih olduğu sonucuna ulaşmışlardır.⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, bu düşünceyi şöyle dillendirir: “Her fiil, bir durumda meydana geldiğinde hasen, bunun aksi bir durumda meydana geldiğinde ise kabih olabilir. Bizim, fiillerin mücerret haliyle iyi veya kötü oluşlarına hükmetmemiz söz konusu değildir (...) Bize biri ‘kıyamın (ayağa kalkmanın) iyi mi yoksa kötü mü olduğunu soracak olsa buna mutlak olarak cevap veremeyiz. Üzerimize düşen onu kayıtlayarak şöyle demektir: ‘Onda bir maksat hasıl olur ve sair kötü yönlerden uzak bulunursa bu fiil hasendir. Aksi takdirde kabih olur.’”⁵⁴

e. Fiillerdeki farklılığa göre hüsün ve kubhun ilişkili olduğu durum da farklılık arz eder. Bazı fiillerde hüsün ve kubuh zâtî olur ve fiilin zatıyla sabit olur, bazı fiillerde fiildeki ayrılmaz vasıflara dayanır, bazı fiillerde de bağlam ve sonuçlara dayalı olduğu için i'tibârî olur.⁵⁵

Hüsün ve kubhun fiillerde bulunmasının keyfiyetine dair yukarıda sayılan beş madde hakkında yapılan değerlendirmeleri şöyle özetlemek mümkündür:

Hüsün ve kubhun fiilin zatında bulunup bulunmadığı ve buna göre hüküm ve değer yüklenip yüklenmediği sorusuna olumlu cevap verenler, şer'ın fiillerin zaten özünde var olan hükümleri ihbar etmekten öte bir iş yapmadığını savunurken; olumsuz cevap verenler ise şer'ın fiillere yönelik olarak hükümleri ispat ettiğini söylerler.⁵⁶ Dolayısıyla bu meseleye olumlu yanıt verenlere göre şer' varit olmadan önce de fiillerin

⁴⁹ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidin*, 3/530; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 145; Hüseyin b. Şehâbeddin Kerekî, *Hidâyetü'l-ebâr ilâ tarîki'l-eimmeti'l-athâr* (b.y., 2015), 285.

⁵⁰ Hayatı ve görüşleri hakkında bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Cübbâî, Ebû Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Eylül 2022).

⁵¹ Hayatı ve görüşleri hakkında bilgi için bkz. Avni İlhan, “Ebû Hâşim el-Cübbâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Eylül 2022).

⁵² Arslan, *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*, 125-126.

⁵³ Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi”, 74; Arslan, *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*, 126.

⁵⁴ Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, ed. Metin Yurdağür, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: YEK Başkanlığı, 2013), 2/424, 425.

⁵⁵ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidin*, 3/530-531; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 145.

⁵⁶ Bardakoğlu, “Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi”, 66.

hükümleri vardır ve akıl, özündeki temyiz kabiliyetiyle bu hükümleri idrak edebilir; olumsuz yanıt verenlere göre ise şer' hükmü ispat etmediğinden dolayı fiile ilişkin herhangi bir hükümden bahsedilmez.

Bihbehânî hüsün ve kubhun fiilin zatında olduğu görüşünü, hükümlerin neshedilmesinin imkan dahilinde olduğunu ifade ederek doğru bulmadığını; müteahhirinden bazı Ca'ferî usulcülerce "hüsün ve kubhun, fiillerin işlendiği ortama ve izâfî yönlere (vücûh) göre değişkenlik arz edeceği" görüşünün bütün fiillere teşmil edilmesinin de yanlış olduğunu belirtir. Zira akıl bazı fiilleri, ortama ve görece durumlara bakmaksızın mutlak olarak kabih, adalet gibi bazı fiilleri ise mutlak olarak hasen görür. Dolayısıyla bütün fiiller için bu yaklaşımı savunmak doğru değildir. Hatta bazı fiiller zaruret durumunda yapılması gerekli olsa bile hakîm olan kişi bundan nefret eder. Örneğin açlıktan ölmek üzere olan kişinin, hayatta kalmak için çocuğunun etini yemek zorunda kalması veya yalan söylemenin zorunlu olduğu durumlarda yalan söylemesi bu kapsamda zikredilebilir. Bihbehânî hüsün ve kubhun fiilin olmazsa olmaz vasıflarında (evsâf-ı lâzime) bulunduğu görüşünü de eleştirir ve örnek olarak da namazın ve haccın terk edilmesinin şer'an kabih bir fiil olmasına rağmen aklın bu fiildeki olmazsa olmaz kubhu idrak edemeyeceği gerçeğini dile getirir.⁵⁷ Bihbehânî'nin konuyla ilgili ifadelerinden anlaşılacaktır ki; o, her fiil için bu görüşlerden birini tercih etmemekte, fiillerin durumuna göre bu üç şıktan birinin mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Bihbehânî, zatı itibariyle kabih olan bir fiile hasen olan bir fiilin eklenmesi durumunda kubhun fiilden zail olmadığını, ancak aklın bir tercihte bulunarak baskın olanı tercih edeceğini ifade eder. Örnek vermek gerekirse öldürme ve yaralama özü itibariyle kabih bir iş iken peygamberi kurtarmak gibi zarûrî bir iş için yapılırsa kabih olmaz. Buradaki hüsün ciheti, zâtî değil arazîdir. Neshe konu olan fiiller de bu kapsamda değerlendirilir. Akıl, neshedilen hükümün hüsün ve kubuh cihetini idrak edemez, bu durumda şer' hükümdeki hüsün ve kubuh cihetini keşfedici olur.⁵⁸ Sonuç olarak Bihbehânî'nin yukarıda sayılan görüşlerden beşinci görüşü benimsediğini söyleyebiliriz.

Mehdî en-Nerâkî'ye gelince o, Bihbehânî'nin yolunu takip ederek bütün fiiller için bir görüşü kabul etmenin hatalı olacağını savunur. Zira hüsün ve kubhun zâtî olduğunu söylemek fiillere yönelik hükümlerde neshin caiz olması nedeniyle kabul edilemez. Öte yandan peygamberi bir zalimin elinden kurtarmak gibi maslahatın olduğu kimi durumlarda yalan söylemek gibi kabih olan bir iş hasene dönüşebilir. Bununla birlikte Allah'ı tanımak gibi bazı fiiller zatı itibariyle hasendir ve hiçbir zaman kabihe dönüşmez. Aynı şekilde şirk, zulüm, cehalet gibi fiiller de hiçbir zaman hasene dönüşmez.

⁵⁷ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 371.

⁵⁸ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 372.

Nerâkî bu görüşlerin üçünü de kabul etmez ve her bir fiil için hüsün ve kubhu gerektiren şeyin farklılık arz edeceği; kimi fiillerde fiilin zatının, kimi fiillerde fiildeki lazım vasıfların, kimi fiillerde ise değişkenlik arz eden izafi durumların hüsün ve kubhu gerektirdiğini savunur.⁵⁹

Muhsin el-A'recî ise fiillerin haddizatında failine övgü veya yergiyi gerektirecek bir niteliğe sahip olduğunu, bu niteliğin iyilik ya da düşmanlıkta olduğu gibi zâtî veya tedip için yetime vurma örneğinde olduğu gibi arazî olduğunu ifade eder. Ancak A'recî burada ilk dönem Mu'tezilî alimler ile aralarındaki bir farka dikkat çeker, o da fiillerdeki zâtî oluş konusundaki farklı yaklaşımdır. İlk dönem Mu'tezilî alimlere göre hüsün ve kubhun fiillerde sabit olması, fiilde onu gerektiren bir nitelikten dolayı değil zatından dolayıdır. İmâmiyye'ye göre ise fiillerde hüsün ve kubuh dış etkenin itibara alınmasıyla sabit olur. Eğitim maksadıyla yetime vurma, maslahat icabı yalan söyleme veya zararı dokunan doğru söz söyleme örneklerinde olduğu gibi fiillerdeki hüsün ve kubuh, harici bir etkene bağlı olarak değişkenlik arz etmektedir. Aksi görüşü savunmak neshin butlanını gerektirir. Yetime vurma örneğinde şayet bu tedip için olursa iyi, aşağılamak için olursa kötü bir fiil olur. Aslında vurma fiilinin gerçekliği birdir, fakat kişinin niyetine göre fiile bağlanan hüküm değişmektedir.⁶⁰ A'recî aslında savunduğu bu görüşle, Kâdî Abdülcebâr'ın yukarıda ifade ettiğimiz görüşünü kabul etmektedir.

Konuyu geniş bir şekilde ele alan Takî el-İsfahânî de hüsün ve kubhun zâtîliğini savunmakla birlikte fiilin zatındaki hüsün veya kubha galip gelecek harici bir etkenin varlığı durumunda fiilin özelliğinin değişeceğini ifade etmiştir. Başka bir ifadeyle zatı itibariyle hasen ve övgüyü gerektiren bir fiil, haricî bir etkenin devreye girmesiyle ka-bihe dönüşebilir. Dolayısıyla bu konuda küllî bir yaklaşım içinde olmak doğru olmaz.⁶¹

Ahmed en-Nerâkî'ye göre doğru olan görüş beşinci görüştür. Şöyle ki, hüsün ve kubuh fiilde bulunan şu üç şeyden her birine istinat edebilir: Zat, gerekli sıfatlar ve arızî durumlar. Zata istinadı şundan ileri gelmektedir: Birtakım fiiller vardır ki bunların yakinen zâtî olarak hasen veya kabih olduğu bilinir. Allah'ı tasdik etmek ve onu inkâr etmek buna örnek olarak verilebilir. Hüsün ve kubhun gerekli sıfatlara istinat etmesine gelince bu hususta da şunlar söylenebilir: Fiillerin bazı sıfatları vardır ki tanımladıkları fiillerden ve haricî durumlardan bağımsız olarak kendileri itibariyle hasen veya kabih olmalarında şüphe yoktur. Hüsün ve kubhun arızî durumlara istinat etmesine gelince

⁵⁹ Mehdî en-Nerâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, 1/102.

⁶⁰ A'recî, *el-Mahsûl*, 2/411-412.

⁶¹ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/538.

bu da mümkündür. Şöyle ki örneğin yalan söylemek, bir maslahatı içermiyorsa, aksine bir mefsedet doğuruyorsa kabihtir ve akıllı kimseler tarafından yerilir.⁶²

Kazvî'ye göre ise bu konudaki görüşler üç ana noktada yoğunlaşmaktadır. Birinci görüş, hüsün ve kubuh, fiillerin zâtî özelliğidir. Buna göre doğruluk zatı itibariyle hasen, yalan da zatı itibariyle kabihtir. İkinci görüş, hüsün ve kubuh, fiilin mahiyetini güçlendiren sabit ve gerekli niteliklerdir. Buna göre doğruluk, vakiya mutabık olduğu için hasen, yalan vakiya muhalif olduğu için kabihtir. Üçüncü görüş ise fayda-zarar prensibine bağlı hükümlerin farklılaşmasına sebep olan yönler (vücûh) ve neden olduğu sonuçlar itibariyle fiiller hasen veya kabih diye nitelenir. İlk iki duruma göre doğruluk ve fayda bir fiilde içtima etse birbirini destekler. Doğruluk ve zarar bir fiilde içtima etse tearuz söz konusu olur. Bu gibi durumlarda amel etme söz konusu olduğunda harici durumlara müracaat edilir. Son yaklaşıma göre ise doğruluk hasen, yalan da kabih değildir. Bilakis doğruluk faydalıysa hasen, zararlıysa kabihtir. Öte yandan akıl, doğruluğun zararlı olsa da hasen olduğunu kesin olarak bilir.⁶³

Hüsün ve kubhun fiilin zâtına ve ayrılmaz sıfatlarına ilişkin olduğu tezine karşı bazı itirazlar varit olmuştur. Bunların başında hüsün ve kubhun, fiilin zatının ve ayrılmaz sıfatlarının bir sonucu olduğunun kabul edilmesi durumunda neshin caiz olmayacağı gerçeğidir. Zira hüsün ve kubuh fiilin zatına ve ayrılmaz vasıflarına bağlanmış olsa hüsün ve kubhun fiilden ayrılmaması gerekir. Bu durumda da neshin inkâr edilmesi gerekir. Nesih ise usulcülerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu görüşü kabul etmek mümkün değildir.⁶⁴ Bu görüş de iki açıdan eleştirilmiştir: İlk olarak; fiilin, henüz varlık sahasına çıkmadan zihindeki anlamıyla bir gerçekliği vardır, ancak varlık sahasına çıktıktan sonra onu çevreleyen arızî durumlarla birlikte olursa başka bir gerçeklik daha kazanır. Dolayısıyla nesih, fiilin zatına münafi olmaz. Çünkü hüsün ve kubuh bu iki hakikatin birisi için zâtî bir özellik olur. Örneğin, bir zamanda içki içmek ile başka bir zamanda içki içmek birbirinden farklıdır. İkinci itiraz ise şöyledir: Nesih zamanın değişmesiyle söz konusu olabilir. Bu da zamana göre maslahatların değişmesiyle açıklanır. Hükümler de bu değişen maslahatlara göre değişir. Aslında fiilin, illetlerin ve sebeplerin değişimine göre farklı kazanımlara imkan veren küllî bir tabiatı vardır. Bu durumda örneğin içki içmek, ister önceki zamanda helal olsun, isterse şimdiki zamanda haram olsun bir hakikate sahiptir ve iki durum arasında zat itibariyle bir fark yoktur.⁶⁵

⁶² Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 145.

⁶³ İbrahim b. Muhammed el-Kazvîni, *Netâicü'l-efkâr* (b.y., ts.), 156-157.

⁶⁴ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidin*, 3/531; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 145.

⁶⁵ Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 145.

Hüsün ve kubhun fiilin zatiyla ilgili olduğu görüşüne diğer bir itiraz da şudur: Hüsün ve kubhun zâtî olduğunu kabul ettiğimiz takdirde bu özelliğin hiçbir durumda fiilden ayrılması ve değişkenlik göstermemesi gerekirdi. Halbuki peygamberi ölümden kurtarmak için yalan söylenmesi örneğinde olduğu gibi fiil bir mefsedet içerdiğinde kabih olurken, büyük bir maslahatı içerdiğinde ise hasen olabilmektedir.⁶⁶ İtiraza şöyle cevap verilmektedir: Bu durumda iki kabihten daha az olanı irtikap edilmektedir. Yani yalan bu olayda da kabihtir. Ancak bir peygamberin kurtarılmasını terk etmek daha kabih bir durumdur. Akıl bu durumda daha kabih olanı işlemekten kurtulmak için daha az kabih olanı işlemeyi tercih etmektedir. Bu yorum, hüsün ve kubhun fiillerde zâtî olup değişkenlik göstermeyeceği ilkesine dayanmaktadır. Ancak –aşağıda açıklanacağı üzere- hüsün ve kubuh açısından fiilleri üçe taksim eden yaklaşıma göre ise bu konuyu izah etmek güç değildir. Zira bu taksime göre bazı fiiller hüsün veya kubhu gerektirici (muktezî) durumundadır. Buna göre bir mâni olmadığı durumlarda bazı fiiller hüsün veya kubhu gerektirmektedir. Bu açıdan yukarıdaki örneğe bakılacak olursa peygamberi kurtarmanın gerekliliği, yalanın kabih oluşuna mâni olduğundan bu durumda yalan kabih olmaktan çıkmaktadır.⁶⁷

Öte yandan hüsün ve kubhun zâtîliğine bir eleştiri olarak “Yarın yalan söyleyeceğim”⁶⁸ cümlesini kullanan kişi örneğinde olduğu gibi hüsün ve kubhun iki zıt olarak bir fiilde içtima etmesi örneği verilir. Çünkü bu sözü söyleyen ister doğru söylesin isterse yalan söylesin her iki durumda da hüsün ve kubuh içtima etmiş olur. Öyle ki kişinin doğru söylemesi halinde doğruluğundan dolayı bu davranış hasen, yalan söylemeye sevk ettiğinden dolayı kabih bir davranış olur. Zira kabihi gerektiren davranış da kabih-tir. Kişinin bu ifadesiyle yalan söylemesi halinde ise yalan söylediği için de kabih davranış yapmışken yalan söylemeyerek kabih bir davranıştan el çektiği için hasen bir iş yapmış olur. Zira kabihi terk etmek hasendir.⁶⁹

Konuyla ilgili yukarıda yapılan izahlardan da anlaşıldığına göre hüsün ve kubhun, fiilin zatında mı yoksa gerekli vasıflarında mı sabit olacağı yahut harici

⁶⁶ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müstersîdîn*, 3/531.

⁶⁷ Sübhânî, “el-Mülâzeme beyne hükmeyle-akli ve's-şer”, 42-43.

⁶⁸ Hüsün ve kubhun zâtîliğini savunan Mu'tezile'ye karşı Eş'ariyye'nin bir argüman olarak geliştirdiği bu söz hakkında bilgi için bkz. Fethi Kerim Kazanç, “Taftazânî'de Ahlak Görüşü”, *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Eş'arilik-*, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 136-137; Hüseyin Aydın, “İyi-Kötünün Belirlenmesinde Aklın ve Vahyin Rolü”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2001), 146.

⁶⁹ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müstersîdîn*, 3/531-532; Muhammed Hüseyin el-Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye fi'l-usûlü'l-fikhiyye*, nşr. Dârü İhyâi'l-ulûmi'l-islâmiyye (Kum, 1404), 331-332; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 146.

etkenlere, başka bir tabirle fiilin bağlamı ve sonuçlarına göre mi şekilleneceği tartışılmış ve genel olarak bütün fiiller için böyle bir genelleme yapmanın mümkün olmayacağı kabul edilmiştir. Onları bu yaklaşıma iten sebep Eş'arî usulcü ve kelimcülerin konuya dair getirdiği güçlü eleştirilerdir. Eş'ariyye'nin bu yöndeki itirazlarını bertaraf edebilmek için fiiller, Ca'ferî usulcüler tarafından hüsün ve kubuh açısından üçe ayrılmıştır:

a. Hüsün ve Kubhun Zâtî Olarak Bulunduğu Fiiller: İman, adalet, boğulanı kurtarmak, nimet verene teşekkür etmek gibi iyi fiiller yanında cömertlik ve şecaat gibi ahlâkî erdemler veya nankörlük, zulüm, masum insana eziyet gibi kötü fiiller yanında cimrilik ve korkaklık gibi ahlâkî düşüklükler bu gruba dahildir. Bunlar hiçbir halde ve şartta değişmezler. Bu gruptaki fiillerin hüsün ve kubuh özelliğine sahip olması bizzat fiilin zâtından kaynaklanmaktadır. Bu tür fiillerin kendisi hüsün ve kubuh için tam bir illet (sebe) olmaktadır. Buna zâtî hüsün-kubuh denir. Yani bu fiil (sebe) bulunduğu durumda bunun sonucu olan hüsün veya kubuh mutlaka bulunur. Hüsünü ve kubhu zâtî olan hiçbir şer'î hüküm değişmez. Örneğin nimete şükretmek her halükarda hasen, ona nankörlük etmekse her halükarda kabihtir.⁷⁰

b. Hüsün ve Kubhun Ayrılmaz Vasıf Olarak Bulunduğu Fiiller: Bu tür fiiller, hüsün ve kubuh için tam bir illet olmamakla beraber, fiilde hüsün ve kubuhla nitelenmeyi iktiza eden bir vasıf bulunur. Yani fiili, herhangi bir durumdan bağımsız düşündüğümüzde hasen veya kabihtir sonucuna varırız. Bu tür fiillerin zatında hüsün ve kubuh olduğu söylenemez. Zarar içeren doğrunun hüsünü ve bir yarar ihtiva eden yalanın kubhu bu gruba dahildir. Bu tür fiillerde herhangi bir dış tesir olmadığı müddetçe değişmezler. Dışarıdan bir tesir olmadığı durumlarda mutlak olarak doğru söylemek iyi, yalan söylemek ise kötüdür. Ancak doğru söylenildiği takdirde bir kişinin ölümü gibi bir dış tesir söz konusu olursa doğru söylemek bu durumda iyi olmaktan çıkar.⁷¹

c. Bağlamına ve Sonuçlarına Göre Hüsün ve Kubuh Özelliği Kazanan Fiiller: Bu gruba giren fiiller meydana gelmeden önce fiillerde hüsün ve kubuh bulunmaz. Bu tür

⁷⁰ Kummî, *el-Kavânin*, 3/25; Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye fi'l-usûli'l-fikhiyye*, 331; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 140; Kazvînî, *Netâicü'l-efkâr*, 141; Garâvî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 202-203; Hakîm, *el-Usûlü'l-âmmeh li'l-fikhi'l-mukâran*, 286-287, 295; Çelebi, "Hüsün ve Kubuh"; Fadlallah, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, 331; Sübhânî, "el-Mülâzeme beyne hükme'i'l-akli ve's-şer'", 4-5, 12-13; Muhammed Cevâd Muğniyye, *el-İslâm ve'l-akl* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1991), 85-86.

⁷¹ Kummî, *el-Kavânin*, 3/25; Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye fi'l-usûli'l-fikhiyye*, 331; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 140; Kazvînî, *Netâicü'l-efkâr*, 141; Garâvî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 202-203; Hakîm, *el-Usûlü'l-âmmeh li'l-fikhi'l-mukâran*, 286-287, 295; Çelebi, "Hüsün ve Kubuh"; Fadlallah, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, 331; Sübhânî, "el-Mülâzeme beyne hükme'i'l-akli ve's-şer'", 4-5, 12-13; Muhammed Cevâd Muğniyye, *el-İslâm ve'l-akl* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1991), 85-86.

fiiller, fiilin meydana geldiği andaki duruma ve fiilin sonucuna göre hüsün ve kubuh özelliği kazanır. Bunun örneği darp fiilidir. Darp eğitim amaçlı olursa hasen, eziyet veya şiddet amaçlı olursa kabih olur. Aynı şekilde öldürme fiili de bu kapsamdadır. Zulmen öldürme ile kısas cezası gereği öldürme birbirinden ayrı değerlendirilir. Dolayısıyla bir insanın zulmen öldürülmesi kabih iken kısas cezası gereği infaz edilmesi hasendir. Günlük hayatımızda işlediğimiz birçok mubah fiil bu gruptaki hüsün ve kubha örnek teşkil eder. Örneğin yemek yemek vücudun ihtiyacı olan durumlarda iyi, vücuda zararlı olan durumlarda ise kötü kabul edilir.⁷²

Hüsün ve kubuh bahsinde fiillerin taksim edilmesi, bütün fiillerin aklen iyi veya kötü olduğunu ortaya koymak değil, bazı fiillerin, fiili çevreleyen şartları dikkate alarak aklen iyi veya kötü oluşunu tespit etmektir. Konuyla ilgili tartışma Eş'ariyye tarafından akli hüsün-kubhun tamamıyla inkâr edilmesi, diğer iki ekol tarafından da bazı fiillerde akli hüsün ve kubhun ispat edilmesi çerçevesinde cereyan etmektedir. Yani Mu'tezile ve İmâmiyye bütün fiillerin zatında iyilik veya kötülük niteliğinin bulunduğunu iddia etmemektedir. Dolayısıyla bütün fiillerin zatındaki hüsün veya kubuh özelliğinden dolayı her durumda mutlaka faili övülür veya yerilir demek mümkün değildir. Bundan dolayı Mu'tezile ve onun görüşlerini benimseyen İmâmiyye ile Eş'ariyye arasındaki tartışma, îcab-ı cüz'î ile selb-i küllî arasında dönmektedir. Yani İmâmiyye "bazı fiiller zatı itibariyle hasen veya kabihdir" görüşünü savunurken Eş'ariyye "hiçbir fiil zatı itibariyle hasen veya kabih olamaz" görüşünü dillendirmektedir.⁷³

Fiillerde hüsün ve kubuh özelliğinin bulunup bulunmaması açısından fiiller bu şekilde taksim edilirken konumuz açısından daha önemli bir taksim de aklın fiillerdeki bu hüsün ve kubhu idrak edip etmemesi noktasındadır. Bu açıdan fiiller ikiye ayrılmıştır:

a. Aklın ne zorunlu olarak ne de akıl yürütme yoluyla mutlak olarak hüsnünü ve kubhunu idrak edemediği fiiller: Bu kısma giren fiiller sayılamayacak kadar çoktur. Bu fiiller hakkında hüsün-kubuh yargısında bulunmak mümkün değildir. Şayet bu fiiller hakkında şer'î bildirim yoksa ibâha ilkesi devreye girer ve gerek bu fiili yapan gerekse yapmayan için uhrevî ceza söz konusu olmaz. Zira bunlar hakkında akıl da bir sonuca

⁷² Kummî, *el-Kavânîn*, 3/25; Hâirî, *el-Fusûlü'l-garaviyye fi'l-usûli'l-fıkhiyye*, 331; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 140; Kazvînî, *Netâicü'l-efkâr*, 141; Garâvî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 202-203; Hakîm, *el-Usûlü'l-âmmе li'l-fikhi'l-mukâran*, 286-287, 295; Çelebi, "Hüsün ve Kubuh"; Fadlallah, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, 331; Sübhânî, "el-Mülâzeme beyne hükme'i'l-akli ve's-şer'", 4-5, 12-13; Muhammed Cevâd Muğniyye, *el-İslâm ve'l-akl* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1991), 85-86.

⁷³ Sübhânî, "el-Mülâzeme beyne hükme'i'l-akli ve's-şer'", 13.

ulaşamamıştır.⁷⁴ Bu tür fiillerin hüsün ve kubhu şer'îdir, yani bu fiiller naslarda emredilmişse hasen, yasaklanmışsa kabih vasfını alır.

b. Aklın hüsnünü ve kubhunu idrak ettiği fiiller: Usulcüler arasındaki büyük tartışma, bu kapsama giren fiillerin hükmü hakkında olmaktadır. Bir grup usulcü, aklın bu fiillerin hüsnünü ve kubhunu idrak ettiğini kabul etmekle birlikte bu idrakin kullar için bir mükellefiyet doğurup doğurmayacağını, başka bir ifadeyle dinî açıdan bağlayıcı olup olmayacağını kabul etmiştir. Bu gruptaki usulcüler, akîl hüsün ve kubhun şer'î mükellefiyeti gerektirmeyeceğini söylemişlerdir. Diğer gruba teşkil eden usulcülere göre ise akıl hüsün-kubuh vasıtasıyla Şâri'in hükmüne ulaşır. Yani akıl hüsün-kubuh vasıtasıyla bir fiilin vacip olduğuna hükmetmişse bu fiil, şer'an da vaciptir.⁷⁵ Ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki; bu şekilde aklın ulaştığı hükümler aynı zamanda Kitap ve/veya Sünnet deliliyle sabittir. Örneğin akıl, zulmün kabih ve haram olduğuna hükmettiği halde Kitap ve Sünnet'te de bu hüküm tekrar edilmektedir. Ca'ferî usulcülere göre Kitap ve Sünnet'te yer alan bu tür hükümler, aklın bu hükmünü teyit için gelmiştir.⁷⁶

2. Hüsün ve Kubhun Aklî Olmasının Gerekçeleri

2.1. Naklî Gerekçeler

Hüsün ve kubhun aklî oluşunu ispat için insanların, vahiyden bağımsız olarak benimsediği değer yargılarına işaret eden ayetler kullanılmaktadır.⁷⁷ Bu ayetler açıkça ifade etmektedir ki, emir ve yasak taalluk etmeden önce akıl tarafından iyilik, kötülük, münker, ma'rûf olarak nitelenen birtakım fiiller vardır. İnsan bu fiilleri nitelerken vahye ihtiyaç duymaz. Vahiy aklın bunlar hakkındaki hükmünü ve değer yargılarını teyit için gelmiştir.⁷⁸

Hüsün ve kubhun aklî olduğunu inkâr etmek, bütün bu emredilen ve yasaklanan hususların eşitlenmesi anlamına gelir. Kur'an-ı Kerim'de adaleti emreden⁷⁹ ve çirkin işleri yasaklayan⁸⁰ ayetlerde geçen adalet, zulüm, fuhşiyât vb. fiiller, aslında akıl tarafından iyiliği veya kötülüğü bilinen hususlardır. Şu durumda bu ayetleri şöyle anlamak gerekir: Allah, aklın adaletli olduğunu idrak ettiği şeyleri emreder, yine aklın münker

⁷⁴ Muhammed Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, thk. Rıza el-Üstâdî (Kum: Mu'temeru'l-Mevlâ Mehdî en-Nerâkî, 1380), 52.

⁷⁵ Mehdî en-Nerâkî, *Câmiatü'l-usûl*, 52-53, 58.

⁷⁶ Garâvî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 208-209.

⁷⁷ el-A'râf, 7/28, 33, 157; en-Nahl, 16/90.

⁷⁸ İbrahim b. Muhammed Kazvîni, *Davâbitü'l-usûl*, thk. Mehdî er-Recâî (Kerbela: el-Atebetü'l-Hüseyniyetü'l-Mukaddese, 2018), 2(2)/72.

⁷⁹ el-A'râf 7/29.

⁸⁰ el-A'râf 7/33.

gördüğü şeyleri yasaklar. Peygamberin nübüvvetinin alametlerinden biri de ma'rûfu emretmesi, münkeri yasaklamasıdır. İnsanlar bundan dolayı Müslüman olmaktadır. Müslüman olan bir kişiye neden Müslüman olduğu sorulmuş, o da şöyle cevap vermiştir: “Aklim, Peygamberin emrettiği hiçbir şeyde keşke yasaklasaydı, yasakladığı hiçbir şeyde de keşke emretseydi, helal kıldığı hiçbir şeyde keşke haram kılıysaydı, haram kıldığı hiçbir şeyde de keşke mubah kılıysaydı demedi.” Bu ifade aklın, vahiyden bağımsız olarak iyilik ve kötülük hakkında yargıda bulunduğu ve akıl ile vahyin birbiriyle uzlaşma içinde olduğuna işaret etmektedir.⁸¹

Kur'an-ı Kerim'de kötülüğü anlatılırken gıybet, ölmüş bir insanın etinin yenilmesine benzetilmiştir.⁸² Bu benzetmede, insan tabiatının insan eti yemeyi çirkin ve iğrenç kabul etmesine bir vurgu vardır. Yani şer' bunu yasaklamadan akıl bunu kabih görmektedir. Ancak bu gerekçelendirme, buradaki kubhun, insan tabiatının nefret ettiği şeklindeki anlamla örtüştüğü için yerinde kabul edilmemiştir. Çünkü hüsün ve kubhun aklılığı konusunda esas tartışma konusu olan anlam, övgü ve yergiye müstahak olmadır.⁸³

Öte yandan bu konuda iyi ile kötü, itaatkar ile isyankar arasındaki farkı gösteren ayetlere⁸⁴ de vurgu yapılmaktadır. Aynı şekilde örneğin akli kullanmayı emreden “Ak-lınızı kullanmaz mısınız?”⁸⁵ “Hiç düşünmez misiniz?”⁸⁶ mealindeki ayetler de bu kapsamda zikredilmektedir.⁸⁷

2.2. Aklî Gereçler

Hüsün ve kubhun aklî olduğu tezi, özellikle aklî gereçlerle ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu konuda yapılan izahlar daha ziyade Eş'ariyye mezhebinin konuyla ilgili görüşünü çürütme amacı taşımaktadır. Gereçleri temelde dört maddede özetlememiz mümkündür.

2.2.1. Hüsün ve Kubuh Zarûrî ve Fitrî Olarak İdrak Edilir

Adaletin ve iyiliğin hasen, zulmün ve düşmanlığın kabih oluşu vicdanın zarûrî olarak şahit olduğu hususlardandır. Bunlar zarûriyyât⁸⁸ kapsamında sayılan evveliyât

⁸¹ A'recî, *el-Mahsûl*, 2/416-417.

⁸² el-Hucurât 49/12.

⁸³ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/527.

⁸⁴ Sâd 38/28.

⁸⁵ el-Bakara 2/44.

⁸⁶ el-En'âm 6/50; Yûnus 10/3.

⁸⁷ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/527.

⁸⁸ Zihnin zorunlu olarak kabul ettiği ve kesin bilgi içeren önermeler için kullanılan mantık terimi hakkında bkz. Mustafa Çağrırcı, “Zarûriyyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Şubat 2022).

ve fitriyyâtta kabul edilir ve bunun inkârı safsatadan başka bir şey değildir.⁸⁹ Hüsün ve kubhun vicdanların zarûrî olarak kabul ettiği bir husus olduğu ifade edilirken, zorda kalmış insanların durumu uzun uzun tasvir edilmekte ve bu kimseye yapılacak iyiliğin, din farkına veya herhangi bir dine mensup olup olmamasına bakılmaksızın herkes tarafından hasen görüleceği ifade edilmektedir.⁹⁰

Aklın bir fiilin hüsnüne ve kubhuna hükmetmesinin o fiili yapanın övgüye veya yergiye müstahak olması anlamına geldiğini, günlük dilde kullandığımız ifadelere baktığımızda bile anlamamız mümkündür. Zira iyilik yapana teşekkür edenleri, fakirlere yardım edenleri, yol ve çeşme yapanları insanlar över. Buna mukabil, anne babasını dövenleri, kan akıtanları, büyüklük taslayanları ise yerer. Özetle bu manada işitmenin kulağa, görmenin ise göze nispet edilmesi gibi bir şeyi iyi veya kötü görmek fıtrata nispet edilir.⁹¹

Öte yandan kölenin efendisine isyan etmesinin yerilecek bir husus, buna mukabil emirlerine uymasının da övülecek bir husus olduğunu; buradan hareketle de gerçek nimet verene itaatın hasen, isyanın ise kabih olduğunu aklın zorunlu olarak idrak etmesinin herkesçe kabul edilen bir hakikat olduğuna bu bağlamda dikkat çekilmektedir.⁹²

Ca'ferî usulcülerden bazıları, hüsün ve kubhun zarûrî olarak bilinmesi noktasında bir ayrıma gitmişlerdir. Örneğin Kummî, fayda veren doğruluk, zarar veren kötülük gibi fiillerin hüsnü ve kubhunun zarûrî olarak, zarar veren doğruluk, fayda veren yalan gibi fiillerin hüsnü ve kubhunun akıl yürüterek idrak edileceğini, buna mukabil bazı fiillerin hüsnü ve kubhunun ise idrak edilemeyeceğini kabul eder.⁹³ Bu ayrımı ünlü Mu'tezilî düşünür Kâdî Abdülcebâr yapmıştır. O, hüsün ve kubhunun bilinmesi noktasında üçlü bir ayrım yapmış ve bazı fiillerin zorunlu olarak, bazılarının da akıl yürüterek hüsün ve kubhunun bilenebileceğini, bazı fiillerin ise akılla bilinmesinin imkânsız olduğunu kaydetmiştir.⁹⁴ Dolayısıyla hüsün ve kubhun zarûrî olarak akıl tarafından bilenebileceği yargısını bütün fiillere teşmil etmek mümkün değildir.

⁸⁹ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/510; Mehdî en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, 1/100.

⁹⁰ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/510-511.

⁹¹ A'recî, *el-Mahsûl*, 2/413.

⁹² İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/512.

⁹³ Kummî, *el-Kavânîn*, 3/25.

⁹⁴ Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi", 95; Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*, 128-129.

2.2.2. Hüsün ve Kubhun Aklî Olmaması Durumunda Allah İçin Hiçbir Şey Kabih Olmazdı

“Hüsün ve kubuh aklî olmasaydı Allah için hiçbir şey kötü olmazdı” tezinin üç zorunlu sonucu vardır. Birincisi bu tez, Allah’ın yalan söylemesinin kabih olmamasını gerekli kılar. Bu ise ahiretle ilgili bilgileri güvenilmez kılar. İkincisi Allah’ın yalancı peygamberin elinde mucize izhar etmesi kabih olmazdı. Bu da gerçek peygamberin mucizeyi göstermesini anlamsız hale getirirdi. Son olarak da Allah’ın şanına yakışmayacak birtakım sıfatların ona nispet edilmesi caiz olurdu. Bunların hiçbirinin kabul edilmesi mümkün değildir.⁹⁵

Bihbehânî konuyla ilgili yazdığı müstakil risalesinde “Akıl, hüsün ve kubuh hakkında hüküm vermemiş olsaydı peygamberlerin yalanlanması ve şer’î hükümlerin anlamsızlığı gerekli olurdu. Aynı şekilde akıl, hüsün ve kubuh hükmetmeseydi Allah’a yalan isnad etmek aklen mümkün olacağından nübüvveti ispat kapısı ve dolayısıyla şer’î hükümler kapanırdı.” diyerek hüsün ve kubhun aklîliğini, nübüvvetin ispatı meselesiyle temellendirmeye çalışmıştır.⁹⁶ Bu yaklaşıma göre peygamber gönderilmeden önce hüsün ve kubuh aklen bilinmeseydi peygambere inanmak vacip olmazdı.

Öte yandan hüsün ve kubhun akla değil de şer’î bildirimine dayanması durumunda yalancı bir kimsenin elinde mucizenin izhar edilmesi Allah için kabih olmayacağından peygamberlerin hepsi yalancı konumuna düşer ve bu durum nübüvvetin ispatını imkansız hale getirir, vacipler haram, haramlar vacip olur ve şeriatın gönderilmesinin bir anlamı kalmaz, itaatkar kulların cezalandırılması, günahkar ve asi kulların sevaba nail edilmesi mümkün olurdu. Halbuki bütün bunlar, Allah hakkında kabih sayılacağından mümkün değildir.⁹⁷

2.2.3. Hüsün ve Kubuh Aklın Hükümüyle Sabit Olmasaydı Peygamberlerin Susturulması Gerekli Olurdu

Bu gerekçeye göre hüsün ve kubhun aklî olmadığının kabul edilmesi halinde peygamber mucize gösterse bile onun susturulması sonucu çıkar ve kendisine itaatin vacip olmadığı sıradan birisi olurdu. Zira yalancı peygamberin elinde de mucizenin gösterilmesi kabih olmaz.⁹⁸ Bu gerekçe aslında yukarıdaki gerekçenin bir uzantısı

⁹⁵ Mehdî en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, 1/100-101.

⁹⁶ Seyyid Cevâd Vereî, “Medeyât ve hudûdü'l-akl fi'istinbât inde'l-allâme el-Bihbehânî”, *Dirâsât fi'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 23 (2016), 3; Bkz. Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 96, 369.

⁹⁷ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/516.

⁹⁸ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 369; Mehdî en-Nerâkî, *Enisü'l-müctehidîn*, 1/101; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 142.

mahiyetindedir. Bu gerekçenin izahı şöyle yapılmaktadır: Bir topluma peygamber geldiğinde ve onları, dinin emir ve yasaklarına uymaya davet ettiğinde onların bu davete icabet etmesi, ancak nübüvvetini ispat etmesinden sonra gerekli olur. Nübüvvetini ispat etmesi ise mucize izhar etmeye bağlıdır. Aksi takdirde peygamberlik iddiasında bulunan herkese itaat gerekli olurdu. Bu durumda bir şahsın mucize göstererek nübüvvet iddiasında doğru olduğunun bilinmesi, yalancı peygamberin elinde mucizenin meydana gelmesinin kabih olduğunun bilinmesine bağlıdır. Bu bilgi de ancak hüsün ve kubhun aklî olduğunu kabul etmekle elde edilir. Zira henüz iman edilmediği için peygambere inanılması zorunlu değildir. Şu halde kişi, aklının hüsün ve kubuh yargılarına göre hareket etmek durumundadır. Bu nedenle peygamberin vahyi delil getirerek yalancı peygamberin mucize gösteremeyeceğini söylemesi bir anlam ifade etmez. Bu gerekçe farklı bir açıdan şöyle de izah edilmiştir: Mucize üzerinde düşünmek vacip olmadıkça insanların bunun üzerinde düşünmeye zorlanması makul değildir. Mucize üzerinde düşünmek için bunun mükellefe vacip olması gerekir. Bu vacipliği de peygamber söyleyemez. Zira henüz ona inanılmamıştır. Dolayısıyla bu konuda düşünmenin vacip olması aklın ulaştığı bir hüküm olmalıdır. Aksi takdirde bu durum peygamberlerin, davalarında susturulması sonucunu doğurur ki bu da peygamber vasıtasıyla dini gönderen Allah için bir nakisa olurdu.⁹⁹

Bu gerekçe peygamberlik iddiasında bulunan ile bu iddiaya muhatap olan insan arasında geçen farazi bir diyalog ile de anlatılmıştır: Peygamberlik iddiasında bulunan kişi muhatabına “Beni tasdik et.” dediğinde muhatabı onun doğruluğunu bilmeden tasdikin kendisine vacip olmadığını söyler. Bunun üzerine peygamber, “Öyleyse bunu bilmek için mucizelerim hakkında düşün.” dediğinde muhatap “Nazar vacip değil ki düşüneyim.” der. Böyle cevap verilince peygamber mucize göstermezse susturulmuş olur. Hatta delilleri araştırmanın vacip olmadığı görüşüne tutunup şeriatı ikrar etmediği için bu kimseye uhrevî ceza da lazım gelmez.¹⁰⁰ Böyle bir şeyi de dinî açıdan kabul etmek mümkün olmadığına göre zorunlu olarak hüsün ve kubhun aklılığı kabul edilmiş olur.

2.2.4. Hüsün ve Kubuh Aklî Olmasaydı Marifet ve Nazar gibi Vaciplerin Vücûbu Şer'in Gelmesine Bağlı Olurdu

İmâmiyye'ye göre insana ilk vacip olan husus, Allah'ı tanıma ve peygamberin doğruluğunu tasdik etmektir. Bu da ancak hüsün ve kubhun aklî olduğunu kabul etmekle mümkündür. Nitekim hüsün ve kubhun şer'î olduğunun kabul edilmesi halinde Allah'ın varlığının bilinmesinin (marifet) ve mucize üzerinde düşünerek (nazar)

⁹⁹ İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidin*, 3/520, 522.

¹⁰⁰ Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, 369; Ahmed en-Nerâkî, *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*, 141.

peygamberin doğruluğuna inanmanın vacip olmaması gerekir.¹⁰¹ Zira hüsün ve kubhun şer'î olduğunun iddia edilmesi, marifetin vacip olmasının, marifeti vacip kılanın bilinmesine bağlı olduğu sonucunu doğurur ki bu da aklen devir ve teselsülü gerektirir. Bu konu hakkında Ca'ferî usulcüler aksi görüşte olan Eş'ariyye'ye karşı çeşitli cevaplar üretmişler ve konuyu Mu'tezilî perspektifte savunmuşlardır.¹⁰²

Sonuç

Bihbehânî dönemi Ca'ferî usulcülerin hüsün ve kubhun aklılığı teorisine yaklaşımlarını incelediğimiz bu makalede aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

- Usul ilmi açısından önemli mesailerin ortaya konulduğu bir zaman dilimi olarak “Bihbehânî dönemi”, “ahbâr” adını verdikleri imamlardan gelen rivayetleri dinî hükümlerin tek kaynağı kabul eden Ahbâriyye'ye karşı usul ilminde aklı ve aklî yöntemleri öne çıkaran Usûliyye'nin üstünlük sağladığı bir dönem olma özelliğini taşımaktadır. Bu dönemdeki Ca'ferî usulcüler, geçmiş usulcülerin izinden giderek aklın usuldeki konumunu ve fonksiyonlarını tespit etmek için hüsün ve kubhun aklılığı meselesini tartışmışlardır. Onların bu konuyu tartışmaya açmalarının ardında yatan sebep, aklın şer'î hüküm kaynağı olduğunu ispat etmektir. Bu meselenin, incelediğimiz eserlerin “Aklî Deliller” başlığı altında ele alınması bunu göstermektedir.
- Hüsün ve kubuh meselesinin sağlıklı bir zemine oturtulmasında ve doğru bir şekilde tartışılmasında kavramlar üzerindeki anlam birliğinin sağlanmasının önemi açıktır. Bu nedenle konu, usul eserlerinde öncelikle hüsün ve kubha yüklenen anlamlar bağlamında tartışılmış ve konuyla ilgili asıl tartışma noktası olan anlamın, failin övgüye ve yergiye müstahak olma anlamı olduğu kabul edilmiştir.
- Hüsün ve kubuh meselesi, diğer tüm mezheplerde olduğu gibi Ca'feriyye mezhebinde de gerek kelam gerekse fıkıh usulü ilimleri ekseninde oldukça önemszenmiş bir konudur. Bu meselenin kökleri kelam ilmine dayansa da bu teori üzerinden ulaşılan sonuçlar itibariyle fıkıh usulü için de önemli bir başlık olmuştur. Nitekim aklın hüküm koyucu sayılıp sayılmayacağı, akıl-teklif ilişkisi, şer'î bildirimden önce eşya ve fiillerin hükmü, mübah alanla ilgili yaklaşımlar, emredilen ve yasaklanan fiillerle ilgili tartışmalarda hüsün-kubuh meselesi belirleyici bir rol oynamıştır. Konuyla ilgili mezheplerin usul sahasında benimsedikleri yaklaşımların ve derin entelektüel bilgi birikiminin, onların fıkıh müktesebatına da etki ettiği inkâr edilemez bir gerçekliktir.
- Hüsün ve kubuh meselesi ilgili ana tartışma noktalarını üç başlıkta ele alabiliriz.

¹⁰¹ Kazvîni, *Netâicü'l-efkâr*, 148.

¹⁰² İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidin*, 3/525; Tartışma için bkz. A'recî, *el-Mahsûl*, 2/413.

Bunlardan birincisi, hüsün ve kubhun, fiillerin özünde veya niteliklerinde hakiki olarak mevcut olup olmadığı meselesidir. Bu meselenin ontolojik boyutudur. İkinci tartışma noktası, ontolojik olarak hüsün ve kubuh varsa bunun, Allah'ın bildirmesi dışında insan akli tarafından bilinip bilinemeyeceği meselesidir. Bu da konunun epistemolojik boyutudur. Üçüncü tartışma noktası da şayet insan akli hüsün ve kubhu bilebiliyorsa bu bilginin, mükellefiyet doğurup doğurmayacağı meselesidir. Bu da işin hukuk metodolojisi boyutudur. Birinci ve ikinci başlıklar ontoloji ve epistemolojiyi ilgilendirdiği için kelimelerin konusu olurken meselenin mükellefiyet boyutu, yani bir şeyin hasen veya kabih olduğunu bilmenin dini açıdan bir bağlayıcılık doğurup doğurmadığı meselesi ise fıkıh usulünün konusu olmuştur. Mezheplerin ve konuyla ilgilenen kalamcı ve usulcülerin konuyla ilgili görüşleri, bu üç meseleye verdikleri cevaplara göre şekillenmektedir. İncelediğimiz dönem usulcülerini, hüsün ve kubuh açısından fiilleri taksime tabi tutmuş ve bazı fiillerde hüsün ve kubhun var olduğunu ve bunun akıl tarafından bilinebileceğini ifade ederek müteahhir Mu'tezile'nin çizgisini takip etmişler ve onların görüşlerini bazen aynen, bazen de kısmî değişikliklerle almışlardır. Onlar, hüsün ve kubhun fiillerde zâtî olarak bulunup bulunmadığı, hüsün-kubuh açısından fiillerin taksim edilmesi ve hüsün ve kubhun akllığının akllî gerekçelerle savunulması konularında gerek Mu'tezile'den gerekse geçmiş İmâmî kalamcı ve usulcülerden tevarüs ettikleri ilmi mirası değerlendirmişlerdir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Abirî, Abbâs. *el-Vahîd el-Bihbehânî: Recülü'l-akl*. Kum: Müessese-i Ensâriyân, ts.
- Ahmed en-Nerâkî, Ahmed b. Mehdî. *Menâhicü'l-ahkâm ve'l-usûl*. ePub, ts. <https://www.no-orlib.ir/View/fa/Book/BookView/Image/16676>
- Algar, Hamid. "Bihbehânî, Muhammed Bâkır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Şubat 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bihbehani-muhammed-bakir>

- A'recî, Muhsin. *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*. nşr. Merkezü'l-Murtazâ li İhyâi't-Türâs ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye. thk. Hâdî eş-Şeyh Tâhâ. 2 Cilt. Nefef: Dâru'l-Kefîl, 2016.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Atik, Sefa. *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Aydın, Hüseyin. "İyi-Kötünün Belirlenmesinde Aklın ve Vahyin Rolü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2001), 129-159.
- Bardakoğlu, Ali. "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 59-76.
- Bihbehânî, Muhammed Bâkır el-Vahîd. *el-Fevâidü'l-hâiriyye*. thk. Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî Tahkik Komisyonu. Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 2. Basım, 1424.
- Çağrırcı, Mustafa. "Zarûriyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zaruriyyat--mantik>
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh>
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 16-17 (1999 1998), 55-90.
- Devvânî, Ali. *Vahîd-i Bihbehânî*. Tahran: Müesses-e İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1362.
- Doğan, İsa. "İskâfî, Ebû Ca'fer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iskafi-ebu-cafer>
- Dönmez, İbrahim Kâfî. "Fıkıh Usulü". *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 53-70.
- Emîn, Muhsin b. Abdilkerîm. *A'yânü's-şâa*. thk. Hasen el-Emîn. 10 Cilt. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1983.
- Fadlallah, Sadreddîn. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2002.
- Fadlî, Abdülhâdî. *Târihu't-teşri'i'l-islâmî*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2006.
- Ferhân, Adnân. *Edvâru'l-ictihâd inde's-şîati'l-imâmiyye*. Kum: el-Merkezü'l-Âlemî li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2007.
- Ferhân, Adnân. *Tetavvuru hareketi'l-ictihâd inde's-şîati'l-imâmiyye*. Beyrut: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2012.
- Garâvî, Muhammed Abdülhasen. *Mesâdiru'l-istinbât beyne'l-usûliyyîn ve'l-ahbâriyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1996.
- Gürçî, Ebü'l-Kâsım. *Nazratün fî tetavvuri ilmi'l-usûl*. b.y., 1402.
- Gürçî, Ebü'l-Kâsım. "Usûlü'l-fikh ve'sayrureti't-târihiyye dirâse fî nüşû'l-ilm". *Nusûs Muâsıra* 2/5 (2006), 182-203.
- Hâirî, Muhammed Hüseyin. *el-Fusûlü'l-garaviyye fî'l-usûli'l-fikhiyye*. nşr. Dâru İhyâi'l-Ulûmi'l-İslâmiyye. Kum, 1404.
- Hakîm, Muhammed Takî. *el-Usûlü'l-âmmе li'l-fikhi'l-mukâran*. Kum: el-Mecmeu'l-Âlemî li Ehli'l-Beyt, 2. Basım, 1997.

- Hakîm, Münzir. “Merâhilu tetavvuru'l-ictihâd fi'l-fikhi'l-imâmî”. *Fıkhu Ehli'l-Beyt* 4/16 (2000), 151-168.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır. *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*. thk. Esedullah İsmâiliyyân. 13 Cilt. Kum: Mektebetu İsmailiyyân, ts.
- Hırzüddin, Muhammed. *Maârifü'r-ricâl fi terâcimi'l-ulemâ ve'l-üdebâ*. 3 Cilt. Kum: Mektebeti Ayetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1405.
- İlhan, Avni. “Ebû Hâşim el-Cübbâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hasim-el-cubbai>
- İsfahânî, Muhammed Takî. *Hidâyetü'l-müsterşidîn fi şerhi usûli meâlimi'd-dîn*. thk. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî. 3 Cilt. Kum, 2. Basım, 1429.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. ed. Metin Yurdagür. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: YEK Başkanlığı, 2013.
- Karaman, Hayreddin. “Ca'feriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/caferiyye--sia>
- Kâşânî, Seyyid Muhammed. “Mukaddime”. *er-Resâilü'l-usûliyye*. mlf. Muhammed Bâkır el-Vahîd el-Bihbehânî. Kum: Emîr, 1416.
- Kâşifülgitâ, Ca'fer b. Hızır. *el-Hakku'l-mübîn fi tasvîbi'l-müctehidîn ve tahtieti'l-ahbâriyyîn*. b.y.: ez-Zehâir, 1999.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Taftazânî'de Ahlak Görüşü”. *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-*. ed. Mustafa Aykaç vd. 116-165. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.
- Kazvînî, İbrahim b. Muhammed. *Davâbitü'l-usûl*. thk. Mehdî er-Recâî. 2 Cilt. Kerbela: el-Atebetü'l-Hüseyniyyetü'l-Mukaddese, 2018.
- Kazvînî, İbrahim b. Muhammed. *Netâicü'l-efkâr*. ePub, ts. <https://www.masaha.org/book/view/4619>
- Kazvînî, Şeyh Abdünnebi. *Tetmîmü emeli'l-âmâl*. thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. Kum: Mektebetü'l-Hıyâm, 1407.
- Kerekî, Hüseyin b. Şehâbeddin. *Hidâyetü'l-ebrâr ilâ tarîki'l-eimmeti'l-athâr*. b.y., 2. Basım, 2015.
- Komisyon. *Mevsûatu tabakâti'l-fukahâ*. ed. Ca'fer es-Sübhânî. 14 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, 1422.
- Komisyon. *Mevsûatü müellifi'l-imâmiyye*. 6 Cilt. Kum: Mecmeu'l-Fikri'l-İslâmî, 1421.
- Kummî, Mirzâ Ebü'l-Kâsım. *el-Kavânînü'l-muhkeme fi'l-usûl*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Mehacceti'l-Beyzâ, 3. Basım, 1431.
- Mehdî en-Nerâkî, Muhammed. *Câmiatü'l-usûl*. thk. Rıza el-Üstâdî. Kum: Mu'temeru'l-Mevlâ Mehdî en-Nerâkî, 1380.
- Mehdî en-Nerâkî, Muhammed. *Enîsü'l-müctehidîn fi ilmi'l-usûl*. thk. Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye. 2 Cilt. Kum: Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1430.
- Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslâmî. “Mukaddimetü't-tahkîk”. *Keşfü'l-gitâ an mübhemâti's-şerâti'l-garrâ*. mlf. Kâşifülgitâ. Kum: Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1422.

- Momen, Moojen. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University, 1985.
- Muğniyye, Muhammed Cevâd. *el-İslâm ve'l-akl*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1991.
- Müessesetü'l-allâme el-Müceddid el-Vahîd el-Bihbehânî. "Lemha min hayâti'l-allâme el-Vahîd el-Bihbehânî". *Hâşiyetü'l-vâfi*. mlf. Muhammed Bâkır el-Vahîd el-Bihbehânî. Kum, 1426.
- Öz, Mustafa. "Nerâkî, Molla Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Şubat 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/neraki-molla-ahmed>
- Özel, Ahmet. "Kâşifülgitâ, Ca'fer b. Hızır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Şubat 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kasifulgita-cafer-b-hizir>
- Pûr, Mehdî Ali. *el-Medhal ilâ târihi ilmi'l-usûl*. çev. Ali Zâhir. Kum: Dâru'l-Mustafa'l-Âlemiyye, 1430.
- Sadr, Muhammed Bâkır. *el-Meâlimü'l-cedîde li'l-usûl*. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1989.
- Sübhânî, Ca'fer. *Durûs fi tarihi'l-fikh ve edvârihi*. Kum: Merkezü'l-Mustafâ, 1432.
- Sübhânî, Ca'fer. *Edvârü'l-fikhi'l-îmâmî*. b.y.: Müessesetü'l-îmâm es-Sâdık, 1424.
- Sübhânî, Ca'fer. "el-Mülâzeme beyne hükmeyi'l-akli ve's-şer". *er-Resâilü'l-erba'*. Kum: Müessesetü'l-îmâm es-Sâdık, 1415.
- Tabatabai, Hossein Modarressi. *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*. London: Ithaca Press, 1984.
- Tahrânî, Aga Büzürg-i. *ez-Zerâ ilâ tesânîfi's-şîa*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 2. Basım, 1983.
- Tahrânî, Aga Büzürg-i. *Tabakâtü a'lâmi's-şîa*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2009.
- Tebrîzî, Muhammed Ali Müderris. *Reyhânetü'l-edeb fi terâcimi'l-marûfîn bi'l-künyeti evi'l-lakab yâ künâ ve elkâb*. 8 Cilt. b.y.: İntişârât-ı Hayyâm, 4. Basım, 1374.
- Üzüm, İlyas. "Nerâkî, Muhammed Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Şubat 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/neraki-muhammed-mehdi>
- Vereî, Seyyid Cevâd. "Medeyât ve hudûdü'l-akl fi'istinbât inde'l-allâme el-Bihbehânî". *Dirâsât fi'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 23 (2016), 1-14.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Cübbâî, Ebû Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cubbai-ebu-ali>

Kamu Hakkının Manevi Sorumluluğu

Ümmühan ARK

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Fıkıh Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Bartın University Faculty of Islamic Sciences

Department of Reading the Fiqh, Bartın/TÜRKİYE

ummuhankr@gmail.com | orcid.org/0000-0002-0414-6985

Özet

İslâm hukuk düşüncesinde “hak” konusu önemli bir yere sahiptir. Hakkın türleri ile ilgili farklı açılardan tasnifler yapılmış olsa da Allah hakları-kul hakları (haku’l-ibâd ve hakkullâh) şeklinde oluşan ayrım daha yaygın bir kullanımdır. Bunlardan kul hakları, hak kavramının mahiyeti gereği bir yandan bireyin sahip olduğu kişisel hakları diğer yandan da diğerlerine karşı olan kişisel sorumlulukları ifade eder. Allah hakları da bir yandan kişinin devlete ve topluma karşı sahip olduğu hakları diğer yandan bunlara karşı olan sorumluluklarını içine alır. Modern hukukta da genel olarak özel hukuk-kamu hukuku şeklinde bir ayrım söz konusudur. Kullanım kolaylığı açısından yapılan bu ayrımlarda önemli olan şahsi haklar ve menfaatler ile topluma ait haklar ve menfaatler arasında bir dengenin var olmasıdır. Kişilerin hakka ve hukuka uygun olmayan bir takım şahsi talepleri sebebiyle topluma ve devlete karşı sorumluluklarını yerine getirmemesi adaletsizliğe kapı açar ve birtakım sorunlara sebep olur.

Fıkıhta kamu haklarının Allah hakları olarak ifade edilmesi, Allah’ın toplum adına bu hakları üzerine alması ile ilgili mecâzi bir kullanımdır. Böyle bir kullanım bile bu haklara riayet etmenin gerekliliği bakımından önemli bir uyarıdır. Bu çalışmada kamu hakları, İslâm hukuk düşüncesinde yaygın olarak kullanılan ceza hukukundaki anlamının dışında ve amme hukuku da denilen bir içerik ile kullanılmıştır. Daha çok toplumla ilgili, tüm toplumun ya da belirli bir bölgedeki halkın arzu ve ihtiyaçlarına yönelik hakları ifade etmek üzere kullanılan kamu hakları üzerindeki tasarruf yetkisi ise devlete ve onun resmi organlarına aittir. Kamuya ait alanların korunması ve bunların adil bir biçimde kullanılmasının sağlanması, kamu mallarının dikkatli kullanılması, kamu

Geliş/Received: 25.07.2022 | **Kabul/Accepted:** 20.12.2022 | **Yayın/Published:** 30.12.2022

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

© Ümmühan ARK | CC BY-NC-ND 4.0 International

hizmetlerinin devamını sağlayacak vergilerin yerine getirilmesi, kamu sağlığını, kamu huzurunu ve kamu güvenliğini tehdit edecek davranışlardan uzak durulması, kamu ahlakı ve kamu vicdanına uygun davranışlar sergilenmesi genel olarak bu hakların özünü yansıtır. Kur'ân ve sünnette kul hakları ile ilgili olduğu kadar kamu hakları ile ilgili de birçok uyarı bulunmaktadır. Ayrıca İslâm hukuk tarihinde kamu hakkının mahiyeti ve korunmasına yönelik birçok adli ve idari birim oluşmuş ve bu yapılar her dönemde o dönemin ihtiyaçları çerçevesinde gelişerek gittikçe daha da karmaşık bir hâl almıştır. Fıkıhın daha çok kazai yönüyle ilgili olan bu teşkilatlanmanın dönemleri ve özellikleri üzerine farklı çalışmalar yapılmıştır. Kamu hakkının ihlali karşısında dünyevi/kazai/hukuki yaptırımların ve hükümlerin konulması, toplumdaki tüm bireylerin devlete ve topluma karşı olan sorumluluklarını yerine getirmesini sağlama açısından önemlidir. Ancak bireylerin bu sorumlulukları sadece görünen ve tespit edilebilen durumlarda yerine getirilmesi gereken zorunlu kurallar olarak benimsemeleri, bu kuralların işlevliliğini ve uygulanabilirliğini sağlamada yeterli olmayabilir. Esasen kimsenin görmediği ve tespiti mümkün olmayan hallerde de bireylerin hakkaniyete uygun davranışlar sergilemesi, hukukun gayesi olan ahlaki temin açısından önemlidir.

Bu çalışmada fıkıhın bâtni/ahlaki yönü kapsamında ele alınan kamu hakkının ahlaki/manevi/diyani sorumluluğu üzerinde durulacak ve bu haklara riayet etmenin dini/vicdani ve uhrevi yönüne dikkat çekilecektir. Zira fıkıhı diğer hukuk sistemlerinden farklı kılan hususlardan birisi, ahlaka ve vicdana yaptığı vurgudur. Kişilerin öncelikle Allah'a karşı sorumlu olduğunu hatırlatan fıkıh, bu yönü ile bir yandan yürürlükteki kurallara uymayı kolaylaştırırken diğer yandan da toplumdaki problemlerin kaynağına inerek vicdani boyutta çözümlenmelerini sağlar. Bireylerinin haklara gerekli özeni gösterdiği toplumlarda adalet, huzur ve barış da hakim olur. Bu sebeple hakların ve sınırlarının çokça tartışıldığı ve ahlakın farklı boyutlarıyla sürekli gündeme geldiği çağımızda fıkıhın diyani yönü üzerinde durulması bir gerekliliktir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Kamu Hukuku, Özel Hukuk, Allah Hakları, Kul Hakları, Kazai-Diyani Hüküm.

Religious Responsibility of The Public Right

Summary

The issue of “rights” has an important place in Islamic legal thought. Although classifications have been made based on different aspects regarding the types of right, the distinction between Allah's rights and servant's rights (haqqu'l-ibad and haqqullah) is a classification with more common usage. The servant's rights in this classification on the one hand, express the personal rights and on the other hand, the personal responsibilities towards the others, due to the nature of the concept of right. In like manner,

Allah's rights include the rights that a person has towards the state and society on the one hand, and his responsibilities towards the state and society on the other. Similarly, in modern law, there is a general distinction between private law and public law. What is important in these classifications made in terms of ease of use is that there is a balance between personal rights and interests and the rights and responsibilities towards the society. The fact that people do not fulfill their responsibilities towards the society and the state due to some personal demands that do not comply with the rights and the law opens the door to injustice and causes some problems.

The expression of public rights as the rights of Allah in fiqh is a metaphorical use in relation to Allah's taking over these rights on behalf of the society. Even such use is an important warning about the need to respect these rights. In this study, public rights are used with a content called public law, apart from its meaning in criminal law, which is widely used in Islamic legal thought. The power of disposition in regards to public rights, which is mostly used to express the rights and needs of the whole society or the people in a particular region, belongs to the state and its official organs. Protection of public areas and ensuring their fair use, careful use of public goods, fulfillment of taxes that will ensure the continuation of public services, avoiding behaviors that threaten public order, public peace and safety, and exhibiting behaviors in accordance with public morality and conscience generally reflect the essence of such rights. In the Qur'an and Sunnah, there are many warnings about the public rights as well as about the rights of the people. In addition, many judicial and administrative institutions have been formed in the history of Islamic law regarding the nature and protection of the public rights, and these institutions developed in every period within the framework of the needs of that period and became more and more complex. Different studies have been carried out on the periods and characteristics of this organization, which is mostly related to the juridical aspect of fiqh. The imposition of worldly/legal sanctions and provisions against the violation of public rights is important in terms of ensuring that all individuals in the society fulfill their responsibilities towards the state and society. However, adopting these responsibilities as mandatory rules that must be fulfilled only in visible and detectable situations may not be sufficient to ensure the functionality and applicability of these rules. In fact, it is important for individuals to behave in accordance with fairness in situations where no one sees and cannot be detected, in terms of ensuring morality, which is the purpose of law.

In this study, the moral/spiritual/religious responsibility of the public rights, which is considered within the scope of fiqh al-batin, will be emphasized and attention will be drawn to the religious/conscientious and otherworldly aspects of complying with these rights. It is this emphasis on morality and conscience that makes fiqh different from

other legal systems. Fiqh, which reminds that people are primarily responsible to Allah, makes it easier to comply with the rules in force, on the one hand, and on the other hand, it provides a conscientious solution to the problems in the society by getting to their source. In societies where individuals pay due attention to their rights, justice, peace and tranquility also prevail. For this reason, it is a necessity to focus on the religious aspect of fiqh in our age where rights and their limits are widely discussed and morality is constantly on the agenda with its different dimensions.

Keywords: Fiqh, Public Law, Private Law, Allah's Rights, Servant's Rights, Judicial-Religious Judgment.

Giriş

Günümüz hukuk teorilerinin de odağını oluşturan “hak” kavramı klasik İslâm hukuk düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Esasen bütün bir fıkıh anlayışının bireylerin kendilerine, Yaradan'a ve diğerlerine karşı olan hak ve sorumluluklarını adaletli bir biçimde yerine getirmesinden ibaret olduğu söylenebilir. Ahlaki bakımdan bir kemal derecesi olarak kabul edilen bu düzeye bireylerin ve toplumların ulaşması aynı zamanda hukuk sistemlerinin de hedefidir. Topluluk halinde yaşamının bir gereği olan bu kurallar, toplumun bir arada yaşaması ve bekası için şarttır. Kamu hakkı ile ilgili olan bu kurallara uyma ve vicdani olarak benimseme, fıkıhın ahlaki yönünün (fıkıh-ı bâtının) da konusudur. Günümüzde bunlara dair uygulama hataları konunun din-ahlak ve fıkıh-ahlak anlayışları açısından tekrar ele alınmasını zaruri kılmış dolayısıyla fıkıhın dini/vicdani yönüne dikkat çekmek amaçlanmıştır. Bu sebeple hak kavramının sözlük ve terim anlamından yola çıkarak kamu haklarının klasik anlayıştaki yeri tespit edildikten sonra kamu hakkı ve sınırları üzerinde yeniden düşünülerek vicdani ve ahlaki yönünün korunmasının günümüz dindarlığı açısından önemine dikkat çekilecektir.

1. Hak Kavramı, Klasik Anlayışta Hak ve Çeşitleri

Bir hukuk terimi olarak hak kavramı aynı zamanda vazife, sorumluluk, yükümlülük ve zorunluluk anlamlarını da kapsar. Zira bu kelimeler Arapçada ezdâd denilen ve birbirinin zıddı anlamlara gelen kelimelerden olup bir durumun bir taraf için sorumluluk diğer taraf için hak ifade etmesi söz konusudur.¹ Bu sebeple Şâtibî kişinin yerine getirmesi vacip olan sorumlulukları da hak kavramının kapsamında değerlendirmiştir.² En genel anlamıyla ise “hak” kavramına “ahlaki yükümlülük” anlamı yüklenmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in “Vasiyet etmeye değer bir şeyi bulunan Müslümanın, vasiyeti

¹ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 2000), 2/472.

² İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, (Kahire: y.y., ts.), 1/157.

yanında yazılı olmadan iki gece geçirmeye hakkı yoktur”³ hadisinde yer alan “hak” kavramını İmam Şâfiî, “iyi ahlakın gereği olan budur” şeklinde yorumlamıştır.⁴ Son dönem hukuk alimlerinden Subhî Mahmesânî ise hak kavramının ıstılahta “dinin veya hukuk düzeninin tanıdığı ve otoritesiyle güvence altına aldığı menfaatler” anlamına geldiğini ifade eder.⁵

Klasik fıkıh literatüründe böyle detaylı analizler yapılmasına rağmen hakkın tanımını, mahiyeti ve unsurları ile ilgili doğrudan tafsilatlı teorilere rastlamak zordur.⁶ Bu zorluğun farklı sebeplerinden söz etmek mümkün olmakla beraber genel olarak fıkıhın teoriden çok pratiğe yönelmesi ve meseleci yapısı ile daha çok “mükellefin fiillerine yönelmiş olmasının temel etkenler olması muhtemeldir.⁷ Genel olarak fıkıhta hakkı’l-ıbâd ve hakkullâh/ kişilere ait haklar ve Allah’a izafe edilen haklar şeklinde yaygın bir taksim söz konusudur. “Allah hakları” denilen bu ikinci kısım, topluma mal edilen “kamu hakları” ile ilgilidir.⁸ Hanefiler bu taksimi halis Allah hakları, halis kul hakları, içerisinde Allah hakkı bulunmakla beraber kul hakkının baskın olduğu haklar, içerisinde kul hakkı baskın olmakla beraber Allah hakkının baskın olduğu haklar şeklinde dört kategoride ele alırlar. Yine muamelat alanının tamamını kul hakları kapsamında

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi’u’ş-Şâhîh*, (İstanbul: y.y., 1315), “Vesâyâ”, 1; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi’u’ş-Şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: y.y., 1955-1956), “Vasiyyet”, 1, 4; Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, y.y., 1988), “Vesâyâ”, 1; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi’u’ş-Şâhîh*, nşr. Ahmed M. Şâkir vd., (Kahire: y.y., 1937), “Vesâyâ”, 3; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, trc. Ahmed Muhtar Büyükcınar vd., (İstanbul: Kalem Yayınları, 1981), “Vesâyâ”, 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce, *Sünen*, nşr. M. Mustafa el-A’zamî, (Riyad: y.y., 1983), “Vesâyâ”, 2.

⁴ Krş. Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, (Bulak: y.y., 1299-1308), “h-k-k”, 11/332-342; Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tacü’l-arûs min cevârihi’l-Kâmûs*, (Kahire: y.y., 1306), “h-k-k”, 6/315-319; Ebü’l-Kâsim Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Ķur’ân*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), “h-k-k”, 179-180; Hasan Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 50.

⁵ Subhî Mahmesânî, *en-Nazariyyetü’l-‘âmme li’l-mücebât ve’l-‘uĶud fi’ş-şer’ati’l-İslâmiyye*, (Beyrut: y.y., 1948), 1/35.

⁶ Bkz. Recep Özdemir, “Özel Hukuk-Kamu Hukuku ve Şahsi Hak-Aynî Hak Ayırımına Göre İslâm Hukukunun Sistematiğinin Değerlendirilmesi”, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 2016/44) 385-400.

⁷ Ali Bardakoğlu, “Hak” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 15/151.

⁸ Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 55-56.

değerlendirirken Allah hakları kapsamında ibadetler, ukûbat ve meûneyi ele alırlar. Cumhur ise ibadetler, ukûbat ve kefareter olarak üç kısımdan söz eder.⁹

Hem kul hakları hem de Allah hakları alanında belirleyici olan maslahattır. Fertlere özel olarak maslahatın tanınması ve fertlerin bu sebeple diğerlerinden ayrılması özel hukukun kapsamındadır. Ayrıca bu özel hakkın karşılığı olan görev ve sorumluluk da kişinin kendi tasarrufundadır. Dolayısıyla kişi, kendi tasarrufunun olduğu bu alanda kendi iradesiyle hareket edebilir ve mesela kendisine ait bir malı başkasına verebilir. Allah haklarında ise kamunun/toplumun maslahatı esastır. Bu kapsamdaki hükümler; kamu düzeninin, genel ahlakın, kişilik haklarının ve dini değerlerin korunmasına yönelik olduğundan bu haklar kulların tasarrufuna bırakılamaz, düşürülemez, bedelli ya da bedelsiz olarak sulh akdine konu olamaz, cezayı gerektirdiğinde bu ceza değiştirilemez. Bu alana dahil olan suçlar, kulların af yetkisinde olmayıp aynı zamanda birer kamu davasına dönüşmüştür. Aynı zamanda kul haklarından farklı olarak Allah haklarında hâkim, herhangi bir davacı ve dava şartı aramadan davaya bakar. Kamu düzenini ve menfaatini tehdit edecek bu durumlarda herkesin davacı olma hakkı vardır. Hâkimin bağımsız olarak davaya bakması da Allah haklarının uygulanmasının devletin görevi olmasına ve kimsenin bu hakkı düşürememesine dayanır.

Kamu hakları, “tüm insanlığın yararını kapsayan, nefsin temizliği ve ahiret hayatının kemali için var olan haklar” diye tanımlanmış¹⁰ ve genel maslahat “kamu düzeninin bozulmaması hakkı” şeklinde ifade edilmiştir. Mesela zina eden kimsenin dava edilmesi bu türdendir. Burada ihlal edilen hak, kamu düzeninin ve ahlakının bozulması, nesep ile ilgili karışıklıkların ortaya çıkması ve zina fiilini gerçekleştiren fertler ve aileleri arasında doğabilecek husumetlerin önlenmesi gibi sebeplerle daha çok kamu hakkıdır. Bu sebeple toplumun her bir ferdi, toplumun temsilcisi olarak toplum haklarını ve kamu düzenini korumakla mükelleftir.¹¹ Allah hakkı ifadesi Allah’a ait maslahatları değil, toplum adına Allah’ın üzerine aldığı ve ona ait olan maslahatları ifade etmek için kullanılır. Bu terim içindeki fayda ve menfaatin tüm insanlığı kapsadığı söylenebilir. Allah haklarında kişiler din ve toplum adına devletin kendisi üzerindeki haklarını yerine getirmekle yükümlüdür.

⁹ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi Menâri'l-envâr*, (Kahire: y.y., 1317), 2/217-222; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2/104-109; Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 374-380.

¹⁰ Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 56-57.

¹¹ Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 95-97.

Fakihlere göre makâsîd ve mesâlihi, sosyal dayanışmayı, kamu düzenini ve sosyal güvenliği sağlama gibi bazı gerekçelerle hakkın kayıtlanması söz konusu olabilir. Yine insanın yaratılış amacına uygun davranmasını, israftan kaçınma ve dengeyi korumasını sağlamak amacıyla da hak konusunda birtakım kısıtlamalara gidilebilir. Ayrıca toplumdaki fertler arasında sevgi, merhamet, kardeşlik, iyilik ve takva yönünde yardımlaşma gibi sosyal ve ahlaki dayanışmanın sağlanması gibi amaçlarla hakkın kötüye kullanılması yasaklanmış, zaman zaman toplumda bu hakların ihlalinin önleyecek birtakım tedbirlerin de alınması gerekli görülmüştür. Kamu yararı ya da şahsi menfaatler ile ilgili olması fark etmeksizin aslında hukukun tanıdığı her hak, sonuçta kamu yarar ve düzeninin bir parçasını teşkil eder. Bu sebeple de herhangi bir ayrıma gitmeksizin hakların korunması devletin aslı görevleri arasında yer alır. Nitekim her türlü kanuni, idari ve adli düzenlemenin de en temel amaçlarından birisini hakların korunması teşkil eder. Ancak kamu yararı ile şahsi faydalar arasında bir dengenin kurulması gerekir. Özellikle herhangi bir çatışma halinde genel kural olarak kamu yararının korunması temel ilke olarak benimsenmiştir.¹²

Klasik literatürde buna benzer ancak onun kadar yaygın olmayan bir taksim daha vardır ki o da el-hukuku'l-âmmе (kamu hukuku) ve el-hukuku'l-hâssa (özel hukuk)tur. Teorikten çok pratiğe yönelik olan bu ayrımda hukuku'l-hâssa özel haklar ile ilgili olup daha çok kul haklarını içine alır. Ancak üzerinde daha çok durulan kamu hakları tam olarak Allah haklarının karşılığı değildir. Amme hukuku olarak da ifade edilen kamu hakları daha çok toplumla ilgili, tüm toplumun ya da belirli bir bölgedeki halkın arzu ve ihtiyaçlarına yönelik hakları ifade etmek için kullanılır. Bunlar üzerindeki tasarruf yetkisi devlete ve onun resmi organlarına ait olup bunlar kamu hukuku alanına girer. Bu hak türü adeta tüm fertlerin haklarının toplamıdır. Mesela yollar, mescitler, kabirler gibi umuma ait yapılarla ilgili haklar tüm topluma aittir ve herkesin kullanım hakkına sahip olduğu yerlerdir. Buralarda bir kimsenin diğerini engelleme hakkı yoktur. Aynı şekilde toplumun eğitimi, sağlığı, refah ve huzuru da kamusal özgürlükler ve kamusal haklar kapsamına girer. Bu haklar özel olarak kimsenin tasarrufunda olmaması yönüyle ise Allah haklarına benzer. Bu sebeple kamu hakkı Allah hakkı olarak da nitelenir.¹³

Esasen hakların mevcudiyeti de meşruiyeti de hukuka bağlıdır. Ancak hak kavramının çoğulu olan hukuk, daha çok ilke ve kuralları ifade edecek biçimde teorik ve objektif bir içeriğe sahip iken, hak kavramı bu kuralların hayata yansıyan daha çok

¹² “Zarar-ı âmmu def için zarar-ı has ihtiyar olunur”, Mecelle, 26, “Zarar-ı eşed ahaf ile izale olunur”, 27. maddeler için Bkz. Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2001), 88-91.

¹³ Hacı, *Hak Kavramının Analizi*, 114-117.

pratik ve sübjektif yönüne işaret eder.¹⁴ Kamu yararının ortaya konulan esaslarla ve devlet eliyle devamı kamu düzenini oluşturur. Diğer bir ifadeyle amme nizamı/kamu düzeni; “bir memlekette kamu hizmetlerinin iyi yapılmasını, devletin emniyet ve asayiş ile toplumdaki huzuru ve ahlak kaidelerine uygunluğu temine yarayan müessese ve kaideleri oluşturur.”¹⁵ Başka bir ifadeyle kamu düzeni, bir ülkede o dönemin kamu yararlarını kapsayan, kamu vicdanı ve ahlakı ile yakından ilgili kurallardır.¹⁶ Dolayısıyla toplumun ahlak anlayışını bozan, anayasada yer alan temel hak ve ilkeleri ciddi biçimde sarsan, adaleti sekteye uğratan ve toplumda ayrımcılığa sebep olan olaylar kamu düzenini ihlal eden olgulardır.¹⁷ Kamu düzeninin kamu yararı, kamu vicdanı ve kamu ahlakı ile olan yakın bağı açıktır. Toplumda mevcut şartlar içerisinde bir nizam oluşturma ve bunu yaparken de toplumsal menfaatleri gözeterek toplum vicdanını diri tutma gayreti değişmez bir hedeftir. Kamu düzeni bir ülkede yaşayanların güvenlik, sağlık, huzur ve sükun içinde hayatına devam edebilmesi için tedbir alınması ve bunlara dair uygun koşulların sağlanmasıdır. Bu sebeple kamu güvenliği, kamu sağlığı, kamu huzuru kavramları kamu düzeninin kapsamında telakki edilir ve kamudaki maddi düzeni sağlarlar. Kamu düzenini bozan yani emniyet ve asayiş tehdit eden, kamu sağlığını olumsuz yönde etkileyen her türlü davranış ve kamuda huzursuzluğa sebep olan gürültü ve çevre kirliliği gibi her türlü konuda yasa koyucunun düzenlemeler yapması ve kısıtlamalara gitmesi olağan bir durumdur. Söz gelimi kamu sağlığını tehdit eden bulaşıcı ve salgın hastalıklarla mücadelede, toplum bağışıklığını artıracak aşılardan üretimi ve temini, suların ve her türlü yiyecek içecek maddelerinin temizliğinin denetimi, salgının artmasını önlemek amacıyla mecburi haller dışında seyahat özgürlüğünün kısıtlanması şeklinde yakın bir zamanda şahit olduğumuz birtakım tedbirler alınabilir. Ayrıca çevrenin, doğanın ve hayvanların korunması, ekonomi hatta sanat bile kamu düzeni kavramının mahiyetine dahil edilebilir. Bütün bunlar maddi yönden kamu düzenini sağlamaya yöneliktir. Diğer yandan kamuya yansıyan kamu ahlakı da toplumun manevi yönden dirliğini temin etmede önemli bir yere sahiptir. Ancak toplumda asgari ortak ahlaki temelin korunması, maddi düzenin yani kamu düzeninin korunması yönünden de gereklidir.¹⁸

¹⁴ Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 16.

¹⁵ Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati*, (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991), 16.

¹⁶ A. Gündüz Ökçün, *Devletler Hususi Hukukunun Kaynakları ve Kamu Düzeni*, (Ankara: Sermaye Piyasası Kurulu Yayınları, 1997), 9.

¹⁷ Ergin Nomer, *Devletler Hususi Hukuku*, (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2006), 164; Arda Atakan, “Kamu Düzeni Kavramı”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 13/1-2 (2007), 60.

¹⁸ Atakan, “Kamu Düzeni Kavramı”, 100-107.

Modern hukukta da benzer bir biçimde kamu hukuku-özel hukuk ayrımı mevcuttur.¹⁹ Böyle bir tasnifin geçerliliği konusunda tartışmalar bulunmakla birlikte kullanım kolaylığı sebebiyle yaygın olduğu görülür.²⁰ Kamu hukukuna dâhil olan kamu hakları genel olarak, kişilerin devlet ile ilişkilerini düzenler. Bu haklar genel olarak kişisel haklar, sosyo-ekonomik ve siyasal haklar olarak üç kısımda ele alınır. Kişisel haklar, kişinin maddi ve manevi tüm varlığı ile ilgili olup kendisini serbestçe geliştirmesi amacıyla yöneliktir. Kişinin dokunulmazlığı, özgürlüğü ve güvenliği, özel hayatın gizliliği, konut dokunulmazlığı, haberleşme, yerleşme ve seyahat, din ve vicdan, düşünce ve kanaat özgürlüğü, düşünceyi açıklama ve yayma, bilim ve sanat, basın, dernek kurma özgürlüğü, süreli ve süresiz yayın hakkı, toplantı ve yürüyüş düzenleme hakkı ile mülkiyet hakkı gibi hak ve özgürlükleri kişisel haklar olarak zikredilebilir. İkinci olarak sosyo-ekonomik haklar, kişinin sosyal ve ekonomik faaliyetleriyle ilgili olup eğitim ve öğrenim, çalışma, dinlenme, sendika kurma, toplu iş sözleşmesi hakkı, grev ve lokavt, sağlık ve sosyal güvenlik gibi hakları kapsar. Son olarak siyasal haklar herhangi bir biçimde devletin yönetimine ve siyasal kuruluşlarına katılmaya yönelik haklar olup vatandaşlık hakkı, seçme ve seçilme, halkoylamasına katılma, kamu hizmetlerine girme, dilekçe hakkı gibi hak ve özgürlükler bu kapsamda zikredilebilir.²¹ Hak ve özgürlüklerin tespit ve tasnifi ile ilgili bütün bu çabalar, hak ve özgürlüklerin kanuni çerçevede garanti altına alınarak ihlallerin önüne geçme hedefinin bir göstergesidir. Bu ihlallerin tespiti durumunda ise gerekli yaptırım, ceza ve tazminatlar da kanunlarla belirlenmiştir.

Hukukta ilişkilerin güven ve istikrar içinde, belirli bir düzen çerçevesinde yürütülmesi esas olduğundan genelde objektif ölçü ve delillerle yetinilir. Bu durumun hukukun şeffaf, herkes için genel geçer bir kurallar bütünü sunması gibi bir avantaj sağladığı kesindir. Ancak zahire dayalı bu deliller her zaman hakikatin ortaya çıkmasını sağlayamaz ve en derinde olup biteni yansıtmaz. Dolayısıyla yargı kararlarının her zaman gerçek hak ve adaleti yansıtmaması durumu söz konusu olabilir. Bu sebeple İslâmî literatürde hukuken elde edilen her hak ve menfaatin dinen de meşru bir hak olmasına sıkça vurgu yapılır. Konuyla ilgili meşhur hadiste de hâkimin objektif delillerle verdiği hakkın

¹⁹ Bu benzerlik ve farklılıklarla ilgili tartışmalar için bkz. Bilal Aybakan, "Füru Fıkıh Sistematiği Üzerine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2006/2), 11-12; Necmettin Kızılkaya, "Kamu Hukuku Müfredatı ile İlgili Bazı Mülahazalar", *İslâmî İlimlerde Metodoloji- VIII Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 20-21 Mayıs 2017), 383-402; Suat Erdoğan, "Kamu Hukuku-Özel Hukuk Ayrımı ve İslâmî Cezalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 58 (2017/1), 185-203.

²⁰ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 1987), 114; Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986), 17-18; Adnan Koşum, "İslâm Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülahazalar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, (2008), 124.

²¹ Ahmet Erenoğlu, "Kamu Haklarının Türleri", *Ahmet Erenoğlu Hukuk Danışmanlık*. (Erişim 21 Ağustos 2022).

dinen meşru değilse kabul edilmemesi, aksi halde onun ahirette ateş parçası gibi yakıcı olacağı belirtilmiştir.²² Mesela zaman aşımına uğradığı veya şahit bulunamadığı için mahkemede ispatlanamayan bir hak sadece dinî bir hak, yalancı şahitle veya sahte belgeyle ispat edilen ve mahkeme tarafından kabul edilen bir hak ise sadece kazai bir hak niteliğindedir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki dinî ve kazai hak arasında her zaman bir çelişki bulunmayabilir. Özellikle adalet teşkilâtının ve yargılama usulünün iyi işlediği, insani ve dinî sorumlulukların geliştiği toplumlarda bu çelişkinin en aza indiği söylenebilir.²³

2. Kamu Hakkının Korunmasının Kazai Yönü

Kamusal alan birçok görüş, düşünce ve inançtan insanın hizmet alma-verme çerçevesinde katıldığı ve birbiriyle etkileşimde bulunduğu ortak mekanlardır. Doğal olarak bu mekânlarda beraber yaşamının birtakım kuralları vardır. Bu kurallar herkesin kamusal alandan adil bir biçimde yararlanması amacına hizmet etmeli, belirli bir inanç, zihniyet ve düşünceye hizmet etmekten ziyade; herkesin oradan yararlanabileceği şekilde düzenlenmelidir. Kamu hakkının korunması konusunda devlet eliyle yapılan bu düzenlemeler, kamu düzenini sağlama açısından önemlidir. Mesela kamu görevlilerinin ekonomik kaynakları yasalar çerçevesinde kullanması ve kamu yetkilerini kullanırken dürüstlük, adalet, kamu yararı, hesap verebilirlik, şeffaflık, verimlilik, etkinlik ve tutumluluk gibi ahlaki değerlere göre hareket etmesi aynı zamanda toplumsal ve yasal bir zorunluluktur.²⁴

İslâm tarihinin seyri içerisinde “siyaset-i şer’iyye” ve “maslahat” düşüncelerinin bir sonucu olarak idareciler, kamu hukukuyla ilgili alanlarda kamu yararını ve kamu hakkını gerçekleştirmekle ilgili bu doğrultuda düzenlemeler yapmışlardır. Daha çok örfi hukukun yön verdiği bu düzenlemeler birbirinden farklı olsa da dinin genel prensiplerine ters düşmeyecek şekilde tasarlanmış ve uygulanmıştır.²⁵ Bu anlamda devlet başkanı ilk sırada olmak üzere, bütün devlet memurlarını denetlemek ve onları doğru yöne sevk etmek siyasi görevlerden birisi kabul edilirken aynı zamanda toplumdaki herkes için bir sorumluluktur. Bu sorumluluk toplumu temsilen çoğunlukla şura üyeleri, din

²² Buhârî, “Şehâdât”, 27, “Ahkâm”, 20; Müslim, “Akdiye”, 4-5.

²³ Bardakoğlu, “Hak”, 15/155.

²⁴ Mustafa Tekin, “Kamusal Alanda Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 639.

²⁵ Fahrettin Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 39-41; “Kaza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/114; Yunus Apaydın, “Siyaset-i şer’iyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/299.

ve hukuk bilginleri ile bilirkişiler ve uzmanlar tarafından gerçekleştirilmiştir.²⁶ Mesela Hz. Peygamber devlet başkanı sıfatıyla Hayber’de elde edilen arazileri ganimet olarak askerlere dağıtmıştır. Oysa Hz. Ömer (ö. 23/644), halifeliği sırasında fethedilen ve ganimet durumunda olan Sevad arazilerini askerlere dağıtmayarak vergi vermeleri karşılığında eski sahiplerinde bırakmıştır.²⁷ Devlet başkanı sıfatıyla verdiği bu kararın gerekçesini ise arazilerin hepsinin hemen dağıtılması halinde sonraki Müslümanlara bir şey kalmamasından endişe duyması şeklinde açıklamıştır.²⁸

Bir başka örnek ise iktâ arazileriyle ilgilidir. Hz. Peygamber hazineye ait olan bu boş ve ölü arazileri işleyebilecek durumdaki kişilere tahsis etmiş ve böylece hem bu toprakların ekim-dikimini sağlamayı hem de ekonomik yapıyı canlandırmayı amaçlamıştır. Bu uygulama Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) döneminde aynen devam ederken, Hz. Ömer kamuya ait ve kamu yararı açısından önemli olan bu uygulamaya yönelik suiistimalleri tespit ederek bu uygulamaya son vermiştir. Zira insanlar zamanla boş arazileri alıp etrafını çevirmeye fakat gerekli ihya ve imar çalışmalarını yapmayarak araziye âtil vaziyette yıllarca ellerinde tutmaya başlamışlardı. Böyle bir durum ise hem hedeflenen zirai canlılığı engellemeye hem ekonomiyi sekteye uğratmaya sebep oluyordu. Hz. Ömer zikredilen sebeplerle Hz. Peygamber tarafından verilen bazı tahsisatları iptal etmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber tarafından kendisine verilen toprakların, arazinin büyüklüğü sebebiyle tamamını işleyemeyen Bilâl b. Hâris el-Müzen’den (ö. 60/680) kamu otoritesinin tasarrufu olarak işlemeye güç yetiremediği kısmı geri almış ve ihtiyaç sahibi Müslümanlara dağıtmıştır.²⁹

Hz. Peygamber zamanında bir örneğine rastlanmayan, Hz. Ömer zamanında başlayan ve sonraki dönemlerde de benzer biçimlerde uygulanan memurların görev yerlerinin iki yılda bir değiştirilmesi de kamu hukukunu koruma gayesine matuftur. Böylece kadıların bölge insanıyla samimi ilişkiler kurarak kaza fonksiyonunu işleme hale getirmeleri engellenmiştir.³⁰ Nitekim fakihler de yönetici ve memurların, azletmeye yetkili makam tarafından görevlinin bazı sebeplerle makul ölçülerde ve maslahat prensibine

²⁶ Vecdi Akyüz, *İslâm Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim Divanı-ı Mezdâlim*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 176-179.

²⁷ Bekir Gezer, *Modern Hukuk Sistematiği Açısından Hz. Ömer’in Kamu Hukuku Normlarını Yorumlaması*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, Doktora Tezi), 170-180; Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1989), 7.

²⁸ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa’d el-Kûfî, *Kitâbü’l-Harâc*, (Beyrut: Dâru’l-Marife, ts.), 24-26; Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Ahkhâmû’s-sultânîyye*, çev. Ali Şafak, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), 194-199.

²⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 61-62.

³⁰ Abdülhalay el-Kettânî, *Hz. Peygamber’in Yönetimi*, çev. Ahmet Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 1/269.

uygun olarak azledilebileceğini savunmuşlardır. Bunlar arasından memurun bir suç işlemesi ve rüşvet gibi dini yönden haram kabul edilen birtakım davranışlarda bulunması veya görevini kötüye kullanması en önemlilerindendir.³¹

Kadılık görevi de kamuyu temsil eden ve gücünü devlet başkanından alan önemli bir kamu görevidir.³² Kadılar kamu menfaati için çalışan, kamu düzenini sağlamaya yardımcı kişilerdir. Bu sebeple fakihler “*edebü'l-kâdî*”, “*âdâbü'l-kazâ*” şeklinde bölümler oluşturarak yargılamada izlenecek usul ve prensiplerin ahlaki/diyani yönüne de vurgu yapmışlardır. Klasik fıkıh eserlerinde kaza ve yargılamayı hakkıyla yürütmek, hakka-hakikate uygun hüküm vermek, farzların en mühimi ve ibadetlerin en faziletli olarak ifade edilmiştir. Serahsî (ö. 483/1090?), “bir gün hak ile hükmetmenin bir yıllık cihada denk oluşunu”, zulmün ortadan kalkması ve bu sayede insanların faydasına olan hakkın ortaya çıkarılması ile açıklar.³³

Hz. Peygamber'in ve sonraki dönemlerde halifelerin uygulamalarında olduğu gibi kamu hakkı ve kamu yararı söz konusu olduğunda devlet, bireysel haklara birtakım sınırlamalar da getirilebilir. Esasen kişi kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf yetkisine sahiptir. Fakat bu bireysel faydalanma aynı zamanda kamuda bir zarara veya kamu hakkını engelleyen bir duruma dönüşüyorsa o zaman bu bireysel faydalanma hakkı, kamuyu zarara uğratmayacak şekilde sınırlandırılır. Mesela kişilerin meskenlerinin cephe veya balkonlarının yola doğru taşması ve oradaki akışı zorlaştırması karşısında devletin durumun gerektirdiği biçimde tedbirler alması mümkündür. Çünkü cadde ve yol kenarları umumi faydalanmayı gerektiren kamu hakkı barındıran alanlardır.³⁴ Bir başka örnek ise, Mescid-i Haram'ın genişletilmesi ile ilgilidir. Hz. Ömer zamanında mescidin dar gelmesi sebebiyle mescidin etrafındaki evler satın alınarak mescide eklenmiştir. Hz. Osman (ö. 35/656) da aynı gerekçe ile civardaki evleri satın alarak mescidi genişletmiştir.³⁵

3. Kamu Hakkının Manevi Sorumluluğu

Yukarıda kamu haklarının Allah'ın toplum adına üzerine aldığı hakları ifade etmesi açısından Allah hakkı olarak nitelendirildiği üzerinde durulmuştu. Bu haklarla

³¹ Fahrettin Atar, “Azl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/326-327.

³² Bkz. Adnan Koşum, *İslâm Hukuk Doktrininde Yargı Hataları*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004), 31-40.

³³ Bkz. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.) 16/59-60; Nâsi Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, (Ankara: İlahiyat Yayınevi, 2005), 18-19.

³⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc*, (Muğni'l-Muhtâc ile birlikte), (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 2/237. Bu konuda mezhepler arasında farklı tartışmalar mevcuttur. Bkz. Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 201-248.

³⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 184.

İlgili dini/vicdani sorumluluğun kazanılması konusunda Hz. Peygamber sahabeye çeşitli tavsiyelerde bulunmuş ve şahit olduğu bazı olaylar sebebiyle durumun ehemmiyetini göstermek adına kimi zaman sert bir tutum takınarak özellikle kamuya yansımayan, herhangi bir şahit ve delilin de söz konusu olmadığı vicdani durumlarda onların hakka hukuka uygun davranacak bir olgunluğa ulaşmalarını hedeflemiştir. Dinin ibadet ve ahlak boyutu kişilerin vicdanlarını eğitirken aynı zamanda hukukun dışarıdan dayatılan, bireyin iradesine dayanmayan ve zorlayıcı gücüne olan ihtiyacı da azaltmaktadır. Hukukun bu zorlayıcı gücünden uzaklaşmasını ve kültürün bir unsuru olarak içselleştirilmesini, selim fitratlarının gereği olarak bireylerin gönüllülükle, enfüsi dünyalarından gelen istekle davranışları yerine getirmesini sağlama konusunda fıkhîta oldukça zengin bir malzemenin varlığından söz edilebilir.

Kamu hakkını gözetme ve korumaya yönelik bu tür davranışlar çoğu zaman kâmil bir imanın gereği olarak zikredilirken aksi bir biçimde davranan; kamu hakkını çiğneyen, kamuya ait olan malları kendi zimmetine geçiren, kamuya ait alanlara zarar veren ya da kamuyu rahatsız edecek, can ve mal güvenliğini tehdit edecek davranışlar sergileyenler için ayet ve hadislerde ciddi uyarılar yer almıştır. Çünkü kamu hakkı kul hakkından daha geniş kapsamlı bir hak olup toplumun huzuru ve güvenliğini de doğrudan ilgilendirmektedir. Ancak günümüzde ahlaki içeriği zayıflamış, bireysel ve şekilci dindarlık anlayışı sebebiyle bu hususlara gerekli ehemmiyetin verilmesi konusunda sınıktılar göze çarpmakta ve kamu hakkına dair bir bilincin gelişmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Zira dini ve vicdani bilincin gelişmediği toplumlarda bu hakkın çiğnenmesine sebep olacak fiilleri meşru gösterecek yasal zeminin hazırlanması zor olmayacaktır. Konuya dair pek çok başlık zikretmek mümkündür. Aşağıda bunlara maddeler halinde yer verilecektir.

3. 1. Kamu Arazilerini İşgal Etmek, Üzerine Bina Yapmak, Kamuya Ait Alanlara Zarar Vermek:

Kamuya ait araziler, devlet adına tüm vatandaşların ortak menfaati olan ortak alanlardır. Hazine, belediye, vakıflar ve çeşitli kamu kuruluşlarına ait bir takım taşınır veya taşınmazlar şeklinde sıralanabilecek böyle alanların şahsi menfaatler doğrultusunda kullanılması ya da bunlar üzerine -herhangi bir izin söz konusu olmadan- bina yapılması kamu hakkını ihlal etmektir. Hz. Peygamber bu konuda *“Kimse hakkı olmayan bir karış toprağı bile almasın. Eğer alırsa, kıyamet gününde Allah yedi kat yeri onun boynuna dolar”*³⁶ buyurmuştur.

³⁶ Buhârî, “Mezâlim”, 13; “Bed’ü'l-halk”, 2; Müslim, “Müsâkât”, 141.

Yine kamunun temel ihtiyaçlarından olan ve herkesin faydalanma hakkı bulunan doğal kaynakların kullanımı da böyledir. Bu konuda Hz. Peygamber'den bazı rivayetlere rastlanması mümkündür. Arabistan'ın coğrafi konumu ve iklimi sebebiyle suyun önemli bir yere sahip olduğu ve kullanım hakkı konusunda zaman zaman tartışmaların yaşandığı görülmektedir. Hz. Peygamber, birtakım kurallar koyarak bu kaynakların kullanımında yaşanabilecek haksızlık ve kargaşayı önlemeye çalışmıştır. Mesela suyun kullanımı sebebiyle komşusu ile anlaşmazlığa düşen Abdullah b. Zübeyr'e (ö. 73/692) Hz. Peygamber, kendisi hurmalığını suladıktan sonra komşusunun suyu kullanımına izin vermesi tavsiyesinde bulunmuştur.³⁷ Yine mevcut su kaynaklarından faydalanma konusunda adaletli bir yaklaşım sergileyen Hz. Peygamber,³⁸ arazisi yukarıda olan kimsenin kullanımında öncelik hakkına sahip olduğunu ancak daha sonra suyu aşığıya salması gerektiğini ifade ederek anlaşmazlıklara dönemin şartlarına bağlı olarak ve imkanlar ölçüsünde marufa uygun çözümler getirmiştir.³⁹ Diğer yandan kamuya ait alanların korunması için çeşitli tedbirler alan Hz. Peygamber, devlete ait arazi ve maddenleri onları işleyebilecek olanlara vermiş⁴⁰ ve her fırsatta insanları ölü arazileri ihya etmeye teşvik etmiştir.⁴¹

Bilindiği gibi kamudaki her bir bireyin üzerinde hak sahibi olduğu doğal kaynaklar, oldukça geniş bir kullanım alanına sahiptir. Ancak sınırsız olmayan bu kaynakların birer emanet olduğu unutulmadan, ibadet bilinciyle, çevre duyarlılığıyla korunması gerekir. Hz. Peygamber insanların ortak kullandığı yerlerin korunması üzerinde önemle durarak mescitlerin temizliğine dikkat edilmesi hususunda sahabeyi uyarmış⁴² ve herkesin faydalandığı suların kirletilmesini yasaklamıştır.⁴³ Aynı şekilde yolların lüzumsuz işgaline müsaade etmemiş, kirletilmesini yasaklamış ve yollardan insanlara eza verecek şeylerin kaldırılmasını imanın bir derecesi olarak açıklayarak buna teşvik etmiştir.⁴⁴ Yine Hz. Peygamber kamu mülkiyetine dahil olan mekanlardan ve taşınmaz kamu mallarından faydalanmada herkesin eşit haklara sahip olduğuna dikkat çekmiş⁴⁵ ve bu alanların özel mülk olarak sahiplenilmesine müsaade etmemiştir. Nitekim sahabeden Ebyaz b. Hammâl'a (ö. ?) verdiği Me'rib Tuzlası'nı, herkesin ondan faydalandığını öğrendikten sonra geri alarak onun yerine kendisine başka bir yer bağışlamış ve bu tuzlayı toplumun

³⁷ Buhârî, "Müsâkât", 7.

³⁸ İbn Mâce, "Rühun", 19.

³⁹ Ebû Dâvud, "Akdiye", 31.

⁴⁰ Ebû Dâvud, "İmare", 34-36.

⁴¹ Buhârî, "Muzâraat", 15.

⁴² Nesâî, "Mesâcid", 30.

⁴³ İbn Mâce, "Tahâret", 21.

⁴⁴ Buhârî, "Ezan", 32.

⁴⁵ Ebû Dâvud, "Büyû", 60.

ihtiyaçlarını karşılamak üzere bırakmıştır.⁴⁶ “Bir kısım insan vardır ki, Allah’ın mülkünden haksız bir surette mal elde etmeye girişirler. Halbuki bu, kıyamet günü onlara bir ateşten başka bir şey değildir”⁴⁷ hadisi de bu konuda yapılacak haksızlıkların uhrevi yönüne dikkat çekmektedir.

Hz. Peygamber kamu alanlarının korunması konusunda herkesin üzerine düşeni yapmasını istemiştir. Mesela Medine yakınlarındaki “Zureybü’t-Tâvil” olarak adlandırılan alanın ağaçlandırılması amacıyla “Kim buradan bir ağaç keserse onun karşılığı olarak bir ağaç diksin” buyurarak kesilenlerin yerine yenilerinin dikilmesi şartını getirmiştir. Böylece bu alan zaman içerisinde bir ormana dönüşmüştür. Ayrıca Hz. Peygamber Medine’nin merkezinden itibaren on iki mil mesafelik bir sahanın ağaçlarının kesilmesini ve hayvanlarının öldürülmesini yasaklayarak bu alanların korunmasını sağlamıştır.⁴⁸ İnsanların kamusal kaynaklardan gücü ölçüsünde faydalandığı bu dönemde Hz. Peygamber sahabeden varlıklı olanları kamuda ortak kullanılacak malları satın alarak hibe etmeye teşvik etmiştir. Mesela Hz. Osman bu teşviklerin bir sonucu olarak Rûme kuyusunu satın alarak insanların ondan ücretsiz faydalanmasını sağlamıştır.⁴⁹

Doğal kaynakların havanın, suyun, çevrenin korunması toplumdaki her bir bireyin ve hatta tüm insanlığın sorumluluğundadır. Bu konuda özellikle yetki sahibi olanların da üzerlerine düşeni yapması önemlidir. Mesela hava kirliliği konusunda yetkili ve sorumlu olanların üzerine düşeni yapmayıp gerekli tedbirleri almaması, caydırıcı cezalar konulmaması ya da bu cezaların uygulanmaması da bir vebal ve sorumluluktur. Suyun ve toprağın kirliliği için de benzer durumlar söz konusudur. Birçok canlının ve insan neslinin devamlılığı açısından önemli olan bu kaynaklar aynı zamanda insana Allah’ın bir lütfu ve emanetidir. Çevreye zararlı atıkların bırakılması, çöplerin rastgele yerlere atılması gibi çevre sağlığını tehdit edecek davranışlar da kamu hakkının kapsamında düşünülmelidir. İlaveten toplu ulaşım araçlarına zarar vermek ve yüksek sesle müzik dinleyerek çevreyi rahatsız etmek gibi davranışlar da toplum huzurunu etkileyeceği için bu kapsamda değerlendirilmelidir.

3. 2. Kamu Hizmetini Kısmen ya da Tamamen Yerine Getirmemek veya Kamu Hizmetini Kötüye Kullanmak, Kamu Hizmetinden Haksız Yararlanmak:

Kamu görevi yapanların görevlerini layıkıyla yerine getirmeleri, toplumun problemlerini çözmeleri ve bu konuda dikkatli davranmaları konusunda Hz. Peygamber

⁴⁶ Tirmizî, “Ahkâm”, 39.

⁴⁷ Buhârî, “Hums”, 7; Tirmizî, “Zühhd”, 41.

⁴⁸ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, çev. Mustafa Fayda, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 11.

⁴⁹ Tirmizî, “Menâkıb”, 18.

oldukça hassas davranmıştır. Kendisi bir peygamber olmasına rağmen insanları sabırla dinlemiş ve problemlerine çözümler bulmaya gayret etmiştir. O, aynı zamanda kamu görevi verdiği kimseleri de bu konuda sıklıkla uyarmıştır. Nitekim “İnsanların işlerini yürütmek üzere kamu görevlisi olarak atanan idarecilerden her kim ihtiyacı olmadığı halde kapıcı edinirse (ihtiyacı olmadığı halde onlarla arasına bürokratik engeller koyar ve onların problemlerini çözmeye gayret etmezse) Allah da onun sıkıntısını ve ihtiyacını görmezden gelerek onu fakir kılar”⁵⁰ hadisi bu sorumluluğun uhrevi yönüne dikkat çeker.

Aynı şekilde kişilerin mesai saatlerine riayet etmesi, mesaisini verimli kullanması, kamu görevini kötüye kullanmaması, kamu hizmeti verirken insanlar arasında ayırım yapmaması, kamu hizmeti karşılığında rüşvet alıp vermemesi ya da haksız bir mevki elde etmek için torpil yapmaması/yaptırmaması da Müslüman ahlakının bir gereğidir. Hz. Peygamber’in “Kim bir işte görevlendirilip yaptığı işin karşılığı bir ücret alıyorsa, onun bu ücret dışında alacağı her şey emanete hıyanettir”⁵¹ hadisi, kamu sorumluluğuna sahip olma ve hak etmediğini almama konusunda önemli bir uyarıdır. “Aranızda birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin. İnsanların mallarından bir kısmını bile bile günaha girerek yemek için onları hâkimlere (rüşvet olarak) vermeyin”⁵² ayeti de adaleti olumsuz yönde etkileyecek tutum ve davranışlardan sakınmayı emretmektedir.

Elbette kamu görevinin ehil kimselere verilmesi, toplumda işlerin usulüne uygun yapılması ve sonuç alınması açısından oldukça mühimdir. Ayrıca ehliyet ve liyakatin gözetilmemesi toplumda adalet bilincinin zedelenmesine sebep olacaktır. Muteber hadis kaynaklarında yer almamakla birlikte fıkıh kaynaklarında zikredilen “Halkı içinde daha layık olanı var iken bir şahsı bir göreve tayin eden kimse Allah’a, Rasulüne ve İslâm toplumu hıyanet etmiş olur”⁵³ uyarısı oldukça dikkat çekicidir.⁵⁴ Bu bağlamda Hz.

⁵⁰ Ebû Dâvûd, “İmâre”, 13; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 5/239.

⁵¹ Ebû Dâvûd, “Harâc, Fey ve İmâre”, 9-10.

⁵² Bakara 2/188.

⁵³ Rivayetin sıhhati ve Hz. Ömer’in sözü olarak bilinmesine dair bir bilgi aşağıdadır:

حَدِيث: «مَنْ قَلَّدَ إِنْسَانًا عَمَلًا وَفِي رَعِيَّتِهِ مِنْ هُوَ أَوْلَىٰ عَنْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهُ تَعَالَىٰ وَرَسُولَهُ وَجَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ» ابْنِ عَدِيٍّ وَالْعَقِيلِيُّ وَالْحَاكِمُ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَفَعَهُ: «مَنْ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلَىٰ عِصَابَةٍ وَفِي تِلْكَ الْعِصَابَةِ مِنْ هُوَ أَرْضَىٰ اللَّهُ مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهُ تَعَالَىٰ وَرَسُولَهُ وَجَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ»، قَالَ الْعَقِيلِيُّ: إِنَّمَا يَعْرِفُ مِنْ كَلَامِ عَمْرِو، أَنْتَهَىٰ، وَفِي إِسْنَادِهِ حُسَيْنُ بْنُ قَيْسِ الرَّحْبِيِّ وَهُوَ وَاوٍ، وَلَهُ شَاهِدٌ مِنْ طَرِيقِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ زُبَيْدٍ أَحَدِ الْمَجْهُولِينَ عَنْ خُصْفِ بْنِ عَكْرَمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَهُوَ فِي تَرْجُمَةِ إِبْرَاهِيمَ مِنْ تَارِيخِ الْخَطِيبِ، وَأَخْرَجَهُ الطَّبْرَانِيُّ مِنْ طَرِيقِ حَفْزَةَ النَّصْبِيِّ عَنْ عَمْرٍو بْنِ دِينَارٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَحَمْرَةَ ضَعِيفٌ، وَأَخْرَجَهُ أَبُو يَعْلَىٰ مِنْ حَدِيثِ حُذَيْفَةَ رَفَعَهُ: «إِنَّمَا رَجُلٌ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلَىٰ عَشْرَةِ أَنْفُسٍ وَعَلِمَ أَنَّ فِي الْعَشْرَةِ مِنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ فَقَدْ غَشَّ اللَّهُ تَعَالَىٰ وَرَسُولَهُ وَجَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ» ابْنِ حَجْرٍ الْعَسْقَلَانِيُّ، الدَّرَايَةُ فِي تَخْرِيجِ أَحَادِيثِ الْهَدَايَةِ (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ١٦٥/٢.

⁵⁴ Bkz. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *Bahru'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 6/443; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbn Hümâm, *Fethü'l-Kadir* (Beyrut: Daru'l-fikr, ts.) 7/258.

Peygamber'den rivayet edilen “Allah’a yemin olsun ki biz işi isteyene veyahut o işin üzerine düşene vermeyiz”⁵⁵ hadisini de -Ebû Zer’in idareci olma isteğini geri çevirmesi gibi⁵⁶- “ehil olmadığı halde o göreve talip olup aşırı istek duyana vermeyiz” şeklinde anlamak gerekir. Hz. Peygamber’in ehliyet ve liyakat söz konusu olduğunda müşrik ve gayri müslimlere de öğreticilik⁵⁷, rehberlik⁵⁸, casusluk⁵⁹ gibi çeşitli görevler vermesi onun bu prensibi her şeyin üstünde tuttuğu ve şayet herhangi bir güvenlik durumu söz konusu değilse din farkı gözetmediği söylenebilir.⁶⁰

3. 3. Tefecilik, İhtikâr, Karaborsacılık, Stokçuluk ile Mal veya Parayı İhtiyaç Varken Piyasaya Sürmemek:

Mülkiyet edinme, özel haklar kapsamında olup esasen kişiler kendilerine ait malları depolayıp biriktirme hakkına sahiptir. Ancak “zarar-ı âmmı def için zarar-ı hâs tercih olunur”⁶¹ kaidesi gereği bazı durumlarda toplumun ihtiyacı olduğu halde fiyatları yükseltmek amacıyla malı tutmak yasaklanmış ve toplumun menfaatlerine öncelik verilmiştir.⁶² Böyle bir durumda stokçuluk lanetlenmiştir.⁶³ Kaynaklarda ihtikâr, “ticaret malını pahalılaştırması gayesiyle istifleyip piyasaya arzını geciktirmek” anlamındadır. Fakihlerin ifadelerinden genel olarak ihtikâra, “eksikliği kamuya zarar verecek tüketim mallarının kıtlık meydana getirmek amacıyla ya da fiyat artışı beklentisiyle piyasadandan çekilmesi” şeklinde bir tanım getirdikleri söylenebilir.⁶⁴ Hz. Peygamber'den rivayet edilen “Bir kimse Müslümanların yiyeceğini depolar, onları piyasaya sürmezse Allah onu hastalık ve iflas ile karşı karşıya getirir”⁶⁵ hadisi ihtikârın uhrevi sonuçlarına dikkat çekmesi açısından önemlidir. Ayrıca “Kim yiyecek maddelerini kırk gün stoklarsa Allah’tan uzaklaştığı gibi Allah da ondan uzaklaşır”⁶⁶ hadisi de böyle bir fiilin toplumda meydana getireceği huzursuzluk sebebiyle kişinin Allah’tan uzaklaşmasına sebep olacağını bildirir. Elbette

⁵⁵ Buhârî, “Ahkâm”, 7; Müslim, “İmâre”, 14.

⁵⁶ Müslim, “İmâre”, 16.

⁵⁷ Buhârî, “Ahkâm”, 40, Ebû Davud, “İlim”, 2, Tirmizî, “İsti’zan”, 22.

⁵⁸ Ahmet Önkal, “Hicret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/460.

⁵⁹ Buhârî, “Megâzi”, 35.

⁶⁰ Ahmet Bostancı, *Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber’in Gayri Müslimlerle İlişkileri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 147-149.

⁶¹ Mecelle, 26. Mad.

⁶² Bkz. Köse, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, 195-197.

⁶³ İbn Mâce, “Ticârât”, 6.

⁶⁴ Cengiz Kallek, “İhtikâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/560-561.

⁶⁵ İbn Mâce, “Ticârât”, 6; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed Dârânî (Suudi Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 2000), “Büyü”“, 12.

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/33.

hadisteki “kırk gün” kaydının yeniden değerlendirilmesi mümkündür. Bazı fakihler hadisteki bu kaydın, o dönem için zararın gözlemlenebilir bir biçimde ortaya çıkacağı ortalama süre olduğunu ifade ederler. Bu süre Hz. Peygamber döneminde bir ticaret kervanının gıda maddesi ithalâtında ana merkez olan Şam’a gidiş-dönüş müddetinin kırk gün civarında olmasıyla beraber düşünülmelidir. Yine bir başka görüşe göre, kırk sayısının çokluktan kinaye olması da mümkündür Ayrıca hadisin sonundaki “komşuları açken tok sabahlayanlar” ifadesi de kırk günlük sürenin, o dönemde karaborsacılığın olumsuz etkilerinin gözlenmesi için gerekli süreyi gösterdiği sonucuna götürmektedir. Hz. Peygamber’in, “Câlib (şehre uzak yerden mal getiren tâcir) rızıklandırılmış, karaborsacı ise lânetlenmiştir”⁶⁷ anlamındaki sözleri de bu minvalde düşünülmelidir.

Medine’de yeni bir toplum ve ticaret piyasası inşa eden Hz. Peygamber, bu tür tutumlara karşı tüccarları uyararak, piyasanın dengesini bozan her türlü usulsüzlüğe karşı çıkararak devlet başkanı sıfatıyla yetkilerini kullanmış ve önleyici tedbirler almıştır. Hz. Peygamber’in bu konuda görevlendirdiği kimseler, zabıta görevlisi gibi piyasanın dengelerini bozan ticarî faaliyetleri durdurmaya çabalamışlardır.

Son zamanlarda sıklıkla gündeme gelen insanların ihtiyacı olan ticaret mallarını toplayıp stoklayarak pahalılaşmasını beklemek ve bu gayeyle piyasaya arzını geciktirmek, dinin genel prensiplerine ve ahlaki ilkelerine ters düşen bir davranıştır. Temel gıda maddelerini depolayarak veya piyasadan çekerek daha sonra fahiş fiyattan satmak suretiyle insanları zora sokarak kolay ve yüksek kazanç elde etmek, kamu hakkını ihlaldir. Bu tür fiiller ticari ve ahlaki yapının bozulmasına sebebiyet vereceğinden yasaklanmıştır.⁶⁸

3. 4. Kamu Malını Özel İhtiyaçları İçin Kullanmak, Gasp Etmek veya Gasbına Göz Yummak:

Kamu malları devlete ait olan veya herkesin ortak hakkı bulunan tüzel kişiliğin bütün mali ve idari menfaatlerini bir arada tutan ve korunmasını gerektiren değerlerdir. İslâmi literatürde, kamu malını zimmetine geçirmeye “gulûl” adı verilmektedir. Fıkıhta “devlet malına hıyanet etmek, mülkiyeti topluma ait olan devlet hazinesinden gizlice almak, özellikle de taksim edilmeden önce savaş ganimetinden bir şey çalmak” bu kapsamda değerlendirilmiştir. Ayrıca bu fiillerin işlenmesine göz yuman ya da bu fiilleri işleyenleri koruyup gözetenler de sorumlu kabul edilmiştir. Kamuya ait bir malla ilgili olarak Hz. Peygamber, “*Biz işimize (kamuya) birini görevlendirdiğimizde o kimse, bir işneyi veya ondan daha büyük daha küçük bir şeyi zimmetine geçirecek olursa, kıyamet günü*

⁶⁷ İbn Mâce, “Ticârât”, 6.

⁶⁸ Kallek, “İhtikar”, 21/561.

bütün insanlar arasında teşhir edilir” buyurunca, bir kişi kendisine verilen görevi iade etmek istemiş, Hz. Peygamber sebebini sorunca görevi esnasında farkında olmadan kamu malından zimmetine bir şey geçirmiş olma endişesini dile getirmiş, Hz. Peygamber de aynı ifadeleri tekrarlamıştır.⁶⁹ Bir başka hadiste ise *“Yemin ederek bir Müslümanın hakkını alan kimseye, Allah cehennemini vacip cenneti de haram kılar”* buyurması üzerine, oradakilerden birisinin şayet o küçük ve değersiz bir şey olsa bile mi?” sorusuna *“Mısvak açacıdan bir dal bile olsa böyledir”* cevabını vermiştir.⁷⁰ Diğer yandan Hz. Peygamber’in kamu malından hakkı olmadığı halde kendisi için ayıran ve kamu hakkına giren kimselerin cezaze namazlarına katılmaması da ciddi bir uyarı niteliğindedir. Nitekim Hayber Savaşı sırasında sahabeden birinin ölümü kendisine haber verilince *“arkadaşınızın namazını kılın!”* buyurmuş ve kendisi namaza iştirak etmemiştir. Sahabenin merakı üzerine de bu kişinin cihat esnasında ganimetten bir şey çaldığını ifade edince, sahabenin eşyalara bakılmış ve Yahudilere ait kolyelerden iki dirhem bile etmeyen bir kolyeyi aldığı görülmüştü.⁷¹ Aynı şekilde ganimetlerin toplanması için üç defa yapılan ilanı duyduğu halde elindekini getirmeyip sonradan getiren bir kişiye, *“Sen artık onu ahirette getirirsin. Onu senden almayacağım”*⁷² demişti. Ayrıca haksızlıkla elde edilen bu tür malların Allah katında sadaka olarak dahi kabul görmeyeceğini bildiren hadisler de haksız kazancın uhrevi yönüne dikkat çekmektedir.⁷³

Özellikle idarecilik veya zekât memurluğu gibi kamu görevinde yer alanları bu konuda uyarı Hz. Peygamber, Yemen'e vali olarak tayin ettiği Muâz b. Cebel'i yola çıktığı sırada geri çağırması ve *“Sana niçin haberci gönderdiğimi biliyor musun? Benim iznim olmadan bir şeyi alma! Zira bu ihanettir. Kim de (kamu malına) ihanet ederse kıyamet günü ihanet ettiği şey ile birlikte gelir. Seni işte bunun için geri çağırdım. Şimdi görevine gidebilirsin”*⁷⁴ buyurmuştur. Kamu görevi sırasında özel bir menfaat elde etmeyi de yasaklayan Hz. Peygamber, zekat memurluğu yapan İbnü'l-Lütbiyye isimli şahsın topladığı zekatla birlikte verilen hediyeleri kastederek *“Bunlar sizin, bunlar da bana hediye edilenler”* demesi üzerine öfkelenmiş ve *“Bu kimse (bu işi yapmayı) evinde otursaydı bunlar kendisine hediye edilir miydi?”* diye sormuştur.⁷⁵ Bir defasında ise Bakî Mezarlığı'ndan

⁶⁹ Müslim, “İmâret”, 33.

⁷⁰ Müslim, “İman”, 218.

⁷¹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1997), “Cihâd”, 23; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 14; Nesâî, “Cenâiz”, 66; İbn Mâce, “Cihâd”, 34.

⁷² Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 134.

⁷³ Müslim, “Tahâret”, 1.

⁷⁴ Tirmizî, “Ahkâm”, 8.

⁷⁵ Buhârî, “Hiyel”, 15; “Cum'a”, 29; “Zekât”, 67; “Hibe”, 17; “Eymân”, 3; “Ahkâm”, 24, 41; Müslim, “İmâret”, 26; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 11; Nesâî, “Zekât”, 6.

geçerken “*Yazık sana, yazık sana!*” buyurması üzerine bu sözlerinin sebebini soranlara, kabirdekilerden birinin hayattayken zekat memuru olarak görev yaptığı sırada zekat malından bir elbise aşırıldığını ve bu elbisenin şimdi ateşten bir zırh olarak kendisine giydirildiğini haber vermiştir.⁷⁶

Hz. Peygamber, dönemin önemli gelir kaynaklarından olan yağmacılığı da haksız kazanç olması sebebiyle yasaklamış⁷⁷ savaş sonucu elde edilen ganimetin mahiyeti, kapsamı, taksimi konusunda yeni esaslar koymuştur. Böylece sosyo-ekonomik anlamda dönemin önemli bir kaynağı olan savaş gelirleri Hz. Peygamber’in adalet ve hakkaniyet ilkelerini gözeterek koyduğu esaslar çerçevesinde, kamu malı olarak değerlendirilmek suretiyle daha da önemli hâle gelmiştir. Huneyn savaşında ganimet malından bir devenin yanında sahabeye namaz kıldırıktan sonra deveden bir tüy alarak “*Ey insanlar! Şüphesiz bu (tüy kadarı bile olsa) sizin ganimetlerinizdendir. (Artık) ipliği, iğneyi, bundan değerli ve değersiz olanı ödeyiniz. Çünkü ganimet malından bir şey çalmak kıyamet günü sahibine şüphesiz bir utançtır, ayıptır ve ateştir*”⁷⁸ buyurması konunun hassasiyetinin bir başka ifadesidir. Aynı şekilde kamu malı sayılması sebebiyle ganimet malına hıyanet etmeyi münafıklık alametleri arasında sıralaması⁷⁹ ve bu hıyaneti gizleyenlerin de onlarla aynı vasfı taşıdığını haber vermesi⁸⁰ de önemli bir ikazdır. Ayrıca bu mallardan geçici bir süreyle de olsa faydalanılması ve yıpratılması da bu kapsamda değerlendirilerek yasaklanmış⁸¹ “*Kim emanete hıyanet ederse (ganimet veya kamu malından aşırırsa), kıyamet günü, hıyanet ettiği şeyle birlikte gelir. Sonra da hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın herkese kazandığının karşılığı tastamam ödenir*”⁸² buyrulmuştur.

Hz. Peygamber kamu gelirlerinin ihtiyaç sahiplerine hemen ulaştırılmasına özen göstermiş ve ihtiyaç sahiplerinin özel durumlarını dikkate almıştır.⁸³ Hatta bu malların dağıtımı esnasında bizzat bulunmuş⁸⁴ ve gerekli yerlere dağıtılınca kadar ailesinin yanına dönmemiştir. Bütün bu rivayetler kamu malını haksız bir biçimde alan ve ondan faydalanan kişinin dini ve ahlaki bakımdan durumunu ortaya koymaktadır. Öyle ki Hayber kuşatmasından sonra kendisine hediye edilen siyahi kölenin, düşmanın attığı okla vurulması esnasında etraftakilerin onun şehadetini konuşmaya başladığını işiten Hz.

⁷⁶ Nesâî, “İmâmet”, 58.

⁷⁷ Buhârî, “Sayd”, 25.

⁷⁸ İmam Mâlik, “Cihâd”, 13.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/293.

⁸⁰ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 135.

⁸¹ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 131.

⁸² Âl-i İmrân 3/161.

⁸³ Ebû Dâvûd, “İmâre”, 13-14.

⁸⁴ Buhârî, “Cizye”, 4.

Peygamber'in "Hayır, yemin ederim ki, Hayber gününde ganimet paylaşımında kendisine düşmediği halde aldığı bir elbise, şimdi üzerinde ateş olarak onu yakmaktadır" buyurması uhrevi karşılığının önemli bir göstergesidir. Hz. Peygamber'in bu sözlerini işiten bir kimse Hayber gününde ganimet malından aldığı bir ayakkabı bağını getirmiş Hz. Peygamber de "İşte ateşten iki ayakkabı bağı!" sözleriyle kamu malından çalmanın sonucunu tekrar vurgulamıştır.⁸⁵

3.5. Vergi Görevini Yerine Getirmekten Kaçınmak:

Hz. Peygamber döneminde yürütülen mali politikalara dahil olan vergiler genel olarak Müslümanlar için zekât ve öşür, gayri müslimler için haraç ve cizyedir. Mekke döneminde Müslümanların sayı ve ekonomik güç bakımından yetersiz olduğu bir ortamda, ihtiyaç sahiplerini gözetmeyi ve onlar için kazançlarından pay ayırmayı, karşılıksız vermeyi, infakı ve yardımlaşmayı teşvik eden ayetlerin çokluğu şaşırtıcı değildir. İslâm devletinin teşekkülünden sonra beytü'l-mâlin kurulması ve zekatların bizzat Hz. Peygamber tarafından toplanması, vergi sisteminin oluşumunun ilk basamaklarıdır.⁸⁶ Emek ve kazanç dengesi gözetilerek oluşturulan vergi uygulamaları sonraki dönemlerde de bu ilke ve prensiplere uygun olarak devam etmiş, özellikle Hz. Ömer döneminde daha detaylı hale gelmiştir. Esasen bu çalışma açısından üzerinde durulması gereken birinci nokta, vahyin de yönlendirmesiyle gerek Hz. Peygamber'in gerek sahabe-nin bu vergilerin belirlenmesi ve toplanması noktasında hem Müslüman hem gayri Müslimler arasında hak ve adalet dengesini gözetmeleridir. Diğer yandan vergi konusunda hassasiyet göstermeyen ve vergi kaçırınlar ile ilgili uhrevi müeyyideler çoktur. Bunların bir kısmına dair yukarıda örnekler zikredilmiştir.

Kur'ân kişinin elde ettiği malı kendi başarısı olarak görmekten ziyade, bunun Allah'ın bir lütfu olduğunu sıklıkla hatırlatır.⁸⁷ "Allah, zekatı ancak mallarınızın kalan kısmını temizlemek için farz kıldı..."⁸⁸ "Sadaka/zekat vermek, maldan hiçbir şey eksiltmez..."⁸⁹ "...Zekat, (kişinin Müslümanlığının) bir delilidir..."⁹⁰ "Sadaka/zekat vermek, suyun ateşi söndürdüğü gibi hataları yok eder..."⁹¹ şeklinde birçok ayet ve hadiste zengin müminlerin malında fakirler ve ihtiyaç sahipleri için hak/pay olduğu bildirilir.⁹² Ayrıca kişinin karşılıksız vermesini

⁸⁵ Buhârî, "Eymân ve Nüzûr", 33.

⁸⁶ Salih Tuğ, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984), 184.

⁸⁷ Âl-i İmrân 3/26; el-Enfâl 8/28; Nûr 24/33.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, "Zekât", 32.

⁸⁹ Müslim, "Birr", 69.

⁹⁰ İbn Mâce, "Tahâret", 5.

⁹¹ Tirmizî, "Cum'a", 79; İbn Mâce, "Zühd", 22.

⁹² el-Meâric 70/24-25; Buhârî, "İlim", 6; Müslim, "İman", 10

engelleyen aç gözlülük, kazanma hırsı, mal sevgisi ile ilgili zaafı da farklı ayetlerde eleştirilir.⁹³ Aynı şekilde topluma bir emanet olan yetimleri gözetmek, mallarını haksız kazanç sebebi kılmamak konusunda birçok uyarı dikkati çeker. Hz. Peygamber devlet malını gasp edenlerin, kamu hukukuna riayet etmeyenlerin, fakir fukaranın, garip ve düşkünün, yetim ve kimsesizin hakkını yiyip emanetlerine ihanet edenlerin başkalarının hakları olan mallarla kıyamet gününde Allah'ın huzuruna çıkacaklarını haber vererek⁹⁴ bu kimselerin ihanetleri sebebiyle Allah'ın sevgisinden mahrum kalacağını bildirmiştir.⁹⁵ “Kıyamet gününde ihanet eden her kimse için bir sancak dikilecek ve "Bu falanın ihanetidir" denilecektir”⁹⁶ buyurarak böylesi bir ihanetten Allah'a sığınmıştır.⁹⁷

Her vatandaşın ülkesine karşı sorumluluklarından olan vergi, devletin varlığı ve bekası açısından olduğu kadar kamu hizmetlerinin devamı açısından da önemli bir görevdir. Bu sorumluluğun temel dayanağının kamu yararı olduğu açıktır. Çünkü bu vergilerin doğrudan veya dolaylı bir biçimde topluma ve bireylere hizmet olarak geri döndüğü bilinmektedir. Vergilerin verilmemesi ise kamu hizmetlerinin aksamasına yol açmaktadır. Bu bakımdan vergi mükelleflerinin yalan beyanda bulunup vergi kaçırmaları veya vergi vermemeleri, toplumda vergisini veren diğer bireylerin haklarının ihlal edilmesidir. Yine vergi verebilecek güç ve imkana sahip olmasına rağmen vergisini veremeyenlerin, başkalarının verdiği vergilerle sağlanan kamu hizmetlerinden faydalanması nimet-külfet dengesi açısından haksız bir yararlanma olarak değerlendirilebilir. Bu sebeple kişi vergi veren herkesin hakkına girmiş olmakla kalmaz aynı zamanda devlete karşı sorumluluklarını da ihmal etmiş olur. Kaçak elektrik ve su kullanımı da bu kapsamda düşünülebilir. Kişi hem kamuya ait enerji kaynaklarını bedelsiz kullanma hem de bedelini ödeyenlerin üzerine fazladan yük yükleme şeklinde hak ihlallerine sebep olur ki bu da ciddi bir kamu hakkı ihlalidir.

3.6. Kamu Ahlakını ve Kamu Vicdanını Olumsuz Etkileyecek Davranışlarda Bulunmak:

İslâm toplumunun sahip olması gereken ahlaki vasıflara ayet ve hadislerde pek çok defa dikkat çekilmiştir. Böyle bir toplumun varlığı ve örnekliği insanlığın kurtuluşu açısından da önemlidir. Bu sebeple onlar hem dünyevi hem uhrevi olarak da mükafatlandırılacaklardır. Kur'ân-ı Kerim'de “(İşte bu kardeşliği koruma konusunda) sizden iyiliğe çağıran, iyi ve güzel işleri emreden, kötü işlerden alıkoyan bir ümmet olsun.

⁹³ el-Haşr 59/9, el-Meâric, 70/19, Müslim, “Birr”, 58, “Zikir”, 73. Nesâî, “Zekât”, 93, Buhârî, “Zekât”, 50.

⁹⁴ Müslim, “İmâre”, 24.

⁹⁵ en-Nîsâ 4/107.

⁹⁶ Müslim, “Cihâd ve Siyer”, 12.

⁹⁷ Ebû Dâvûd, “Vitr”, 32; Nesâî, “İstiâze”, 19.

Kurtuluşa ulaşacak olanlar onlardır”⁹⁸ buyrulmuştur. Nitekim İslâm tarihinde “hisbe” adı verilen bir teşkilat kurulmuş ve kamu hukukuna dair meselelerle ilgilenerek emri bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkeri yerine getirmede birtakım özel yetkilerle donatılmış ve yetkisini aşan durumlarda ise olayları mahkemeye havale etmiştir.⁹⁹ Bu tür kamu davalarına, yapılan işin sadece Allah rızası için ve kamu yararına yapıldığını belirtmek üzere “hisbe davası” veya “hisbe şahitliği” denilmiştir. Herkesin kamu davası açma yetkisine sahip olması sebebiyle bu konuda özel bir yetkilendirmeye ihtiyaç duyulmamıştır. Dolayısıyla tüm toplumun, toplum menfaatlerini korumak adına sorumluluk alması beklenmiştir.¹⁰⁰ Elbette arzu edilen anlaşmazlıkların karşılıklı rıza ile çözülmesidir. Sağduyunun hakim olduğu, karşılıklı yardımlaşma ve fedakarlığın ön plana çıkarıldığı bir ortamda problemler daha kolay çözülecektir. İslâm bu sebeple her alanda öncelikle inanan insanın vicdanına ve imanına hitap etmekte, ferdin vicdanında çözülemeyen meselelerde kamu vicdanını adres göstermektedir. Şayet meseleler burada da çözülemiyorsa artık hukuka havale edilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber kamu davalarının devlet başkanı sıfatıyla kendisine yansımadan önce kendi aralarında çözümlenmesini tavsiye etmiştir.¹⁰¹

Şüphesiz toplumsal huzurun devamı açısından suçluların cezalandırılması önemlidir. Ancak fıkıh öncelikle vicdanların eğitilmesini hedefler. Çünkü kişilerin hakiki bir pişmanlığa ulaştığı ve bunun emarelerinin söz veya fille açıkça tespit edildiği durumlarda iç dünyalarındaki merhamet duygularının körelmemesi, kin ve nefret duygularının törpülenmesi açısından ayet¹⁰² ve hadislerde¹⁰³ affa teşvik vardır. Ayrıca kişinin affetmesinin kendi affına vesile olacağı ifade edilir. Osmanlı adalet sisteminde bu anlayışın ürünü olan bir uygulama göze çarpmaktadır. Şöyle ki mahkemelere intikal eden birçok olay öncelikle “muslihûn” denilen arabulucular yoluyla çözüme kavuşturulmaya çalışılır. Özellikle kamu görevlilerinin rüşvet ve yolsuzlukla haksız kazanç elde etmesi gibi hukuka aykırı ve ispatı zor olan durumlarda muslihûn devreye girerek bu kişilere bir nevi “mahalle baskısı” uygular ve tarafları uzlaştırır. Böylece sulh yoluyla davaların çözüme kavuşması sağlanır.¹⁰⁴ Esasen bu faydaları sebebiyle modern hukukta

⁹⁸ Âl-i İmran 3/104.

⁹⁹ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *el Hisbe fi'l-İslâm*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 29-31; Cengiz Kallek, “Hisbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/133-134.

¹⁰⁰ Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*, 115.

¹⁰¹ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 5.

¹⁰² el-Bakara 2/237, Âl-i İmran 3/134, en-Nisâ 4/92, el-Â'râf 8/199, el-Mâide 5/45, eş-Şûrâ 42/40.

¹⁰³ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 6; İbn Mâce, “Hudûd”, 5; Tirmizî, “Hudûd”, 2.

¹⁰⁴ Mehmet Akif Aydın, “Osmanlı Araştırmalarında Hukukun ve Şer'iyye Sicillerinin Önemi”, *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk*, ed. Süleyman Kaya, (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2017), 18-19.

da af yetkisinin belirli durumlarda kullanılmak üzere var olduğu ve kullanıldığı bilinmektedir. Bu açıdan bazı hukukçuların af yetkisine “hukukun emniyet subabı” adını vermeleri isabetli görünmektedir.¹⁰⁵

Yukarıda anlatılanlara ek olarak insanlara mesnetsiz iftirada bulunmak,¹⁰⁶ heva ve hevesine uyarak hakkaniyetle hükmetmemek,¹⁰⁷ herhangi bir delile dayanmadan zanna dayalı sözler söylemek, bunları yaymak ve insanların gizli hallerini araştırmak¹⁰⁸ gibi davranışlar da kamu düzenini bozan, kamu vicdanını rahatsız eden ve kamu ahlakını tehdit etmesi sebebiyle kamu hakkını ihlale giren davranışlardır. Aynı şekilde Hz. Peygamber rüşveti alıp verenin¹⁰⁹ ve buna aracılık edenin¹¹⁰ lanetlendiğini belirtirken toplumdaki adalet ve güven duygularını sarsması sebebiyle bir zulüm olmasına dikkat çekmiştir. Zikredilen bu durumları önlemenin kalıcı yolu ise -hukuki çözümler bir yana- insanın dini ve ahlaki yönden kendisini olgunlaştırmasıdır.

Sonuç

Modern hayatın bir getirisi olarak günümüz insanın hak talepleri artmış, daha fazla özgürlük ihtiyacı her alanda her dönem olduğundan çok daha yüksek sesle dile getirilir olmuştur. Bir yandan bu hak taleplerinin karşılanması arzulanırken diğer yandan herkes kendi sınırlarının korunması ve çiğnenmemesi konusunda diğerlerinin üzerine düşeni yapmasını arzulamaktadır. Dolayısıyla bu hak talepleriyle sorumluluk alma beklentileri arasında bir dengenin kurulması toplumsal düzenin devamı açısından hayati bir öneme sahiptir. Fıkıhta kul hakları olarak bilinen kişinin dini sorumlulukları üzerinde oldukça durulmuştur. Ancak kul hakkından daha geniş bir mahiyete sahip olan kamu hakkı da toplumsal hayatın devamı ve huzuru açısından oldukça önemlidir. Dinin bireysel dindarlık ve bireysel ahlak boyutunun ötesine geçilmesi ve “diğerleri”ne karşı olan sorumlulukların da tam olarak yerine getirilmesi önemlidir. Mesela iş ahlakı açısından kamu sağlığına uygun üretim yapmak, kamu huzurunu bozacak şekilde iş tutmamak, mesken yapmamak, kamu ahlakını tehdit edecek fiillerden kaçınmak, kamuyu zarara uğratacak durumları kazanç vesilesi yapmamak ve kamu yararını gözetmek son derece önemlidir. Elbette bunlar kamu otoritesi tarafından bir idare ve teşkilatlanma ile denetlenmektedir ve denetlenmelidir. Fıkhın kazai yönüne işaret eden kamu

¹⁰⁵ Faruk Erem, *Ümanist Doktrin Açısından Türk Ceza Hukuku*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 1985), 2/414; Koşum, *İslâm Hukuk Doktrininde Yargı Hataları*, 60-61.

¹⁰⁶ el-Ahzâb 33/ 58.

¹⁰⁷ Sâd 38/26.

¹⁰⁸ el-Hucûrât 49/12; en-Necm 53/28.

¹⁰⁹ Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 4.

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/279.

düzenini sağlamakla ilgili yasaların varlığı tartışmasız bir biçimde gereklidir. Ayrıca zahir/objektif ya da görünür olana itimat etmek ve delilleri bu çerçevede değerlendirmek de hukukun işlerliği ve güvenilirliği açısından oldukça mühimdir. Zira herkes için genel geçer kuralların varlığı, kararların bu objektif kurallar doğrultusunda verilmesi ve davaların şeffaflık ile görülmesi adaletin kamu vicdanını rahatlatarak biçimde ve görünür olarak gerçekleşmesinin de teminatıdır. Bu sebeple fakihler her dönemde, o dönemin gereklerine uygun kurallar geliştirmişler ve ihtiyaç halinde içtihat ederek önemli bir fıkhi miras da bırakmışlardır.

Fakat fikhın bu kazai yönünün ötesinde bireylerin “diğerlerinin hakkını da kendi hakkı kadar aziz kabul ettikleri” bir anlayışa ulaşmaları asıl hedeftir. O zaman hukukun, bireylerin uymak zorunda olduğu bir kurallar yığını olmaktan çok onların gönülden benimsediği bir düzen olması mümkün hale gelecektir. Bu sebeple bireylerin kamu hakkının diyani/manevi sorumluluğu konusunda bir bilinç seviyesine ulaşmaları gerekir ki elimizde buna dair oldukça fazla malzeme mevcuttur. Metinde geçen ayet ve hadislerden yola çıkarak kişinin, kamu hukuku ile ilgili sorumlulukları, Allah’a karşı olan sorumluluklar olarak gönülden benimsemesi ve içine sindirmesi, bunların uhrevi hayatını mutlak manada etkileyeceği şuuruyla ulaşmasının önemi tartışılmazdır. Nitekim rivayetlerde şahadet gibi önemli bir mertebeye ulaşan kimselerin bile az bir kamu hakkı sebebiyle azaba ve Allah’ın lanetine uğramaları hususunda ciddi ikazlar yer almaktadır.

Fikhın bu dinî ve ahlaki yönünün üzerinde durulması, kişilerin vicdani boyutta ve ihсан derecesinde bir dinî yaşantıya ulaşmaları bakımından önem arz etmektedir. Bu sebeple bu çalışmada kamu hukukunun kazai yönüyle ilgili kısım sınırlı tutulmuştur. Çünkü bu başlık altındaki uygulamalardan anlaşıldığı kadarıyla, kamu yararını gözetecek yapılan uygulamalar zaman ve zemine göre farklılık gösterebilmektedir. Buna dair en çarpıcı örnekleri, devlet teşkilatlanmasının geliştiği Hz. Ömer zamanında görmek mümkündür. Dolayısıyla değişken olan bu uygulamaların özünde “hakkı koruma” çabasının olduğu görülür. Sabit ve değişmeyen bu uhrevi yönün varlığı, fikhın diğer hukuk sistemlerinden farklı ve fazla yönüdür. Bu sebeple bu çalışmada daha çok bu manevi sorumluluk üzerinde durulmuştur. Zira fikhın kazai yönüne dair zamanla oluşan büyük miras, fikhın bir kurallar yığını olarak anlaşılmasına ve onu diğer hukuk anlayışlarından ayıran en önemli yönü olan diyani yönünün unutulmasına sebep olmuştur. Oysa fıkhi bir kurallar yığını olmaktan çok, bireyin toplum ve kamuyu ifade eden diğer birimlerle sağlıklı ilişkiler kurmasını sağlayacak, selim fitratını ortaya çıkaracak, dünyevi ve uhrevi saadete ulaştıracak bir sistem olarak anlamak ve manevi boyutunu ihmal etmemek dinin yaşanabilirliğine ve evrenselliğine dair önemli bir katkı da sunacaktır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Akyüz, Vecdi. *İslâm Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim Divanı-ı Mezâlim*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Apaydın, Yunus. “Siyaset-i Şer’iyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/299. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aslan, Nasi. *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, Ankara: İlahiyat Yayınevi, 2005.
- Atakan, Arda. “Kamu Düzeni Kavramı”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 13/1-2 (2007), 60.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Atar, Fahrettin. “Kaza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/114. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Atar, Fahrettin. “Azl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/326-327. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aybakan, Bilal. “Füru Fıkıh Sistematiği Üzerine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2006/2), 11-12.
- Aydın, Mehmet Akif. “Osmanlı Araştırmalarında Hukukun ve Şer’iyye Sicillerinin Önemi”, ed. Süleyman Kaya, *Osmanlı’da Fıkıh ve Hukuk*, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. “Hak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/151. İstanbul: TDV Yayınları 1997.
- Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*, çev. Mustafa Fayda, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı*, Ankara: Turhan Kitabevi, 1987.

- Bostancı, Ahmet. *Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlerle İlişkileri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*, İstanbul: y.y., 1315, 8 cilt.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed Dârânî, Suudi Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Sünen*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: Muesesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1988.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Harâc*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Erdoğan, Suat. "Kamu Hukuku-Özel Hukuk Ayrımı ve İslâmi Cezalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 58 (2017/1), 185-203.
- Erem, Faruk. *Ümanist Doktrin Açısından Türk Ceza Hukuku*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 1985.
- Erenoğlu, Ahmet. "Kamu Haklarının Türleri", Ahmet Erenoğlu Hukuk Danışmanlık. Erişim 21 Ağustos 2022. <https://www.ahmeterenoglu.av.tr/kamu-haklarinin-turleri>
- Fayda, Mustafa. *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989.
- Gezer, Bekir. *Modern Hukuk Sistematiği Açısından Hz. Ömer'in Kamu Hukuku Normlarını Yorumlaması*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Başlangıcı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986.
- Hacak, Hasan. *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut: Daru'l-fikr, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*, nşr. M. Mustafa el-A'zamî, (Riyad: y.y., 1983.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*, Bulak: y.y., 1299-1308.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *Bahru'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.

- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 2000.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el Hisbe fi'l-İslâm*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1997.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Ḳur'ân*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Kallek, Cengiz. "İhtikar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/560-561. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kallek, Cengiz. "Hisbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/133-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kettânî, Abdülhay. *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, çev. Ahmet Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Kızılkaya, Necmettin. "Kamu Hukuku Müfredatı ile İlgili Bazı Mülahazalar", *İslâmî İlimlerde Metodoloji- VIII Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 20-21 Mayıs 2017, 383-402.
- Koşum, Adnan. "İslâm Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülahazalar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, (2008), 124.
- Koşum, Adnan. *İslâm Hukuk Doktrininde Yargı Hataları*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Mahmesânî, Subhî. *en-Nazariyyetü'l-âmmeh li'l-mücebât ve'l-ukûd fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut: y.y., 1948.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Aḥkâmü's-sultânîyye*, çev. Ali Şafak, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u'ş-şahîḥ*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire: y.y., 1955-1956.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*, çev. Ahmed Muhtar Büyükçınar vd. İstanbul: Kalem Yayınları, 1981, I-VIII.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü'l-Esrâr fi Şerḥi Menâri'l-envâr*, Kahire: y.y., 1317.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc*, (*Muğni'l-Muhtâc ile birlikte*), Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.
- Nomer, Ergin. *Devletler Hususi Hukuku*, İstanbul: Beta Yayıncılık, 2006.
- Ökçün, A. Gündüz. *Devletler Hususi Hukukunun Kaynakları ve Kamu Düzeni*, Ankara: Sermaye Piyasası Kurulu Yayınları, 1997.

- Önkal, Ahmet. “Hicret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/460. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özdemir, Recep. “Özel Hukuk-Kamu Hukuku ve Şahsi Hak-Ayni Hak Ayırımına Göre İslâm Hukukunun Sistematiğinin Değerlendirilmesi”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, [JASSS], 2016/44) 385-400.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Şa'bân, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfaqât*, Kahire: Mustafa Muhammed Matbaası, ts.
- Tekin, Mustafa. “Kamusal Alanda Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezîd. *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Ahmed M. Şâkir vd., Kahire: y.y., 1937.
- Tuğ, Salih. *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984.
- Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati*, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2001.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tacü'l-arûs min cevârihi'l-Kâmûs*, Kahire: y.y., 1306.

Ebeveynlerin Çocukları Arasındaki Mal Paylaşımının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Kamil YELEK

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Kırklareli University Faculty of Theology Department of Islamic Law
Kırklareli/TÜRKİYE

kamileyek@klu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-8181-2494

Özet

Ebeveynlerin kendilerine ait olan malları çocuklarına dilediği gibi paylaşırıp paylaşmayacağı, günümüzde sıkça karşılaşılan problemlerden birisidir. Mülkiyet hakkının bir gereği olarak insanlar sahip olduğu eşyayı dilediği gibi kullanma, yararlanma ve tasarruf etme hakkına sahiptir. Bu yüzden edâ ehliyetine sahip olan ebeveynler, hayatta iken malının tamamını yabancı birisine başıslayabileceği gibi çocukları arasında da dilediği gibi paylaşabilir. Ebeveynlerin hayatta iken çocuklarına mal verme gibi bir mecburiyeti yoktur; ancak çocuklar arasında bir mal paylaşımına giderse, adâlete riayet etmesi ve eşit davranması gerekir. Çünkü ayrımcılık ve eşitsizlik, çocuklar arasında kin ve nefret duygularının ortaya çıkmasına, dargınlık ve soğukluğa, nihayetinde aile bağlarının zedelenmesine yol açabilir. Çocuklar arasında mal paylaşılırken adâlet ve eşitliğin dinî gerekliliği hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur, ancak bunların gözetilmediği durumlarda yapılan tasarrufun hukuken geçerli olup olmadığı ya da bu meselede eşitliğin hukukî bir zorunluluk (*vücûb*) olup olmadığı tartışmalıdır. Konuyla ilgili doktrinde biri mendup, diğeri vacip olmak üzere iki görüş bulunmaktadır. Erken dönem hukukçuların yanı sıra Hanbelî ve Zahirî mezhebine göre ebeveynlerin bu konuda adâlet ve eşitliği sağlaması hukuki bir zorunluluktur. Bu sebeple meşru bir gerekçe olmadığı sürece adâlet ve eşitliğin sağlanması vacip (*farz*), ayrımcılık yapılması da haramdır. Adâlet ve eşitliğin gözetilmesi, hukuki bir zorunluluk olunca bu şartı taşımayan işlemler de hukuki açıdan geçersiz (*bâtıl*) sayılır ve hiçbir sonuç doğurmaz. Hanefî, Şafî ve Malikî fakihlerinin de içinde bulunduğu diğerk görüş sahiplerine göre ise meşru bir gerekçe

Geliş/Received: 10.08.2022 | **Kabul/Accepted:** 20.12.2022 | **Yayın/Published:** 30.12.2022

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

© Kamil YELEK | CC BY-NC-ND 4.0 International

olmadığı sürece ebeveynlerin bu konuda eşit davranması müstehap, ayrımcılık yapması mekruhtur. Bu görüşü savunanlara göre adâlet ve eşitlik dinen gözetilmesi gereken bir şart olsa da, hukukî bir zorunluluk değildir. Bu yüzden ayrımcılık yapan kişi, dinin hoş karşılamadığı bir fiili yaparak günahkâr olsa da yaptığı bağışlar hukuken geçerlidir, teslim-tesellüm gerçekleşmişse sonuçlarını doğurur. Yapılan hibe işlemi geçerli kabul edilince kişinin vefatından önce de sonra da hiç kimsenin itiraz etme ve buna karışma hakkı yoktur. Çünkü bu tasarruf kişinin kendi mülkündeki tasarrufudur ve aynî bir hak olması hasebiyle hiç kimse buna karışamaz.

Adâlet ve eşitliğe riayet edilmediği durumlarda -varislere zarar vereceği gerekçesiyle yapılan tasarrufun yargı yoluyla sınırlandırılması ya da tamamen geçersiz sayılması gerektiğine dair bazı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak iddia edilen bu görüşlerin kapsamlı bir şekilde tahlil edilmesi gerekmektedir. Öncelikle bireylerin hayatta iken çocuklarına yaptığı mal paylaşımının bir miras taksimi olmadığını ve bunun miras hükümleri çerçevesinde değerlendirilemeyeceğini ifade etmek gerekir. Çünkü miras hukuku ile mirasçılık vasıfları, kişinin ölümünden sonra doğan bir haktır ve insanlar bu haklarını ancak kişinin ölümüyle kazanırlar. Bu sebeple İslâm hukukuna göre taraflar arasındaki bu ilişkinin varis-muris şeklinde konumlandırılması veya vasiyete kıyas edilerek üçte biri aşan tasarrufların geçerli olmadığını ya da varislere zarar vereceği gerekçesiyle insanların mubah alandaki tasarruf yetkisinin sınırlandırılabilirliğini ileri sürmek isabetli bir yaklaşım değildir. Çünkü böyle bir yaklaşım, farklı olan iki şeyin birbirine kıyas edilmesi (*kıyâs ma'a'l-fârik*) sonucunu doğurmaktadır.

Günümüzde insanlar, miras haklarının ihlal edildiğini düşünerek yapılan bağışlar ile devir işlemlerini hemen durdurmak veya derhal bu tasarrufları iptal ettirmek istemektedirler. Ancak günümüz hukukuna göre de bağışta bulunan kişi hayatta iken dava açılarak bu işlemin sınırlandırılması ya da iptal ettirilmesi mümkün değildir. Çünkü bu işlem, akıl sağlığı yerinde olan kişinin kendi mülkünde gerçekleştirdiği bir tasarruf olduğu için hiç kimsenin buna karışma hakkı yoktur. Zira mülkiyet hakkı, sınırsız aynî bir hak olması hasebiyle insana sahip olduğu eşya üzerinde dilediği gibi tasarruf etme yetkisini sağlar. Genel kural böyle olmakla birlikte kişinin sağlığında iken yaptığı tasarruflar çocukların yasal paylarının yarısını (*saklı pay*) aşmışsa, -İslâm hukukunun aksine günümüz hukukuna göre ebeveynlerin ölümünden sonra dava açılabilir. Bu çalışmada ebeveynlerin çocuklarına mal verirken adâlete riayet etmediği durumlarda yapılan bağışın hukuken geçerli olup olmadığı, böyle bir tasarrufun yargı yoluyla sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı ele alınarak Türk medeni hukukundaki mevcut durumu gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Mal Paylaşımı, Ebeveyn, Çocuk, Eşitlik, Adâlet.

The Evaluation of The Parents' Distribution of Property Between Their Children from The Perspective of Islamic Law

Summary

Whether parents can distribute their property among their children as they wish is one of the problems frequently encountered today. As a required consequence of the ownership right, people have the right to use, benefit and dispose of their property as they wish. For this reason, parents who have the full legal capacity to act can donate their entire property to a stranger while they are alive, or they can share it among their children as they wish. Parents are not obligated to give property to their children while they are alive; however, if they distribute their property between their children, they must abide by justice and treat them equally. Because discrimination and inequality cause feelings of hate, resentment and coldness among children and ultimately damage the family ties. While there is no dispute about the religious necessity of observing justice and equality when distributing property among children, it is debated whether the dispositions in which justice and equality are not observed are legally valid, or whether observing equality is a legal obligation in this matter. In this regard, there are two views (*ijtihād*) in the doctrine, one *mustahabb/mandūb* and the other *wājib*. According to Ḥanbalī and Zāhirī schools as well as early mujtahid jurists, it is a legal obligation for parents to ensure justice and equality on this subject. For this reason, observing justice and equality is *wājib* and discrimination is *haram* (prohibited) unless there is a legitimate reason. Since the observance of justice and equality is a legal obligation, transactions that do not meet this requirement will be legally invalid (*bāṭil*) and will not yield any results. According to the other view adopted by Ḥanafī, Shāfiī and Mālikī jurists, it is *mandūb* that parents act equally on this issue unless there is a legitimate reason, and it is *makrūh* (reproachable) to discriminate. Although justice and equality are conditions that must be observed religiously, their observance is not a legal obligation. Therefore, even if the discriminating person becomes a sinner by committing an act that is not tolerated by the religion, the donations that he/she made are legally valid, and have consequences if acceptance has taken place. Even if the aforementioned transaction is accepted as valid, no one has the right to object or interfere with it before or after the death of the person. Because the dispositions in question are the dispositions on one's own property and since they are a real right, no one has the right to interfere with them.

Some opinions have been recently put forward that such a disposition should be limited by the judiciary or it should be considered completely invalid on the grounds that they will harm the heirs. However, such views and their justifications need to be analyzed

comprehensively in terms of both Islamic law and contemporary law. First of all, it should be stated that the distribution of property made by individuals to their children while they are alive is not a division through inheritance and it cannot be evaluated within the framework of inheritance provisions. Because inheritance law and the qualifications of inheritance are a right that arises after the death of the person, and people gain these rights only with the death of the person. Therefore, according to Islamic law, it is not accurate to locate this relationship between the parties as heir-testators, or to argue that dispositions exceeding one-third of estate by comparison with the will are not valid, or that people's power of disposition within the permissible limits may be limited on the grounds that it will harm the heirs. Because such an approach results in comparing two different things (*qiyās ma'a al-fāriq*).

Today, people think that their inheritance rights are violated and they want to stop the transfer process through donations or have such dispositions canceled immediately. However, according to today's law, it is not possible to limit or cancel such transactions by filing a lawsuit while the person is alive. Because the transactions in question are a disposition of the sane person on his own property and no one has the right to interfere with it. Because the ownership right is an unlimited real right, it gives people the right to dispose of the goods they own as they wish. Although this is the general rule, if the dispositions made by the person on his own property while he is healthy are in such a way that exceeds half of the legal shares of the children (reserved portion), contrary to the Islamic law, according to today's law, a lawsuit can be filed after the parents' death. For the reasons mentioned above, first of all, in this study, it will be discussed whether the dispositions made in cases where the parents discriminate among their children are legally valid and whether such dispositions can be limited through the judiciary, and then the current situation of this subject in Turkish Civil Code will be presented.

Keywords: Islamic Law, The Distribution of Property, Parent, Child, Equality, Justice.

Giriş

Anne ve baba hayatta iken çocuklar arasında mal paylaşımına gidilirse, ebeveynlerin adâlete riayet etmesi ve eşit davranması temel bir kuraldır. Dini açıdan bunun gerekliliği hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak bu konudaki eşitliğin hukukî/kazâî bir zorunluluk olup olmadığı, buna bağlı olarak da eşitliğin gözetilmediği durumlardaki hibe işleminin geçerliliği İslâm hukukunda tartışmalıdır.¹

¹ Konuyu genel olarak ele alan güncel İslâm hukuku çalışmaları için bk. Saffet Köse, "İslâm Hukukuna Göre Anne Babanın Hibe (Bağış) Konusunda Çocukları Arasında Yaptığı Ayrımcılık", *Mehir Dergisi* 4 (1999), 14-20; Halit Çalış, "Ebeveyn ve Çocuklar Arasında Maddi Adalet/Eşit Muamele", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 121-151.

Ebeveynlerin bu şekildeki tasarruflarını konu edinen bazı çalışmalarda, yapılan işlemin kamu otoritesi tarafından sınırlandırılması ya da tamamen geçersiz sayılması gerektiğine dair bazı görüşler ileri sürülmüştür.² Bu yeni görüşlerde, ebeveynlerin çocuklarını mirastan mahrum edecek şekildeki tasarruflarının varislere zarar vereceği, mubah olan hakların kullanımının ancak başkalarına zarar vermeme şartıyla kayıtlı olduğu, varislerin haklarını korumak için de bu gibi tasarrufların kanun yoluyla sınırlandırılması gerektiği ifade edilmiştir. İnsanların maslahatı gözetilerek “*kamu otoritesinin mubah alanda birtakım düzenleme ve sınırlandırma yetkilerine sahip olduğu*” fikri genel olarak doğrudur; ancak ebeveynlerin bu şekildeki tasarruflarının hukuken sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı, ciddi bir tartışma konusudur. İleri sürülen bu görüşlerin ve gerekçelerinin gerek İslâm hukuku gerekse günümüz hukuku açısından incelenmesi gerekmektedir. Diğer taraftan yapılan çalışmaların neredeyse tamamı meselenin tarihteki ve günümüzdeki uygulamalarına hiç değinmemektedir. Hukukun pratikteki uygulamasını dikkate almadan yapılan çalışmalar bir yönüyle eksik olacağı için de konuyla ilgili klasik fıkıh kitaplarında ele alınan teorik bilgilerin pratikte nasıl uygulandığının ortaya konulması icap etmektedir.

Yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı İslâm hukukunda ebeveynlerin hayatta iken çocuklarına yaptığı mal paylaşımını inceleyeceğimiz bu çalışmada öncelikle konuyla ilgili temel kurallar ve hükümler verildikten sonra ebeveynlerin adâlet ve eşitlik kuralına riayet etmediği durumlarda yapılan tasarrufun geçerli olup olmadığı, bunun kanun yoluyla sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı, meselenin fetvâ mecmualarına nasıl yansdığı, şer’iyye sicillerinden hareketle bunların Osmanlı pratiğinde nasıl uygulandığı ve Türk medeni hukukundaki mevcut durumu gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Çocuklar Arasındaki Mal Paylaşımıyla İlgili Deliller

Kur’ân-ı Kerîm’de, anne ya da babanın çocukları arasında yapacağı mal paylaşımıyla ilgili doğrudan bir âyet bulunmamaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen hadislerdeki şu ifadeler ebeveynlerin bu konuda nasıl davranması gerektiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

- “Allah’a karşı gelmekten sakının ve çocuklarınız arasında âdil olun.”³

² İbrahim Yılmaz, “İslâm Hukukunda Hibe Yoluyla Varisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2017), 211-232.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Saḥîḥü'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), “Hibe”, 12 (No. 2586), 13 (No. 2587); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-saḥîh*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârâyâbî (Medine: Dâru, Taybe, 1427/2006) “Hibât”, 13; Ebû Dâvûd

- “Çocuklarınızın iyilikte ve lütufta size karşı âdil olmalarını sevdiğiniz gibi siz de onlar arasında yaptığınız bağışlarda âdil olun.”⁴

- “Bağış konusunda çocuklarınız arasında eşit davranın. Eğer birisini tercih etmem gerekecek olsaydı, kesinlikle kadınları erkeklere tercih ederdim.”⁵

Bu hadislerin yanı sıra, çocuklar arasındaki mal paylaşımının nasıl olması gerektiğiyle ilgili fikhî hükümler, özellikle sahâbeden Beşîr b. Sa’d’ın (ö. 12/633) hayatta iken oğlu Nu’mân’a (ö. 64/684) yaptığı bağışla (*hibe*) ilgili nakledilen haberlere dayanmaktadır. Rivayete göre Beşîr b. Sa’d, malının bir kısmını oğlu Nu’mân’a verince, hanımı Amre bint Revâha Hz. Peygamber (s.a.v.) şahitlik etmedikçe yapılan bu işleme razı olmayacağını ifade eder. Bunun üzerine Beşîr b. Sa’d, Allah Resûlü’nün huzuruna gelerek durumu anlatır ve bu olaya şahitlik yapmasını ister. Hz. Peygamber (s.a.v.) Beşîr’in başka çocukları olduğunu ve onlara aynı şekilde mal vermediğini öğrenince, yapılan bu işlemden geri dönülerek verilen malın Numân’dan geri alınmasını, çocuklar arasındaki muamelelerde âdil ve eşit olunmasını; aksi takdirde zulüm anlamına gelmesi sebebiyle böyle bir olaya şahitlik yapamayacağını, zira kendisinin ancak doğru (*hak*) olan bir eyleme şahitlik yapabileceğini ifade etmiştir.⁶ Hz. Peygamber (s.a.v.) aynı olayın anlatıldığı farklı rivayetlerde, “Beni zulme şahit tutma, onu geri al, ben zulme şahitlik edemem, bu uygun bir davranış değil. Ben ancak doğru olan şeye şahitlik ederim, bu işleme benden başkasını şahit tut, çocukların senin üzerindeki haklarından biri de onlara eşit muamele etmendir.”⁷ şeklindeki

Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvûd-Kâmil Karabellî (Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009) “Buyû”, 85 (No. 3544). “فَاتَّقُوا اللَّهَ وَاغْدُلُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ”.

⁴ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Sahîhu İbni-Hibbân bi Tertîbi İbn’i-Balaban*, thk. Şu’ayb el-Arnâvûd (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 9/503; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyye, 2003), 6/295; Muhammed Abdurrauf el-Münâvî, *Feyzul-kadîr* (Mısır: el-Mektebetü’t-Ticarîyyetü’l-Kübrâ, 1356), 5/557; “اغْدُلُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ فِي التُّخْلِ، كَمَا تُجِبُونَ أَنْ يَغْدُلُوا بَيْنَكُمْ فِي الْبِرِّ وَاللِّطْفِ”

⁵ Ebû Osmân Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansûr*, thk. Habîbürrahman el-Âzamî (Hindistan: ed-Dâru’s-Selefiyye, 1403/1982), 1/97 (No. 293) “سَأَوْا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ فِي الْعَطِيَّةِ فَلَوْ كُنْتُ مُؤْتِرًا أَحَدًا لَأَتَرْتُ النِّسَاءَ عَلَى الرِّجَالِ”; Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 9/354; “سَأَوْا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ فِي الْعَطِيَّةِ فَلَوْ كُنْتُ مُفْضِلًا أَحَدًا لَفَضَّلْتُ النِّسَاءَ”; Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, thk. İsmetullah Muhammed (Beirut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2010), 4/24-26; Şemsü’l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyye, 1993), 12/56.

⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvaţta’*, thk. Muhammed Fuad Abdulkâkî (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1406/1985), “Akdiye”, 39; Buhârî, “Hibe”, 12 (No. 2586), 13 (No. 2587); Müslim, “Hibât”, 9-19; Ebu Dâvûd, “Buyû”, 85 (No. 3542, 3545).

⁷ İmam Mâlik, “Akdiye”, 39; Buhârî, “Hibe”, 12 (No. 2586); Müslim, “Hibât”, 9, 10, 12, 14, 15, 16, 17, 19.

ifadeleri ile bu duruma tepkisini göstermiştir. Nu'mân b. Beşîr'in aktardığı bilgilere göre, babası bu olayın akabinde yaptığı bağıştan geri dönmüştür.⁸

Hadislerde görüldüğü üzere, Hz. Peygamber (s.a.v.) genel olarak çocuklar arasında adâlet ve eşitliğe riayet edilmesi gerektiğini, ebeveynlerin bağış yaparken evlatlarına karşı âdil olmalarını, aksi haldeki tutum ve davranışların doğru olmadığını beyan etmektedir. Bunların yanı sıra, Allah Resûlü'nün “*Öpücük konusunda olsa bile çocuklarınız arasında eşit davranın.*”⁹ anlamındaki hadisi, ebeveynlerin bu konuda ne kadar hassas olması gerektiğini ifade etmesi bakımından oldukça önem arz etmektedir.

Anne ve babanın çocukları arasında yaptığı mal paylaşımıyla ilgili kaynaklarda yer alan hadisleri genel olarak belirttikten sonra bu hadislerin İslâm hukukçuları tarafından nasıl değerlendirildiğine ve bu rivayetlerden hareketle ne gibi sonuçlara ulaşıldığına geçebiliriz.

2. Çocuklar Arasındaki Mal Paylaşımının Hukuki Niteliği

Ebeveynler çocuklarına mal verirken adâlet ve eşitliğe riayet etmezse, bu işlemin hukuken geçerli olup olmadığı veya yargı yoluyla sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağına cevap verebilmek için öncelikle bunun hukuki niteliğinin tespit edilmesi gerekir.

İnsanın hayatta iken çocuklarından birine mal vermesi ya da aralarında mal paylaşması, İslâm hukukunda hibe/bağış olarak kabul edilmektedir. Çocuklar, anne ya da babaları tarafından kendilerine verilen malları onların sağlığında iken kabul edip teslim alırlarsa, bu mallar kendilerine ait olur ve İslâm hukukuna göre bunlar üzerinde miras hükümleri uygulanamaz.¹⁰ Çünkü miras hukuku, kişinin ölümünden sonra geriye bıraktığı mal varlığı (*terike*) üzerinde gerçekleştirilen uygulamanın adıdır.¹¹ Bu yüzden, ölmeden önce insanların mal varlığında miras uygulamasına gidilemeyeceği gibi bireylerin sağlığında iken mirası şekillendirme gibi bir hakları da yoktur. Ebeveynlerin sağlığında iken çocuklarına karşılıksız verdiği mallar, hibe olduğu için de buradaki hükümler

⁸ İmam Mâlik, “Akdiye”, 39; Buhârî, “Hibe”, 12 (No. 2586), 13 (No. 2587); Müslim, “Hibât”, 9-19.

⁹ Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahman el-Âzamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1982), 9/99-100 (No. 16501); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11/354; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/56.

¹⁰ Bu durum, ebeveynlerin hayatta iken çocuklarına bağışlayarak teslim ettiği mallar için geçerlidir. Ancak anne ya da babanın hayatta iken çocuklarına hitaben “*ben öldükten sonra burası senin, şurası onundur*” şeklinde taksim edip teslim etmediği malların durumu farklıdır. Zira kişinin ölümüne bağlı olan bu tasarrufu, bir vasiyettir. İslâm hukukunda ise vârislerden biri lehine vasiyet yapılamaz. Kişilerin bu vasiyete uyma zorunluluğu yoktur, kardeşler razı ise bu vasiyete göre, değilse de miras hükümlerine göre paylaşılır.

¹¹ Hamza Aktan, “Miras”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/143-145.

kişinin ölümünden sonra doğacak olan miras hukukundan (*ferâiz*) ve oradaki bilinen kurallardan farklıdır.

Ebeveynlerin çocuklarına mal verirken adâlete riayet etmemesi ya da kendisine ait malları göstermelik satışla çocuklarından birine devretmesi, günümüzde oldukça sık karşılaşılan problemlerden birisidir. Kişinin sağlığında iken bu şekilde yaptığı işlemler dini açıdan (*diyâneten*) uygun değildir. Ancak miras hukuku, ölümden sonra doğan bir hak olduğu için kişinin hayatta iken yaptığı bu işlemi “*mirastan mal kaçırma*” veya “*çocukları mirastan mahrum etmek*” olarak değerlendirmek ya da onlara zarar vereceği gerekçesiyle bu şekildeki tasarrufların sınırlandırılması gerektiğini ileri sürmek çok isabetli değildir. Çünkü ölüm hadisesinin olmadığı bir ortamda miras hukukundan ve bu işlemin taraflarından söz edilemez. Kişi miras hukukunu etkileyecek birtakım tasarruflarda bulunmuş olsa da yapılan işlemler, bağış (*hibe*) veya satış yoluyla kişinin hayatta iken çocuklarına yaptığı bir devir işlemidir.

İnsanlar, miras haklarının ihlal edildiğini düşünerek anne ya da babası hayatta iken hemen devir işlemini durdurmak veya bu tasarrufları iptal ettirmek istemektedirler. Ancak İslâm hukukçularının çoğuna göre, ebeveynler hayatta iken ya da vefat ettikten sonra kanunen herhangi bir şey yapılamaz. Çünkü edâ ehliyetine sahip olan her insan kendi mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir, dolayısıyla malını istediğine satabileceği gibi dilediğine de bağışlayabilir. Bu sebeple fakihlerin çoğunluğuna göre -evlatlar da dâhil olmak üzere- hiç kimsenin yapabileceği bir şey yoktur. Fakat kişinin akıl sağlığı yerinde değilse veya şuursuz bir şekilde malını saçıp savurmuşsa, bu gibi hallerde mahkemeye başvurulur ve bunun neticesinde mezkûr kişinin tasarrufları kısıtlanarak (*hacir*) kendisine bir vaşî veya kayyum atanması sağlanabilir. İslam hukukunda yapılan bir bağışı ya da satışı, ancak böyle bir durumda önleme imkânı olabilir.

Kişinin hayatta iken çocuklarına mal vermesi, günümüz hukukunda “*sağlararası karşılıksız kazandırma*” olarak nitelendirilir ve yapılan bu işlemler mahiyeti itibariyle bağış (*hibe*) olarak kabul edilir. Bunlar, kişinin kendi mülkünde gerçekleştirdiği bir tasarruf olduğu için de -İslâm hukukunda olduğu gibi günümüz hukukunda da- ebeveynlerin sağlığında herhangi bir şey yapılamaz. Nitekim anne ya da babaya ölmeden önce dava açılarak bu işlemlerin sınırlandırılması ya da iptal ettirilmesi mümkün değildir. Ancak kişinin sağlığında iken kendi malında yaptığı tasarruflar varislerin yasal paylarının yarısını (*saklı pay*) aşacak şekilde ise, İslâm hukukunun aksine günümüz hukukuna göre böyle bir durumda ebeveynlerin ölümünden sonra dava açılabilir. ¹²

¹² TMK, “Madde 508, 560 ve 565”. Ayrıca bk. Mustafa Dural - Turgut Öz, *Türk Özel Hukuku Cilt IV Miras Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2019), 275; Bilge Öztan, *Miras Hukuku* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2018), 113; Ahmet

3. İslâm Hukukuna Göre Çocuklar Arasındaki Mal Paylaşımı

Çeşitli sebeplere bağlı olarak anne ve babaların çocuklarından bir kısmını diğerlerine üstün tuttuğu ya da aralarında ayrımcılık yaparak muamelelerde bulunduğu toplumsal bir gerçektir. Ancak İslâm bu şekildeki bir muameleyi hoş karşılamadığı için ebeveynlerin gerek sevgide gerekse mal paylaşımında çocukları arasında adâlete riayet etmesi gerekir. Her ne kadar durum böyle olsa da özellikle sevgi konusunda eşitliğin tam manasıyla sağlanması mümkün değildir. Zira anne ya da baba elinden geleni yaparak eşitliği gözetmeye çalışsa da çeşitli sebeplere dayalı olarak çocuklardan birini diğerlerinden daha fazla sevebilir. Bu durum, kalbin fitrî bir özelliği olduğu için dinen bir sakınca görülmemektedir. Nitekim Hanefî fakihlerinden Kâdîhân (ö. 592/1196), bu konuda dini bir sakıncanın olmadığına dair icma edildiğini şu sözleriyle belirtmektedir:

“...Sevgi konusunda çocukların bir kısmının diğerlerine üstün tutulmasında herhangi bir sakıncanın olmadığına dair icma ettiler. Çünkü sevgi kalbin filidir ve bu güç yetirilemeyen bir şeydir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) hanımları arasında gece nöbetlerinde eşit davranırken şöyle dedi: [Ya Rabbi] bu, benim gücümün yettiği taksimimdir. Gücümün yetmediği konularda beni sorumlu tutma.”¹³

Bu ifadeler, sevgide eşitliğin tam anlamıyla sağlanmasının mümkün olmadığını ve bu durumun insanın gücünü aşan bir şey olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu rivayetin son kısmından da anlaşılacağı üzere, ebeveynlerin dinen sorumlu olmaması için sevgide eşitliği sağlayabilmek adına elinden gelen bütün gayreti göstermesi gerekir. Aksi takdirde bu durum, çocuklar arasında kin ve nefret duygularının ortaya çıkmasına, sürtüşmeye, çocukların ebeveynlerine karşı birtakım vazifelerini yerine getirmede ihmalkâr davranmalarına ve nihayetinde taraflar arasındaki aile hukukunun zedelenmesine yol açar.¹⁴ İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile Münâvî'nin (ö. 1031/1622) aktardığı şu ifadeler, anlatılan bu durumu açıkça ortaya koymaktadır:

“Nu'man hadisi sabittir (sahih), biz onunla amel ederiz. Onda birtakım hususlara dair işaretler vardır. Bağış konusunda insanın çocuklarından birini diğerine tercih etmemesi,

Nar, *Türk Miras Hukukunda Tenkis* (İstanbul: Oniki Levha Yayıncılık, 2016), 14; Gamze Turan Başara, “Ölüme Bağlı Tasarrufların Tenkisi ve Tenkis Davası”, *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 7/27 (2016), 369, 388.

¹³ Ebû'l-Mehâsin Fahreddin Hasan b. Mansûr Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, nşr. Salim Mustafa el-Bedrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/150.

¹⁴ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *İhtilafu'l-hadis*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001), 10/150; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni* (Kahire, Mektebetü'l-Kahire, 1968), 6/52; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 5/557; Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muknî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 5/200; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kinâ' an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/310.

ahlakın güzelliklerindedir. Nitekim başkası kendisine tercih edilen kişinin kalbinde, tercih eden kişiye karşı iyilik yapmasına engel olan bir şey meydana gelir. Çünkü insanların çoğunun kalbi, başkalarının kendisine tercih edilmesi durumunda fitrat gereği böyle bir şahsa birtakım iyilikleri yapma konusunda geri durma özelliğine sahiptir.”¹⁵

“Dünyâ ve âhiretin düzeni ancak adâlete bağlıdır. Çocuklar arasında ayrımcılık, kardeşler arasında karşılıklı kin, nefret ve düşmanlığa yol açarken; ebeveyne karşı da bir kısmının sevgisine bir kısmının da buğzetmesine sebep olur. Bu durum ise, ebeveyne karşı itaatsizliğe (ukûk) ve onlarla ilgili birtakım hakların yerine getirilmemesine neden olur.”¹⁶

Yukarıda görüldüğü üzere bağış yaparken çocuklar arasında adâlete riayet etmemek, tarafların birbirlerine nefret etmelerine, aralarına dargınlık ve soğukluk girmesine sebep olur. Bu yüzden ebeveynlerin -sevgide olduğu gibi- çocukları arasında mal paylaşımı yaparken adâlete riayet etmesi ve çocukları arasında hiçbir ayırım gözetmesizin eşit davranması gerekir. Ancak anne ve babanın hayatta iken çocuklarına mal verme gibi bir mecburiyetinin olmadığını özellikle ifade etmek gerekir. Zira ebeveynler kendilerine ait olan mallarda dilediği gibi tasarruf edebilirler. Mallarının tamamını çocuklarına verebileceği gibi kendisine varis olmayan yabancı kişi ya da kurumlara da bağışlayabilirler. Bu şekildeki tasarrufların geçerli olduğu İslâm hukukçuları tarafından ittifakla kabul edilmektedir.¹⁷

Ebeveynlerin çocuklarına mal verirken adâlet ve eşitliğe riayet etmesinin gerekliliği hususunda dini açıdan (*diyâneten*) herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak buradaki eşitliğin hukuken zorunlu (*vücûb*) olup olmadığı ve buna bağlı olarak yapılan bağışın geçerliliği tartışmalıdır. Bazıları eşitliğin vâcib olduğunu, bazıları ise müstehap olduğu görüşünü benimsemektedir. Bununla birlikte her iki grupta yer alanlar, meşru sebeplerin bulunması halinde eşitliğin aranmayacağını, ebeveynlerin çocuklarından bazılarını diğerlerinden fazla verebileceğini, hatta bazı durumlarda tamamen onları mahrum bırakabileceğini ifade etmektedirler. Bu açıklamalardan sonra öncelikle mezheplerin ve önde gelen fıkıh âlimlerinin konuya ilişkin görüşlerini, akabinde ise hibe işleminin hukuken varlık kazanmasında teslim ve kabzın rolü ile ayrımcılık yapılması durumunda hibenin hukuken sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağını izah etmeye çalışacağız.

¹⁵ Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, 10/150.

¹⁶ Münâvî, *Feyzul-kadîr*, 5/557.

¹⁷ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs 1425/2004), 4/112-113; İbn Cüzey el-Girnâti, *el-Şavânînü'l-fıkhiyye fî telhîsi mezhebi'l-Mâlikiyye*, thk. Mâcid el-Hamevî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 604; Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 15/372.

3.1. Çocuklar Arasındaki Mal Paylaşımıyla İlgili Görüşler

3.1.1. Adâlet ve Eşitliğe Riayet Etmenin Vacip Olduğu Görüşü

Bu görüşü tercih edenlere göre, çocuklar arasında mal paylaşılırken ebeveynlerin meşru bir gerekçe olmadığı sürece adâlete riayet etmesi ve eşit davranması vâcib (*farz*), ayrımcılık yapması da haramdır. Dolayısıyla böyle bir fiili işleyen kişi dini açıdan günahkâr olur. Başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse, İslâm'a göre ebeveynlerin bu konuda adâlet ve eşitliği gözetmesi hukuki bir zorunluluktur (*vâcib*). Bu sebeple, çocuklar arasında adâlete riayet edilmezse, yapılan işlemler hukuki açıdan geçersiz (*bâtıl*) olur ve hiçbir sonuç doğurmaz. Hibe edilen mallar teslim edilmişse bunların iâde edilmesi ya da geri alınması gerekir. Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Mücahid b. Cebr (ö. 103/721), Şa'bî (ö. 104/722), Tâvûs b. Keysan (ö. 106/725), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), İbn Şübrûme (ö. 144/761), İbn Cüreyc (ö. 150/767), İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870) gibi erken dönem müçtehit hukukçuların yanı sıra Hanbelî ve Zahirî mezhebine mensup olan fakihler ile Şevkânî (ö. 1250/1834) bu görüşü benimsemektedir.¹⁸ Bu görüş, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) konuyla ilgili hadislerinde “*Âdil olun, eşit davranın, onu geri al, geri ver, hibenden dön (rücû), bu işleme benden başkasını şahit tut, beni zulmüne şahit tutma ve ben bu zulme şahitlik etmem.*” şeklinde yer alan emir ve nehiy kipindeki ifadelerle dayanmaktadır. Bu görüşü tercih eden fakihler, hadislerde geçen emir kipindeki bu lafızların *vücuba*, nehiy kalıbındakilerin ise *tahrime* (*haram*) delâlet ettiğini düşündükleri için adâlete riayet ederek eşit mal paylaşımının vacip, ayrımcılığın haram, yapılan işlemin ise batıl olduğunu ifade etmektedirler. Çünkü onlara göre çocuklar arasında ayrımcılık yapmak zulümdür ve bu durum akrabalık bağlarına (*sıla-i rahime*) zarar vereceği için böyle bir fiil yasaklanmalıdır. Nitekim Hanbelî fakihlerinden İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) şu ifadeleri bu görüşü savunanların gerekçelerini ortaya koymaktadır:

¹⁸ Buhârî, “Hibe”, 12; Bedruddîn Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Muhammed Mahmud Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 13/202; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 7/544; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379), 5/214; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/112; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/51-52; İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni*, 5/200-201; Buhâtî, *Keşşâfu'l-kanâ*, 4/309-310; İbn Cüzey, *el-Ğavânînü'l-fikhiyye*, 604; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdulgaffar el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 8/95; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, thk. İsmâuddîn es-Sabâbitî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993), 6/10-12; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletühü* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 5/34-35; Ali Bardakoğlu, “Hibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/425.

“[Zikredilen rivayetler] çocuklar arasında ayrımcılık yapmanın haram olduğuna delalet eder. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) bunu zulüm olarak adlandırmış, hibeden dönülmesini emretmiş ve bu işleme şahit olmaktan kaçınmıştır. Zulüm ise haramdır. Bu sebeple [ilgili hadislerde yer alan] emir vücubu gerektirir. Çünkü çocuklardan bir kısmının diğerlerine üstün tutulması, aralarında kin ve düşmanlığa sebep olmasıyla birlikte sila-i rahimin kopmasına yol açar. Bundan dolayı ayrımcılık yapmak yasaklanmıştır.”¹⁹

Malikîler çocuklar arasındaki ayrımcılığın hükmünü, malın tamamının sadece birisine/bazılarına verilip verilmemesine göre değerlendirmektedir. Şayet malın tamamı sadece çocuklardan bir kısmına verilmişse, bu işlem geçerli değildir. Nitekim İbn Rüşd’ün (ö. 595/1198) belirttiğine göre, İmâm Mâlik (ö. 179/795) ilgili hadislerdeki ya sağın (*nehiy*), malın tamamının çocuklardan bazılarına verilmesi durumunda geçerli olduğunu düşünmektedir.²⁰

Hanefîlerden Ebû Yusuf’a (ö. 182/798) göre ayrımcılığın zarar verme maksadıyla yapıp yapılmadığı, verilecek hüküm açısından önemlidir. Muallâ b. Mansûr’dan (ö. 211/826) aktarılan rivayete göre, şayet ayrımcılık diğer çocuklara zarar verme amacı taşıyorsa, babanın hayatta iken çocuklarından bazılarına diğerlerinden fazla mal vermesinde herhangi bir sakınca yoktur. Buna karşın ayrımcılık zarar verme amacı taşıyorsa çocuklar arasında eşitliğin gözetilmesi gerektiği ifade edilmiştir.²¹

Yukarıda ifade edildiği üzere, Hanbelî fakihleri de çocuklar arasında eşitliğin gözetilmesinin vacip olduğunu düşünmektedir. Ancak mezhebin temel kaynaklarına bakıldığında çocuklar arasında ayrımcılık yapıldığında bu işlem den dönülerek verilen malların geri alınması ya da eşitliğin sağlanması gerektiği ifade edilse de, babanın ölmeden önce bu malları geri alıp almamasının farklı değerlendirildiği dikkatleri çekmektedir.²² Hanbelî mezhebinin görüşlerini özet bir şekilde ihtiva eden erken dönem eserlerinden Hırakî’nin (ö. 334/946) *Muhtasar*’ında belirtildiğine göre, kişi eğer çocukları

¹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/52. Hanbelî kaynaklarındaki benzer diğer ifadeler için bk. İbn Müflih, *el-Mübdî’ fi şerhi’l-Mukni*, 5/200; Buhûtî, *Keşşâfu’l-kinâ*, 4/309.

²⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 4/112-113.

²¹ Burhâniüddîn (Burhâniüşşeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *ez-Zahîretü’l-Burhâniyye*, thk. Ebû Ahmed el-Âdilî vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1440/2019), 9/133-137; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1/150; Mecdüddîn el-Üsrûşenî, *Ahkâmü’s-sıgâr*, thk. Mustafa Samîde (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 170; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 5/211; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye*, thk. Şebbîr Ahmed el-Kâsımî (Hindistan: Mektebetü Zekeriyâ Diyobend, 2010), 8/82; 14/462; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1412), 4/444. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, 6/11.

²² Ebû’l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdullah el-Hırakî, *Muhtasaru’l-Hırakî* (Mısır: Dâru’s-Sahâbe, 1413/1993), 82; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/60; İbn Müflih, *el-Mübdî’ fi şerhi’l-Mukni*, 5/201; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma’rifeti’r-râcih mine’l-hilâf ale mezhebi’l-İmâm Ahmed* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1419), 7/140-141; Buhûtî, *Keşşâfu’l-kinâ*, 4/310.

arasında ayrımcılık yaparsa bu malların iadesi emredilir; ancak baba verdiği malları almadan ölürse, hibe edilen mallar verilen kişiye ait olur.²³ Başka bir ifadeyle, babanın yaptığı bu ayrımcılık geri dönülmesi ya da düzeltilmesi gereken bir işlem olsa da kişinin bunları yapmadan ölmesi halinde malın mülkiyeti çocuğa geçer ve varislerin buna itiraz hakkı olmaz.

Çocuklar arasında eşit mal paylaşırmanın vacip, ayrımcılığın ise haram olduğu görüşünü benimseyenlerden Atâ b. Ebû Rebâh, İshâk b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel ve onun görüşlerini benimseyen diğer Hanbelî fakihlerine göre mal paylaşımındaki adâlet, erkek ve kız çocuklarının mirastaki paylarına göredir.²⁴

3.1.2. Adâlet ve Eşitliğe Riayet Etmenin Müstehap Olduğu Görüşü

Hanefî, Şafî ve Malikî fakihlerin de içinde bulunduğu çoğunluğa göre meşru bir gerekçe olmadığı sürece ebeveynlerin hayatta iken çocuklarına mal vermesi durumunda eşit davranması müstehap (*mendup*), ayrımcılık yapması da mekruhtur.²⁵ Bununla birlikte dini açıdan böyle bir fiili işleyen kişinin günahkâr olduğu kabul edilir.²⁶

²³ Hırakî, *Muhtasaru'l-Hırakî*, 82; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 7/228.

²⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/53-54; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 5/211; İbn Müflih, *el-Mübdî' fi Şerhi'l-Muknî'*, 5/199; Merdâvî, *el-İnsâf*, 7/136; Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kınâ'*, 4/311; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 7/228.

²⁵ Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *el-Muhtasar*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Kâhire: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1370), 138; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/24-26; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/55-56; Burhâneddin el-Buhârî, *ez-Zahîretü'l-Burhâniyye*, 9/133-134; Alâüddîn Ebû Bekir el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 6/127; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1/150-151; Mecdüddîn el-Üsrûşenî, *Ahkâmü's-sığâr*, 170; Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, 8/82; 14/462; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 13/202, 204; Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhü Kenzi'd-Dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.), 7/288; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/444; Şafîî, *İhtilâfu'l-hadis*, 10/150-151; Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Müzenî, *el-Muhtasar*, nşr. Muhammed Abdülkadir Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 181-182; Mâverî, *el-Hâvi'l-kebir*, 7/544; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2/333; Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-mühezzebe*, 15/367, 371; Muhammed b. el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/566-567; Muhammed er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, thk. İvaz Kasım Ahmed İvaz (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2005), 5/415; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 7/227-228; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/112; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, 604; Ebû Bekir b. Hasan b. Abdillâh el-Kiştâvî, *Eshelü'l-medârik şerhu İrşâdi's-sâlik fi fikhi'l-İmâmi'l-Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 3/94; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/52; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/11; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 5/34-35. Burada bahsedilen hükümler, babanın sağlığı yerinde iken yaptığı bağışlar için geçerlidir. Zira ölüm hastasının üçüncü şahıslara yaptığı hibe malının üçte biri oranında geçerli iken varislere yaptığı hibe ise diğer mirasçıların onayına bağlıdır.

²⁶ Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Uyünü'l-mesâ'il*, thk. Selâhaddin en-Nâhî (Bağdat: Matbaatü Es'ad, 1386), 1/350; Burhâneddin el-Buhârî, *ez-Zahîretü'l-Burhâniyye*, 9/134; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1/150; Üsrûşenî,

Tâbiîn döneminin önde gelen fakihlerinden Kâdî Şüreyh (ö. 80/699) ile Muhammed b. el-Münkedir (ö. 130/748), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Leys b. Sa'd (ö. 175/791) gibi erken dönem âlimlerin yanı sıra son dönem âlimlerinden Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî (öl. 1176/1762) de bu görüşü benimseyenler arasındadır.²⁷

Çocuklar arasında mal paylaşılırken ayrımcılık yapılması mekruh olarak kabul edilse de yapılan bağış/hibe Hanefî, Şafîî ve Malikî fakihlerine göre hukuken geçerlidir.²⁸ Çünkü bu görüşü savunanlara göre ilgili hadislerde “*Hibenden dön (rûcû), bu işleme benden başkasını şâhit tut.*” biçiminde yer alan ifadeler, bu şekilde yapılan bağışların geçerli (sahih/câiz) olduğunu göstermektedir.²⁹ Zira onlara göre şayet hibe geçersiz olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.v.) rûcû edilmesini istemezdi. Bunun yanı sıra, bir kimse sahip olduğu malların tamamını kendisine varis olmayan yabancı birisine bağışlarsa, hibe işlemi geçerlidir ve bunun geçerli olmadığına dair herhangi bir tartışma yoktur. Böyle bir işlemin geçerli olduğu ittifakla kabul edilince, ebeveynlerin çocukları arasında ayrımcılık yaparak mal vermesi durumundaki tasarrufu da geçerli kabul edilmelidir.³⁰

Ebeveynlerin çocuklarına mal paylaşırken adâlete riayet etmesi ve eşit davranması gerekli olmakla birlikte bu durum hukukî bir zorunluluk oluşturmaz. Bu görüşü benimseyen fakihler, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) konuyla ilgili hadislerinde yer alan emir kipindeki lafızların *nedbe (mendup-müstehap)*, nehiy kalıbındaki ifadelerin ise *kerâhete (mekruh)* delâlet ettiğini düşündükleri için çocuklar arasında adâleti gözetmenin müstehap, ayrımcılığın mekruh, bu şekildeki bir tasarrufun ise -dini açıdan günah olsa da-

Ahkâmü's-sğâr, 170; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 14/465; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7 /288; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/444.

²⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 13/202; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*; 7/227-228; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/52; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık, (Beirut: Dâru'l-Cil, 2005), 2/179.

²⁸ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 138; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/26; Semerkandî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 1/350; Burhâneddin el-Buhârî, *ez-Zahîretü'l-Burhâniyye*, 9/134; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâ'i*, 6/127; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1/150; Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sğâr*, 170; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 8/82; 14/465; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7 /288; Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, 182; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 7/544-545; Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, 2/333; Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-mühhezzeb*, 15/367; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 5/415; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 7/228; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/112; İbn Cüzey, *el-Çavânînü'l-fikhiyye*, 604; Kişnâvî, *Eshelü'l-Medârik*, 3/94; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/52.

²⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/26; Serahsî, *el-Mesûl*, 12/56; Şafîî, *İhtilâfu'l-hadîs*, 10/150-151; Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, 182; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 7/544-545; Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, 2/333; Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-mühhezzeb*, 15/367; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 5/415; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/113; Kişnâvî, *Eshelü'l-medârik*, 3/94.

³⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/113; İbn Cüzey, *el-Çavânînü'l-fikhiyye*, 604; Kişnâvî, *Eshelü'l-Medârik*, 3/94; Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-mühhezzeb*, 15/372.

hukuken geçerli olduğunu belirtmektedirler.³¹ Erken dönem Hanefî fakihlerinden Tahâvî (ö. 321/933), bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Bir adamın başış konusunda çocukları arasında âdil olması gerekir. Ebû Yûsuf’a göre buradaki adâlet, erkek ve kız çocukları arasında eşit davranmakla olur. Biz bu görüşü alıyoruz. İmam Muhammed’e göre ise buradaki adâlet, çocukların mirastaki paylarına göre sağlanır. Şayet kişi bu durumun aksine hareket ederse, o kişi için bunu mekruh olarak görür, yapılan bu işlemi de onun hakkında geçerli kılarız.”³²

Ebeveynlerin çocukları arasında mal paylaşırken adâlete riayet etmesinin gerektiği hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur; ancak buradaki adâletin nasıl olacağı hususu tartışmalıdır. Tahâvî’nin *Muhtasar*’ından yapılan yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile Ebû Yûsuf’un (ö. 182/798) içtihadına göre buradaki adâlet eşitlikle sağlanırken, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’ye (ö. 189/805) göre çocukların mirastaki paylarına göre olmaktadır. Buna göre, ebeveynlerin çocukları arasında erkek-kız ayrımı yapmadan hepsine eşit şekilde mal vererek adâleti sağlaması gerekir. Hanefî mezhebinde iki görüş olsa da, tercih edilen Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf’un içtihadıdır.³³ Bu görüş, aynı zamanda Şafîî ve Malikî fakihlerin de içinde bulunduğu çoğunluğun görüşünü temsil eder.³⁴

Her ne kadar Hanefî kaynaklarında Şeybânî’ye göre çocuklar arasındaki adâletin mirastaki paylarına göre olacağı ifade edilse de onun -İmam Mâlik’ten alarak kendi ilâveleriyle zenginleştirdiği- *el-Muvatta*’ adlı eserinde Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf gibi düştüğü görülmektedir. Nitekim burada babanın başış yaparken çocukları arasında eşit davranması ve birini diğerine tercih etmemesi gerektiği belirtilmektedir.³⁵

³¹ Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-mühezzeb*, 15/371; Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, 3/567; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 7/227-228; Zühaylî, *el-Fıkhü’l-islâmî*, 5/35.

³² Tahâvî, *el-Muhtasar*, 138. Ayrıca bkz. Semerkandî, *Uyûnü’l-mesâ’il*, 1/350; Burhâneddin el-Buhârî, *ez-Zahîretü’l-Burhâniyye*, 9/134; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1/150; Üsrüşenî, *Ahkâmü’s-sıgâr*, 170-171; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye*, 8/82.

³³ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 138. Ayrıca bkz. Semerkandî, *Uyûnü’l-mesâ’il*, 1/350; Burhâneddin el-Buhârî, *ez-Zahîretü’l-Burhâniyye*, 9/134; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1/150; Üsrüşenî, *Ahkâmü’s-sıgâr*, 170-171; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye*, 8/82.

³⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 5/211; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 7/2228; Zühaylî, *el-Fıkhü’l-islâmî*, 5/34.

³⁵ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Muvatta’ü’l-İmâm Mâlik Rivâyetü Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf (Kahire: Lecnetü İhyâi’t-Türâs 1994), 259, 261. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 6/127.

3.1.3. Görüşlerin İttifak Noktası: Meşru Bir Gerekçenin Bulunması Durumunda Eşitlik Şartının Aranmaması

Meşru bir gerekçe olmadığı sürece ebeveynlerin çocukları arasında mal paylaşırken eşit davranması gerektiğini yukarıda belirtmiştik. Genel kural bu şekilde olsa da meşru gerekçelerin bulunması halinde bu kuralın dışına çıkılabileceği fikri hâkimdir. Öyle ki, gerek eşitliğe riayet etmenin vacip olduğunu gerekse müstehap olduğunu benimseyen fakihlerin tamamı, meşru sebeplerin bulunması durumunda eşitlik şartının aranmayacağını ifade etmektedirler.

İslâm hukukçularının neredeyse tamamı, hastalık, yaşlılık, fakirlik, ilimle meşgul olma, dindarlık, ahlak ve fazilet ile borçlu ve engelli olma gibi durumların bulunması halinde çocukların bazılarını diğerlerinden fazla mal verilmesinin mubah olduğu; verilecek mal kişinin hak yoldan çıkmasına, masiyetine ve fesadına sebep olacaksa bu durumda bazılarının tamamen ya da kısmen mahrum bırakılabileceği konusunda ittifak etmişlerdir.³⁶

Hanefiler çocuklar arasındaki mal paylaşımında ayrımcılığın mekruh olduğunu prensip olarak kabul etmekle birlikte, çocukların dini bakımdan eşit olmaları durumunda bu kuralın geçerli olduğunu ifade etmektedirler. Nitekim Ebû Hanîfe'ye göre çocuklar dini açıdan eşit durumdaysa ayrımcılık yapmanın mekruh olduğu, ancak birinin diğerinden daha faziletli/üstün olması durumunda farklı muameleye tabi tutmanın herhangi bir sakıncasının olmadığı, hatta çocuklardan birisinin fasık olması durumunda babanın çocuğu mirastan mahrum ederek malını faydalı işlere sarf etmesinin daha hayırlı olduğu belirtilmektedir. Hanefî fakihlerinden Burhânüşşerîa (ö. 570/1174?) ile İbn Nüceym (ö. 970/1562) bu durumu şöyle anlatmaktadır:

“Bir adam hayatta iken hibe konusunda çocuklarından bir kısmını diğerlerine tercih etmek isterse, Ebû Hanîfe'den rivayet edildiğine göre bu durum şöyle olabilir: Şayet birini diğerine tercih etmesi, çocuğun daha dindar olmasına dayanıyorsa bunda bir sakınca yoktur. Çocuklar din konusunda eşitseler, bu durumda ayrımcılık yapmak mekruhtur. Ancak bazı yerlerde şöyle ifade edilmektedir: Ebû Yûsuf'tan rivayet edildiğine göre, baba bu şekilde davranarak diğer çocuklara zarar vermeyi amaçlamıyorsa, herhangi bir

³⁶ Burhâneddin el-Buhârî, *ez-Zahîretü'l-Burhâniyye*, 9/133; 14/462; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/127; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/288; Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, 8/82; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kunâ'*, 4/311; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/53; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 5/214; Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-mühezzeb*, 15/371; Şeyhîzâde Dama'd Efendi, *Mecmaü'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, thk. Halil İmran el-Mansur (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/358; Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, 3/567; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 5/415; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/11; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 5/35-36; Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mücemme'u'l-Melik Fahd, 2004), 31/295.

sakınca yoktur. Bazı yerlerde de şöyle geçmektedir: Şayet birini diğerine tercih etme, çocuğun daha iyi olmasına dayanıyorsa, bunda bir sakınca yoktur. Fakat iyilikte eşitseler, bu durumda tercih uygun değildir. Şayet çocuğu fasıksa, -daha fazla masiyetine sebep olmamak için- günlük yiyeceğini karşılayacak miktardan fazlasını vermek uygun değildir.”³⁷

“Tercih edilen görüşe göre, hibe konusunda erkek ve kız çocukları arasında eşitliği sağlamak gerekir. Çocuklardan birisi fasıksa ve baba malını hayır işlerine sarf ederek çocuğunu mirastan mahrum etmek istiyorsa, bu durum ona mal bırakmasından daha hayırlıdır. Çünkü böyle bir çocuğa mal vermek masiyete destek olmak anlamına gelir. Şayet çocuk fasıksa günlük azığından fazlasını vermek uygun değildir.”³⁸

Meşru birtakım sebeplerin bulunması durumunda eşitlik şartının aranmayacağı ifade edilse de, bu husus Hanefî mezhebinde tartışmalıdır. Erken dönem Hanefî âlimleri (mütekaddimîn) genel olarak ebeveynlerin hayatta iken çocuklarına mal vermeleri durumunda adâlet ve eşitliğe riayet etmeleri gerektiğini, aksi haldeki tutum ve davranışların mekruh olduğunu, bu konuda çocukların durumlarının üstünlük ve ayrımcılık gerekçesi olarak görülemeyeceğini düşünmektedir. Başka bir ifadeyle, erken dönem Hanefîlerine göre sebeplerin hiçbir önemi yoktur, mal verilirken çocukların hepsine eşit davranmak gerekir. Ancak sonraki Hanefî âlimleri (müteahhirûn) babanın evlatları arasında ayırım yapmasını gerektirecek meşru/şer’î bir gerekçe varsa (fasıklık, günahkârlık, geçim zorluğu gibi) birini diğerine tercih edebileceği ya da farklı muamelede bulunabileceği görüşünü tercih etmişlerdir. Buna göre, babanın meşru bir gerekçesi yoksa sadece erkek olması ya da daha fazla sevmesi gibi sebeplerle birini diğerlerinden üstün tutmaya hakkı yoktur. Mütekaddim ve müteahhir Hanefî âlimleri arasındaki bu görüş farklılığı şu şekilde açıklanmaktadır:

“Şayet baba çocuklarından bir kısmına başta bulunurken bir kısmını mahrum ederse, hüküm açısından (kazâen) bu işlem caizdir. Çünkü bu, kişinin sırf kendi mülkündeki bir tasarrufudur ve hiç kimsenin bunda hakkı yoktur. Ancak meşâyihimizden mütekaddimîne göre böyle bir durumda kişi, adâletli davranmış olmaz; mahrum edilen kişi ister fakih ve muttaki, isterse cahil ve fasık olsun fark etmez. Müteahhir âlimlerine göre ise, edepli ve fakih olanlara verilir fasık ve facir olanlara verilmemesinde hiçbir sakınca yoktur.”³⁹

³⁷ Burhâneddin el-Buhârî, *ez-Zahîretü'l-Burhâniyye*, 9/133. Ayrıca bkz. Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1/150; Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sıgâr*, 170; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 8/82; 14/462; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muh-târ*, 4/444.

³⁸ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/288.

³⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/127. Ayrıca bk. Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 8/82.

Ebeveynlerin çocukları arasında mal paylaşırken farklı muamelede bulunmasını gerektiren meşru gerekçeler elbette yukarıda belirtilenlerle sınırlı değildir. Bunların kapsamı örf, âdet ve dönemin koşullarıyla daha da genişletilebilir. Örneğin günümüz şartlarını dikkate alacak olursak aile nüfusunun sayısı, işsizlik, diğer çocuklara göre maaşın daha düşük olması, tek başına anne ve babanın bakımını üstlenme, babanın mal varlığını çalışarak büyütme ve aile bütçesine diğerlerinden daha fazla katkıda bulunma gibi durumların da buraya dâhil edilmesi mümkündür. Bu durumlara bağlı olarak çocuklardan birine diğerlerinden fazla mal verilebilir; ancak çocukların maddi durumlarının göz önünde bulundurulması, gerekçelerin kendilerine anlatılması ve olabildiğince rızalarının alınması icap eder. Aile içerisinde kırgınlığın oluşmaması için bu şekilde davranmak daha uygundur. Buna karşın çocuğun kâfir, fasık ve bidat ehlinde olup malını bu yollarda harcaması ile babasına karşı isyankâr olması da kendisinin mirastan mahrum edilmesi hususunda meşru bir sebep olarak değerlendirilmektedir.⁴⁰

3.2. Hibe İşleminin Hukuken Varlık Kazanmasında Teslim ve Kabzın Önemi

Aynî akitler grubunda yer alan hibe akdinde mülkiyetin transferi için bağışlanan malın teslim ve kabzı oldukça önemlidir. Çünkü aynî akitlerde sözleşmelerin kurulumunu tamamlayabilmesi, mülkiyetin intikali ve akdin bağlayıcılık kazanabilmesi için bağışlanan malın fiilen kabzedilmiş olması gerekir. Nitekim Hanefî, Şafîî ve Hanbelîlerin de içinde bulunduğu çoğunluk, hibe edilen şeyin teslim ve kabzı gerçekleşmediği sürece akdin hukuken tamamlanmayacağını, dolayısıyla mülkiyetin karşı tarafa geçmediğini düşünmektedir.⁴¹ Buna göre teslim ve kabz gerçekleşmeden önce kişi kazâen yaptığı bağıştan dönebilir ya da taraflardan birisi (*vâhib* ya da *mevhûbun leh*) kabzdan önce ölürse hibe bâtil olur ve bağışlanan malın mülkiyeti karşı tarafa geçmez. Bu görüş, uygulamada Hanefî mezhebini esas alan Osmanlı hukukunda da aynen tatbik edilmiştir. Nitekim fetvâ mecmualarında yer alan şu örnekler bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

⁴⁰ Çalış, "Ebeveyn ve Çocuklar Arasında Maddi Adalet/Eşit Muamele", 134.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/65-66; Kâsânî, *Bedâi'u-sanâi'*, 6/119, 121, 124; Burhâneddin Ali b. Ebî Bekir el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 3/222; Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'li'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1937/1356), 3/48; Osmân b. Alî ez-Zeylâî, *Tebyinül-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313), 5/91; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/285; Şeyhîzâde, *Mecmaü'l-enhur*, 2/353; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/690; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Matbaa-i Tevsi-i Tibaat, 1330), 1/127-128; 2/617-624, 630-632, 648-649; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/41-42; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/334; Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-mühezzeb*, 15/370-371. Ayrıca bk. Bardakoğlu, "Hibe", 17/421-426; Arif Atalay, *İslam Hukukunda Teslim Tesellüm* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 10.

“Zeyd, sıhhatinde mülk menziline nisfını ifraz ve tâyin idüb kızı Hind’e hibe ve teslim ettikten sonra Zeyd fevt oldukça Zeyd’in oğlu Amr hibeyi tutmamağa kadir olur mu? el-Cevâb: Olmaz.”⁴²

“Zeyd, Amr ile ale’l-iştirak malik olup kâbil-i kısmet olmayan bir dükkân, Bekir’in yedinde olup Bekir’in metâıyla meşgul iken Zeyd ol dükkândan hissesini kızı Hind-i kebûreye hibe edip ba’dehu tahliye ve teslim bulunmadan Zeyd fevt olsa sair veresesi ol dükkândan Zeyd’in hissesini mirasa idhâle kâdir olurlar mı? el-Cevab: Olurlar.”⁴³

Bu fetvâların ilkinde teslim ve kabz gerçekleştiği için yapılan hibenin hukuken geçerli olduğu ve kişinin ölümünden sonra varislerin bu mal üzerinde herhangi bir hak iddia edemeyeceği müşahede edilmektedir. Akabinde yer alan diğer fetvâda ise teslim ve kabz gerçekleşmediği için kişinin hayatta iken yaptığı hibe işleminin hukuken tamamlanmadığı, bu yüzden de ölümünden sonra malların varisler tarafından mirasa dâhil edilebileceği anlatılmaktadır. Çünkü kabzdan önce kişinin ölümüyle hibe akdi tamamlanmadığı için bağışlanan malın mülkiyeti varislere intikal etmektedir. Görüldüğü üzere hibe akdinde işlemin hukuken geçerli olmasını ve mülkiyetin transferini sağlayan şey, teslim ve kabzdır. Nasıl ki, alışveriş (bey’) akdinde kabul gerçekleşmeden akit tamamlanmıyorsa, hibe akdinde de teslim ve kabz olmadan akit tamamlanmaz. Nitekim hibe akdinde teslim ve kabz, alışverişteki kabul gibi değerlendirilmektedir.⁴⁴ Anlatılan bu durum Mecelle’nin 837. maddesinde “Hibe îcab ve kabul ile mün’akid ve kabz ile tamam olur.”⁴⁵ biçiminde, 849. maddesinde de “Kable’l-kabz vâhib ölürse, hibe bâtil olur.”⁴⁶ şeklinde kanunlaştırılmıştır.

Teslim ve kabzla ilgili söz edilmesi gereken diğer önemli bir konu da hibe edilen kişinin (mevhûbun leh) çocuk olması durumunda kabzın nasıl gerçekleşeceği. Hibe akdinin tamamlanabilmesi için malın kabzedilmiş olması gerekir, ancak buluş çağına ulaşmayan çocuklar için babanın ya da dedenin yaptıkları hibede kabza ihtiyaç duyulmaz. Çünkü çocuğun üzerinde genel velayeti olan kişinin icâbı ile hibe akdi tamamlanır ve sahih olur. Buna göre baba ya da dede, hibe ettiği malı çocuğun velisi olarak kabzetmiş

⁴² Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 345), 2/520. Ayrıca bk. Şeyhülislam Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezviyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 347), 434-435.

⁴³ Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi, *Netîcetü’l-fetâvâ maa’n-nukûl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 354), 452. Ayrıca bk. Yeni Şehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 327), 456.

⁴⁴ Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, 2/630-632.

⁴⁵ Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, 2/617-624.

⁴⁶ Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, 2/648-649.

olur ve onun buradaki kabzı da çocuğun kabzı yerine geçer.⁴⁷ Osmanlı Şeyhülislamlarından Feyzullah Efendi'nin (ö. 1115/1703) fetvâlarının bir araya getirildiği *Fetâvâ-yı Feyziyye*'deki şu fetvâ, tam olarak bu durumu anlatmaktadır:

“Zeyd sıhhatinde mülk menziline müteveffa oğlunun oğlu olup iyâlinde olan Amr-i sağîre hibe ve i'lâm ve işhâd ettikten sonra Zeyd fevt olsa vereseşi hibeyi tutmamağa kâdir olurlar mı? el-Cevab: Olmazlar.”⁴⁸

“Hind sıhhatinde oğlunun oğlu olup iyâlinde olan Zeyd-i sağîre bir çift altın bileziği ile şu kadar eşyasını hibe ve i'lâm ve işhâd ettikten sonra Hind fevt olsa Hind'in oğlu Amr hibeyi tutmamağa kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz.”⁴⁹

Yukarıda yer alan fetvâ örneklerinde dede ve nine hayatta iken birtakım eşyaları ile evini velâyeti kendisinde bulunan küçük torununa vermiş ve bu işlemi şahitler huzurunda bildirmiştir. Kişinin vefatından sonra varislerin bu hibeyi kabul etmeme gibi bir durumlarının olamayacağı ifade edilmiştir. Çünkü kişinin yaptığı hibe işlemi geçerli olarak tamamlandığı için diğer varislerin bunu geçersiz saymaları ya da kabul etmemeleri mümkün değildir. Zira bu örnekte dede ve ninenin kabulü ile hibe akdi hukuken tamamlanmıştır.

Fetvâ örneklerinin yanı sıra, meselenin Osmanlı hukuk pratiğinde nasıl uygulandığını görebilmek için “şer'îyye/kadı sicilleri” diye bilinen defterlerdeki mahkeme kararlarına bakmak gerekir. Rumeli Sadâreti Mahkemesi 127 numaralı sicil defterinde yer alan dava örneği (1679-1680 yıllarına ait) yukarıda ifade edilen görüşün aynen benimsendiğini teyit etmektedir. İlgili davaya göre, baba hayatta iken küçük çocuğuna bir köle hibe etmiş, ancak babanın vefatından sonra diğer varisler haksız bir şekilde buna el koymuşlardır. Davacı babasının hayatta iken bunu kendisine hibe ve temlik ettiğini, ancak velâyeten kabzedilen bu kölenin babasının ölümünden sonra mirasa dâhil edildiğini ifade ederek şahsına teslim edilmesini talep etmektedir. Davacı babasının köleyi hibe ettikten sonra kendisi adına velâyeten kabzettiğini, hibe edildiği günden sonra da bu kölenin kendisine ait olduğunu (*mülk-i mevhub*) şahitlerle ispat edince hâkim gereğiyle amel edilmesine hükmetmiştir.⁵⁰ Görüldüğü üzere baba çocuğuna verdiği köleyi velisi

⁴⁷ Zeylaî, *Tebyînül-hakâik*, 5/95; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/288; Alâüddîn el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk. Abdülmun'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 562.

⁴⁸ Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye* (Pertevniyal, 347), 434.

⁴⁹ Dürrîzâde, *Netîcetü'l-fetâvâ* (Pertevniyal, 354), 460.

⁵⁰ *Rumeli Sadâreti Mahkemesi 127 Numaralı Sicil*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019), 55/131.

olarak kabzetmiş, bu şekilde geçerli olarak kurulumunu tamamlayan hibe akdinin hukuki bir sonucu olarak da mezkûr kölenin mülkiyeti çocuğa intikal etmiştir.

Örneklerden anlaşılacağı üzere, kural olarak hibe akdi kabz ile kurulumunu tamamlamaktadır. Ancak kabzın hakiki olarak gerçekleşebilmesi için bağışlanan malın (*mevhûb*) hibe eden kişinin malıyla meşgul olmaması gerekir, aksi takdirde yapılan hibe kurulumunu tamamlayamadığı için geçerli (*caiz*) olmaz. Nitekim klasik kaynaklarda da ifade edildiği üzere, hibe edilen malın bağışlayan kişinin mülküyle meşgul olması işlemin tamamlanmasına engel olur.⁵¹ Genel kural böyle olmakla birlikte baliğ olmayan bir çocuğa babanın kendi eşyası ile meşgul olan malını hibe etmesi, bu kuralın istisnalarındandır. Aslında kabza elverişli olmadığı için yapılan bu hibenin geçerli olmaması gerekir; ancak genel kurala aykırı olarak babanın bu durumdaki hibesinin istihsânen geçerli olduğu görüşü benimsenmiştir.⁵² Fetvâ mecmualarındaki şu örnekler, somut bir şekilde bu durumu ortaya koymaktadır:

“Zeyd, oğlu Amr-ı kebîr ile mean sakin olduğu menzili kendi metâyile meşgul iken Amr’a hibe idüb ba’dehu tahliye ve teslim bulunmadan Zeyd fevt olsa hibe-i merkûme bâtila olur mu? el-Cevâb: Olur.”⁵³

“Zeyd, sıhhatinde mülk menzilinini kendi metâyile meşgul iken sağır oğlu Amr’a hibe ve işhad ettikten sonra fevt olsa sair verese menzili mîrâsa idhâle kadir olur mu? el-Cevâb: Olmazlar.”⁵⁴

Yukarıdaki fetvâların ilkinde görüldüğü üzere, bir baba içinde eşyalarının bulunduğu evini yetişkin oğluna hibe etmiş, fakat daha sonra evi teslim etme imkânı bulamadan ölmüştür. Bu fetvâda, baba tahliye ve teslim (*kabz*) gerçekleşmeden önce vefat ettiği için yapılan hibe akdinin batıl olduğu ifade edilmiştir. Çünkü bağışlanan malın başka bir şeyle meşgul olması sebebiyle kabz gerçekleşmemiş, bu yüzden de hibe işlemi hukuken varlık kazanamamıştır. İkinci fetvâda ise, bir baba sağlığı yerinde iken içinde eşyalarının bulunduğu evini şahitlerin huzurunda küçük oğluna hibe etmiştir. Bu fetvâyâ göre, bağışlanan malın daha sonra varisler tarafından mirasa dâhil edilememesi, yapılan

⁵¹ Burhânüddîn (Burhânüşşerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1424), 6/241; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/125; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420), 10/175; İbnü'ş-Şihne, *Lisânü'l-hükkâm fi ma'rifeti'l-ahkâm* (Kahire: Matbaatü'l-Bâbî el-Halebî, 1393/1973), 1/371; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/218; Şeyhîzâde, *Mecmaü'l-enhur*, 2/354.

⁵² Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/251-252; Aynî, *el-Binâye*, 10/177, 209; İbnü'ş-Şihne, *Lisânü'l-hükkâm*, 1/371; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/288; Şeyhîzâde, *Mecmaü'l-enhur*, 2/354.

⁵³ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Pertevniyal, 345), 2/527.

⁵⁴ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Pertevniyal, 345), 2/527.

hibenin geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. Aslında genel kurala göre bu hibenin hukuken geçerli olmaması gerekir. Çünkü baba, her ne kadar burada verdiği malı velâyeten küçük çocuğu adına kabzetmiş gibi görünse de bağışlanan mal kendisinin eşyasıyla meşgul olduğu için kabza elverişli değildir. Ancak genel kuralın aksine “*babanın içerisinde eşyalarının bulunduğu bir malını küçük çocuğuna devretmesi*” durumundaki hibesi geçerli kabul edildiği için bağışlanan malın mülkiyeti çocuğa intikal etmektedir. Hibe edilen mal, artık çocuğa ait olduğu için de vârislerin bu mala karışma ve sonrasında bunu mirasa dâhil ettirme hakları yoktur.

3.3. Ebeveynlerin Ayrımcılık Yaparak Mal Paylaştırması Durumundaki Tasarrufun Yargı Yoluyla Sınırlandırılıp Sınırlandırılmayacağı

Ebeveynlerin hayatta iken yapmış olduğu malî tasarruflar ile çocukları arasında farklı muamelede bulunarak mal paylaşırması durumundaki hibelerin yargı yoluyla sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağına cevap verebilmek için öncelikle insanın kendi malı üzerindeki tasarruf yetkisinin ve bunun sınırlarının izah edilmesi gerekmektedir.

Malum olduğu üzere mülkiyet hakkı, eşya üzerinde kişiye tam hâkimiyet sağlayan ve en geniş yetkiler veren aynî bir haktır. İnsanlar, bu hakkın bir gereği olarak sahip olduğu eşyayı dilediği gibi kullanma, yararlanma ve tasarruf etme hakkına sahiptir.⁵⁵ Edâ ehliyetine sahip olan ebeveynler, malının tamamını yabancı birisine bağışlayabileceği gibi çocukları arasında dilediği gibi paylaşırabilir ve yapmış olduğu bu tasarruflar da kazâen geçerlidir. Çünkü yapılan hibe, kişinin kendi mülkündeki tasarrufudur ve aynî bir hak olması hasebiyle hiç kimsenin buna karışma hakkı yoktur. Hanefî fakihlerinden Kâsânî'nin (ö. 587/1191) şu ifadeleri bu durumu açıkça belirtmektedir:

“Şayet baba çocuklarından bir kısmına bağışta bulunurken bir kısmını mahrum ederse, kazâen bu işlem caizdir. Çünkü bu, kişinin sırf kendi mülkündeki bir tasarrufudur ve hiç kimsenin bunda hakkı yoktur.”⁵⁶

Çocuklardan bir kısmına mal verilirken diğerlerinin mahrum edilmesiyle sonuçlanan hibe işleminin -dini açıdan uygun olmasa da- hukuki açıdan geçerli kabul edilmesi, özelde Hanefîlerin genelde ise fakihlerin çoğunun mülkiyet hakkını sınırsız aynî bir hak olarak görmesiyle alakalıdır. Kâsânî'nin yukarıdaki ifadeleri, tam olarak bu düşünceyi yansıtmaktadır. Osmanlı Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin (ö. 1103/1692) fetvâlarının derlendiği *Fetâvâ-yı Ali Efendi* adlı eserdeki şu fetvâ örneği, Osmanlı hukukunda da bu görüşün aynen benimsendiğini göstermektedir:

⁵⁵ Bülent Tahiroğlu-Belgin Erdoğan, *Roma Hukuku Dersleri* (İstanbul: Der Yayınları 2012), 130.

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 6/127.

“Zeyd, sıhhatinde yedinde olan cümle emlâk-i ma'lûmesini sağır oğlu Amr'a hibe ve işhâd ettikten sonra Zeyd fevt olup oğlu Amr'ı ve âhar oğlu Bekir'i terk eylese Bekir hibeyi tut-mamağa kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz.”⁵⁷

Bu fetvâda görüldüğü üzere, bir kimse sağlığı yerinde iken mal varlığının tamamını şahitlerin huzurunda çocuklarından birine hibe ederken diğerine hiçbir şey vermemiş ve sonrasında vefat etmiştir. Bu örnekte babanın hayatta iken çocuğuna yaptığı bu şekildeki bir hibenin geçerli olduğu, vefatından sonra da diğer çocuğun itiraz ve bunu kabul etmeme gibi bir hakkının olmadığı ifade edilmektedir. Örnekte kişinin yapmış olduğu hibe işleminin -dini açıdan uygun olmasa da- hukuken geçerli kabul edildiği görülmektedir. Nitekim fetvânın hemen akabinde yer alan nakilde malın tamamının çocuklardan birine verilmesi durumunda kişinin günahkâr olsa da yapılan hibenin kazâen geçerli olduğu bilgisi aktarılmaktadır.⁵⁸

Bu durum, insanların kendi mülklerindeki tasarruflarına olabildiğince müdahale etmeyen ve ferdi koruyan özgürlükçü bir mülkiyet anlayışının benimsendiğini göstermektedir. Yukarıdaki fetvâ örneğine ilaveten aşağıda yer alan dava örnekleri de Osmanlı hukuk pratiğinde bu anlayışın uygulanarak devam ettiğini teyit etmektedir. Balat Mahkemesi 2 numaralı sicil defterindeki kayıta (1563 yılına ait) kişinin başkasına yaptığı hibeyle ilgili bir dava örneği yer almaktadır. Sicil kaydından anlaşıldığına göre, kişi sağlığı yerinde iken evini birisine bağışlamış ve hayatta iken bunu teslim etmiştir. Mahkemeye intikal eden olayda, teslim ve kabzla gerçekleşen hibenin varlığı, şahitlerin ifadeleriyle tasdik edilmiştir. Hibe işleminin geçerliliği ve malın hibe edilen kişinin mülk ve tasarrufunda olduğu yargı önünde ispat edilince kişinin vefatından sonra diğer varislerin bu mal üzerinde hiçbir hakkının olmadığı ifade edilmiştir.⁵⁹

Bab Mahkemesi 151 numaralı sicil defterinde yer alan başka bir dava örneğinde (1731 yılına ait) ise, kişinin hayatta iken çocuklarından birine verdiği bir değirmenin mülkiyeti ve bunun tasarrufuyla ilgili durum kaydedilmektedir. Bu davada, Mahmut adlı kişi, sahip olduğu değirmeni sağlığı yerinde iken çocuklarından Hasan'a hibe ederek teslim etmiş; ancak vefatından sonra çocuklarından İsmail değirmenin kendilerine babalarından miras kaldığını ve kardeşi Hasan'ın yirmi yıldır haksız bir şekilde bunu kullandığını iddia ederek hissesine düşen payın teslim edilmesini talep etmiştir. Sicil defterindeki diğer kayıtlardan anlaşıldığına göre, Mahmut'un diğer çocuklarından İsmail de Hasan'a dava açmıştır. Bunun üzerine Hasan, değirmenin yirmi sene önce

⁵⁷ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Pertevniyal, 345), 2/532.

⁵⁸ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Pertevniyal, 345), 2/532.

⁵⁹ *İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 2 Numaralı Sicil*, haz. Mehmet Akman (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 11/106-107

babası tarafından kendisine hibe edilerek teslim ve tesellümünün gerçekleştiğini beyan etmiş; ancak kardeşleri bunu inkâr edince iddiasını mahkeme huzurunda şahitlerle ispat etmiştir. Olayda babanın kendisine ait olan bu değirmeni sağlıklı yerinde iken hibe ettiği, dolayısıyla bunun mülk ve tasarrufunun Hasan'a ait olduğu yargı önünde ispat edilince, hâkim gereğiyle amel edilmesine ve ilgili şahısların davadan menedilmesine dair hüküm vermiştir.⁶⁰

Yukarıdaki dava örneklerinde de görüldüğü üzere, insan mülkiyet hakkının bir gereği olarak sahip olduğu eşya üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir. Malını yabancı birisine bağışlayabileceği gibi çocukları arasında dilediği şekilde de paylaşabilir. Çocuklar arasında mal paylaşılırken ayrımcılık yapılması dinen uygun olmamakla birlikte Hanefî, Şafî ve Malikî fakihlerin de içinde bulunduğu çoğunluğa göre kişinin sağlıklı yerinde iken yaptığı hibe işlemlerinde teslim ve kabz gerçekleşmişse, hukuken bu işlemler geçerli kabul edilmektedir. Bu yüzden, kişinin vefatından önce de sonra da hiç kimsenin itiraz etme hakkı yoktur. Hibe işlemi, kişinin kendi mülkündeki bir tasarrufu olduğu için de bunun yargı yoluyla sınırlandırılması doğru bir yaklaşım değildir. Zira bu durum özel mülkiyete müdahale anlamına gelir. Ancak Hanbelî fakihleri, çocuklar arasında ayrımcılık yapılarak gerçekleştirilen hibe işleminin yargı yoluyla sınırlandırılmasını, babanın hayatta olup olmamasına göre farklı değerlendirmektedir. Eğer baba hayatta ise, hibeden dönülerek verilen malların iade edilmesi ya da bu konuda eşitliğin sağlanması gerektiği emredilir. Buna karşın, baba verdiği malları geri almadan ya da eşitliği sağlamadan ölürse, verilen malların mülkiyeti çocuğa ait olarak hibe geçerlilik kazanır ve artık bu malda varislerin itiraz hakkı olmaz.⁶¹ Bu durumda Hanbelîlere göre babanın ayrımcılık yaptığı hibe işlemi, kendisinin vefatından önce yargı yoluyla sınırlandırılabilirken, vefatından sonra sınırlandırılmaz.

İslâm hukukunda mülkiyet hakkının mutlak olmadığı, kişinin mülkündeki tasarruf yetkisinin “başkasına zarar vermeme” şartıyla kayıtlı olduğu ve insanların maslahatı gereği başkasına zarar veren bir tasarrufun sınırlandırılacağı fikri genel olarak doğrudur, ancak belirtilen durumun bu meseleye kıyas edilmesi doğru değildir. Çünkü klasik kaynaklardaki örneklerin neredeyse tamamında görüldüğü üzere, kişinin kendi mülkündeki tasarruf yetkisinin kısıtlanması, daha ziyade özel mülkünde gerçekleştirdiği hukuka aykırı bir fiilin (ateş yakma, kuyu kazma, sulama, bina yapımı ve yıkımı vb.) yol açtığı zararlı hallerde (*dolaylı itlaf*) karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle kişinin mubah alandaki tasarruf yetkisine getirilen sınırlama, ancak kendi mülkünde yaptığı

⁶⁰ *İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 151 Numaralı Sicil*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019), 66/271, 315.

⁶¹ *Hırakî, Muhtasarı'l-Hırakî*, 82; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 7/228.

kusurlu ve ihmalkâr davranışların bir zarara yol açması durumunda gündeme gelir.⁶² Örneğin bir kimse kendi arazisini sularken ihmalkâr veya kusurlu davranır, sonrasında buradan taşan su başkasının arazisine geçerek zarara sebep olursa, bu durumda sulayan kişi meydana gelen zararı tazmin etmekle yükümlü olur.⁶³

Edâ ehliyetine sahip olan bir kişinin kendi mülkünde yaptığı hibe ya da satışın hukuka aykırı ve kusurlu bir davranış olmadığı, bunların mahiyeti itibariyle bir devir işlemi olduğu aşikârdır. Geçerlilik açısından hibenin hangi amaç ve gayeyle yapıldığının da bir önemi yoktur. Adâlet ve eşitliğin gözetilmediği durumlarda çocuklar haksızlığa uğramış olabilir, ancak bu gerekçeye dayanarak kişinin mülkündeki bu tür tasarruflarına ölümünden sonra kısıtlama ya da düzenleme getirilemez. Zira İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre diyâneten caiz olmasa da, yapılan bu işlemler hukuken geçerli kabul edilmektedir. Bu sebeple akıl sağlığı yerinde olan kişinin böyle bir tasarrufuna ölmeden önce de sonra da hiç kimsenin itiraz etme hakkı yoktur.

Diğer taraftan ölüm hadisesinin olmadığı bir ortamda miras hukuku ile varislerden söz edilemeyeceği için bu durumun varisler hakkında zarar olarak nitelendirilmesi de makul değildir. Yapılan hibe, miras hukukunu etkileyen bir işlem olsa da kişi çocuklarına ya da başkalarına mal bağışlarken kendi aynı haklarını kullanmaktadır. Dolayısıyla bu durum mubah alandaki tasarrufları kısıtlayan zararlı bir eylem olarak değerlendirilemez. Başkalarına zarar vermediği sürece herkes kendi mal varlığında da dilediği gibi hareket edebilir. Hibe işlemi, kişinin kendi mülkündeki bir tasarrufu olduğu için de bunun yargı yoluyla sınırlandırılması doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim yukarıdaki fetvâ örnekleri ile sicil kayıtları da adâletin gözetilmediği durumlardaki hibe işleminin geçerli olduğunu ve bunların kazâen sınırlandırılmayacağını ortaya koymaktadır.

4. Günümüz Hukukuna Göre Çocuklar Arasındaki Mal Paylaşımı

Çocuklar, insanın yasal mirasçıları olup bu kişilerin alacağı miktar (*yasal pay*) ilgili kanunlarda belirtilmiş ve belirli oranlarda koruma altına alınmıştır. Kişinin tasarrufunu kısıtlayan ve hukuk tarafından korunan bu oranlar günümüz hukukunda “saklı pay” olarak ifade edilir. Türk Medeni Hukuku’na göre miras bırakacak olan kişi, hiçbir

⁶² Ayrıntılı bilgi için bk. Kamil Yelek, *Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 32-51; 174-208.

⁶³ Normal şartlarda herkes kendi mal varlığında dilediği gibi hareket edebilir, hiç kimsenin mubah alandaki böyle bir tasarrufa müdahale etme hakkı yoktur. Ancak kişinin kendi mal varlığındaki eylemleri bir başkasının zararına yol açıyorsa, oluşan zararı tazmin eder. Dolayısıyla kişinin özel mülkünde dilediği gibi tasarruf edebilmesi, bir başkasına zarar vermeme şartıyla sınırlıdır.

şekilde bu oranları aşacak tasarruflarda bulunamaz.⁶⁴ Aksi takdirde saklı payı ihlal edilen çocuklar, babalarının ölümünden sonra tenkis (*indirim*) ya da iptal davası açabilirler. Görüldüğü üzere bu tür davaların açılabilmesi, ancak insanların yasal miras paylarına bir tecavüz olması halinde mümkün olmaktadır.

Daha önce de ifade edildiği üzere, ebeveynlerin çocuklarından veya torunlarından bir kısmına diğerlerinden fazla ya da eksik şekilde mal vermesi, günümüzde oldukça sık karşılaşılan problemlerden birisidir. İnsanların hayatta iken tapuda bağış olarak göstermek suretiyle veya göstermelik (*muvazaa*) bir satışla mallarını alt soyundan (çocuk ve torunlar) birine devretmesi, bu problemin günümüzdeki yansımalarıdır.

İnsanlar, miras hakkının ihlali olduğunu düşünerek devir işlemini hemen durdurmak veya bu gibi tasarrufları derhal iptal ettirmek istemektedirler. Ancak kişi hayatta iken dava açılarak bu işlemlerin sınırlandırılması ya da iptal ettirilmesi mümkün değildir. Çünkü yapılan işlemler, mahiyeti itibariyle kişinin kendi mülkünde gerçekleştirdiği bir tasarruf olduğu için kimsenin buna karışma hakkı yoktur. Zira mülkiyet hakkı, sınırsız aynı hak olması hasebiyle insana sahip olduğu eşya üzerinde dilediği gibi tasarruf etme yetkisini sağlar. Bu yüzden günümüz hukukuna göre ebeveynler hayatta iken kanunen herhangi bir şey yapılamaz.

Genel kural böyle olmakla birlikte kişinin sağlığında iken kendi mülkünde yaptığı tasarruflar varislerin saklı payını aşacak şekilde ise, günümüz hukukuna göre ebeveynlerin ölümünden sonra dava açılabilir. Varisler kişinin vefatından sonra murisin hayatta iken göstermelik bir satışla mallarını alt soyundan birine devretmesi (*muris muvazaası*) durumunda “*muvazaa davası*” ya da mirastaki paylarının ihlal edildiği gerekçesiyle “*tenkis davası*” açabilirler. Görüldüğü üzere, günümüz hukukuna göre kişinin hayatta iken yaptığı bu işlemlerin sınırlandırılması ya da iptal ettirilmesi ancak ölümden sonra açılacak bir dava ile mümkündür.

Günümüz hukukunda *muvazaa* ve *tenkis* adı verilen bu davalar, insanların mirastan mal kaçırma işlemlerine karşı oldukça etkili ve mal sahibinin hayatta iken yaptığı satış veya bağışların kanuni sınırlar içine çekilmesi için başvuru olan bir dava türüdür. Bu kısa girişten sonra şimdi muris muvazaası ile muvazaa ve tenkis konularına geçebiliriz.

⁶⁴ Kişinin hayatta iken çocuklarına yaptığı vasiyet, bağış veya satış gibi işlemler ancak yasal payın yarısına kadar geçerli olur. Zira çocukların mirastaki yasal paylarının yarısı, saklı pay olarak kabul edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. *TMK*, “Madde 506”.

4.1. Muris Muvazaası ve Muvazaa Davası

Tarafların üçüncü şahısları aldatmak amacıyla göstermelik bir sözleşme yapmak için kendi aralarında yaptıkları anlaşmaya hukuk literatüründe “*muvaaza*” denir.⁶⁵ Muris muvazaası da bir kimsenin kısmen ya da tamamen mirasçılarını mahrum bırakmak ya da başka bir ifadeyle mirastan mal kaçırmak amacıyla yaptığı bağışları (*karşılıksız kazandırmalar*) satış karşılığında devretmiş gibi göstermesidir.⁶⁶ İnsanların varislerine bağışlamak istediği malları, resmi ama göstermelik bir satışla devretmesi muris muvazaasına örnek olarak verilebilir. Kişinin hayatta iken yaptığı böyle bir tasarruf ile asıl amacını gizleyerek hak sahipleri olan diğer varisleri mirastan mahrum bırakmaktadır. Bu tür satışlardaki asıl amaç, yapılan işlemi gizlemek ve daha sonra varislerin paylarını almak için dava açmalarını engellemektir. Dış görünüşü itibariyle hukuken geçerli görünen bu işlem, tarafların gerçek iradelerini yansıtmadığı gibi hüküm ve sonuç açısından da herhangi bir şey ifade etmemektedir. Çünkü muvazaalı işlemlerde tarafların ortaya koyduğu irade, onların gerçek iradelerini değil, dışa vuran iradelerini yansıtmaktadır. Tarafların aralarındaki gizli işlemler ise, onların gerçek maksatlarını ve sözleşmenin asıl amacını ortaya koymaktadır. Böyle bir durumda kişi hayatta iken bağışlamak istediği malları, satış sözleşmesinin arkasına gizleyerek varislerini aldatmaktadır. İspat edilmesi halinde gerek görünüşteki satış işlemi gerekse tarafların kendi aralarında gizli olarak yaptıkları anlaşma geçersiz olur.⁶⁷ Görüldüğü üzere muris muvazaasından söz edebilmek için yapılan işlemin aldatma amacıyla yapılmış olması gerekir, aksi takdirde mirastan mal kaçırma davası açılmaz.

İnsanların sağlığında iken mallarını dilediği kişilere satması, otomatik olarak muvazaa davasına sebep teşkil etmez. Muvazaadan bahsedebilmek için buna işaret eden

⁶⁵ Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2020), 395; Kemal Oğuzman-Turgut Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2016), 1/127; Safa Reisoğlu, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (İstanbul: Beta Yayınevi, 2012), 105; Ali İhsan Özüğür, *Açıklamalı-İçtihatlı Tenkis, Mirasta Denkleştirme ve Muvazaa Davaları* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2015), 459; İhsan Özmen - Eraslan Özkaya, *Muvazaa Davaları* (Ankara: Adalet Yayıncılık, 1993), 4

⁶⁶ Dural - Öz, *Miras Hukuku*, 262; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 365; Canan Ruhi - Ahmet Cemal Ruhi, *Muris Muvazaası* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2017), 231; Erhan Günay, *Mirastan Mal Kaçırma* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 25; Özüğür, *Mirasta Denkleştirme ve Muvazaa Davaları*, 523; Eraslan Özkaya, *İnançlı İşlem ve Muvazaa Davaları* (Ankara Seçkin Yayınları, 2017), 405; Özmen - Özkaya, *Muvazaa Davaları*, 165; Selin Sert Sütçü, *Mirasbırakanın Muvazaalı Hukuki İşlemleri ve Sonuçları* (Ankara Seçkin Yayınları, 2018), 63; Özgür Güvenç, *Taşınmazların İnançlı İşleme Devri* (Ankara: Yetkin Yayınevi, 2014), 142; Kürşat Nuri Turanboy, *Mirasbırakanın Denkleştirme ve Tenkise Bağlı Sağlararası Hukuki İşlemleri* (Ankara: Yetkin Yayınevi, 2010), 103.

⁶⁷ Feyzi Necmeddin Fezyioğlu, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1976), 188; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 403; Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1/136;

birtakım hallerin bulunması gerekir. Yapılan satışın aile içinde olması, ücretin düşük tutulması, alan kişinin ekonomik durumunun satışa elverişli olmaması, satış bedelinin banka yerine elden yapılması, malı alan kardeşin baba tarafından kayırılması ya da babanın ölümüne yakın bir zamanda bu tasarrufun gerçekleştirilmesi gibi durumlar, yapılan işlemin anlaşmalı/göstermelik bir satış olduğunu gösteren karinelere dendir.⁶⁸

Toplumda gerçekleştirilen bazı devir işlemleri incelendiğinde genellikle bunların göstermelik bir satış olduğu görülmektedir. Anne ya da babanın taşınmaz (gayrimenkul) mallarını yasal mirasçılardan birine satması bunlardan biridir. Uygulamada sıkça karşılaşılan diğer muvazaahalleri de genel olarak şöyledir:

Bir babanın taşınmaz mallarını;

- a. Önceki evliliğinden olan çocuklarına,
- b. veya ikinci evliliğinden olan eşine ya da onun çocuklarına,
- c. veyahut kız çocuklarından kaçırarak sadece erkek çocuklarına,
- ç. ya da ikinci eşine devretmesi/satması.⁶⁹

Yukarıda belirtilen durumlarda mirastan mal kaçırma diye tabir edilen muvazaahallerinden bahsedilebilir. Bu tip olaylar incelendiğinde genellikle muris muvazaasıyla karşılaşılmaktadır. Nitekim günümüzde insanlar çoğunlukla “*babam mallarını kardeşime satmış, ikinci eşine satmış, ilk eşinden olma çocuklarına satmış, ikinci eşinden olma çocuklarına satmış*” gibi ifadelerle başvurularını gerçekleştirerek dava açmaktadırlar. Şayet taraflar arasında böyle bir devir işlemi varsa, bu durumda muris muvazaasına dayanarak tapu iptal ve tescil davası açmak mümkündür. Mirasçı sıfatına sahip olan kişiler haklarının çiğnendiğini düşünüyorsa, satış yoluyla malı devralan kişi hayatta ise bizzat kendisine, öldüyse de mirasçılara dava açabilirler.⁷⁰ Ancak bu davanın açılabilmesi için miras bırakanın ölmüş olması gerekir, yani kişi hayatta iken böyle bir dava açılmaz. Zira mirasçı sıfatına sahip olmak, kişinin ölümünden sonra gerçekleşeceği için dava açma hakkı murisin ölümüyle doğmaktadır.

⁶⁸ Öztürk Aydın, *Muris Muvazaası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 73-78; Sıdika Sena Ayhan, *Taşınmaz Mülkiyetinin Naklinde Muris Muvazaası* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 93-96; Onur İnci, *Yargıtay Uygulamasında Muris Muvazaası*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 46-51.

⁶⁹ Aydın, *Muris Muvazaası*, 73-78; Ayhan, *Muris Muvazaası*, 93-96.

⁷⁰ Aydın, *Muris Muvazaası*, 211-245.

Miras bırakan öldükten sonra açılan muvazaa davalarında zaman aşımı ve hak düşürücü bir süre yoktur.⁷¹ Devir işleminin mirastan mal kaçırma amacıyla yapıldığı yargı önünde ispatlanınca dış görünüşü itibariyle satılan ama gerçekte bağışlanan ilgili taşınmazın tapu kaydı iptal edilerek yasal mirasçılar adına tescili yapılır.⁷²

Muris muvazaası ile tenkis taleplerinin tek bir davada birleştirilerek açılması daha uygundur. Çünkü sadece muvazaa talebinde bulunulur, fakat böyle bir durumun olmadığı ortaya çıkarsa dava düşer. Ancak her iki dava birlikte açılırsa, muvazaa davasının düşmesi halinde tenkis olarak davanın devam etmesi mümkündür. Bunun için “muvazaa nedenine dayalı olarak tapunun iptal ve tesciline, muvazaa olmadığı takdirde ise tenkis davası olarak devamına” şeklinde bir başvuru ile dava açılabilir.

4.2. Tenkis Davası

İnsanlar, hayatta iken yaptığı ya da vasiyetname ile yapılmasını istediği birtakım devir işlemleriyle (hibe ve satış gibi) çocuklarının mirastaki yasal paylarını aşacak tasarruflarda bulunmuş olabilirler. Ancak çocuklar, kişinin yasal mirasçıları olduğu için onların alacağı miktar (*yasal pay*) ilgili kanunlarda belirtilmiş ve bu oranın yarısına kadar olan kısım hukuk tarafından koruma altına alınmıştır.⁷³ Hukuk tarafından muhafaza edilen bu oranlar günümüz miras hukukunda saklı pay (*mahfuz hisse*) olarak ifade edilmektedir.

Anlaşıldığı üzere kişinin sağlığında iken yaptığı tasarruflar (vasiyet, bağış veya satışlar), ancak yasal payın yarısına kadar geçerli olmaktadır. Dolayısıyla ebeveynler bu oranı aşacak şekilde tasarruflarda bulunamaz. Aksi takdirde, çocuklar murisin ölümünden sonra dava açarak ihlal edilen paylarını alabilirler.⁷⁴ Açılan dava sonucunda çocukların mirastaki yasal paylarını aşan tasarruflar -yapılan haksızlık oranında- azaltılarak/indirilerek saklı payı ihlal edilen kişilere iade edilir. Varislerin yasal paylarını aşan bu tasarrufların indirimine tabi tutularak yasal sınırlar içerisine çekilmesi talebi ile açılan davalara günümüz hukukunda *tenkis* adı verilmektedir.

⁷¹ Gökhan Antalya, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2019), 1/351; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 403; Özüğür, *Mirasta Denkleştirme ve Muvazaa Davaları*, 474; Özkaya, *Muvazaa Davaları*, 191;

⁷² Örnek için bk. Aydın, *Muris Muvazaası*, 200.

⁷³ TMK, “Madde 506”. Ayrıca bk. Necati İyidinç, *Türk Miras Hukukunda Mirasbırakan Tarafından Yapılan Sağlararası Kazandırmaların Tenkisi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 5-6.

⁷⁴ TMK, “Madde 560”. Ayrıca bk. Dural - Öz, *Miras Hukuku*, 275; Öztan, *Miras Hukuku*, 113; Nar, *Türk Miras Hukukunda Tenkis*, 14; Başara, “Ölüme Bağlı Tasarrufların Tenkisi ve Tenkis Davası”, 369, 388.

Türk Medeni Kanunu'nun (TMK) 560. maddesinde görüldüğü üzere, tenkis davası, paylarını tam olarak alamayan mahfuz hisseli mirasçılarının (çocuklar, anne, baba ve eş), saklı payı ihlal eden bağışlamaları alan diğer varislere karşı açtıkları bir dava türüdür.⁷⁵ Dolayısıyla tenkis davasını açma hakkı, kural olarak saklı paylı mirasçılara aittir. Ancak murisin ölümü esnasında bu sıfatın saklı paylı varislerde bulunuyor olması gerekmektedir.

Muvazaa davalarında olduğu gibi kişi hayatta iken tenkis davası açılmaz.⁷⁶ Çünkü insanların kendi malvarlığında dilediği gibi tasarruf hakkı etme bulunduğu için kişinin aklı melekeleri yerinde olduğu sürece sağlığında herhangi bir şey yapılamaz. Bu sebeple, saklı payı ihlal edilen çocuklar, ancak ebeveynlerinin ölümünden sonra tenkis talebinde bulunabilirler.

Muvazaa davasında daha önce yapılan işlemin iptali, tenkis davasında ise ihlal edilerek fazla alınan payın geri iadesi talep edilir. Bu sebeple tenkis davaları açılırken tapu iptali ve tescili şeklinde açılmaz. Çünkü tenkiste fazla alınanın geri iadesi talep edildiği için burada bir iptal söz konusu değildir. Örneğin baba sağlığında iken üç evinden birini satarak oğluna verir, daha sonra oğlu da bununla bir daire alırsa, yapılan bu işlem muvazaa değil tenkis talebi doğurur.

Tenkis işlemi saklı paylar tamamlanuncaya kadar ölüme bağlı tasarruflar ve sağlararası kazandırmalar arasından yapılmaktadır. Bu işlemde önce ölüme bağlı tasarruflar (vasiyetname) sonra da en yeni tarihlisinden eskiye doğru murisin yaptığı tasarruflar, mahfuz hisseler tamamlanana kadar tenkise tabi tutulur.⁷⁷ Görüldüğü üzere tenkis davalarında varislerin yasal paylarını aşan tasarruflar indirim tabi tutularak yasal sınırlar içerisine çekilmektedir. Ancak kişinin sağlığında iken yaptığı bağışlamaların hepsinin tenkisi istenemez. Çünkü bu şekilde kişilerin mal varlığı üzerindeki tasarrufları büyük ölçüde sınırlanacağı ve bu durum özel mülkiyete müdahale anlamına geleceği için hangi tür bağışlamaların tenkise tabi olacağı açıkça kanunda belirtilmiştir. TMK'nın 565. maddesinde ifade edildiği üzere aşağıda belirtilen karşılıksız kazandırmalar tenkise tâbi tutulmaktadır:⁷⁸

“1. Miras bırakanın, mirasçılık sıfatını kaybeden yasal mirasçıya miras payına mahsuben yapmış olduğu sağlararası kazandırmalar, geri verilmemek kaydıyla altsoyuna

⁷⁵ TMK, “Madde 560”. Ayrıca bk. Başara, “Ölüme Bağlı Tasarrufların Tenkisi ve Tenkis Davası”, 393-380.

⁷⁶ İyidinc, *Sağlararası Kazandırmaların Tenkisi*, 77; Başara, “Ölüme Bağlı Tasarrufların Tenkisi ve Tenkis Davası”, 367.

⁷⁷ TMK, “Madde 570”.

⁷⁸ TMK, “Madde 565”.

*malvarlığı devri veya borçtan kurtarma yoluyla yaptığı kazandırmalar ya da alışılmışın dışında verilen çeyiz ve kuruluş sermayesi,*⁷⁹

2. *Miras haklarının ölümden önce tasfiyesi maksadıyla yapılan kazandırmalar,*⁸⁰

3. *Miras bırakanın serbestçe dönme hakkını saklı tutarak yaptığı bağışlamalar ve ölümden önceki bir yıl içinde âdet üzere verilen hediyeler dışında yapmış olduğu bağışlamalar,*⁸¹

4. *Miras bırakanın saklı pay kurallarını etkisiz kılmak amacıyla yaptığı açık olan kazandırmalar.*⁸²

Yukarıdaki kanun maddelerinde görüldüğü üzere, kişinin hayatta iken çocuklarından bazıları lehine yapmış olduğu karşılıksız kazandırmalar ölümünden sonra açılan dava ile tenkise uğratılabilmektedir. Ancak muvazaa davalarından farklı olarak tenkis davalarında zaman aşımı ve hak düşürücü bir süre vardır. Tenkis talebinde bulunmak isteyen çocukların kanunda belirtilen süre içerisinde bu davayı açmaları gerekir, aksi takdirde dava açma hakkı düşer. TMK'nın 571. maddesinde ifade edildiği üzere, tenkis davası murisin ölümünün ve saklı payın ihlal edildiğinin öğrenildiği tarihten itibaren 1 yıl içinde açılmalıdır. Mahfuz hisseli mirasçılarının bunları öğrenemediği takdirde ise, on yıllık bir hak düşümü süresi geçerli olur.⁸³ Yani, çocuklar saklı paylarının ihlal edildiğinden hiç haberdar olmasa bile, murisin ölümü ya da vasiyetin açılma tarihinden itibaren 10 yıl geçerse dava açma hakkı düşer.

⁷⁹ Toplumda sıklıkla görülen bu tür karşılıksız kazandırmalar, kişinin daha ziyade çocukları ile torunlarından oluşan altsoyuna miras hissesinin karşılığı olarak yaptığı bağışlamalardır. Mirastaki paylarına karşılık olarak borcun ödenmesi, kızına alışılmışın dışında çeyiz vermesi ya da iş kurmak için oğluna belirli bir sermaye vermesi buna örnek olarak verilmektedir. Bunların tenkise tâbi tutulabilmesi için mirasta denkleştirme kapsamında bulunmamaları icap eder. Ayrıntılı bilgi için bk. İyidinç, *Sağlararası Kazandırmaların Tenkisi*, 25-34.

⁸⁰ Kişinin ölmeden önce mirastan feragat etmesi amacıyla varislerinden birine yaptığı karşılıksız kazandırmalardır. Bu durumlarda yapılan tasarruflar, saklı paylı mirasçılarının paylarını ihlal ettiği ölçüde tenkise uğrar. Ayrıntılı bilgi için bk. İyidinç, *Sağlararası Kazandırmaların Tenkisi*, 34-37.

⁸¹ Kural olarak kişinin hayatta iken düğünlerde, bayramlarda verdiği hediyeler tenkise konu edilemez. Âdetin dışında kalan bağışların tenkisi mümkündür, ancak böyle bir talepte bulunabilmek için bu işlemin kişinin ölümünden önceki bir yıl içinde gerçekleşmiş olması gerekir. İyidinç, *Sağlararası Kazandırmaların Tenkisi*, 37-44.

⁸² Kişinin saklı paylı varislerini mirastan mahrum etmek için hayatta iken yaptığı bağışlardır. Yapılan bağışı alan kişinin durumu bilip bilmemesi durumu değiştirmez. Böyle bir durumda öncelikle kişinin yaptığı bağışlar, sonra değerinin altında yaptığı satışlar, sonrasında da muvazaalı devir işlemleri tenkise tâbi tutulur. İyidinç, *Sağlararası Kazandırmaların Tenkisi*, 44-51.

⁸³ TMK, "Madde 571". Başara, "Ölüme Bağlı Tasarrufların Tenkisi ve Tenkis Davası", 398-400.

Sonuç ve Değerlendirme

Çocuklar arasında mal paylaşılırken, adâlet ve eşitliğe riayet edilmesi gerektiği hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak bu şartların gözetilmediği durumlarda yapılan tasarrufun geçerliliği tartışmalıdır. Hanefî, Şafîî ve Malikî fakihlerin de içinde bulunduğu çoğunluğa göre, meşru bir gerekçe olmadığı sürece ebeveynlerin bu konuda eşit davranması müstehap, buna aykırı davranması da mekruhtur. Çocuklar arasında adâletin gözetilmeyişi, dinin hoş karşılamadığı bir fiil olsa da yapılan bağışlar hukuken geçerli kabul edilmektedir. Dinen câiz olmayan bu işlemin hukuki açıdan geçerli kabul edilmesi, özeldir Hanefîlerin genelde ise fakihlerin çoğunluğunun mülkiyet hakkını aynı bir hak olarak görmeleriyle yakından alakalıdır.

Mülkiyetin naklini içeren bir devir işlemi yapmak, kişinin en doğal hakkı olduğu için hiç kimsenin buna müdahale etme hakkı yoktur. Çocuklara yapılan hibe, miras hukukunu etkileyen bir işlem olsa da geçerlilik açısından kişinin hangi amaç ve gayeyle bunu yaptığının bir önemi yoktur. Mal bağışlanırken adâletin gözetilmediği durumlarda çocuklardan bir kısmına haksızlık yapılmış olabilir, ancak fiili duruma ve bu gerekçeye dayanarak kişinin mülkündeki bu tür tasarruflarına kısıtlama ya da düzenleme getirilemez. Zira bu durum özel mülkiyete müdahale anlamına gelir. Hibe işlemi, kişinin kendi mülkündeki bir tasarrufu olduğu için de bunun yargı yoluyla sınırlandırılması doğru bir yaklaşım değildir.

Kişinin özel mülkündeki tasarruflarına getirilen kısıtlama, daha ziyade hukuka aykırı fiillerin yol açtığı dolaylı itlaf hallerinde gündeme gelir. Çocuklar arasındaki mal paylaşımında eşitliğin gözetilmemesi, dinen uygun olmasa da bu durum zararlı ya da hukuka aykırı bir eylem olarak değerlendirilemez. Çünkü hibeye konu olan mal, kişinin kendisine aittir. Yapılan eylemler başkasının mülkünde bir zarara yol açmadığı sürece de sahip olunan eşya üzerinde istenildiği gibi tasarruf edilebilir. Bu sebeple başkasının mal varlığında zarara yol açmayan tasarrufların sınırlandırılması ya da kısıtlanması düşünülemez. Zira böyle durumlarda kişi kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf edebilme yetkisine sahiptir, hiç kimse onun bu tür tasarruflarına mani olamaz.

Diğer taraftan miras hukuku ile mirasçılık vasıfları, kişinin ölümünden sonra gündeme geldiği için tarafların varis-muris şeklinde nitelendirilmesi ya da olayın bu şekilde konumlandırılması doğru değildir. Ancak insanlar, miras haklarının ihlal edildiği gerekçesiyle ebeveynlerinin yaptığı birtakım tasarrufları derhal iptal ettirmek veya durdurmak istemektedirler. Fakat İslam hukukçularının çoğunluğunun benimsediği gibi günümüz hukukunda da kişi hayatta iken dava açılarak bu işlemlerin sınırlandırılması ya da iptal ettirilmesi mümkün değildir. Fakat kişinin sağlığında iken yaptığı tasarruflar çocukların yasal paylarının yarısını (*saklı pay*) aşacak şekilde ise, -İslâm

hukukunun aksine günümüz hukukuna göre- ebeveynlerin ölümünden sonra açılacak bir dava ile bu işlemlerin sınırlandırılması ya da iptal ettirilmesi mümkündür.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Aktan, Hamza. "Miras", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Ali Haydar Efendi, Küçük. *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Tevsi-i Tıbaat, 1330.
- Âlim b. Alâ, Ferîdüddîn Âlim b. Alâ' el-Enderpetî ed-Dihlevî. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. thk. Şebbîr Ahmed el-Kâsımî. 22 Cilt. Hindistan: Mektebetü Zekeriyâ Diyobend, 2010.
- Antalya, Gökhan. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2019.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- Atalay Arif. *İslam Hukukunda Teslim Tesellüm*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- Aydın, Öztürk. *Muris Muvazaası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Ayhan, Sıdika Sena. *Taşınmaz Mülkiyetinin Naklinde Muris Muvazaası*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aynî, Bedruddîn Mahmud b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.
- Aynî, Bedruddîn Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Muhammed Mahmud Ömer. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. "Hibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/421-426. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Başara, Gamze Turan. "Ölüme Bağlı Tasarrufların Tenkisi ve Tenkis Davası", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 7/27 (Temmuz 2016), 365-407.

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Burhânüddîn (Burhânüşşerîa) Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1424.
- Buhârî, Burhânüddîn (Burhânüşşerîa) Mahmûd b. Ahmed. *ez-Zahîretü'l-Burhânîyye*. thk. Ebû Ahmed el-Adilî vd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1440/2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah Muhammed. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Çalış, Halit. "Ebeveyn ve Çocuklar Arasında Maddi Adalet/Eşit Muamele". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003): 121-151.
- Çatalcalı, Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 345. 2-738.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Huccetullâhi'l-bâliğa*. thk. Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005.
- Dural, Mustafa - Öz, Turgut. *Türk Özel Hukuku Cilt IV Miras Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitapevi, 2019.
- Dürrîzâde, Mehmed Ârif Efendi. *Netîcetü'l-fetâvâ maa'n-nukûl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 354. 2-639.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvûd - Kâmil Karabellî. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2020.
- Feyzioğlu, Feyzi Necmeddin. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1976.
- Gırnâtî, İbn Cüzey. *el-Ğavânînü'l-fikhiyye fi telhîsi mezhebi'l-Mâlikiyye*. thk. Mâcid el-Hamevî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.
- Günay, Erhan. *Mirastan Mal Kaçırma*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Güvenç, Özgür. *Taşınmazların İnançlı İşleme Devri*. Ankara: Yetkin Yayınevi, 2014.
- Haskefî, Alâüddîn. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*. thk. Abdülmun'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hırakî, Ebû'l-Kasım Ömer b. Hüseyin b. Abdullah. *Muhtasaru'l-Hırakî*. Mısır: Dâru's-Sahâbe, 1413/1993.

- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvad. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1412.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdulgaffar el-Bendârî Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân. *el-Muñnî*. 10 Cilt. Kahire, Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdi' fi şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahrü'r-râik şerhü Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû' fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 37 Cilt. Medine: Mücemme'u'l-Melik Fahd, 2004.
- İbnü'ş-Şihne. *Lisânü'l-hükkâm fi ma'rifeti'l-ahkâm*. Kahire: Matbaatü'l-Bâbî el-Halebî, 1393/1973.
- İnci, Onur. *Yargıtay Uygulamasında Muris Muvazaası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 151 Numaralı Sicil*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019.
- İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 2 Numaralı Sicil*. haz. Mehmet Akman. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- İyidinç, Necati. *Türk Miras Hukukunda Mirasbırakan Tarafından Yapılan Sağlararası Kazandırmaların Tenkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahreddin Hasan b. Mansûr. *Fetâvâ Kâdîhân*. nşr. Salim Mustafa el-Bedrî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kişnâvî, Ebû Bekir b. Hasan b. Abdillâh. *Eshelü'l-medârik şerhu İrşâdi's-sâlik fi fikhî'l-İmâmi'l-Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Köse, Saffet. "İslâm Hukukuna Göre Anne Babanın Hibe (Bağış) Konusunda Çocukları Arasında Yaptığı Ayrımcılık". *Mehir Dergisi* 4 (1999), 14-20.

- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî. *el-Muvaţta'*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1419.
- Mergînânî, Burhâneddin Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1937/1356.
- Münâvî, Muhammed Abdurrauf. *Feyzul-kadîr*. Mısır: el-Mektebetu't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, 1356.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Medine: Dâru Taybe, 1427/2006.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil. *el-Muhtasar*. nşr. Muhammed Abdülkadir Şâhin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Nar, Ahmet. *Türk Miras Hukukunda Tenkis*. İstanbul: Oniki Levha Yayıncılık, 2016.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Oğuzman, Kemal - Öz, Turgut. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2016.
- Özkaya, Eraslan. *İnançlı İşlem ve Muvazaa Davaları*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2017.
- Özmen, İhsan - Özkaya, Eraslan. *Muvazaa Davaları*. Ankara: Adalet Yayıncılık, 1993.
- Öztan, Bilge. *Miras Hukuku*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2018.
- Özüğür, Ali İhsan. *Açıklamalı-İçtihatlı Tenkis, Mirasta Denkleştirme ve Muvazaa Davaları*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2015.
- Reisoğlu, Safa. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Beta Yayınevi, 2012.
- Remlî, Muhammed. *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. thk. İvaz Kasım Ahmed İvaz. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Ruhi, Canan - Ruhi, Ahmet Cemal. *Muris Muvazaası*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2017.
- Rumeli Sadâreti Mahkemesi 127 Numaralı Sicil. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ. Yayınları, 2019.
- Sâid b. Mansûr, Ebû Osmân. *Sünenü Saîd b. Mansûr*. thk. Habibürrahman el-Âzamî. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982.
- San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Muşannef fi'l-ḥadîs*. thk. Habibürrahman el-Âzamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-ilmî, 1403/1982.

- Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Uyûnü'l-mesâ'il*. thk. Selâhaddin en-Nâhî. Bağdat: Matbaatü Es'ad, 1386.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Sütçü, Selin Sert. *Mirasbırakanın Muvazaalı Hukuki İşlemleri ve Sonuçları*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2018.
- Şâfî, Muhammed b. İdrîs. *İhtilafu'l-hadîs*. thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr*. thk. İsmâuddîn es-Sabâbitî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik Rivâyetü Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâs 1994.
- Şeyhîzâde, Damad Efendi. *Mecmaü'l-ehur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, thk. Halil İmran el-Mansur. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şeyhülislam Feyzullah Efendi. *Fetâvâ-yı Fezziyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 347. 2-572.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Şîrbînî, Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *el-Muhtasar*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370.
- Tahiroğlu, Bülent - Erdoğan, Belgin. *Roma Hukuku Dersleri*. İstanbul: Der Yayınları 2012.
- Temîmî, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Sahîhu İbni Hibbân bi Tertîbi İbni Balabân*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Turanboy, Kürşat Nuri. *Mirasbırakanın Denkleştirme ve Tenkise Bağlı Sağlararası Hukuki İşlemleri*. Ankara: Yetkin Yayınevi, 2010.
- Üsrûşenî, Mecdüddîn. *Ahkâmü's-sigâr*. thk. Mustafa Samîde. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Yelek, Kamil. *Gasp ve İtlaf bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Yeni Şehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 327. 2-643.
- Yılmaz, İbrahim. "İslâm Hukukunda Hibe Yoluyla Varisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2017), 211-232.

Zeylaî, Osmân b. Alî. *Tebyînül-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313.
Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühû*. Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 1988.

Osmanlı Mısır'ında Hanbelî Bir Âlim Mer'î b. Yûsuf ve Duhân Risalesi

Said Nuri AKGÜNDÜZ

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Assoc. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology

Bolu/TÜRKİYE

saidnuriakgunduz@ibu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-0145-7921

Özet

Yavuz Sultan Selim'in 1516 yılında Mısır'ı, Suriye'yi ve Kudüs'ün de içinde bulunduğu Filistin bölgesini Osmanlı Devleti'nin hakimiyeti altına almasıyla birlikte, bu bölgelerdeki ilmî hareketlilik canlılığını koruyarak gelişmeye devam etmiştir. Osmanlı yönetiminin, buradaki farklı din ve kültürlerin, çeşitli itikadî ve fikhî mezheplerin yaşamasına, kendini geliştirmesine ve ifade etmesine imkân tanıyan düzeni ve himayesi altında, 19. yüzyılda başlayan işgal ve sömürgecilik dönemlerine kadar bu istikrarlı ve verimli ilmî hayat devam etmiştir. Osmanlı Filistin'inde yetişmiş ve sonrasında Mısır'a giderek çağının en önemli ilim merkezlerinden olan Ezher'de hem tahsilini ikmal etmiş hem de tedris vazifesini üstlenmiş olan Mer'î b. Yûsuf el-Hanbelî (ö. 1033/1624) de bu bölgenin ve dönemin ilginç simalarından birisidir. Osmanlı devletine ve yönetimine sadakatini ve bağlılığını ifade eden bir eser de kaleme almış olan Mer'î b. Yûsuf, tarih, hadis, akaid, Arap dili gibi alanlarda da eser telif etme kudretine sahip bir Hanbelî fakihidir. Özellikle belirli konulara yoğunlaştığı risale çapındaki eserlerle öne çıkan bu âlimin, fıkıh ilmine dair çalışmaları da müstakil olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Bu eserleri arasında Hanbelî fûrû'-i fikhına dair yazılmış kitaplar olduğu gibi mezhebin ve Selefilik'in en güçlü isimlerinden İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) hayatına ve menkıbelerine dair kitapları da vardır.

Bu yazımızda Mer'î b. Yûsuf'un fıkıhla ilgili çalışmalarını tanıtacak, hâlâ güncelliğini koruyan bir mesele olan duhânın ne olduğu ve dinî hükmüne dair ne söylenmesi gerektiği gibi konuları ele aldığı *Tahkîku'l-burhân fi şer'îd-duhân ellezî yeşrebuhu'n-nâsu'l-ân* adlı risalesini inceleyeceğiz. Müellif, bu risalesinde, kendi dönemi için henüz yeni bir mesele

Geliş/Received: 26.07.2022 | **Kabul/Accepted:** 25.12.2022 | **Yayın/Published:** 30.12.2022

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

© Said Nuri AKGÜNDÜZ | CC BY-NC-ND 4.0 International

olan ve gittikçe yaygınlaşan tütün içme adetini, konuyla ilgisini kurduğu âyet ve hadisler, selef ulemasının görüşleri, özellikle Hanbelî fakihlerinden nakillerle ele almaktadır. Bu konuyu, Hanbelî mezhebinin usulü çerçevesinde, ibâha, tahrîm, bid'at, emir, nehiy ve benzeri temel kavramlar ışığında irdelemekte, ihtiyatı ve temkini de elden bırakmayan bir söylem ile bazı sonuçlara ulaşmaktadır. Bu eseri ile de ictihadî bir bakış açısına sahip olduğunu kanıtlamış olan Mer'î b. Yûsuf'tan bahsedilmesi, 17. yüzyılın Osmanlı hakimiyeti altındaki Arap dünyasının zengin ve renkli ilim ve fikir dünyasının bir tanığı olarak geçmişle günümüz arasındaki irtibatı düşünmeye bir katkı sunacaktır.

Müellifin risalesinde, duhânın hükmünün iki temel gerekçeden hareket ederek tenzihen mekruh olduğu sonucuna vardığı görülmektedir. Bunlardan birisi kötü kokusu sebebiyle rahatsız edici olması, diğeri de tütün içen kişinin onu çevreleyen ateş ve dumana cehennem ehline benzer bir görüntü ortaya koymasıdır. Nispeten hafif bir hüküm olan tenzihen mekruhu dile getiren müellif, tütün içme hakkında daha ağır bir hüküm verilmesini yanlış bulmakta, bu kanaatte olanları eleştirmektedir. Özellikle aslî ibâha ilkesini ve onunla irtibatlı argümanları öne sürerek bir âlimin dinî bir meselenin hükmünü verirken farkında olması gereken ciddi mesuliyete dikkat çekmektedir. Satır aralarında, içinde yaşadığı toplumun ve ilim ehlinin durumuna dair tenkitlerini de dile getiren Mer'î b. Yûsuf'un bu risalesi dönemine ve muhitine dair tarihî bir belge niteliği de taşımaktadır.

Tahkîku'l-burhân aslında yaklaşık on sayfalık bir risale olup, Meşhûr b. Hasen tarafından tahkiki neşri yapılmıştır. Müellif ve konu ile ilgili birçok detayı ihtiva eden bu neşri esas alınarak, risalenin sadece metin kısmı tercüme edilmiş ve makalenin eki olarak okuyucuya sunulmuştur. Tütün içmenin fikhî hükmüne dair son dönemlerde gittikçe artan bir ilginin olduğu görülmektedir. Bu ilgi daha ziyade konuyla ilgili risale boyutunda eser veren Hanefî Osmanlı âlimleri üzerinde yoğunlaşmış durumdadır. Merkeze uzak bir bölgede ve Hanbelî mezhebine mensup bir âlimin tütün içme konusunda ortaya koyduğu görüşler ve vardığı hükmün ilgili literatüre katkı sunacağı aşîkârdır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mer'î b. Yûsuf, Mısır, Tütün, Duhân.

A Hanbalî Scholar In Ottoman Egypt: Mar'î b. Yûsuf and His Treatise About Smoking

Summary

With Yavuz Sultan Selim's annexation of Egypt, Syria and Palestine including Jerusalem in 1516, the scholarly activities in these regions continued to develop by preserving its vitality. This stable and scholarly productive life was maintained under the order and patronage of the Ottoman administration which allowed different religions and cultures, various creeds and legal sects to live, develop and express themselves until the occupation and colonialism periods that started in the 19th century. Mar'î b. Yûsuf al-

Ḥanbalî (d. 1033/1624), who grew up in Ottoman Palestine and later went to Egypt, where he completed his education and taught in Azhar, was one of the interesting figures of this region and the period. Mar'î b. Yûsuf was a competent Hanbali jurist who compiled various works in different fields such as history, hadith, faiths and Arabic language. Among them was a special work in which he expressed his loyalty and devotion to the Ottoman state and administration. This scholar stands out with his treatises which focuses on certain subjects and especially his works on fiqh deserves to be evaluated separately. Among these works are books written on Ḥanbalî fiqh, as well as a treatise on the life and anecdotes of Ibn Taymiyya who was one of the most powerful figures of the madhhab and Salafism.

In this paper, I will introduce his works on fiqh and examine his treatise named *Tahqîq al-burhân fi sha'n al-dukhân* in which he dealt with various issues such as what dukhân is and what should be said about its religious rule. In this treatise, the author describes the new habit of smoking tobacco in his time and became increasingly widespread and mentions the verses and hadîths related to the subject and the views of the scholars, especially the narrations from the Ḥanbalî jurists. He tackles with the issue within the framework of the Ḥanbalî sect in the light of some basic concepts like *ibâḥa*, *taḥrîm*, *bid'a*.

In the treatise, the author came to the conclusion that the rule for dukhân is *makrûh tanzîhan* (mild detested), based on two basic reasons. The first is that it is disturbing due to its bad smell, and the other is that the smoker presents an image similar to the people of hell with the fire and smoke surrounding him. The author finds it wrong to make a more severe judgment about smoking and criticizes those who have this opinion. In particular, he draws attention to the serious responsibility that the scholar should be aware of when making a judgment on a religious issue, by putting forward the principle of original *ibâḥa* and the arguments connected with it. It should also be said that this treatise is a historical document about his period and environment.

Tahqîq al-burhân is a treatise of just ten page, and it has been edited and published by Mashûr b. Ḥasan. Based on this publication, which contains many details about the author and the subject, we translated only the text of the treatise and presented it to readers as an appendix to this article. We see that there has been an increasing interest in legal rulings of smoking tobacco in recent years. This interest has mostly focused on Ḥanafi Ottoman scholars. It is obvious that the views and judgment of a Ḥanbalî scholar on tobacco smoking from a far away region will contribute to the relevant literature.

Keywords: Fiqh, Mar'î b. Yûsuf, Egypt, Tobacco, Smoking.

Giriş

Yavuz Sultan Selim'in 1516'da Suriye ve Mısır'ı Osmanlı Devleti'nin hakimiyeti altına almasıyla bu iki eyalette ve bağlı bölgelerde yaklaşık dört asır sürecek olan Osmanlı dönemi başlamış oldu. Daha önceden farklı İslâm devletlerinin ve beyliklerin hüküm sürdüğü bu bölgelerin idari ve iktisadi açılardan gelişmesinin yanı sıra, kültürel ve ilmî yönlerden de bu yeni dönemde faaliyetlerini devam ettirdikleri görülmektedir. Halkın çoğunluğunu Arapların oluşturduğu eyaletlerde Osmanlı Devleti'nin özellikle takip ettiği dil, kimlik ve kültürün serbest bir şekilde korunması, varlığını devam ettirmesi ve kendini geliştirmesine imkân tanınması siyasetinin izlerini, bu coğrafyalarda yetişmiş âlimlerin hayat hikayelerinde ve eserlerinde görmek mümkündür. Resmî mezhep olarak Hanefiliği benimsemiş olan Osmanlı Devleti, Anadolu ve Rumeli'nin dışında diğer mezheplere de müsamaha göstermiştir. Eğitim-öğretim imkanları vermek, kadı ve müftü atamalarında o mezhepleri de dikkate almak gibi yollarla onların da varlığını sürdürmesine ve gelişmesine müsaade ettiği bilinmektedir.

Osmanlı dönemi Filistin'inde Nablus yakınlarındaki bir köyde doğmuş ve ilk tahsil dönemlerini Nablus ve Kudüs'te geçirmiş olan Mer'î b. Yûsuf da bu döneme tanıklık etmiş âlimlerden biridir. Mısır'daki Ezher medresesine giderek tahsilini tamamladıktan sonra Kahire'de çeşitli medreselerde öğretim faaliyetleri ve meşihat görevlerinde bulunmuştur. Mer'î b. Yûsuf, baş müderrislik görevinden alındıktan sonra da tedaris ve iftâ faaliyetlerinde bulunup eser telif ederek vefat edene kadar ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür. Fıkıhta Hanbelî mezhebine mensup olan ve Takıyyüddin İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) duyduğu muhabbeti ve ilgisi ile ünlenen Mer'î b. Yûsuf'un çoğu risale hacminde yetmişe yakın eseri bulunmaktadır.¹ Bunlar arasında fıkıhla ilgili olanların yanı sıra akaid, tarih, hadis, tefsir ve dil ile ilgili olanlar da bulunmaktadır. Osmanlılara bakışına dair kaleme aldığı *Kalâidü'l-ikyân fi fezâili âli Osmân* adlı kitabı ile Osmanlı hakimiyetine karşı saygı ve sevgisini dile getirmiş,² Arap dili ile ilgili yazdığı risalede de bir yandan Kur'ân ve İslâm dili olarak Arapçayı methederken diğer taraftan ırkçı anlayışlara kapıyı kapatacak şekilde Araplar ve diğer milletler arasındaki dengeyi izah etmeye gayret etmiştir.³

¹ Eserlerinin listesi için bkz. Muhammed el-Emîn el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdiye 'aşer* (Kâhire: el-Matba'atü'l-Vehbiyye, 1284), 4/358-360; Abdullah b. Süleyman el-Gufeylî, "el-'Allâme Mer'î b. Yûsuf el-Hanbelî Âsâruhu'l-'ilmiyye", *Mecelletü'l-buhûsi'l-İslâmiyye* 52 (1418/1997-1998), 353-364.

² Bu kitap ve içeriği hakkında bir değerlendirme için bk. Eyüp Öztürk, "Araplar ve Osmanlı Hanedanı: Mer'î b. Yûsuf Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Temmuz-Aralık 2011), 241-276.

³ Mer'î b. Yûsuf, *Mesbûkû'z-zehab fi fadli'l-Arab ve şerefi'l-ilm alâ şerefi'n-neseb*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd 1411/1990).

Bu çalışmamızda, Mer'î b. Yûsuf'un duhân yani tütün içme ile ilgili risalesine eğileceğiz. O, *Tahkikü'l-burhân fi şe'ni'd-duhân* adını verdiği bu risalesinde kendi dönemi için yeni bir mesele olan ve *fikhü'n-nevâzil* örneği diyebileceğimiz tütün içmenin hükmünü incelemiş, ibâha, tahrîm, bid'at, emir, nehiy ve benzeri temel kavramlar etrafında bir hükme varmış ve görüşlerini beyan etmiştir. İçinde yaşadığı dönemin tartışmalarına, toplumun ve ilim adamlarının durumuna dair tespitlere de satır aralarında yer verdiği bu risale ile Mer'î b. Yûsuf'un canlı tanıklığının tütün içmenin dinî hükmüne dair literatüre katkısının yanı sıra, Osmanlı Mısır'ının ilgili dönemine de ışık tuttuğunu belirtmek gerekir.

Bu risaleyi incelemeye geçmeden tütün içme meselesi etrafında şekillenmiş olan literatürden bahsetmek istiyoruz. Tütünün, İslâm dünyasına girmesiyle birlikte fikhî bir mesele olarak âlimlerin de gündemine girdiği ve konuyla ilgili geniş bir literatür oluştuğu bilinmektedir.⁴ Bu konuda yazılmış daha çok risale boyutundaki kitapların bir kısmı neşredilmiş ve Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. Ahmed-i Rûmî Akhisârî'nin (ö. 1041/1632) *er-Risâletü'd-duhâniyye*'si Yahya Michot tarafından geniş bir inceleme kısmı ilavesiyle İngilizce'ye de tercüme edilerek *Against Smoking: An Ottoman Manifesto* adıyla yayınlanmıştır. Michot'un bu çalışması Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.⁵ Abdülganî en-Nablûsî'nin (ö. 1143/1731) tütün içmenin yasak olmadığı ana fikrini işlediği *es-Sulh beyne'l-ihvân fi hükmi ibâhati'd-duhân* adlı risalesi de neşredilmiş ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir.⁶ Bu iki risale dışında, tütün içmenin hükmüne dair Osmanlı âlimlerince kalemeye alınmış risalelerin inceleme, neşir ve tercümelerinin özellikle son beş yıl içinde arttığını görmekteyiz. Risaleleri incelenen bu âlimler arasında İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631),⁷ Ahmed Devletî (ö. 1117/1706),⁸ Şevkizade Süleyman Efendi (1720'de

⁴ Şükrü Özen, "Tütün (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/5-9; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Selmân, *et-Ta'likâtü'l-hisân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000), 93-108; Bilal Aydemir, *Sigara İle İlgili Yazılmış Risâlelerin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 16-62.

⁵ Ahmed-i Rûmî Akhisârî, *Against Smoking: An Ottoman Manifesto*, neşir ve notlar ilavesiyle tercüme: Yahya Michot (Leicestershire: Kube Publishing, 2010). Bu kitabın Türkçe tercümesi *Tütün İçmek Haram mıdır? Bir Osmanlı Risalesi* adıyla Ayşen Anadol ve Mehmet Yavuz tarafından yapılmıştır (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015).

⁶ Eser, Muhammed Edîb el-Câdir tarafından 2015'te Şam'da neşredilmiştir. Muhammed Emin Efe ve Ahmet Şenharputlu tarafından bu neşir esas alınarak *Tütün Risalesi* adıyla Türkçe'ye de tercümesi yapılmıştır (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021). Bu tercümenin girişine Kadir Filiz tarafından Nablûsî ve tütün içme konusunda bilgilendirici bir sunuş yazısı konmuştur (7-21).

⁷ Abdullah Kavalcıoğlu, "Sûfilerin Güncel Fikhî Tartışmalara Bakışı: Ankaravî'nin Tütün İçmenin Hükmünü Değerlendirmesi", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 611-634.

⁸ Şenol Saylan, "17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafası: Ahmed Devletî'nin Risâletü'l-İnsâfiyye fi Bahsi'd-Duhâniyye Adlı Risalesi", *Dergiabant AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Bahar 2020), 27-57.

hayatta),⁹ Mehmed Fıkhî el-Aynî (ö. 1147/1735),¹⁰ Akdağlı Mustafa el-Amâsî (ö. 1737 veya 1747),¹¹ Ebû Sehl Numan Efendi (1755'te hayatta),¹² Mehmed Medeni Trabzonî (ö. 1200/1785),¹³ Ömer Müftî Kilisî (XIX. yy.),¹⁴ bulunmaktadır. Çoğunluğu 17. ve 18. yüzyıllarda yaşamış bu âlimlerin hepsi de Osmanlı Devleti'nin farklı coğrafyalarında yaşamış Türk ilim adamlarıdır. Bununla birlikte Numan Efendi hariç hepsi de risaleslerini Arapça olarak kaleme almışlardır.¹⁵ Dil tercihinde, konunun âlimler arasında mütedavil olması, dönemin ilmiye anlayışının ve alışkanlığının etkisi gibi sebeplerden söz edilebilir.

Osmanlı-Türk âlimleri tarafından kaleme alınan bu eserlerin bir kısmında müelliflerin tütün içmeye karşı yasaklayıcı, bazılarında ise bu alışkanlığı mubah gören tavırlara sahip olduğu görülmektedir. Bizim inceleyeceğimiz risalenin müellifinin bu konudaki görüşleri, ele aldığı konu ve neticede ulaştığı hüküm bakımından bu iki tutumdan birine dahil edilebilir. Diğerlerinden farklı yanı ise, Osmanlı Devleti'nin hakimiyeti altında olmakla beraber hem idari ve siyasi açıdan hem de ilmi muhit olarak farklılık arz eden Filistin ve Mısır bölgesinden bir âlimin eseri olmasıdır. Bu çerçevede Osmanlı âlimleri ile müellifimiz arasındaki önemli farklardan biri olarak, bazı Osmanlı âlimleri tarafından tütünün hükmüne dair tartışmalarda dile getirilen emr-i sultanî (devletin

⁹ Şenol Saylan, "Tütün Kullanımına Mutedil Bir Yaklaşım: Şevkizade Süleyman Efendi'nin Duhân Risalesi", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 1399-1439.

¹⁰ Aynî'nin bu risalesi iki farklı çalışmaya konu olmuştur. Kaşif Hamdi Okur tarafından yazılan bir makalede içeriği incelenmiş ve değerlendirilmiş, Osman Şahin tarafından ise başına eklenen bir inceleme bölümüyle tahkik edilmiştir. Bk. Kaşif Hamdi Okur, "17. Yüzyıl Osmanlı Fıkıhçılarının Nevazile Yönelik Fıkhî Argümantasyonu (Mehmed Fıkhî el-Aynî ve Risâletü'd-Duhân ve'l-Kahve Örneği)", *Sahn-ı Seman'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fıkrî Eserler)-XVII. Yüzyıl*, (İstanbul, 2017), 381-393; Osman Şahin, "Risâletün fî hükmi't-tütün ve'l-kahve li-Muhammed Fıkhî el-Aynî el-Hanefî Emîni'l-Fetvâ (Dirâse ve Tahkik)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 697-714.

¹¹ İsmail Narin, "Akdağlı Mustafa b. Ali el-Amâsî ve Sigaranın Hükümü Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Ekev Akademi Dergisi* 22/74 (Bahar 2018), 185-204.

¹² Mehmet Kalaycı - Eyüp Öztürk, "18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin: Ebû Sehl Nu'man Efendi ve Tahlîlu'd-Duhân Adlı Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 1-45.

¹³ Yılmaz Fidan, "Trabzonî Mehmed Medeni'ye Nisbet Edilen Arapça Duhân Risalesi", *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat Sempozyumu*, ed. Şenol Saylan-Bettül Saylan (İstanbul: Değişim Yayınları, 2016), 441-457.

¹⁴ Hüseyin Baysa, "Ömer Müftî Kilisî'nin Sigaranın Hükümü Hakkındaki Görüşünün Değerlendirilmesi-Risâletü'd-Duhân Bağlamında-", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015/1), 37-57.

¹⁵ Numan Efendi de risalesinin ilk versiyonunu ulema için Arapça olarak kaleme almış, fakat tartışmanın çok kişiyi ilgilendirmesi ve herkesin anlayabileceği bir dille yazılması halinde istifade edenlerin daha da artacağı düşüncesiyle, asıl risalesini genişleterek Türkçe yeniden yazmıştır. Kalaycı - Öztürk, "Numan Efendi", 17.

tütün yasağı koyması) konusuna¹⁶ risalemizde hiç yer verilmemiş olmasını zikredebiliriz. Sonuç olarak, yukarıda bahsettiğimiz risaleler ve üzerine yapılan çalışmalarla yer yer mukayeseli olarak, Mer'î b. Yûsuf'un risalesini incelememizin literatüre bir katkı sunacağını düşünmekteyiz.

1. Mer'î b. Yûsuf'un Fıkıhla İlgili Eserleri

Mer'î b. Yûsuf'un fıkıh ilmine dair kaleme aldığı iki temel eserinin fûrû'-ı fıkıh alanıyla ilgili olduğunu görmekteyiz. Bu iki eser dışındaki telifleri genelde risale hacminde olup; namaz, oruç, hac, beyyine, ferâiz gibi fıkıhın ana konularından birine ait alt bir meseleyi inceleyen; yahut bu çalışmada genişçe ele alacağımız duhân meselesinde olduğu gibi hükmü hakkında ihtilaf olan meseleleri çözmeye çalışan yazılardan oluşmaktadır.¹⁷ Bunlar dışında, Mer'î b. Yûsuf'un Hanbelî mezhebinin önde gelen âlimlerinden İbn Teymiyye'nin menkıbelerine ve ona dair övgülere tahsis edilmiş müstakil iki eserini¹⁸ de fıkıh eserleri arasında değerlendirmek mümkündür.

Fıkıh alanında yazdığı iki temel eserden birincisi *Gâyetü'l-müntehâ fi cem'i'l-İknâ' ve'l-Müntehâ* adını taşımaktadır. Mezkur eser, fûrû'-i fıkıha dair ayrıntılı bir kitap olup iki büyük cilt halinde neşredilmiştir.¹⁹ Kitabın adından da anlaşılacağı üzere, Mer'î b. Yûsuf Hanbelî mezhebinde muteber iki fıkıh eserini bir araya getirip, bu eserlerde yer alan mesele ve kavilleri bir noktada birleştirerek yeni bir telif vücuda getirme yoluyla bu kitabını kaleme almıştır. Muhibbî (ö. 1111/1699), bu eserinde müellifin bir müçtehit gibi hareket ederek, tashih ve tercihlerde bulunduğunu kaydetmektedir.²⁰ *Gâyetü'l-müntehâ*, Filistin kökenli olup, Şam'da yaşamış önemli bir Hanbelî fakihî olan Ebu'n-Necâ Şerefuddin el-Haccavî'nin (ö. 968/1560) mezhepte temel eserlerden biri olarak kabul edilen *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'* adlı eseriyle, Mısırlı âlim ve Hanbelî kâdîkudâtı İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin (ö. 972/1564) mezhep fıkıhına ait *Münteha'l-irâdât fi cem'i'l-Muknî'*

¹⁶ Tütünün hükmünü belirleme çerçevesinde bu sultanî yasaktan bahseden görüşler için bk. Okur, "Mehmed Fikhî el-Aynî", 387; Saylan, "Tütün Kullanımına Mutedil Bir Yaklaşım", 1411, Fidan, "Trabzonî Mehmed Medeni", 443; Nablusî, *Tütün Risalesi*, 92 vd.

¹⁷ Fıkıhla ilgili eserlerinin bir listesi için bk. Mer'î b. Yûsuf, *Gâyetü'l-müntehâ fi cem'i'l-İknâ' ve'l-Müntehâ*, nşr. Yâsir İbrahim el-Mezrûî-Râid Yûsuf er-Rûmî, (Kuveyt: Müessesetü Çirâs, 1428/2007), 38.

¹⁸ Bunlar, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fi menâkibi'l-müctehid (eş-Şeyh) İbn Teymiyye ve eş-Şehâdetü'z-zekiyye fi senâi'l-eimmeti alâ İbn Teymiyye* adlı eserleridir.

¹⁹ Kasım Kırbıyık, kitabın ilk baskısının Muhammed Cemil eş-Şattî ve M. Zühre eş-Şâviş'in neşri ile 1378 yılında Dimaşk'ta üç cilt olarak yapıldığını yazmaktadır. Kasım Kırbıyık, "Mer'î b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/185. 2007 yılında Kuveyt'te yapılan neşrin girişinde ise ilk baskı ile ilgili olarak Beyrut'ta M. Zühre eş-Şâviş tarafından 1393 yılında yapıldığı bilgisi verilmektedirler. Bk. Mer'î b. Yûsuf, *Gâyetü'l-müntehâ*, 5-7.

²⁰ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 4/358.

ma'a't-Tenkîh ve'z-ziyâdât adlı kitabına dayanmaktadır.²¹ Mer'î b. Yûsuf'un diğer eseri ise el-Fütûhî'nin mezkur eserinin muhtasar hali olup *Delîlu't-tâlib li-neylîl-metâlib* adını taşımaktadır. Muhtasar bir fûru' eseri niteliğindeki kaynağın günümüzde dahi bir ders kitabı olarak kullanıldığı bilinmektedir.²² Mer'î b. Yûsuf'un bu iki fûru' eserinden, önce muhtasar olan *Delîl*'i (1019/1610) sonra mufassal olan *Gâye*'yi (1026-1028/1617-1619) yazdığı zikredilmiştir.²³

2. Duhân Risalesinin İncelenmesi

2.1. Risalenin Adı, Tarihlendirilmesi ve Yazılış Sebebi

Müellif risalenin metninde yazdığı esere nasıl bir başlık koyduğuna dair bir bilgi vermemektedir. Metnin incelenmesinde ve ekte sunacağımız tercümesinde esas aldığımız tahkikli metnin²⁴ nâşirinin kullandığı yazma nüshada bu risalenin adı *Tahkîkû'l-burhân fi şe'ni'd-duhân* olarak yer almakta ise de, o diğer iki yazmada yer alan ve bazı bibliyografya kaynaklarının²⁵ da verdiği *Tahkîku'l-burhân fi şe'ni'd-duhân ellezî yeşre-buhu'n-nâsu'l-ân* şeklindeki daha uzun ismini tercih etmiştir.²⁶ “Günümüzde insanların içmekte olduğu duhânın durumuna dair delilin iyice araştırılması” şeklinde tercüme edilebilecek bu başlık diğerinden daha açıklayıcı olmakla birlikte, hem meramı ifade etmede sözü uzatması hem de klasik teliflerde görmeye alışık olmadığımız şekilde ismî mevsûl kullanımı sebebiyle kusurlu sayılabilir.

Eserin adında, bu konuda yazılan birçok risalede olduğu gibi *duhân* kelimesinin yer aldığı görülür. Arapça *duman* anlamına gelen bu kelime, günümüzde de sigara anlamında kullanılmaktadır. Duhân dışında, *tütûn*, *tabağ* ve *tünbâk* kelimelerinin de aynı maddeyi ve alışkanlığı ifade eder biçimde eser adlarında yer aldığını görmekteyiz.²⁷ Halk ağzında daha çok tütûn (içme) olarak söz edilen bu konu, resmî belgelerde ve ilmî eserlerde duhân kelimesi ile ifade edilmektedir. Biz çalışmamızın bundan sonraki

²¹ Salim Ögüt, “Haccâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/429; Ferhat Koca, “İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/170-171.

²² Kırbıyık, “Mer'î b. Yûsuf”, 29/185-186.

²³ Kırbıyık, “Mer'î b. Yûsuf”, 29/185-186.

²⁴ Risale, Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Selmân tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000/1421). Muhakkik, risaleyi sigaramın tarihi, zararları ve hükmüne dair görüşleri incelediği uzun bir giriş ve ayrıntılı dipnotlarla zenginleştirmiş ve bu çalışmasına *et-Ta'likâtü'l-hisân* adını vermiştir.

²⁵ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 4/359.

²⁶ Meşhûr b. Hasen, *et-Ta'likât*, 10.

²⁷ Duhân dışındaki kelimelerin eser isimlerinde yer almasına şunları örnek olarak zikredebiliriz: Tarâbîşî, *Teb-siratu'l-ihvân fi edrâri't-tebğî'l-meşhûr bi'd-duhân*; Ebû Sehl Muhammed b. Molla, *Risâletün fi tahrîmi't-tünbâk*; Muhammed Fikhî el-Aynî, *Risâletün fi hükmi't-tütûn ve'l-kahve*.

bölmelerinde ve ekteki risalenin tercümesinde duhân kelimesini çoğu kez tütün olarak çevireceğiz.

Müellifin risaleyi hangi tarihlerde yazdığına dair bir kayıt yoktur. Ancak, bu risalesinde bir diğer eseri olan *Gâyetü'l-müntehâ*'ya atıf yapması²⁸ bu risaleyi ondan sonra yazdığını gösterir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi *Gâye*'yi 1026-1028 (1617-1619) tarihlerinde yazdığına göre incelediğimiz risalenin yazım tarihi olarak 1028-1033 (1619-1624) tarih aralığını belirleyebiliriz. Bu da, onun diğer birçok eserinde olduğu gibi duhân risalesini de ömrünün son yıllarında kaleme aldığını gösterir. Muhakkik, çalışmasında 21 Şevval 1242'de (miladi 18.05.1827'ye tekabül etmektedir) istinsahı tamamlanmış bir nüshayı esas almıştır.²⁹ Yani, risalenin telifi ile elimizdeki neşrin dayandığı nüsha arasında yaklaşık iki asırlık bir süre bulunmaktadır.

Mer'î b. Yûsuf, eserinin girişinde risaleyi kaleme alış sebebi olarak, tütün içme meselesinin ortaya çıktığını, hükmünde insanların ihtilaf ettiğini, bilen bilmeyen birçok kişinin bu konuda konuşup yazmaya başladığını ifade etmekte, kendisinin ise önceleri bu konuya girmekten kaçındığını vurgulamaktadır. Ne var ki, görüş beyan edenlerden kimisinin doğrudan mubah, kimisinin de delilsiz bir şekilde haram hükmü vermesi, mamafih meselenin tafsile ihtiyaç duyuyor olması onu bu konuda yazmaya sevk etmiştir.³⁰ Mer'î b. Yûsuf'un, kendisi bu konuda yazmadan önce aynı konuda birçok risale yazıldığını belirtmesi dikkat çekicidir. Zira, tütünün İslâm dünyasına ve onun yaşadığı Mısır'a girmesi³¹ ile bu risaleyi telif dönemi arasında en fazla otuz yıllık bir süre bulunmaktadır. Gerçekten de tütün konusunda yazılan risalelerin tespitine dair yapılan araştırmalar bu konuda ciddi bir sayıya ulaşıldığını göstermektedir.³² Müstakil risalelerin yanı sıra, fûrû ve fetva kitaplarında da tütünün hükmüne dair bilgiler bulmak

²⁸ Mer'î b. Yûsuf, *Tahkik*, 155-156.

²⁹ Meşhûr b. Hasen, *et-Ta'likât*, s. 12.

³⁰ Mer'î b. Yûsuf, *Tahkik*, 92-109. Aynı konuda risale yazmış olan İsmail Rusûhî Ankaravî'nin de eserini telif etme gerekçeleri Mer'î b. Yûsuf'unkilerle benzerlik göstermektedir. İlginç olan, Ankaravî'nin bu risalesini Mısır'da ve Mer'î b. Yûsuf'tan yaklaşık on sene önce yazmış olmasıdır, Kavalcıoğlu, "Sûffilerin Güncel Fikhî Tartışmalara Bakışı", 615. Sonraki dönemlerde yazılan duhân risalelerinin müellifleri de genelde benzer gerekçelerle eser kaleme aldıklarını ifade ederler. Bk. Saylan, "17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafası", 32; Saylan, "Tütün Kullanımına Mutedil Bir Yaklaşım", 1405; Okur, "Mehmed Fikhî el-Aynî", 384; Nablusî, *Tütün Risalesi*, 27.

³¹ Tütünün Osmanlı topraklarına getiriliş yılı ile ilgili olarak Osmanlı tarihçileri 1598 ile 1606 arasında değişen tarihleri vermektedirler, bk. Fehmi Yılmaz, "Tütün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/1.

³² Bu konuda görebildiğimiz en uzun liste, Meşhûr b. Hasen tarafından yapılmıştır. Bk. *et-Ta'likât*, 93-108. Burada yazar, tütün içmenin hükmüne dair kaleme alınmış 89 eserin adı, müellifleri, bazılarının kütüphane kayıtları ve neşrine dair bilgi vermektedir. Bazılarının aynı eserin farklı isimle tekrarı olduğu düşünülecek olsa bile, bu liste konunun lehte ve aleyhte ne kadar ilgiye mazhar olduğunu göstermektedir.

mümkündür. Bu konuya hasredilmiş teliflerin tarihlerine baktığımızda Mer'î b. Yûsuf'un eserinin günümüze ulaşan ilk eserler arasında sayılması yerinde olur.³³

2.2. Risalenin Kaynakları

Mer'î b. Yûsuf, bu risalesinde âyet ve hadislerin zikredilmesine önem vermiştir. Hanbelî âlimlerin eserlerinde genelde rastlanıldığı şekilde onun bu tavrı ve konuyu nakillerle desteklemesi tabii bir durumdur.³⁴ *Tahkîku'l-burhân* risalesinde on küsur yerde âyet-i kerimelerin delil olarak getirildiğini görmekteyiz. Bunlardan çoğu; tütün konusundaki helallik-haramlık hükmünü belirleme yetkisinin ve bu konudaki ibâha-i asliyye ilkesinin temelini oluşturan âyetlerdir.³⁵ Allah'ın yeryüzündeki her şeyi insanlar için yaratmış olduğu, yasaklanan nesnelerin ayrıntılı olarak beyan edildiği, müşriklerin bir özelliği olarak olumsuz bir çerçevede dile getirilen helal ve haram koymada kendini yetkili görmenin yanlışlığı, bu âyetlerin ana mesajlarını oluşturmaktadır. Ayrıca, müellif Hz. Peygamber'in temiz ve güzel şeyleri helal, kirli ve pis şeyleri haram kılmasından bahseden âyeti de zikretmiştir.³⁶ Bunlar dışında, onun tebzîr ve duhân kelimelerinin geçtiği âyetlere de konuyla ilgili olarak yer verdiğini görüyoruz.³⁷ Ta'am fiilinin sadece yeme anlamında değil içmeyi de kapsayacak şekilde kullanıldığına, Tâlût kıssasında geçen nehirden su içme tabirini delil getirmektedir.³⁸

Mer'î b. Yûsuf'un bu risalesinde bazı hadisleri onları aktaran kaynak kitaplar ve bazen de hadislere dair sıhhat hükümleriyle beraber zikrettiği görülmektedir. Müellif, özellikle Hz. Peygamber'in soğan ve sarımsağı hoş görmediğine ve bunları yiyen kimse-lerin camiye yaklaşmasına müsaade etmediğine dair hadisleri³⁹ aktarıp tütünün kötü

³³ Her kitabın ve risalenin telif tarihleri hakkında bilgiye ulaşmak zor olsa da, müelliflerin vefat tarihlerini dikkate alarak bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Mesela Osmanlı Akhisarî'nin risalesinin 1616-1634 arasındaki bir tarihte yazıldığı Yahya Michot tarafından ifade edilmiştir (Akhisarî, *Tütün İçmek Haram mıdır?*, 40-41). Onunla aynı tarihte vefat eden İsmail Rusûhî Ankaravî'nin eseri de aynı dönemlerin ürünü sayılabilir. Diğer yandan Mısırlı Mâlikî âlim Lekânî (1041/1632) de Mer'î b. Yûsuf'la yakın bir dönemde yaşamıştır. Bu isimleri tütün konusunda eser yazan ilk müellifler olarak görebiliriz.

³⁴ Hanbelî mezhebinin genel özelliklerinden biri olarak mümkün olduğu kadar naslara bağlılık zikredilmekle birlikte, ibadetler dışındaki alanda berâet-i asliyye istishabı ilkesini geniş bir alanda işlettikleri görülmür, bkz. Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/538-539. Bu tutumun yansımaları incelediğimiz risalede de açıkça görülmektedir.

³⁵ el-Bakara 2/29; el-Mâide 5/93; el-En'âm 6/119, 145.

³⁶ el-A'râf 7/157.

³⁷ el-İsrâ 17/27; ed-Duhân, 44/10.

³⁸ el-Bakara 2/249. Bu âyette, İsrailoğullarının meliki Tâlût'un ordusuyla savaşa giderken onları yolda karşılarına çıkacak bir nehre imtihan edilecekleri ve - çok az bir miktar hariç - içmeyenlerin (*men lem yet'amhu*) kazanacağı ve ona bağlı kalacağı konusundaki ifadeleri aktarılmaktadır.

³⁹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. İbrahim Utve Avd (Kâhire 1382/1962), "Et'ime", 13.

kokusu ve etrafa eziyet vermesi açısından bunlara benzeterek sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Bunlar dışında cehennem ehlinin duman içindeki hallerini anlatan rivayetlere de yer verilmiştir. Hadisler arasında, yukarıda bahsedilen helal ve haram kılma yetkisi ve özellikle haramların sınırlı oluşuna dair âyetleri destekleyici nitelikteki bir rivayetin de yer aldığı⁴⁰ müşahede edilmektedir.

Risalenin âyet ve hadisler dışında, seleften ve özellikle Hanbelî âlimlerinin görüşlerinden nakillerle dolu olduğunu da belirtmek gerekir. Sahâbe ve tâbiîn neslinden görüşlerine yer verdiği isimler arasında İbn Mes'ud (ö. 32/652-3), İbn Abbas (ö. 68/687-8), İbn Ömer (ö. 73/693), Mücâhid (ö. 103/721) bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadıyla adı ve görüşleri en sık zikredilen kişi mezhep imamı Ahmed b. Hanbelî'dir (ö. 241/855). İsim vererek, bazen de meşhur kitabının adını söyleyerek atıf yaptığı Hanbelî âlimlerinden şu isimleri görmekteyiz: Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), İbn Akîl (ö. 513/1119), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Şemsüddin İbn Müflih (ö. 763/1362). İbn Teymiyye'nin, diğerlerinden farklı olarak risalede özel bir ağırlığı olduğu muhakkaktır. Hakkında müstakil eserler de kaleme aldığı bu zatı "allâme, müctehid, şeyh" gibi sıfatlarla da anarak ondan alıntılar yapmaktadır.⁴¹ Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Şâfi'î (ö. 204/820)⁴², Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016), İbn Hazm (ö. 456/1064), İzzeddin İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262) ve Tâcüddin İbnü's-Sübki (ö. 771/1370) de görüşüne yer verdiği farklı mezhep müntesibi âlimlerdir. İlk ikisi mezhep imamı olarak aynı zamanda selef-i sâlih kategorisi içerisinde değerlendirilebilir. Mer'î b. Yûsuf'un, İbn Hazm⁴³ ve İbn Abdüsselâm'ın görüşlerini kaydederken bu iki âlime bir otorite nazarıyla baktığı açıktır.

Müellifin bu risalesinde takip ettiği usul ve hüküm verme noktasında dikkate aldığı ilkelere bir sonraki başlıkta muhtevayı incelerken temas edeceğiz. Burada, onun değerlendirmelerini tamamladıktan sonra ilmî bir tutum benimseyerek tarafsız kaldığına, elindeki deliller onu nereye götürüyorsa oraya vardığına işaret eden ifadelerine dikkat çekmek istiyoruz. Bu şekildeki tarafsız ilmî tutumunu, yani lehte ve aleyhte olabilecek ne varsa ortaya koyup tartışmayı benimsediğinin altını çizdikten sonra, takipçisi olduğu Ahmed b. Hanbelî'nin hocası Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813-4) şu sözlerine yer vermektedir:

⁴⁰ Mer'î b. Yûsuf, *Tahkik*, 137; Tirmizî, , *el-Câmi'u's-sahîh*, "Libâs", 6.

⁴¹ Mer'î b. Yûsuf, *Tahkik*, 111, 124, 144-145.

⁴² İmam Şâfi'î'nin meşhur "Kim istihsân yaparsa teşride bulunmuş olur." sözüne atıf yapmıştır, *Tahkik*, 143.

⁴³ Müellif, İbn Hazm'ı da İbn Teymiyye gibi allâme olarak vasfetmektedir. İbn Hazm'dan alıntılar için bk. *Tahkik*, 132-133, 141.

“Ehl-i sünnet, lehlerine olanı da aleyhlerine olanı da ortaya koyar. Ehl-i ehvâ ise sadece lehlerine olanları söyler (gerisini söylemezler).”⁴⁴

2.3. Risalenin Muhtevası: Mer'î b. Yûsuf'a Göre Tütünün Hükümü

Müellif doğrudan tütünün hükmüne geçmeden önce; sokaklarda çarşılarda tütün içme ve bunu etrafı rahatsız etme, malını boşa harcama, dinî görevleri ihmale sebebiyet verme gibi yan unsurlarla birlikte değerlendirerek, bu adetin çirkinliğini ve müriyyet sahibi insanlara yakışmayacak bir alışkanlık olduğunu açıkça ifade eder. Ne var ki, tütün içmeye eşlik eden veya tütün içmekten kaynaklanan bu tür ikincil unsurlar tütünün hükmüne dair son sözü söylemede onu etkilememektedir. Mer'î b. Yûsuf'a göre, böyle harici unsurlar bir kenara bırakıldığında, tütünün hükmü hakkında söylebilecek en doğru ifade tenzîhen mekruh oluşudur. Müellif bu hükmü de iki gerekçeye dayandırmaktadır: Birincisi, soğan ve sarımsak gibi hadiste açıkça belirtilen ve bunları yiyenlerin kokuyu gidermedikçe mescitlere yaklaşmasını yasaklayan ifadeler ki tütün kötü koku açısından bunlara benzetilmektedir. İkinci sebep ise, Duhân suresindeki ifade⁴⁵ başta olmak üzere, cehennem ehlinin ateş ve dumanla iç içe oluşuna dair âyet ve hadislerin tasvir ettiği manzaranın tütün içen kişide de gözlemlenmesidir. Bu iki gerekçe Mer'î b. Yûsuf'un tütün içme hakkında vardığı tenzîhen mekruh hükmünün dayanaklarıdır.

Bundan sonra o, ictihad ve fetva usulü açısından değerli bazı tahlillere yer vermektedir. Öncelikle, bu delillere dayanarak en fazla tenzihen mekruh hükmü verebildiğini söyleyen, bu konuda haram hükmüne varmayı bir cüretkârlık olarak niteleyen müellif, bu şekilde ağır bir hüküm vermenin ve dinde kesin yasaklanmayan bir madde ve fiil için haram demenin doğru olmadığını anlatmaktadır. Mer'î b. Yûsuf'un bundan sonra dört madde halinde dile getirdiği, tütünü yasaklamanın önünde engel olan usul kuralı niteliğinde hatırlatmaları vardır. Bunları sırasıyla yakından inceleyeceğiz.

İlk olarak, zararı kesin olmayan ve hakkında yasaklayıcı nass bulunmayan şeylerde asıl olan ibâhadır (*ibâha-i asliyye*). Bu kuralın da temelinde şu düşünce yatmaktadır: Mevcut nasslar ile ibâha ve helallik konusunda yakîn hasıl olmuş, yasaklayıcı görüşlerin dayandığı gerekçeler ise zayıf bazı şüphelerle sınırlı kalmış ve en fazla bir şek oluşturabilmiştir. Halbuki yakîn ile sabit olanın şek ile zail olmayacağı da bir kuraldır. Böylece müellif bu konuda istishâb delilini ilişkili olduğu küllî kaidelerle birlikte temel almaktadır.

⁴⁴ Mer'î b. Yûsuf, *Tahkik*, 151.

⁴⁵ ed-Duhân 44/10.

İkincisi, dönemin tütün hakkındaki malumat seviyesini de yansıtan bir temellendirme biçimidir. Mer'î b. Yûsuf'a göre, tütün bitkisinin kesin bir zararı yoktur, bazı insanların bundan zarar görmeleri, bunu içince hasta olmaları ya da çok içince zarar görmeleri vs. ise tütünü yasak kılmak için yeterli değildir. Zira her yiyecek ve içecek maddesi bazı insanlara dokunabilir. Bu anlatım tarzı ile müellif, tütün maddesinin diğer mubah maddelerle bir olduğu anlayışını dile getirmektedir.⁴⁶ Zaten, risalesinin sonlarında tütünü kahveye benzettiğini, kahvenin de başlangıçta bazı âlimlerce yasaklandığını ama sonunda büyük oranda mubah bir içecek olarak kabul edildiğini söylemektedir.

Üçüncü olarak yazar ilginç bir benzetme yapmakta ve tütün içeni ateşin üstünde kaynayan kazanın dumanına üfleyip içine çeken kişiye benzetmektedir. Buna göre, nasıl ki ateşe üfleyen kişinin ağzına kaçan duman haram değilse tütünün dumanı da böyledir.

Dördüncüsü ise, "Onlara habâisi haram kılar." âyetine⁴⁷ atıfla, tütünün habis şeylerden olmadığı görüşüdür. Çünkü bu âyetin yorumunda habisin Hicaz ehlinin habis gördüğü şeyler olduğu ifade edilmiş, halbuki duhânın habisliğine dair onlardan herhangi bir haber nakledilmemiştir.⁴⁸ Neticede bu gerekçelendirme de aslî ibahaya delil getirilen âyet ve hadisler ile desteklenmektedir.

Bütün bu delilleri ve esasları serdettikten sonra müellif, tütün içmeyi haram kılan ne bir nass ne de bir kıyas bulunduğu sonucuna varmaktadır. Ayrıca bu konuda aceleci davranmanın insanı yanlış götüreceğini belirtmekte, bunun yerine teenni ile hareket ederek ihtiyatlı davranmayı tavsiye etmektedir. Hatta aslen mubah olan konularda aşırı titiz davranmanın bid'at olduğuna dair görüşleri de nakleden Mer'î b. Yûsuf, bid'at konusunda mutlak ifade kullanmanın uygun olmadığını, bid'atin çeşitleri bulunduğunu belirterek bu konuya da risalesinde yer vermekte ve bid'atin çeşitlerini örneklemektedir. Bunlara ilave olarak, tütünün zararından öte faydasız olması, buna göre ona para harcamanın israf sayılıp sayılmayacağı meselesine, israf ve tebzir kavramlarını açıklayarak ve nakiller yaparak yer vermektedir. Onun, tütüne para harcamayı israf

⁴⁶ Tütünü haram saymayan bazı âlimler de aynı şekilde sağlığa zararlı olma iddiasını reddetmişlerdir. Hatta bu konuda daha ileri giderek, tütünün sağlığa faydalı yönlerinin de olduğunu söyleyebilmişlerdir. Bunlardan birisi de Ankaravî'dir, bk. Kavalcıoğlu, "Sûflerin Güncel Fikhî Tartışmalara Bakışı", 620. Nablusî de kitabında tütün bitkisinin faydalarını genişçe anlatmaktadır, Nablusî, *Tütün Risalesi*, 57-66.

⁴⁷ el-A'râf 7/157.

⁴⁸ Habislik nedeniyle tütünün yasaklanamayacağı görüşü Ankaravî ve Devletî tarafından da dile getirilmiştir. Kavalcıoğlu, "Sûflerin Güncel Fikhî Tartışmalara Bakışı", 621. Devletî, bu konuda Hicaz ehli ölçüsünü değil, zengin ve şehirli Arapların kültürü ölçüsünü esas almakta ve onların tütün içme alışkanlığına sahip olduklarını, dolayısıyla tütünün habâisten sayılmayacağını iddia etmektedir, bk. Saylan, "17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafası", 36.

veya tebzire dayanarak haram saymayı gerekçesiz ve ağır bir hüküm olarak nitelediğini görmekteyiz.

Netice olarak müellif konuya girişte de belirttiği gibi, tütün içmenin nafoş ve müriüvete yakışmayan bir alışkanlık olduğuna vurgu yapmakta ama bu durumun onu haram saymak için yeterli olmadığı ana fikrini tekrar belirtmektedir. Ayrıca, bu gibi fer'î meselelerde birbiriyle tartışan ilim ehlinin, farzların terk edilmesi, büyük günahların ve haramların işlenmesi gibi çok daha ciddi konularda ses çıkarmamasından yakı-narak ehl-i ilim için bir öz eleştiri de yapmaktadır. Mer'î b. Yûsuf'un son satırlarındaki müteessir ifadeleri ise âhir zaman telakkisi çerçevesinde biraz bezgin biraz ümitsiz bir ruh halini yansıtmaktadır.⁴⁹

Sonuç

Güncel değerini korumaya devam eden sigara ve benzeri ürünlerin zararları ve dinî hükmü konusunun, tütünün İslâm dünyasına gelişi ve yaygınlaşmasından itibaren beş yüz yıllık bir geçmişe sahip olduğu görülmektedir. Bu uzun zaman diliminde, kitap, risale ve fetvalara konu olmuş, hukuki ve idari düzenlemelerle tütünün kullanım alanına ve şekline müdahale edildiği dönemler yaşanmıştır. Tarihî ve sosyal yönleri ile de ilgi çeken bu meselenin dinî hükmünün belirlenmesi halen güncelliğini koruyan bir tartışma konusudur.

Türkiye'de üzerine çalışma yapılan duhân (tütün içme) risalelerinin ekseriyeti Türk-Osmanlı âlimlerince yazılmış eserlerdir. Bu literatürün son yıllarda arttığı görülmektedir. Bu çalışmamızda incelemeye aldığımız risalenin müellifi ise Filistinli Mer'î b. Yûsuf el-Hanbelî olup, 17. yüzyılın başlarında kaleme aldığı risalesinde tütün içmenin hükmünü tenzihen mekruh olarak tayin etmektedir. Bu hükme varırken daha çok aslî ibaha ilkesini öne çıkarmakta, tütün içmeyi haram sayanların iddialarını reddetmekte, görüşlerini temellendirirken naslara ve selefî görüşlerine dayanmaktadır. Ayrıca, bu risalesinde benzer tütün risalelerinden farklı olarak Osmanlı devletinde tütünün yasaklanmasına dair çıkarılan yasaklardan bahsetmemektedir.

Mer'î b. Yûsuf'un bu risalesinin gerek incelemesi gerekse çevirisiyle öncelikle onun tütün içmenin dinî hükmüne dair literatüre katkısı öğrenilmiş olacaktır. Bunun yanında, müellifin satır aralarında dile getirdiği Osmanlı Mısır'ının 17. yüzyılın

⁴⁹ Müellifin risalesinin başında da değindiği görevden alınma meselesi ve bundan dolayı yaşadığı mağduriyetin bu ruh haline etkisi gözden uzak tutulmamalıdır. Bk. Mer'î b. Yûsuf, *Tahkik*, 109; Kırbıyık, "Mer'î b. Yûsuf", 29/185.

başlarındaki meselelerine, toplumun ve ilim adamlarının durumuna dair tespitlerinin de dikkate değer olduğunu belirtmek isteriz.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Akhisârî, Ahmed-i Rûmî. *Tütün İçmek Haram mıdır? Bir Osmanlı Risalesi*. Giriş ve notlar: Yahya Michot, çev. Ayşen Anadol-Mehmet Yavuz. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Aydemir, Bilal. *Sigara İle İlgili Yazılmış Risâlelerin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Baysa Hüseyin. “Ömer Müftî Kilîsî'nin Sigaranın Hükümü Hakkındaki Görüşünün Değerlendirilmesi-Risaletü'd-Dühân Bağlamında-”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015/1), 37-57.
- Fidan, Yılmaz. “Trabzonî Mehmed Medeni'ye Nisbet Edilen Arapça Duhân Risalesi”. *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat Sempozyumu*. ed. Şenol Saylan - Betül Saylan, 441-457. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.
- Gufeylî, Abdullah b. Süleyman. “el-'Allâme Mer'î b. Yûsuf el-Hanbelî Âsâruhu'l-'ilmiyye”. *Mecelletü'l-buhûsi'l-İslâmiyye* 52 (1418/1997-1998), 337-365.
- Kalaycı Mehmet - Eyüp Öztürk. “18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin: Ebû Sehl Nu'man Efendi ve Tahlîlu'd-Duhân Adlı Risalesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 1-45.
- Kavalcıoğlu Abdullah. “Sûfîlerin Güncel Fikhî Tartışmalara Bakışı: Ankaravî'nin Tütün İçmenin Hükümünü Değerlendirishi”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 611-634.
- Kırbıyık, Kasım. “Mer'î b. Yûsuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/185-187. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Koca, Ferhat. “Hanbelî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/525-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Koca, Ferhat. “İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/170-171. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Mer'î b. Yûsuf el-Kermî. *Gâyetü'l-müntehâ fi cem'i'l-İknâ ve'l-Müntehâ*. nşr. Yâsir İbrahim el-Mezrû'î-Râid Yûsuf er-Rûmî. 2 Cilt. Kuveyt: Müessesetü Ğirâs, 1428/2007.
- Mer'î b. Yûsuf el-Kermî. *Mesbûkü'z-zeheb fi fadli'l-Arab ve şerefi'l-ilm alâ şerefi'n-neseb*, thk. Necm Abdurrahman Halef. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd 1411/1990.
- Mer'î b. Yûsuf el-Kermî. *Tahkîku'l-burhân fi şe'ni'd-duhân ellezî yeşrebuhu'n-nâsu'l-ân*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Selmân. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000/1421.
- Meşhûr b. Hasen Âl-i Selmân Ebû Ubeyde, *et-Ta'likâtü'l-hisân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000.
- Muhibbî, Muhammed el-Emîn. *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdiye 'aşer*. 4 Cilt. Kâhire: el-Matba'atü'l-Vehbiyye, 1284.
- Nablusî, Abdülganî b. İsmail. *Tütûn Risalesi*. çev. Muhammet Emin Efe-Ahmet Şenharputlu. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Narin, İsmail. “Akdağlı Mustafa b. Ali el-Amâsî ve Sigaranın Hükümü Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”. *Ekev Akademi Dergisi* 22/74 (Bahar 2018), 185-204.
- Okur, Kaşif Hamdi. “17. Yüzyıl Osmanlı Fıkıhçılarının Nevazile Yönelik Fikhî Argümantasyonu (Mehmed Fikhî el-Aynî ve Risâletü'd-Duhân ve'l-Kahve Örneği)”. *Sahn-ı Seman'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)-XVII. Yüzyıl*. ed. Hidayet Aydar - Ali Fikri Yavuz. 381-393. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017.
- Öğüt, Salim. “Haccâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/429. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özen, Şükrü. “Tütûn (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/5-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Öztürk, Eyüp. “Araplar ve Osmanlı Hanedanı: Mer'î b. Yûsuf Örneği”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Temmuz-Aralık 2011), 241-276.
- Şahin Osman. “Risâletün fi hükmi't-tütûn ve'l-kahve li-Muhammed Fikhî el-Aynî el-Hanefî Emîni'l-Fetvâ (Dirâse ve Tahkik)”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 697-714.
- Saylan Şenol. “17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütûn Müdafaası: Ahmed Devletî'nin Risâletü'l-İnsâfiyye fi Bahsi'd-Duhâniyye Adlı Risalesi”. *Dergiabant AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Bahar 2020), 27-57.
- Saylan Şenol. “Tütûn Kullanımına Mutedil Bir Yaklaşım: Şevkizade Süleyman Efendi'nin Duhân Risalesi”. *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 1399-1439.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. İbrahim Utve Avd. 5 Cilt. Kâhire 1382/1962.

Yılmaz, Fehmi. "Tütün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/1-4. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ek: Mer'î b. Yûsuf'un *Tahkîkû'l-burhân fi'se'ni'd-duhân* Adlı Risalesinin Tercümesi⁵⁰

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

Ve ondan yardım isteriz.

Yüce Allah'a muhtaç kul, Mer'î b. Yûsuf el-Hanbelî el-Makdisî dedi:

Hamd; hükümleri koyan, helali ve haramı beyan eden, fıkıh âlimi efendileri -ki onlar insanlar arasında çeşitli ilimlerle uğraşanların en yüceleridir, asırların ve günlerin geçmesine karşın müracaat yine onlardır, zira hükümler onlar sayesinde ve onlardan elde edilmektedir- peygamberlerin (salât ve selam onlara olsun) varisleri yapan Allah'adır.

Salât ve selam, barış yurduna davet eden elçiye, onun âline ve karanlığı aydınlatan yüce imamlar olan ashabına olsun.

İmdi;

Bu zamanın ahirinde bazı insanlar için çözümü zor bir sorun olan, diğer bazıları için ise apaçık olup musanniflerin insafılları nezdinde fazla araştırmaya gerek olmayan bir mesele ortaya çıktı: Tütün içme meselesi.

Bu konuya bilen de bilmeyen de daldı ve hakkında çeşitli risaleler kaleme alındı.

Ben ise bu konuda söz söylemekten kaçınıyordum, ta ki artık ciddi bir ihtiyaç doğdu. Şöyle ki, kimisi gerekçelendirmeden helalliğine hükmediyor, kimisi de delilsiz doğrudan haramlığını söylüyordu. Halbuki bu hususta ayırım yaparak bir hüküm beyan etmek gerekiyordu.

Şimdi, konuya girmeden önce, uzatmadan bir mukaddime ile başlayacağım. Allah bana yeter, O ne güzel vekildir.

Eğer, bir kenara atılmayı hak eden bir şey söylersem, ayıplanmamayı isteyerek söze başlarım. Zira insan, nisyan mahallidir. Özellikle de Tolun Camii'ndeki tedris vazifemden doğan kayıp sebebiyle ailemin geçimi konusunda kafam karışık ve fikrim bulanık olduğu şu dönemlerde ki hak sahipleri zayi edilmiştir. Ancak "Biz Allah'tan geldik, yine O'na döneceğiz."⁵¹

Bil ki -Allah seni kuvvetlendirsin- günümüzde insanların alışkın oldukları üzere kendilerini kaptırarak ve çirkin bir surette alıp vererek bu tütün içmeleri mürüvveti

⁵⁰ Bu tercümede, risalenin Meşhûr b. Hasen tarafından yapılan tahkikli neşri esas aldık (92-164). Tercüme ettiğimiz metinde geçen âyetlerin yerleri ile hadislerin kaynaklarını göstermekle yetindik.

⁵¹ el-Bakara 2/156.

bozan rezaletlerdendir. Hele de çarşılar ve sokaklar gibi insanların toplandığı yerlerde içmeleri [bu türdendir.]

Ciddiyet, mürüvvet ve din ehli insanların bu adeti çirkin bir şekilde sürdürmekten kaçınmaları, bunları yapan ahlaksız ve boş insanlardan da uzak durmaları gerekir. Zira bu kimselerin söz ve tavırları bozuk olup işlerinde basiretli ve güzel gönüllü insanların rahatça fark edecekleri çirkinlikler görülmektedir. Özellikle de bu içme adetinde haddi aşılıp dinî ve dünyevi maslahatlardan onları oyaladığında.

Allâme müctehid İbn Teymiyye şöyle demiştir:

“Mubahta israf haddi aşmaktır ki bu haram olan azgınlıktır.”

Şu hâlde, Şeyh Takıyyüddin'in (r.a.) bu görüşüne göre bu şekilde haddi aşarak tütün içmek haram olur. Bu hüküm özellikle bu yolda parasını boşa harcayan, ailesine ve alacaklısına zarar verenler için geçerlidir.

Genelde tebzîre [saçıp savurmaya], ahiret veya dünya menfaatinden hâlî israfa götürdüğü için, naklî ilimlerde tecrübesi olan âlimlerin ittifakıyla bu kimse hakkında hükmün haramlığında bir şüphe bulunmamaktadır. Belki şöyle denebilir:

İbn Mes'ud, İbn Abbas ve Mücahid'in (r.a.) mezhebine göre bunun haramlığı aşikârdır. Çünkü onlar, *el-Fürû'* sahibinin kitabında naklettiğine göre tebzîr, malı hakkı olmayan yere harcamaktır, derler. (Zeccâc ise taat olmayan yere harcamaktır, demektedir.)

Bu imamların görüşüne göre değeri olan bir parayı tütün için harcamak haram olur.

Bu husus belirlendiğine göre bilmelisin ki, bu konuda en yakın ve doğru olan - yerleşik mezheplerin ve hassaten dört mezhebin kurallarının gereği olarak- şöyle denmesidir:

Çirkin bir surette olmayarak tütün içmenin hükmü, -tabi bunun sonucunda doğacak bazı olumsuzluklar vb. sonradan eklenecek arızı durumlar bir tarafa konularak- tenzihî kerahete yakın olmasıdır.

İki sebeple:

Birincisi: Kötü koku ortak illetiyle, soğan ve sarımsak yemeye kıyasla ve akli ba-sında insanların faydasız ve boş işlerle uğraşmaktan korunmaları esasına göre.

Ebû Eyyûb (r.a.) rivayet etmiştir ki; Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bir gün yemek gönderdi. Ama O (s.a.v.) bu yemekten yemedi. Bunun sebebini ona sorduğunda,

Peygamberimiz “Onda sarımsak vardı.” dedi. Bunun üzerine, Ebû Eyyûb: “Ey Allah’ın elçisi, o haram mıdır?” diye sorduğunda Hz. Muhammed (s.a.v.): “Hayır, fakat ben kokusundan dolayı ondan hoşlanmıyorum.” diye cevap verdi.⁵²

Tirmizî, bu hasen ve sahih bir hadistir, demiştir.

Muğni’de olduğu gibi, fıkıh imamları, soğan, sarımsak, pırasa, turp ve benzeri kötü kokan şeylerle ilgili olarak, bunları yiyen mescide girmek istesin/istemesin, bu sayılan maddeleri yemenin kerahetine hükmetmişlerdir. Çünkü Nebi (a.s.): “İnsanlar bundan rahatsız olduğu gibi melekler de rahatsız olur.” demiştir.⁵³ Bunu İbn Mâce rivayet etmiştir.

Bu hadisi, Tirmizî de rivayet etmiş ve Hz. Peygamber’in sahih bir rivayette, “Kim bu iki bitkiden yerse namazgâhımıza yaklaşmasın.” dediğini aktarmıştır.

Bir başka rivayet, “Mescidimizde bize yaklaşmasın.” şeklindedir.⁵⁴

Şöyle demişlerdir: Yasaklamanın hikmeti insanlara kokusuyla rahatsızlık vermeme düşüncesidir. Hatta Ahmed b. Hanbel’den, mescide gelmesi halinde günaha gireceği rivayet edilmiştir. Çünkü nehyin açık anlamı yasaklamadır. Ayrıca Müslümanlara eziyet etmek haramdır, bunda ise onlara eziyet etmek vardır.

Kerahet -ki doğrusu budur- ve tahrir hükmünü veren görüşlere göre bu illet tütünde de aynen mevcuttur, hatta onda daha fazlası bulunmaktadır.

İkincisi: Bunu içmede cehennem ehline benzeme olduğu için.

İbn Abbas ve İbn Ömer (r.a.) Yüce Allah’ın “Semanın apaçık bir duhân ile geleceği günü bekle!”⁵⁵ âyeti hakkında şöyle demişlerdir: Bu, kıyamet kopmadan önceki bir duhan olup kafir ve münafıkların kulaklarından girer, müminlere ise nezleye benzer şekilde ilişir.

Hüzeyfe’nin rivayet ettiği bir hadiste ise Nebi (s.a.v.) şöyle demiştir:

“Kıyamet alametlerinden birisi de sema ile arzın, doğu ile batının arasını dolduracak bir duhândır ki yeryüzünde kırk gün kalır. Mümine nezle gibi isabet eder, kafiri

⁵² Tirmizî, “Et’ime”, 13.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dârü lhyâi’l-kütübi’l-arabiyye, 1373/1952), “Et’ime”, 59.

⁵⁴ Tirmizî, “Et’ime”, 13.

⁵⁵ ed-Duhân 44/10.

ise sarhoş gibi yapar. Dumanlar onun burun deliklerinden, gözlerinden, kulaklarından ve arkasından çıkar.”⁵⁶

İbn Teymiyye'nin *Te'âlik*'inde şöyle denmiştir:

Nebi (s.a.v.) bir adamın elinde demirden bir yüzük görünce, “Bana ne oluyor ki, üzerinde ateş ehlinin süsünü görüyorum?” demiştir.⁵⁷

Yüce Allah ateş ehlini boyunlarında bukağılar olarak anlatmaktadır.

Ateş ehline benzemek en nahoş kötülüklerdendir. Çünkü mekruh, sevilmeyen ve istenmeyen şeydir. Şöyle ki, Muâz (r.a.) namazı uzun tutunca, Hz. Peygamber ona “Sen fitneci misin ey Muâz?!” demiştir, yani dinden uzaklaştıran anlamında.⁵⁸

İmamlar da “Bu hadiste mekruhu yadırgamak ve ona karşı çıkmak vardır.” demişlerdir. Bu, üzerinde anlaşılan bir husustur.

Ahmed b. Hanbel şöyle der: “Demir yüzüğü hoş görmem, çünkü o cehennem ehlinin süsüdür.”

Ben de şöyle derim:

Buna göre tütün içmenin mekruhlığı, hakkında kesine yakın bir kanaat olan hükümlerdendir. Biz, yukarıda geçen -kötü koku ve cehennem ehline benzeme- şeklindeki iki illete dayanarak kerahet görüşü bildirme cesaretinde bulunduk. Ama mutlak olarak haram kılmaya ve bu konuda kesin ifade kullanmaya cüret etmedik. Zira, Yüce Allah'tan korkar ve şeriatında haram olmayan bir şeyi haram kılmaktan çekinerek Allah'ın elçisinden haya ederiz. Bu da dört sebepledir:

Birincisi: Bil ki, âlimlerin onayladığı ve onlar içindeki muhakkik imamların da üzerinde uzlaştığı şey şudur: Zararı olmayan, helallik veya haramlığına dair bir nas da olmayan şeylerde asıl olan helallik ve mubahlıktır. Bu hüküm tahrime dair bir nas varit oluncaya kadar devam eder. Yoksa asıl olan, Ebû Hâmid, Kadî ve Hulvânî'nin dediği gibi yasak olmak; ya da İbn Akîl, Ebû Muhammed b. Kudâme'nin *Muğni*'de belirttiği gibi ki “Bütün âlimler şer'î bir dayanak olmaksızın akıl ve re'y ile hüküm vermek batıldır.” demiştir, tevakkuf da değildir.

⁵⁶ Hadis kaynaklarında böyle bir rivayet yer almamaktadır, Meşhûr b. Hasen, *et-Ta'likât*, 122.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaut vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 11/69.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Karaçi: Dârü'l-Büsrâ, 1437/2016), “Ezân”, 63.

İmamların yerleştirdiği ve nimetleri hatırlatma bağlamında gelen “Yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yaratan O’dur.”⁵⁹ âyetinin de zahir veya sarîh olarak ifade ettiği bu kural kesinleştiğine göre, tahrimin medarının ancak hakkında haramlığına dair bir delilin geldiği yerler olduğu da bilinmiş demektir. Hakkında haramlığına dair delil olan şeyler tartışmasız haramdır. Hakkında helalliğine dair delil olan şeyler de yine tartışmasız helaldir. Hakkında delil olmayanlarda ise asla rücu edilir.

İmamların kabul edip onayladığı şeyin, yani helalin, kendisine kıyas edilebilecek ve hükmüne ilhak edilebilecek bir harama benzeme durumu da yoksa ki bunu öğrendin ve yine bildin ki insanların içtiği tütün hakkında ne bir helallik ne de haramlık delili bulunmaktadır, bu durumda sonuç olarak apaçık doğru yol asla rücu etmektir. O da helallik hükmüdür.

Yukarıda hakkında kesin bir şekilde hükmettiğimiz kerahet helalliğe aykırı değildir. Kaynakları iyice araştırmadan sırf re’ye dayalı olan ihtilaflardan kurtulmak için bu takrir ve izah ettiklerimi iyice düşün; gafillerin kurallarına güvenme! Naklî ve akli ilimleri araştırmada kendilerine itimat edilen imamların ortaya koyduklarına güven. Eğer [bu meselenin hükmünü merak edenler] derinlemesine bu konuyu incelerse insanlardan (halk) kurtulup doğruya (hak) ulaşırlar. Yoksa birisi delillere sırf re’y ile bakma yoluna gider ve imamların iyice yerleştirdiği esaslara bakmazsa hem kendini yorar hem de neticede bir şey elde edemez.

Allâme İbn Hazm, Yüce Allah’ın “Yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yaratan O’dur.”⁶⁰ ve “Haram kıldıklarını ayrıntılı bir şekilde size anlatmıştır.”⁶¹ âyetleri ile ilgili şunu demiştir: Doğrusu, Kur’ân’da ve Sünnet’te haramlığı ayrıntılı bir şekilde beyan edilenler hariç her şeyde asıl olan helalliktir. Ayrıca şunu demiştir:

Yüce Allah temiz olanın temizliğine, necis olanın necisliğine, haramın yasaklanmasına ve helale izin verilmesine hükmetmiş, sınırlarının aşılmasını ise yasaklamıştır. Allah’ın helal saydığı ve hakkında temizdir hükmünü verdiği her şey, yasaklanmasına veya necis sayılmasına dair bir nas gelmedikçe, kesinlikle böyle kalmaya devam eder. Allah’ın haram ve necis saydığı her şey de, mubahlığına veya temiz oluşuna dair bir nas gelmedikçe böyle kalmaya devam eder. Bunun dışına taşmak Allah’ın koyduğu sınırları aşmak demektir.

⁵⁹ el-Bakara 2/29.

⁶⁰ el-Bakara 2/29.

⁶¹ el-En’âm 6/119.

Yüce Allah şöyle demektedir: “Bunlar Allah’ın sınırlarıdır, onları aşmayın.”;⁶² “Ağzınıza geldiği gibi yalan yanlış konuşarak bu helaldir, şu haramdır, demeyiniz.”;⁶³ “De ki, hiç düşündünüz mü, Allah’ın sizin için indirdiği rızıkla ilgili, onun bir kısmını helal, bir kısmını haram saydınız. De ki, Bunun için Allah mı size izin verdi, yoksa Allah’a iftira mı ediyorsunuz?”⁶⁴

Müslim’de yer alan bir rivayete göre, Ebû Hüreyre’den Allah’ın elçisinin şöyle bir hutbe irat ettiği aktarılmıştır: “Ey insanlar! Yüce Allah size haccı farz kılmıştır, hacce-diniz.” Bunun üzerine bir adam, “Her sene mi ey Allah’ın Resulü?” demiş, Peygamberimiz sessiz kalmıştır. Adam sorusunu üç defa tekrarlayınca, Resulullah şöyle demiştir: “Eğer evet deseydim bu üzerinize vacip olacaktı, sizin de buna gücünüz yetmeyecekti. Kendi halinize bırakıldığınız sürece siz de bırakın. Sizden öncekilerin yok olup gitmeleri, çok soru sormaları ve peygamberleri ile tartışmaları yüzünden oldu.”⁶⁵

İbn Hazm şöyle der:

Bu hadis, dinin hükümlerinin tamamını bir araya toplamıştır. Bunlardan biri de Peygamberimizin hakkında bir şey söylemediği, emretmediği ya da yasaklamadığı şeyler mubahtır. Yasakladıkları ise haramdır.

Bu, böylece kesinleştiğine göre [ve biz de sadedinde olduğumuz konuyla ilgili olarak] helal ve temiz olma noktasında kesin bilgiye sahip isek; necaset ve haramlık iddiasında olan bir kanıt getirmedikçe tasdik olunmaz. Yüce Allah, “O size haram kıldıklarınızı size ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır.”⁶⁶ ve “Ve şüphesiz zan, haktan bir şeyin yerini tutmaz.”⁶⁷ buyurmaktadır.

İkincisi: Fakih imamlar şunu açıkça belirtmişlerdir: Zararı olmayan temiz her ta’am helaldir. Ta’am da yenilen ve içilen her şeye denir. Yüce Allah, Tâlût’un dilinden anlatarak su hakkında şu ifadeyi kullanmıştır: “Her kim ondan tatmazsa (*lem yet’amhu*) o bendendir.”⁶⁸

Tütün, tecrübe sahiplerinin ittifakıyla temizdir ve mutedil mizaçlı kimseler için bir zararı yoktur, şu hâlde helaldir. Bazı kimselerde zarara sebep olmasına ise itibar

⁶² el-Bakara 2/229.

⁶³ en-Nahl 16/116.

⁶⁴ Yûnus 10/59.

⁶⁵ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Hacc”, 412.

⁶⁶ el-En'âm 6/119.

⁶⁷ en-Necm 53/28.

⁶⁸ el-Bakara 2/249.

edilmez. Çünkü bu ya onların mizacının mutedil olmaması ya da haddinden fazla içmeleri sebebiyledir. Biz zaten zarar verecek derecede tütünlü çok meşgul olanlar hakkında haramlık hükmüne hayır demiyoruz. İnsan çok yemek yerse bu şişkinliğe ve zarara yol açar. Ama bundan dolayı yemeğin haram olduğunu söylemek gerekmez.

Üçüncüsü: İnsanların içtiği tütün, hissene ve manene hüküm verme açısından ateşin üstündeki bir tencerenin dumanından farklı değildir. Birisi ona üflese, sonra bilerek ağzını açsa ve oraya duman girse, fıkhî biraz olsun okumuş ve incelemiş birisi buna dair haramlık hükmünden söz edebilir mi? Bunun helal olduğu kabul edildiğine göre içilen tütünlü bunun farkı nedir? Fark iddia eden bunu izah etmeli ve haramlığa dair delil getirmelidir. “De ki, eğer sözünüzde sadık iseniz delilinizi getirin.”⁶⁹ Bu iddia sahibi kalkıp dumanı yutmanın haram olduğunu söylerse, onun hakkında kendi sözünü üstün kılmak için inatlaşıp günaha giriyor denir.

Dördüncüsü: Birçok fakih, Allah’ın Hz. Peygamber’le ilgili “Onlara temiz şeyleri helal kılar, pis şeyleri ise haram kılar.”⁷⁰ anlatımıyla alakalı olarak şunu demişlerdir: Hakkında helalliliğine veya haramlığına dair bir şey varit olmayan nesnelere bakılır. Eğer Hicaz Araplarının habise gördüğü bir şeylerden ise o haramdır. Yok eğer diğer bölgelerde bulunan ve Hicaz halkının bilmediği bir şey ise Hicaz’da ona en çok benzeyen ne ise ona çevrilir. Eğer benzer bir şey de yoksa “De ki, bana vahyedilenler içinde yiyen birisi için, meyte, akıtılmış kan (...) dışında yasaklanmış bir şey bulamıyorum.”⁷¹ âyetinin umum ifadesine girdiği için o mubahtır. Ayrıca İbn Mâce ve Tirmizî’nin rivayet ettiği, “Helal Allah’ın kitabında helal kıldığı, haram ise Allah’ın kitabında haram kıldığıdır, Allah’ın hakkında bir şey demedikleri ise onun affettikleridir.” hadisi⁷² de bu hükmü destekler.

İşte, Hicaz ehli – özellikle de Mekke-i Mükerrreme ahalisi- tütünü habise olarak görmezler. Evet, onu habise kabul etselerdi onun haramlığına hüküm vermeyi mubah sayardım. [Burada] lâzım yoktur, aynı şekilde melzûm da bulunmamaktadır.

Derim ki: Bu deliller, helalliliği gerektirmekte ve haramlığın olmadığını göstermektedir. Eğer tahrime hüküm verirsek buna dair bir delil ve hüccet değeri taşıyan bir şey bulamayız. Anlatılanlardan açıkça şu sonuç çıkmaktadır: Şüpheli götürmez gerçek şudur ki; tütünlü dünyevî ya da dinî açıdan çirkin bir şekilde içilmesinin haram olduğunu söylemek, esas ve gerekçesi olmayan bir sözdür.

⁶⁹ el-Bakara 2/111.

⁷⁰ el-A’râf 7/157.

⁷¹ el-En’âm 6/145.

⁷² Tirmizî, “Libas”, 6.

Biz onun mekruh oluşuna ancak konuyu iyice araştırarak ve yorularak varmışken, haram olduğunu kesin bir şekilde söyleyip bu hususta yeterince tefekkür etmeyen kimsenin haline şaşılır.

Haramlığına dair şu şekilde delil getirenlerin sözü ise daha ilginçtir: Bu tütün kirli ve pis bir şeydir. Bunların da kullanılması haramdır. Bu iddia sahibine şöyle cevap verilmelidir: Tütünün köküne bakıp incelediğinde bu bitkinin bir ağaçtan geldiğini görürsün ki o bir odun parçasıdır. İçkinin aslı da üzüm ve sıkılmış suyudur. Eti yenen hayvanın da aslı kirli ve pis olan menidir. Dinle [ve anla!].

Bundan daha şaşılacak olanı ise bazılarının yaptığı şu gerekçelendirmedi:

Eğer tütün içme Peygamberimizin (s.a.v) zamanında çıksaydı, kesinlikle buna engel olurdu. Gaybı bilme hususunda şu cüretkârlığa bakar mısınız?

İbn Hazm şöyle demiştir:

“Eğer böyle olsaydı şöyle olurdu diyerek, gerçekleşmemiş bir şeyin olması varsayımına dayanıp başka bir şeyin gerekliliğine hükmedenin sözünden daha yanlışı olmaz. Hz. Aişe'ye isnad edilen, “Eğer Resulullah kendisinden sonra kadınların neler yaptığını bilseydi, İsrailoğullarının kadınlarına izin verilmediği gibi, kesinlikle onların camiye gelmelerine engel olurdu.” sözü de bu şekildedir.”

Sonuç olarak, mutlak haramlığı getiren ne bir delil ne de bir kıyas bulunmaktadır. Eğer, helallik hükmünü verenin tütün içmenin helal olduğuna delil getirmesi gerekir denirse, şöyle deriz: Helallik iddiasında bulunandan delil istenemez. Çünkü o asıl olan helallik ve ibaha iddiasındadır. Asıl delil getirmesi istenecek olan haramlık iddiasında bulunandır. Çünkü o sabit olan helallik hükmünden arızı olan haramlığa geçmeyi savunmaktadır.

Haramlığı savunan delil getirmeli ve şüphesini açıklamalıdır. Rabbi olan Allah'tan korkmalı, eşyada asıl olan kesin helallik hükmünü açık bir delil ve kesin bir kıyas olmadan bırakmamalıdır. İmam Ahmed (r.a.) bu gibi durumlar için; “Kul Allah'tan korkmalı, ne dediğine bakmalıdır. Çünkü o sorumludur.”, “Büyük bir işe girişiyor.”, “Büyük bir işe atılıyor.” demiştir.

Biz teenni ile hareket eder, haram hükmü vermekten kaçınırız, delili inceler ve acele etmeyiz. İmam Ahmed'in (r.a.), “Acele etmek bir nevi cehalettir.” sözü bir delildir. İmam Şafî'nin “Kim istihsan yaparsa teşri yapmış olur.” sözünde bahsettiği duruma düşmekten çekinerek, sırf re'y ve istihsanla aslı helal olan bir şeyi yasaklamayız. Aksine, hakkı öğrenmede sarîh nakli elde etmeye çalışır, hevâ ve günah ile hareket etmeyiz.

Eğer haramlığına gerekçe olarak, “Onlar bunu Allah’ı zikretmekten alıkoyan bir eğlence haline getirdiler, hatta görevlerini terk edecek ve Şafii mezhebine göre idarecilere aykırı davranacak raddeye getirdiler.” denirse, şöyle cevap veririz:

Bu konuda sizinle aynı düşünüyoruz. Fakat bu içinde olduğumuz konunun dışına çıkmak demektir. Sözümüz, Allah’ı zikretmekten alıkoymak vb. yukarıda saydığımız ve ona dışarıdan arız olan ve haramlığı gerektiren hususları bir kenara koyarak, din ve dünya açısından çirkinlik sayılacak bir durum ve sonucun olmadığı bir bütün içme hakkındadır. Yoksa vacibi işlemekten alıkoyan her mubahın haram olduğu bilinen ve kabul edilen bir husustur.

Şeyh Takıyyüddin İbn Teymiyye şunu demiştir:

“Allah, temiz ve güzel olanı, onunla günaha değil tâate yardımında kullanan kişiye helal kılmıştır. “İman edip sâlih amel işleyenlere, takvalı oldukları, iman ettikleri ve sâlih ameller işlediklerinde yiyip içtiklerinde bir günah yoktur.”⁷³ âyeti de buna delildir. Bu sebeple, mubah ile isyana yardım edilmesi caiz değildir. Beraberinde içki içecek kişiye et ve ekme vermek, kötülükleri yapmak için yardım isteyeneye yardım etmek gibi.”

Eğer, bu bütün maddesi bazen domuz yağı ile yoğruluyor, içki ve idrar ile kuru-tuluyor, denirse şöyle cevap veririz:

Biz buna itibar edersek bize bu çürük bir hüccet ve açık bir gaflettir, denir. Nasıl denmesin ki, fıkıh âlimleri şekke dayanarak haram fetvası vermemişlerdir. Eğer bunu kabul edersek, dinde zorluğa, Müslümanlar aleyhine meşakkate ve derin bilgi sahibi âlimlere muhalefete yol açmış oluruz. Neticede, kasaptan alınan etin yıkanması, boyanmış elbisenin tekrar temizlenmesi, kafirlerin özellikle Mecusilerin yiyeceklerinden uzak durulması gibi zorluklar ortaya çıkar. Halbuki âlimlerimiz bunun aksine hüküm vermişlerdir: Bu gibi şeylerin temizliğini sormak gerekmez, bilakis sorgulamak mekruhtur. Birçok âlim İmam Ömer ve oğlunun bu konudaki şu sözünü delil getirmiştir: “Allah bize külfete düşmeyi ve ince eleyip sık dokumayı yasaklamıştır.”

İmam Ahmed’e Yahudilerin idrar karıştırarak [bez ve kumaşları] boyaması hakkında sorulunca, “Müslüman ve kafir bu konuda eşittir, bunun hakkında ne soru sor ne de araştır. Eğer kesin bilirsen yıkamadan onun üstünde namaz kılmazsın.” demiştir.

Müslüman ya da kâfir boyacının deposunda boyanmış elbisenin yıkanması gerekmez. Bu konuda İmam Ahmed yakın ile amel edip, şüpheyi atmak ilkesiyle kesin beyanda bulunmuştur.

⁷³ el-Mâide 5/93.

Şeyh Takıyyüddin İbn Teymiyye de kasaptan alınan etin yıkanmasını bid'at saymıştır. Her bid'at dalalettir.

Biz, [bid'at konusundaki] sözün mutlak olmadığını, âlimlerce bazı kayıtlar konduğunu belirtmek isteriz.

İbn Abdüsselam (r.a.) şöyle demiştir:

“Bid'at; vacib, haram, mendub, mekruh ve mubah kısımlarına ayırılır. Bunu belirlemenin yolu, bid'ati şeriatın kaidelerine arz etmektir. Eğer vacibin kurallarına girerse, o da vacib olur. Aynı şekilde, haramın kurallarına girerse, haram, mendubunkilere girerse mendub, mekruhunkilere girerse mekruh, mubahunkilere girerse mubah olur.

Vacib bid'ate şunları örnek verebiliriz: Allah'ın ve Resulünün sözlerinin anlaşılmasına vesile olan nahiv ilmi ile meşgul olmak ki vaciptir. Çünkü dinin korunması vaciptir, bu da ancak bu yolla olur. Vacibin tamamlanması için ihtiyaç duyulan her şey de vaciptir. Vacip bid'ate diğer misaller; Kitap ve Sünnet'in garip [nadir ve manası zor bilinen] kelimelerini öğrenmek, usul-i fıkıh ilminin tedvin edilmesi, cerh ve ta'dil hakkında konuşmak, sahih hadisi sakîm olanından ayırmak.

Haram bid'ate misal olarak, Kaderiye, Cebriyye ve Mücessime gibi görüşleri zikredebiliriz ki bunlara cevap vermek ise vacip bid'atlere dendir.

Mendub bid'atin misalleri:

Hanlar ve okullar inşa etmek; teravih namazı, tasavvufun ve cedelin incelikleri hakkında konuşmak.

Mekruh bid'atin misali, camileri süslemektir.

Mubah bid'ate örnek, namazın arkasından musafaha yapmak, yeme, içme, elbise ve meskende zaruri olandan fazlası konusunda genişlik aramak, taylasan⁷⁴ giyinmek ve elbise yenlerini geniş tutmak gibi.

Bunların bir kısmında ihtilaf edilmiş, bazı âlimlerin mekruh bid'atlere saydığını kimi âlimler Hz. Peygamber döneminden aktarılan sünnetlerden kabul etmiştir.”

Bunları iyice düşünüp anladığında ve dönüp tütün içme bid'atine baktığında, onun dinde haram kılınan bir benzerine kıyas edilip hükmüne ilhak edilme durumu olmadığı için, haddizatında haram bid'atlere uzak olduğunu göreceksin.

⁷⁴ Taylasan: Sarığın üstüne örtülen şal.

Evet, o kötü kokusu sebebiyle sarımsağa benzemekte, burundan çıkan dumanı sebebiyle de cehennem ehline benzetilmektedir. Bu da dinde hoş görülme­yen bir durumdur, dolayısıyla yukarıda daha açık bir şekilde söylendiği gibi onu içmek mekruhtur.

Eğer, “tütün içmek faydasız bir iş olup ona para harcamak malı zayi etmek sayılır. Yani, dinin haram kıldığı israf, sefeh ve tebzir türü bir harcamadır”, denirse şöyle deriz:

Biz onun mutlak olarak faydasızlığını kabul etmiyoruz. Bunu kabul etsek bile ona para harcamayı israf saymazdık. Çünkü o, kesin yasaklanan bir şey değildir. Bu, camileri süslemek için harcanan paraya benzer. Zira camileri süslemek, namaz kılanların kalbini meşgul ettiği için yasaklanmıştır. Tütünde ise malı mubah bir konuda harcamaya söz konusu olup, mubaha harcanan para ise tebzir sayılmaz.

İbn Akıl ve bazı âlimler şunu demişlerdir:

İmam Ahmed b. Hanbel’in güçlü görüşüne göre, tebzir ve israf harama harcanandır. Çünkü o şöyle demiştir: “Eğer dünya bir lokma olsa ve kişi onu ağzına koysa bu israf sayılmaz.” Ayrıca şunu demiştir: “Malın harama harcanması kabul edilemez. Fakirliğe düşmekten korkusu yoksa lezzet ve şehvetlerinde harcamada aşırı gitse bu israf sayılmaz. Aksi takdirde bu yasaklanan israfa girer.”

Kurtubi Tefsiri’nde şöyle denmiştir:

“Eşheb’in Malik’ten rivayet ettiğine göre, tebzir malı layık olduğu yerden alıp hak etmeyen bir yerde harcamaktır. Bu aynı zamanda israftır ve haramdır. Çünkü Yüce Allah, “Saçıp savuranlar şeytanın kardeşleridir.” buyurmuştur.⁷⁵ Kim malını, ihtiyaç fazlası miktarda arzularını peşinde harcar ve onu tüketmeye maruz bırakırsa tebzir fiilini işlemiş olur. Kim de malının aslını muhafaza eder ama kârını istekleri için harcarsa ona tebzir fiilini işledi denmez. Kim harama bir dirhem bile harcarsa o tebzir yapmıştır, haram yolda harcadığı bu bir dirhem için dahi hacr altına alınır. Ama istekleri için malını harcarsa, fakirliğe düşmesinden endişe edilmedikçe hacr altına alınmaz.”

İbnü’l-Cevzî de tebzir konusunda iki görüş nakleder:

Birincisi: İsraf ve tebzirin malı telef etme anlamına gelmesidir. “Mallarını saçıp savuranlar, şeytanların kardeşleridir.”⁷⁶ Çünkü onların çağırıldığı yola gitmekte, günah işlemede onlara benzemektedirler. “Şeytan ise Rabbine karşı nankörlük etmiştir.”⁷⁷

⁷⁵ el-İsrâ 17/27.

⁷⁶ el-İsrâ 17/27.

⁷⁷ el-İsrâ 17/27.

Yani, nimetini inkâr etmiştir. Bu da israf eden kişinin nimetleri inkâr edici olduğu anlamını içerir.

İkincisi: Tebzirin malı layık olmadığı yerde harcamak anlamına gelmesidir. İbn Abbas, İbn Mes'ud ve Mücahid'in görüşü bu şekildedir.

Zeccâc şöyle der: Yani [tebzîr], tâat dışında harcamaktır. Daha önce geçtiği gibi İbnü'l-Cevzî de bunu demektedir.

Ben ise şunu derim:

Bu tercih edilmeyen görüşe göre, dikkate alınacak bir değeri olan paranın tütüne sarf edilmesinin haramlığı bir gerekçe kazanmış olur. Eğer haramlık iddiasında olan kimse, bu zayıf görüşle veya eşyada asıl olan yasak ve haram olmaktır, ilkesiyle hareket ediyor ve görüşü de her ne kadar hakkında bazı çekinceler olsa da bazı âlimlerin görüşüne muvafık düşüyorsa [buna bir şey diyemeyiz.] Ama bunlar dışında bir delil getirmeye kalkışrsa sadece re'y ve zan ile hareket etmiş ve kesin kanıta dayalı bir delil bulamamış olur.

Uçup giden birtakım deliller... Bardaklar gibi, sanırsın ki

Sağlamdır, halbuki hepsi kırık döküktür.

İşte, eğer haram kılmayı gerektiren bir delil bulup öğrenseydik elbette ki bu hükmü verir, ona dayanır ve kabul ederdik. Onu esas almak gerekirdi. Yüce Allah en iyisini bilendir.

Bilesin ki, biz tütün hakkında lehte aleyhte her şeyi ortaya koyduk. İmam Ahmed b. Hanbel'in hocası Abdurrahman b. Mehdi'nin dediği gibi:

“Ehl-i Sünnet lehlerine ve aleyhlerine olan her şeyi ortaya koyar. Ehl-i ehvâ ise sadece kendi lehlerine olanları söylerler.”

Haramlık iddiasının sonucu olarak, tütünle ilgili alım satımın da geçersiz olduğunu söylemek gerekir. Çünkü bunun hiçbir faydası yoksa menfaati olmayan ya da olsa bile haram olan bir şey üzerine yapılan akit de geçersiz demektir. Eğer bunda başka bir fayda ciheti var ise, yapılan satışın hükmü tartışmasız sıhhattir.

Sonuç

Tütün içme hakkındaki bu tartışmalı meseleyi iyice inceledim ve gördüm ki, ortaya çıkışı açısından en çok kahveye benzemektedir. Başlangıçta bazıları ona hiçbir delile dayanmadan sırf akıllarına uyararak haram demişlerdi. Halbuki ne bir dinî dayanak ne de açık bir kıyas vardı. Bazıları da eşyada asıl olan ibaha olduğu ilkesine bakarak

onun helal oluşuna hüküm verdiler. Sonuçta haram diyenlerin görüşü kaybolup gitti, helal diyenlerin görüşü üzerinde artık bu dönemlerde icmâ meydana geldi.

Sanırım bu duhân meselesinin akibeti de böyle olacaktır. *Gâyetü'l-müntehâ fi'l-fikh* adlı kitabımda şunu kesin bir dille söylemiştim: “Mürüvvet ve diyanet sahibi her kişinin takınması gereken tavır, onu çirkin bir surette içmekten uzak durmaktır.”

Tütünden uzak durmak ve bu ikisine [kahve ve tütün] bağımlı olmamak daha kuvvetlidir. Çünkü bana ve -genel olarak keyfine ve rahatına düşkün olmayan- her bilgili kişiye göre bunlar düşkünlük hallerindedir. Bunlara para harcamak, mubah da olsa faydasız şeylerde parayı zayi etmektir. Özellikle de bunları içmeyi takip eden bir takım sıkıntılı ve bozuk haller meydana geliyorsa.

Diğer yandan, bu ikisi aslında haşhaş, afyon ve bereş otu çiğnemek vb. ahlaksız ve boş insanların, Allah'ın verdiği nimetlerde azgınlığa düşmüş ehl-i dünyanın kötü alışkanlıklardan daha hafiftir. Hatta onların altın ve benzeri değerli madenleri toz haline getirip macunlara kattıklarını da işittik. Nimetlerin azdirmasından ve malı yerinde kullanmamaktan Allah'a sığınırız. Asıl bu gibi insanları uyarmak gerekir, tabi fayda ederse (!) Tâc es-Sübkî ne güzel söylemiştir:

“Kurban keserken besmele çekmeyen bir Şafîî'ye, erkeklik organına dokunup abdest almayan bir Hanefî'ye, namaz kılıp besmele çekmeyen bir Malîkî'ye veya Cuma namazını zeval vaktinden önceye alan bir Hanbelî'ye çatmak için ictihad paçasını sıvamış sayısını bilmediğim nice kimseler gördüm; oysaki avâmın sayısını ancak Allah'ın bileceği nice halleri vardır bunlara ses çıkarmazlar: Şafîî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre cezası boynun vurulması olan namazı terk etme suçu gibi. Hatta bu kişilerden kimisi evine girdiğinde hanımlarının bile namaz kılmadığını görür de buna dair bir şey demez. Allah'ım şu Müslümanların haline yardım et! Bu adam gerçekten fakih midir şimdi?”

Sonra şöyle devam eder:

“Siz neden, aslında yadırganması gerekmeyen bu gibi fûru'a dair meseleleri yadırgıyorsunuz da üzerinde icmâ edilmiş vergiler ve haramlar konusunda bir şey demiyorsunuz? Bu hususlarda Allah için gayrete gelmiyorsunuz? Sadece kendi canınızın istediği konularda gayrete geliyorsunuz. Bu ise sizin söz birliği etmenize engel oluyor, böylece cahiller size musallat olup üstün geliyor, halk nezdinde de vakarınızı kaybediyorsunuz.”

Sübkî (r.a.) bu sözünde doğru konuşmuştur. Sonuç olarak, bu konuyu daha fazla uzatmaya gerek yoktur. Çünkü insanlar bu dünyada arzu ve isteklerinin peşine düşmektedirler, bu uğurda nice yasakları delmektedirler. Onlara ne Lokman'ın ne de

Aristoteles'in hikmeti fayda vermektedir. Eğer isteseydim bu konuda daha sayfalar dolusu yazı yazardım.

İşte; bu zamanın bid'atleri artmış, kıyamet alametleri ortaya çıkmıştır. Bugünün insanlarıyla içli dışlı olmak birikmiş zehir ve zarar gibidir. Bu zamanda dinine yapışan, kor ateşi eline almış gibidir. Öyle ki, sanki günümüzde insanların halleri çok değişmiş, hesabın zorluklarını ağır bir şekilde yaşamış da artık en kötü neticeden bile korkmaz olmuşlardır.

Yüce Allah'tan, Resulünü de vesile kılarak, bizi onlardan ayrı tutmasını, uzak kılmasını ister, bize ve Müslümanlara ahiretin kardeşi olan şu dünyada lütuf ve merhamet etmesini dilerim. "O gün her can iyilik adına ne hazırlamışsa onu bulacaktır"⁷⁸ dendiği günde Hz. Muhammed'in (a.s.) ve kardeşi olan peygamberlerin yanı başında kılmasını niyaz ederim. Hamd, alemlerin Rabbi Allah'a mahsustur.

Müstensihin notu: Allah'a hamdolsun onun yardımı ve inayeti ile Kefersor köyü ahalisinden kâtip Abdüllatif b. Yûsuf b. Salih el-Kâsım'ın kalemıyla bu risale tamama erdi. Allah onlara ecrini kat kat versin. Bu iş 21 Şevval 1242 Perşembe gününde oldu. Allah bize, anne-babalarımıza, bütün Müslüman erkek ve kadınlara mağfiret eylesin. Peygamberi Muhammed'e onun âline ve ashabına salât ve selam eylesin.

⁷⁸ Âl-i İmrân 3/30.

Galata Kadısı Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi'ye Ait İcâzetnâmenin Neşri ve Değerlendirilmesi*

Abdullah Taha İMAMOĞLU

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doç. Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Trakya University Faculty of Theology Department of Hadith
Edirne/TÜRKİYE
atimamoglu@gmail.com | orcid.org/0000-0001-9792-8208

Özet

Osmanlı Devleti'nin hukuk sistemi içerisinde önemli bir yer teşkil eden kadılık müessesesi ,adli ve mülki işlemleri yürütmekle sorumlu bir memuriyet olarak kabul edilmiştir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan son anına kadar bu görev devam etmiş ve medreseler kadı yetiştiren en önemli eğitim kurumları olmak gibi bir işlev üstlenmiştir. Osmanlı Devleti'nde kadılar devletin resmi mezhebi olan Hanefi fıkına göre hüküm verirlerdi. Kadılık vazifesi idari olarak kaza, sancak ve eyalet gibi birimlere göre farklılık göstermekteydi. Kaza kadıları Rumeli, Anadolu ve Mısır gibi üç farklı bölgeye göre sınıflandırılırdı. Rumeli kadıları bu bölgenin kazalarında görev yapardı. Anadolu ve Mısır kadıları da kendi bölgelerinde kadılık görevlerini ifa ederdi. Rumeli bölgesinin kadılarından sorumlu olan kişi Rumeli kazaskeri, Anadolu ve Mısırdaki kazalardan sorumlu olan kişi de Anadolu kazaskeriydi. Her iki kazasker de kendi bölgelerinin idari işlerine bakar ve kadıların atanmasından sorumlu olurdu. Sancak veya eyaletlerde kadılık yapanlara mevali denir, nihai terfi sonucunda İstanbul kadılığına kadar yükselmek mümkün olurdu. Ancak payitahtta kadı olabilmek için Bursa ve Edirne gibi bölgelerde kadılık payesini aldıktan sonra fiilen kadılık yapmak gerekirdi. İstanbul kadılığının akabinde Anadolu ve Rumeli kazaskeri olma imkanı da oluşmaktaydı. Osmanlı Devleti'nin idari taksimatında şeyhülislam kazaskerlerin üzerinde yer almaya başlayınca 40 akçeden

* Bu makale, Uluslararası II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi'nde sunulan "Bir Osmanlı Kadısının Eğitimi: Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi (Galata Kadısı-1860)" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

Geliş/Received: 14.04.2022 | **Kabul/Accepted:** 25.12.2022 | **Yayın/Published:** 30.12.2022

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

© Abdullah Taha İMAMOĞLU | CC BY-NC-ND 4.0 International

fazla maaş alan müderrislerin ve kadıların atanmasından da onlar sorumlu olmaya başladı. Kadılar şer‘î ve hukuki davalara ilaveten halkın ihtiyacı olan işlere, alışverişlere, asgari ve sabit fiyat uygulamalarının usulüne, memleket dışına çıkarılabilecek eşyalara, yasak eşyaların ise engellenmesine, savaş alet ve edevatının teminine, askeri işlerin dışında kendi bölgelerinde temizliğin sağlanmasına ve bunun gibi diğer işlere de bakar ve zabita ile beraber bu işlerin tamamını yerine getirmeye çalışırlardı. Kadıların bu görevlerini yerine getirmesinde naipeler onlara vekalet edebilirler, kadı namına iş yaparak hüküm verebilirlerdi.

Türkiye’deki yazma eser kütüphanelerinde mevcut birçok âlime ait icâzetnâme bilimsel açıdan araştırılmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu çalışmada aslen Çanakkale’nin Babakale köyünde doğan ve başkent İstanbul’a yerleşen, ilmî kariyerini bu şehirde devam ettiren Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi’nin eğitim sürecini kısmen de olsa takip etme imkânı tanıyan, talebelerine vermek üzere hazırladığı bir icâzetnâme taslağı neşredilecektir.

19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti’nin sınırları içerisinde kalan Şam ve Mekke gibi şehirlerin dışında İstanbul’da da Tophane ve Galata gibi gayrimüslimlerin yoğun olduğu semtlerde kadılık yapan (1277/1860) Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi, Bursalı Mehmed Tahir’in ifadesiyle ulemâ-i kuzâttan bir zâttır. Eserinde kendisini Babakaleli Ahmed Abdülaziz b. Hüseyin Efendi b. Hafız Halil Efendi olarak tanıtmaktadır. Abdülaziz Efendi, 1265/1848 ilâ 1278/1861 seneleri arasında padişahın huzurunda Ramazan aylarında tertip edilen tefsir sohbetlerine, yani Huzur Dersleri’ne on üç yıl süre zarfında muhatap olarak iştirak etmiş; hem müderrislik hem de mollalık ünvanlarına sahip olmuştur. Bu da Abdülaziz Efendi’nin payitaht İstanbul’un mühim ilim adamları arasında yer aldığına işaret etmektedir.

Mekke-i Mukerreme kadısı payesine de nail olan Abdülaziz Efendi’nin Sicill-i Osmani’de 1297/1879 yılına doğru dâr-ı bekâya irtihal eylediği bildirildiğinden 1296/1878 yılında vefat ettiği söylenebilir. Makalede, Babakaleli Abdülaziz Ahmed Efendi’nin hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi kayıtlarında adına kayıtlı olan icâzetnâmenin neşri gerçekleştirilecek ve bu neşir üzerinden bir Osmanlı kadısının eğitimi, hocaları ve okuduğu kitapların tespiti yapılacaktır. Bu vesileyle Osmanlı’da kadılık yapan bir âlimin eğitim ve öğrenim süreci hakkında bazı tespitlerde bulunulacak ve bir vesika olarak addedilebilecek yazma hâlindeki tek nüsha icâzetnâme kütüphanedeki mevcut hâli esas alınarak neşredilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Osmanlı Devleti, Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi, Kadı, İcâzetnâme.

Qadi of Galata Babakaleli Ahmed Abd al-‘Aziz Efendi and the Edition Critique and the Review of his İjâzat-nâmah*

Summary

The rank of qadi, which constitutes an important place within the legal system of Ottoman Empire, is considered to be an office charged with executing juridical and administrative functions. This rank began with the establishment of Ottoman State and continued until the end of it. The madrasas served as the leading educational institutions training qadis.

The qadis used to judge according to Hanafi school which was the official legal school of the state. The duties of the qadis differed administratively in accordance with the administrative divisions such as subdistrict (qada), districts (sanjaq) and provinces (eyalet). The qadis at the subdistricts were classified according to three different regions, namely Rumeli, Anatolia and Egypt. The Rumeli qadis served in the subdistricts of this region. The qadis of Anatolia and Egypt served in the respective regions. One who was in charge of the qadis of the Rumeli region was called “Qazasker”, and the one who was in charge of the regions in Anatolia and Egypt was called Anadolu Qazasker. Both qazaskers fulfilled the administrative duties in their own region and were in charge of appointing the qadis. Those who worked as the qadis in the subdistricts or provinces were called “mawali”, and it was possible for them to be promoted to the rank of the qadi of Istanbul as the final promotion. However, it was necessary to serve as qadi in regions such as Bursa and Edirne after receiving the title of qadi in order to be appointed as the qadi in the capital. After being appointed as the qadi of Istanbul, it would become possible to be appointed as the qadi of Anatolia and Rumeli. After the Şeyhülislams started to be ranked over the qazaskers in the administrative hierarchy of the Ottoman Empire, they started to be in charge of the appointment of the mudarrises and qadis who were paid more than 40 akçes as salary. In addition to handling the juridical and legal cases, they also dealt with the public affairs, trade, the methods of minimum and fixed prices, the goods permitted to be exported, preventing the banned goods, providing the warfare tools and equipment, maintaining the cleaning services besides the warfare affairs etc., and they tried to execute all these activities together with the city police. In the fulfillment of these duties of the qadis, the naibs could deputize for them, and could issue judgments by acting on behalf of the qadis.

* This paper is the final version of an earlier announcement called “Education of an Ottoman Qadi: Babakaleli Ahmed Abd al-‘Aziz Efendi (Qadi of Galata-1860)” presented at a congress called “II. Turkish Legal History Congress”, the content of which has now been developed and partially changed.

The authorization certificates (ijāzat-nāmahs) of many scholars available in manuscript libraries in Turkey need to be researched scientifically. In this study, a draft of ijāzat-nāmah will be published to give to his students of Babakal'awī Aḥmad Abd al-'Azīz Efendi, who was born in Babakale village of Çanakkale district and moved to Istanbul to continue his scholarly career, will be analysed in order to follow his educational career to a certain degree.

Babakal'awī Aḥmad Abd al-'Azīz Efendi who served as the qadi of Damascus and Medi-ana, which then were within the borders of Ottoman Empire as well as the qadi of Top-hane and Galata in Istanbul (1277/1860), where non-Muslims were concentrated, was among the knowledgeable judges of his time as expressed by Bursalı Mehmed Tahir. In his book, Aḥmad Abd al-'Azīz Efendi introduces himself as Babakal'awī Aḥmad Abd al-'Azīz Efendi b. Husayn Efendi b. Hafız Halil Efendi. Abd al-'Azīz Efendi attended for thir-teen years at the gatherings (namely Huzur Dersleri) on Qur'anic Exegesis held in the month of Ramadan in the presence of the Ottoman Sultan between 1265/1848 and 1278/1861, and he gained the titles of mollā and mudarris thereof. This points at the fact that Abd al-'Azīz Efendi was among the prominent scholars of the capital Istanbul. Abd al-'Azīz Efendi also held the rank of the qadi of Mecca. As it was stated in *Sijill-i Osmani* that he died by 1297/1879, it is possible to say that he died in 1296/1878. In this article, after giving brief information about his life and works, the ijāzat-nāmah regis-tered in the Suleymaniye Manuscripts Library will be published and the education, te-achers and the books read by an Ottoman qadi will be determined based on this ijāzat-nāmah. In doing so, we will try to determine the educational process of an Ottoman scholar who also served as a qadi, and the only copy of his manuscript ijāzat-nāmah, which can be considered as a historical document, will be published based on the text found Library.

Keywords: Islamic Law, Ottoman State, Babakal'awī Aḥmad Abd al-'Azīz Efendi, Qadi, Ijāzat-nāmah.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin hukuk sistemi ve ilmiye müessesine dair umumi muhtevalı müstakil çalışmaların yerini giderek daha cüz'î meselelere bıraktığı günümüz tarihçile-rince de malumdur. Bunda sosyal ve akademik tarihçiliğin makro anlatılardan ziyade mikro ölçekli çalışmalara yönelmesinin de büyük bir payı vardır. Bu minvalde bir Os-manlı kadısının eğitim süreci kendi adına kayıtlı icāzetnâme üzerinden ele alınacak ve 1860 yılında Galata kadısı olarak görev yapan, eserlerinin matbu nüshalarında da ken-disini sâbık Galata kadısı olarak tanıtan Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi'nin (ö.

1296/1878) eğitimine dair bazı tespitlerde bulunulacak ve bu tespitlerin kaynağını oluşturan talebelerine vermek üzere hazırladığı icâzetnâme neşredilecektir.¹

Osmanlı Devleti'nde kadılık görevi silsile hâlinde takip edilen bazı mertebelere sahipti ve bunlar mevleviyet ve kuzat şeklinde iki ana taksime tabi tutulurdu. Mevleviyet kendi içerisinde devriye, mahreç ve bilâd-ı hamse olmak üzere bazı derecelere ayrılır, mahreç mevleviyeti ise bilâd-ı aşereden oluşurdu. Devriye mevleviyeti Maraş, Bağdat, Sofya, Belgrad, Antep ve Konya gibi şehirlerden müteşekkil iken, mahreç mevleviyeti ise İzmir, Selanik, Tırhala, Yenişehir, Fener, Hanya, Kudüs, Halep, Trabzon, Sofya, Galata, Havass-ı Refia yani Eyüp ve nahiyelerinden ibaretti.

18. yüzyıla kadar bilâd-ı erbaa mevleviyeti olarak kabul edilen Mısır, Şam, Bursa ve Edirne kadılıkları ise Filibe kadılığının eklenmesiyle bilâd-ı hamseye dönüşmüş ve bu görevleri tamamlayanlar Haremeyn kadılığına yani Mekke ve Medine şehirlerine namzet kadılardan olmuşlardır.² Haremeyn kadılığından sonra ise İstanbul kadılığı, ardından Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleri gelmekteydi.

İdari-adli bakımdan İstanbul şehri ise bilâd-ı selâse Eyüp, Galata ve Üsküdar olarak üç bölgeye ayrılmıştı. Galata bölgesi mevleviyet payeli kadılar tarafından idare edilirdi. Galata kadısına tâbi naiplerin yetki alanı Hasköy ve Boğaz'dan Yeniköy'e kadar uzanan bir alanı kapsamakta ve dolayısıyla idari yönden Haliç'in kuzey ve Boğaz'ın Avrupa yakası Galata kadılığına bağlı bir coğrafi bölgeyi oluşturmaktaydı.³ Bir diğer deyişle boğazın Rumeli sahili Galata kadılığına dahildi. Galata kadısının mahkemesi Arap Camii yakınlarındaydı ve bu bölgede 300 köy ve 44 nahiyesi mevcuttu.⁴

Kaza kadılarının yevmiyesi mevleviyet payeli sancak kadılarına nisbetle daha düşük bir meblağdı.⁵ Mevleviyet payesini kazanan kişiye ise molla ünvanı verilirdi.⁶ Müderris, medrese ve camide talebeye ders okutan hoca için kullanılan bir tabirdi ve

¹ Babakaleli Ahmed Abdülaziz b. Hüseyin, *İcâzetname* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6361), 16b.

² Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: MEB Yayınları, 1993), "Kadı", 2/123.

³ İlber Ortaylı, "Galata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/303-307.

⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "İstanbul ve Bilâd-ı Selâse Denilen Eyüp, Galata ve Üsküdar Kadılıkları", *İstanbul Enstitüsü Dergisi* 3 (1957), 26-27.

⁵ İlber Ortaylı, "Kadı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/69-73.

⁶ Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: MEB Yayınları, 1993), "Molla", 2/549.

müdürrisliğin şartı ise medrese ve camide okunması zorunlu olan dersleri okuyup icâzet almaktı.⁷

Mehmed Süreyya Bey, yazıya konu olan Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi'yi müderris, molla ve Mekke payesiyle tanıtmaktadır.⁸ Ancak Babakaleli kendisinin Şam kadılığı da yaptığını Dâvûd-i Karsî'nin hadis usulü tercümesi olan *Mukarribu't-tâlibîn* adlı kitabında belirtmektedir.⁹ Ayrıca Babakaleli'nin 20 Rabîülâhîr 1288/9 Temmuz 1871 tarihinde Tophane kadılığı yaptığı da ifade edilmiştir.¹⁰

1. Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi

1.1. Hayatı

Kendisini Babakaleli Ahmed Abdülaziz b. Hüseyin Efendi b. Hafız Halil Efendi olarak tanıtan Ahmed Abdülaziz Efendi, nisbesinden de anlaşıldığı üzere Babakalelidir.¹¹ Babakale coğrafi olarak Osmanlı idari yapısında Cezâyir-i Bahr-i Sefid'in sahilinde yer alan ve Gelibolu eyaletine bağlı bir yerleşim birimidir. Ahmed Abdülaziz Efendi'nin köyü şu anki konumu itibarıyla Çanakale il sınırları içerisinde ve karayoluyla Ezine ve Ayvacık ilçelerinden sonra gelmektedir. Deniz yoluyla ise Bozcaada ve Midilli adalarının arasında kalmaktadır.

Babakale, Anadolu yarımadasının en batı ucunda yer alan ve Çanakale'nin Ayvacık ilçesindeki "Baba Burnu" denilen mevkide konumlanan küçük bir Osmanlı köyüdür. Piri Reis ve Evliya Çelebi bu köyden bahsetmektedir. Köyün ilk zamanlarında Hırzu'l-bahr yani tılsımlı kale ve deniz muskası anlamına gelen Babakale olarak tanımlandığı ve tarihi eser açısından çok zengin bir nitelik arzettiği, hatta stratejik bir öneminin olduğundan bahsedilmektedir. Köyde tarihi olarak bir kale, camii, hamam, liman, dört adet tarihi çeşme, çarşı ve tarihi mezarlık dikkat çekmektedir.¹²

Babakaleli, *Mukarribu't-tâlibîn* adlı eserinin baş tarafında kendisini doğum yeri itibarıyla Babakaleli, yerleşim yeri itibarıyla de İstanbullu olarak tanıtmaktadır.¹³

⁷ Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: MEB Yayınları, 1993), "Müderis", 2/598; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984), 38.

⁸ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, nşr. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2/344.

⁹ Babakaleli Ahmed Abdülaziz, *Mukarribü't-tâlibîn* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1290), 1.

¹⁰ Selahattin Yıldırım, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2004), 290.

¹¹ Babakaleli Ahmed Abdülaziz, *Risale-i Necâtü'l-mü'minîn fi'l-bey'i ve's-şirai'l-müslimîn* (y.y., 1282/1865), 2.

¹² Çiğdem Türker, "Anadolu Yarımadası'nın En Batı ucunda Yer Alan Tipik bir Osmanlı Köyü Babakale", *Türk Etnografya Dergisi* 18 (1988), 139-153.

¹³ Babakaleli, *Mukarrib*, 1.

Bursalı Mehmed Tahir, onun kadılık vazifesi yapan âlimlerden olduğunu bildirmektedir. Babakaleli, 1277/1860 tarihinde Galata kadısı olarak görev yapmıştır. 1265/1848 ilâ 1278/1861 seneleri arasındaki on üç yıl süre zarfında da Huzur Derslerine muhâtab olarak iştirak etmiştir. Babakaleli'nin on üç yıl boyunca bu derslere sürekli muhâtab olarak katılması İstanbul'daki önemli ilim adamlarından birisi olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁴

Babakaleli, 1282/1865 tarihinde *Necâtü'l-mü'minîn fi'l-bey' ve's-şirâ, Dâiretü'l-mü'minîn fi'n-nikâhi ve't-talâk ve Mûdihu't-tuhfe ale'l-avâmil* adlı üç eser kaleme almış ve bu eserlerin tamamı İstanbul'da yayımlanmıştır.

Ayrıca 25 Rabûlâhîr 1287/6 Haziran 1870 ilâ 20 Rabûlâhîr 1288/9 Temmuz 1871 tarihleri arasında Tophane kadılığı yaptığı da ifade edilmiştir.¹⁵ 3 Şevval 1289/4 Aralık 1872 tarihinde ise Dâvûd-i Karsî'nin *Usulü hadîs*'ini *Mukarrübü't-talibîn* adıyla tercüme edip 29 Şevval 1290/20 Aralık 1873 tarihinde Matbaa-i Âmire'de bastırmıştır.

Yukarıdaki bilgilere istinaden Babakaleli mahreç mevleviyetini Galata kadılığı görevinde, bilâd-ı erbaa kadılığını Şam'da, mevleviyet vazifesini ise Mekke'de tamamlamıştır. Bu durum Babakaleli'nin kadılık vazifesini daima daha üst görevlere taşımaya muvaffak olduğunu ve mesleğinde sürekli bir ilerleme kaydettiğini göstermektedir.

Mehmed Süreyyâ Bey'in bildirdiğine göre Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi, 1296-97/1878-79 civarında vefat etmiştir.¹⁶

1.2. Eserleri

Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi'nin yazdığı eserler içerisinde hadis ilmi sayıca öne çıkmaktadır. Ardından fıkıh ve Arap diline dair yazdığı eserler gelmektedir. Ebül'ulâ Mardin *Huzur Dersleri* adlı eserinde bu risalelerin bir çoğunun müellif hattı ile yazılmış olan nüshasını gördüğünü ve mecmua hâlinde döneminin faziletli

¹⁴ Ramazan ayının ilk sekiz gününü icrâ edilen huzur dersleri 1759'dan 1924'e kadar devam etmiştir. Huzur derslerine iştirak edecek hocaların şeyhülislâm tarafından seçildiği ve bu dersi takrir eden âlime "mukarrir", müzakereci durumunda olan âlimlere ise "muhâtab" denilmiştir. Önceleri bir mukarrir ve beş muhâtabla başlayan bu derslerde muhâtabların sayısı bazen artmış, bazen de eksilmiştir. Bu sayının bazen on beş muhâtaba kadar çıktığı da belirtilmiştir. Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: MEB Yayınları, 1993), "Huzur Dersleri", 1/862-863.

¹⁵ Yıldırım, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri", 290.

¹⁶ Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, nşr. İsmet Sungurbey, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1966), 2-3/220; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1925), 384; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 3/470.

âlimlerinden Bağdatlı İsmail Paşa'nın (1839-1920) kütüphanesinde bulunduğunu bildirmektedir.¹⁷

1.2.1. Fıkıh İlmi

1. *Tuhfetü'l-mü'minîn fi menâsiki'l-hac*. Matbaa-i Âmire'de basılan eser elli dört sayfadır. İstanbul'da yayımlanan bu eserin yayın yılına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak eserin üzerindeki kayıta risâlenin adı *Tuhfetü'l-mü'minîn fi menâsiki hüccâci'l-müslimîn* olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸

2. *Dâiretü'l-mü'minîn fi'n-nikâh ve't-talâk*. Yayın yeri ve basıldığı matbaaya dair bir bilgi bulunmadığımız eser 1282/1865 tarihinde kırk beş sayfa olarak basılmıştır.¹⁹

3. *Necâtü'l-mü'minîn fi'l-bey' ve's-şirâ*.²⁰ Eser katalog kayıtlarında *Necâtü'l-mü'minîn* olarak da kayıtlıdır. Yayın yeri İstanbul olan eser 1282/1865 tarihinde kırk dört sayfa olarak basılmıştır. Eserin sonundaki bilgiden 25 Zilkade 1281/21 Nisan 1865 tarihinde tamamlandığı anlaşılmaktadır. Başka bir katalog kaydında ise yayım yeri ve yılına dair bir bilgi bulunmayan eser elli dört sayfa olarak kayıtlıdır. Ancak eserin üzerindeki kayıttan tam adının *Risâletü Necâti'l-mü'minîn fi'l-bey'i ve's-şirâi'l-müslimîn* olduğu anlaşılmaktadır.²¹

4. *Hediyetü'l-mü'minîn fi edhiyeti'l-müslimîn*.²² On iki sayfadan ibaret olan eser 1290/1873 tarihlidir.

1.2.2. Arap Dili ve Belağatı İlmi

1. *Mûdihu't-tuhfe ale'l-avâmil*. Babakaleli *Mukarribü't-tâlibîn* adlı eserinde “biz bu bahisleri bi-tarîk'n-nakl tafsilen avâmil-i cedîd tuhfe şerhimiz *Mûdihu't-tuhfe*'de beyan eyledik. İsteyen rücû eylesin” diyerek zikretmektedir.²³ Yayın yeri İstanbul olan eser 1282/1865 tarihinde altmış dört sayfa olarak basılmıştır.²⁴

¹⁷ Hadis-i Erbaîn Şerhi ve bu eserin mevcudiyeti *Dâiretü'l-mü'minin* adlı eserinin nihayetinde müellif tarafından ifade edilmiştir. Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/220.

¹⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 581.

¹⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, 753.

²⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba, 157; Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, 753.

²¹ Babakaleli, *Necâtü'l-mü'minîn*, 44.

²² Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi, Şeriyeye, 404.

²³ Babakaleli, *Mukarrib*, 6.

²⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba, 588. Eserin incelendiği çalışma için bkz. Sümeyye Midî, *Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi ve Mûdihu't-Tuhfe İsimli Eseri* (İnceleme ve Metin) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 202.

2. *Tuhfetü't-tâlibîn Tercümetü'l-avâmil.*²⁵

1.2.3. Hadis İlmi

1. *Mukarribu't-tâlibîn.* İmam Birgivî'nin (ö. 981/1573) *Risâle fi usûli'l-hadis* adlı eseri Osmanlı medreselerinde okutulan en meşhur risalelerden birisidir. Babakaleli de Dâvûd-i Karsî'nin (ö. 1169/1756) *Şerhu Usûli'l-hadîs li'l-Birgivî* isimli şerhini *Mukarribü't-Talibîn* ismiyle tercüme ederek neşretmiştir. Babakaleli, bu eserini 3 Şevval 1289/4 Aralık 1872 tarihinde nihayete erdirmiştir. Mezkur eser 29 Şevval 1290/20 Aralık 1873 tarihinde Matbaa-i Âmir'e de basılmıştır.²⁶ Babakaleli, eserini Türkçeye çevirme gerekçesi olarak hadis usulü öğrenmek isteyen talebeleri göstermiştir. Babakaleli, eseri tercüme etme gayesini Allah rızasını kazanmak ve talebelere faydalı olmak şeklinde belirtmektedir. Yaptığı bu tercümenin talebeler arasında şöhrat bulduğunu da ifade ederek umumi bir fayda sağladığını düşünmektedir.²⁷ Bunu da yaptığı tercümeyle talebeleri yaklaştıran anlamındaki "*Mukarribu't-tâlibîn* tesmiye eyledim, Türkî lisanı üzere ihvanımıza nef'-i âmm olsun." diyerek vurgulamıştır.

2. *Hadis-i erbaîn şerhi.* Bu eser müellifin *Mevâhibu'l-azîziye* isimli risalesidir.²⁸

3. *Silsiletü'z-zeheb fi esmâ'ir-ruvât.* Eser Arapça kaleme alınmıştır ve yirmi yedi varaktan oluşmaktadır. Müellif, Sahihayn'da yer alan sahâbî râvileri tanıtmaktadır.²⁹

4. *Şerhu hutabi'l-erbaîn.* İbn Ved'ân'a (ö.494/1100) ait eserin Hz. Peygamber'in zühd ve ahlâka dair hutbelerinden derlendiği ifade edilmektedir. Bu eserde kırk adet hutbenin şerhi Arapça olarak yapılmıştır.³⁰

1.2.4. Diğer Eserleri

1. *Muvâsalatu'l-mü'minîn.* Seksen iki varaktan ibaret olan eser 1284/1867 tarihli ve müellif hattıdır.³¹ Eserin ilk varağında fihristi mevcuttur. Şevval ayının ilk Perşembe

²⁵ *Muvâsalatu'l-mü'minîn* isimli eser Bağdatlı İsmail Paşa koleksiyonundaki mecmuada mevcuttur. Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/220.

²⁶ Babakaleli, *Mukarrib*, 78.

²⁷ Babakaleli, *Mukarrib*, 1.

²⁸ Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Medine, 321, 131 vr.; Zeytinoğlu Kütüphanesi, 510, 63 vr.

²⁹ İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, AY., 1886; Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Medine, 497.

³⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 540, 24b - 100a, 76 vr.; Yıldırım, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Muhad-disleri", 291; Emin Aşıkutlu, "İbn Ved'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/440-441.

³¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1048.

günü tamamlanan eser ilmihal seviyesinde kelâmî ve fikhî meselelere yer verilen kırk yedi matlabdan oluşmaktadır.³²

2. Bu makalenin asıl konusunu oluşturan Babakaleli Ahmed Abdülaziz b. Hüseyin ismine kayıtlı bir de *İcâzetnâme* mevcuttur. Bu icâzetnâmenin talebelerine verilmek üzere hazırlandığı anlaşılmaktadır.³³

Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi'nin eserlerinin hadis, fıkıh ve Arap dili ve belagatı alanında yoğunlaştığı görülmektedir. Müellifin fıkıh alanında yazdığı eserlerin muhtevassından hac, nikah, talak ve alışveriş gibi insanların gündelik hayatında sıkça karşılaştıkları meselelere dair ilmî mesai sarfettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca müellifin Arap dilinde nahiv bahislerinin ele alındığı âmiller bahsine yönelik çalışmaları Osmanlı medreselerinde en çok okunan kitaplardan birisi olan Birgivî'nin *el-Avâmil*'i üzerine yoğun bir emek harcadığını ortaya koymaktadır. Hadis usulüne dair yaptığı tercümenin ise medreselerde okutulan hadis usulü derslerine yardımcı bir kitap olması amacıyla yazıldığı anlaşılmakta ve ilim taliplerince ezberlenmesi tavsiye edilen kırk hadis şerhinin ise yine öğrencilere yönelik bir çalışma olduğu düşünülmektedir. Babakaleli'nin eserlerinin genel olarak kadılık ve müderrislik mesleğinin gereği olarak hem halkın hem de talebelerin ihtiyacına yönelik yazıldığı söylenebilir.

³² Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1048, 82b.

³³ Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6361, Babakaleli Ahmed Abdülaziz b. Hüseyin, *İcâzetnâme*, 16 vr.

2. İcâzetnâmenin Neşri

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعل العلماء وَرَثَةَ الأنبياء وجعل مدادهم أفضل من دماء الشهداء، والصلاة والسلام على من كان علماء أمته كأنبياء بني إسرائيل وعلى آله وأصحابه هم هداة الأواخر والأوائل.

فيقول الفقير إلى الله الغني أحمد عبد العزيز بن حسين أفندي بن حافظ خليل أفندي بابا قلعهوي^{٣٤} من سواحل البحر السفيد، / [٢] و عفا الله وتجاوز عنهم بالعفو الأكيد، وأكرمهم بما كرم أحتباءه، وأحسنهم بما أحسن به أصدقائه، وجعلهم من الذين آمنوا واستقاموا.

إن النفس ما صُرِفَتْ فيه نفائس الأعمار، وركبت في تحصيله البراري والقفار البحار، وأحسن ما يدور عليه سعادة الدارين، وينزل لديه كرامة المنزلين، فضيلة العلم الذي يتجلى لمن قام به كل مبهم، وبه يصير العالم البصير أنموذج العالم، وهو ملكة ملك بها الإنسان الفضل على الملك، وارتفع قدره بأقل من فلكة المغزل على الفلك.

يرشدك إلى هذا السرِّ الأسمى قوله تعالى: / [٢ظ] ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾ [البقرة، ٣١/٢]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ ءَاتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا﴾ [الكهف، ٦٢/١٨]، إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عَلَّمْتَٰ رَبُّكَ﴾ [الكهف، ٦٦/١٨]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر، ٩/٣٩]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر، ٢٨/٣٥]، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وبارك وكرم وتحتن وترحم: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ»، رواه الشيخان.^{٣٥}

فالفقهاء أمناء الرسل والعلماء ورثة الأنبياء،^{٣٦} كما ورد عن سيد الأصفياء، ورؤي عن أنس أنه قال: "من أحب أن ينظر إلى عتقاء الله تعالى / [٣] من النار فليُنظر المتعلمين، فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يختلف إلى باب عالم إلا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة، وبنى له بكل قدم مدينة في الجنة، ويمشي على الأرض تستغفر له، ويمسي ويصبح مغفوراً له، وشهدت الملائكة لهم بأنهم عتقاء الله من النار"،^{٣٧} وقال صلى الله عليه وسلم: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أجنحتها لطالب العلم رضاء بما يضع، وإن العالم يستغفر له من في السموات ومن في الأرض حتى

^{٣٤} لترجمته انظر: عمر رضا كخالة، معجم المؤلفين (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٥٩٧)، ٢٧٥/١.

^{٣٥} محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، ٢٥/١ (٧١) مسلم بن حجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٥)، ٧١٩/٢ (١٠٣٧).

^{٣٦} سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (لبنان: بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤)، ٣٤١/٢ (٣٦٤٧).

^{٣٧} أبو الليث السمرقندي، تنبيه الغافلين بأحاديث سيد الأنبياء والمرسلين، تحقيق: يوسف علي بديوي (دار ابن كثير، دمشق، ٢٠٠٠)، ٤٢٧؛ جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوى (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤)، ٤٧/٢.

الحيثان في الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة [٣] الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، إنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظّ وافر»، رواه الترمذي وابن ماجه وابن حبان،^{٣٨} هذه هي الأدلة النقلية.

وأما الشواهد العقلية فكثيرة أيضاً، من أراد الاطلاع عليها فليراجع إلى التفسير في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾ [البقرة، ٢/٣٦]، قال الإمام فيه: "اعلم أنّ كون العلم صفة شرف وكمال، وكون الجهل صفة نقصان أمر معلوم للعقلاء بالضرورة؛ ولذلك لو قيل للرجل العالم: يا جاهل، فإنه يتأذى بذلك وإن كان يعلم كذب ذلك، ولو قيل للرجل الجاهل: يا عالم، فرح بذلك وإن كان يعلم أنّه ليس كذلك، وكلّ ذلك دليل على [٤] أنّ العلم شريف لذاته ومحبوّب في ذاته، والجهل نقصان لذاته".^{٤٠}

فكما أنّ الجهل أصل الرذائل كذلك العلم أم الفضائل، فمن ناله قد نال كلّ نائل، ولكن أين الثريا من يد المتناول، قال الله تعالى أستعذ بالله: ﴿يُزْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة، ١١/٥٨]، وصيبت شرفه صار سائرًا في الأمصار، وصار في جميع الأقطار كالأمطار، يعترف به العارفون ولا يجهل به الجاهلون.

ولتحصيله أسباب شتى، وأقدمها العقل السليم عن الآفات، ولما كان العقل قد لا يخلص عن عقاب الأوهام، فتراه كثيرًا ما قد أخطأه الأوهام؛ ولذا لم يقتصر عليه في السمعيات، سيّما في علم الدين؛ [٤] بل لا بدّ معه من الإسناد إلى الأستاذ حتّى يأتيه اليقين؛ قال ابن المبارك: "الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء"،^{٤١} قال الثوري:^{٤٢} "الإسناد سلاح المؤمن، فإذا لم يكن له سلاح لم يقتدر على أن يقاتل"،^{٤٣} وقال بقية: "ذاكرت حمّاد بن زيد أحاديث، فقال: ما أجودها لو كان لها أجنحة؛ يعني الأسانيد"،^{٤٤}

^{٣٨} محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: الدكتور بشّار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨)، ٤٨/٥ (٢٦٤٦)؛ ابن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧٥)، ٨١/١ (٢٢٣).

^{٣٩} في النسخة: أنّه، والظاهر ما أثبتناه.

^{٤٠} فخر الدين الرازي، تفسير الرازي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)، ٤١٦/٢.

^{٤١} مقدّمة صحيح مسلم، ٨٧/١ (٥)؛ عثمان بن الصلاح، مقدّمة ابن الصلاح (علوم الحديث)، تعليق: محمّد راغب الطباخ (حلب: المطبعة العلمية، ١٩٣١)، ١٣٠.

^{٤٢} في النسخة: الشوري، والظاهر ما أثبتناه.

^{٤٣} الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، تحقيق: محمد سعيد خطيب أوغلي (أنقرة: نشرات كلية الإلهيات، ١٩٧٢)، ٤٢؛ السمعي، أدب الإملاء والاستملاء، تحقيق: ماكس فايسنفايلر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١)، ٨.

^{٤٤} الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: الدكتور بشّار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢)، ٦٢٣/٧؛ ابن عساكر الدمشقي، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمري (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، ٣٤٠/١٠؛ شمس الدين السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، تحقيق: علي حسين علي (القاهرة: مكتبة السنة، ٢٠٠٣)، ٣٣١/٣.

وقال أحمد بن حنبل: "طلب الإسناد العالي سنّة من السلف"،^{٤٥} وقال الحاكم: "طلب الإسناد سنّة صحيحة"،^{٤٦} وذكر لها أصلاً في الحديث.

والحاصل أنّه لا شكّ في أنّه مسنون، وقد ذكر بعض الكُفّاء أنّه فرض على الكفاية، وقد ذكروا له أصلاً من الحديث والآية، / [٥و] ولهذا لم يزل علماء هذه الأئمة يركبون على غارب الاغتراب؛ للتشرف بهذا الشرف، والتدرّج إلى مدارج تلك الشرف، منهم من صرف مدّة طويلة من عمره في تحصيل العلوم العقلية والنقلية، وحضر مجالس أفاضل الزمان، ونال منها أوفى النصيب، وهو العالم الفاضل والنحرير الكامل المتبحّر في العلوم، والمتيقّن في الفهوم، الأخ في الله، الصالح البارع التقّي الفالح الفهيم الزكي...^{٤٧} وقفّه الله لِمَا يَحِبُّهُ ويرضاه، وجعل أخره أولى من أولاه.

وقد كان من حضار مجلس هذا الأدنى، واعتنى في تدرّس بعض الكتب / [٥ظ] من الأصول والفروع وغيرهما من العقلية والنقلية، فأنسّ منه الرشد الرشيد، أفاضه الله عليه المزيد، ثم طلب مّيّ الإجازة؛ لأنّه أوفى مدّة الأخذ بحسب العادة، وأنتم ما تُعورف أخذه من كتب الفنون ظنّاً منه أنّي أهلّ لأن أُجيز، فحسنت ظنّه وإن لم أكن أهلاً لأن أستجيز، فضلاً عن أن أُجيز، فأجزت له بأن يروي عني ما يسوغ له روايته من جميع العلوم نظرية وعملية، عقلية ونقلية، حديثاً وتفسيراً، أصولاً وفروعاً، على أنّه الأعمى المعمى اللوذعي، مالك أزمّة المنطوق والمفهوم، فاتح قلاع الفضائل، سابق قصبات مضمار المآثر / [٦و] والخصائل، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه ناز، نور على نور،^{٤٨} عسى أن لا يأخذ مثله نور.

وإنّ هذا للذليل منذ ما صرت بدءاً إلى تعليم القرآن وقرأت "البركوي" و"الحلبي" من عمّي العالم العامل والفاضل الكامل عبد الله أفندي بن حافظ خليل أفندي، أعلى الله درجتهم في العالم الغيبي، ثم ارتحلت لتحصيله إلى بلدة قسطنطينية، صانها الله عن الآفات والبلية، قد أخذت العلوم الشرعية والفنون الأدبية والعقلية والنقلية عن الأئمة والفحول، وركبت في تحصيلها على متن المحن والمشاق، وحضرت مجالس دروسهم بتشمير الساق.

منهم العالم العامل الفاضل الكامل / [٦ظ] عبد الرحمن أفندي الخربوتي طول الله عمره، فأخذت عنه بحظّ أوفى من أصول الفقه، ومنهم العالم العامل والفاضل الكامل أعلم العلماء في عصره المشهور الحاج عمر أفندي الأقشهري طول الله عمره، أدام الله في مسنده، وأعزّ في الدارين [قدره]، فأخذت عنه بحظّ أوفى من التفسير الشريف والحديث، وهما أخذنا الإجازة عن العالم الفاضل والمتبحّر الكامل صاحب

^{٤٥} الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: الدكتور محمود الطحان (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٣)، ١٢٣/١؛ ابن الصلاح، مقدمة، ١٣٠.

^{٤٦} الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيّد معظم حسين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٧)، ٥.

^{٤٧} هناك بياض في النسخة لأجل اسم الطالب الذي سيُجاز.

^{٤٨} هناك اقتباس من قوله تعالى، سورة النور، الآية ٣٥.

التصنيفات المقبولة والتأليفات المرغوبة السيد محمد الصادق الأرنجاني العريف بمفتي زاده، أنعمه الله باللطف والسعادة، وهو أخذ عن شيوخه الفحول بسندهم الواصل إلى سيد [٧] والمحققين وسند المدققين.

ومنهم العالم العامل والفاضل الكامل أفضل الفضلاء في أوانه، صاحب الرواية والدراية الحاج مصطفى أفندي ابن محمد العريف بابا قلعهوي، طول الله عمره، وأعز في الدارين قدره، فأخذت عنه يحفظ أوفى من التفسير الشريف وعلم البلاغة وعلم الأصول، أجاز لي أخذاً عن أفضل المحققين أسوة المدققين عبد الرحيم أفندي بن عبد الله الطرنوي العريف بمفتي زاده، وهو أخذ عن محمد بن إبراهيم القره حصارى العريف ببلبل أفندي، وهو أخذ عن شيوخه الفحول بسندهم الواصل إلى سيد المحققين.

ومنهم العالم المتيقن [٧ظ] والكامل المتفطن، أعلم العلماء في زماننا، وأفضل الفضلاء في أواننا، صاحب الرواية والدراية، أخذ قسبة السبق في البداية والنهاية، واقف أسرار الحق واليقين، حائز أنوار العلوم على اليقين، أفضل الفضلاء المتأخرين، أعلم العلماء المتبحرين، وهو أستاذي وسندي ومجازي الحاج السيد محمد أمين أفندي الشهير بشهري حافظ بن مصطفى الإسلامبولي، طول الله عمره، وأعز في الدارين قدره، ووقفه لما يحبه ويرضاه، ونال بعناية ما تمنّاه، وأخذت عنه العلوم^٩ الشرعية والعقلية والنقلية والحديث والتفسير، وهو قد أخذ العلوم من الكملة الحذاق [٨] وكلّ منهم كالجمال على الوفاق.

منهم العالم العامل والفاضل الكامل أحمد أفندي الأوفي، أحسنه الله بلطفه الجلي والخفي.

ومنهم العالم العامل الكامل الشيخ الحاج محمد أفندي المعروف بقاضي كويلي، وهما مجازان عن العالم الفاضل والمتبحر الكامل السيد محمد أمين أفندي المعروف بعثمان أفندي زاده.

ومنهم العالم الفاضل المشهور والنحرير الكامل المذكور السيد محمد أمين أفندي، أكرمه الله بالفلاح الأبدى والسعادة السرمدي، وهو أخذ عن والده الفاضل عثمان بن مصطفى الزعفراني، وهو أخذ عن خليل [٨ظ] الأقحصاري، إلى أن يصل إلى الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، وهو أخذ أيضاً عن الشيخ العلامة والنحرير الفخامة، معدن ميزان المعقول والمنقول، مُنقح أغصان الفروع والأصول الصادق في حقّه: ما من فنّ إلا وهو فيه أوحدي، وما من علم إلا وهو فيه ألمعي، صاحب التصنيفات المقبولة، والتأليفات المرغوبة، المحقق المدقق بالاتفاق، أستاذ الكلّ على الوفاق، الشيخ إسماعيل بن الشيخ مصطفى الكلنبوي، أكرمه الله تعالى في عالم الغيبي، وهو أخذ عن مولانا محمد بن يوسف العريف بمفتي زاده، إلى أن ينتهي سنده إلى ما سأذكره، وهو أيضاً [٩] أخذ عن الإمام العلامة والهامم الفهامة، أفضل المحققين الشيخ محمد بن الشيخ يوسف الأنطالي الشهير بمفتي زاده أفندي، وهو أخذ عن الشيخ الكامل السيد محمد الخادمي قدس سرّه العالي.

^٩ في النسخة: العلم، والظاهر ما أثبتناه.

ومنهم الفاضل المتيقن المحقق والكامل المتبحر المدقق الحاج السيد حسين أفندي بن حسين العريف بقنوي، أحسنه الله بلطفه الخفي والجلي، وهو أخذ عن العالم الكامل عمر بن محمد القسطموني، وأيضاً عن العلامة المتحلي بالزهد والتقوى، حسن الفرتاكي، أنعم الله عليه^{٥٠} بالأيادي، وأيضاً أخذ ومجاز له عن الفاضل/[٩ظ] العلامة والنحرير الفهامة، السيد محمد الصادق الأرنجاني العريف بمفتي زاده، أنعم الله باللطف والسعادة، وهو أخذ عن شيوخه الفحول بسندهم الواصل إلى سيد المحققين.

ومنهم العالم المحقق والكامل المتفطن المدقق المكمل في الباطن والظاهر، المتمم للناقص كبراً عن كابر، لم يسمع الأذن مثله في الأعصار، وما رأت نحوه العيون والأبصار، الشيخ محمد بن عمر القوزاني، أفاض الله على مشهده سجل الغفران، وأسكنه بأنواع البر في غرف الجنان، وهو قد أخذ العلوم من العلماء الهمام، والأساتذة/[١٠ظ] والكرام.

منهم العالم العامل والفاضل الكامل مصطفى بن علي القنوي، أكرمه الله بلطفه الأبدي، وهو أخذ عن الحاج محمد بن مصطفى البجليجوي.

منهم العالم الزكي والفاضل التقي السيد إبراهيم بن الحاج محمد البجليجوي، عامله الله بالعبادة الأبدية، وهو أخذ عن أبيه المذكور الحاج محمد البجليجوي، وهو أخذ عن قره خليل القنوي، وهو أخذ ومجاز له عن الشيخ المكمل المتيقن أستاذ الآفاق على الاتفاق السيد محمد الخادمي الشهير بمفتي الخادم، عامله الله بلطفه الدائم.

ومنهم الشيخ العلامة والنحرير الفهامة/[١٠ظ] السيد محمد أمين المفتي بخادم، أنعم الله عليه بنعمه الدائم، وقد أجاز له هذا الفاضل الكامل المكمل، وهو أخذ ومجاز له عن شيخه ووالده المذكور فخر الروم أبي سعيد السيد محمد المشهور بمفتي الخادم، وهو عن أبيه وشيخه مصطفى المرحوم، طاب ثراه، وجعل الفردوس مثاهم بـ"الكتب الستة، والمصابيح، والترغيب والترهيب، والشفاء العياضي، والجامع الصغير للسيوطي" عن شيخه علي الأركلوي بأسانيد كلها إلى مصنفها التي يطول الكلام بذكرها.

وأيضاً أخذ الأب المرحوم بـ"صحيح البخاري" عن شيخه محمد الطرسوسي/[١١ظ] عن محمد بن علي الكامل، عن خير الدين الديلمي، عن محمد بن أحمد بن عبد العال، عن والده زكريا الأنصاري، عن ابن حجر العسقلاني، عن برهان الدين، عن العلامة ابن شحنة، عن سراج الدين الزبيري، عن أبي الوقت عبد الأول، عن أبي الحسن عبد الرحمن الداودي،^{٥١} عن عبد الله السرخسي،^{٥٢} عن محمد بن يوسف الفريزي، عن محمد بن إسماعيل البخاري رحمهم الله تعالى عز وجل.

^{٥٠} في النسخة: عليها، والظاهر ما أثبتناه.

^{٥١} في النسخة: الدواري، والظاهر ما أثبتناه.

^{٥٢} في النسخة: عبد الرحمن الترخسي، والظاهر ما أثبتناه.

وأيضاً أخذ العلوم أبو سعيد المرحوم عن العالم المحقق والنحير المدقق أحمد القازآبادي، وهو عن محمد التفسيري، عن علي الكوركاني، عن عبد الله الحرزي، عن أحمد المنجل، [١١ظ] عن سيد المحققين عن مبارك شاه، عن العلامة الرازي، عن العلامة قطب الدين الشيرازي، عن المحقق نصير الدين الطوسي، عن الكاتب^{٥٣} القزويني، عن فخر الدين الرازي، عن حجة الإسلام الغزالي، عن إمام الحرمين، عن أبي الطيب بن محمد سليمان الصعلوكي، عن إبراهيم المروزي، عن أبي العباس أحمد، عن أبي القاسم عثمان، عن أبي إبراهيم إسماعيل، عن أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، عن محمد بن حسن الشيباني، عن إمام الأئمة وسراج الملة أبي حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم النخعي،^{٥٤} عن علقمة وأبي عبد الرحمن بن أسود بن زيد وأبي عبد [١٢ظ] والرحمن عبد الله بن حبيب، والأولان عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، والثالث عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهما^{٥٥} عن خاتم النبيين ورسول رب العالمين صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى آله وأصحابه، وهو عن جبرائيل عليه السلام، وهو عن الله تعالى وتقدس جل شأنه ولا إله غيره.

ثم إنني أوصي نفسي الخاطئة المسرفة وإياك مع سائر الأجيال بما أوصى به الله تعالى عامة أنبيائه وكافة أوليائه، والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلص إخوانه وأعزة أصحابه من تقوى الله، فإنه رأس كل شيء [١٢ظ] ومال كل بضاعة، ومراتبها المتفاوتة معلومة، فعليك بأعلاها، ولا متحصل ذلك إلا بترك كل ما لا بأس به لثلا يقع فيما فيه بأس، وترك كل ما لا يعني كما روي عنه عليه السلام: «علامة إعراض الله تعالى عن عبده اشتغاله بما لا يعنيه»،^{٥٦} فلا يضيع ذرة من وقته بصرفه إلى ما لا يعنيه، وإلا لطل حسرته يوم القيامة، ويلزم التوقفي عن الشبهات في الأكل واللبس والسكنى، وتطهير القلب عما سوى الله، وإنارته باستغراق ذكر الله تعالى إلى أن يصل إلى الفناء بالله، وذلك إنما يسهل بالخلوة والرياضة وترك صحبة الخلق، [١٣ظ] وسيما عوامهم باشتغال صحبة الحق والاشتغال بتزكية النفس، وتذهيب الأخلاق، وفرط التجانب عن أسباب الشهرة؛ فإن الشهرة آفة، وقيل من الإخوان ما قدرت، فإن أقل ضررهم إسرافهم وقتك الذي هو رأس مال بضاعتك، فإنه لن يعطى لك أعز منه، تنال به كل عز وشرف لا غاية ولا نهاية، ولو أضيع ذرة منه لفاتاً بلا خلف؛ بل لو جمع الملوك كلها وصرفوا خزائنها وبذلوا جهودهم مع عسكرهم إعادة [لا] يقدر على تلك الذرة، فلا تضيع مثل هذا الوقت العزيز بالصرف إلى الميولات الفاسدة والأهواء الشيطانية، [١٣ظ] ولا تجعل نفسك منكوسة في مهادي هذا الرجس والزور بحب رأس كل خطيئة، واطلب العز في خدمة مولاك، ولا تطلب عن الدنيا وأهلها، وإلا فلا تحصل شيئاً من الدنيا؛ بل لا تنفعك عن الافتقار في كل أحد والذل في مدة عمرك، وتوكل على بارئك في أمر دنياك مستغنياً عما سواه، فيعزك ويجعل كل عبد

^{٥٣} في النسخة: الكتائب، والظاهر ما أثبتناه.

^{٥٤} في النسخة: النخو، والظاهر ما أثبتناه.

^{٥٥} في النسخة: هم، والظاهر ما أثبتناه.

^{٥٦} إسماعيل حقي البروسوي، روح البيان (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠١١)، ٣٦٣/١.

عبيدك، كما في الحديث القدسي: «يا دنيا اخدمي مَنْ خدمني وَتَعْبِي مَنْ خدَمَكَ»،^{٥٧} وهذا من المعجرات المشاهدات، وقد قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اعمل لدينك بقدر مقامك فيها / [١٤ و] واعمل لآخرتك بقدر بقائك فيها، واعمل لله تعالى بقدر حاجتك إليه، واعمل للنار بقدر صبرك عليها»،^{٥٨} وفي الحديث كفاية لأهل النصيحة؛ بل قيل: إِنَّهُ زَبَدَةُ عُلُومِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ وَنَتِيجَةُ غَايَةِ حُكْمِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، وَعَشْ مَا شَتَّ فَإِنَّكَ مَيِّتٌ، وَأَحَبُّ مَا شَتَّ فَإِنَّكَ مَفَارِقٌ، وَاعْمَلْ مَا شَتَّ فَإِنَّكَ مَجْزِيٌّ بِهِ، فَلَا تَجْعَلِ الصَّالِحَاتِ الْبَاقِيَاتِ فِدَاءَ الْفَانِيَاتِ الزَّائِلَاتِ، وَلَا تَكُنْ مِنَ الَّذِينَ اسْتَبَدَلُوا الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ؛^{٥٩} لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ لَا يَعْدِلُ عِنْدَ اللَّهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ، وَتَأْمَلْ قَوْلَهُ تَعَالَى: / [١٤ظ] ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل، ٩٦/١٦]، فمخالف نفسك لحطام الدنيا باكتساب ما يؤنسك في قبرك ويوصلك إلى الرفقة مع المنعم عليهم مخالفاً جمهور من أتبع هواه من أهل الدنيا والصحة معهم، وإيّاك وميولاتهم من الزخارف والزهرات، فهل يسلم من يشاركتهم، فإنه لا خير في كثير من نجواهم،^{٦٠} وهل يغترب الليب بغرورهم وكأنّ أيديهم يد أمانة وعارية، عزّ الدنيا ذلّ، وذللها شرف، ونقمها نعم، ونعمها نقم، منحها من المحن محرّم، وسرورها مع الحزن توءم، وكن مع الخلق على حسن معاشرّة / [١٥ و] بالرحمة والحلم والتودّد والشفقة، وعفو من ظلم وأساء وإحسانه، والرفق واللين وكظم الغيظ ودفع الغضب ما قدرت، وتأمل قوله تعالى لحبيبه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران، ١٥٩/٣]، وقد روى السيوطي عن رسول الله عليه السلام: «العلم خليل المؤمن، والحلم وزيره، والعقل دليله، والعمل قائده، والرفق والده، والبرّ أخوه، والصبر أمير جنده»،^{٦١} الآية كيف أثناه بلبنته لهم، وكيف جعل سبب من آثار رحمته، وكيف أشار إلى / [١٥ظ] سبب الجمع عليه وعدم التفرقة لديه، واقض حاجاتهم ما دام في وسعك بالمال والنفس والروح، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «أفضل الأعمال بعد الإيمان بالله التودّد إلى الناس»،^{٦٢} ويكفي في هذا الباب حديث الجامع الصغير: «أفضل الفضائل: أن تصل من قطعك، وتعطي من حرّمك، وتصفح عمن ظلمك»،^{٦٣} وفي رواية: «وتحسن من أساء إليك»،^{٦٤} وليكن صحبتك مع الصلحاء سيّما فقرائهم، عليك والتأدّب بأدابهم، والانجراب من حالاتهم وسيّرههم، وتوقير قربهم، وتكثير / [١٦ و] قضاء حاجتهم، واعلم أنّ الحكمة الكبرى والغاية القصوى من تخمير طين آدم عليه السلام مقصورة على

^{٥٧} الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٥٧٦/٨.

^{٥٨} إسماعيل حقّي البروسوي، روح البيان، ٢٥/٨.

^{٥٩} هناك اقتباس من قوله تعالى، سورة البقرة، الآية ٦١.

^{٦٠} هناك اقتباس من قوله تعالى، سورة النساء، الآية ١١٤.

^{٦١} يوسف بن اسماعيل إسماعيل النبهاني، الفتح الكبير في ضمّ الزيادة إلى الجامع الصغير (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٣٢)، ٤٤٣/١.

^{٦٢} سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، مكارم الأخلاق (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٩)، ٣٦٤.

^{٦٣} محمّد عبد الرؤف المناوي، فيض التقدير شرح الجامع الصغير (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٢)، ٤٥/٢.

^{٦٤} أبو سعيد الخادمي، بريقة محمودية في شرح طريقة محمّدية وشريعة نبوية في سيرة أحمديّة (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٣٤٨)، ٢٧٥/٢.

العبادة، والاتِّفاق على أنَّ أفضلها في الفضائل، وهو تلاوة القرآن سيِّما في الصلاة خصوصًا والتهجّد، والأفضل من القرآن ما يتعلّق بذكره تعالى؛ لأنَّه على قدر مذكوره، فاجتهد كل اجتهاد على دوام عبودية في أفضل عبادته بدوام الحضور بالله تعالى؛ كي تصل إلى لقاء الله عزَّ وجلَّ وهو أقصى المقاصد وأثنى المآرب. رَزَقْنَا وَوَفَّقْنَا كُونَ آخِر كَلَامِنَا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ / [١٦ ظ] صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تسليماً كثيراً.

تَمَّت

3. İcâzetnâmenin Değerlendirilmesi

Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi'nin 16 varak ve 11 satırdan müteşekkil nesih hattıyla Arapça yazılı, talebelerine vermek üzere hazırladığı icâzetnâme, Süleymaniye Kütüphanesi'nde Hacı Mahmud Efendi koleksiyonunda 6361 numaralı kayıttan mevcuttur. Mezkur icâzetnâme, Süleymaniye Kütüphanesi'ne 1901 yılında Hacı Mahmud Efendi tarafından yaptırılan kütüphaneden intikal etmiştir.⁶⁵

İcâzetnâmede kendisini Ahmed Abdülaziz b. Hüseyin Efendi b. Hafız Halil Efendi Babakal'âvî olarak tanıtan Galata kadısının,⁶⁶ bilinen ilk hocası amcasıdır. Babakaleli öncelikle nazari, amelî, akli ve naklî ilimleri; öncelikli olarak da hadis, tefsir, usûl, furû gibi ilimleri öğrenmiştir.⁶⁷ Tahsil hayatına Kur'ân-ı Kerîm eğitimiyle başlamış, ardından Birgivî (ö. 981/1573) ve Halebî'ye (ö. 956/1549) ait olan eserleri âlim, âmil, fâzıl, kâmil gibi ünvanlarla övdüğü amcası Abdullah Efendi b. Hafız Halil'den okumuştur.⁶⁸ Ancak icâzetnâmede Birgivî'nin ve Halebî'nin hangi eserlerini amcasından okuduğu belirtilmemiştir. *Mevâhibü'l-azîziye* isimli kırk hadis eserinin giriş kısmında ise tahsilini anlatırken amcası Abdullah Efendi'den İslamiyet'in temel esaslarını öğrendiğini, Kur'ân-ı Kerîm ve fıkıh tahsil ettiğini, İstanbul'a giderek bir çok âlimin ilim halkalarına katıldığını ve bu esnada Sâğânî'nin *Meşâriku'l-envâr*'ını okuduğuna temas etmiştir.⁶⁹

Memleketindeki ilk tahsilinden sonra payitaht İstanbul'a doğru ilim tahsili için yola çıktığını belirten Babakaleli, burada şer'î ilimleri, edebî sanatları, akli ve naklî ilimleri döneminin ileri gelen âlimlerinden tahsil etmiştir. Daha sonra akli ve naklî ilimlere dair muhtelif ilimlerden icâzet almıştır.⁷⁰

Abdurrahman el-Harputî'den usûl-i fıkıh okumuş, Ömer el-Akşehrî'den⁷¹ tefsir ve hadis ilimlerini tahsil etmiştir. Zikredilen her iki âlim de müftîzâde olarak şöhret

⁶⁵ 4651'i yazma, 2878'i basma olmak üzere toplam 7529 eser 1940 yılında Süleymaniye Umumi Kütüphanesi'ne nakledilmiştir ve icâzetnâmenin içinde bulunduğu koleksiyon hâlen bu kütüphanede Hacı Mahmud Efendi bölümünde yer almaktadır. Bk. Beşiktaş Müftülüğü, "Şeyh Yahya Efendi Câmîi" (Erişim 2 Mayıs 2016).

⁶⁶ Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 2a.

⁶⁷ Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 6a.

⁶⁸ Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 6b.

⁶⁹ Sadık Cihan, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercümeleler", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (1975), 129.

⁷⁰ Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 6b.

⁷¹ Akşehirli Ömer Efendi, Sultan Abdülmecid'in muallimliğini yapan ve aynı zamanda müderris olan bir zâttir. Döneminde olağanüstü saygı görmüştür. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 6/1725.

bulan Seyyid Muhammed Sâdık el-Erzincânî'nin icâzet silsilesinde yer almaktadır.⁷² Babakaleli'nin icazet aldığı hocası ise el-Hac Mustafa Efendi b. Muhammed Babakal'âvî'dir.⁷³ Bu zâttan tefsir, ilm-i belagat ve ilm-i usûl icazeti almıştır.⁷⁴ Ayrıca dirayet ve rivayet ilimlerinde üstadı olarak nitelediği Hafız b. Mustafa el-İslambolî olarak şöret bulan el-Hac es-Seyyid Mehmed Efendi'den de şer'î ilimleri, aklî ve naklî ilimleri, hadis ve tefsir ilimlerini okumuştur.⁷⁵

İcâzetnâmede Osmanlı ulema silsilesinden öne çıkan bazı isimler şunlardır: Hâdim müftüsü olarak şöret bulan Seyyid Mehmed el-Hâdimî (ö. 1176/1762) ve Kara Halil el-Konevî.⁷⁶ Bu iki âlimden ilki Ebû Saîd el-Hâdimî'nin oğlu, diğeri de talebesidir. Mezkur iki isimden anlaşıldığına göre Babakaleli, Hâdimî'nin akli ve naklî ilimleri birlikte öğretme geleneğiyle yetişmiştir.⁷⁷ Bu isimlerin de XVII. yüzyılın sonlarında Şam bölgesinin isnadlarını Anadolu'ya taşıyan Mehmed et-Tarsûsî'ye dayandığı bu icâzetnâmeden anlaşılmaktadır.⁷⁸ Tarsûsî ile gelen bu isnadın XVIII. yüzyıl Osmanlı Anadolu bölgesinde hızlı bir şekilde yayıldığı ifade edilmiştir.⁷⁹

Babakaleli, Tarsûsî tarikiyle Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'inin icazetini de almış ve bu tarikte şu isimler Buhârî'ye kadar kaydedilmiştir. Muhammed b. Alî el-Kâmil → Hayruddin ed-Deylemî → Muhammed b. Ahmed b. Abdül'âl → Babası → Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) → İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) → Burhânüddin → el-Allâme İbn Şihne → Sirâcüddin ez-Zübeyrî → Ebu'l-vakt Abdülevvel → Ebu'l-Hasen Abdurrahman ed-Devarî → Abdurrahman et-Tırhisî → Muhammed b. Yûsuf el-Fibrebrî (ö. 320/932) → Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256/870).⁸⁰

⁷² Yahya-yı Şîrvânî'nin müridlerinden olan Pîr Muhammed Erzincânî, Halvetî tarikatine mensuptur ve bu tarihin Uşşâkıyye kolundandır. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 5/1513. Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 7a.

⁷³ Babakaleli olan Mustafa Efendi, dersiâmlık yapmış ve 1241/1826'da yeniceriliğin kaldırılması olayında davetli olarak sarayda hazır bulunmuştur. İlmî ve faziletiyle şöret bulmuştur. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 4/1157.

⁷⁴ Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 7b.

⁷⁵ Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 8a.

⁷⁶ Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 10b.

⁷⁷ Bu zât Ebu Saîd el-Hâdimî'nin oğlu Mehmed Emin Efendi'dir. Hâdimî'nin akli ve naklî ilimleri birlikte öğretme geleneğiyle yetişen, hayatını eğitime ve eğitim kurumları oluşturmaya adanmış bir ailenin çizgisini geliştirerek devam ettiren bir âlimdir. İsmail Bilgili, "Osmanlı İslam Hukukçularından Şeyhzade Ahmed Ziya Efendinin Hasan Kudsi Efendiden Aldığı İlmî İcazet", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2012), 30.

⁷⁸ Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 11a.

⁷⁹ Kadir Ayaz, "Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015), 96-97.

⁸⁰ Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 11b.

Ayrıca Babakaleli'nin akli ilimleri öğrendiği silsile yine Ebû Saîd el-Hadimî (ö. 1176/1762) üzerinden tespit edilebilmektedir. Bu icâzet silsilesinde zikredilen isimler şu şekildedir: Ahmed el-Kazâbâdî (ö. 1163/1750) → Mehmed et-Tefsîrî → Ali el-Cürcânî (ö. 816/1413) → Abdullah el-Hırzî → Ahmed el-Müncil⁸¹ → Mübarekşâh (ö. 784/1382 sonrası) → Kutbuddîn er-Râzî (ö. 766/1365) → Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311) → Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) → Kâtib el-Kazvînî (ö. 675/1277) → Fahreddin er-Râzî (ö. 766/1365) → Hucetülislam el-Ğazzâlî → (ö. 505/1111) → İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) → Ebu't-Tayyib b. Muhammed Süleyman es-Sâ'îkî → İbrahim el-Mervezî → Ebu'l-Abbâs Ahmed → Ebu'l-Kâsım Osman → Ebû İbrâhîm İsmâîl → Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820) → Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) → Ebû Hanîfe (ö. 150/767) → Hammâd (ö. 120/738) → İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) → Alkame (ö. 62/682) → Ebû Abdurrahman b. Esved b. Yezîd (ö. 75/694) ve Ebû Abdurrahman Abdullah b. Habib⁸² → Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) → Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) → Hz. Peygamber (s.a.s.) → Cebrâil (a.s.) → Allah u Teâlâ.⁸³

Babakaleli'nin bir Osmanlı kadısı olarak tahsil hayatı boyunca okuduğu kitaplar icâzetnâme üzerinden kısmen tespit edilebilmektedir. Zira zikredilen bütün ilimlere dair nakledilen kitap sayısı çok azdır. İcâzetnâme tetkik edildiğinde ortaya çıkan kitap isimleri daha ziyade naklî ilimlere ve hassaten hadis ilmine münhasırdır. Bu kitaplar en başta *Sahîhu'l-Buhârî*⁸⁴ olmak üzere *Kütüb-i sitte*, *Mesâbîhu's-sünne*, *et-Terğîb ve terhib*, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* ve Süyûtî'nin *el-Camiu's-sağîr*'idir.⁸⁵

Babakaleli'nin *Kütüb-i sitte*'yi okumuş olması hadis ilmine vakıf olduğunu göstermektedir. Babakaleli, Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhu's-sünne*'sini de okumuştur. Bu eserin önemi ise fakihlerin bir mevzuya dair aradığı hadisi kolayca bulmasına imkân sunmasıdır.

Bir diğer eser ise Münzirî'nin (ö. 656/1258) *et-Terğîb ve't-terhib*'idir. Babakaleli ayrıca Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*'sını ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Câmiu's-sağîr min hadîsi'l-beşîri'n-nezîr* adlı kitaplarını da okumuştur.

Babakaleli'nin okuduğu hadis kitaplarından anlaşıldığına göre *Kütüb-i sitte* ve *Mesâbîhu's-sünne* kadılık mesleğinin icra edilmesinde naklî bilgiyi sağlayan önemli kaynaklardandır. *et-Terğîb ve't-terhib*, *eş-Şifâ* ve *el-Câmiu's-sağîr* adlı eserler ise daha ziyade

⁸¹ Babakaleli, *İcâzetname* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 11b.

⁸² Babakaleli, *İcâzetname* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 12a.

⁸³ Babakaleli, *İcâzetname* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 12b.

⁸⁴ Babakaleli, *İcâzetname* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 11b.

⁸⁵ Babakaleli, *İcâzetname* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 11a.

ahlaki içerikli hadisleri bünyesinde barındıran, vaaz edebiyatı içerisinde değerlendirilebilecek hadis kitaplarıdır.

İcâzetnâmede dikkat çeken bir diğer husus da genel manada ilim ehline yapılan tavsiyelerdir.⁸⁶ Ancak bu nasihatleri adli ve mülki görevleri üstlenen bir kadının sahip olması gereken ahlaki erdemler olarak yorumlamak da mümkündür. Bir Osmanlı kadınının meslek ahlakını şekillendirmede önemli olduğunu düşündüğümüz bu nasihatler şöyledir: Takva sahibi olmak⁸⁷ ve mâlâyâniyi terketmek, yeme, içme ve barınma noktasında şüpheli şeylerden sakınmaktır.⁸⁸ Allah'ın zâtı dışındaki bütün varlıklardan uzak durmak (mâsivâ) ki bunun yolu da halvet ve riyazettir. Avam olan halkla sohbetten uzaklaşmak ve afet olan şöhreti gerektiren şeylerden kaçınmaktır. İnsanlardan gelecek zararları kısmak için ihvan ile görüşmeyi sınırlandırmak, vaktini israf etmemek,⁸⁹ dünyalığı ve dünya ehlini talep etmemek, Allah'a tevekkül etmek,⁹⁰ halk ile iyi geçinip onlara karşı merhametli olmak, öfkeyi yenmek, tefekkür edip⁹¹ ibadetlerinde devamlı olmaktır.⁹²

Sonuç

Bu çalışmada Babakaleli Abdülaziz Ahmed Efendi'nin (ö. 1296/1878) talebelerine vermek üzere hazırladığı icâzetnâme neşredilmiş ve Osmanlı hukuk tarihi açısından adli ve mülki işleri üstlenen bir kadının hayatı ve eserlerine dair bazı tespitlerde bulunulmuştur. Tabii ki bir Osmanlı kadınının aldığı eğitimin ve öğretimin detayları, kaynak olarak yalnızca icâzetnâmelere inhisar edilerek ortaya konulamaz. Ancak icâzetnâmeler bir kadının hangi ilimleri tedris ettiğini ve tahsil hayatı boyunca ne tür kitaplar okuduğunu ortaya koymak bakımından önemlidir. Bu vesileyle söylemek gerekirse, Osmanlı ilim geleneğinde icâzetnâmeler üzerinden yapılacak çalışmalar bir çok imkânı da bünyesinde barındırmaktadır. Bunlardan birincisi Osmanlı düşünce tarihindeki entelektüel seyri takip etmek, bir diğeri de bu seyrin ipuçlarını bize verecek olan ve ulemânın bir cüzü addedilen kadı, müderris, dersiâm, nakîbüleşraf, kazasker gibi ilmiye mensuplarının hayatlarını ve ilmi serüvenlerini ortaya koymaktır. Ancak Osmanlı ilim hayatındaki büyük resmin detaylıca görülebilmesi için bu türden cüz'î çalışmaların hem coğrafi hem de dönemseller çalışmalarla derinleştirilmesi ve nitelik bakımından da

⁸⁶ Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 13a-17b.

⁸⁷ Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 12b.

⁸⁸ Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 13a.

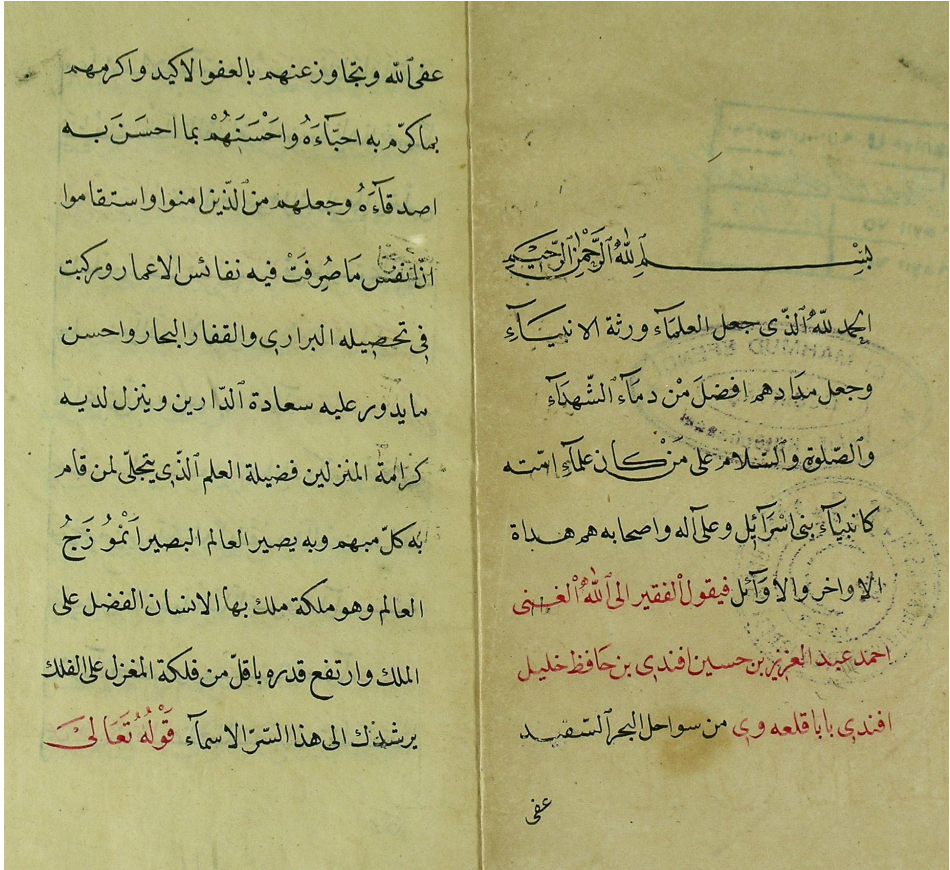
⁸⁹ Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 13b.

⁹⁰ Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 14a.

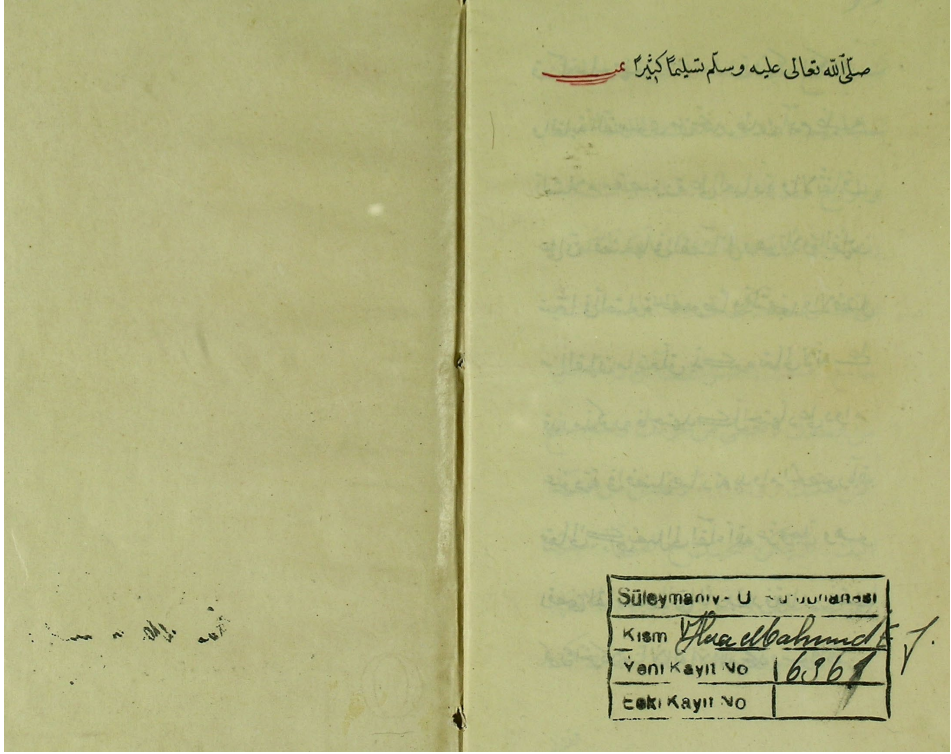
⁹¹ Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 15b.

⁹² Babakaleli, *İcâzetnâme* (Hacı Mahmud Efendi, 6361), 16b.

artması gerekmektedir. Neticede Osmanlı kadılık sisteminin daha iyi anlaşılabilmesi için kadılara ait icâzetnâmelerin yanında hem ulemâya ait terceme-i hâllerin hem de kadıların verdiği muhtelif fetvalara kaynaklık eden şer'îyye sicillerinin incelenmesi mühim gözükmektedir.



Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 6361, vr. 1b-2a Unvan sayfası.



vr. 16b Hatime sayfası.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Aliyyü'l-Kârî, Nûreddîn Ebü'l-Hasen. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*. thk. Muhammed Nezzâr Temîm, Heysem Nezzâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. ebi'l-Erkam, ts.
- Aliyyü'l-Kârî, Nûreddîn Ebü'l-Hasen. *Şerhu'ş-Şifa*. nşr. Abdullâh Muhammed el-Halîfî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.

- Aşıkkutlu, Emin. "İbn Ved'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/440-441. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ayaz, Kadir. "Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, (2015), 96-97.
- Babakaleli Ahmed Abdülaziz. *Mukarribü't-tâlibîn*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290.
- Babakaleli Ahmed Abdülaziz. *Risale-i Necâtü'l-mü'minîn fi'l-bey'î ve's-şîrâi'l-müslimîn*. b.y.: y.y., 1282.
- Babakaleli Ahmed Abdülaziz b. Hüseyin. *İcâzetnâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6361, 1296, 1b-16b.
- Beşiktaş Müftülüğü. "Şeyh Yahya Efendi Câmîi". Erişim 2 Mayıs 2016. <http://www.be-siktasmuftulugu.gov.tr/?&Bid=244615>
- Bilgili, İsmail. "Osmanlı İslam Hukukçularından Şeyhzade Ahmed Ziya Efendinin Hasan Kudsi Efendiden Aldığı İlmi İcazet". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2012), 21-75.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1925.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Cihan, Sadık. "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercümeler". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (1975), 127-136.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Ebü'l-Leys es-Semerkindî. *Tenbîhu'l-ğâflîn*. thk. Yusuf Alî Bedevî. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2000.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman. *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye ve's-şerîati'n-nebeviyye fi's-sîreti'l-Ahmediyye*. Kahire: Matbaatü el-Bâb el-Halebî, ts.
- el-Hatîb el-Bağdâdî. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Dr. Mahmud et-Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983.
- el-Hatîb el-Bağdâdî. *Tarîhu Bağdâd*. thk. Dr. Beşşar Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- el-Hatîb el-Bağdâdî. *Şerafü ashabi'l-hadîs*. thk. Mehmed Said Hatipoğlu. Ankara: İlahiyat Yayınları, ts.
- Fahreddin er-Râzî. *Tefsiru'r-Râzî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1420.

- Hâkim en-Nîsâbü'rî. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*. thk. es-Seyyid Mu'zam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1977.
- İbn Asâkir ed-Dımaşkî. *Tarîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garama el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1995.
- İbn Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. Muhammed Rağib et-Tabbâh. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1931.
- İpşirli, Mehmet. "Huzur Dersleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/441-444. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kandemir, M. Yaşar. "eş-Şifâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/134-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kandemir, M. Yaşar. "Münzirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/35-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Mardin, Ebul'ulâ. *Huzur Dersleri*. nşr. İsmet Sungurbey. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1966.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. nşr. Nuri Akbayar, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, 2/344.
- Midi, Sümeyye. *Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi ve Mûdihu't-Tuhfe İsimli Eseri (İnceleme ve Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tacilârifîn b. Alî. *Feyzül-Kadîr şerhu'l-Câmiî's-sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972.
- Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955.
- Nebhânî, Kâdî Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. İsmâîl b. Yûsuf eş-Şafî. *el-Fethu'l-kebîr fi zammi'z-ziyadeti ile'l-Câmiî's-sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Ortaylı, İlber "Galata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/303-307. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ortaylı, İlber "Kadı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/69-73. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Pakalın, Mehmed Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: MEB Yayınları, 1993.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğis bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-Irâkî*. thk. Alî Hüseyin Alî, Kahire: el-Mektebetü's-Sünne, 2003.

- Semânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. *Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstîmlâ'*. thk. Max Weisweiller. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Süyûtî, Celaleddin. *el-Havi li'l-fetâvâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *Mekârimu'l-ahlâk*. nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Beşşar Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Türker, Çiğdem, "Anadolu Yarımadası'nın En Batı ucunda Yer Alan Tipik bir Osmanlı Köyü Babakale", *Türk Etnografya Dergisi* 18 (1988), 139-153.
- Uğur, Mücteba, "el-Câmiu's-Sagîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.
- Uzunçarşılı. İsmail Hakkı. "İstanbul ve Bilâd-ı Selâse Denilen Eyüp, Galata ve Üsküdar Kadılıkları", *İstanbul Enstitüsü Dergisi* 3 (1957), 25-32.
- Yıldırım, Selahattin, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2004), 263-315.
- Zirikli, Hayreddin. *el-Â'lâm: Kâmusu terâcim*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

İslam İmar Hukukunun Kaynakları ve Bu Alanda Geçmişten Günümüze Yapılan Çalışmalar*

Hasan KESKİN

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Phd Student, Süleyman Demirel University Institute of Social Sciences
Isparta/TÜRKİYE
hasankeskin45@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-8874-3890

Adnan KOŞUM

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim
Dalı

Prof. Dr., Süleyman Demirel University Faculty of Theology Department of Islamic Law
Isparta/TÜRKİYE
adnankosum@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0001-5205-2388

Özet

Bu çalışmada İslam hukukunun önemli alanlarından birisi olan “İmar Hukuku” ile ilgili temel kaynak ve çalışmalar üzerinde durulmuştur. Bu anlamda konuya ilk olarak “imar” kavramının lügat ve terim anlamları üzerinde durularak başlanmıştır. Burada Kur’ân’ı Kerîm’de söz konusu kavramın sıklıkla vurgulandığı ifade edilmiş ve bunun İslam’ın yeryüzünün imarına vermiş olduğu değer en önemli göstergesi olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Kur’ân’daki bu vurgunun Müslümanların yeryüzünün imarını ibadet gibi telakki etmelerinde önemli bir etken olduğu ifade edilmiştir. Bunun Müslümanların bir şehri kurarken taşımış oldukları gaye ve amaçta net bir şekilde görüldüğü belirtilmiştir. Daha sonra söz konusu alanla ilgili delil veyahut da kaynak olma özelliği taşıyan hususlar ele alınmış ve bunlar “aslî” ve “fer’î” olarak iki kısma ayrılmıştır. Bunlardan “aslî” kaynak kapsamında olanların “Kur’ân” ve “sünnet” ten ibaret olduğu belirtilmiş ve Kur’ân’ın

* Bu çalışma Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde hazırlanmakta olan “İslam İmar Hukuku” başlıklı doktora tezi kapsamında ulaşılan verilerden üretilmiştir.

Geliş/Received: 22.09.2022 | **Kabul/Accepted:** 25.12.2022 | **Yayın/Published:** 30.12.2022

İntihal/Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ihtiva ettiği hükümleri açıklayış tarzı üzerinde durularak ve de imarla ilgili meselelerin farklı sebeplere bağlı olarak değişkenlik gösterdiği göz önünde bulundurularak Kur'ân'da imar hukuku ile ilgili doğrudan hükümlerin yer almadığı ifade edilmiştir. Bununla birlikte özellikle sünnet kapsamında söz konusu alanla ilgili genel düzenlemeler içeren birçok hadisin var olduğu belirtilerek bu konudaki birçok meselenin de bunlar özellikle de “zarar hadisi” bağlamında çözüme kavuşturulduğunun tespiti yapılmıştır. İlgili konudaki fer'î kaynaklar ise “örf”, “maslahat”, “istihsan” ve “istishâb” şeklinde sıralanmış ve her birinin söz konusu alana olan etkisi ortaya koyulmuştur. Bu anlamda hakkında herhangi bir nassın bulunmadığı imarla alakalı meselelerin çözümünde fakihlerce beldelerde cârî olan örf ve adetlerin esas kabul edildiği görülmüş ve buna göre de irtifak hakları, ortak duvar mülkiyetinin tespiti vb. durumlarla ilgili komşular arasında meydana gelen davaların çözümünde örfün temel dayanak olduğu belirtilmiştir. Diğer bir fer'î Kaynak olan maslahatın ise yapı ve yapılaşmada birey ve topluma fayda sağlayacak hususların gözetilmesi, zarar vereceklerin ise giderilmesi konularında fakihlerce esas alındığı ifade edilmiştir. Ayrıca imarla ilgili hususlarda da sıkça karşılaşılan toplum ve bireye yönelik bir faydanın çatışması ile ilgili meselelerin çözümünün temel dayanağın yine maslahat olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca özellikle son dönem Hanefî fakihler tarafından zararlı ilgili meselelerin çözümünde sıkça kullanıldığı görülen istihsanın da bu konudaki fer'î kaynakların bir diğeri olduğu belirtilmiştir. Bu konudaki kaynakların sonuncusu olan ve bir şeyin bulunduğu hal üzere kalmasını ifade eden istishâbın da imarla ilintili olan ortak kullanım alanlarından kaynaklı bir takım ihtilafların çözümünde esas alınan bir kaynak olduğu vurgulanmıştır.

Daha sonra ilk olarak “İslam İmar Hukuku” ile ilgili meselelerin fıkıh literatüründeki yeri üzerinde durulmuştur. Buna göre klasik dönemde söz konusu alanla ilgili hükümlerin fıkıh kitaplarında konunun uygunluğuna göre farklı bölümlerde ele alındığı ve detaya inilmeden zikredildiği belirtilmiştir. Genel fıkıh kitaplarının yanında “en-nevâzil”, “yargı”, “hisbe”, “eş-şurût ve's-sicillât”, “kamu hukuku” ve kavâid-i külliye alanında yazılan “el-eşbâh ve'n-nezâir” türü eserlerde de ilgili meselelere yer verildiği vurgulanmış ve ilgili hususların bu tür eserlerde de ya bölüm ya da önemine binaen açılan ayrı bir fasıl içerisinde ele alındığı ifade edilmiştir. Diğer taraftan imarla ilgili hükümleri ihtiva eden müstakil çalışmaların da var olduğu belirtilmiş ve bunlar klasik ve modern dönem olarak sınıflandırılmıştır. Klasik dönemde ilgili hususların erken olarak nitelendirilebilecek bir dönemden itibaren genel olarak risale şeklinde yazılan eserlerde müstakil olarak ele alındığı görülmüş bunun yanında bazı fakihler tarafından belirli bir hacme sahip eserlerin de yazıldığı ifade edilmiştir. Bunların Mâlikî ve Hanefî âlimlere ait olduğu belirtilerek öne çıkanlar hakkında detaylı bilgiler verilmiştir. Modern dönemde de bir kısmının geçmişte yazılan eserlerin tahkik ve neşri diğerlerinin ise bu alanda yapılan

akademik bir çalışma olduğu görülen eser ve telifler tespit edilmiş ve konuyla doğrudan bağlantılı olanların isimleri zikredilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İmar Hukuku, Kamu Hukuku, Kaynak, Eser.

Sources of Islamic Zoning Law and Studies in this Field from Past to Present*

Summary

In this study, the main sources and studies on “Zoning Law”, which is one of the important and untouched areas of Islamic law, are discussed. In this sense, the subject has been started by presenting both lexical and terminological definitions of the concept of “zoning”. The concept in question is frequently emphasized in the Qur’an, which is an important sign indicating that Islam has given significant attention to the development of the earth. In addition, this emphasis on zoning in the Qur’an is an important factor for Muslims to consider it as a form of worship. After conceptual evaluation of the subject matter, the evidences and sources related to the field in question are examined by dividing them into two parts as “main ones” and “secondary ones”, Under the section about the “main” evidences and sources, the one from the “Qur’an” and the “Sunnah”, as well as the provisions from the Qur’an related to the subject have been presented. It is emphasized that there are many hadiths that contain general regulations related to the subject of the article and that Muslim jurists resolved many issues on this subject by means of the context of these hadiths, especially within the context of hadith called the “harm hadith”. As for the secondary sources related to the subject, they are “customary practices”, “public benefit (maslaha)”, “juristic preference (istihsan)” and “presumption of continuity (istishab)”, and the effects of each of them on the subject matter has been tried to be revealed. In this regard, customary practices were used to solve cases between neighbors related to easement rights, such as determination of ownership of the common wall while maslaha was influential in observing the public benefit in construction and settlements, and eliminating the ones that will harm the community. Juristic preference (istihsan) was also a fundamental basis in solving the issues related to zoning law and it was frequently employed especially by Hanafis in solving problems related to harm. As for the proof of istishab, which means that a ruling is presumed continuing unless there is an evidence stating otherwise, it is also one of the sources used in the resolution of the conflicts arising from common use.

Then article, dealt with how the issues related to the “Islamic Zoning Law” are examined in the Islamic law books and stated that they are generally examined under the

* This study has been prepared based on the data collected within the scope of the doctoral thesis titled “Islamic Zoning Law”, which is being written at the Social Sciences Institute of Süleyman Demirel University.

sections related to Zoning Law. It also pointed out that the issues related to Zoning Law were examined under separate chapters in some works. The issues and chapters related to Zoning Law are titled “an-nawazil”, “judgement”, “hisba”, “al-shurut wa’al-sijillat”, “public law” and “al-aşhbâh wa’al-nazâir” written in the field of general maxims. In addition to these, the relevant issues have also been dealt with independently in the works written in the form of treatises starting from a very early period. There are also some voluminous studies written by some jurists on the subject. The article also provides detailed information about some prominent works and their authors. More over it has been stated that there are recent critical editions of such works in manuscripts form.

Keywords: Islamic Law, Zoning Law, Public Law, Source, Work.

Giriş

İslam, insanların dinî, iktisadî, siyasal ve sosyal alanlarda ortaya çıkan ihtiyaçlarını karşılamak, korunma ve barınmayla ilgili taleplerine karşılık vermek, huzur, mutluluk ve refah içerisinde bir hayat sürmelerini sağlamak için şehirlerin planlanmasına, bina ve yapıların inşasına ve bu alanla ilgili diğer hususlara büyük önem vermiştir. Buna göre de her türlü yapılaşmayı teşvik etmiş ve bu alanla ilgili esas ve düzenlemeleri detaylı bir şekilde ortaya koymuştur. Bunu söz konusu alanla ilgili temel kaynaklar ile geçmişten günümüze fakihler tarafından bu alanda yapılan çalışmalarda belirgin bir şekilde görmek mümkündür. Burada ilk olarak imar kavramının gerek lügat gerekse terim anlamları üzerinde durulacak daha sonra da bu alanın temel kaynak ve çalışmalarına temas edilecektir.

Kelime olarak “ikamet edilen yer, ikamet etme, yapma, bina etme, ziyaret etme, ömrü uzatma, bol olma, çoğalma, tamir etme, restore etme”¹ gibi anlamlara gelen Arapça “a-m-r” fiil kökünden türeyen imar kavramının isim olarak “onarım, restorasyon, site ve bina-lar-”² gibi anlamlara geldiğini belirtmek gerekir. Konuyla ilgili Arapça kaynaklarda genel olarak “el-İmâra” veya “el-Ümrân” şeklinde geçen kavramın çalışmamızdaki karşılığını “imar”³ kelimesi oluşturacaktır.

Kur’ân’da “a-m-r” fiili, türevleriyle birlikte yirmi yedi farklı yerde zikredilmektedir. Bunlardan yedi tanesi “imar” ile ilgilidir. İmar bu ayetlerin bir kısmında “mescid

¹ Cemâleddîn İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâr’ü Sâdir,1414) “a-m-r”, 4/601-607; Ahmed b. Muhammed b. Ali Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), “a-m-r”, 2/429.

² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4/601-607; Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-Münîr*, 2/429.

³ Arapça’da bu alanda yazılan kitaplara genel olarak “el-Binâ”, “el-Bünyân”, “Ahkâmü’l-Ümrân”, “Fıkhu’l-Ümrân”, “Fıkhu’l-İmâra” gibi isimler verilmektedir.

inşası”⁴ daha özeld “Kâbe’nin inşası”⁵ diğer bir kısmında da “geçmiş ümmetlerin inşaat alanındaki ilerlemeleri”⁶ anlamlarında kullanılmaktadır. Ayrıca imarın en önemli unsuru olan “bina” türevleriyle birlikte Kur’ân’da yirmi iki yerde zikredilmektedir. Bunların bir kısmında “bina etme” Allah’a nispet edilirken⁷ bir kısmında da insana nispet edilmiştir.⁸ İmarla ilgili kavramların Kur’ân’da bu sıklıkta geçmesi İslam’ın yeryüzünün inşasına verdiği önemin de açık bir göstergesi olmuştur. Ayrıca Kur’ân’daki bu vurgu ilk dönem Müslümanların yeryüzünün imarını, şehirlerin kurulmasını bir ibadet gibi telakki etmelerini sağlamıştır. Onlara göre bu anlamda yapılan çalışmalar, dinin hükümlerini yaşamanın, yaşatmanın ve yerleştirmenin yegâne yolu olarak görülmüştür. Bunu Mağrip’te Fas şehrini kuran II. İdris’in⁹ (öl. 213/828) duasında görmek mümkündür. O, Fas şehrini kurarken şöyle dua etmiştir: “Allah’ım! Ben bu şehri övünmek, gururlanmak, büyükmek, şan ve şöret kazanmak için kurmadım. Benim amacım bu şehir ayakta kaldığı sürece orada sana kulluk edilmesi, kitabının okunması, dininin ve Hz. Peygamberin sünnetinin yaşanmasıdır...”¹⁰

Yukarıda sözlük anlamı verilen imar kavramının terim olarak da tanımının yapıldığını belirtmek gerekir. Burada söz konusu kavramın tekil bir yapıdan ziyade “İslam” ve “hukuk” kavramlarıyla oluşturmuş olduğu tamlama biçimiyle ele alınmış ve buna göre de “İslam hukukçularının insanlar arasında ortaya çıkan imar kaynaklı sorunları çözmek için fıkıh usulünün genel ilkelerinden hareketle ortaya çıkardıkları fikhî hükümler bütünüdür.”¹¹ şeklinde fakihlerce tanımlanmıştır.

Müslümanlar, inşa ettikleri binaların yapısal açıdan inandıkları dinî değerlere uygunluğunu sağlamak için fakihlere sorular yöneltmiş, onlar da bunlara fıkıh kaynaklı cevaplar vermiştir. Zamanla bu alanda fıkıha dayalı ve toplumun her kesiminin aynı derecede riayet ettiği genel kurallar oluşmuştur. Bu alanda oluşan kurallar yöneticiler

⁴ et-Tevbe 9/17-18.

⁵ et-Tevbe 9/19.

⁶ er-Rûm 30/9; el-Fecr 89/7,9; eş-Şuarâ 26/128,131,149; el-Kasas 28/ 38.

⁷ ez-Zâriyât 51/47; Kâf 50/6; en-Nebe 78/12; en-Nâziât 79/27; eş-Şems 91/5.

⁸ es-Sâffât 37/97; el-Kehf 18/21; el-Mü’min 40/36; eş-Şuarâ 26/128.

⁹ 789-985 yıllarında Mağrip’te hüküm süren tarihteki ilk ehl-i beyt devletinin ikinci hükümdarıdır. İdris es-Sânî veya İdris el-Asgar olarak da bilinen bu hükümdar zamanında İdrisiler en parlak dönemini yaşamıştır. II. İdris, Fas’ı kurmuş ve burayı devletin merkezi haline getirmiştir. Ayrıca vezirlik, kâtiplik ve kadılık makamlarını oluşturmuş ve para bastırmıştır. (Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Razûk, “İdris II”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/483; Razûk, “İdrisiler”, 21/495-497; Mehmet Azimli, “Ehl-i Beytin Kurduğu İlk Devlet; İdrisiler”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003), 5-8.

¹⁰ Yahya Vezirî, *el-Ümrân ve’l-bünyân fi manzûri’l-İslâm* (Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şüünü’l-İslâmiyye, 2008), 41.

¹¹ Halid Azeb, *Fikhü’l-ümrân* (Kahire: ed-Dârü’l-Misriyye el-Lübânîyye, 2017), 12.

tarafından da şer'î bir hüküm olarak kabul edilmiş ve uygulanmıştır.¹² Bunun neticesinde insanların yerleşimine uygun, dinin emir ve yasaklarının tatbikinin kolaylaştığı, sahip olunan değerlere bağlılığın arttığı, toplum ve bireye ait maslahatların gerçekleştiği, her yönden birbirleriyle dayanışma içerisinde olan bir toplumun inşa edildiği İslamî bir yapılanmanın gerçekleşmesi sağlanmıştır. Bu sebeple imarla ilgili hükümler, bir yapının şekil, muhteva, genel ihtiyaçları karşılama ve bu alanda İslamî düşüncüyü yansıtmasını sağlama adına binanın malzemesinden inşasına ve civarındaki diğer yapılarla ilişkili tüm düzenlemeleri içeren ve bu anlamda İslamî bir yapılanmanın nasıl olması gerektiğini ortaya koyan önemli bir etken olmuştur.¹³

1. İslam İmar Hukukunun Kaynakları

1.1. Aslî Kaynaklar

İnsan hayatını bütün yönleriyle tanzim eden hükümler topluluğu olan İslam hukuku, bu hükümleri ortaya koyarken temel kaynaklara dayanır. Bu anlamda başvuru ilk ve en önemli kaynak ise Kur'an'ı Kerim'dir. Yüce Allah Kur'an'ı her şeyin özellikle de şer'î hükümlerin kaynağı ve açıklayıcısı kılmıştır.¹⁴ Öyle ki İbn Hazm (öl. 456/1064) Kur'an'ın bu yönüyle ilgili olarak "Fıkıh kitaplarındaki her babın kaynağının Kur'an'da bulunduğunu, sünnetin de onu ilan ettiğini" söylemiştir.¹⁵ Ancak Kur'an'ın bu hükümleri açıklama tarzı iki yönlüdür. Kur'an'daki ahkâm ayetlerini okuyanlar da açık bir şekilde görecektir ki Kur'an'ın hükümleri açıklama tarzı genel olarak icmâlî (toplu tarzda) ve küllîdir.¹⁶ Kur'an, bu anlamda genel ilke ve prensipler ortaya koyarak hükümleri açıklama yoluna gitmiştir.¹⁷ Ceza hukuku, uluslararası hukuk, anayasa ve iktisat hukukuyla ilgili hükümler genel olarak bu yöndedir.¹⁸ Kur'an'da hükümlerin bu şekilde yer almasının nedeni ise hükümlerin her yerde ve zamanda insanların ihtiyaçlarına cevap verebilecek nitelikte olmasını sağlamaktır. Çünkü bu tür genel ilke ve prensipler toplumların gelişmesine, maslahatların değişmesine göre gelişme gösterebilecek bir niteliğe sahiptir.¹⁹ Diğer taraftan aklî değerlendirmeye açık olmayan genel olarak taabbudî

¹² Azeb, *Fikhü'l-ümrân*, 12.

¹³ Ahmed Muhammed Saîd es-Sa'dî, *Ahkâmü'l-ümrân fi'l-fikhi'l-İslamî* (Dımaşk: Dârü'r-Ruvâd, 2010), 32-33.

¹⁴ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (b.y.: Müessesetü Kurtuba, 1396), 157; Konuyla ilgili ayetler için bkz.; en-Nahl 16/89; el-En'âm 6/8,59.

¹⁵ Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh* (b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1396/1958), 91.

¹⁶ Zeydan, *el-Vecîz*, 157; Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 91; Vehbe Zuhaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1995), 33; Abdülvahhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh* (Lübnan: y.y., 1956), 25; Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fikh* (İslâm Hukuk İlminin Esasları), trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 64.

¹⁷ Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 91; Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 25; Zeydan, *el-Vecîz*, 157.

¹⁸ Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 25.

¹⁹ Zuhaylî, *el-Vecîz*, 32-33; Zeydan, *el-Vecîz*, 158; Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 25; Şa'bân, *Usûlü'l-fikh*, 64.

kabul edilen²⁰ miras payları, hadlerdeki miktarlar ve boşamanın şekli ve adediyle ilgili hükümler tafsîlî (detaylandırılmış) bir tarzda Kur'ân'da yer almaktadır.²¹ Bu tür hükümler Kur'ân'da azdır.²² Ayrıca bu hükümler sabit olup zaman ve mekâna göre değişiklik göstermesi mümkün değildir.²³

Kur'ân'ın hükümleri açıklayış üslûbu göz önünde bulundurulduğunda ve özellikle de imarla ilgili hususların zamana, mekâna, coğrafyaya, iklime ve teknolojiye göre değişkenlik gösterdiği de dikkate alındığında Kur'ân'da bu alanla ilgili doğrudan hükümlerin yer almasının mümkün olmadığını söylemek gerekir. Her ne kadar bazı çalışmalarda Kur'ân'da “mimarî” den bahseden iki yüzden fazla ayetin olduğu ifade edilse²⁴ de bunların ilgili hususlara doğrudan işaret ettiğini söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte “belde”,²⁵ “şehir”,²⁶ “ev ve işlevleri”,²⁷ “binalar ve özellikleri”,²⁸ “kibleye yönelme”²⁹ ve “geçmiş ümmetlerin imar ve bina sahasında gösterdikleri ilerlemelerden”³⁰ bahseden ayetlere bakılarak imar hukukuyla alakalı birtakım yönlendirmelerin ortaya çıkarılması mümkündür.³¹ Ayrıca “tesettür”,³² “komşulara iyilik”,³³ “evlere

²⁰ Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 25; Zuhaylî, *el-Vecîz*, 32; Şa'bân, *Usûlü'l-fikh*, 64.

²¹ Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 25; Zuhaylî, *el-Vecîz*, 32; Şa'bân, *Usûlü'l-fikh*, 64; Zeydan, *el-Vecîz*, 158.

²² Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 91; Zeydan, *el-Vecîz*, 158.

²³ Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 25; Şa'bân, *Usûlü'l-fikh*, 64.

²⁴ Sa'dî, *Ahkâmü'l-ümrân*, 34.

²⁵ el-Bakara 2/126; es-Sebe' 34/15; İbrâhim 14/35.

²⁶ el-A'râf 7/123; et-Tevbe 9/101,120; Yûsuf 12/30; el-Hicr 15/67; el-Kehf 18/82; el-Kasas 28/59; eş-Şûrâ 42/7.

²⁷ et-Tevbe 9/24; Yûnus 10/87; Yûsuf 12/23; el-Hicr 15/82; en-Nahl 16/80; el-İsrâ 17/93; en-Nûr 24/61.

²⁸ el-Bakara 2/127; el-A'râf 7/74,137,163; er-Ra'd 13/2; en-Nahl 16/26; el-İsrâ 17/93; el-Kehf 18/95,96; Mer-yem 19/16; el-Kasas 28/38; es-Sebe 34/15; ez-Zuhuf 43/33-34.

²⁹ el-Bakara 2/144,149,150.

³⁰ er-Rûm 30/9; el-Fecr 89/7,9; eş-Şu'arâ 26/128,131,149; el-Kasas 28/38.

³¹ Kiblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram'a döndürülmesini emreden (el-Bakara 2/144) ve Hz. Mûsâ ve Kardeşi Hz. Harun'a evlerini kiblegâh edinmelerini emreden (Yûnus 11/87) ayetlerden hareketle imar hukukuyla ilgili şöyle bir çıkarım yapmak mümkündür: Namaz kılarken kibleye yönelmek farzdır. Buna göre binada kibleyi kolay bir şekilde bulabilmek için binanın ana yönünün kible tarafına yapılmasının uygun olacağı sonucuna varılabilir. Bunun yansımaları Orta Asya'daki evlerde görmek mümkündür. Öyle ki buradaki evlerde ana oda konumunda olan kısımların batı istikâmetine ki-kible yönüdür- bakacak şekilde yapıldığı görülmektedir. (Yahya Vezirî, *el-İmâratü'l-İslâmiyye ve'l-bîe* (Kuveyt: Âlemü'l-Mârife, 2004),41.) Ayrıca Hz. Peygamberin “Her şeyin bir efendisi vardır. Meclislerin efendisi de kible tarafıdır.” (Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târık b. İvazillah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dârü'l-Harameyn, ts.), 3/25 (No. 2354) şeklindeki hadisi bu anlamdaki Kur'ânî yönlendirmeye bir teyit kabul edilebilir.

³² en-Nûr 24/31,60; el-Ahzâb 33/33,53-55,59.

³³ en-Nisâ 4/36.

girerken izin isteme”³⁴ ve “evlere kapılarından girilmesi”³⁵ gibi hususları ifade eden ayetlerin de imar hukukuyla ilgili birçok hükmün ortaya çıkmasına kaynaklık ettiğini söylemek gerekir.

Her ne kadar Kur’ân’da imar hukukuyla ilgili doğrudan hüküm bulunmasa da İslam’ın ikinci kaynağı olan sünnette bu anlamda genel düzenlemeler içeren birçok hadisin bulunduğunu söylemek mümkündür. Özellikle “Zarar vermek ve zarara uğramak yoktur.”³⁶ hadisi bu alanda birçok meseleye kaynaklık etmektedir. Öyle ki fakihlerin çoğu imar hukukuyla ilgili birçok meseleyi bu hadise dayandırarak çözmüştür. Mesela İbnü’r-Râmî diye meşhur Muhammed b. İbrahim el-Lahmî (öl. 734/1334) *el-İlân bi ahkâmi’l-bünyân*³⁷ adlı eserinin büyük bir kısmını³⁸ “kitâbu nefyi’d-darar ve’l-ke’lâmü fîmâ yuhdisuhu’r-raculü alâ cârihi min dararin ve ğayrihi” başlığı altında bu hadisle ilgili meselelere ayırmıştır. Aynı şekilde İsâ b. Mûsâ et-Tüteylî (öl. 386/996) *Kitâbü’l-cidâr*³⁹ adlı eserinde “el-Kadâu’l-mirfak fî’l-mebânî ve nefyi’d-darar”⁴⁰ başlığı altında ele aldığı meseleleri yine bu hadis çerçevesinde ortaya koymuştur. Yine İslam imar hukukuyla doğrudan ilişkili olan ve özellikle de komşular arasında bulunan duvarların kullanimıyla ilgili hükümler için esas kaynak olan “Hiçbiriniz duvarına ağaç çakmak isteyen komşusuna engel olmasın.”⁴¹ hadisini de bu anlamda zikretmek mümkündür. Öyle ki İbnü’r-Râmî, *el-İlân* adlı eserine bu hadisle yakından alakalı olan “el-Kelâm fî’l-cidâr beyne dâreyni’r-raculeyn”⁴² başlığıyla giriş yapmıştır.

³⁴ en-Nûr, 24/58.

³⁵ el-Bakara 2/189; en-Nûr 24/27.

³⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Esbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beirut: Dârü İhyâi’t-Türâs el-Arabî, 1406/1985) “Akdiye”, 36; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce. *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dârü İhyâi’l-Kütübî’l-Arabî, ts.), “Ahkâm”, 13; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), “Sulh”, 17; Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût-Hasan Abdülmünim Şelebî-Abdüllatîf Hırzullah-Ahmed Berhû (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1424/2004), “Akdiye”, 27.

³⁷ Muhammed b. İbrahim el-Lahmî İbnü’r-Râmî, *el-İlân bi ahkâmi’l-bünyân*, nşr. Ebü’l-Fadl Dimyâtî-Ahmed b. Ali (Beirut: Dârü İbnü Hazm, 2012).

³⁸ İbnü’r-Râmî, *el-İlân bi ahkâmi’l-bünyân*, nşr. Dimyâtî-Ali, 48-115.

³⁹ İsâ b. Mûsâ et-Tüteylî, *Kitâbü’l-cidâr*, thk. İbrâhim b. Muhammed el-Fâyiz (Dârü Ravâni’, Riyad, 1996).

⁴⁰ Tüteylî, *Kitâbü’l-cidâr*, 107-127.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dârü Tavkî’n-Necât, 1412), “Mezâlim”, 46; Ebü’l-Hasen Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dârü İhyâi’t-Türâs el-Arabî, ts.), “Mûsâkât”, 22; İmam Mâlik, “Akdiye”, 36; İbn Mâce, “Ahkâm”, 13; Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beirut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Ahkâm”, 13.

⁴² İbnü’r-Râmî, *el-İlân bi ahkâmi’l-bünyân*, nşr. Dimyâtî-Ali , 15-44.

1.2. Fer'î Kaynaklar

İmar hukukuyla ilgili meselelerin çözümünde fakihlerin genel olarak fer'î kaynaklara başvurduğu görülmektedir.⁴³ İlgili konuda esas alınan fer'î kaynakları şu başlıklar altında sıralamak mümkündür.

1.2.1. Örf

İlgili konuyla alakalı meselelerde çokça başvurulan kaynakların başında örf gelmektedir. Fakihler hakkında herhangi bir nassın bulunmadığı imarla alakalı meselelerin çözümünde beldelerde cârî olan örf ve adetlere yönelmiş ve ilgili hükümleri burarlardan istinbât etmiştir.⁴⁴ Genel olarak “bir beldede insanların yapmayı-yapmamayı veya söylemeyi alışkanlık haline getirdikleri söz ve davranışlar”⁴⁵ olarak tanımlanan örfün imar özelinde ise insanların imar ve bina ile ilgili işlemlerinde alışkanlık haline getirdikleri davranışlar olarak ifade edilmesi mümkündür.⁴⁶ Buna göre irtifak hakları, ortak duvarın mülkiyetinin tespiti vb. durumlarda komşular arasında meydana gelen davaların çözümünde fakihler o beldedeki örf'e göre hareket etmiştir.⁴⁷ Öyle ki bazı fıkıh kitaplarında “iki ev arasında bulunan duvarın mülkiyeti ile ilgili ihtilafa düşüldüğünde hüküm örf'e göredir.”⁴⁸ şeklinde bir ibarenin yer aldığını da söylemek gerekir. Diğer taraftan mülkiyetin veya hakların tespitinde insanlar tarafından uygulanan ve dinen de kabul edilen örf kaynaklı bazı uygulamalara bakarak da bu alanla ilgili örfün kaynaklık değerini ortaya koymak mümkündür. Mesela mülk edinme yollarından biri olan “vadu'l-yed” yani el koyma bu anlamda ele alınabilecek bir meseledir. “Kişinin herhangi bir mal üzerindeki fiilî tasarrufunun gerçek mal sahibi gibi sabit olması”⁴⁹ anlamına gelen “vadu'l-yed” örf kaynaklı mülkiyetin en kuvvetli yollarından biridir. Öyle ki yetkililerin açık bir delil ortaya koymadıkça kişinin elinden bu malı almaları mümkün görülmemektedir.⁵⁰ Bu anlamda yetkililerin, arsaya ev yapmış ve orada ikamet eden birinden buranın kendisine ait olduğuyula ilgili belge istemesini, aksi durumda buranın elinden alınacağını söylemesine âlimler karşı çıkmış ve bunu doğru bulmamışlardır. Bu hususta

⁴³ Vezirî, *el-Bîe*, 47.

⁴⁴ Azeb, *Fıkhü'l-ümrân*, 39.

⁴⁵ Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh*, 69; Zuhaylî, *el-Vecîz*, 97; Ebû Zehra, *Usûlü'l-fıkh*, 273; Zeydan, *el-Vecîz*, 252.

⁴⁶ Mustafa Ahmed b. Hammûş, *Fıkhü'l-ümrâni'l-İslâmî min hilâli'l-arşivi'l-Osmânî* (Dubai: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 2002) 84; Sa'dî, *Ahkâmü'l-ümrân*, 42.

⁴⁷ Sa'dî, *Ahkâmü'l-ümrân*, 43; Azeb, *Fıkhü'l-ümrân*, 39.

⁴⁸ İbn Cüzey el-Grnâfî, *el-Kavâninü'l-fıkhîyye*, thk. Mâcid Hamevî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2013), 557.

⁴⁹ Muhammed b. Arafê ed-Desûkî, *eş-Şerhu'l-kebir li's-Şeyhi'd-Derdîr* (b.y.: Dârü'l-Fıkr, ts.) 4/233; Ebû'l-Hasen el-Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ kifâyeti't-tâlibi'r-Rabbânî*, thk. Yusuf eş-Şeyh-Muhammed el-Bukâî (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1994), 2/371.

⁵⁰ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1992) 4/180.

onlar mal kimin elindeyse sahibinin de o olduğunu ve kimsenin buna itiraz etme hakkının bulunmadığını belirtmişlerdir. Ayrıca kişinin bu durumla ilgili herhangi bir delil getirmekle sorumlu tutulamayacağını ifade etmişlerdir. Bu durum, mülkiyetin herhangi bir belgeye dayanmaksızın mal üzerindeki tasarruftan hareketle tespit edildiğinin açık bir göstergesidir.⁵¹ Diğer taraftan bir bölgedeki inşaat malzemelerinin ve binalardaki mimari özelliklerinin benzer olması da bu alanda örfün etkisinin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.⁵²

1.2.2. Maslahat

İslam imar hukukunda örfün yanında özellikle faydalı olanların alınması, zararlı ve kötü olanların ise giderilmesinin gözetilmesi konusundaki temel kaynağı da maslahat olmuştur. Fakihler tarafından İslam fıkhiinde muteber bir kaynak olarak kabul edilen maslahat⁵³ terim olarak da “faydalı olanların temini zararlı olanların ise giderilmesi” şeklinde tarif edilmektedir.⁵⁴ Bu anlamda imarla ilgili hususlara bakıldığında İbn Haldûn’un (öl. 808/1406) da ifade ettiği üzere özellikle iki hususun öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisi zararlı olan şeylerin giderilmesidir. Bu sebeple bir yer imar edilirken havasının güzel olmasına, düşmana karşı korunaklı olmasına, insanların su ve diğer temel ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri yerlere yakın olmasına dikkat edilmelidir.⁵⁵ Bundan dolayı İbn Haldûn şehirlerin inşa edileceği yerlerle ilgili şu hususların dikkate alınması gerektiğini ifade eder:

- a. Şehirlerin tehlikelere karşı surlarla çevrili olması.
- b. Düşmanlar tarafından ele geçirilmesi zor olan yüksek, denizle çevrili veya nehir kenarında bir yerde kurulması.
- c. Hastalıklardan korunmak için havasının güzel ve temiz olmasına dikkat edilmesi.
- d. Suyun kolay elde edilmesi için nehir ya da tatlı su kaynaklarına yakın olması.
- e. Ekim alanlarının ve otlakların geniş olması.⁵⁶

⁵¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/ 118.

⁵² Azeb, *Fikhü'l-ümrân*, 40.

⁵³ Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 283.

⁵⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü's-Şâfi (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 174; Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1986), 2/756.

⁵⁵ Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk, Dârü'l-Belhî, 2004), 2/15; Ebû Abdillâh el-Gırnâtî İbnü'l-Ezrak, *Bedâiu's-silk fi tabâü'l-mülk*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr (Irak: Vizâratü'l-İ'lâm., ts.), 2/277.

⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/15-16.

İbn Haldûn tarafından ifade edilen şartlara bakıldığında bunların tüm zamanlar için geçerli olduğu görülecektir. Öyle ki bu şartlar çerçevesinde inşa edilen bir belde barınma, malın, canın, namusun korunması ve aslî ihtiyaçların karşılanması kolay bir şekilde sağlanmış olur. Bu durumda da sosyal ve ekonomik açıdan ve de güvenlik bakımından sağlıklı bir toplumun inşası gerçekleşmiş olur.⁵⁷ İmar konusunda öne çıkan ve dikkat edilmesi gereken diğer bir husus ise insanların faydasına olan şeylerin gözetilmesidir. Bu anlamda yukarıda da ifade edildiği üzere insanların temel ihtiyacı olan su kaynaklarına yakınlık, mera, otlak ve ekim alanlarının yeterli ve yakın olması ve ısınma için gerekli olan yakıt temininin kolay olması gibi genel anlamda insanların yararına olan hususlar sayılabilir.⁵⁸

Maslahat, imarla ilgili hususlarda insanların faydasına olanların gözetilmesi, zararına olanların ise giderilmesinde kaynak olduğu gibi toplum ve bireye yönelik bir faydanın çatışması durumunda bunun çözümünde de yine temel dayanak olmuştur. Fayda, bazen şahsa bazen de topluma yönelik olmaktadır. Bazı durumlarda ise toplumla şahsın menfaati çatışmaktadır ki imarla ilgili hususlarda buna sıkça rastlanmaktadır.⁵⁹ Bu durumda âlimler “genel maslahatın özel maslahata öncelenmesi”⁶⁰ ilkesinden hareketle genel olarak toplumun fayda ve menfaatine olan hususların öncelemesine karar vermişlerdir.⁶¹ Bunun bir örneğini Hz. Ömer’in (öl. 23/644) şu uygulamasında görmek mümkündür: Hz Ömer, bir demirci tarafından çarşıya körük dükkânı yapıldığını gördüğünde bunun çarşığı daraltması ve topluma zarar vermesi sebebiyle yıkılmasını emretmiştir.⁶² Yine bu minvalde Hz. Ömer topluma yönelik oluşturulan alanların ve buralardaki oturakların gerek satıcılar gerekse belirli kişiler tarafından zapt edilip kullanılmasını da yasaklamıştır.⁶³ Ayrıca Osmanlı dönemine ait Cezayir arşivlerinde yer alan şu hadise de bu anlamda dikkate değerdir. Cezayir’de bir aile kabristanlığı üzerine düşmanlardan korunma, bölgeyi savunma adına bir kale yapılmak istendiğinde ilgili durum

⁵⁷ Azeb, *Fikhü'l-ümrân*, 14.

⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/16; İbnü'l-Ezrak, *Bedâiu's-silk fî tabâii'l-mülk*, 2/278-279.

⁵⁹ Azeb, *Fikhü'l-ümrân*, 43.

⁶⁰ İbrahim eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr bin Hasan êli Selmân (b.y.: Dârü İbnü Affân, 1997), 3/92; Abdülvahhâb eş-Şankîtî, *el-Vasfû'l-münâsib li şer'îl-hükûm* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1415), 269-82.

⁶¹ Azeb, *Fikhü'l-ümrân*, 43.

⁶² Tüteylî, *Kitâbü'l-cidâr*, 261; İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, nşr. Dimyâti'Ali, 290; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Hacî vd. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 9/406; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl li şerhi Muhtasarı Halîl* (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1992), 5/153; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliş, *Minehu'l-celîl alâ Muhtasarı'ş-Şeyh Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 6/313.

⁶³ İliş, *Minehu'l-celîl alâ Muhtasarı'ş-Şeyh Halîl*, 6/315-316.

kadiya iletilmiş kadı da toplum yararını göz önünde bulundurarak söz konusu kalenin yapılmasına izin vermiştir.⁶⁴ Netice olarak şu ifade edilebilir ki imarla ilgili hususlarda insanların yararına olanların sağlanması zararına olanların giderilmesi ve topluma yönelik maslahatların öncelenmesi konularında ortaya konulan hükümlerin kaynağı maslahat olmuştur.

1.2.3. İstihsan

İmarla ilgili meselelerin çözümünde başvuru diğer bir kaynak da istihсандır. Terim olarak “Müctehidin hüküm verirken bir delile istinaden gizli kıyası açık kıyasa veya cüzî hükmü genel hükme tercih etmesi”⁶⁵ şeklinde tarif edilen istihsan özellikle Hanefiler için bu alanda temel dayanak olmuştur.⁶⁶ Öyle ki son dönem Hanefî âlimleri imar alanında ortaya çıkan zararlarla ilgili meseleleri genelde istihšana başvurarak çözüme kavuşturmuşlardır.⁶⁷ Bunun bir örneğini şu meselede görmek mümkündür. Evinde komşusunun mahremiyetine zarar verecek şekilde pencere açmak isteyen ya da oda veyahut duvar yapmak isteyen birinin engellenip engellenmeyeceği ile ilgili soruya “Asıl olan başkasına zarar verse de kişinin kendi mülkiyetindeki tasarrufunun hiçbir şekilde engellenmemesidir.”⁶⁸ Ancak burada komşu için açık bir zararın söz konusu olması dolayısıyla genel kural terk edilip istihšana binaen kişinin bu konuda engellenmesine hükmedilmiştir.⁶⁹ şeklinde cevap verilmiştir.

1.2.4. Istishâb

Bu alanla ilgili diğer bir kaynak da istishâb olmuştur. Terim olarak “geçmişte var olan bir durumun –değiştigiğine dair bir delil olmadıkça- şimdi ve gelecekte de varlığına hükmetmek”⁷⁰ olarak tarif edilen istishâb, imar hukukuyla ilgili meselelerin çözümünde fakihler tarafından kullanılan bir kaynak olmuştur. Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalmasının temel ifadesi olan istishâba özellikle ortak kullanımdan kaynaklı birtakım ihtilafların çözümünde başvurulmuştur. Bunun bir örneğini şu meselede görmek mümkündür. Giriş kapısının üstüne yapılmış ve bir tarafı da komşunun duvarı üzerinde bulunan ve ne zaman yapıldığı da bilinmeyen kapı başı ile ilgili olarak duvar sahibinin bunun

⁶⁴ Hammûş, *Fıkhü'l-ümrânî'l-İslâmî*, 252-253.

⁶⁵ Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 61; Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 739; Zeydan, *el-Vecîz*, 231.

⁶⁶ Sa'dî, *Ahkâmü'l-ümrân*, 42.

⁶⁷ Sa'dî, *Ahkâmü'l-ümrân*, 42.

⁶⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/237, 448.

⁶⁹ Kâmî Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Edirnevî Efendî, *Riyâzü'l-kâsîmîn*, thk. Mustafa Ahmed b. Hammûş (Dimaşk: Dârü'l-Beşâir, 2000), 166.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alf b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, thk. Ahmed Azüv İnâye (Dimaşk: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 2/174; Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 71; Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 859; Zeydan, *el-Vecîz*, 267; Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 296.

kaldırılmasını isteme hakkının olup olmadığıyla ilgili olarak şöyle bir hüküm verilmiştir. “Kapı başının ne zaman yapıldığı bilinmiyorsa bu durumda duvar sahibi bunun yerinden kaldırılmasını hiçbir şekilde isteyemez. Hatta ev veyahut duvarla ilgili bir tadilat yaptığında bunun neticesinde de kapı başını eski haline getirmek durumundadır. Bundan dolayı ne zaman yapıldığı bilinmeyen kapı başının yerinden kaldırılması mümkün değildir.”⁷¹

2. İmar Hukukuna Dair Meselelerin Fıkıh Literatüründeki Yeri ve Alanda Yapılan Çalışmalar

2.1.Klasik Fıkıh Literatüründeki Yeri

İmar, geçmişten günümüze insan için vazgeçilmez bir unsur olmuştur. Öyle ki onunla alakalı mesele ve hükümler özellikle fakihler tarafından dikkatle ele alınmış ve bu hükümler fıkıh kitaplarında etraflıca zikredilmiştir.⁷² İlk dönemlerde imarla ilgili hükümlerin fıkıh kitaplarında konunun uygunluğuna göre farklı bölümlerde ele alındığı görülmektedir. Her bölümde detaya inilmeden konu zikredilmiştir.⁷³ İmarla ilgili hükümlerin yer aldığı bölüm sayısı ise âlimler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Bir kısım âlimler bunun sayısını yirmi yedi⁷⁴ olarak ifade ederken bir kısmı da her bölümde ilgili hükümlere yer verildiğini söylemiştir.⁷⁵ Bu anlamda fıkıh kitaplarına bakıldığında her bölümde imarla ilgili hükmün olmadığı görülecektir. Fakihler genel olarak imarla ilgili meseleleri konusuna göre tasnif etmiş ve ilgili bölümde konuya yer vermiştir. Mesela imarla ilgili iktisâdî ve malî meselelere “kitâbü’l-büyû” ve “kitâbü’ş-şuf’a” da yer verilirken dâva ve ispatla ilgili hususlar “kitâbü’ş-şehâdet”, “kitâbü’d-dâ’va” ve “kitâbü’l-kazâ” bölümlerinde zikredilmiştir. Özellikle “ihyâü’l-mevât”, “sulh”, “kısm”, “büyû”, “dâ’va” ve “kazâ” imarla ilgili meselelerin çokça zikredildiği bölümler olmuştur. Öyle ki yargı hukuku kitaplarında imarla ilgili meseleler için ayrı fasıllar açılmıştır.⁷⁶ Mesela yargı hukuku alanında yazılmış Ebü’l-Hasen Alâuddîn et-Tarabluşî’nin (öl. 849/1445)

⁷¹ Tüteylî, *Kitâbü’l-cidâr*, 126.

⁷² Muhammed b. İbrahim el-Lahmî İbnü’r-Râmî, *el-İ’lân bi ahkâmî’l-bünyân*, thk. Abdurrahman b. Salih el-Etram (Riyad: y.y, 1403), 8; İbrahim b. Muhammed el-Fâyiz, *el-Binâ ve ahkâmühü fi’l-fikhi’l-İslâmî* (Riyad: y.y., 1418), 1/24.

⁷³ Ebû Hafs Hüsâdüddîn es-Sadrü’ş-şehîd Ömer b. Mâze, *Kitâbü’l-hitân*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed (Beirut: el-Mektebetü’l-Mekkiyye, 2014), 27. (ilgili kitapta imar hukukunun kaynakları konusunda yapılan ve burada yer verilen değerlendirmeler muhakkike aittir.)

⁷⁴ Kâmî Efendî, *Riyâzü’l-kâsimîn*, 11.

⁷⁵ Fâyiz, *el-Binâ*, 1/29.

⁷⁶ Sadrüşşehîd, *Kitâbü’l-hitân*, 27; İbnü’r-Râmî, *el-İ’lân*, thk. Etram, 10; Sa’dî, *Ahkâmü’l-ümran*, 46.

Mu'înü'l-hükkâm'⁷⁷ ile İbnü's-Şihne ismiyle bilinen Ebü'l-Velîd Lisânüddîn es-Sekafî'nin (öl. 882/1477) *Lisânü'l-hükkâm*⁷⁸ adlı eserlerine bakıldığında ilgili konuların “nefyü'd-darar” ve “el-hâit”⁷⁹ başlıkları altında ayrı bölümlerde yer aldıkları görülecektir.

Genel fıkıh kitaplarının yanında âlimlerin fetvalarını ve kadıların hükümlerini içeren fetvâ ve nevâzil kitaplarında⁸⁰ da imarla ilgili meselelerin ya irtibatlı olduğu fıkıh bölümleri içerisinde ya da sadece bu konular için açılmış fasıl ve bölümlerde yer aldığı görülmektedir. Mesela bu alanda yazılmış *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'ye⁸¹ bakıldığında imarla ilgili fetvaların “kitâbü'l-hîtân”⁸² başlığı altında ayrı bir bölümde ele aldığı görülecektir. Ayrıca bu alanda yazılmış *el-Fetâva'l-Hindiyye*, *Fetâvâ İbn Rüşd*, *Mecmûu'l-fetâvâ* ve diğer fetva kitaplarında da ilgili konuların aynı usulle yer aldığını belirtmek mümkündür. Diğer taraftan insanlar arasında özellikle imar alanında ihtilaf konusu olup yargıya aksettirilen birçok davanın olması sebebiyle yargı hukuku alanındaki eserlerde de genel olarak “ahkâmü'l-binâ”, “ahkâmü'l-cidâr”, “ahkâmü'l-hâit” veya “hîtân” başlıklı bölümler içerisinde imarla ilgili hususlara yer verilmiştir.⁸³ Yukarıda geçen Tarablusî ve İbnü's-Şihne'ye ait eserlerin bu konuda örnek olarak zikredilmesi mümkündür.

Teşkilat olarak imarla ilgili hükümlerin icrasını takip etmek en önemli görevlerinden biri olan hisbeyle⁸⁴ ilgili eserlerde de söz konusu hükümleri çokça görmek mümkündür. Muhtesip tarafından yerine getirilen bu görev vasıtasıyla özellikle çarşı ve yollardaki kötülüklerin giderilmesi, topluma zarar veren bina kaynaklı taşmaların engellenmesi, toplumun yararına olan hususları ortadan kaldıran veya daraltan davranışlarının önüne geçilmesi amaçlanmaktadır. Kısaca toplumun faydasına olan hususların

⁷⁷ Ebü'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Halîl et-Tarablusî, *Mu'înü'l-hükkâm fî mâ yetereddedü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm* (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.).

⁷⁸ Ebü'l-Velîd Lisânüddîn İbnü's-Şihne, *Lisânü'l-hükkâm fî ma'rifeti'l-ahkâm* (Kâhire: el-Bâbü'l-Halebî, 1393/1973).

⁷⁹ Bu kavram özellikle Hanefîler tarafından imarla ilgili hususların ifadesinde çokça kullanılmıştır. Onlar, ilgili meseleleri ya “kitâbü'l-hîtân” veya “bâbü'l-hîtân” başlığı altında fıkıh kitapları içerisinde toplu olarak aktarmışlardır. (İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, thk. Etram, 16; Sa'dî, *Ahkâmü'l-ümrân*, 46).

⁸⁰ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, thk. Etram, 11; Sadrüşşehîd, *Kitâbü'l-hîtân*, 27.

⁸¹ Muhammed b. Şihâp el-Bezzâz, *el-Fetâvâ el-Bezzâziyye bi hâmişi'l-fetâva'l-Hindiyye* (Bûlâk-Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emriyye, 1310).

⁸² Bezzâz, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 3/ 413-427.

⁸³ Sadrüşşehîd, *Kitâbü'l-hîtân*, s. 27; İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, thk. Etram, 15.

⁸⁴ Karşılık, düzen ve intizam gibi anlamlara gelen hisbe şer'i olarak “terk edildiğinde iyilikleri emir, yapıldığında da kötülüklerden nehiy” olarak tarif edilmektedir. Bu alan hisbe dışında “ihtisâb” kavramıyla da ifade edilmektedir. Öyle ki bu alanda yazılan bazı kitaplar bu isimle telif edilmiştir. (Ömer b. Muhammed İvaz es-Senâmî, *Nisâbu'l-ihstisâb* (b.y.: y.y., ts.), 82-83.

korunması, zararına olanların ise engellenmesi olarak⁸⁵ tarif edilebilecek olan bu alanla ilgili eserlerde binalarla özellikle de irtifak haklarıyla -günümüzde “çevre düzenlemesi” adı altında belediyeler tarafından yapılmaktadır- ilgili hususların yer aldığı görülmektedir.⁸⁶ Bu alanla ilgili İbnü'l-Uhuvve adıyla bilinen Ziyâüddîn Muhammed el-Kureşî'nin (öl. 729/1329) *Kitâbü Meâlimi'l-kurbe*⁸⁷ ve Ömer b. Muhammed es-Senâmî'nin (öl. 734/1797) *Nisâbu'l-ihtisâb*⁸⁸ adlı eserleri örnek olarak zikredilebilir. Ayrıca bu alanla ilgili konuların da yer aldığı kamu hukuku (el-Ahkâmü's-sultâniyye) alanındaki eserlerde de imar hukukuyla ilgili hususları bulmak mümkündür. Bu alanda yazılan en meşhur eserler ise Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin (öl. 450/1058) *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*⁸⁹ ile Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (öl. 458/1066) *el-Ahkâmü's-sultâniyye*⁹⁰ sidir.

Bu konudaki hususlara yer verilen diğer bir alan da “ilmü's-şurût ve's-sicillât” olarak bilinen ve “şurûtiyyûn” olarak isimlendirilen âlimler tarafından telif edilen eserlerdir. Bir kısım tarafından karşılıklı taahhüde dayanan muamelelerle ilgili akitlerde sağlamlığa ve belgelendirmeye verdiği önemden dolayı “ilmü'l-vesâik” olarak da adlandırılan bu alan “defterlere kayıtlı muamelelerle ilgili şer'î hükümlerin verilmiş şeklinin araştırıldığı ilim”⁹¹ olarak tarif edilir. Bu alanda yazılan en önemli eser ise et-Tahâvî'nin (öl. 321/933) *eş-Şurûtü's-sagîr*'idir.⁹² Bu tür eserlerde imar hukukuyla ilgili hususların yer alma şekli ise genel olarak alım satımı yapılan bir ev ya da arazinin kaydı yapılırken ev ya da arazi ile birlikte sahip olunan diğer bütün hakların tek tek belirlenip kayıt altına alınması şeklinde olmaktadır. Mesela bir ev satıldığında onunla birlikte sahip olunan irtifak hakları, yol hakkı, evin içerisinde, dışarısında ve çevresinde sahip olunan her türlü hakkın belirlenip satım akdine yazılması bu anlamda örnek olarak ifade edilebilir.⁹³

⁸⁵ Ebü'l-Hasan el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dârü'l-Hadis, ts.), 249

⁸⁶ Sadrüşşehîd, *Kitâbü'l-hitân*, 30.

⁸⁷ Ziyâüddîn Muhammed b. Ahmed b. el-Uhuvve, *Kitâbü Meâlimi'l-kurbe fi talebi'l-hisbe* (b.y.: Dârü'l-Fünûn, ts.).

⁸⁸ Ömer b. Muhammed b. Ivaz es-Senâmî, *Nisâbü'l-ihtisâb* (b.y.: y.y., ts.).

⁸⁹ Ebü'l-Hasan el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dârü'l-Hadis, ts.).

⁹⁰ Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, tsh. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000).

⁹¹ Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi Mevzûâtü'l-ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/ 557.

⁹² Ebü Câfer et-Tahâvî, *Kitâbü's-şurûti's-sagîr*, thk. Rûhi Özcan (Bağdat: Risâletü Dîvânî'l-Evkâf, 1394).

⁹³ Tahâvî, *Kitâbü's-şurûti's-sagîr*, 113-114.

İmar hukukuyla ilgili meselelerin bölümler içerisinde veya ayrı başlıklar altında zikredildiği alanların sonuncusu olarak da “el-eşbâh ve’n-nezâir” adıyla meşhur kavâid-i külliye kitapları sayılabilir. Birçok cüziyyâtın hükmünü kapsamına alan genel fıkıh kâidelerinin⁹⁴ ve bunların fûrûnunun zikredildiği bu eserlerde özellikle imar hukukuyla ilgili meseleler önemli yer tutar. Bu anlamda zararın meşru zeminde giderilmesinin esas olduğunu ifade eden⁹⁵ “zarar izâle olunur”⁹⁶ genel ilkesi ile bunun fûrûndan olan “zarar misliyle izâle olunmaz”⁹⁷ ve “zarar-ı âmmı def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur”⁹⁸ ilkelerine bina edilen imarla ilgili birçok mesele vardır. Mesela yoldan geçenlerin can güvenliğini tehdit eden duvar ya da binaların sahibinin rızası olmasa da toplumun can güvenliği için yıktırılması,⁹⁹ komşunun duvarının üstüne duvarını yapmak isteyen kişiye engel olunması¹⁰⁰ ve bu gibi durumlarda komşunun zorlanmaması¹⁰¹ bu anlamda örnek olarak zikredilebilir.

2.2. İmar Hukukuna Dair Yapılan Müstakil Çalışmalar

2.2.1. Klasik Dönemde Yapılan Çalışmalar

İlk dönemlerde sayısı az da olsa bazı müellifler imar hukukuyla ilgili kitaplarda dağınık bir halde bulunan hususları belli esaslar çerçevesinde farklı hacimlere sahip müstakil eserlerde bir araya getirmiştir.¹⁰² Bu tür çalışmaların bütün mezhepler tarafından yapıldığı görülse de özellikle Hanefî ve Mâlikî âlimlerin bu konuda öne çıktıklarını söylemek mümkündür.¹⁰³ Bunu kitapların isimlendirmesinden anlamak da mümkündür. Öyle ki bu alanda yazılan eserlere genel olarak “cidâr”, “hâit”, “hîtân”, “binâ”

⁹⁴ Tâcuddîn es-Subkî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 1/11; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istilahâtı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/15.

⁹⁵ Bilmen, *Istilahâtı Fıkhiyye kâmusu*, 1/ 261.

⁹⁶ Subkî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 1/42; Celâleddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 83; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, thk. Zekeriyeye Umeyrât (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 72; Bilmen, *Istilahâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 1/ 261.

⁹⁷ Subkî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 1/42; Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 86; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 74; Bilmen, *Istilahâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 1/263.

⁹⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 75; Bilmen, *Istilahâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 1/263.

⁹⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 75.

¹⁰⁰ Subkî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 1/44.

¹⁰¹ Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 86.

¹⁰² Sadrüşşehîd, *Kitâbü'l-hitân*, 32; İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, thk. Etram, 16; Sa'dî, *Ahkâmü'l-ümrân*, 49.

¹⁰³ Sa'dî, *Ahkâmü'l-ümrân*, 49.

veya “bünyân” isimleri verilmiş¹⁰⁴ bunlardan Hanefîlerin daha çok “hîtân”¹⁰⁵ Mâlikîlerin ise “binâ”,¹⁰⁶ “bünyân”¹⁰⁷ veya “cidâr”¹⁰⁸ isimlerini tercih ettikleri görülmüştür.

Geçmiş ulemanın oldukça erken sayılabilecek bir dönemden itibaren bu alanda eserler vermeye başladıklarını söylemek mümkündür. Terâcim kitaplarında geçen bazı kitap isimleri de bunu göstermektedir.¹⁰⁹ Mesela Abdullah b. Abdilhakem el-Mısrî’ye (öl. 214/829) ait *el-Kadâü fi’l-bünyân* bu anlamda örnek olarak zikredilebilir. Yazma ve matbû olarak günümüze ulaşmadığı görülen¹¹⁰ bu eserin varlığını terâcim kitaplarından¹¹¹ ve kaynak gösterildiği eserlerden¹¹² çıkarmak mümkündür. İlgili eser bu alanda yazılmış en eski telif kabul edilmektedir. Aynı durumun bu alanda İsâ b. Dînâr (öl. 212/828) tarafından yazılan *Kitâbü’l-cidâr* adlı eser için de geçerli olduğunu¹¹³ bunun varlığının da zikredildiği kaynaklardan anlaşıldığını söylemek gerekir.¹¹⁴ Bunların yanında geçmişte çoğu kitapçık bir kısmı ise kitap hacminde yazılmış ve günümüze ulaşmış birçok yazma eser de mevcuttur. Bunlardan bir kısmının tahkik, tashih ve neşri yapılmakla birlikte kütüphane raflarında çalışma bekleyen birçok nüshanın bulunduğunu da belirtmek gerekir.¹¹⁵ Bunlara örnek olarak; Sun’ullah Dî’r-Rûmî’ye (öl. 1137/1725) ait *Marâsîdü’l-hîtân*¹¹⁶ Muhammed el-Bârûdî’ye (öl. 1215/1801) ait *Fethü’r-Rahmân fi mesâli tenâzu’l-hîtân*¹¹⁷ ve Tunus’taki Dârü’l-Kütübi’l-Vataniyye Kütüphanesinde yer alan yirmi üç

¹⁰⁴ Sadrüşşehîd, *Kitâbü’l-hîtân*, 32; İbnü’r-Râmî, *el-İ’lân*, thk. Etram, 16. (Kitâbü’l-hîtân’ın müellifi Sadrüşşehîd, büyük Hanefî âlimlerinden biridir. *Kitâbü’l-hîtân*, 7).

¹⁰⁵ İbnü’r-Râmî, *el-İ’lân*, thk. Etram, 16; Sa’dî, *Ahkâmü’l-ümrân*, 46.

¹⁰⁶ İsâ b. Mûsâ et-Tüeylî’nin *Kitâbü’l-cidâr* adlı eseri bazı kaynaklarda *Ahkâmü’l-binâ* adıyla zikredilmektedir. (Tüeylî, *Kitâbü’l-cidâr*, 70).

¹⁰⁷ *el-İ’lân bi ahkâmî’l-bünyân* adlı eserin müellifi olan ve İbnü’r-Râmî adıyla meşhur Muhammed b. İbrâhîm el-Lahmî Mâlikî âlimlerindedir. (İbnü’r-Râmî, *el-İ’lân*, thk. Etram, 19).

¹⁰⁸ *Kitâbü’l-cidâr* müellifi İsâ b. Mûsâ et-Tüeylî de aynı şekilde Mâlikî âlimlerinden biridir. (İbnü’r-Râmî, *el-İ’lân*, thk. Etram, 19).

¹⁰⁹ Sadrüşşehîd, *Kitâbü’l-hîtân*, 36.

¹¹⁰ İbnü’r-Râmî, *el-İ’lân*, thk. Etram, 17; Sadrüşşehîd, *Kitâbü’l-hîtân*, 36; Fâyiz, *el-Binâ*, 1/30.

¹¹¹ Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertîbü’l-medârik ve takrîbü’l-mesâlik*, thk. Abdülkâdir es-Sehrâvî (Mağrib: Matbaatu Fedâla, 1966-1970), 3/366; İbrâhîm b. Ali Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü’l-mezhep*, thk. Muhammed el-Ahmedî (Kahire: Dârü’t-Türâs, ts.), 1/420.

¹¹² Ebü Zeyd el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve’z-ziyâdât*, thk. Muhammed Abdülaziz ed-Debbâğ (Beyrût: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1999), 11/ 99-104.

¹¹³ İbnü’r-Râmî, *el-İ’lân*, thk. Etram, 17; Sadrüşşehîd, *Kitâbü’l-hîtân*, 36; el-Fâyiz, *el-Binâ*, 1/30.

¹¹⁴ Bkz: İbnü’r-Râmî, *el-İ’lân*, thk. Etram, 352; Tüeylî, *Kitâbü’l-cidâr*, 108.

¹¹⁵ Sadrüşşehîd, *Kitâbü’l-hîtân*, 33-34.

¹¹⁶ Muhammed Mut’ el-Hâfız, *Fihrisü mahtûtâtî Dâri’l-Kütübi’z-Zâhiriyye* (Dimaşk: Dârü Ebî Bekr, 1981), 2/162-163 (rakam: 6873).

¹¹⁷ Muhammed b. Hüseyin b. İbrahim el-Bârûdî, *Fethü’r-Rahmân fi mesâli tenâzu’l-hîtân*, *Fihrisü’l-Mahtûtât* (Tunus: Dârü’l-Kütübi’l-Vataniyye, 1978), 4/187 (rakam: 3932).

risaleden müteşekkil bir nüshada yer alan Muhammed er-Râbia'ya (öl. 1278/1862) ait *Tahkikü'l-menât fi ademi iâdedi's-sebât*¹¹⁸ adlı yazma eserleri saymak mümkündür.

Yukarıda ifade edilen yazma eserlerin yanında yine bu alanla ilgili geçmişte yazılmış günümüzde de yapılan ilmî çalışmalar neticesinde tahkik, tashih ve neşri gerçekleştirilerek bilim dünyasına kazandırılmış birçok değerli eserin var olduğunu da söylemek gerekir. Bu alanda yazılmış en eski ve en geniş hacimli¹¹⁹ eserlerdın birisi İsb b. Mûsb et-Tüteylî'ye (öl. 386/997) ait *Kitâbü'l-cidâr*'dır.¹²⁰ Bu eser ilk olarak Fransız George Barbier (öl. 1932) tarafından Fransızcaya çevrilmiş ve *Droit Musulman: Des Droits&Obligations Entre Proprietares D'heritages Voisins* (Bitişik Mülkiyet Sahipleri Arasındaki Hak ve Sorumluluklar) başlığı altında 1900 yılında Cezayir'de yayınlanan *Revue Algeriennne et Tunisienne De Legislation De Jurisprudence* dergisinde yayımlanmıştır.¹²¹ Bu çalışmanın kitap olarak basımı da yapılmıştır.¹²² İslam âleminde söz konusu eserle ilgili ilk çalışma ise İbrahim el-Fâyiz'e aittir. Fâyiz ilgili eserin tahkikini yaparak bilim dünyasına kazandırılmasını sağlamıştır.¹²³ Ayrıca daha sonraları eserin farklı isimleri kullanılarak iki tahkiki daha yapılmıştır.¹²⁴ Bu eser alanında yazılan en eski ve en hacimli teliflerden biri olması -hepsi de bina ve ilgili hususlarla alakalı elli başlık ihtiva etmektedir- ilgili konuları kapsamlı bir şekilde ele alması, kaynak yönünden zengin ve güvenilir olması ve hicri 3. yüzyıl gibi oldukça erken bir dönemde yazılması sebebiyle İslam imar hukukuyla alakalı Müslümanların sahip olduğu fikhî zenginliği göstermesi bakımından büyük bir öneme sahiptir.¹²⁵

¹¹⁸ Muhammed b. Muhammed Bayram er-Râbia, *Tahkikü'l-menât fi ademi iâdedi's-sebât*, Fihrisü'l-Mahtûtât (Tunus: Dârü'l-Kütübî'l-Vataniyye, 1977), 1/38 (rakam: 186).

¹¹⁹ İbnü'r-Râmî, *el-İlân* thk. Etram, 18; Sadrüşşehîd, *Kitâbü'l-hûtân*, 35.

¹²⁰ Genellikle müellifler kitaplarının girişlerinde yazdıkları eserin ismini zikretmeyi adet haline getirmişlerdir. Ancak İsb b. Mûsb et-Tüteylî söz konusu eserinde bunu yapmadığı için daha sonraki dönemlerde bu esere *Ahkâmü'l-binâ*, *el-Kadâü bi'l-mirfak fi'l-mebânî ve nefyi'd-darar*, *bi'l-Kadâi ve nefyi'd-darari ani'l-efniyeti ve't-turuk ve'l-cüdûri ve'l-mebânî ve's-sâhât* gibi isimlerin verildiği görülmüştür. (Tüteylî, *Kitâbü'l-cidâr*, 70).

¹²¹ George Barbier, "Droit Musulman: Des Droits&Obligations Entre Proprietares D'heritages Voisins" *Revue Algeriennne et Tunisienne De Legislation De Jurisprudence* 16 (Alger: 1900), 09-15/17-23/42-56/93-104/113-128/129-144.

¹²² İsb b. Mousa-George Barbier, *Droit Musulman: Des Droits&Obligations Entre Proprietares D'heritages Voisins* (Fransa: Naba Press, 2012).

¹²³ İsb b. Mûsb et-Tüteylî, *Kitâbü'l-cidâr*, thk. İbrahim b. Muhammed el-Fâyiz (Riyad: Dârü Ravâni'l- Kütüb, 1417).

¹²⁴ Tüteylî, *el-Kadâü bi'l-mirfak fi'l-mebânî ve nefyi'd-darar*, thk. Muhammed Ennümeyyenc (Rabat: Munazza-metü İsbkû, 1999); İsb b. Mûsb et-Tüteylî, *Nefyü'd-Darar*, thk. Ferîd b. Süleymân- Muhtâr et-Tüteylî (Tunus: Merkezü'n-Neşri'l-Câmii, 2003).

¹²⁵ Tüteylî, *Kitâbü'l-cidâr*, 78-81.

Bu alanda yazılmış önemli eserlerin biri de Ebû Hafs Hüsâmüddîn b. Mâze'ye (öl. 536/1141) ait *Kitâbü'l-hîtân*'dır. Bu eser ilk olarak Mürcî es-Sekafî (öl. 354/964) tarafından Hanefî fıkıh kitapları içerisinde dağınık olarak bulunan imar alanıyla ilgili meselelerin toplanması suretiyle kaleme alınmıştır.¹²⁶ Bu eser daha sonra Ebû Abdillâh Dâmegânî (öl. 478/1085) tarafından *Şerhu Kitâbi'l-hîtân ve't-turuk*¹²⁷ adıyla şerh edilmiştir. Daha sonra Sadrüşşehîd, kitabının mukaddimesinde de ifade ettiği üzere imar alanıyla ilgili hükümlerin fıkıh alanındaki en ağır hükümlerden olması, bu alanla ilgili meselelerin hem anlaşılmasının hem de çözümünün zor olması sebebiyle ilgili hükümlerin dağınık olarak buldukları fıkıh kitaplarından toplanmasının gerekli olduğunu düşünürken Sekafî'nin bir araya getirdiği ve Dâmegânî'nin şerh ettiği *Kitâbü'l-hîtân* adlı eseri bulmuş ve buna bazı eklemelerin yapılmasını gerekli görerek hem söz konusu eserin tashih, tahkik ve şerhini yapmış hem de kitaba yeni meseleler ekleyerek hacmini genişletmiştir.¹²⁸ Sadrüşşehîd tarafından tashih ve tahkiki yapılan *Kitâbü'l-hîtân*'ın nüshaları Tunus,¹²⁹ İstanbul¹³⁰ ve Berlin'deki¹³¹ kütüphanelerde bulunmaktadır. Ayrıca bu kitabın günümüzde hem ilk müellifi Sekafî'ye¹³² hem de kitaba son şeklini vermiş Sadrüşşehîd'e¹³³ nispetle yapılmış tahkikleri de bulunmaktadır. Eser, en son İbn Kutluboğa (öl. 879/1474) tarafından yapılmış bazı eklemelerle son şeklini almıştır.¹³⁴ Ancak toplamı yirmi varak olan esere İbn Kutluboğa tarafından yapılan eklemelerin iki varakla sınırlı kalması¹³⁵ eserin daha çok ilk üç müellifine nispetle kitaplarda zikredilmesine sebep

¹²⁶ Mürcî es-Sekafî, *Kitâbü'l-hîtân*, thk. Muhammed Hayri Ramazan Yûsuf (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1994), 7.

¹²⁷ Bu eserin bir nüshası Dımaşk'taki Dârü'l-Kütübi'z-Zâhiriyye'de (Muhammed Mutî' el-Hâfız, *Fihrisü mahtûtâtî Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye* (Dımaşk: Matbaatu'l-Hicâz, 1980), 1/443-444. (rakam: 9183) diğer bir nüshası da Berlin Devlet Kütüphanesinde mevcuttur. (Karl Bruklman, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, trc. Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1959), 6/287-288 (Berlin: 4982).

¹²⁸ Sadrüşşehîd, *Kitâbü'l-hîtân*, 83-85; Muhyiddîn Ebî'l-Vefâ el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-madiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Huluv (Riyad: Hicr, 1993), 4/312; Sekafî, *Kitâbü'l-hîtân*, thk. Muhammed Hayri Ramazan Yûsuf (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1994), 10.

¹²⁹ Sadrüşşehîd, *Kitâbü'l-hîtân*, *Fihrisü'l-Mahtûtât* (Tunus: Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, Vizâratü's-Şüûni's-Sekâfiyye, 1977), 1/48 (rakam: 236).

¹³⁰ Ramazan Şeşen, *Nevâdir el-Mahtûtât el-Arabiyye fî Mektebâti Türkiye* (İstanbul: İsar, 1997), 145-146.

¹³¹ Karl Brokelman, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, 6/288 (Berlin: 4982).

¹³² Sekafî, *Kitâbü'l-hîtân-ahkâmüt-turuk ve's-sutû' ve'l-ebvâb ve mesîli'l-miyâh ve'l-hîtân fî fihri'l-İslâmî*, thk. Muhammed Hayri Ramazan Yûsuf (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1994).

¹³³ Sadrüşşehîd, *Kitâbü'l-hîtân*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2014).

¹³⁴ Sekafî, *Kitâbü'l-hîtân*, 8; Sa'dî, *Ahkâmü'l-ümrân*, 51.

¹³⁵ Sekafî, *Kitâbü'l-hîtân*, 9.

olmuştur.¹³⁶ Eserin İbn Kutluboğa'ya ait bir nüshası İstanbul'da bulunmaktadır.¹³⁷ Bu eserin Hanefî fıkıh kitapları içerisinde dağınık olarak bulunan imar hukukuyla ilgili hükümleri belirli bir düzen içerisinde bir araya getirmesi, meydana gelmesinde İbn Kutluboğa'da dâhil edilirse dört Hanefî âlimin etkisinin olması ve bu alanda Hanefîlerce yazılan ilk eser olması yönüyle kıymeti büyüktür.¹³⁸

Bu alanda bize ulaşan en hacimli ve en önemli eser ise İbnü'r-Râmî adıyla meşhur Ebû Abdullah Muhammed el-Lahmî'nin *el-İ'lân bi ahkâmî'l-bünyân*'ıdır. Bu eser ilk olarak Fransız Müsteşrik Robert Brunschvig (öl. 1990) tarafından ortaya çıkarılmış¹³⁹ ve *Urbanisme Medieval et Droit Musulman (Orta çağ Şehir Planlaması ve Müslüman Hukuku)* başlığıyla yayımlanmıştır.¹⁴⁰ İslam dünyasında ise eser ilk olarak Abdurrahman b. Sâlih el-Etram¹⁴¹ daha sonra da Ferîd b. Süleymân¹⁴² tarafından tahkik edilip neşredilmiştir. Ayrıca bu eser Muhammed Abdüssettâr Osmân¹⁴³ ve Ebü'l-Fadl ed-Dimyâtî ile Ahmed b. Alî¹⁴⁴ tarafından da yayımlanmıştır. Tunus'taki Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye kütüphanesinde de eserin yazma nüshaları bulunmaktadır.¹⁴⁵ Bu eser, müellifinin özellikle inşaat alanında büyük bir tecrübeye sahip olması,¹⁴⁶ eserinde Mâlikî mezhebinin yanında diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermesi, hatta bazı konularda mezheplerin görüşlerini mukayese ederek meseleyi ortaya koyması,¹⁴⁷ eserinde sadece nakillere yer vermekle kalmayıp ilgili hükümleri ya küllî kâideler ya da toplumdaki genel uygulamalara

¹³⁶ Sadrüşşehîd, *Kitâbü'l-hîtân*, 7; İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, thk. Etram, 18-19.

¹³⁷ Şeşen, *Nevâdir el-Mahtûtât el-Arabiyye fî Mektebâti Türkiye*, 136. Ayrıca Dimaşk'taki Dârü'l-Kütübi'z-Zâhiriyye'de müellifi meçhul olarak bulunun 8084 rakamlı "el-Hîtân" adlı yazmanın da (Muhammed Mutî' el-Hâfız, *Fihrisü mahtûtâti Dâri'l-kütübi'z-Zâhiriyye* (Dimaşk: Matbaatu'l-Hicâz, 1980), 1/290-291) gerek başlık gerekse satır sayılarındaki benzerlikten dolayı bu eserden çoğaltılan bir nüsha olabileceği söylenmektedir. (Sekafî, *Kitâbü'l-hîtân*, 11).

¹³⁸ Sadrüşşehîd, *Kitâbü'l-hîtân*, 66.

¹³⁹ Muhammed b. İbrâhîm el-Lahmî el-Ma'rûf İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân bi ahkâmî'l-bünyân*, thk. Ferîd Süleymân (b.y.: Merkezü'n-Neşri'l-Câmii, 1999), 15; Kâmî Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Edirnevî Efendi, *Riyâzü'l-kâsımîn ev Fihri'l-ümrânî'l-İslâmî*, thk. Mustafa Ahmed b. Hammûş (Dimaşk: Dârü'l-Beşâir, 2000), 18.

¹⁴⁰ Robert Brunschvig, "Urbanisme Medieval et Droit Musulman", *Revue des Etudes Islamiques* (Paris: 1947), 11/127-155.

¹⁴¹ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, thk. Abdurrahman b. Sâlih el-Etram (Riyad: y.y., 1403).

¹⁴² İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, thk. Ferîd b. Süleymân (b.y.: Merkezü'n-Neşri'l-Câmii, 1999).

¹⁴³ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, nşr. Muhammed Abdüssettâr Osmân (İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1988).

¹⁴⁴ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, nşr. Dimyâtî- Alî.

¹⁴⁵ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, Fihrisü'l-Mahtûtât (Tunus: Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, Vizâratü's-Şüûni's-Sekâfiyye, 1981), 6/171 (rakam: 5772); İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, Fihrisü'l-Mahtûtât, 7/218 (rakam: 6852).

¹⁴⁶ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, thk. Etram, 30; İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, thk. Ferîd b. Süleymân, 16.

¹⁴⁷ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, thk. Ferîd b. Süleymân, 23.

dayandırarak ortaya koyması ayrıca birçok kaynaktan aldığı hükümleri belirli bir düzen ve ahenk içerisinde belirtmesi bakımından önemlidir.¹⁴⁸

Bu alanda yazılan ve Hanefîlerin imar alanıyla ilgili son telifi kabul edilen diğer bir eser de Kâmî Efendi (öl. 1136/1723) tarafından kaleme alınan *Riyâzü'l-kâsimîn* adlı çalışmadır. Bu eser Kâmî Efendi tarafından herhangi bir şerh ve ekleme yapılmaksızın Hanefî mezhebindeki ana kaynaklardan imarla ilgili mesele ve görüşler derlenerek telif edilmiştir. Bu eser imar hukukuyla ilgili Hanefî âlimlerce yapılmış en hacimli çalışma kabul edilmektedir.¹⁴⁹ Bu kitabın nüshalarını İstanbul,¹⁵⁰ Edirne¹⁵¹ ve Tunus'taki¹⁵² kütüphanelerde bulmak mümkündür. Bu eser Mustafa Ahmed b. Hammûş tarafından *Riyâzü'l-kâsimîn ev Fikhü'l-ümrâni'l-İslâmî* adıyla tahkik edilip neşredilmiştir.¹⁵³

Bu alanda Mâlikî ve Hanefîlerin yanı sıra İbâzî mezhebine mensup Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Bekr (öl. 504/1111) tarafından da *el-Kısme ve usûlü'l-erazîn* adıyla bir eser yazılmış ve bu çalışma da günümüzde Bekir b. Muhammed Belhâc ve Muhammed Sâlih Nâsır tarafından tahkik edilip aynı isimle neşredilmiştir.¹⁵⁴

2.2.2. Modern Dönemde Yapılan Çalışmalar

Son dönemde bu alanla ilgili özellikle geçmiş ulemadan tevarüs edilen kaynakların bulunup ortaya çıkarılmasında ve bunların kitap veya makale gibi ilmî çalışmalarla ortaya konulmasında müsteşriklerin öncülük ettiği yukarıda da ifade edildiği üzere aşikârdır. Bununla birlikte günümüz İslam âlimleri de gerek geçmişteki eserlerin tahkik edilmesi gerekse akademik ve diğer çalışmalarla bu alanda gözle görünür bir çaba ortaya koymuş ve İslam fihhının bu önemli alanına katkı sunmaya çalışmıştır. Bu çalışmalarda İslam imar hukukuyla ilgili genel hüküm ve esaslar belirtilirken bunun yanında teknolojinin gelişimine paralel olarak ortaya çıkan yollarda can güvenliğinin ve trafik akışının sağlanması, çok katlı binalar, sanayi sitelerinin kurulumu, havaalanları, limanlar, radar, televizyon ve radyo istasyonları, fırın ve tabakhane gibi hayatımızı birçok farklı alanını ilgilendiren hususlarla ilgili hükümlere de yer verilmiştir.¹⁵⁵ Bu alanda yapılan çalışmaların bir bölümünü geçmişte yazılmış eserlerin tahkiki oluşturmaktadır.

¹⁴⁸ İbnü'r-Râmî, *el-İ'lân*, thk. Etram, 44-45.

¹⁴⁹ Kâmî Efendi, *Riyâzü'l-kâsimîn*, thk. Mustafa Ahmed b. Hammûş, 16-17.

¹⁵⁰ Kâmî Efendi, *Riyâzü'l-kâsimîn* (İstanbul: Atıf Efendi Yazma Eserler Kütüphanesi, 34).

¹⁵¹ Kâmî Efendi, *Riyâzü'l-kâsimîn* (Edirne: Edirne Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi, 22).

¹⁵² Cemal b. Hamade, *el-Fihrisü'l-âm li'l-mahtûtât* (Tunus: Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, 1994), 13/194-195, (rakam: 7871).

¹⁵³ Kâmî Efendi, *Riyâzü'l-kâsimîn*, thk. Mustafa Ahmed b. Hammûş (Dimaşk: Dârü'l-Beşâir, 2000).

¹⁵⁴ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Bekr, *el-Kısme ve usûlü'l-erazîn*, thk. Bekir b. Muhammed eş-Şeyh el-Belhâc-Muhammed Sâlih Nâsır (Cezayir: Cemiyetü't-Türâs, 1997).

¹⁵⁵ Sadriüşşehîd, *Kitâbü'l-hitân*, 37.

Bunlar yukarıda belirtildiği için tekrar edilmeyecektir. Konuyla ilgili çalışmaların diğer bölümünü ise akademik ve benzeri çalışmalar oluşturmaktadır. Bu bölümde de konuyla doğrudan ve dolaylı yoldan irtibatlı çalışmaların bulunduğu görülmektedir.¹⁵⁶ Bu sebeple konuyu dağıtmamak adına da burada daha çok konuyla doğrudan irtibatlı çalışmalar zikredilecektir. Ayrıca bu alanda yapılan çalışmaların genel olarak Arapça kaynaklardan oluştuğu görülmüş Türkçe olarak ise yapılan herhangi bir çalışma ve esere rastlanmamıştır. İlgili konuda son dönemde yazılan ve tarafımızca tespit edilen eserler şunlardır.

1. İbrâhîm b. Muhammed el-Fâyiz: *el-Binâ ve ahkâmühü fi'l-fikhi'l-İslâmî*¹⁵⁷
2. Yahya Muhammed Hasan eş-Şehrî: *el-Mesken êdêbühü ve ahkâmühü fi'l-İslâm*¹⁵⁸
3. Süleymân b. Abdullah ed-Dahîl: *Ahkâmü't-tarîk fi'l-fikhi'l-İslâmî*¹⁵⁹
4. Mecdî Muhammed Abdurrahmân Harirî: *Üsüsü tasmîmi'l-mesken fi'l-imâratî'l-İslâmiyye*¹⁶⁰
5. Mustafa Ahmed b. Hammûş: *Fıkhü'l-ümrânî'l-İslâmî min hulâli'l-arşivi'l-Osmânî*¹⁶¹
6. Halid Azeb: *Fıkhü'l-imâratî'l-İslâmiyye*¹⁶²
7. Halid Azeb: *Fıkhü'l-ümrân*¹⁶³
8. Yahya Vezirî: *el-İmâratü'l-İslâmiyye ve'l-bîe*¹⁶⁴
9. Yahya Vezirî: *el-Ümrân ve'l-bünyân fi manzûri'l-İslâm*¹⁶⁵
10. Belhâc Tarşâvî: *el-İmâratü'l-İslâmiyye*¹⁶⁶
11. Ahmed es-Serrâc: *el-İmâratü'l-İslâmiyye hasâisü ve âsâr*¹⁶⁷

¹⁵⁶ Bir çalışmada konuyla irtibatlı 113 çalışmanın olduğu ifade edilmektedir. (Sa'dî, *Ahkâmü'l-ümrân*, 55).

¹⁵⁷ İbrâhîm b. Muhammed el-Fâyiz, *el-Binâ ve ahkâmühü fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Riyad: y.y., 1986).

¹⁵⁸ Yahya Muhammed Hasan eş-Şehrî, *el-Mesken êdêbühü ve ahkâmühü fi'l-İslâm* (Mekke: y.y., 1409).

¹⁵⁹ Süleymân b. Abdullah ed-Dehîl, *Ahkâmü't-tarîk fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Riyad, y.y. 1987).

¹⁶⁰ Mecdî Muhammed Abdurrahmân Harirî, *Üsüsü tasmîmi'l-mesken fi'l-imâratî'l-İslâmiyye* (Mekke: y.y., 1989).

¹⁶¹ Mustafa Ahmed b. Hammûş, *Fıkhü'l-ümrânî'l-İslâmî min hulâli'l-arşivi'l-Osmânî* (Dubai: Dârü'l-Bühûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 2002).

¹⁶² Halid Azeb, *Fıkhü'l-imâratî'l-İslâmiyye* (Mısır: Dârü'n-Neşr lil-Câmîât, 1997).

¹⁶³ Halid Azeb, *Fıkhü'l-ümrân* (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 2017).

¹⁶⁴ Yahya Vezirî, *el-İmâratü'l-İslâmiyye ve'l-bîe* (Kuveyt: Âlemü'l-Mâriفة, 2004).

¹⁶⁵ Yahya Vezirî, *el-Ümrân ve'l-bünyân fi manzûri'l-İslâm* (Kuveyt: Ravâfid, 2008).

¹⁶⁶ Belhâc Tarşâvî, *el-İmâratü'l-İslâmiyye* (Tilmişân: y.y., 2007).

¹⁶⁷ Ahmed es-Serrâc, *el-İmâratü'l-İslâmiyye hasâisü ve âsâr* (Gazze: y.y., 2015).

12. Ahmed Muhammed Saîd es- Sa'dî: *Ahkâmü'l-ümrân fi'l-fikhi'l-İslâmî*.¹⁶⁸

Yukarıda zikredilen eserler son dönemde İslam imar hukuku alanında yapılmış çalışmalardan bir kısmını oluşturmaktadır. Bu alanla ilgili gerek ilk dönem gerekse son dönem çalışmalarına dikkatlice bakıldığında fikhin dinamizm ve gelişiminde fikhî hükümlerin amelî sahaya naklinin ne kadar önemli olduğunu açık bir şekilde görmek mümkündür.¹⁶⁹

Sonuç

İnsan hayatını her yönden tanzim eden İslam hukukunun en önemli alanlarından birini imarla ilgili hüküm ve meseleler oluşturmuştur. Hem birey hem de toplum açısından büyük bir öneme sahip olan söz konusu meseleler, fakihlerce oldukça erken sayılabilecek dönemlerden itibaren ele alınmış ve bunlarla ilgili gerekli hüküm ve fetvalar ortaya koyulmuştur. Bunun yanında imar ve onunla irtibatlı kavramların Kur'ân-ı Kerîm'de de sıklıkla yer aldığı görülmüş ve bunun İslam'ın yeryüzünün imarına verdiği değer en önemli işareti olduğu tespiti yapılmıştır. Ayrıca bunun, Müslümanların söz konusu faaliyeti bir ibadet gibi değerlendirmelerine de yol açtığı vurgusu yapılmıştır. Diğer taraftan imarın en önemli unsuru olan binalar konusunda da Müslümanların büyük bir hassasiyet ortaya koydukları görülmüş ve özellikle oturdukları meskenlerin İslam'ın öngörmüş olduğu değerlere uygun bir şekilde inşasına azami dikkat göstermişlerdir. Bunu söz konusu alanla ilgili yer verilen örneklerden çıkarmak mümkündür. Onların bu konudaki temel referansı ise ilgili konuda fakihlerce verilen fetvalar olmuştur. Bu fetvaların temel dayanakları ise Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerdir. Kur'ân'da, ilgili hususla alakalı açık hükümlerin yer almadığı bilirse de bazı ayetlerden hareketle birtakım çıkarımların yapıldığını söylemek mümkündür. Hadisler açısından meseleye bakıldığında ise ilgili konuda birçok hadisin olduğu özellikle “zarar” hadisinin bu alandaki birçok meselenin çözümünde temel dayanak kabul edildiği görülmektedir. Diğer taraftan ilgili hususta toplumda alışkanlık haline gelen bazı uygulamaların esas alınmasında “örf”, faydalı olanların gözetilip zararlıların ise giderilmesinde “maslahat”, zararla ilgili bazı meselelerin çözümünde “istihsan” ve ortak kullanımla ilgili bazı sıkıntıların çözümünde de “istishâb” çözüm için başvuru temel kaynaklar olmuştur.

Bu alanla ilgili meselelerin eserlerde yer alma biçimlerine bakıldığında ise ilk olarak bunlara fikhî kitaplarında ilgili oldukları konu başlıkları altında yer verildiği bunun yanında farklı konulardaki eserlerde de irtibatlı olması yönüyle bu meselelerin ayrı fasıllar içerisinde zikredildiği görülmektedir. Ayrıca ilk dönemlerden itibaren sadece bu

¹⁶⁸ Ahmed Muhammed Saîd es- Sa'dî, *Ahkâmü'l-ümrân fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-Ruvâd, 2010).

¹⁶⁹ Sa'dî, *Ahkâmü'l-ümrân*, 53.

konuyla ilgili hüküm ve meseleleri ihtiva eden müstakil eserlerin meydana getirildiğini, bunda da özellikle Hanefî ve Mâlikî fakihlerin öne çıktığını belirtmek gerekir. Bunlardan bir kısmının günümüze ulaşmadığını ancak terâcim kitapları vasıtasıyla varlıklarının bilindiği, diğer bir kısmının ise kütüphanelerde yazma eser olarak bulunduğunu belirtmek mümkündür. Bu yazmalardan bir kısmı tahkik edilmiş ve bilim dünyasına kazandırılmıştır. Bunları kütüphane raflarında bulup tahkik ederek bilim dünyasına kazandıranların genelde müsteşrikler olduğu görülmektedir. Bu durum Müslüman âlimlerin ilgili konudaki tarihi mirasa yeterince sahip çıkmadığının ve bunlara gereken önemi vermediğinin önemli bir göstergesi olması bakımından dikkate değerdir. Bu yazmalar içerisinden özellikle İbnü'r-Râmî, Tüteylî ve Sadrüşşehîd tarafından yazılanların ayrı bir öneme sahip olduğunu da ifade etmek gerekir. Bu eserlerin müsteşriklerden onlarca yıl sonra Müslüman âlimler tarafından da tahkikleri yapılmıştır. Bunun yanında günümüzde gerek kitap gerekse makale seviyesinde başka çalışmalar da yapılmış ancak bunlar sayı bakımından yeterli seviyeye ulaşmamıştır. Bu nedenle gerek daha önce yapılan çalışmaların gün yüzüne çıkarılması gerekse bu alanda yeni özgün çalışmaların ortaya koyulması konusunda âlimlere büyük görev ve sorumluluklar düşmektedir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler./The authors declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler./The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: HK (%85), AK (%15), Veri toplanması/Data collection: HK (%80), AK (%20), Veri Analizi/Data Analysis HK (%75), AK (%25), Makalenin Yazımı/Writing up: HK (%85), AK (%15), Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: HK (%90), AK (%10).

Kaynakça

Adevî, Ebû'l-Hasen. *Hâşiyetü'l-Adevî alâ kifâyeti't-tâlibi'r-Rabbânî*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.

Azeb, Halid. *Fikhü'l-imâratî'l-İslâmiyye*. Mısır: Dârü'n-Neşr li'l-Câmiât, 1997.

Azeb, Halid. *Fikhü'l-ümrân*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye el-Lübânîyye, 2017.

Azimli, Mehmet. "Ehl-i Beytin Kurduğu İlk Devlet; İdrîsîler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003), 5-8.

- Barbier, George. "Droit Musulman: Des Droits&Obligations Entre Proprietares D'heritages Voisins". *Revue Algerienne et Tunisienne De Legislation De Jurisprudence* 16 (1990).
- Bârûdî, Muhammed b. Hüseyin b. İbrahim. *Fethü'r-Rahmân fi mesâli tenâzu'l-hîtân*. Fih-risü'l-Mahtûtât. Tunus: Dârü'l-Kütübî'l-Vataniyye, 1978.
- Bekr, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *el-Kısme ve usûlü'l-erazîn*. thk. Bekir b. Muham-med eş-Şeyh el-Belhâc-Muhammed Sâlih Nâsir. Cezayir: Cemiyetü't-Türâs, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bezzâz, Muhammed b. Şihâp *el-Fetâvâ el-Bezzâziyye bi hâmişi'l- Fetâvâ'l-Hindiyeye*. 6 Cilt. Bûlâk-Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1310.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslâmiyye ve Istilahâtı Fikhiyye Kâmusu*. 8 cilt. İstanbul: Bil-men Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el- Câmiu's-sahîh*. 9 Cilt. thk. Muhammed Zü-heyr b. Nâsir en-Nâsir. b.y.: Dârü Tavkı'n-Necât, 1412.
- Brokelman, Karl. *Târihu'l-edebi'l-Arabî*. trc. Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1959.
- Brunschvig, Robert. "Urbanisme Medieval et Droit Musulman". *Revue des Etudes İsla-miques* 11 (1947), 127-155.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. 5 Cilt. thk. Şuayb el-Arnâvût-Hasan Abdülmünim Şelebî-Abdüllatîf Hırzullah-Ahmed Berhûm. Beyrut: Mües-sesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Dahîl, Süleymân b. Abdullah. *Ahkâmü't-tarik fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Riyad: y.y., 1987.
- Desûkî, Muhammed b. Arefe. *eş-Şerhu'l-kebîr li's-Şeyhi'd-Derdîr*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l- Fikr, ts.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *es-Sünen*. 4 Cilt. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdurrahman. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l- fikh*. b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1396/1958.
- Edirnevî, Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Kâmî. *Riyâzü'l-kâsimîn*, İstanbul: Atif Efendi Yazma Eserler Kütüphanesi, 34. <http://yazmalar.gov.tr/eser/riyazul-kasi-min/161321>.
- Edirnevî, Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Kâmî. *Riyâzü'l-kâsimîn*, Edirne: Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi, 22. <http://yazmalar.gov.tr/eser/riyaz-el-kasi-min/211579>.
- Edirnevî, Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Kâmî. *Riyâzü'l-kâsimîn*, thk. Mustafa Ahmed b. Hammûş. Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 2000.
- Fâyiz, İbrahim b. Muhamd. *el-Binâ ve ahkâmühü fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Riyad: y.y., 1418.

- Ferrâ, Kadı Ebû Ya'lâ. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, tsh. Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhü'l-münîr*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü's-Şâfi. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gırnâtî, İbn Cüzey. *el-Kavânînu'l-fikhiyye*. thk. Mâcid Hamevî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2013.
- Hâfız, Muhammed Mutî'. *Fihrisü mahtûtâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye*. Dımaşk: Dârü Ebî Bekr, 1981.
- Hallâf, Abdülvahhâb. *İlmu usûli'l-fikh*. Lübnan: y.y., 1956.
- Hamade, Cemal. *el-Fihrisü'l-âm li'l-mahtûtât*. 8 Cilt. Tunus: Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, 1994.
- Hammûş, Mustafa Ahmed b. *Fikhü'l-ümrâni'l-İslâmî min hilâli'l-arşivi'l-Osmânî*. Dubai: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 2002.
- Harirî, Mecdî Muhammed Abdurrahmân. *Üsüsü tasmîmi'l-mesken fi'l-imâreti'l-İslâmiyye*. Mekke: y.y., 1989.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Mevâhibü'l-Celîl li şerhi Muhtasarı Halîl*. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.
- İbnü'l-Ezrak, Ebû Abdillâh el-Gırnâtî. *Bedâiu's-silk fi tabâii'l-mülk*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. Irak: Vizâratü'l-İ'lâm, ts.
- İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcü'l-mezhep*. 2 Cilt. thk. Muhammed el-Ahmedî. Kahire: Dârü't-Türâs, ts.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî. *Mukaddime*. 2 Cilt. thk. Abdullâh Muhammed ed-Dervîş. Dımaşk: Dârü'l-Belhî, 2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. b.y.: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*, 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1414.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Zekeriyya Umeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İbnü'r-Râmî, Muhammed b. İbrahim el-Lahmî. *el-İ'lân bi ahkâmi'l-bünyân*. thk. Abdurrahman b. Salih el-Etram. Riyad: y.y., 1403; a.mlf. *a.g.e.*, nşr. Muhammed Abdüsettâr Osmân. İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1988; a.mlf. *a.g.e.*, thk. Ferîd Süleymân. b.y.: Merkezü'n-Neşri'l-Câmi, 1999; a.mlf. *a.g.e.*, nşr. Ebü'l-Fadl Dimyâtî-Ahmed b. Ali. Beyrut. Dârü İbnü Hazm, 2012.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-Tahsîl*. 20 Cilt. thk: Muhammed Hacî vd. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Velîd Lisânüddîn Ahmed b. Muahmmmed b. Muhammed es-Sekafî. *Lisânü'l-hükkâm fi ma'rifeti'l-ahkâm*. Kâhire: el-Bâbü'l-Halebî, 1393/1973.
- İbnü'l-Uhuvve, Ziyâüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Kitâbü meâlimi'l-kurbe fi talebi'l-hisbe*. b.y.: Dârü'l-Fünûn, ts.
- İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Minehu'l-celîl şerhu Muhtasari'ş-Şeyh Halîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1409/1989.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Esbahî. *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1406/1985.
- İsmâîl, Tomî. *İmâra ve'l-ümrân fi zilâli'l-Kur'ân*. Cezayir: Beytü'l- Mi'mâriyyine'l -Arab, ts.
- Kadı İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. thk. Tâvît et-Tancî-Abdülkadir es-Sehrâvî-Muhammed b. Şerîfe-Said Ahmed A'rab. 8 Cilt. Mağrib: Matbaatü Fedâla, 1965-1983.
- Kayrevânî, Ebû Zeyd. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*. 27 Cilt. thk. Muhammed Abdülaziz ed-Debbâğ. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- Kuraşî, Muhyiddîn Eb'l-Vefâ. *el-Cevâhiru'l-Madiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdül-fettâh Muhammed el-Huluv. Riyad: Hicr, 1993.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *el-Ahkâmü'sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*. thk. Ahmed Câd. Ka-hire: Dârü'l-Hadis, ts.
- Mousa Isâ b.-Barbier, George. *Droit Musulman: Des Droits&Obligations Entre Proprietaires D'heritages Voisins*. Fransa: Naba Press, 2012.
- Müslim, Ebü'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*. 5 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs el-Arabî, ts.
- Râbia, Muhammed b. Muhammed Bayram. *Tahkîkü'l-menât fi Âdemi iâdedi's-sebât*. Fih-risü'l-Mahtûtât, Tunus: Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, , 1977.
- Razûk, Muhammed. "İdrîs II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/483. İstanbul: TDV Yayınları, 2000; "İdrîsiler". 21/495-497.
- Sadrüşşehîd, Ebû Hafs Hüsâmüddîn Ömer b. Abdülaziz b. Mâze. *Kitâbü'l-hîtân*. thk. Ab-dullah Nezîr Ahmed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2014.
- Sa'dî, Ahmed Muhammed Saîd. *Ahkâmü'l-ümrân fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'r-Ruvâd, 2010.
- Sekafî, el-Mürçî. *Kitâbü'l-hîtân*. thk. Muhammed Hayri Ramazan Yusuf. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1994; *Kitâbü'l-hîtân-Ahkâmüt-turuk ve's-sutû' ve'l-ebvâb ve mesîli'l-miyâh ve'l-hîtân fi fikhi'l-İslâmî*. thk: Muhammed Hayri Ramazan Yusuf. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1994.
- Senâmî, Ömer b. Muhammed b. İyaz. *Nisâbü'l-İhtisâb*. b.y.: y.y., ts.

- Serrâc, Ahmed. *el-İmâratü'l-İslâmiyye hasâisü ve âsâr*. Gazze: y.y., 2015.
- Subkî, Tâcüddîn. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Suyûtî, Celâleddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Şankîfî, Abdülvehhâb. *el-Vasfû'l-münâsib li şer'i'l-hükm*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1415.
- Şâtîbî, İbrahim. *el-Muvâfakât*. 7 Cilt. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr bin Hasan el Selmân. b.y.: Dârü İbnü Affân, 1417/ 1997.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlü'l-fikh -İslâm Hukuk İlminin Esasları*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Şehrî, Yahya Muhammed Hasan. *el-Mesken edêbühü ve ahkâmühü fi'l-İslâm*. Mekke: y.y., 1409.
- Şeşen, Ramazan. *Nevâdir el-Mahtûtât el-Arabiyye fî Mektebâti Türkiye*. İstanbul: Îsâr, 1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Abdullah. *İrşâdü'l-Fuhûl*. 2 Cilt. thk. Ahmed Azüv İnâye. Dımaşk: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 10 Cilt. thk. Târik b. İvazillâh b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dârü'l-Harameyn, ts.
- Tahâvî, Ebû Câfer. *Kitâbü's-şurûti's-sagîr*. 2 Cilt. thk. Rûhi Özcan. Bağdat: Riâsetü Dîvânî'l-Evkâf, 1394.
- Tarablûsî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Halîl. *Mu'înu'l-hükkâm fimâ yeterededü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Tarşâvî, Belhâc, *el-İmâratü'l-İslâmiyye*, Tilmisân: y.y., 2007.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî Mevzûati'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. 6 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tüteylî, İsâ b. Mûsâ. *Kitâbü'l-cidâr*. thk. İbrâhim b. Muhammed el- Fâyiz. Riyad: Dârü Ravânî, 1996; a.mlf., *el-Kadâü bi'l-mirfak fi'l-mebânî ve nefyi'd-darar*. thk: Muhammed Ennümeyyinc. Rabat: Munazzametü İsisikû, 1999; a.mlf., *Nefyü'd-darar*. thk. Ferîd b. Süleymân-Muhtâr et-Tüeylî. Tunus: Merkezü'n-Neşri'l-Câmîi, 2003.
- Vezirî, Yahya. *el-Ümrân ve'l-bünyân fî manzûri'l-İslâm*. Kuveyt: Vizêratü'l-Evkâf ve's-Şüûnü'l-İslâmiyye, 2008.
- Vezirî, Yahya. *el- İmâratü'l-İslâmiyye ve'l- bie*. Kuveyt: Âlemü'l-Mârife, 2004.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-Fikh*. b.y.: Müessesetü Kurtuba, 1396.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Vecîz fî usûli'l- Fikh*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l- İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986.

Âlim Muhammed b. Hamza'nın "Namazdaki Çeşitli Meseleler" ve "Tütün Satışı" Hakkındaki Risâlelerinin Çevirisi

Orazsahet ORAZOV

Sorumlu Çevirmen/Corresponding Translator

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku
Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Theology Department of
Islamic Law, Zonguldak/TÜRKİYE

dostluk1991@gmail.com | orcid.org/0000-0003-1942-0120

Emine EKŞİ

Lisans Öğrencisi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Undergraduate Student, Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Theology
Zonguldak/TÜRKİYE

emineeksi87@gmail.com | orcid.org/0000-0001-6506-3377

Özet

Bu çalışma Osmanlı âlimlerinden Âlim Muhammed b. Hamza el-Güzelhisârî el-Aydîni el-Hanefî'nin (ö. 1122/1711)¹ Mesâilü müteferrika fi's-salât (Namazdaki Çeşitli Meseleler) ve Risâle fi bey'i'd-dühân (Tütün Satışı Hakkındaki Risâle) adlı küçük hacimli iki müstakil risâlesinin çevirisinden oluşmaktadır. Risâlelerin çevirisi yapılırken müellifin Mecmûatü resâili Âlim Muhammed b. Hamza fi'l-fikhi'l-Hanefî (thk. Recep Cici, Hasan Özer, Mustafa Ateş, İstanbul: İrşâd Kitebevi, 2020) adlı eserinde yer alan Arapça metinleri (s. 271-272; 417) esas alınmıştır. Çalışmada ilk olarak yer verdiğimiz Mesâilü

¹ Çalışmalardan birisinde Âlim Muhammed'in vefat ettiği sene hakkında düşülen "ö. 1118/1706'dan sonra" tarih (bk. Recep Cici, "Muhammed b. Hamza Aydınî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek 2. Cilt /302), sonraki araştırmalar neticesinde "22 Zilkâde 1122 (12 Ocak 1711)" olarak tashih edilmiştir. (bk. Âlim Muhammed b. Hamza el-Güzelhisârî el-Aydîni, *Mecmûatü resâili Âlim Muhammed b. Hamza fi'l-fikhi'l-Hanefî*. Thk. Recep Cici & Hasan Özer & Mustafa Ateş. (İstanbul: İrşâd Kitebevi, 2020), 7-9; Mustafa Ateş, "Âlim Muhammed'in Risâlelerinde 17. Yüzyıl Sosyal Hayatına Dair Fikhî Meseleler ve Çözümleri", *Amasya İlahiyat Dergisi*, (sy. 17, Aralık, 2021), 405.

müteferrika fi's-salât'da fıkhen necis sayılan köpek ve domuz gibi hayvanların parçalarının ihtiyaca binaen insan vücuduna eklenmesi gibi durumların necis/pis görülmesi çerçevesinde namazın geçerliliğine engel teşkil edip etmeyeceğinin incelemesi yapılmakta, bu konuda kimi Hanefî fakihlerin görüşleri dile getirilmektedir. Bu bağlamda belirtmek gerekirse günümüzde takma uzuv, saf veya kaplama şeklinde altından yapılarak takılan diş, dolgu, implant, necis sayılan bir dokunun insan vücuduna eklenmesi vb. durumların İslâm'ın ibadetlerde gerekli gördüğü temizlik şartlarına engel teşkil edip etmeyeceği bakımından tartışma konusu yapıldığı görülmektedir. Risâlede dile getirilen görüşler ise mezkûr meselelere cevap niteliği taşımaktadır. Çalışmada çevirisini sunduğumuz Risâle fî bey'î'd-dühân'da ise tütünün, dolayısıyla da sigaranın satışının cevazı konusu dile getirilmektedir. Diğer bir ifadeyle, tütünün kıymet ifade eden (mütekavvim) bir mal olmaması nedeniyle satışının caiz olmadığı, hatta şarap ve eğlence aletlerinin dinin uygun gördüğü amaçlarda istimali ve fayda sağlaması yönünden -tütüne kıyasla- kullanıma daha elverişli olduğu belirtilmektedir. Tütünün tüketilmesi ya da sigara olarak içilmesi ile ilgili olarak ise bazı âlimlerin haram hükmünü verdiklerini söylemiştir. Buna göre mezkûr risâlelerin çevirisi hakkında belirtmek gerekirse, böyle bir çalışma ile Osmanlı fakihî Âlim Muhammed'in risâlelerinin Türkçe'ye kazandırılmasının yanı sıra, bazı güncel konulara cevap olması bakımından önem arz ettiğini belirtmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Âlim Muhammed, Necis Addedilen Şeyin Vücuda Takılması, Namazın Cevâzı, Tütün Satışı, Tütünün Tüketilmesinin Hükmü.

Alim Muhammad b. Hamza's Translation of Treatises on Various Issues

Related to Ritual Prayer and Tobacco Sales

Abstract

This study consists of the translation of two little treatises of Alim Muhammad b. Hamza al-Guzalhisari al-Aydini al-Hanafi (d. 1122/1711), one of the Ottoman scholars, titled Masa'il mutafarriqa fi al-salat (Various Issues Related to Ritual Prayer) and Risala fi bay' al-dukhan (Treatise on the Sale of Tobacco). For the translation of the treatises, the Arabic texts from the author's book titled Majmuat rasail Alim Muhammad b. Hamza fi al-fiqh al-Hanafi are taken as the basis (p.271-272; 417) (critically ed. by Recep Cici & Hasan Ozer & Mustafa Ates, Istanbul, Irsad Kitabevi, 2020). In our study, we first dealt with the issue whether the prayer of a person to whose body parts from the animals such as dogs and pigs, which are considered impure in Islamic law, are transplanted due to necessity, becomes valid when evaluated within the framework of impure/dirty, whether such a situation becomes a hinder for the validity of prayer, and some Hanafi jurists' views on this matter are mentioned. In this context, today, artificial limbs, teeth,

fillings, implants made from pure or coated gold, the transplantation of tissues considered impure to the human body, etc. are discussed in terms of whether they will nullify the conditions related to purity that Islam considers necessary in acts of worship. The views expressed in the treatise, on the other hand, are in the nature of an answer to the aforementioned issues. In *Risala fi bay' al-dukhan*, the translation of which we have presented in the study, the issue of the permissibility of the sale of tobacco, and therefore cigarettes, is dealt with. In other words, it is stated that the sale of tobacco is not permissible since it is not a valuable (*mutaqawwim*) commodity according to Islamic law, and that wine and tools of entertainment are even more suitable for use -compared to tobacco- in terms of being used and benefited for purposes deemed appropriate by religion. Regarding the consumption of tobacco and smoking it as a cigarette, the author said that some scholars were of the view of their prohibition. Accordingly, it is possible to state that the translation of the aforementioned treatises is important in terms of answering some current issues as well as bringing the epistles of the Ottoman jurist Alim Muhammed into Turkish.

Keywords: Islamic Law, Alim Muhammad, Transplanting an Impure Thing to human Body, The Permissibility of Prayer, Tobacco Sale, the Rule for Tobacco Consumption.

1. "Namazdaki Çeşitli Meseleler" Adlı Risâlesinin Çevirisi

[Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla]²

Bu cümleleri ve satırları yazan, eksikliği ve acziyeti kabul eden kul der ki; Hamd, mülk sahibi, şükürün karşılığını veren Allah'a mahsustur.

et-Tatarhâniyye'de³ itiraza mahal vermeyecek ve kapalı kalmayacak şekilde (namazdaki birtakım meselelere) delalet eden konuya vakıf oldum. İşte konu ile ilgili delil teşkil eden fetvalar şunlardır:

² Âdeten müellifin diğer risalelerinin başında "Besmele" ibaresi yer almakla beraber, çeviride esas aldığımız tahkik eserde "Besmele" kaydı düşülmemiştir. "Besmelenin" kaydedilmemiş olmasının müstensih veya muhakkikin tashifi olduğunu düşündüğümüzden teberrüken yazılmasının uygun olduğunu düşündük.

³ *el-Fetâva't-Tatarhâniyye, Zâdü's-sefer, Zâdü'l-müsâfir* adlarıyla da bilinen *Tatarhâniyye*, Hindistanlı Hanefî fakihlerinden Âlim b. Alâ'nın (ö. 786/1384) fıkha dair kaleme almış olduğu bir eserdir. Bk. Ferhat Koca, "el-Fetâva't-Tatarhâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/446-447.

Ebü'l-Leys el-Hâfız el-Buhârî⁴ şöyle demiştir: “Kulağı kopan bir kişi kulağını yapıştırırsa, o da yapışırsa (bu durumda) kılacağı namaz caiz olur. Şayet yapışmazsa namazı caiz olmaz”.⁵

Ebü Hafs el-Kebîr⁶ şöyle demiştir: “Bir kimse tedavi maksatlı başının üzerine köpeğin derisini/cildini veya kemiğini eklemlese, deri veya kemik o kişinin başına kaynaşarak yapışsa (bu durumda) kılacağı namaz caiz olur. Eğer kaynaşarak yapışmazsa caiz olmaz”.

Hanefî meşâyih'ten bazıları ise şöyle demişlerdir: “Kaynaşarak yapışmazsa da namazı caiz olur. Çünkü bu yara üzerine bağlanan sargı bezi konumundadır. Dolayısıyla zaruret gereği caiz olur”.⁷

Salâtü'r-Rüstağfen'de⁸ şöyle denilmektedir: “Birisi (dökülen) dişlerinin yerine köpeğin dişlerini taksa, bu durum namazın geçerliliğine engel teşkil eder”.

Fakîh Ebû Cafer⁹, “Benim bu konudaki görüşüm şöyledir” demiştir: “Bir kimse ağzına takılmış olan köpeğin dişlerini acısız ve zarar görmeden çıkartabiliyorsa, bu durum namazın geçerliliğine mâni olur, (yani çıkartarak namaz kılması gerekir). Ancak acı vermeden çıkartmak mümkün değilse, bu durum namazın geçerli olmasına engel teşkil etmez. Aynı şekilde bir kimsenin bacağı kırılrsa, o da bacağına köpek kemiğini eklemlese,

⁴ Kaynaklarda “Ebü'l-Leys” künyesi daha çok Hanefî fakîh Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî (ö. 373/983) için kullanılmıştır. 294 (906) senesinde vefat eden Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin ise Mutezili bir âlim olduğu ifade ediliyor. (bk. İshak Yazıcı, “Semerkandî, Ebü'l-Leys”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/473). Ayrıca kaynaklarda “el-Hâfız Ebü'l-Leys Abdullah b. Süreyc el-Buhârî” adlı bir zattan söz edilmekte olup, bu âlim hadisçiliği ile bilinmektedir. bk. Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/41. Erişim: 3.09.2022 <https://al-maktaba.org/book/10906>

⁵ Hanefilere göre insan vücudundan koparak düşen et veya deri parçası necis sayılmıştır. Bk. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 185.

⁶ Ebü Hafs Ahmed b. Hafs b. ez-Zibrikân el-İclî el-Buhârî (ö. 217/832).

⁷ Ayrıca bk. Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, 208.

⁸ Semerkant'ın Rüstağfen (الرُستَغْفَن) beldesine nispet edilen bu zatın, İmâm Matürîdî'nin (ö. 333/944) ashabından olan Ebü'l-Hasen Ali b. Sa'îd er-Rüstüfağnî es-Semerkandî olması muhtemeldir. Ebü'l-Hasen er-Rüstüfağnî ayrıca *İrşâdü'l-mühtedî* ve *ez-Zevâidü'l-Fevâid* adlı eserlerin müellifidir. Kimi yerde “Rüstağfen/الرُستَغْفَن” şeklinde kaydedilen bu kelime (bk. Âlim Muhammed, *Mecmûatü resâilî Âlim Muhammed*, 271), “ف و ع” harflerinin yeri değiştirilerek “Rüstüfağn/الرُستَغْفَن” şeklinde de belirtilmiştir. (bk. Muhammed Aruçi, “Rüstüfağn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/296).

⁹ Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî (ö. 321/933).

namazın geçerli olmasına engel teşkil eder. Şeyhin bu husustaki görüşü bizim belirttiğimiz üzeredir".¹⁰

es-Sirâciyye'de¹¹ şöyle bir ibare geçmektedir: "(Bir kimse kırılmış olan) bacağına domuzun kemiğini eklemese, onu da (kendine) zarar vermeden çıkarması mümkün değil ise ve onunla namaz kılsa, namazı caizdir".¹²

Risâle tamam oldu. Risâleyi hakir ve fakir kul Âlim Muhammed¹³ kaleme aldı.

2. "Tütün Satışı" Hakkındaki Risâlesinin Çevirisi

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Hamd Allah'a mahsustur. Selam Allah'ın seçkin kullarının üzerine olsun.

Bil ki; Şer'î kural gereğince tütün (الدخان) ticareti bâtıdır.¹⁴ Çünkü tütünün boş bir eğlence olmaktan başka bir yararı yoktur. Dolayısıyla kendisiyle çocukların oynadığı oyuncak gibidir (bir yararı yoktur). Âlimlerin *el-Kunye*'de¹⁵ açıkladıkları üzere tütünün telef etmekle tazmin gerekmez, onun satışı ise tanbur ve davul gibi eğlence aletlerinin aksine caiz değildir. Çünkü bu tür eğlence aletlerinin maddeleri, günah olmayan şeyler için elverişlidir. Nitekim buna örnek olarak tanburun kabzasının (tellerini) bir kiriş,

¹⁰ Son cümlelerin Arapçası "وتأويله عند الشيخ ما قلنا" şeklinde olup, "eş-Şeyh" tabiri Ebû Cafer'e ait olup kendi hocasını mı kastediyor, yoksa müellif Âlim Muhammed Ebû Cafer'i mi kastediyor tam açık değildir.

¹¹ *Fetâvâ Kârii'l-Hidâye* veya *el-Fetâvâ's-Sirâciyye* şeklinde de adlandırılan eserin müellifi Hanefî fakih Ebû Hafs Sirâciüddîn Ömer b. Alî b. Fâris el-Kinânî el-Mısırî (ö. 829/1426) olmalıdır. bk. Hüseyin Kayapınar, "Kârii'l-hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/495.

¹² Kur'an'da "rics" (el-Mâide 5/90) olarak nitelenen domuz etinin haram ve necis oluşu yanında, ulemaya göre kıllarının, kemiklerinin, hatta tabaklansa dahi derisinin şer'an necis sayılacağı görüşü hâkimdir. (bk. Nevzat Aydın, "Derinin Tabaklanması Rivayetinin Sened Tenkidi ve Domuz Derisinin Kullanım Açısından Değerlendirilmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (15/2, 2015), 179. Ancak metinde geçtiği üzere vücuda kaynaşarak bitişmiş veya çıkartıldığında zarar verecek şekilde eklenmiş olan domuzun bir parçasının maslahat ve zaruret prensibi gereği namaza engel teşkil etmeyeceği ifade edilmiştir.

¹³ Müellifin hayatı ve eserleri için bk. Recep Cici, "Bir Osmanlı Fakihî Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risaleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (c. 12, sy. 23, 2014), 326-330; Recep Cici, "Muhammed b. Hamza Aydın", Ek 2. Cilt /302-304; Âlim Muhammed, *Mecmûatü resâli Âlim Muhammed*, 5 vd.

¹⁴ "Boşa giden, heder ve hebâ olan" anlamına gelen "batıl" kelimesi bir fıkıh terimi olarak, hukukî bir muamelenin, rükünlerinden veya bu rükünleri ayakta tutan temel hususlardan birisinin eksikliği yüzünden Şâri'in emrine aykırı bulunan durum olarak belirtilmiştir. bk. Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 355-356.

¹⁵ *Sâhibü'l-Kunye* olarak da bilinen Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî el-Gazmînî'ye (ö. 658/1260) ait olan *Kunye* veya *Kunyetü'l-fetâvâ*'nın tam adı *Ḳunyetü'l-Münye li-tetmimi'l-gunye*'dir. (bk. Sükrü Özen, "Zâhidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2013), 44/81, 83).

tamamının ise bir yakıt olarak kullanılmasını; yine davulun bir kutu, bir tahta veya bir elek olarak kullanılmasını zikretmek mümkündür.

Bu nedenle –mezhepte fetva her ne kadar Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed’in görüşlerine göre de olsa- Ebû Hanife’ye göre tütünün aksine, masiyet olmaması veçhi dikate alınarak bu tür aletleri telef edenin tazmin ettirileceği ifade edilmiştir. Tütün, aynı şekilde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre de fayda sağlamaya elverişli değildir. Hatta tütün fayda sağlaması bakımından şarap (hamr) kadar bile değildir. Çünkü şarap, sirke olmaya, (boğazda takılan) lokmayı yutmaya, su olmadığında susuzluğu gidermeye elverişlidir. Dahası şaraptan başka bir şeyle tedavi olunamıyorsa, kendisiyle tedavi olmak da caizdir. Nihayetinde tütün mütekavim bir mal olmayıp satışı caiz değildir.

Tütünün haram olduğunu belirten üstatlarımızdan bazıları¹⁶ bu görüşlerini temellendirirken (istidlâl), Allah Teâlâ’nın “O ne besler ne de açlığı giderir.”¹⁷ diye buyurduğu ayetinde mevzu bahsedilen “Darî (الضَّرِيعُ)” adlı bir dikene kıyas etmişlerdir. Buradaki ayetle istidlâli de “tütünü kullanmayı cehennem ehline benzeme” olması ile (yani cehennem ehlinin yedikleri besin değeri olmayan ve açlığı gidermeyen darî’i yemelerine benzeme ile) izah etmişlerdir.

Bezzâzî¹⁸ ve diğer âlimler çamur yemenin mekruh olduğunu belirtmişlerdir. Bunun sebebini ise Firavun’a (fiiline) benzemek ile açıklamışlardır.¹⁹

Bu risaleyi Âlim Muhammed b. Hamza kaleme aldı. Ganî olan Allah kendisini ve babasını affeyesin!

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

¹⁶ Âlim Muhammed b. Hamza’nın burada isimlerini belirtmeden zikrettiği “Üstatlarımız” ifadesinden bizzat ders almış olduğu hocalarını kastetmiş olması muhtemel olmakla beraber, çalışmalarda onun hocalarının tam olarak kimler olduğunun bilinmediği dile getirilmektedir. Buna karşın bazı öğrencilerinin ise isimleri hakkında bilgilere yer verilmektedir. Bk. Cici “Muhammed b. Hamza Aydın”, Ek 2/302-304; Âlim Muhammed, *Mecmûatü resâili*, 19-20.

¹⁷ el-Gâşiye 88/7.

¹⁸ Hâfîzüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârîzmî el-Bezzâzî (ö. 827/1424).

¹⁹ Burada söz konusu edilen Firavun’un fiili şu hadiste geçen olay ile alakalıdır: Abdullah b. Abbas’tan (r. anhumâ) rivâyet edildiğine göre Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Allah, Firavun’u denizde boğduğu vakit (yani boğulmak üzereyken) Firavun şöyle dedi: ‘Şu anda iman ettim. İsrailoğullarının inandığından başka hakkı ile ibadet olunan hiçbir ilah yoktur’”. (Bunun üzerine) Cebrail (a.s.) şöyle dedi: “Ey Muhammed! Firavun’a rahmetin ulaşmasından korkarak denizin çamurundan alıp onun ağzına tıkkarken beni görmeliydin”. (Tirmizî, “Tefsîr”, 3107).

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler./The authors declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler./The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: OO (%60), EE (%40), Veri toplanması/Data collection: OO (%70), EE (%30), Veri Analizi/Data Analysis OO (%65), EE (%35), Makalenin Yazımı/Writing up: OO (%70), EE (%30), Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: OO (%25), EE (%75).

Kaynakça

- Âlim Muhammed b. Hamza el-Güzelhisârî el-Aydî. "Mesâilü müteferrika fi's-salât". *Mecmûatü resâili Âlim Muhammed b. Hamza fi'l-fıkhi'l-Hanefî*. thk. Recep Cici, Hasan Özer, Mustafa Ateş. İstanbul: İrşâd Kitebevi, 2020, 271-272.
- Âlim Muhammed. "Risâle fi bey'i'd-dühân". *Mecmûatü resâili Âlim Muhammed b. Hamza fi'l-fıkhi'l-Hanefî*. thk. Recep Cici & Hasan Özer & Mustafa Ateş. İstanbul: İrşâd Kitebevi, 2020, 478.
- Aruçi, Muhammed. "Rüstüfağnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 296-297.
- Ateş, Mustafa. "Âlim Muhammed'in Risâlelerinde 17. Yüzyıl Sosyal Hayatına Dair Fikhî Meseleler ve Çözümleri". *Amasya İlahiyat Dergisi*. sy. 17, Aralık, 2021. 399-429.
- Aydın, Nevzat. "Derinin Tabaklanması Rivayetinin Sened Tenkidi ve Domuz Derisinin Kullanım Açısından Değerlendirilmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 157-189.
- Cici, Recep. "Bir Osmanlı fakihî Âlim Muhammed b. Hamza'nın fıkıh risaleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. c. 12, sy. 23, 2014, 323-360.
- Cici, Recep. "Muhammed b. Hamza Aydınî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 2. cild/302-304. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslâm İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- İbn Kutluboğa. *Tâcü't-terâcim*. 1/205. Erişim: 4.09.2022 <https://al-maktaba.org/book/34060>
- Kayapınar, Hüseyin. "Kâriülhidâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/495. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Koca, Ferhat. "el-Fetâva't-Tatarhâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/446-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özen, Şükrü. "Zâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/81-85. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Şaban, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u'l-kebîr*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1996.

Yazıcı, İshak. "Semerkandî, Ebü'l-Leys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/473-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Erişim: 3.09.2022 <https://al-maktaba.org/book/10906>

Nadia Sonneveld* ve Erin Stiles'in** “Khul’: Local Contours of a Global Phenomenon” İsimli Makalesinin Çevirisi

Rıfat ATAY

Sorumlu Çevirmen/Corresponding Translator

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı
Prof. Dr., Akdeniz University Faculty of Theology Department of Philosophy of Religion, Antalya/TÜRKİYE
rifatay@gmail.com | orcid.org/0000-0001-8715-3023

Hilal ATILGAN

Arş. Gör., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
Res. Assist., Akdeniz University Faculty of Theology Department of Islamic Law, Antalya/TÜRKİYE
hilalatilgan3@gmail.com | orcid.org/0000-0003-3343-2662

Öz

Bu çalışma daha önce Islamic Law and Society dergisinin 26. cilt (2019) 1-2. sayısında yayımlanan açık erişimli (<https://doi.org/10.1163/15685195-02612P01>) “Khul’: Local Contours of a Global Phenomenon” başlıklı makalenin çevirisidir. Makalenin çevirisini yayımlamak üzere verdikleri izinden dolayı yazarlar Nadia Sonneveld ile Erin Stiles’a teşekkür ederiz. İslami boşanma yollarından birisi olan *hul’un* çağdaş Müslüman toplumlardaki uygulamalarının incelendiğini bu makalede ayrıca *hul’un* mahiyeti, hukukiliği ve sonuçları üzerinde durulmuştur. Makaleye *hul’un* Kur’ân ve hadis literatüründeki dayanakları açıklanarak başlanmış, devamında ise modern Müslüman toplumlardaki uygulamalar aktarılmıştır. *Hul’un* uygulama şekilleri ise hem halktan insanların hem de yasal uygulayıcıların bakış açısından anlaşılmaya çalışılmıştır. Makalede yapılan incelemeler neticesinde *hul’* ile ilgili temel meseleler tespit edilmiş ve bunlar Asya, Afrika ve Avrupa’da çeşitli kültürel, dinî ve yasal bağlamlarda *hul’un* anlaşılma ve kullanımını kıyaslayan bir yaklaşım benimsenerek ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Talak, Hul’, Nadia Sonneveld, Erin Stiles.

* Leiden Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Hollanda, nadia.sonneveld@gmail.com

** Nevada Üniversitesi, Antropoloji Bölümü, Amerika Birleşik Devletleri, estiles@unr.edu.

Translation of “*Khul'*: Local Contours of a Global Phenomenon” by Nadia Sonneveld and Erin Stiles

Abstract

This study is the translation of the open access (<https://doi.org/10.1163/15685195-02612P01>) article titled “*Khul'*: Local Contours of a Global Phenomenon” which was previously published in the journal of Islamic Law and Society, volume 26(2019) and issue 1-2. We thank the authors Nadia Sonneveld and Erin Stiles for their permission to publish the translation of the article. In this article, which examines the practices of *khul'* that is one of the Islamic divorce ways in the contemporary Muslim communities, the nature, legality and the consequences of *khul'* are also emphasized. The article was started by explaining the bases of *khul'* in the Qur'an and hadith literature, and then the practices in modern Muslim communities were conveyed. *Khul'*'s practices have been tried to be comprehended from the point of view of both commoners and legal practitioners. As a result of the examinations made in the article, the main issues related to *khul'* have been identified and these have been addressed by adopting an approach that compares the understanding and practicing of *khul'* in various cultural, religious and legal contexts in Asia, Africa and Europe.

Keywords: Islamic Law, Talaq, *Khul'*, Nadia Sonneveld, Erin Stiles.

Hul': Küresel Olguda Yerel Şekilleri

Bu sayının konusu dört yazarın (Van Eijk, Sonneveld, Stiles ve Vatuk) burada yayımlanan makalelere benzeyen yazılarını sunduğu Amerika Antropoloji Derneğinin 2016'da toplandığı bir panelin sonucunda gelişmiştir. *Hul'*ün dünyanın farklı bölgelerinde Müslümanlar tarafından kullanılma ve anlaşılma tarzında gözlemlediğimiz önemli değişikliklerle ilgili tartışma sonrasında panelde toplandık. Pratikte İslam hukukuna dair toplumsal hukuk çalışmaları yekûnunda ciddi bir artışa rağmen İslami boşama farklılıklarının bölgeden bölgeye nasıl uygulandığı ve yorumlandığı hakkında derinlemesine sadece birkaç mukayeseli çalışma olduğunu fark ettik. *Hul'*ün yerel şekilleriyle ilgili bir proje, uygulamadaki İslam hukukunun daha mukayeseli bir çalışması için mükemmel bir başlangıç olarak görünmüştür.

Böylece bu sayının amacı çağdaş Müslüman toplumlarda *hul'*ün cari uygulamasını araştırmaktır. Bizim yaklaşımımız antropolojiktir: *Hul'*ü kullanan ve yaşayan hem sıradan insanlar hem de yasal uygulayıcıların bakış açısından onu anlamak istiyoruz. Bu amaçla bütün yazarlar etnografik ve belgeye dayalı araştırmalar gerçekleştirmişlerdir. Biz *hul'*ü Müslümanların çoğunlukta olduğu Zanzibar, Mısır, Endonezya ve Fas; Hindistan'daki azınlık konumundaki büyük Müslüman topluluk ile Almanya ve Hollanda'daki

küçük Müslüman azınlık toplulukları çerçevesinde ele aldık. Bütün makaleler *hul’u* Sünni bağlamda değerlendiriyor.

Hul’un tarihsel kaynaklarını Kur’ân ve hadis literatüründe buluyoruz. Kur’an’da *hul’a* temel oluşturan başlıca ayet Bakara 229’dur.

“Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir. (Eşlerin) Allah’ın koyduğu kurallara uymamalarından korkmadığınız sürece onlara verdiğiniz mihrden hiçbir miktarı geri almanız sizin için helâl olmaz. Eğer Allah’ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblağ vermesinde taraflara bir vebal yoktur. Bunlar Allah’ın koyduğu kurallardır, öyleyse onları çiğnemeyin. Her kim Allah’ın koyduğu kuralları çiğnerse işte onlar zalimlerin ta kendileridir.”*

Habibe ya da Cemile olarak bilinen bir kadınla ilgili sahih bir hadis de *hul’un* temel kaynağıdır. Güvenilir hadis koleksiyonlarından Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce’nin tamamı bu hadisi rivayet etmiştir.¹ Buhârî rivayeti aşağıdaki gibidir:

“Sâbit b. Kays b. Şemmas’ın karısı (yani Habibe) Peygamber’e (s.a.s) geldi ve “Ey Allah’ın Rasûlü, ben Sâbit’i dini veya inancından dolayı sevmiyor değilim. Küfrani nimete düşmekten korkuyorum,” dedi. Allah Rasûlü de (s.a.s) ona “Onun bahçesini geri verecek misin?” diye sordu. Habibe “evet” dedi ve bahçeyi Sâbit’e geri verdi. Hz. Peygamber Sâbit’e boşamasını emretti ve Sâbit de Habibe’yi boşadı.”²

Bu hadiste Habibe’nin kocasına danışılmamasına rağmen dört Sünni mezhebin klasik eserlerine göre *hul’da* kocanın rızası gerekmektedir.³ Uygulamada Müslüman kadınların kocalarının rızası olmadan ve mahkemede sebep göstermeye ihtiyaç duymadan evliliklerini sonlandırmalarının çok az yolu vardır. Yirminci yüzyılda, karısının istediği *talak*ı vermeye gönülsüz bir koca ile ortaya çıkan durumlara çözüm olarak

* Ayet meallerinde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın tercümesi esas alınmıştır. Bakınız: <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/bakara-suresi-2/ayet-229/kuran-yolu-meali-5>

¹ Mida R. Zantout, “Khul’: Between Past and Present”, *New York Law School Research Paper Series: Islamic Law and Law of the Muslim World* (2006), 3.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şâhih*, ed. Ludolf M. Krehl (Leiden: Brill, 1868), 266.

³ Klasik Şîî hukukçular genellikle bir kocanın karısının *hul’* talebine rıza göstermesi gerektiğinde hemfikirdir. Judith E. Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 99.

anlaşmalı olmayan ve kusura dayalı olmayan boşama girişimi sıklıkla ileri sürülmektedir.⁴ Ocak 2000’de Mısır hükümeti tam da bunu yapan ahvâl-i şahsiyyeye ilişkin (şahıs ve aile hukuku) usul hukukunu yürürlüğe koyduğunu ilan etmiştir.* Yeni hukukun 400 maddesinden biri anlaşmalı olmayan boşama olarak *hul’u* tesis edici bir madde içermektedir. Yani kocanın rızası olmaksızın evliliğin sona erdiği bir boşamadır. Yasa, yeni bin yılda bir ilkti ve [çağdaş Müslüman topluluklarının] çoğu onu Mısır hükümetinin Müslüman kadının haklarını geliştirme isteğinin bir işareti olarak kabul etmiştir. Ancak kanunun yürürlüğe konulması Mısır toplumunda şok etkisi yaratmıştır. Din âlimleri, gazeteciler, parlamento üyeleri ve halktan insanlarla oluşan yasa karşıtları kanunu birçok açıdan eleştirmişlerdir.⁵ Gerçekten de *hul’a* ilişkin düzenleme o kadar tartışmalıydı ki, Mısır medyası kısa süre sonra kanunu “*Hul’ Kanunu*” olarak nitelemiştir. Mısır’ın içindeki tartışmalara rağmen İslam hukuk alimleri yanında ulusal ve uluslararası Müslüman kadın haklarını savunan kuruluşlar Mısır’daki anlaşmalı olmayan *hul’* düzenlemesini bir model olarak alkışlamışlardır. Ve yasa başta Ürdün, Gazze, Fas, Cezayir ve Katar olmak üzere bölge genelinde yasa koyucular için bir örnek oluşturmuştur.⁶

Sonneveld’in bu sayıda ileri sürdüğü gibi Pakistan, Mısır’dan otuz yıl önce anlaşmalı olmayan *hul’u* yürürlüğe koyduğu hâlde, bu son derece yenilikçi İslam hukuk reformunun Güney Asya alan araştırmaları dışında yüksek akademik ilgi görmemesi gerçeği hayli kafa karıştırıcıdır.⁷ Bu ihmal belki de Müslüman kadının yasal haklarıyla

⁴ Lynn Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy* (Amsterdam: ISIM/Amsterdam University Press, 2007).

* [29 Ocak 2000 tarihinde Resmi Gazetede yayımlanan 1/2000 sayılı ahvâl-i şahsiyyeye ilişkin kanun].

⁵ Nadia Sonneveld, *Khul’ Divorce in Egypt: Public Debates, Judicial Practices, and Everyday Life* (Cairo: American University in Cairo Press, 2012).

⁶ Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*, 116-119.

⁷ 1960’larda Pakistan, boşamayı yasal olarak bağlayıcı kılmak için kocanın rızasının bir ön şart olmadığı tek taraflı boşanma şekli olan *hul’u*, Müslüman kadınlara veren ilk ülkeydi. Yine de 2006’ya kadar içtihat hukukundaki tartışılan temel konunun, *hul’* talep eden bir kadının kocasıyla birlikte yaşamadığını kanıtlaması gerekip gerekmediği olduğu vurgulanmalıdır. Sohail Akbar Warraich & Cassandra Balchin, “Confusion Worse Confounded: A Critique of Divorce Law and Legal Practice in Pakistan.”, *Shaping Women’s Lives: Laws, Practices and Strategies in Pakistan*, ed. Farida Shaheed vd. (Lahore: Shirkat Gah, 1998), 201. 2006’da Pakistan Yargıtay’ı *hul’* talebinin bizzat kendisinin, kadının kocasını sevmediğinin ispatı olduğuna karar vermiştir. Bu karar artık bir mahkemenin bir kadının *hul’* talebini reddedemeyeceği anlamına gelmektedir. Martin Lau, “Pakistan”, *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law 12* (Leiden: Brill, 2007), 464. 2000 yılında *hul’* yasasının yürürlüğe girmesinden bu yana artık *hul’* davalarında Mısırlı kadınların kocalarıyla yaşamadıklarını mahkemede ispatlamaları gerekmemektedir. Kadınların bir hâkim önünde kocalarıyla yaşamaktan nefret ettiklerini bildirmeleri yeterlidir. Lucy Carroll, “Qur’an 229: A Charter Granted to the Wife? Judicial *Khul’* in Pakistan” *Islamic Law and Society 3/1* (1996); Livia Holden, “Divorce at the

ilgilenen ilim adamlarının genellikle bir ülke veya bir bölgeye odaklanmalarının, dünyanın diğer kısımlarındaki gelişmelerin gözden kaçmasına yol açmasındandır. İslam hukuku konusundaki toplumsal hukuk literatüründe ve daha dar olarak aile hukuku içerisinde Müslüman kadının hakları ve *hul’* çalışmalarında araştırmaların çoğu hem tarihsel⁸ hem de çağdaş açılardan⁹ Orta Doğu ve Kuzey Afrika’ya odaklanmıştır. Bu Orta Doğu ve Kuzey Afrika’ya odaklanma sınırlandırıcıdır; çünkü bu bölgede yenilikçi olarak nitelendirilen gelişmelerin Zanzibar’da Stiles’in,⁸ Endonezya’da Van Huis’in⁹ ve Pakistan’da Holden’in¹⁰ gösterdiği gibi Afrika ve Asya benzeri başka yerlerde örnekleri var olduğu

Woman’s Initiative in India, in Pakistan, and in the Diasporas.” *Interpreting Divorce Laws in Islam*, ed. Rubya Mehdi vd. (Copenhagen: DJOF Publishing, 2012).

Erin E. Stiles, *An Islamic Court in Context: An Ethnographic Study of Judicial Reasoning* (New York: Palgrave Macmillan, 2009).

- ⁸ Rosemary Admiral, *Women and Islamic Law in Marinid Morocco* (ABD: University of Illinois Urbana-Champaign, Doktora Tezi, 2016); Susanne Dahlgren, *Contesting Realities: The Public Sphere and Morality in Southern Yemen* (Syracuse: Syracuse University Press, 2010); Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1996); David S. Powers, “Women and Divorce in the Islamic West: Three Cases”, *Hawwa* 1/1, 2003; David S. Powers, “Women and Courts in the Maghrib, 1100-1500”, *Dispensing Justice in Muslim Courts: Qadis and their Court*, ed. M. Khalid Masud vd. (Leiden: Brill, 2006); Amira Sonbol El Azhary, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996); Judith E. Tucker, *In the house of the law. Gender and Islamic law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley: University of California Press, 1998); Madeline Zilfi, “We Don’t Get Along’: Women and *Hul* Divorce in the Eighteenth Century”, *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, ed. Madeline Zilfi (Leiden: Brill, 1997).
- ⁹ Jessica Carlisle, “The Best of Times, the Worst of Times: State-Salaried, Female Legal Professionals and Foreign Policy in Post-Qadhafi Libya”, *Women Judges in the Muslim World: A Comparative Study of Discourse and Practice*, ed. Nadia Sonneveld & Monika Lindbeck (Leiden: Brill, 2017); Esther Van Eijk, *Family Law in Syria: Patriarchy, Pluralism and Personal Status Laws* (London: I.B. Tauris, 2016); Monika Lindbeck, “The Enforcement of Personal Status Law by Egyptian Courts”, *Adjudicating Family Law in Muslim Courts*, ed. Elisi Guinchi (London: Routledge, 2013); Mulki Al-Sharmani, *Gender Justice and Legal Reform in Egypt: Negotiating Muslim Family Law* (Cairo: American University in Cairo Press, 2017); Sonneveld, *Khul’ Divorce in Egypt: Public Debates, Judicial Practices, and Everyday Life*; Maaike Voorhoeve, *Gender and Divorce Law in North-Africa: Sharia, Custom and the Personal Status Code in Tunisia* (London: I.B. Tauris, 2011); Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*.
- ⁸ Erin E. Stiles, *An Islamic Court in Context: An Ethnographic Study of Judicial Reasoning* (New York: Palgrave Macmillan, 2009).
- ⁹ Stijn Cornelis van Huis, “Khul’ over the longue durée: the decline of traditional fiqh-based divorce mechanisms in Indonesian legal practice”, *Islamic Law and Society* 26(1-2), 2019. [Makalede Van Huis’in hangi çalışmasından istifade edildiği belirtilmemiştir. Çalışmayla alakalı verilen bilgiler ışığında müellifin bu makalesinin kaynak olarak kullanıldığı düşünülmektedir.]
- ¹⁰ Livia Holden, “Divorce at the Woman’s Initiative in India, in Pakistan, and in the Diasporas”, *Interpreting Divorce Laws in Islam*, ed. Rubya Mehdi vd. (Copenhagen: DJOF Publishing, 2012).

görülmektedir. Dahası Müslümanların azınlık¹¹ olduğu bölgelerde *hul'* hakkında çok az araştırma vardır. Biz bu sayıda yerel yaklaşımdan uzaklaşarak Asya, Afrika ve Avrupa'da çeşitli kültürel, dinî ve yasal bağlamlarda *hul'*ün anlaşılma ve kullanımını kıyaslayan bir yaklaşımı benimsedik. Bu yaklaşım bir takım ana temalar ve faydalı mukayese noktaları ortaya çıkarmaktadır.

Ortaya çıkan ilk tema, *şeriatı* yorumlama ve uygulamada kimin otoriteye sahip olduğu sorundur ve böylesi otoritelerin *hul'*ün nasıl anlaşılacağı ve uygulanacağı hakkındaki kararlarında *icthāt* (bağımsız fikhî muhakeme) ya da *taklit* (önceki hükümlerin takibi) yapmalarıdır. Mahmoud Jaraba makalesinde Almanya'da Müslüman dini otoritenin hayli yarış içinde olduğunu ve dini liderlerin, aile üyelerinin ve yakın akrabaların tamamının *hul'*ü yorumlamada yetkili bir konum iddiasında olduklarını ortaya koymuştur. Dini liderler genellikle ya *taklidi* ya da *Müslüman azınlık hukukunu* uyguladılar. Jaraba, *hul'* taleplerini kabul eden dini liderlerin yaklaşık yarısının dini bir eğitime sahip olmadıklarını, fakat yine de *şeriatı* yorumladıklarını ve uyguladıklarını ortaya koymuştur. Çağdaş Zanzibar'da *kadılar* devlet tarafından atanmış İslami hâkimlerdir ve çoğu resmî, dinî eğitim almıştır. Zanzibar'da hiçbir aile hukuku kanunu yoktur ve *kadılar* Müslümanların şahsi durumlarıyla ilgili problemlerde hukuku yorumlama ve uygulama otoritesine sahiptirler.¹² Hollanda'da Müslüman azınlık bağlamında,¹³ gayrimüslim hâkimler bile bir evlilik anlaşmazlığında çözüm yolu olarak ara sıra *hul'*a başvururlar ve bunu yaparken de İslam hukuku öğretilerini hem yorumlar hem de uygularlar. Gerçekten de Van Eijk'e göre bir kadının başarılı bir şekilde medeni boşanma hakkını elde ettiği fakat dini boşamayı elde edemediği davalarda Hollandalı laik mahkeme hakimleri davada kocaları *talakı* (boşama) vermeye zorlayabilirler. Fakat durum Mısır, Fas¹⁴ ve Endonezya'da¹⁵ farklıdır. Orada din âlimleri ile yasa koyucular arasında bir ayırım vardı; din âlimleri dinî ilkeleri yorumladılar ve hâkimler de o ilkeleri uygularlar.¹⁶

¹¹ Samia Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils: Transcending the Boundaries of Community and Law* (London: Palgrave Macmillan, 2012); Anna C. Korteweg & Jennifer A. Selby, *Debating Sharia: Islam, Gender Politics, and Family Law Arbitration* (Toronto: University of Toronto Press, 2012); Sylvia Vatuk, "Divorce at the Wife's Initiative in Muslim Personal Law. What are the Options and What are Their Implications for Women's Welfare?", *Redefining Family Law in India. Essays in Honour of B. Sivaramayya*, ed. B. Sivaramayya vd. (New Delhi: Routledge, 2008).

¹² Stiles, *An Islamic Court in Context: An Ethnographic Study of Judicial Reasoning*.

¹³ Van Eijk, *Family Law in Syria: Patriarchy, Pluralism and Personal Status Laws*.

¹⁴ Sonneveld, *Khul' Divorce in Egypt: Public Debates, Judicial Practices, and Everyday Life*.

¹⁵ Van Huis, "Khul' over the longue durée: the decline of traditional fiqh-based divorce mechanisms in Indonesian legal practice".

¹⁶ Endonezya'da, dini (eyalet) mahkeme hakimleri Devlet İslam Üniversitelerinde hem [ana]yasal İslam Aile Hukuku hem de fikh (şeriat ve hukuk fakültesinde) eğitimi almaktadırlar.

Araştırmamız göstermiştir ki, dinî meselelerde otorite iddiasında bulunanlar arasında en çok tartışmaya yol açan mesele makalelerin de ittifak ettiği ikinci konu olan kocanın rızasıdır. Hindistan ve Fas’ta bir *hul’*un geçerli olabilmesi için kocanın rızası gerekiyken Zanzibar ve Mısır mahkemelerinde önemsiz görünmektedir. Endonezya’da kocanın rızası nadiren gereklidir. Stijan Van Huis teknik olarak bir *hul’* ile son bulan Endonezya boşanma sisteminde birkaç tür olduğunu göstermiştir. Tarihsel olarak kocanın rızası bazen gereklidir, bazen gerekli değildir. *Khuluk* (خلع) olarak isimlendirilen türde kadın, kocasına talak vermesine karşılık olarak tazminat öder. Geleneksel olarak kadın, *khulukta* kocasının rızası olmadan boşanamaz. Kadın tarafından başlatılan bir boşanma talebi olan *syiqaq* (شقاق) ise tipik olarak kocaya tazminat içermesinden dolayı teknik olarak *hul’* olur ve geri döndürülemezdir. Böylece *syiqaqa* dayalı *hul’* boşanması, kocanın rızasını gerektirmeyen hukuksal bir boşamaya dönüşmüştür. Şayet koca tazminatı kabulü reddederse o takdirde *syiqaq* normal bir *talakla* boşanmaya dönüşür. Almanya’da da kocanın rızası meselesi karmaşıktır. Jaraba muhafazakâr olarak isimlendirdiği bazı dini otoritelerin kocanın rızası olmayan *hul’u* yasakladıklarını ortaya koymuştur. Pragmatist olarak isimlendirdikleriyse (rızasız) *hul’a* izin vermektedirler. İlginç bir şekilde Jaraba Almanya’daki Mısırlı dini liderlerin neredeyse tamamının muhafazakâr kategoride bulunduğunu ve *hul’u* anlaşmalı olmayan bir boşama olarak yorumlamayı reddettiklerini ifade etmektedir. 2000 yılında Mısır’daki en yüksek dini otorite olan Ezher Şeyhinin, kadının *hul’* talebinin yasal ve dini açıdan muteber olabilmesi için kocasının rızasının gerekmediğini ilan etmiş olması gerçeğine rağmen bu böyledir.

Makalelerden ikisi *hul’a* ilişkin içtihat uygulamasını göstermektedir. Zanzibar’da Stiles, birlikte çalıştığı Şâfiî eğitimli kadıların (قاضی) hukuki *hul’* için kocanın rızasını gerekli görmediklerini belirtmektedir. Pratikte *kadıların* kocanın rızasını gerektiren klasik Şâfiî görüşüne bağlı kalmak yerine içtihat ettikleri görünmektedir. Dahası Stiles *kadıların hul’u* bazen evliliğin yıkılmasındaki hatasına ilişkin bir cezai önlem olarak kadına yüklediklerini ortaya koymaktadır. Bu durumlarda da *hul’da* kadının rızası ve isteği gerekmez. İşaret edildiği üzere 2000 yılında çıkan ahvâl-i şahsiyye hukukuna göre Mısır’da *hul’*, anlaşmalı olmayan ve kusura dayalı olmayan bir boşamadır. Mısırlı kadınlar kocalarının rızası olmaksızın hukuki *hul’* vasıtasıyla boşanabilirler. Sonneveld’in bu sayıdaki makalesinin gösterdiği gibi pek çok aktivist bu gelişmeyi, Mısırlı Müslüman kadınlara yasal yetkilendirme yolunda önemli bir araç vermek adına *icthadı* kullanmaya bir örnek olarak alkışlamışlardır.

Beş makale tarafından ele alınan üçüncü konu, *hul’a* ilişkin mali meselelerle ilgilidir. Klasik İslam hukukuna göre *hul’*, kadının kocasına ayrılık karşısında tazminat ödediği anlaşmalı bir boşanmadır. Bu durumda tazminat yukarıda bahsedilen sahih hadiste

de Habibe'den istendiği gibi çoğunlukla *mihrin* tamamının ya da bir kısmının iadesiyle olur. Katılımcıların (yazarların) tamamının yaptığı alan araştırması, bütün kültürlerde *hul'* uygulamasında sürekli olarak kadının kocasına boşanma karşılığında tazminat ödediğini ortaya koymaktadır. Endonezya ve Zanzibar'ın her ikisinde *hul'* için günlük konuşmada sırasıyla kullanılan Endonezyacada “*tebus cera*”, Doğu Afrikacada “*kununua talaka*” terimleri “boşanma satın almak” olarak tercüme edilebilir.¹⁷ Hem Stiles hem de Van Huis kadının kocasına tazminatını *hul'* ile boşanmanın belirleyici unsuru olarak tanımlıyorlar. Fakat biz tazminatın doğasının yerel evlilik kurallarına ve *hul'*ün yerel yorumlarına göre olağanüstü derecede değiştiğini bulduk. Sıklıkla da bu tazminat, kadına evlilik anında ödenen *mehr-i muacceli* iade etmesini gerektirir. Fakat *mihri* kuşatan yerel âdetler tazminatın miktarını ciddi derecede etkilemektedir.¹⁸ Stiles'in bu sayıya ortaya koyduğuna göre Zanzibar'ın kırsal kesimlerinde *mihrin* tamamı çoğunlukla evlilik esnasında ödenmektedir. Bu nedenle *hul'* davalarında tazminat çok yüksek olabiliyor, çünkü bir kadından genellikle *mihrin* tamamını, bazen de daha fazlasını iade etmesi beklenmektedir. Bununla birlikte evlilik kurallarının farklı olması nedeniyle *hul'*, başka bir yerde daha az maliyetli olabilir. Vatuk, Hindistan'da *hul'*ü talep eden bir kadının çoğunlukla *mehr-i müeccel*den feragat etmeyi teklif ettiğini ortaya koymuştur. Kadın ayrılmaya karar verdiğinde nadiren *mehr-i müeccel* ödenmiş olduğu için kocası bu teklifi kabul ederse herhangi bir para ödemesi söz konusu olmaz. Vatuk'un dikkat çektiği gibi *hul'* anlaşmaları diğer şekillerde daha maliyetli olabilir. Mesela bir kadının çocuklarının velayetinden vazgeçmesi gerekebilir. Sonneveld ise Mısır'da üzerinde anlaşılan *mehr-i muaccelin* genellikle cüzi bir miktardan ibaret olduğunu ve *hul'*ün kadın için nadiren maliyetli olduğunu tespit etmiştir. Benzer şekilde Van Ejik, Hollanda'da davacı kadının *hul'* için cüzi bir miktar ödemesi gerektiğini gözlemlemiştir. Endonezya'da Van Huis'e göre (şiddetli) geçimsizlik nedeniyle ayrılığa izin veren yeni hukuk reformları, hiçbir tazminat gerektirmemektedir ve bu nedenle kadınlar için *hul'*dan daha ucuz, daha kolaydır.

Yazarlarımızın ele aldığı dördüncü konu *hul'*ü algılamayla ilgili cinsiyet farklılıklarıdır. Biz bazı durumlarda erkeğin *hul'*ü mali açıdan kârlı gördüğünü ve *hul'*ü kendisinin başlattığını bulduk. Stiles, Zanzibar İslami mahkemelerinde *hul'*ü talep eden bütün davacıların sayısının son derece az olmasına rağmen kadınlardan ziyade erkeklerin *hul'*ü talep ettiğini bulmuştur. Zanzibarlı erkekler *hul'*ü potansiyel olarak kârlı görürlerken evlilik anlaşmazlığında sorumluluğun çoğunlukla bayana yüklenmesi nedeniyle

¹⁷ Van Huis, “Khul' over the longue durée: the decline of traditional fiqh-based divorce mechanisms in Indonesian legal practice”; Stiles, *An Islamic Court in Context: An Ethnographic Study of Judicial Reasoning*.

¹⁸ Sonneveld & Stiles, “Divorce and Custody: Contemporary Practices: *Khul'*”.

kadınlar onu hem maliyetli hem de lekeleyici olarak görmektedirler. Benzer şekilde Van Eijk tarafından incelenen Hollanda davasında söz konusu kadın boşanmayı istemiş; fakat ekonomik kaygılar nedeniyle *hul’u* istememiştir. Kocasını, boşanmayı başlatanın kendisi değil karısı olduğunu başkalarına açıkça belirtmek için sadece *hul’* ile boşanmayı kabul etmiştir. Vatuk da Hindistan’daki erkeklerin bazen *hul’u* kendileri için avantaj olarak gördüklerini ve eşlerini *hul’u* kabul etmeleri için manipüle edebileceklerini tespit etmiştir. Sonneveld’e göre aynı şey bazen Mısır’daki erkekler için de geçerlidir. Bir hâkimin, kocanın karısını *hul’a* zorladığını tespit etmesi durumunda kadının ödediği tazminatı geri alma hakkını garanti ettiği için Fas aile hukuku benzersizdir.¹⁹ Çağdaş hâkimler bir kadın istemese de ona *hul’* hükmü verebilirler. Van Eijk tarafından incelenen Hollanda davasında gayrimüslim hâkimler, davacı kadın istemese bile *hul’* yoluyla boşanmayı önermişlerdir. Stiles, Zanzibar’daki *kadınların* her iki taraf kabul etmese bile bazen bir evliliği *hul’* yoluyla sona erdirdiğini göstermiştir.

Bizim karşılaştırmalı yaklaşımımız *hul’* ile ilgili bir dizi geleneksel fikre meydan okuyor. Biz *hul’un* mutlaka kadın tarafından başlatılan bir boşama olmadığını, aksine bir koca tarafından talep edilebileceğini ya da hâkimler tarafından zorunlu kılınabileceğini bulduk. Biz ayrıca *hul’un* “doğru” tanımına hem azınlık ve çoğunluk Müslüman bağlamlarında hem de dinî eğitilmiş veya eğitimsiz taraflarca itiraz edildiğini ve tartışıldığını bulduk. Ve biz *hul’* davalarıyla ilgilenen hâkimlerin çoğunlukla Müslüman olmakla birlikte bazen de gayrimüslim olduğunu tespit ettik. Mukayeseli çalışmamızla bilginleri İslami boşanma konusunda daha mükemmel ve sistematik karşılaştırmalar geliştirmeye cesaretlendirmeyi ve böylece modern zamanlarda İslam hukuku çalışmalarını yeni yönere taşımalarını ümit ederiz.

Katkılar

Zanzibar’da Stiles’in gösterdiği üzere bu sayının ilk makalesinde *hul’*, hukuki boşamanın ana bir türüdür. Vurgulandığı gibi Zanzibarlı kadınlar *hul’dan* kaçınmaya çalışıyorlar, ancak *kadınlar* evlilik anlaşmazlığında bir kadının sorumlu olduğunu düşündüklerinde *hul’*, evliliği sona erdirmek için kusur temelli bir boşama olarak kullanılmaktadır. Aynı zamanda *kadınlar* da *hul’un*, kocası dirense bile bir kadının boşanmaktan

¹⁹ Erkeklerin *hul’a* olumlu bakışının örnekleri modern zamanlara özgü değildir: Osmanlı döneminde hâkimler kadınların *hul’* taleplerinin baskı altında mı yoksa kendi tercihleriyle mi olup olmadığını araştırmaktaydı (Tucker, yayınlanmamış çalışma). Merfînler hâkimiyetindeki Fas’ta (XII. yüzyılın ortasından XV. yüzyılın ortasına kadar) *hul’* aracılığıyla boşanan kadınlar *hul’da* vazgeçtikleri mihrin (genellikle *mehr-i müeccel*) bir kısmını yeniden almak amacıyla geriye dönük zararların nedenlerini kanıtlamaya çalışmışlardır. Rosemary Admiral, *Women and Islamic Law in Marinid Morocco* (ABD: University of Illinois Urbana-Champaign, Doktora Tezi, 2016), 127-128.

kendisini kurtarmak için kullanabileceği bir hak olduğunu vurgulamaktadırlar. Zanzibar'da *hul'*ün yasal bir araç olarak normal kullanımı bu bölgede *kadınların hul'*da gerekli bir şart olarak kocanın rızasını dikkate almadıklarını gösterir. Gerçekten de *hul'* ile sonuçlanan mahkeme kararlarının çoğunda ne kadın ne de koca *hul'*ü talep etmiştir. Zanzibar'daki yasal uygulama birçok yönden Van Huis'in (bu sayıda) düzenlemeden önce Endonezya'da anlattığına benzer.

Van Eijk, Hollanda'da *hul'*ün medeni mahkeme hâkimleri tarafından kullanımını incelemektedir. O, laik bir mahkemede boşanmış olsa bile kadının dini bir evliliği bitiremediği bir durumda *hul'*ü “evlilik esareti” bağlamında değerlendirmektedir. Van Eijk'e göre Hollanda'daki Müslüman kadınlar için sahih bir İslami boşama elde etmek, özellikle Hollanda Müslüman topluluğunda dini bir boşamayı neyin oluşturduğuna dair bir uzlaşma olmadığında zor olabilir. O, Hollandalı medeni bir mahkeme hâkiminin bir kadına *hul'* ile boşanmasını düzenlemeye yardım ettiği bir davayı incelemektedir. Söz konusu davada kadının kocası dini boşamaya katılmamış ve kadın haksız fiil iddiasıyla dava açmıştı. Hâkimler boşanmayı isteyen kocası değil davacı olduğunu düşündükleri için *hul'* önermişlerdir. Bu davada, medeni bir hakimin İslami kaynakları anlayışı, medeni haksız fiil sonucunda anlaşmalı *hul'* emreden bir mahkeme kararıyla sonuçlanmıştır.

Van Huis, yirminci yüzyılın sonlarından günümüze kadar Endonezya'da fıkıh temelli boşanmanın azalmasını izini takip etmektedir. Önceden *hul'* yaygın olarak kullanılıyordu ve Van Huis Endonezya yasal prosedüründe *hul'* ile sonuçlanan çeşitli boşanma uygulamalarını tespit etmektedir. O böylece pek çok tezahürleriyle *hul'*ün belli bölgeler içerisinde farklı kullanım şekillerine dikkatimizi çekmektedir. Modern devlet tarafından boşanmaya dair yapılan hususi kanuni düzenlemeler bu boşanma şekillerinin azalmasına neden olmuştur. 1974 Evlilik Yasası, Endonezyalı kadınların boşanma seçeneklerini genişletmiş ve bugün mahkemede boşanmaların çoğu geçimsizlik nedeniyle gerçekleşmektedir. Van Huis, geçimsizlik yüzünden boşanmaların geri döndürülemez ve kadın tarafından başlatılabilmesinden dolayı bu tür boşanma şeklinin hem *şikak* hem de *hul'*da temellerinin olması nedeniyle İslami unsurları koruduğunu iddia etmektedir. Van Huis, Endonezya boşanma uygulamasındaki yaygın durumun, Endonezya İslami hukuk uygulamasının tarihsel olarak özelliği olan kadın tarafından başlatılan boşanmaya karşı bir hoşgörü yansıttığını ileri sürmektedir.

Van Eijk gibi Jaraba da *hul'*ü, Avrupa'da Müslüman bir azınlık bağlamında değerlendirmektedir. Jaraba, Almanya'da dini otoriteler tarafından evlendirilen ancak resmî nikâhı olmayan Müslüman kadınların *hul'* taleplerini incelemektedir. Kadınlar boşanmak istediklerinde dinî kanaat önderlerine başvurumaktadırlar. Jaraba dinî önderleri,

onların *hul'* hakkındaki görüşlerine göre muhafazakârlar ve pragmatistler olarak ikiye ayırmaktadır. Onun etnografik araştırması Mısır, Ürdün ve Cezayir gibi Müslümanların çoğunlukta olduğu pek çok ülkede anlaşmalı olmayan *hul'*a izin veren yasaların yürürlükte olması gerçeğine rağmen muhafazakârların, kadınının başlattığı anlaşmalı olmayan bir boşama olarak *hul'*u kullanmayı reddettiklerini göstermektedir. Ancak pragmatistler Müslüman azınlık hukuku temelli anlaşmalı olmayan *hul'*u onaylamaya istekli dirler.

Vatuk, Hindistan'ın Haydarâbâd şehrinde Müslümanların, teknik olarak -her zaman olmasa da- bir kadın tarafından başlatılan resmî hukuk sistemi dışında bir boşama şekli olan *hul'*u nasıl yorumladıklarını ve uyguladıklarını incelemektedir. Bir kadın kocasına boşanma için tazminat ödemeyi teklif eder ve eğer kocası kabul ederse, tazminatı kabul ederek ve *talak* vererek *hul'*u yürürlüğe koyar. Vatuk teorik olarak, bir kocanın *talak* vermesinin bir kadının evliliğinden 'kendisini kurtarmasını' kolaylaştırdığını iddia etmektedir. Bununla birlikte pratikte koca, *hul'*a direnç gösterebileceği ya da *hul'*u kendi hedefleri için manipüle edebileceğinden bu tür bir boşanmanın gerçekleşmesi görüldüğünden daha karmaşıktır. Böyle olmasına karşılık Vatuk, Müslüman kadınlara yasal boşanma hakkı veren 1939 Müslüman Evliliklerinin Feshi Yasası (DMMA) uyarınca resmî mahkemelerdekenden çok daha fazla boşanmanın *hul'* vasıtasıyla mahkeme dışı olarak karara bağlandığını bulmuştur. Mahkeme dışı şekilde *hul'* gerçekleştirmek çok da kolay değildir, ancak bir kadın için mahkemede açacağı davada getirmek zorunda olacağı kanıtların aksine burada kanıt sunma ihtiyacı olmaması avantajına sahiptir.

Bu sayının son makalesinde Sonneveld, Mısır (2000) ve Fas'ta (2004) son zamanlardaki boşanma reformlarını karşılaştırmaktadır. İslam Yargılama Hukuku araştırmalarının çoğu yasal reformun kadınlar üzerindeki etkisine yoğunlaşmışken Sonneveld, dinî temelli hukuk reformunda erkeklerin durumuna da aynı ilgiyi göstermemiz gerektiğini iddia etmektedir. Mısır'da *hul'* aracılığıyla anlaşmalı olmayan ve kusura dayalı olmayan boşama yolu sadece kadınlar için mümkündür. Bununla birlikte Fas'ta anlaşmalı olmayan ve kusura dayalı olmayan boşamanın başka bir çeşidi olan *shiqâq*, hem erkekler hem de kadınlar için mümkündür ve erkekler onu neredeyse kadınlar kadar sık kullanırlar. Yasal analiz ve antropolojik saha çalışmasına dayanarak Sonneveld, öncelikle Mısır ve Fas'taki kadın ve erkeklerin boşanmada hak ve yükümlülükleri nasıl kullandıklarını açıklamaktadır. Daha sonra o, iki ülkede de boşanmayı gerçekleştirmeye çalışan kadın ve erkeklerin metot farklılıklarını incelemektedir. Sonneveld hem erkekler hem de kadınların anlaşmalı olmayan ve kusura dayalı olmayan boşamayı tercih ettiklerinde *talak* ve *tatlik* (kadın tarafından başlatılan kusur temelli boşama) gibi son derece cinsiyete bağlı boşanma şekillerinin popülerliklerini hızlıca kaybettiği sonucuna varmıştır.

Kaynakça

- Admiral, Rosemary. *Women and Islamic Law in Marinid Morocco*. ABD: University of Illinois Urbana-Champaign, Doktora Tezi, 2016.
- Akbar Warraich, Sohail & Balchin, Cassandra. “Confusion Worse Confounded: A Critique of Divorce Law and Legal Practice in Pakistan”. *Shaping Women’s Lives: Laws, Practices and Strategies in Pakistan*. ed. Farida Shaheed vd.. 181-225. Lahore: Shirkat Gah, 1998.
- Al-Bukhari, Abu ‘Abd Allah. *Kitab al-Jami‘ al-Sahih*. ed. Ludolf M. Krehl. Vol. 3. Leiden: Brill, 1868.
- Al-Sharmani, Mulki. *Gender Justice and Legal Reform in Egypt: Negotiating Muslim Family Law*. Cairo: American University in Cairo Press, 2017.
- Bano, Samia. *Muslim Women and Shari‘ah Councils: Transcending the Boundaries of Community and Law*. London: Palgrave Macmillan, 2012.
- Carlisle, Jessica. “The Best of Times, the Worst of Times: State-Salaried, Female Legal Professionals and Foreign Policy in Post-Qadhafi Libya”. *Women Judges in the Muslim World: A Comparative Study of Discourse and Practice*. ed. Nadia Sonneveld & Monika Lindbekk. 259-283. Leiden: Brill, 2017.
- Carroll, Lucy. “Qur’an 229: A Charter Granted to the Wife? Judicial *Khul‘* in Pakistan.” *Islamic Law and Society* 3/1 (1996), 91-126. <https://www.jstor.org/stable/3399183>
- Dahlgren, Susanne. *Contesting Realities: The Public Sphere and Morality in Southern Yemen*. Syracuse: Syracuse University Press, 2010.
- Fakhry, Majid. *An Interpretation of the Qur’an. English Translation of the Meanings. A Bilingual Edition*. New York: New York University Press, 2000.
- Holden, Livia. “Divorce at the Woman’s Initiative in India, in Pakistan, and in the Diasporas.” *Interpreting Divorce Laws in Islam*. ed. Rubya Mehdi vd.. 131-54. Copenhagen: DJOF Publishing, 2012.
- Korteweg, Anna C. & Selby, Jennifer A. *Debating Sharia: Islam, Gender Politics, and Family Law Arbitration*. Toronto: University of Toronto Press, 2012.
- Lau, Martin. “Pakistan”. *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law* 12 (2005- 2006), 443-472. <https://doi.org/10.1163/22112987-91000150>
- Lindbekk, Monika. “The Enforcement of Personal Status Law by Egyptian Courts”. *Adjudicating Family Law in Muslim Courts*. ed. Elisi Guinchi. 87-105. London: Routledge, 2013. https://www.researchgate.net/publication/312027348_The_Enforcement_of_Personal_Status_Law_by_Egyptian_Courts
- Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press, 1996.

- Powers, David S. “Women and Courts in the Maghrib, 1100-1500”. *Dispensing Justice in Muslim Courts: Qadis and their Courts*. ed. M. Khalid Masud vd.. 383-410. Leiden: Brill, 2006.
- Powers, David S. “Women and Divorce in the Islamic West: Three Cases”. *Hawwa* 1/1, 29-45, 2003. https://www.researchgate.net/publication/233494462_Women_and_Divorce_in_the_Islamic_West_Three_Cases
- Sonbol El Azhary, Amira. *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
- Sonneveld, Nadia & Stiles, Erin E. “Divorce and Custody: Contemporary Practices: *Khul’*”. *The Encyclopedia of Women in Islamic Cultures*. ed. Suad Joseph. Leiden: Brill, 2016.
- Sonneveld, Nadia. *Khul’ Divorce in Egypt: Public Debates, Judicial Practices, and Everyday Life*. Cairo: American University in Cairo Press, 2012.
- Stiles, Erin E. *An Islamic Court in Context: An Ethnographic Study of Judicial Reasoning*. New York: Palgrave Macmillan. 2009.
- Tucker, Judith E. “Tracking the Woman’s Divorce: *Khul’* in Historical Context”. 2003. Yazar tarafından sağlanan yayınlanmamış çalışma.
- Tucker, Judith E. *In the house of the law. Gender and Islamic law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley: University of California Press. 1998.
- Tucker, Judith E. *Women, Family, and Gender in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Van Eijk, Esther. *Family Law in Syria: Patriarchy, Pluralism and Personal Status Laws*. London: I.B. Tauris, 2016.
- [Van Huis, S. C. “Khul’ over the longue durée: the decline of traditional fiqh-based divorce mechanisms in Indonesian legal practice”, *Islamic Law and Society* 26(1-2), 58-92, 2019.]
- Vatuk, Sylvia. “Divorce at the Wife’s Initiative in Muslim Personal Law. What are the Options and What are Their Implications for Women’s Welfare?”. *Redefining Family Law in India. Essays in Honour of B. Sivaramayya*. ed. B. Sivaramayya vd.. 200-35. New Delhi: Routledge, 2008.
- Voorhoeve, Maaïke. *Gender and Divorce Law in North-Africa: Sharia, Custom and the Personal Status Code in Tunisia*. London: I.B. Tauris, 2014.
- Welchman, Lynn. *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*. Amsterdam: ISIM/Amsterdam University Press, 2007.
- Zantout, Mida R. “*Khul’*: Between Past and Present”. *New York Law School Research Paper Series: Islamic Law and Law of the Muslim World*. 08-14. 2006.

Zilfi, Madeline. “We Don't Get Along!: Women and *Hul* Divorce in the Eighteenth Century”. *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*. ed. Madeline Zilfi. 264-96. Leiden: Brill, 1997.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur./It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler./The authors declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler./The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: RA (%60), HA (%40), Veri toplanması/Data collection: RA (%60), HA (%40), Veri Analizi/Data Analysis RA (%55), HA (%45), Makalenin Yazımı/Writing up: RA (%55), HA (%45), Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: RA (%55), HA (%45).

Ahmed El Shamsy, The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 253 Sayfa, ISBN: 9781107546073

Ömer YILMAZ

Değerlendiren/Reviewer

Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Assoc. Prof. Dr., Namık Kemal University Faculty of Divinity
Tekirdağ/TÜRKİYE
omeryilmaz@nku.edu.tr | orcid.org/0000-0001-9576-1344

Öz

Ahmed El Shamsy tarafından kaleme alınmış olan kitap; Şâfîlîğin ortaya çıkış serüvenini, mezhepleşmesini ve Şâfîlîler dışındaki gruplara olan etkilerini incelemektedir. İslami ilimlerin ortaya çıkışı, sözlü geleneğin yazılı geleneğe aktarılma süreci ve İslam hukuku; yazarın üzerinde çalıştığı temel alanlardır. Halen Chicago Üniversitesinde dersler vermekte olan yazarın şu isimle yayımlanmış bir kitabı daha vardır: “Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition”. Yazara göre İmam Şâfîî'nin (ö. 204/820) ortaya koyduğu metodolojik yaklaşım, Kuran ve sünnet vahyinin birer kanun metni gibi algılanmalarına ve yorumlanmalarına giden yolu açmıştır. Bu sürecin incelenmesi, Şâfîî fikhının klasik şeklini nasıl aldığı sorusuna da cevap teşkil etmektedir. Bu yazıda Ahmed El Shamsy'nin söz konusu eseri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam Hukuk Tarihi, Kitap İncelemesi, El Shamsy.

Ahmed El Shamsy, The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 253 Pages, ISBN: 9781107546073

Abstract

The book written by Ahmed Al Shamsy examines the adventure of the emergence of Shafi'iism, its transformation into a school of Islamic law, and its effects on groups other than Shafi'i. The emergence of Islamic sciences, the process of transferring oral tradition to written tradition and Islamic law are the main areas on which the author works. The author, who is currently teaching at the University of Chicago, has another

book published with the following title: “Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition”. According to the author, the methodological approach introduced by Imam Shafi’i (d. 204/820) paved the way for the perception and interpretation of the Qur’an and the Sunnah revelation as a text of law. Studying this process also constitutes an answer to the question of how Shafi’i fiqh acquired its classical form. In this article, Ahmed Al Shamsy’s book will be examined.

Keywords: Islamic Law, The History of Islamic Law, Book Review, Al Shamsy.

Ahmed El Shamsy tarafından telif edilen eser, dört büyük sünnî fıkh mezhebin-den birisi olan Şâfiîliğin ortaya çıkış sürecini mercek altına almaktadır. Yazara göre İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) ilk usûl eseri olan Risâle’de ortaya koyduğu yaklaşım, Kuran’ın ve sünnetin kanun metni gibi değerlendirilmelerine kapı aralamıştır. Bu olayın anahtarı yaşanmış dînî pratiğin Kuran ve hadis gibi yazılı kaynaklara transferinde ya da Kuran ve sünnet vahyinin birer kanun metni gibi algılanması sürecindedir. Bu süreçten önce Kuran ve hadis, hammadde gibi görülüp toplumsal deneyim ve bilimsel değerlendirme süzgecinden geçiriliyor iken bu sürecin akabinde Kuran ve hadis, normatifliğin kaynağı olarak kutsanan metinler halini almıştır (s. 4).

Hz. Osman’ın (ö. 35/656) öldürülmesiyle başlayan toplumdaki ilk bölünmeler, yazara göre bu sürecin tetikleyicileri arasındadır. Zira Hz. Osman’ın öldürülmesiyle meydana gelen olaylar zinciri, toplumsal anlaşmazlığa bağlı istikrarsızlığa çözüm getirmeye çalışan yoruma dayalı bir projeye yol açmıştır. Mesela Kuran üzerindeki her türlü tartışmayı dışlayan literalist bir akım olarak hâricîlik, bu projenin ürünlerindedir (s. 5).

Hicrî ikinci yüzyıla gelindiğinde ise toplumsal krizin nedenleri de sonuçları da ilk yüzyılda karşılaşılandan farklı olmuştur. Bu krizin nedenleri arasında fetihler, genişleyen coğrafya, İslam’a girişler, yeni müslüman alt kültürler, yeni ittifaklar, kabile bağı ve etnik homojenliğin sona ermesi vardır. Bu sosyal ve kültürel çalkantı, Müslüman toplumun taklitçi normatif geleneğinin gerçekliğine olan güveni kökünden sarsmıştır. Ortaya çıkan endişeler ve belirsizlikler, Mâlikîlerin öncelediği toplumsal pratik yolunun kırılmasını ve belirsizliğini artırmıştır. Bu, vahiyin otantik mesajına erişmenin bir yolu olan dînî otoritenin yeni temellerinin aranmasına yol açmıştır. Kanonizasyon, vahyi, daha sonra sistematik incelemelere tabi tutulabilecek sabit bir metinsel kaynak kategorisi -kanun- içinde kutsallaştırarak bu ikileme bir çözüm sunmuştur (s. 5). Bu sürecin başlamasında İmam Şâfiî’nin etkisi büyüktür. Bu konudaki ikinci adım, Şâfiî’nin yaklaşımının ulema tarafından makbul addedilmesidir.

Yazara göre İmam Şâfiî, radikal bireyselciliği somutlaştırarak eski cemaatçi modele zıt bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu yaklaşımın özünü, vahyi yorumlayan fakih ile vahiy arasında bir aracı kabul edilmemesi teşkil etmektedir.

Yazara göre amelî ehli'l-medine, yaşayan uygulama ve nesilden nesile aktarılan mirastır. İmam Mâlik (ö. 179/795) ve öğrencisi İbnü'l-Mâcişûn (ö. 212/827), bunu yazılı geleneğe aktaranlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu alimlerin ortaya koydukları mesainin önemi, işitsel geleneğin otoriter hale gelmesinde yatar. Bu gelişme, en azından kısmen, Irak'taki halifelüğün kalbi ile ilişkilendirilen ancak dönüştürücü varlığı Medine'de de hissedilmeye başlayan yeni bir hukuki muhakeme türünün ortaya çıkmasıyla tetiklenmiştir. Bir başka deyişle yazar, Medine geleneğinin yazılı hale getirilmesini tetikleyen Irak'taki rey ekolünün faaliyetleri olduğunu ifade eder (s. 21).

Yazar, rey yönteminin Irak'ta ortaya çıkışı ile Irak'ın sosyal yapısı arasında da bağlantı kurar. Buna göre Peygamber'in ölümünden sonraki yüzyıldan itibaren Irak; ekonomik refah, siyasi hizipçilik, teolojik ayrılıklar ve entelektüel spekülasyonların yuvası haline gelmişti. Hâricî, Mutezilî ve Şîî teolojilerinin çeşitli kolları esas olarak Irak'ta şekillendi ve Basra ve Kûfe, Arap grameri, sözlük bilimi ve ilgili alanların beşiği oldu. Abbasi devrimiyle birlikte, siyasi gücün merkezi de Irak'a döndü ve bu, müreffeh Bağdat kentinin kurulmasına ve Irak'taki ilmi faaliyetler için geniş bir himayeye yol açtı. Abbasi yönetiminin ilk yıllarında, Basra'da Osman el-Bettî (ö. 143/760) ve Kufe'de Ebu Hanife (ö. 150/767) başta olmak üzere birçok fakih, etkili çevreler oluşturmuşlardır. Onların yürüttükleri hukuki muhakemenin çağdaşları tarafından bir devrim niteliğinde görüldüğü muhakkaktır (s. 26). İlim camiasını taraftarlar ve muhalifler olarak ikiye bölecek olan bu yeni yaklaşım, rey olarak ifade edilmiştir. Bu yöntem, doğası gereği, tartışmalı kaynakların, özellikle de sahihliği veya anlamı evrensel olarak kabul edilmeyen hadislerin normatif imalarını ortadan kaldırma eğilimindedir. Hanefilerin Kuran'a, sünnete ve el-harac bi'd-daman gibi ilkelere aykırı olduğu gerekçesiyle musarrat hadisi ile amel etmemiş olmaları bunun en önemli örneğidir (s. 41).

Rey yoluyla üretilen görüşlerin çokluğu ve bunun neden olduğu belirsizlikler Abbasi bürokrasisi içinde tedirginliğe neden olmuştur. İbnü'l-Mukaffa (ö. 142/759) halife Mansur'a (ö. 158/775) yazdığı ünlü mektubunda, mahkemelerdeki yaygın tutarsızlıklardan şikayet etmiştir (s. 32). Bu tavsiye ile halife Mansur'un İmam Malik'e bildirdiği rivâyet edilen Muvatta'nın kanunlaştırılması yönündeki talep arasında doğrudan bir nedensellik ilişkisi görmek cezbedicidir (s. 33). Muvatta'nın tartışmasız en önemli özelliği sabitliğidir. Bu, Ebu Hanife'nin çevresindeki hukuk tartışmalarının yalnızca en son sonuçlarını kaydeden öğrencilerinin akıcı notlarıyla keskin bir tezat

oluşturur (s. 38). Bu uygulama Muvatta'nın tamamında Peygamber'in (Ömer ve oğlu Abdullah gibi) önde gelen sahabe ve onların halefleri (Said b. el-Müseyyeb gibi) eylem ve sözlerinde ortaya çıksa da gelenek her zaman daha büyüktür ve her zaman bu kişilerle ilgili herhangi bir rivayetten daha önemlidir. Aslında, geçmiş eylemler ve ifadeler hakkındaki haberlere normatiflik kazandıran gelenektir. Malik'e göre normatiflik ve özgünlük aynı şey değildir: Bir haber sahih olabilir ancak haberin tarif edilen uygulamayı taklit etme zorunluluğu getirip getirmediğini bize bildiren gelenektir. Medine halkının geleneği veya uygulaması (amelü ehli'l-Medine), nakledilen haberlerin basit anlamsal değerinin toplumsal değerlere ve uygulamalara çevrilmesi gerektiğini gösteren pragmatik bağlam olarak işlev görür (s. 38).

Yazar, ikinci bölümü hadis ve icma tartışmalarına ayırır. İlk eserlerde Hanefiler Kûfe geleneğine yaslandıklarını, Mâlikîler ise Medine geleneğine yaslandıklarını ispatlamaya çalışmışlardır (s. 47). Buna mukabil İmam Şafii, Hanefilerin Hz. Ali'den gelen rivayetleri de kabul etmediklerini söylemek suretiyle Hanefilerin Kufe geleneğine yaslandıkları iddiasını çürütmeye çalışmıştır (s. 48). Yazar, İmam Şâfiî'nin münazaralardaki stratejisini de tespit eder. Buna göre İmam Şâfiî, Hanefilerle karşılaşmasında haberi vahidleri kullanırken Medine ameline sözde de olsa bağlılık göstermiştir. Ama İbn Uleyye (ö. 193/809) ve İmam Mâlik'e eleştirisinde Medine amelini tümüyle terk etmiştir ve Mısır'a gittikten sonra İmam Mâlik'in Medine ameli deliline eleştiri getirmeye başlamıştır (s. 64).

Kitapta üçüncü bölüm, vahyin anlaşılma sürecine ayrılmıştır. Bu sürece ilişkin İmam Şâfiî'nin yaklaşımı ve bu yaklaşımın Hanefî ve Mâlikî görüşlerle farklılık noktaları üzerinde durulmaktadır. Yazara göre İmam Mâlik ile İmam Şâfiî arasında vahyin anlaşılması konusundaki temel fark, Medine ehlinin anlayışına yüklenen değerdir. İmam Mâlik'e göre vahye ilişkin olarak Medine ehlinin anlayışı esas alınmalıdır. İmam Şâfiî'ye göre ise böyle bir gereklilik yoktur. Çünkü vahiy açık bir Arapça ile nazil olmuştur vahyin anlaşılması, başta vahyin kendisinin dil yoluyla açıklanmasına matuftur (s. 71). Dolayısıyla Kuran, sünnet ve sebebi vürud; vahyin anlaşılmasında üçlü sacayağını oluşturur (s. 79).

Yazar dördüncü bölümde yerleşik Arap aristokrasisinin azalan sosyal ve politik servetlerine, hem siyasette hem de ilim dünyasında Arap olmayan Müslümanların artan varlığına ve giderek daha güçlü ve hırslı bir şekilde merkezileşen Abbasi devletinin etkisine odaklanmaktadır. Yazara göre ikinci/sekizinci yüzyıl Mısır'ını (ve daha genel olarak Müslüman dünyasını) etkileyen toplumsal altüst oluşlar, Şâfiî'nin cemaat

uygulamasını terk etmesine ve vahyi kanun metni gibi değerlendirmesine zemin hazırlamıştır.

Beşinci bölümde Şâfiîliğin yükselişi, Tolunoğullarının siyasi desteğine bağlı olarak açıklanır. Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Şâfiîliğin “altın çağı”, merkez camide Şâfiî öğretisine yönelik uzun süreli yasağın kaldırılmasıyla başlamıştır. Şâfiîlik altın çağını Tolunoğulları döneminde yaşamıştır. Şâfiîler bu dönemde devlet desteği görmüşlerdir. Bu dönemin sona ermesiyle Şâfiîlerin Tolunoğullarından gördükleri destek de sona ermiştir. Ancak Tolunoğulları döneminde İslam coğrafyasının dört bir yanına yayılmış olan Şâfiî ulema gittikleri yerlerde mezhebin yayılmasına hizmet etmişlerdir (s. 143). Mihne sürecinden de kazançlı çıkan Şâfiîler, Eyyûbîler ve Memlûk-lüler dönemlerinde altın çağlarını yaşamaya devam ettiler (s. 144). İmam Şâfiî tarafından yazılan eserlerin bu dönemlerde yaygınlığı artmıştır. Altıncı bölüm, bu eserlerin değerlendirmesine ayrılmıştır (s. 147-166).

Yedinci bölümde yazar, Şâfiîliğin bir mezhep olarak kurumsallaşmasını inceler. Hicrî üçüncü yüzyılın başlarını mezhepleşmenin başlangıcı olarak tespit eder. Zira bu zaman diliminde "Şâfiî ashâbı" tabirinin kullanılması, Şâfiî öğrencilerinin müstakil bir grup haline geldiğini göstermektedir. Ona göre bu grup, Mekkî ya da İrâkî gibi coğrâfî bir ekolleşmeyi veya ashâbü'l-hadis ve ashâbü'r-re'y gibi teorik bir eğilimi yansıtmıyordu (s. 169).

Yazar için mezhepleşmenin başlangıç noktasını İmam Şâfiî'nin yazdığı metinlere ve verdiği fetvalara bağlılık oluşturmaktadır (s. 172). Ancak bu, bir mezhebin teşekkülü için yeterli değildir. Şâfiî mezhebinin kurumsallaşmasını sağlayan, İmam Şâfiî'nin öğrencileri olmuştur. Büveytî (ö. 231/846) ve Müzenî (ö. 264/878) başta olmak üzere öğrencilerin faaliyetleri mezhebin otorite ve kimlik kazanmasını sağlamıştır. Öğrencileri, İmam Şâfiî'nin metinlerini yorumlanmasına dayalı ikincil bir literatür oluşturarak Şâfiî paradigmanın oluşumuna zemin hazırlamışlardır (s. 167). Şâfiî'nin görüşlerini şerh etme, ona atfedilen görüşler arasında tercihte bulunma, tahric yoluyla onun görüşlerinin alanını genişletme ve kavli cedidi savunma; öğrencilerin yorum yöntemlerinden bazılarıdır (s. 177-179). Bunlar, bir okul doktrininin başlamasında etkili olmuştur (s. 181). Son olarak Şâfiî mezhebinin yaygınlığını artıran faktörlerden birisi de taklid olmuştur (s. 185-189). Yazar, son bölümü, İmam Şâfiî'nin Şâfiî mezhebi dışındaki gruplara, ekollere ve mezheplere etkisine ayırmıştır.

Kaynakça

El Shamsy, Ahmed. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

**Wael B. Hallaq, İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış:
Fıkıh Usulü Araştırmaları, der. Necmettin Kızılkaya,
İstanbul: Pınar Yayınları, 2020, 216 Sayfa, ISBN: 9789753525343**

Sümeyye İÇÖZ

Değerlendiren/Reviewer

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku
Anabilim Dalı

Graduate Student, Selçuk University Faculty of Islamic Sciences Department of Islamic
Law, Konya/TÜRKİYE

sehra2254@gmail.com | orcid.org/0000-0002-5160-3253

Öz

İslâm hukuku alanında çalışmalarıyla tanınan ve hâlihazırda Columbia Üniversitesinde profesör olarak görev yapan Wael B. Hallaq'ın altı makalesinin tercümesi İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış adıyla 2020 yılında derlenmiştir. Uzun zamandan beri uzmanlık alanında verdiği yoğun ürünlerle dikkatleri üzerine çeken Hallaq, eserleri ve düşünceleri hesaba katılmadan İslâm hukuku alanında uluslararası düzeyde araştırma yapılabilmesi pek mümkün olmayacak şahsiyetlerden biri haline gelmiştir. Wael B. Hallaq'ın çalışmalarının çoğu fıkıh usulü alanındadır ve söz konusu derlemenin önsözünde belirttiği üzere yazılarında Oryantalist önyargıları ve hataları düzeltmeyi amaçlamıştır. Bu çalışmaları kaleme almaya başladığı sıralarda Batıda İslâm hukuku ile ilgili ileri sürülen tezler ile karşılaşmış ve bu durum onun akademik çalışmalarında bir dönüm noktası olmuştur. Bu yazımızda Hallaq'ın makalelerinin derlenmesiyle oluşturulan “İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış” adlı eserin incelemesini yapacağız.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Kitap İncelemesi, Wael B. Hallaq, Necmettin Kızılkaya.

**Wael B. Hallaq, An Intellectual Perspective on Islamic Law, ed. Necmettin Kızılkaya,
İstanbul: Pınar Publications, 2020, 216 Pages, ISBN: 9789753525343**

Abstract

The translations of six articles of Wael B. Hallaq, who is known for his works in the field of Islamic law and is currently a professor at Columbia University, were compiled in 2020 in a book titled Intellectual Perspective on Islamic Law. Hallaq, who has drawn

attention for a long time with the intense products he has given in his field of expertise, has become one of the personalities that it is not possible to conduct research at the international level in the field of Islamic law without taking into account his works and thoughts. Most of Wael B. Hallaq's works are in the field of jurisprudence and, he aimed to correct Orientalist prejudices and errors in his writings as he stated in the foreword of the compilation. When he started to write these studies, he encountered the theses about Islamic law in the West, and this was a turning point in his academic studies. In this article, we will examine the work called Intellectual Perspective on Islamic Law which compiles Hallaq's articles.

Keywords: Islamic Law, Book Review, Wael B. Hallaq, Necmettin Kızılkaya.

Batı'daki İslâm araştırmalarının sadece İslâm hukukuna dair olanları bile küçümselemeyecek boyutlardadır. Ayrıca bu birikimin giderek muazzam bir artış gösterdiği düşünüldüğünde bu yapıyı özümsemenin zorluğu daha da belirginlik kazanır. Bu yapının bir parçası veya bir düşünürün bu yapı içindeki yeri, bütün ile olan ilişkisi göz ardı edildiğinde hakıyla kavranıp değerlendirilemeyeceğine göre şu veya bu konuyu ya da şahsı araştırmak isteyen kişi bir yandan somut mesele etrafında üretilmiş literatürü dikkate almak, öte yandan tartışma ortamına nüfuz etmek durumundadır. Bu yazıda söz konusu yazar 1980'lerin başında ortaya koyduğu çalışmalar ile İslâm Hukukuna önemli katkıları bulunan Wael B. Hallaq'tır. Makalelerinin altı tanesi "İSLÂM HUKUKUNA ENTELEKTÜEL BAKIŞ" ismiyle Necmettin Kızılkaya tarafından derlenmiştir. Uzun zamandan beri uzmanlık alanında verdiği yoğun ürünlerle dikkatleri üzerine çeken Hallaq, eserleri ve düşünceleri hesaba katılmadan İslâm hukuku alanında uluslararası düzeyde araştırma yapılabilmesi pek mümkün olmayacak şahsiyetlerden biri haline gelmiştir.

Wael B. Hallaq'ın çalışmalarının çoğu fıkıh usulü alanındadır ve söz konusu derlemenin önsözünde belirttiği üzere yazılarında Oryantalist önyargıları ve hataları düzeltmeyi amaçlamıştır. Bu çalışmaları kaleme almaya başladığı sıralarda Batıda İslâm hukuku ile ilgili ileri sürülen tezler ile karşılaşmış ve bu durum onun akademik çalışmalarında bir dönüm noktası olmuştur. Özellikle Joseph Schacht'ın İslâm hukuku ile ilgili görüşleri Batı akademisinde önemli tesirler oluşturmuş ve Oryantalist söylem bir bütün olarak onun teorileri üzerine inşa edilmeye başlanmıştır. Hallaq bu duruma sessiz kalmayarak onun görüşleri üzerinden Oryantalist İslâm hukuku algısına yönelik önemli yazılar kaleme almaya başlamıştır.¹

¹ Wael B. Hallaq, *İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış, Fıkıh Usulü Araştırmaları*, der. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020), 12.

Wael B. Hallaq'ın eserleri 1990'lı yıllarda Türkçe'ye tercüme edilmeye başlanmış ve makalelerinin genel konusu içtihat kavramı üzerine olmuştur. İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış eserinin ilk makalesi "İçtihat Kapısı Kapandı Mı?"dır. Bu makalede teoride ve pratikte içtihadî faaliyetlerin kesintisiz devam ettiği, tüm devirlerde müçtehitlerin bulunduğu ve bunu kanıtlayan karinelerin olduğu açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Modern dönem İslâm hukuku araştırmalarının en hararetli konularından biridir. Bu konu Oryantalist literatürde bilhassa Joseph Schacht tarafından tartışılmış ve hicri 3. yüzyılın sonu ile 4. yüzyılın başından itibaren içtihat kapısının kapalı olduğunu iddia etmiştir. Schacht'tan sonra gelen birçok Oryantalist ve Müslüman hukuk tarihçisi de bu görüşü kabul etmiştir. Wael B. Hallaq bu çalışmada temel fıkıh metinlerini sistematik ve kronolojik bir şekilde incelemekte ve içtihat tarihi hakkındaki bu görüşlerin tamamen asılsız ve yanlış olduğunu ortaya koymaktadır.²

Hallaq'ın araştırmalarına bakıldığında hicri ilk beş asır boyunca içtihat kapısının kapanması ve müçtehitlerin neslinin tükenmesi tartışması görülmektedir. İlk hâliyle, 6./12. Yüzyılın başında başlamış ve takip eden yüzyıllar boyunca, fakihler arasındaki fıkıh terminolojisindeki anlam karmaşası içtihat kapısının kapandığı üzerine fikir birliği olmasını engellemiştir. Buna ilaveten üç ana etken sayesinde fikir birliği engellenmiştir: Birincisi ve en önemlisi, meşhur müçtehitlerin 10./16. yüzyıla kadar mütemadiyen var olmasıdır. Bu dönemden sonra müçtehitlerin sayısı sert bir biçimde düşse de, içtihat çağrısı modern dönem öncesi ıslahatçılar tarafından kuvvetli bir şekilde yeniden başlatılmıştır. İkincisi, Müslümanların her yüzyılın başında bir müceddit seçme uygulamasıdır. Bu uygulama bütün fakih topluluğunun tam desteğini almamış olsa da, en azından her yüzyılda bir müçtehidin var olduğunu göstermiştir. Üçüncüsü, etkili Şâfiî fakihler tarafından desteklenen Hanbeli mezhebinin muhalefeti, onların desteğiyle yalnızca, müçtehitlerin her zaman var olduğu şeklindeki Hanbeli iddiasının ağırlığını artırmamış aynı zamanda Hanefiler ve Malikilerin yer aldığı ittifakı da zayıflatmıştır.³ Yazar bu gibi birçok delil sunarak, her çağdan âlimin eserlerine ve görüşlerine dair örnekler sunarak içtihat kapısı kapandı gibi bahsi geçen iddiaları boşa çıkardığı görülmektedir.

Bu derlemede yer alan ikinci makale ilkinin tamamı mahiyettedir. Bu makalede yazar içtihadın sürekliliği ve müçtehitlerin varlığı konusunun neden İslâm'da ortaya çıktığı sorusuyla ilgileniyor. İçtihat kapısının kapalılığını konu edindiği "İçtihat Kapısı ve Müçtehitlerin Varlığıyla İlgili Tartışmaların Kökenleri" başlıklı makalesi Joseph Schacht'ın ilim adamları tarafından geniş ölçüde kabul edilen bir argümanını

² Hallaq, *İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış*, 13.

³ Hallaq, *İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış*, 83.

değerlendirmekte ve onu desteklemeyen bir iddia sunmaktadır. Schacht'ın bahsi geçen bu görüşü hicri 4. yüzyılın başlarında İslâm hukukçularının fikhî meseleleri detaylı olarak inceledikleri ve bunları çözüme kavuşturdukları, bu durumun, içtihat etmeye kimin ehil olup olmadığına dair sorunun ortaya çıkışının ve aynı zamanda içtihat kapısının kapanmasının ana sebebi olduğu şeklindedir.

Diğer taraftan bu makalesinde Hallağ, kelim ilminin içtihat kapısının kapanmadığını ispatlaması açısından önemli olduğunu şu ifadelerle belirtir: “Hukuki tartışmaların kökeninin, müçtehitlerin varlığı ve içtihadın sürekliliği ile ilgili olarak hukuktan çok kelimde yattığı gerçeği oldukça önemlidir. Bu bir yandan kelâmî doktrinlerin fikh usulünü ne kadar etkileyebileceğini gösterirken, diğer yandan içtihat kapısının kapatılmayacağını daha fazla kanıtıyor. İchtihat kapısının, müçtehitlerin varlığı ve yokluğu açısından tartışılması, orta çağ fûrû fikhın gerçeklerinin izolesinde ortaya çıkan sorunun teorik yapısını doğrular.”⁴

İslâm hukukunda fetva ve içtihat birbirinden ayrılmayacak iki temel kavramdır. Hallağ sözü edilen kitapta üçüncü makalesini teşkil eden “Tarihi gelişim Sürecinde Sünnî Hukuk Teorisinde İftâ ve İchtihat” ismiyle kaleme aldığı yazısında çeşitli devirlerde yaşamış alimler tarafından iftâ ve içtihatın nasıl anlaşıldığını, birbirlerinin yerine kullanılıp kullanılmadığını ve müftî ile müçtehidin taşınması gereken şartları incelemektedir. İftâ ve içtihat arasındaki yakın ilişki, ilk dönem teorisyenlerin/ usulcülerin, hukuk bilgini/uzmanı olmak için neden bir kişinin müçtehit olması gerektiği şartını ileri sürdüklerini açıklar.⁵ Hallağ makalede bu şartın kronolojik hukuki tartışmalarını ele alır.

Müftînin içtihat nitelikleri konusundaki ifadelerinde, Sünnî hukuk teorisyenleri dört düşünce dile getirmişlerdir. Birincisi 8. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar sürmüştür ki, hukuk bilginlerinin müftî vasfını elde edebilmeleri için müçtehit olmalarını gerekmektedir. Âmidî tarafından savunulan ikinci fikir, en üst düzey müçtehitlerin artık mevcut olmadığı ve bulunanların da hukuki üretkenliğinin, sadece daha önce tesis edilmiş bir metodolojinin yeni hukuki meselelere uygulanmasıyla sınırlı kaldığı müçtehitler olduğu düşünülmüştür. Üçüncüsü ise müçtehit olmadığı bir mukallidin müftî konumuna geçmesini kabul eden görüştür. Dördüncü görüş de müçtehit bulunsun ya da bulunmasın müftî-mukallidi kabul eden görüştür. İlk dönem hukukçulara göre, yalnızca tam anlamıyla müçtehit olan kişi, ifta için ehil sayılmış; Âmidî ve diğerlerine göre, bu kişi müçtehid fi'l-mezheb olmuş; ve sonraki dönem teorisyenlerin ekseriyetine göre de,

⁴ Hallağ, *İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış*, 98.

⁵ Hallağ, *İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış*, 99.

her ne kadar çoğunluğu, ilkin içtihatı şart koşmakla başlasalar da bu, asgari ihtiyacı teşkil eden taklit olmuştur.⁶ Bu makalenin sonunda fıkıh usûlünü ilgilendiren meselelerin anlaşılabilmesi için belli herhangi bir müellifin incelenmesinin yeterli olmayacağını, her aşamada aynı türden farklı müellife başvuran linguistik bir çalışmanın yapılması gerektiği belirtilmektedir.

Kitapta yer alan bir diğer makale “Bölgesel ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme” adıyla yayınlanmıştır. Mezhep ve şahıslara odaklanan ilk makalesidir. Batılı bilim adamları uzun süreden beri, ikinci yüzyıl ile üçüncü yüzyılın başlarını kapsayan dönemin hukuk tarihinin en bariz vasfının, sözde bölgesel ekoller olduğunu iddia etmektedirler. Aynı bilim adamları, sonraki dönemin hukuk ekollerinin ferdî yapıya sahip olduğuna da kani olduklarından, coğrafi bölge esasına dayalı hukuk ekollerinden ferdî hukuk ekollerine doğru bir dönüşüm gerçekleştiği yaygın olarak kabul görmektedir. Bu makalede, sözü edilen görüşler sorgulanmaya çalışılmıştır. Hallaq bu çalışmasında, coğrafi ayırım esasına dayalı hukuk ekollerinin hiçbir zaman var olmadığını, sonraki dönemin hukuk ekollerinin kişisel ekoller olarak kabul edilemeyeceğini ve gerçekleşen dönüşümün ferdî hukuk ekollerinden doktriner ekollere doğru olduğunu iddia etmektedir.

“Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye” başlıklı yazısına gelecek olunursa Hallaq, bu yazısında daha çok kelamî konularla ilgilenmektedir. İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığının apaçık olduğuna, selim yaratılış sahibi bir müminin, Tanrı'nın var olduğunu herhangi bir derin düşünceye dalmaksızın bildiğine inandı.⁷ Bu yüzden Tanrı'nın varlığını ispatlama çabasına çok girmediğini söyleyen Hallaq, İbn Teymiyye'nin fitrat kavramı üzerinde durmaktadır. Diğer eserlerinden de hareketle, fitrat kavramı üzerine kurulmuş Tanrı'nın varlığı anlayışının izlerini tespit ettikten sonra bunu kritik etmiştir. Tanrı'nın varlığını ispat etmenin yetersiz aracı olarak bütün çıkarımları reddettikten sonra, İbn Teymiyye, kişisel bir ulûhiyetin varlığı ile ilgili zorunlu bir bilgiyi zihne sunan fitrat kavramını öne sürer. Oysa onun fitrat kavramı son derece sorunsaldır, iki olanaklı yoruma elverişlidir. Bir taraftan, fitrat, doğar doğmaz insanlardaki yaratılıştan bir Tanrı hakkında bilgiyi simgeler, diğer taraftan da, o, ayetlere mahsus zorunlu duyu algısı sayesinde Tanrı'nın varlığını bilmenin bir aracını temsil eder. Bu iki çıkarımı çelişkili gözükse de Hallaq, İbn Teymiyye'nin eserlerinin sırası, sonuç olarak çıkan çelişkiyi giderme yönünde can alıcı öneme sahip olduğunu belirtir. Mesela Wael B. Hallaq deneysel metafizik düşüncesinin, ayetlere mahsus duyu algısının

⁶ Hallaq, *İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış*, 114.

⁷ Hallaq, *İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış*, 153.

Tanrı'nın var olduğu bilgisine erişme hususunda vazgeçilmez olmadığı öğretisinden sonra meydana geldiği tespit edilirse bu çelişkinin ortadan kalkacağını düşünmektedir.

İslâm hukukun kaynakları olarak kabul edilen dört ana delilin yanında bunlara bağlı olarak elde edilen başka deliller de bulunmaktadır. Bu delillerden biri de örfdür. Hanefi fakihler örf konusunda oldukça ihtiyatlı davranmış ve bu hukukun bir kaynağı olması hususunda kısıtlayıcı bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu konuda geleneği takip etmekle beraber zamanın şartlarına uygun bir teori geliştirmeye çalışan ve bir dönüm noktası kabul edilebilecek olan isim İbn Âbidîn'dir. Hallağ, İbn Âbidîn'in örfü hukuk kaynağı olarak ele alış şekline dair önemli tespitlerde bulunmaktadır.⁸

Hallağ'ın şu ifadeleri İbn Âbidîn'in örf konusunda ne derece önemli ve öğretici yazılar yazdığını da ortaya koymaktadır: “Şüphesiz örf mütemadiyen Müslüman hukukçu ve hukuk uygulayıcısına en ciddi meydan okumalardan birini sunmaktadır. İşte hukukla örfün kesişme noktasında ayrılık, çelişki, uzlaşma ve sentez sorunları ortaya çıkmaktadır. İbn Âbidîn'in örf konusundaki söylemsel detaylandırma yöntemi özellikle önemlidir. Çünkü onun yazdıklarında beliren meydan okumaların varlığı açık bir şekilde anlamlı ve yoğundur. Ve köklü sosyal, kültürel ve epistemolojik değişimlerin başlamış olduğu bir zamanda yazmış olması, bizim için öğreticidir.”⁹ Ayrıca bu makalenin özellikle giriş ve sonuç bölümlerinin satır aralarında Klasik Oryantalist söyleme ve bu söyleme eklemlenen Modernist İslamcı yaklaşıma karşı alttan alta bir meydan okuma sezilenmektedir.

Fıkıh ilminin gizemli dünyasına içtihat kapısından giriş yapan Hallağ, bir taraftan içtihat faaliyetinin teorik yapısı niteliğindeki usûl-i fıkha nüfuz edip bu yönde yol almaya çalışırken, diğer yandan da konuyla ilgili Batı efkârı umumiyesinde kökleşmiş ve sorgulanmaya cesaret edilmeyen görüş ve kanaatleri sorgulamaya koyulur. Bu iki temel saik, Hallağ'ın hemen hemen bütün çalışmalarına sinmiş durumdadır.¹⁰

Hallağ'ın makalelerinin geneline baktığımızda karşı çıktığı iddialara sağlam kanıtlar getirmekte olduğunu, Batıda yaygın kabul gören bazı düşüncelerin dayanaksız ve aslını yansıtmadığını ortaya koyduğu görülmektedir. Uluslararası çapta, İslâm Hukuku ile uğraşanların fikriyatlarının ne durumda olduğunu idrak etmek açısından Hallağ'ın eserlerini okumak fayda sağlayacaktır. Söz konusu tanıtımını yaptığımız eserde

⁸ Hallağ, *İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış*, 15.

⁹ Hallağ, *İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış*, 207.

¹⁰ Bilal Aybakan, “Batıda İslam Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallağ”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (Ekim 2004), 149.

bulunan makalelerinde kullandığı dilin, üslubun son derece ilmi ve aynı zamanda anlaşılır olduğu söylenebilir.

Farklı zamanların, birbirine yakın ve bir o kadar da farklı meselelerini gündeme getirerek çok sayıda eser kaleme alan Wael B. Hallaq, İslâm hukukunu çok farklı şekilde gören ve değerlendiren Oryantalistleri üreten kültürle de hesaplaşıyor.

Bu eserde yazarın çeşitli makalelerine yer verilmesine rağmen ana tema bakımından bir bütünlük arz etmektedir. Altı yazıdan oluşan derleme farklı mütercimler tarafından Türkçe'ye kazandırılmış ve bir makale dışında kalanlar daha önce değişik dergilerde yayımlanmıştır. Bugün karşı karşıya geldiğimiz durumları anlamamıza yardımcı olacak çalışmalardan sayılabilir. Wael B. Hallaq'ın yazılarının daha derli toplu olması açısından da bu eser okuyucularına kolaylık sağlayacak ve günümüz İslâm hukuku alanında ufuk açıcı fikirlere vesile olacaktır.

Kaynakça

Aybakan, Bilal. "Batıda İslam Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq".

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 4 (Ekim 2004), 149-174.

Hallaq, Wael B., *İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış, Fıkıh Usulü Araştırmaları*, der. Necmettin Kızılkaya, İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.

Vefeyât/Obituary

Prof. Dr. Celal YENİÇERİ (1943-2021) Hocamız:

Hayatı ve Çalışmaları*



1. Hayatı

Prof. Dr. Celâl YENİÇERİ, 1943'te, İstanbul-Şile/Oruçoğlu köyünde doğdu. Oruçoğlu köy halkı, aslen, 1877-78 Osmanlı-Rus Harbi (93 Harbi) sonunda Artvin ili merkeze bağlı Berta'dan (yeni adı Ortaköy) gelip devletin yer göstermesiyle buraya yerleşmiştir. İlkokulu, köyünde bitirdi. 1964'te İstanbul İmam-Hatip Okulu'ndan, 1968'de de İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun oldu. Askerlik sonrası 1970'te orta öğretimde görev aldı, Çanakkale-Biga İmam-Hatip Okulu'nda ve ardından İstanbul/Üsküdar İmam-Hatip Lisesi'nde meslek dersleri öğretmeni olarak çalıştı.

Prof. Dr. Celâl YENİÇERİ, 1983'te "*İslâm Devlet Bütçesi Hukûku ve İlgili Müesseseler*" konulu çalışmasıyla, doktor ünvanını elde etti: İslâm'da devlet bütçesi hukuku ve ilgili müesseselerin ortaya çıkışı / haz. Celal YENİÇERİ. 1983. XII, 427 y.; 28 cm. Doktora. Atatürk Üniversitesi : İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Salih Tuğ). Bu çalışma, 1984'te "*İslâm'da Devlet Bütçesi*" adıyla yayınlandı.

Prof. Dr. Celâl YENİÇERİ, 1985'te İstanbul Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Doktor ünvanıyla öğretim görevlisi olarak tâyin edildi. 1989 yılında, Doçent'lige yükseltildi.

Prof. Dr. Celâl YENİÇERİ, 1988-89 yıllarında bir yıllık süreyle Suriye/Halep Üniversite'sinde ziyâretçi araştırmacı olarak bulundu.

Prof. Dr. Celâl YENİÇERİ, 2006 yılında profesör oldu. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden yaş haddi dolayısıyla emekli olduktan sonra, bir süre Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde görev yaptı.

* Bu yazı İstanbul Aydın Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ tarafından kaleme alınmıştır. vecdiakyuz@gmail.com | orcid.org/0000-0003-1750-7679

Prof. Dr. Celal YENİÇERİ, 27 Ekim 2021'de 78 yaşında vefat etti. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Camisi'nde kılınan cenaze namazından sonra son yolculuğuna uğurlandı.

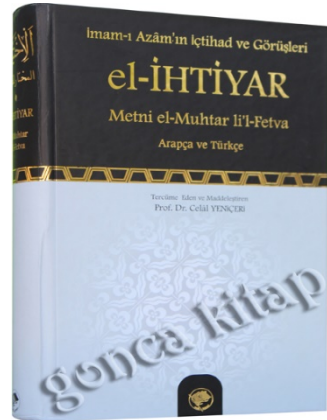


2. Çalışmaları

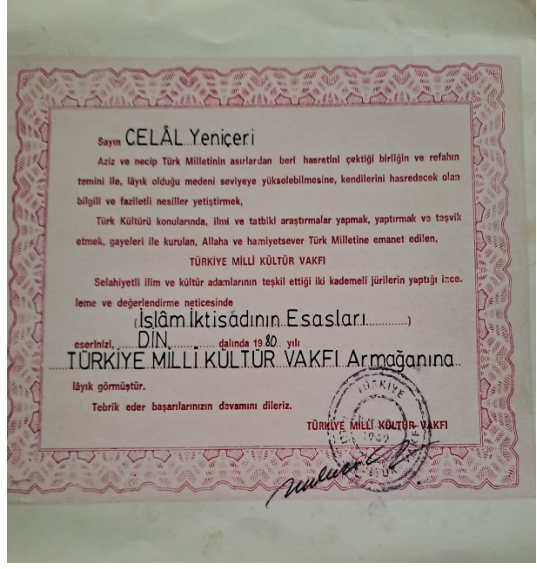
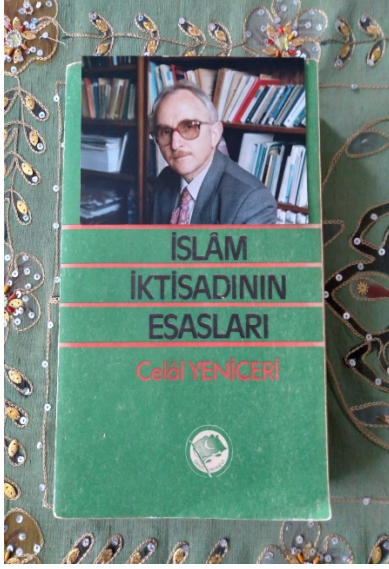
Prof. Dr. Celal YENİÇERİ hocamızın öncü nitelikteki çalışmaları, özellikle İslâm ekonomisi ve finansı alanında yoğunlaşmaktadır. Ayrıca, Hz. Muhammed (sallâllâhu aleyhi ve sellem) döneminde yaşanan dinî, siyasî, sosyo-ekonomik hayat hakkında, güncel konularla da ilişkilendirerek pekçok önemli çalışma yapmıştır.

a. Kitaplar

1) Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî: *İmam-ı Azam'ın İctihad ve Görüşleri: el-İhtiyar Metni el-Muhtar li'l-Fetva* (Arapça-Türkçe). Çev.Celal YENİÇERİ, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1973, 2016, 671 Sayfa. ISBN-10: 9759068559, ISBN-13: 978-9759068554.



2) Celal YENİÇERİ, *İslâm İktisadının Esasları*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980, 500s. Türkiye Millî Kültür Vakfı 1980 yılı ödülünü kazandı.



3) Celal YENİÇERİ, *İslâm'da Devlet Bütçesi*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984, 624s. Doktora tezi çalışmasının yayınlanmış halidir.

4) Celal YENİÇERİ, *Devlet Başkanı ve Aile Reisi Hz.Muhammed ve Yaşadığı Hayat*, İstanbul 2000, 574s., ISBN: 978-9755482118.

5) Celal YENİÇERİ, *Peygamber, Devlet Başkanı, Âile Reîsi Hz. Muhammed: Yaşadığı ve Yön Verdiği Hayat*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 20002007, 2015, 799s., ISBN-10: 9755483802, ISBN-13: 978-9755483801. Önceki eserin, ilâveli ve yeniden düzenlenmiş hali olarak basılmıştır.

6) Celal YENİÇERİ, *İslâm Açısından Tüketim, Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996, 220s.

7) Prof. Dr. Celal YENİÇERİ'nin, "Değerler ve Hükümler Bahçemizden Bir Demet Hikmet" genel dizi adını taşıyan çalışması içinde, hayatımızda önemli yerleri bulunan şu yedi adet eser yer almaktadır:

- Celal YENİÇERİ, *Hukuk-Ahlak-Hikmet-Dil ve Siyaset Yönleriyle Sevginin Kökleri, Kaynaşma, Hediyeleşme ve İlkeleri*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009, 224s, ISBN: 978-9758646227.

- Celal YENİÇERİ, *Hz. Peygamber'in Çevreciliği, Spor Etkinlikleri ve Kur'an'da Çevrecilik*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010, 2.B., 271s, ISBN-10: 9758646257, ISBN-13: 978-9758646258.

-Celal YENİÇERİ, *Hz. Peygamber'in Tıbbı ve Tıbbın Fıkhı: Peygamberin Tıp Bilimine Bakışı, Dönemi ve Sonrasında Sağlık Hizmetleri, Tıpta Güncel Meselelerine Fikhî Hükümler*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017, 170s, ISBN-10: 9758646265; ISBN-13: 978-9758646265.

-Celal YENİÇERİ, *Hz. Peygamber'in Giyim-Kuşamı, Mutfağı, Getirdiği İlkeleri ve Günümüz: Felsefesi, İlkeleri, Güncel Meseleleriyle Giyim-Kuşam ve Sofralar*, İstanbul: Çamlıca Yayınları; 1. B., 4 Ocak 2017, 200s, ISBN-10: 9758646273; ISBN-13: 978-9758646272.

-Celal YENİÇERİ, *Bütün Boyut, Çeşit ve Mezhepleriyle Kutsal Kesim Kurbanı Yeniden Bakış ve Hz. Peygamber'in Kurbanları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2009, 109s, ISBN-10: 97586446281, ISBN-13: 978-9758646289.

-Celal YENİÇERİ, *Peygamber ve Sonrasında İslâm'ın Kazanç ve Emeğe Bakışı ve Emek Hayatını Düzenlemesi: Hukukî-Ahlâkî-İktisadî-Felsefî Yönleriyle Emek ve Emekçi Hayvanlar*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009, 217s. ISBN-10: 9758646311, ISBN-13: 978-9758646319.

-Celal YENİÇERİ, *Hukukî-Ahlâkî-Felsefî Boyutları ve Günceli ile İslâm Âilesi ve Ev İdâresi*, Hz. Peygamber'in Âile Reîsliği, Yönetim İlkeleri, Kadın ve Âile Dünyamız, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014, 190s. ISBN: 978-9758646241.

8) Celal YENİÇERİ, *İslâm'ın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti: İlgili Tüm Kurumları ve Günümüze Taşınması*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2013, 840s, ISBN-10: 9755483136, ISBN-13: 978-9758643139.

9) Celal YENİÇERİ. *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri İslâm Açısından Kâinat ve İmkânları*. İstanbul 1995, 500s; İstanbul: Erkam Yayınları, 2006, 624s; 2017, 543s; 2021, ISBN: 978-9756247808. Konuyla ilgili röportaj için bk. <https://www.altinoluk.com.tr/doc-dr-celal-yeniceri-ile-yeni-yayinlanan-uzay-ayetleri-tefsiri-uzerine-kuran-bir-kainat-kitabi-dir.html>

10) Celal YENİÇERİ, *Fıkıh Kürsüsünden Dersler, Güncel Meselelere Hükümler*. Celal YENİÇERİ'nin son çalışmasıdır.

b. Makaleler

1) Celâl YENİÇERİ, “İslâm'da Haram ve Helâl Mantiği”, *İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1968, cilt: 2, sayı: 15, s. 6-11

2) Celâl YENİÇERİ, “İslâm'da Haram ve Helâl Mantiği”, *İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1968, cilt: 2, sayı: 17, s. 7-9.

3) Celâl YENİÇERİ, “İslâm’da Haram ve Helâl Mantığı”, *İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1968, cilt: 2, sayı: 19, s. 2-5.

4) Celâl YENİÇERİ, “İslam’da Ölçü ve Tartı”, *İslâm Medeniyeti [İslâm Medeniyeti Mecmuası]*, İstanbul 1968, cilt: 2, sayı: 13, s. 11-13.

5) Celâl YENİÇERİ, “Ebû Hanîfe’nin Hayatı, Malî ve İktisadî Görüşleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1986, sayı: 4, s. 255-272.

6) Celâl YENİÇERİ, “İslâm İktisadî Açısından Sermâye Temin Yolları ve Kredi Kaynakları”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası [İstanbul İktisat Dergisi]*, İstanbul 1994, cilt: B-3, sayı: 1-4, s. 837-864.

7) Celâl YENİÇERİ, “Asr-ı Saadet’te Hz. Peygamber’in ve Ailesinin Geçimi”. İçinde: Vecdi Akyüz (ed.), *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm*. 4c, 2. Basım. İstanbul: Ensar Yayınları, 2007.

8) Celâl YENİÇERİ, “Kur’an’ın ve Hz.Peygamber’in Öğretisinde Tabiattaki Canlı Hayata Bakış, İnsanoğlunun Sorumlulukları”, *EskiYeni Dergisi*, 21, Ankara 2011, s.88-98.

c. Bildiriler

1) Celâl YENİÇERİ, “İslam’da Kredi Kaynakları ve Veriliş Biçimi”, *İslâm Ekonomisinde Finansman Meseleleri*, İstanbul İlmî Neşriyat, 1992, s.239-254.

2) Celâl YENİÇERİ, “Yolculara Yapılan Mâlî Destekler ve Seyahatten Men’i”, *Serferîlik ve Hükümleri*, İstanbul 1997, s.215-226.

3) Celâl YENİÇERİ, “İnfâka Genel Bakış ve Mal Üzerinde Zekâtın Dışında Diğer Mükellefiyet ve Karşı Haklar”, *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur’an ve Sünnette Zekât: Tartışmalı İlmî Toplantı*, 17-18 Kasım 2007, İstanbul 2008, s.269-291.

4) Celâl YENİÇERİ, “İslâm Fıkhî Açısından Ortaklıklara Bakış”, *İslâm Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı İstanbul*, 08-09 Mayıs 2010, İstanbul 2011, s. 267-292.

5) Celal YENİÇERİ, “Hz.Peygamber Ailesinin Gelirleri, Geçimi ve Bıraktığı Miras”, *Hız.Peygamber ve Aile Hayatı*, İstanbul ty., s.343-402.

6) Celal YENİÇERİ, “İslâm İktisadının Usulü ve Meşruluk İlkesi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Meselesi*, İstanbul: İSAV adına Ensar Neşriyat, 2006.

7) Celal YENİÇERİ, “Yoksulluğu Yok Etmede Zekâtın Yeri”, İçinde: Yoksulluk, Yayınlayanlar: Ahmet Emrte Bilgili-İbrahim Altan, 2c, İstanbul: Deniz Feneri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, 2003, 407s.

d. Ansiklopedi Maddeleri

Prof. Dr. Celal YENİÇERİ Hocamız, TDV İslâm Ansiklopedisi'ne katkıda bulunarak toplam 8 madde veya madde bölümü telif etmiştir. Bu maddelerin ilgili olduğu ilim dalları; Fıkıh, İlimler Tarihi, İslâm Tarihi ve Medeniyeti'dir.

1) Celal YENİÇERİ, "Bâc", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1991, c. 4, s.411-413.

2) Celal YENİÇERİ, "Cehbez", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, c. 7, s.222-223.

3) Celal YENİÇERİ, "Mülâmese", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2020, c. 31, s. 535-536.

4) Celal YENİÇERİ, "Münâbeze", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2020, c. 31, s. 561-562.

5) Celal YENİÇERİ, "Güneş (2. Bölüm: Kur'an ve Hadis)", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996, c. 14, s.291-292.

6) Celal YENİÇERİ, "Mezâlim", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2004, c. 29, s.515-518.

7) Celal YENİÇERİ, "Müzâbene", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2006, c. 32, s.232-233.

8) Celal YENİÇERİ, "Tu'me", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2012, c. 41, s.371-372.

e. Yönetilen Tezler

Prof. Dr. Celal YENİÇERİ Hocamız, çok sayıda yüksek lisans ve doktora tezi çalışması yönetmiştir. Yüksek lisans ve doktora tezlerinin konuları, genellikle kendisinin de çalışma alanı olan konularla ilgilidir.

Belirleyebildiğim doktora tezleri, tarih sırasıyla şöyledir:

1) *İslâm Hukukunda Cezâ Sorumluluk* / haz. Hüseyin ESEN. 2002. VI+214y.; 28 cm. Doktora. Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Celal YENİÇERİ) (Yayınlanmış Hali: *İslâm'da Suç ve Ceza: İslâm Hukukunda Cezâ Sorumluluk*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.)

2) *Faizsiz Bankacılık İşlemlerinin İslâm Fıkıhındaki Yeri* / haz. Servet BAYINDIR. 2004. XI+261 y.; 28 cm. Doktora. Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

İslâm Hukuku Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Celal YENİÇERİ) (Kitap olarak yayınlanmıştır: *Faizsiz Bankacılık*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005, 272 Sayfa)

3) XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazarî ve Tatbikî Olarak Karz İşlemleri / haz. Süleyman KAYA. 2007. IX+237y.; 28 cm. Doktora. Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Celal YENİÇERİ).

4) Eksik Borç Kavramının İslâm Hukuku Açısından İncelenmesi / haz. Mustafa DEMİRAY. 2008. XII+299y.; 28cm. Doktora. Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Celal YENİÇERİ) (Kitap olarak yayınlanmıştır: *Hak Zail Olmaz: Roma, Türk ve İslam Hukuklarında Eksik Borç*, İstanbul: Küre Yayınları, 2010, 311 Sayfa, ISBN-10: 9758740806, ISBN-13: 978-9758740802.)

5) İslâm Hukukunda Hakkın Düşmesi / haz. Fatih YAKAR. 2010. VIII+168y.; 28cm. Doktora. Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Celal YENİÇERİ).

6) Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulaması / haz. Said Nuri AKGÜNDÜZ. 2010. VI+222y.; 28cm. Doktora. Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Celal YENİÇERİ). (Bu tezin tez izleme ve savunma jürisinde bulunmuştum.) (Yayınlanmış Hali: *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulaması*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017, 264 Sayfa , ISBN: 978-6059475211.)

Belirleyebildiğim yüksek lisans tezleri, tarih sırasıyla şöyledir:

1) İslâm Hukukunda Mâlî Cezalar / haz. Hüseyin ESEN, Yüksek Lisans. Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Celal YENİÇERİ) (Yayınlanmış Hali: *İslâm Hukukunda Mâlî Cezalar*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.)

2) İslâm Hukukunda Kasâme / haz. Cemalettin ŞEN, İstanbul 1996, 107s.; Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Celal YENİÇERİ).

3) Ahmet Hamdi Akseki ve Fikhî Görüşleri / haz. Türkan KEŞKEK, İstanbul 2003, ?s.; Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Celal YENİÇERİ).

4) Ehliyetler Bakımından Sakat ve Özürlülerin İbadet Mükellefiyeti / haz. Dilek MALKOÇ, İstanbul 2006, IX+88s.; Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Celal YENİÇERİ).

5) *Kur'an-ı Kerim'de Haram Hükümlerin Ortaya Çıkışı ve Konuları* / haz.Nuray YILMAZ, İstanbul 2006, V+121s.; Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Celal YENİÇERİ).

6) *İslâm Fıkhdında Ehliyet Arızalarının İbadetlere Etkisi* / haz. Nuray TOPDEMİR, İstanbul 2007, IX+145s.; Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Celal YENİÇERİ).

7) *Kur'an'da İbadetlerin Ortaya Çıkışı, Çeşitlenmesi ve Fıkhi Bakımdan Hükümleri* / haz. Tahir MEHTİOĞLU, İstanbul 2008, VI+186s.; Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Celal YENİÇERİ). (Tez savunma jürisinde bulundum.)

Profesörlük atama jürimde de yer alan Prof. Dr. Celal YENİÇERİ, yaşayan Türkçe'nin anlaşılır ve doğru kullanımı üzerinde titizlikle dururdu. Bu konudaki en küçük bir ihmali hemen uyarırdı. Şehrin içindeki tabiata yakın ara yollarda gezinip yürümeyi çok severdi. Rahmetli hocamızla, Bağlarbaşı'ndan henüz şimdiki kadar yerleşimin olmadığı o güzelim bahçelerle dolu zamanlarda Küçük Çamlıca Tepesi'ne doğru pekçok yürüyüşümüz oldu. Hocamız, her zamanki güleryüzüyle son derece şakacıydı, ilginç şakalar, özellikle kelime esprileri yapardı. Odası, her zaman ikramla doluydu. Gelen olmazsa, koridorlarda dolaşarak davet edecek birini arardı. Her gün mutlaka bir fincan kahve içerdi. Fakültenin eski bahçesinde dolaşmayı ve oturmayı pek severdi.

İSAM, hocamızın vazgeçilmez mekânlarından biriydi, İSAM'la âdetâ ikiz gibiydiler. İSAM'da dinlenme aralarında çay mekânında, güleryüzü ve tatlı esprileriyle çevresinde yer alan gençlerle uzun ve çok yararlı sohbetler yapardı. İSAM, hocamızın dâimî çalışma ikâmetgâhı gibiydi. İSAM Kütüphanesi'nde çalışmak, hocamızın son anlarına dek en önemli Kantvârî özelliklerindendi.

Hocamıza Allah'tan sonsuz rahmet, eserlerini sadaka-i câriye kılmasını diliyoruz.



Prof. Dr. Celal YENİÇERİ ve Y. Doç. Dr.Emin IŞIK. (2000)